

ISSN 1300-8498

# DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 56 • SAYI: 3 • TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2020



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI







ISSN 1300-8498

# DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİLT: 56 - SAYI: 3 - TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2020



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



# DIYANET İLMİ DERGİ



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA  
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ  
Publisher & Chief Editor

Dr. Fatih Kurt

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ  
Managing Editor

Dr. Elif Arslan

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU  
Finance & Distribution

Ahmet Bulut

EDİTÖR  
Editor

Dr. Elif Arslan

YAZI TAKİP  
Secretary

Ahmet Dede  
Savaş Özdemir

YAYIN TÜRÜ  
Type of Publication

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ  
Head Office

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve  
Kütüphaneler Daire Başkanlığı  
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı  
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA  
Tel: (0312) 295 86 09  
Faks: (0312) 295 61 92  
E-mail: [ilmidergi@diyanet.gov.tr](mailto:ilmidergi@diyanet.gov.tr)

ABONE İŞLERİ  
Subscription Affairs

Tel: (0312) 295 71 96-97 / 295 72 05-06  
Faks: (0312) 285 18 54  
E-mail: [dosim@diyanet.gov.tr](mailto:dosim@diyanet.gov.tr)

GRAFİK TASARIM  
Technical Production

İleri Basım Mat. Amb. Reklam Tanıtım Yay.  
ve Teknik Hiz. Tic. A.Ş.  
B. Evler Mah. F. Çakmak 2 Cd. Güzelşehir Sit.  
22 Villa No: 1 ANP/22 B. Çekmece/İSTANBUL  
Tel: (0212) 454 32 55

ABONE ŞARTLARI  
Subscriber Terms

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 56,00 TL  
Yurt dışı yıllık: ABD \$; 27, AB Ülkeleri €; 22,  
Avustralya Doları; 35, İsveç ve Danimarka  
Kronu; 175, İsviçre Frangı; 35

BASIM TARİHİ  
Publication Date

15.09.2020

Bu dergi ulusal  ULAKSİM,  SABİM ve  SÖBIAD veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara Kurumsal Şubesi'ndeki İBAN: TR94 0001 0017 4505 9943 0850 41 Nolu hesabına yatırılması ve maktubuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir dilekçenin (0312) 285 18 54 nolu telefona faks çekilmesi ya da [dosim@diyanet.gov.tr](mailto:dosim@diyanet.gov.tr) e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Ali Erbaş  
Prof. Dr. Huriye Martı, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.  
Prof. Dr. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. İsmail Karagöz Düzce Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fak.  
Prof. Dr. Muammer Cengil, Hitit Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Sami A. Al-Arian, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.  
İslam ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü  
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslami İlimler Fak.  
Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Ü. İlahiyat Fak.  
Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Marmara Ü. İlahiyat Fak.  
Doç. Dr. Mohd Asri bin Zainul Abidin, Malezya Perlis Müftüsü  
Dr. Naeem Baig, Kuzey Amerika İslam Camiası (ICNA) Eski Başkanı

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Huriye Martı, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Cağfer Karadaş, Bursa Uludağ Ü. İlahiyat Fak.  
Dr. Fatih Kurt  
Dr. Elif Arslan  
Dr. Fatma Bayraktar Karahan

**İnceleme Komisyonu /  
Review Committee**

Dr. Elif Arslan  
Mustafa Çuhadar  
Dr. Fatma Bayraktar Karahan  
Dr. Lamia Levent Abul  
Dr. Mehmet Nur Akdoğan  
Salih Şengezer

## DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

### A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergi'de yayımlanacak makaleler, Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğü'nün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından İnceleme Komisyonu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede İnceleme Komisyonu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
7. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarıncı Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. 15 Eylül 2019 itibarıyla dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında dergimize iletilmesi gerekmektedir. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
11. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.
12. Gönderilecek makalelerde yazı türleri (derleme/ araştırma / yorum) v.s yer almalıdır.
13. Makaleler, <http://dergipark.gov.tr/did> Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.

### B. YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Yazılara 150 kelime Türkçe özet, özet ile uyumlu Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.



3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayınlanması talep edilen yazılarda ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayınlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
5. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
6. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
7. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
8. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
9. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri metinle aynı yazı tipinde italik değil, düz şekilde yazılmalı, süre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde verilmelidir.  
“İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer” (el-Enfâl, 8/2).
10. Dipnotlar ve kaynakça için “İsnad Atf Sistemini (The Isnad Citation Style)” esas alınmalıdır.
  - Kitap

Dipnot Örnek: Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 63.

Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), 2: 28-29.

Kaynakça Örnek: Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

- Makale

Dipnot Örnek: Mehmet Bulut, “Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğüne İdaresi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 442.

Kaynakça Örnek: Bulut, Mehmet. “Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğüne İdaresi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 435.

- Diğer Kaynaklar: Basılmış sempozyum bildiriileri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösterilişi düzeniyle aynı olmalıdır.

Dipnot Örnek: Süleyman Uludağ, “Ârif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 361.

Kaynakça Örnek: Uludağ, Süleyman. “Ârif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 361. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.diyaret.gov.tr/tefsir.html> (erişim: 21.07.2014)

Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.



## İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	651
MÜHMEL TEFSİRLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME / ARAŞTIRMA MAKALESİ AN ASSESSMENT ON THE STRUCTURE OF MUHMAL TAFSIRS / RESEARCH ARTICLE MEHMET ALTIN	653
KUR'ÂN'I ANLAMADAN OKUMANIN BİR SEVABI YOK MUDUR? / ARAŞTIRMA MAKALESİ IS THERE NO REWARD FOR RECITING THE QUR'AN WITHOUT UNDERSTANDING ITS MEANING? / RESEARCH ARTICLE GÜVEN AĞIRKAYA	677
İSRÂİLOĞULLARI'NIN TAŞIDIĞI YÜK MESELESİ: TÂHÂ SÛRESİ 20/87. ÂYETİYLE İLGİLİ BİR İNCELEME / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE QUESTION OF THE BURDENS CARRIED BY THE ISRAELITES: A STUDY ON THE VERSE 20/87 OF THE SÛRAH TÂ-HÂ / RESEARCH ARTICLE HARUN BEKİROĞLU - AHMET TAŞDOĞAN	721
KUR'ÂN'DA "TAKVÂ" NİN BİREYSEL VE TOPLUMSAL BOYUTU / ARAŞTIRMA MAKALESİ INDIVIDUAL AND SOCIAL ASPECTS OF TAQWA IN THE QUR'AN / RESEARCH ARTICLE ADİL BOR	755
KUR'ÂN HATMİ GELENEĞİNİN RİVAYETLERDEKİ TEMELLERİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE FOUNDATIONS OF THE TRADITION OF THE KHATAM OF QURAN IN RELIGIOUS NARRATIONS / RESEARCH ARTICLE SERKAN ÇELİKAN	781
MÂTÜRİDÎ'NİN AHSEN-İ TAKVÎM VE ESFEL-İ SÂFİLİN YORUMU: Tîn Sûresi'nin Te'vîli Bağlamında İnsan Anlayışı / ARAŞTIRMA MAKALESİ MATURIDI'S INTERPRETATION OF AHSAN AL-TAQWIM AND ASFAL AL-SAFILIN: HIS HUMAN THOUGHT IN THE CONTEXT OF SURAH AL-TIN / RESEARCH ARTICLE FATMA AYGÜN	807
HADİSLERLE VAKAR KAVRAMI / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE NOTION OF WAQAR WITH HADITHS / RESEARCH ARTICLE HÜSEYİN VURUŞKAN	841
DİN-BİLİM İLİŞKİSİNİN SERENCAMI HİRİSTİYANLIK VE İSLÂM ÖRNEĞİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ CONSEQUENCE OF RELIGIOUS- SCIENCE RELATIONSHIP EXAMPLE OF CHRISTIANITY AND ISLAM / RESEARCH ARTICLE SELİM ÖZARSLAN	883
TEVEKKÛL, KADER BAĞLAMINDA DEPREM VE SORUMLULUK BİLİNCİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ EARTHQUAKE AND RESPONSIBILITY AWARENESS IN THE CONTEXT OF TAWAKKUL AND DESTINY / RESEARCH ARTICLE FİKRET KARAMAN	903

- MÜSLÜMANLAR MUSİBETLER KARŞISINDA NASIL DAVRANMALI? 937  
/ *ARAŞTIRMA MAKALESİ*  
HOW SHOULD MUSLIMS BEHAVE IN THE FACE OF CALAMITIES? / *RESEARCH ARTICLE*  
ZEKİ KOÇAK
- İSLÂM HUKUKUNDA ŞART NAZARİYESİNE FARKLI YAKLAŞIM: İBN HAZM 981  
(Ö. 456/1064) VE İBN TEYMİYYE (Ö. 728/1328) ÖRNEĞİ  
/ *ARAŞTIRMA MAKALESİ*  
A DIFFERENT APPROACH TO THE THEORY OF CONDITION IN ISLAMIC LAW: THE CASE OF İBN HAZM (D. 456/1064)  
AND İBN TAYMIYYAH (D. 728/1328) / *RESEARCH ARTICLE*  
ABDULBASIT SALTEKİN
- BAKARA SÛRESİNİN 184. ÂYETİ BAĞLAMINDA ORUCUN FİKHÎ BOYUTU 999  
VE TÂKAT TARTIŞMALARI / *ARAŞTIRMA MAKALESİ*  
THE FİQH DİMENSİON OF FASTING AND THE DEBATES OF STRENGTH IN TERMS OF  
184TH VERSE OF SURAH AL-BAQARAH / *RESEARCH ARTICLE*  
ÖMER FARUK ATAN
- NİZÂMÜLMÜLK'ÜN HAYATI, SÛFİLERE YAKLAŞIMLARI VE 1019  
ŞEYHİ EBÛ ALİ EL-FÂRMEDÎ / *ARAŞTIRMA MAKALESİ*  
THE LIFE OF NİZAM AL-MULK, HIS ATTITUDES TOWARDS SUFIS, AND HIS  
SHEIKH ABU ALİ AL-FARMADİ / *RESEARCH ARTICLE*  
EYYUP AKDAĞ
- TÜRK BELÂĞATINDA HASR YOLLARI VE KUR'ÂN MEÂLLERİNİN 1049  
ÂYETLERDEKİ HASRİ YANSITMA BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ  
/ *ARAŞTIRMA MAKALESİ*  
THE FORMS OF EXPRESSION OF RESTRICTION STYLE IN THE TURKISH RHETORIC AND EVALUATION OF THE  
TURKISH TRANSLATIONS OF THE QUR'ÂN IN TERMS OF REFLECTING RESTRICTION STYLE / *RESEARCH ARTICLE*  
OSMAN ARPAÇUKURU
- HZ. PEYGAMBER'İN FARKLI FİKİR VE DAVRANIŞLAR KARŞISINDAKİ TUTUMU 1087  
/ *ARAŞTIRMA MAKALESİ*  
THE PROPHET'S ATTITUDE TOWARDS DIFFERENT IDEAS AND BEHAVIORS / *RESEARCH ARTICLE*  
ABDULKERİM ÖNER
- MİLLİ MÜCADELE'DE ORDU SANCAĞI DİN ADAMLARI 1111  
/ *ARAŞTIRMA MAKALESİ*  
RELIGIOUS OFFICIALS OF THE SANJAK OF ORDU IN THE NATIONAL STRUGGLE / *RESEARCH ARTICLE*  
ALİ SARIKOYUNCU - ESRA SARIKOYUNCU DEĞERLİ

## EDİTÖRDEN / From the Editor

Dergimizin bu sayısında farklı alanlarda kaleme alınan makaleleri okurlarımızın, akademik dünyanın dikkatine ve istifadesine sunuyoruz. İlk makalemiz noktasız Arap harflerinin kullanımıyla vücut bulan mühmel tefsir geleneğinin irdelendiği Mehmet Altın tarafından hazırlanan “Mühmel Tefsirler Üzerine” isimli çalışmadır.

Bir diğer makale Kur’ân-ı Kerim’in anlamadan okunmasının sevap sebebi olup olmayacağına konu edildiği Güven Ağırkaya tarafından hazırlanan “Kur’ân-ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Yok mudur?” isimli çalışmadır.

Harun Bekiroğlu ve Ahmet Taşdoğan’ın hazırladığı “İsrâiloğulları’nın Taşdığı Yük Meselesi: Tâhâ Sûresi 20/87. Âyetiyle İlgili Bir İnceleme” isimli makalede ise Sâmirî’nin Hz. Mûsâ’nın yokluğunda yaptığı buzağı heykelinin yapılış süreci ve yapı malzemesinin niteliği araştırma konusu edilmekte.

Adil Bor tarafından hazırlanan “Kur’ân’da Takvanın Bireyi ve Toplumu İnşası” isimli çalışma, takva kavramı ve türevlerinin bireysel ve toplumsal etkisi üzerine bir inceleme niteliği taşımaktadır.

Serkan Çelikan “Kur’ân Hatmi Geleneğinin Rivayetlerdeki Temelleri” adlı makale ile Kur’ân okuma geleneğinin dayandığı ilk dönem uygulamalarını konu edinirken Fatma Aygün, “Mâtürîdî’nin Ahsen-i Takvîm ve Esfel-i Sâfilîn Yorumu: Tîn Sûresinin Te’vîli Bağlamında İnsan Anlayışı” isimli makalede İslâm düşünce geleneğinin öncü ve kurucu şahsiyetlerinden olan Matürîdî’nin insan tasavvurunu ortaya koymaktadır.

İslâm ahlâkının temel unsurlarından olan vakar kavramı rivayet merkezli olarak Hüseyin Vuruşkan tarafından hazırlanan “Hadislerle Vakar Kavramı” isimli makaleyle ele alınırken dinî değerler ile bilimsel çalışmalar arasındaki tarihi seyir “Din-Bilim İlişkisinin Serencamı” isimli makalede Selim Özarslan tarafından incelenmektedir.

İnsanın sorumluluk alanının ne olduğu Kelâm ilminin kadîm bir konusudur. Fikret Karaman bu hususu “Tevekkül, Kader Bağlamında Deprem ve Sorumluluk Bilinci” makalesiyle güncel bir mesele üzerinden araştırma konusu yapmaktadır.

“Müslümanlar Musibetler Karşısında Nasıl Davranmalı?” adlı makaleyle Zeki Koçak dünyayı etkisi altına alan Covid 19 pandemisini Müslümanların idraki üzerinden gündeme getirmektedir.

“İslâm Hukukunda Şart Nazariyesine Farklı Yaklaşım: İbn Hazm ve İbn Teymiyye Örneği” isimli Abdulbasit Saltekin çalışması ticaret hukukunda açılım sunan bir nitelikte.

Ömer Faruk Atan'ın hazırladığı “Bakara Sûresinin 184. Âyeti Bağlamında Orucun Fikhî Boyutu ve Tâkat Tartışmaları” isimli makale ramazan aylarında gündemden düşmeyen meseleleri vuzuha kavuşturma amacı taşımaktadır.

“Nizâmülmülk’ün Hayatı, Sûfilere Yaklaşımları ve Şeyhi Ebû Ali el-Fârmedî” adlı çalışmayla Eyüp Akdağ, Büyük Selçuklu Devleti’nin en önemli şahsiyetlerinden olan Vezir Nizâmülmülk’ün biyografisini ve üzerinde büyük etkisi bulunan Ebû Ali el-Fârmedî’yi araştırmaktadır.

“Türk Belâgatında Hasr Yolları ve Kur’ân Meâllerinin Âyetlerdeki Hasrı Yansıtma Bakımından Değerlendirilmesi” isimli çalışmayla Osman Arpaçukuru, belâgatın konusu olan hasrı bazı âyetler özelinde yirmi meal karşılaştırmasıyla incelemektedir.

“Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Farklı Fikir ve Davranışlar Karşısındaki Tutumu” isimli makalesi ile Abdulkerim Öner Hz. Peygamber’in örnekliliğini insanî ilişkiler boyutuyla irdelemektedir.

Ali Sarıkoyuncu ve Esra Sarıkoyuncu Değerli, Millî Mücadele yıllarında din âlimlerinin bağımsızlık noktasındaki etkinliğini “Millî Mücadelede Ordu Sancağı Din Adamları” isimli çalışmada, Ordu sancağı örnekliliğinde ortaya koymaktadırlar.

İçerikleriyle alanlarına katkı sağlayacağını düşündüğümüz makalelerden oluşan dergimizin ilim dünyasına katkı sağlaması ümidiyle...

Dr. Elif Arslan

# MÜHMEL TEFSİRLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

## AN ASSESMENT ON THE STRUCTURE OF MUHMAL TAFSIRS

Geliş Tarihi: 19.03.2020 Kabul Tarihi: 31.08.2020

✉ MEHMET ALTIN

DR. ÖĞR. ÜYESİ

BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ / İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-4441-0821

mehmet\_altin13@hotmail.com

### ÖZ

İslâm tarihinin ilk döneminden günümüze kadar tüm İslâm âlimleri Kur'ân-ı Kerim'i anlama gayretine girmişlerdir. Onlar Kur'ân'ı anlamak için çeşitli tefsir yöntemleri geliştirmiş, yazdıkları eserlerle zengin bir tefsir literatürü oluşturmuşlardır. Öte yandan ilk günden günümüze kadar yazılan tefsirler, gerek usul gerekse bilgi kaynakları bakımından çeşitlilik göstermiştir. Her tefsirci, kendi anlama geleneğine uygun yöntemler takip etmiş ve tefsirini bu yöntem üzere kaleme almıştır. Bu süreçte tefsircilerin özellikle uzmanlaştığı alanlardaki bilgileri eserlerine daha çok yansımıştır.

Tefsire uygulanan farklı yazım tekniklerinden biri de edebî metinlerde başvurulan '*mühmele sanatı*'dır. Bu sanat, edebiyatta hazf konusunun bir çeşidi olup sadece noktasız harflerden oluşan kelimeleri kullanarak söz söyleme sanatıdır. Fakat tefsir tarihi incelendiğinde söz konusu sanatın uygulanması ile yazılan tefsirler görülecektir. Arap alfabesindeki noktasız harfler kullanarak yazılan bu tefsirlere '*mühmel tefsir*' denilmektedir.

Bu çalışmada başlıca mühmel tefsirler, müfessirleriyle beraber incelenmeye çalışılacak, söz konusu tefsirlerin özellikleri tespit edilmeye gayret edilecektir. Daha sonra bu tefsirler hakkında bir değerlendirme yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Âyet, Mühmel, Müfessir, Yazma Eser.

### ABSTRACT

All Islamic scholars have made efforts to understand the Qur'an from the first period of Islamic history to the present day. They developed various tafsir methods to understand the Qur'anic worldview and created a rich tafsir literature with the works they authored. The tafsirs written from the beginning to the present day have varied in terms of both their methods and sources of knowledge. Each commentator followed a different method and wrote his works on this method. In particular, the knowledge they have in their fields of expertise were reflected on their works.

One of the approaches to tafsir science is the "muhmala art", which is a style used in literary works. It is applied by the selection of the words consisting of dotless letters only. When the tafsir history is examined, it will be seen that some tafsirs have been written by this method. This type of tafsir, which is prepared using the dotless letters in the Arabic alphabet, is called "muhmal tafsir".

In this study, major muhmal tafsirs will be examined with their commentators, and efforts will be made to identify the characteristics of these tafsirs. Then an evaluation will be made about these tafsirs.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Verse, Muhmal, Commentator, Manuscripts.

## AN ASSESMENT ON THE STRUCTURE OF MUHMAL TAFSIRS

### SUMMARY

Islamic scholars have tried to understand the Qur'an from the period of the Prophet (PBUH) to the present day. They developed various tafsir methods to understand the Qur'an and created a rich "tafsir / exegetics" literature with their works in the Islamic history. Tafsirs written from the beginning to the present have varied in terms of both their methods and sources of knowledge. The insight of the commentator to life, the period he lived, his cultural accumulation, the environment he grew up in, and his or her expertise/incompetency in these areas, have all reflected on his works.

Each commentator followed different methods and wrote his work on this system. In particular, they reflected the knowledge they have in their fields of expertise on their works. For example, commentators skilled in the science of nahiv such as Zajjaj, Vahidi, and Abu Hayyan, gave importance to transmitting their grammar and syntax knowledge to their works. Some commentators, such as Sa'labi, have prioritized collecting khabar from previous generations with stories. The commentators like al-Qurtubi mostly conveyed the fiqh knowledge, included their evidence about fiqh in their tafsirs and responded to the claims of those who had opposed their views.

One of the different approaches in the tafsir science is "Muhmala Method" that is used in literature by use of dotless letters. As far as we know, the application of muhmala art in the tafsir was made by Fayzi al-Hindi for the first time. The most famous examples of this kind written by using the dotless letters in the Arabic alphabet was Fayzi al-Hindi's tafsir named Sawatuu'l-İlham and Mahmud Hamza's tafsir titled Durr al-Asrar.

In our research, it is determined that Fayzi al-Hindi, Mahmud Hamza and Ali b. Qutb al-Din wrote their



tafsirs on the whole Qur'an with dotless letters. On the "surah" basis, Zeynulabidin Efendi al-Rumi has prepared tafsirs on Surah al-Kawthar; and Molla Mahmud al-Imadi, Ali b. Muhammad al-Amidi and Abdussalam Mardini on Surah al-Fatiha in dotless letters. We found the works of Fayzi al-Hindi, Mahmud Hamza, and Zeynulabidin Efendi's works and examined them. However, we could not reach the mentioned works of Muhammad al-Imadi, Ali b. Muhammad al-Amidi and Abdussalam Mardini.

When we think over whether the muhmal tafsirs are the kind of works that will help the Qur'an be better understood and practiced in daily life, it will be seen that there is no such purpose in the main target of these tafsirs for the following reasons listed in the conclusion.

1. The "muhmala method" has the purpose of "art for art's sake". The application of such an art on tafsirs paved the way for the understanding of "art for art's sake" to take place in the science of tafsir.
2. Despite being written in a different style, muhmal tafsirs could not attract the attention of the public and scholars. As a matter of fact, when the tafsir literature of thousands of volumes are examined, it will be seen that the muhmal tafsirs are not more than a few.
3. According to many scholars, the authors who wrote the tafsir using only dotless letters both made the tafsir difficult in terms of style and made the work difficult to be understood. Some scholars have even stated that this type of tafsir is a "bid'ah" and opposed such kind of tafsir considering it as an inapt effort.

As we have tried to explain above, in addition to the negative aspects of the "muhmal tafsirs", there are also positive responses (even few) considering that muhmal art is a high skill that shows the commentator's competency in Arabic language.

## GİRİŞ

**P**eygamber efendimiz döneminden günümüze kadar tüm İslâm âlimleri Kur’ân’ı anlamaya çalışmışlardır. Kur’ân’ı anlamak için de çeşitli tefsir yöntemlerini geliştirmişler ve yazdıkları eserlerle İslâm tarihinde zengin bir tefsir literatürü oluşturmuşlardır. Geçmişten günümüze yazılan tefsirler, gerek usul gerekse bilgi kaynakları bakımından çeşitlilik arz etmiştir. Müfessirin hayata bakışı, yaşadığı dönem, kültürel birikimi ve yetiştiği çevre ile İslâmî ilimlere olan vukûfiyeti yahut bu ilimlerdeki yetersizliği tefsirine yansımıştır.

Her müfessir, kendine göre değişik yöntemler takip etmiş ve eserini bu minval üzere kaleme almıştır. Özellikle daha çok uzmanlaştığı alandaki bilgileri tefsirine aksettirmiştir. Mesela nahiv ilminde mahareti olan Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923), Vâhidî (ö. 468/1076) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi müfessirler eserlerinde i’rab ve nahiv kaidelerini nakletmeye önem vermişlerdir. Sa‘lebî (ö. 427/1035) gibi bazı müfessirler ise kıssalarla önceki nesillerden aktarılan haberleri toplamayı öncelemişlerdir. Kurtubî (ö. 671/1273) gibi müfessirler ise daha çok fikhî bilgileri aktarmış, fıkıhla ilgili delillerini ve muhaliflerin delillerine karşı cevapları tefsirlerine almışlardır.<sup>1</sup>

Tefsire farklı yaklaşımlardan biri de tamamen noktasız harflerden seçilerek edebiyatta uygulanan ‘mühmele sanatı’nın tefsire uygulanması olmuştur. Bildiğimiz kadarıyla bu sanatın tefsire uygulanması ilk defa Feyzî-i Hindî (ö. 1004/1595) tarafından gerçekleştirilmiştir. Feyzî-i Hindî’nin Arap alfabesindeki noktasız harfleri kullanarak yazdığı *Sevâtu’l-ilhâm* adlı tefsiri ile daha sonra Mahmûd Hamza’nın (ö. 1305/1887) yazdığı *Dürri’l-esrâr* bu türün en meşhur örnekleridir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Celaleddin Abdurrahman Ebubekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulumi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 2: 419.

<sup>2</sup> Hidayet Aydar, “Sevâtu’l-ilhâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 582.

Mühmel tefsirler ve müfessirlerini incelemeyen önce ‘mühmele sanatı’na ve bu sanatı içine alan ‘hazf’ konusuna kısaca değinmek isteriz.

Mühmel, “Bir şeye iltifat göstermeyip terk etmek, işi sağlam yapmamak, develeri başıboş bırakma, harflere nokta koymama” anlamlarına gelen اھمل mezid fiilinden türemiş bir ism-i meful kelimedir.<sup>3</sup> Mühmel, edebiyatta hazf<sup>4</sup> konusunun bir çeşidi olup, sadece noktasız harflerden oluşan kelimeleri kullanarak söz söyleme sanatıdır. Bilindiği gibi Arap alfabesi 13’ü mühmel/noktasız, 15’i mu‘cem/noktalı<sup>5</sup> olmak üzere 28 harften oluşmaktadır. Mühmel harfler şunlardır: ه، و، م، ل، ك، ع، ط، ص، س، ر، د، ح، ا

Arap edebiyatında nesir veya şiir olarak yazılan birçok metinde mühmele sanatı kullanıldığını görürüz.<sup>6</sup> Harîrî’nin (ö. 516/1122) *Makâmât*’ında geçen ve “أعد لحسادك حدّ السلاح / وأورد الأمل ورد السّماح” beytiyle başlayan manzumesi kasîde-i mühmelele bir örnektir.<sup>7</sup> Aynı şekilde bu eserde (28. makâme) yer alan iki hutbe mühmele sanatının meşhur örneklerindedir.<sup>8</sup> Mevzu bahis ettiğimiz mühmel tefsirleri de bu kapsamda telif edilen örnekler olarak zikredebiliriz. Nitekim Arap alfabesindeki noktasız harfler kullanılarak yazılan bu tür tefsirlere ‘*mühmel tefsir*’ denilmektedir.

Mühmele sanatını da içine alan hazf konusuna kısaca değinecek olursak hazf, Bedî‘ ilminde belli harfleri kullanmadan söz söyleme sanatını ifade eder.<sup>9</sup> Hazfın sanat olmasının temel şartı külfetsiz bir şekilde yapılabilmesidir. Atılan harflerin noktalı veya noktasız olmasına bitişik veya ayrı yazılmasına ya da belli bazı harflerin kullanılmamasına göre hazf, değişik kısımlara

<sup>3</sup> Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, “hml”, *Kitâbu'l-‘Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 4: 56; Levîs Ma‘lûf, “hml”, *el-Muncid fi'l-luğa ve'l-e'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, ts.), 874; İbrahim Enîs v.dğr., *el-Mu‘cemu'l-vasît*, (Kâhire: Mektebetu’ş-Şûruk’d-Devliyye, 2004), 995.

<sup>4</sup> Sözlükte “atmak, düşürmek, çıkarmak, bir şeyin bir tarafını kesip atmak” anlamlarına gelen hazif (hazf) kelimesinin, sarf, nahiv, meâni, beyan ve bedî‘ ilimlerinde farklı tanımları yapılmıştır. (el-Ferâhîdî, “hzf”, 4:245; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, “hzf”, *Tehzibü'l-luğa*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülkerîm el-Arbâvî (Kâhire: y.y., 1964), 4: 469; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “hzf”, *Lisânu'l-Arab*, thk. İbrahim Şemsuddin (Tunus: y.y., 2005), 811.

<sup>5</sup> Mu‘cem harfler: ب، ت، ث، ج، خ، ذ، ز، ش، ض، ظ، غ، ف، ق، ن، ي.

<sup>6</sup> Abdulganî en-Nablusî, *Nefehâtü'l-‘ezhâr alâ nesemâti'l-‘eshâr*, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 255.

<sup>7</sup> Bk. Ebû Muhammed Kasım el-Harîrî, *Makâmâtü'l-Harîrî*, (Beyrut: Matbaatu'l-Meârif, 1873), 493.

<sup>8</sup> Bk. Harîrî, *Makâmâtü'l-Harîrî*, 281. (الحمود الألاء. الواسع العطاء. المدعو لحسن الأراء. مالك الأمم. ومصور الزم)

<sup>9</sup> Reşidüddin Vatvat, *Hedâiku's-sihr fi dekâiki's-şi'r*, (Kâhire: y.y. 2009), 166; Seyfuddin el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye*, thk. Nesib Neşâvî (Beyrut: DâruSâdr, 1992), 276; Ahmet Matlûb, “hazf”, *Mu‘cemu'l-mustalâhâti'l-belâgiyye*, (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2006), 2: 426; İsmail Durmuş, “Hazf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 122.

ayrılabilir.<sup>10</sup> Birçok türü olan hazfın bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

1. Menkûta/Mu‘ceme: Noktasız harflerden oluşan kelimeleri kullanmadan sadece noktalı harflerden oluşan kelimeleri kullanarak söz söylemedir.<sup>11</sup> Harîrî’nin şu mısralarla başlayan kasidesi bunun meşhur örneklerindedir:<sup>12</sup>

فَتَنَّنِي فَجَنَّنَنِي تَجَنِّي ... بَنَجْنُ يَفَنَّنُ غِبَّ تَجَنِّي  
شَغَفَنَنِي بَجَفَنُ ظَبِّي غَضِيضٌ ... غِنَجُ يَفَنَّنِي تَغِيضُ جَفَنِي  
غَشِيئَنِي بَزِيئَتَيْنِ فَشَفَّتْ ... نِي بَزِيٍّ يَشْفُ بَيْنَ تَنَّتِي

2. Raktâ/Erkât: Kelimelerinin bir harfi noktalı, diğeri noktasız olarak tertip edilmiş nazım ve nesirlerdir.<sup>13</sup> Harîrî’nin şu kasidesi bunun örneklerindedir:<sup>14</sup>

سَيِّدُ قَلْبٍ سَبِوْقُ مَيْرٌ ... فَطْنٌ مُغْرِبٌ عَزُوفٌ عَيُوفُ  
مُخْلَفٌ مُتَلَفٌ أَعْرُ قَرِيدٌ ... نَابَةٌ فَاضِلٌ ذَكِيُّ أَنْوْفُ  
مُفْلِقٌ إِنْ أَبَانَ طَبُّ إِذَا نَا ... بَ هِيَاجٍ وَجَلَّ خَطْبٌ مَخُوفُ

3. Muvassal/Mevsûl: Bitişik yazılan harflerden oluşan kelimeleri kullanarak söz söyleme sanatıdır.<sup>15</sup> Harîrî’nin (بَنَجْنُ يَفَنَّنُ غِبَّ) (تَجَنِّي) şeklinde başlayan kasidesi aynı zamanda bu sanata da örnektir.<sup>16</sup>

4. Mukatta/Maktû‘: Ayrı yazılan harflerden oluşan kelimeler kullanılarak tertip edilmiş nazım ve nesirlerdir.<sup>17</sup> Mesela (زر دار ودّ ان اردت ورودا) şeklinde başlayan şiir buna örnektir.

5. Kelimelerinin bir harfi bitişik, diğeri ayrı olarak yazılan hazf: Nazım ve nesir şeklinde yazılmış bir kısım eserlerin kelimelerinin bir harfi bitişik, diğeri ayrı olarak yazılan harflerden tertip edilmişlerdir.<sup>18</sup> Mesela (تثبت لم يغين) (ولم ينن عاملا ... يغيث ولم يقبض لامواله تقي) şeklinde başlayan şiir buna örnektir.<sup>19</sup>

6. Bazı harflerin kullanılmadığı hazf: Bu türün en eski örnekleri Hz. Ali’ye kadar uzanmaktadır. Onun bulunduğu bir ortamda sahâbîler elif harfinin Arapça’da çok kullanıldığından söz etmişler, bunun üzerine Hz. Ali, içinde elif harfi geçmeyen daha sonra “hutbe-i mûnika” diye meşhur olan irticâlî bir hutbe irad etmiştir.<sup>20</sup> Râ harfini telaffuz edemeyen Mu‘tezile’nin kurucusu Vasıl b. Ata’nın, Irak Valisi Abdullah b. Ömer b. Abdülaziz’in huzurunda ve birçok ünlü hatibin katıldığı bir mecliste irticalen okuduğu

<sup>10</sup> Ali Sadrettin b. Ma’sûm el-Medenî, *Envâru’r-rabî’ fî envâ’i’l-bedî’*, thk. Şâkir Hâdî (Necef: Matbaatu’n-Nu’mân, 1968), 6: 176; Durmuş, “Hazf”, 17: 122.

<sup>11</sup> Nablusî, *Nefehâtü’l-ehâr*, 255.

<sup>12</sup> Harîrî, *Makâmâtü’l-Harîrî*, 594.

<sup>13</sup> Nablusî, *Nefehâtü’l-ehâr*, 255.

<sup>14</sup> Harîrî, *Makâmâtü’l-Harîrî*, 162.

<sup>15</sup> Fahreddin er-Razî, *Nihayetü’l-i‘caz fî rivâseti’l-i‘câz*, thk. Nesrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdr, 2004), 50.

<sup>16</sup> Harîrî, *Makâmâtü’l-Harîrî*, 594.

<sup>17</sup> Razi, *Nihayetü’l-i‘caz*, 50.

<sup>18</sup> Nablusî, *Nefehâtü’l-ehâr*, 255.

<sup>19</sup> Nablusî, *Nefehâtü’l-ehâr*, 256.

<sup>20</sup> Medenî, *Envâru’r-rabî’*, 6: 176.

“râ/r”sız hutbesi de hazf sanatı konusunda meşhur örneklerdendir.<sup>21</sup> Abdül-ganî en-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) *Nefehâtü'l-ehâr* 'ında (فمن لي بمولى..) şeklinde başlayan manzumede elif/l, se/ث ve tâ/ط harfleri kullanılmamıştır.<sup>22</sup> Şeyh İzzeddin Ali el-Mevsilî, *Bedî'iyye*'sindeki (أروم إسقاط ذنبي بالصلاة على محم) beytinde Fâtiha sûresini oluşturan yirmi bir harfi kullanmış; se/ث, cîm/ج, hâ/خ, zeyn/ز, şîn/ش, fâ/ف, zâ/ظ harflerine yer vermemiştir.<sup>23</sup>

Kısacası başta Harîrî'nin *el-Makâmât*'ı olmak üzere, Hz. Peygamber'i öven “*bedîyyât*” adı verilen kasidelerin şerhleriyle bazı belâgat kitaplarının bedî bölümlerinde ve bedî ilmine dair yazılan müstakil eserlerde hazf sanatı ve türleriyle ilgili bolca bilgi ve örnekleri bulmak mümkündür.<sup>24</sup>

Hazf ve mühmele sanatıyla ilgili bu kısa bilgiyi verdikten sonra şimdi asıl konumuz olan mühmel tefsirlerini -müfessirleriyle beraber- incelemek istiyoruz.

## 1. TEFSİR MAHİYETİNDE YAZILAN BAŞLICA MÜHMEL ESERLER

### 1.1. Feyzî-i Hindî (ö. 1004/1595) ve *Sevâtu'l-ilhâm* Adlı Mühmel Tefsiri

Şair, fâkih, tarih bilgini ve müfessir olan Ebü'l-Feyz b. Şeyh Mübârek el-Mehdevî el-Hindî, Agra diye meşhur olan Ekberâbâd şehrinde 954/1547 yılında doğdu. Fazilet ve ilim ehli bir ailedendir. Ebü'l-Feyz'in beşinci dedesi Yemen'den Hindistan'ın Reyl köyüne göç etti. Dedesi Şeyh Hızır el-Yemânî, Hicrî 10. asırda Gucerât'a taşındı ve müellifimizin babası Şeyh Mübarek b. Hızır orada doğdu. Şeyh Mübarek b. Hızır ise 949/1543 yılında Gucerât'tan Ekberâbâd'a taşındı, oradan evlendi ve oğlu Feyzî-i Hindî burada dünyaya geldi.<sup>25</sup>

Feyzî-i Hindî'nin ilk hocası babasıdır. Ondandır kıraat, sarf, nahiv, belâgat, tefsir, fıkıh, akaid ve felsefe derslerini okudu. Daha sonra Hüseyin el-Merûzî, Şeyh b. Hacer el-Mekkî, Ebü'l-Fazl el-Kazrûnî ve Rafî' es-Safdi gibi hocalardan ders aldı. İmâmiyye Şîası'na mensup olan Feyzî-i Hindî ve babası mülhidlikle<sup>26</sup> itham edilerek öldürülmelerine karar verildi. Ölümünden

<sup>21</sup> Durmuş, “Hazf”, 17: 122.

<sup>22</sup> Nablusî, *Nefehâtü'l-ehâr*, 256.

<sup>23</sup> Nablusî, *Nefehâtü'l-ehâr*, 256-257.

<sup>24</sup> Durmuş, “Hazf”, 17: 122, Mehdi Hasan, “Ebü'l-Feyz Feyzî ve Tefsîruhu Sevâtu'l-ilhâm”, *Pratidhwani the Echo* 7/2 (Ekim, 2018), 258-259. Ayrıca ‘Kur’ân’da hazf’ konusuyla ilgili bkz. Kutbettin Ekinci, *Kur’ân’da Hazf*, (İstanbul: Araştırma Yayınları, 2014).

<sup>25</sup> Ebü'l-Feyz b. Mübârek el-Mehdevî el-Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm fî tefsiri kelâmi'l-Meliki'l-Allâm*, thk. Murteza eş-Şîrâzî (b.y. Dâru'l-Menar, 1996), 1: 102-113.

<sup>26</sup> Mülhid: Allah'ın varlığı veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr eden, bunlar hakkında kuşku besleyen ve dinî kuralları hafife alan kimse demektir. Geniş bilgi için bk. Mutafa Sinanoğlu, “İlhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara:

ancak gizlenerek kurtulabilen baba ve oğul, Ekber Şah'ın<sup>27</sup> sütkardeşi Mirza Aziz vasıtasıyla 974/1566 yılında Ekber Şah'la tanışma imkânını buldular. Ekber tarafından çok iyi karşılanan Feyzî yazdığı bir kaside ile hükümdarın takdirini kazandı. Kendisinden önce sarayda “melikü’ş-şuarâ” unvanını alan Gazâlî-i Meşhedî<sup>28</sup> ölünce 984/1576 tarihinde onun yerine geçti. Feyzî’ye hem devlet işleriyle ilgili görevler verildi hem de Ekber Şah’ın oğlu Şehzade Dânyâl’in mürebbiliğine tayin edildi. Feyzî, 993/1585’te Peşâver’deki Yûsufzaylar’a karşı girişilen sefere katıldı. 997/1588’de Ekber Şah ile birlikte Keşmir’e gitti. İki yıl sonra elçi olarak Dekken’de Handeş Hükümdarı Raca Ali Han ve Ahmednagar Hükümdarı Burhan Nizamşah’ın saraylarına gönderildi. Görevini tamamladıktan sonra 1001/1592’de başşehir Fetihpûr Sikri’ye döndü.<sup>29</sup> 1004/1595 tarihinde 48 yaşındayken Lahor’da vefat etti.<sup>30</sup>

Hasan Han el-Kanûcî, Feyzî’nin itikadının bozuk ve dinî yaşantısının kötü olduğunu söylemiştir. Abdulhak b. Seyfuddin ed-Dihlevî ve Abdulhay el-Kenevî de benzer ithamlarda bulunmuşlardır. Öyle ki Abdulhay el-Kenevî müellifin, tefsirini sarhoş ve cünüp halinde yazdığını söylemektedir.<sup>31</sup> Tüm bu olumsuz eleştirilere rağmen tefsiri incelendiğinde ehl-i sünnet akidesine muhalif ve kendisinin İslâm dairesinden çıktığına dair bir hususla karşılaşılmayacağı görülecektir. Hatta Şibli en-Numanî’ye göre Feyzî’nin tefsirinde ehl-i sünnete muhalif bir durumunun olmaması onun ehl-i sünnetten olduğuna delil olabileceğini göstermektedir.<sup>32</sup>

Feyzî-i Hindî şiiir, astronomi, musiki, matematik, felsefe, tarih, hadis, tefsir ve fıkıhla ilgili ciltlerce eser bıraktı. Hatta 101 kitap yazdığı söylenmektedir.<sup>33</sup> Ancak birçoğu kaybolarak günümüze ulaşmamıştır. Değişik kütüphanelerde bulunan bir kısım eserleri şunlardır: *Mevâridü’l-Kelim ve silki dureri’l-hikem*, *Tercemetu lîlavâtî*, *Hamsetu Feyzî*, *Laîffe-i Feyzî*, *Te-*

TDV Yayınları, 2000), 22: 90-92.

<sup>27</sup> Ekber Şah (ö. 1014/1605): Bâbü Şah tarafından Hindistan’da kurulan Bâbürlüler İmparatorluğunun üçüncü hükümdarıdır. Geniş bilgi için bk. Enver Konukçu, “Ekber Şah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 542-544.

<sup>28</sup> Gazâlî-i Meşhedî: İran’ın hicri onuncu yüz yıl mutasavvıf ve şairlerindedir. Celâleddin Ekber Şâh’ın sarayında ‘melikü’ş-şuarâ’ makamına yükselmiştir. Hücce-tü’l-İslâm ve Zeynüddin gibi lakaplarla anılmıştır. Bk. Çetin Kaska, “Fars Edebiyatında Melikü’ş-Şuarâ Unvanını Alan Fars Şairleri”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (Aralık: 2019), 426-438.

<sup>29</sup> Hindî, *Sevâtu’l-ilhâm*, 1: 115-117; A. S. Bazmee Ansarı, “Feyzî-i Hindî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 524-525.

<sup>30</sup> Hindî, *Sevâtu’l-ilhâm*, 1: 123; Abdülhamit Birışık, *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, (İstanbul, y.y., 2001), 40.

<sup>31</sup> Abdullah b. Fahrüddin el-Hüseynî, *Nuzhetu’l-havâtir*; (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 472-473; Aydar, “Sevâtu’l-ilhâm”, 36: 582.

<sup>32</sup> Hasan, “Ebü’l-Feyz Feyzî”, 261.

<sup>33</sup> Hindî, *Sevâtu’l-ilhâm*, 1: 123.

*bâşiru's--subh ve Tercemetu Behâbehârt.*<sup>34</sup>

### Sevâtu'l-ilhâm Tefsiri

Feyzî-i Hindî tefsirini yaklaşık üç yıl içinde tamamlayarak 1002/1592'de Ekber Şah'a takdim etmiştir. Daha önce Arap müfessirlerinin başvurmadıkları bir üslup/tarzda hiçbir şekilde noktalı harf kullanmayarak tefsirini yazmıştır.<sup>35</sup>

Müfessirimiz eserine uzun bir mukaddimeyle başlar ve eserini Allah'tan aldığı ilhamla yazdığını, bu sebeple ona *Sevâtu'l-ilhâm/ilham parultuları* adını verdiğini belirtir. Mukaddimeyi iki bölüme ayırır. Her bir bölümü de *satu*/ساطع diye isimlendirdiği alt başlıklara ayırır. Birinci bölümü *es-Savâtu's-Savâlih*/الصواع السواع şeklinde adlandırır ve yirmi altı alt başlığa ayırır. Bu bölümde doğumu, hayatı ve ailesiyle ilgili bilgiler verir. Tefsirini yazma sebebini, tefsirinin üslubunu/tarzını ve o zamanki yöneticiye takdimini anlatır.<sup>36</sup> Mukaddimenin ikinci bölümünü ise *es-Savâtiu'l-Levâmi'*/السواع اللوامع diye adlandırır. Bu bölümde Kur'an ilimlerinden bahseder, tefsir usulü, vahyin gelişi, Kur'an'ın cem edilmesi, sûre ve âyetlerin sayısı ile ilgili bilgiler verir. İyi âlimleri över, kötü âlimleri ise ağır ifadelerle yerer. Son olarak muvaffak olması için dua eder ve Fâtiha sûresinden itibaren âyetleri tefsir etmeye başlar.<sup>37</sup>

Çeşitli nüshaları bulunan eser ilk olarak 1889 yılında Leknev'de basılmıştır. Daha sonra 1996'da altı cilt olarak Darü'l-Menar'da Seyyid Murteza eş-Şirazî tarafından tahkik edilerek yeniden baskıya verilmiştir.<sup>38</sup>

*Sevâtu'l-ilhâm* tefsiri mahtut olarak Hedaphos Kütüphanesi, İmam Muhammed Üniversitesi, Rıza Kütüphanesi, Londra Üniversitesi, Berlin Devlet Kütüphanesi, İstanbul Üniversitesi, Hind Kütüphanesi, Pencab Üniversitesi, Kâhire Üniversitesi ve Tahran Vatan Üniversitesi gibi birçok kütüphanede/yerde bulunur.<sup>39</sup>

### Tefsirin Özellikleri

1. Tespit edilebildiği kadarıyla bu eser, Kur'an'ın tamamının noktasız harfler kullanılarak oluşturulmuş ilk tefsirdir.

2. Müellif tefsirine noktalı harflere sahip olan besmele ile değil de 'الله لا' ibaresiyle başlar.

3. Müfessirimiz Fâtiha sûresini tefsir etmeye başlarken öncelikle sûrenin

<sup>34</sup> Geniş bilgi için bk. İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetu'l-ârifin*, (Beyrut: Müessesetu't-Tarihi'l-Arabî, ts.), 1: 823; Hasan, "Ebü'l-Feyz Feyzî", 261-262.

<sup>35</sup> Aydar, "Sevâtu'l-ilhâm", 36: 582.

<sup>36</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 7-18.

<sup>37</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 19-40.

<sup>38</sup> Hasan, "Ebü'l-Feyz Feyzî", 266.

<sup>39</sup> Hasan, "Ebü'l-Feyz Feyzî", 267.



isimlendirmesi üzerinde durur. Sonra da bismelenin tefsirini genişçe yapar.<sup>40</sup>

4. Bakara sûresinin tefsirine başlarken Fâtiha sûresinde yaptığı gibi sûrenin isimlendirmesi üzerinde durur.<sup>41</sup> Sonra 'âlm' in tefsiri çerçevesinde haruf-i mukataaları genişçe izah eder. Bu harflerin Allah ile Hz. Peygamber arasında bir sır olduğu görüşünü tercih etmekle birlikte, konuyla ilgili diğer görüşlere de yer verir. Mesela haruf-i mukataaların, Kur'ân veya Allah'ın isimleri olabileceği şeklindeki görüşleri de aktarır.<sup>42</sup>

5. Her sûrenin başında ilgili sûrenin Mekkî veya Medenî olduğunu belirtir. Ancak sûrenin Mekkî olduğunu belirtmek için 'موردها ام الرحم' ifadesini, Medenî olduğunu belirtmek için de 'موردها مصر رسول الله' ifadesini kullanır.<sup>43</sup>

6. Kelimelerin filolojik tahlilini yapar. Mesela besmeledeki ism/اسم kelimesinin hangi kök kelimelerden türemiş olabileceği üzerinde genişçe durur. Aynı şekilde Allah/الله lafzının iştikakı ile ilgili de uzunca malumat verir.<sup>44</sup>

7. Müellifimiz sadece noktasız harflerden oluşan kelimeleri kullandığından dolayı Mü'min, Yahudi, Hristiyan, Kafir vb. noktalı harflerden oluşan kelimelerin yerlerine ilginç ifadeler kullanır:

Noktalı harflerden oluşan bazı kavramlar	Müellifin noktalı kelimelerin yerinde kullandığı kelimeler
المؤمنون	اهل الاسلام <sup>45</sup>
اليهود	اليهود <sup>46</sup>
النصارى	رهب روح الله <sup>47</sup>
الكافر	العذال <sup>48</sup>
عيسى	روح الله <sup>49</sup>
الكعبة	الحرم المكرم <sup>50</sup>
روح القدس	روح المطهر <sup>51</sup>
ابن مسعود	ولد مسعود <sup>52</sup>
الشيطان	الوسواس الحساد <sup>53</sup>

<sup>40</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 45, 47.

<sup>41</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 57, 58.

<sup>42</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 59.

<sup>43</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 46.

<sup>44</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 46.

<sup>45</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 119.

<sup>46</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 52.

<sup>47</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 52.

<sup>48</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 3: 7.

<sup>49</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 119.

<sup>50</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 6: 380.

<sup>51</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 116.

<sup>52</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 219.

<sup>53</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 119.



8. Bazı sûre ve âyetlerin nüzul sebepleriyle ilgili olan rivayetleri noktasız harfleri kullanarak aktarır. Mesela Kafîrûn sûresinin nüzul sebebi için Kureyşliler Hz. Peygamberden bir sene kendi ilâhlarına tapmasını, bir sene de kendilerinin onun ilâhına tapmalarını istemeyele ilgili rivayeti mühmel harflerle zikreder.<sup>54</sup> Aynı şekilde Kevser sûresinin sebab-i nüzulü için de Hz. Peygamber'in erkek çocukları ölünce müşriklerin onu 'ebter' lakabıyla anmaya başlamasıyla ilgili rivayeti noktasız harflerden oluşan kelimelerle aktarır.<sup>55</sup>

9. Müellifimiz kıraat ihtilaflarına değinir. Örneğin Fâtiha'da ki mâlik/مالك kelimesini tefsir ederken kıraat ihtilaflarına değinir. İmam Âsım'ın bu kelimeyi mâlik/مالك, bazı kıraat imamlarının ise melik/ملك şeklinde okuduğunu ifade eder. <sup>56</sup>“إن يَمَسُّكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ.” (Âl-i İmrân, 3/140) âyetinde geçen قَرْح kelimesindeki kıraat farklılıklarına da değinerek şöyle der: 'Bir kısım âlimler bu kelimeyi kelm/كلم gibi 'قَرْحٌ' şeklinde okurken bir kısmı da hüküm/حكم kelimesi gibi 'قَرْحٌ' şeklinde okumuşlardır.<sup>57</sup>

10. Âlimlerin farklı görüşlerini zikreder ve genellikle tercihini ortaya koyar. Mesela Fâtiha sûresindeki 'Mâlik' kelimesini İmam Âsım'ın 'Mâlik', bazı kıraat imamlarının ise 'Melik' şeklinde okuduğunu belirttiikten sonra bu kelimenin 'Melik' şeklinde okunmasının daha doğru olacağını ifade eder.<sup>58</sup>

11. Müfessirimiz her sûrenin başında genellikle sûrenin konusuyla ilgili özet bilgi verir.<sup>59</sup>

## 1.2. Mahmûd Hamza (ö. 4031/1887) ve *Dürrü'l-esrâr* Adlı Mühmel Tefsiri

Müfessirimizin tam ismi Mahmûd b. Muhammed Nesîb b. Hüseyin b. Yahya Hamza el-Hüseyinî el-Hamzavî el-Hanefî olup 1236/1821'de Dımaşk/Şam'da doğdu. "Şam müftüsü" lakabıyla şöhret kazandı.<sup>60</sup> Aslen Harranlı olup Dımaşk'a yerleşen bir aileden gelmektedir. Ailesi, Hamza el-Harrânî'ye nisbetle "beytü'l-Hamza" olarak bilinir. Aynı şekilde ailesi, İsmâil b. Hüseyin'den itibaren Dımaşk'ta uzun yıllar nakîbü'l-eşrafık yaptığından "beytü'n-nakîb" diye de meşhur olmuştur.<sup>61</sup>

<sup>54</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 6: 398.

<sup>55</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 6: 392.

<sup>56</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 50.

<sup>57</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 335.

<sup>58</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 50.

<sup>59</sup> Bk. Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 4: 5, 39, 81.

<sup>60</sup> Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Farıs ez-Ziriklî, *el-A'lam*, (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 7: 185.

<sup>61</sup> Curcî Zeydan, *Terâcîmu meşahiri'ş-şark fi'l-karni't-tasi' aşere*.(Kâhire: Hindâvî, 2012), 2: 225.

Müellifimiz, babası başta olmak üzere birçok âlimden ders almıştır. Kur'ân öğrendikten sonra yazısını geliştirdi ve henüz on iki yaşlarında iken güzel hattıyla/yazısıyla tanındı. Saîd el-Halebî'den sarf, nahiv, fıkıh ve kelâm, Hâmid el-Attâr'dan tefsir ve tasavvuf, Abdurrahman el-Küzberî'den de hadis dersini aldı. Ayrıca Ömer el-Emâmedî'den meânî ve beyânî, Hasan eş-Şattî'den ferâiz, hesap ve aruzu, Molla Bekir b. Ahmed el-Kürdî'den de hikmet ve âdâb ilmini öğrendi ve bu hocalarının hepsinden de icâzet aldı.<sup>62</sup>

1260/1844 yılında genç yaşta Şam'da kadı nâibliği yaptı. 1266/1850'de İstanbul ve Anadolu'yu gezdikten sonra Dımaşk'a döndü ve Dımaşk Vilâyeti Meclis-i Kebîri'ne üye seçildi. 1269/1853 tarihinde Evkaf müdürü ve vergi nâzırı oldu, ardından Meclis-i Zirâat'ın reisliği de uhdesine verildi. Bu sırada noktasız harflerden oluşan kelimelerle *Dürrü'l-esrâr* adlı tefsirini yazdı ve bu tefsirin anlaşılması için *el-Kümmel ile 'l-kelâmi 'l-mühmel* adlı lügatini telif etti. Tefsirini sunduğu Sultan Abdülmecid kendisini dördüncü rütbeden Mecîdî nişanı ile ödüllendirdi.<sup>63</sup>

Mahmûd Hamza 1284/1867 yılında Şam bölgesi müftülüğüne getirildi ve ölümüne kadar bu görevde kaldı. Çeşitli İslâm ülkelerinden kendisine fetvalar sorulmaya başlandı. Suriye'de 1299/1882 yılında oluşturulan Meclis-i Maârif'in ilk reisi oldu. 1272/1856 tarihinde elde ettiği İzmir pâyesi ve daha sonra aldığı üçüncü dereceden Mecîdî nişanıyla birlikte bilâd-ı hamseye, 1296/1879'da üçüncü dereceden Osmanlı nişanıyla bir derece daha yükseltilerek 1299/1882 yılında Haremeyn pâyesine ulaştı.<sup>64</sup>

9 Muharrem 1305 (27 Eylül 1887) tarihinde Dımaşk'ta vefat eden Mahmûd Hamza'nın bazı el sanatlarıyla meşgul olduğu, iyi bir şair olduğu ve edebiyatına vâkıf olacak şekilde Türkçe'yi de öğrendiği nakledilmiştir.<sup>65</sup>

Mahmûd Hamza, nesir ve manzum şeklinde birçok eser geride bırakmıştır. Hatta *Terâcîmu meşahiri 'ş-şark* yazarı Curcî Zeydan müellifin 35 adet eserini sayar.<sup>66</sup> Önemli birkaç eseri şöyle sıralanabilir: *Dürrü'l-esrâr*, *el-Kümmel ile 'l-kelâmi 'l-mühmel*, *Fetvâ fî meseleti halki 'l-Kur'ân*, *el-Ferâ'idü 'l-behiyye fî 'l-kavâ'idü 'l-fikhiyye*, *et-Tarîkatü 'l-vâzıha ile 'l-beyyinâti 'r-râciha* ve *el-Burhân alâ bekâ'i mülki benî Osmân ilâ âhiri 'z-zamân*.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu 'l-müellifîn*, (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, ts.), 3: 831; Abdurrezzak b. Hasan b. İbrahim el-Baytar, *Hilyetu 'l-beşer fî tarihi 'l-karni's-salis 'aşer*; thk. Muhammed Behcet el-Baytar (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 1: 1468; Zeydan, *Teracum meşahiri 'ş-şark*, 2: 226.

<sup>63</sup> Baytar, *Hilyetu 'l-beşer*, 1: 1468; Mustafa Baktır, "Mahmûd Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 365.

<sup>64</sup> Baytar, *Hilyetu 'l-beşer*, 1: 1470-1473; Baktır, "Mahmûd Hamza", 27: 365.

<sup>65</sup> Baytar, *Hilyetu 'l-beşer*, 1: 1470-1473; Baktır, "Mahmûd Hamza", 27: 365.

<sup>66</sup> Zeydan, *Teracum meşahiri 'ş-şark*, 2: 227-228.

<sup>67</sup> Geniş bilgi için bk. Zeydan, *Terâcîmu meşahiri 'ş-şark*, 2: 227-228; Heyet, *el-Fihri-sü 'ş-şamil li 'l-türasi 'l-Arabî el-İslâmî el-mahtût*, (Amman: el-Mecme'u'l-Meleki li

## Dürrü'l-esrâr Tefsiri

Mahmûd Hamza, takriben 1273/1857 yılında noktasız harflerden oluşan kelimelerle *Dürrü'l-esrâr* adlı tefsirini yazmıştır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi tefsirini sunduğu Sultan Abdülmecid kendisini dördüncü rütbeden Mecîdî nişanı ile ödüllendirmiştir.<sup>68</sup>

Bu eserin en eski baskısı 1308/1891'de Dımaşk'ta iki cilt halinde yapılmış baskıdır. En son 2011 yılında Beyrut'ta iki cilt olarak yayınlanmıştır. Ayrıca söz konusu tefsir Topkapı sarayı, el-Âsfîye ve Hâlidîyye kütüphanesinde de bulunmaktadır.<sup>69</sup>

Türkiye'de Molla Musa Celalî (Geçit) tarafından, *Dürrü'l-esrâr* tefsirine, *Haşiyetü'l-tefsîr el-Mühmel el-müsemma bi Dürri'l-esrâr* adıyla anlaşılması zor olan yerlerin açıklandığı tek cilt halinde bir haşiyeye yazılmıştır. Eser, 2008'de İstanbul'da yayınlanmıştır. Aynı eserin daha geniş ve kapsamlı ikinci baskısı, Ravza yayınları tarafından 2015'te İstanbul'da yapılmıştır. Ancak iki cilt halinde genişletilmiş ikinci baskıda eserin adı *Haşiyetu kenzî'l-ibrâr* olarak değiştirilmiştir.<sup>70</sup>

*Dürrü'l-esrâr* tefsirinin birçok yerini, bu tarzda yazılmış ilk tefsir olan *Savâtu'l-ilhâm* ile karşılaştırdık. Ancak benzer taraflarını bulamadık. Bu da söz konusu tefsirin *Savâtu'l-ilhâm*'dan tamamen bağımsız yazıldığı anlamına gelmektedir.

## Tefsirin Özellikleri

1. Müellif tefsirine noktalı harfleri taşıyan besmele ile değil de 'اسم الله' ibaresiyle başlamıştır.

2. Besmeleyi açıklarken Allah'ın 'besmele'yi sûrelerin başına koymak için peygambere vahyettiğini söyler.<sup>71</sup>

3. Bakara sûresinin tefsirine başlarken haruf-i mukatta için özet bilgi verir. Bu harflerin ya geldikleri sûrelere isim oldukları ya da Kur'ân'ın isimleri olabileceğini söyler. En son olarak da bunların anlamlarını ancak Allah'ın bileceğini belirtir.<sup>72</sup>

4. Kelimelerin filolojik tahlilini yapar. Örneğin Fâtiha sûresinde besmeleyi açıklarken "Rahmân-Rahîm" ifadelerinin iştikak ve kök durumlarından bahseder. Ayrıca âyetlerde yer alan belâgat inceliklerine değinir. Ör-

buhûsi'l-hadaretî'l-İslâmiyyetî, 1989), 2: 823; Baktır, "Mahmûd Hamza", 27: 365.

<sup>68</sup> Baktır, "Mahmûd Hamza", 27: 365.

<sup>69</sup> Heyet, *el-Fihrisü's-şamil*, 2: 823.

<sup>70</sup> Haşim Özdaş, "Kürtlerde Arapça Tefsir Çalışmaları", III. Genç Akademisyenler Sempozyumu, ed. Ahmet Akbaş v.dğr., (Mardin: y.y., 2017), 126.

<sup>71</sup> Mahmûd b. Muhammed Nesib b. Hüseyin b. Yahya Hamza el-Hüseyinî el-Hanzavî el-Hanefî, *Dürrü'l-esrâr fî tefsiri'l-Kur'ân bi'l-hurûfi'l-mühmele*, thk. Usâme Abdulazim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2011), 1: 17.

<sup>72</sup> Hamzavî, *Dürrü'l-esrâr*, 1: 19.

neğin Fâtiha sûresinde geçen اِيَّاكَ ifadesini açıklarken *hasr* için mamulün amilden önce geldiğini ifade eder.<sup>73</sup>

5. Müellifimiz sadece noktasız harflerden oluşan kelimeleri kullandığından dolayı Müslüman, Yahudi, Hristiyan, Müşrik vb. noktalı harflerden oluşan kelimelerin yerlerine ilginç ifadeler kullanır:

Noktalı harflerden oluşan bazı kavramlar	Müellifin noktalı kelimelerin yerinde kullandığı kelimeler
المسلمون	اهل الإسلام <sup>74</sup>
اليهود	اليهود <sup>75</sup>
النصارى	دعوى الأهل والولد للواحد الاحد <sup>76</sup>
المشركون	اهل اللؤوم <sup>77</sup>
اصحاب الرسول	رهط الرسول <sup>78</sup>
الناس	ولد آدم <sup>79</sup>
روح القدس	الروح المطهر <sup>80</sup>
بيت المقدس	المصلى المطهر <sup>81</sup>
مكة	الحرم المطهر <sup>82</sup>
ابن عباس	ولد عم الرسول <sup>83</sup>
ابو عمر	والد عمر <sup>84</sup>
عبد الله بن سلام	ولد سلام <sup>85</sup>

6. Kıraat ihtilaflarına değinir. İmam Âsım'ın ismini açıkça verirken diğer kıraat imamları için ise genelde 'bir ravinin görüşü' ifadesini kullanır. Mesela "عَـفَّ مَسَّ الْقَوْمِ قَرَحٌ مِثْلُهُ" "Eğer size bir yara dokunduyrsa, o topluluğa da benzeri bir yara dokunmuştu." (Âl-i İmrân 3/140.) âyetinde geçen قَرَحٌ kelimesini tefsir ederken bir kıraat imamının bunu emr/امر kelimesi gibi

<sup>73</sup> Hamzavî, *Dürrü'l-esrâr*, 1: 17. Diğer örnekler için bk. Hamzavî, *Dürrü'l-esrâr*, 1: 203, 204, 218; 2: 624.

<sup>74</sup> Hamzavî, *Dürrü'l-esrâr*, 1: 100.

<sup>75</sup> Hamzavî, *Dürrü'l-esrâr*, 1: 18.

<sup>76</sup> Hamzavî, *Dürrü'l-esrâr*, 1: 18.

<sup>77</sup> Hamzavî, *Dürrü'l-esrâr*, 1: 86.

<sup>78</sup> Hamzavî, *Dürrü'l-esrâr*, 1: 84.

<sup>79</sup> Hamzavî, *Dürrü'l-esrâr*, 1: 198.

<sup>80</sup> Hamzavî, *Dürrü'l-esrâr*, 1: 47.

<sup>81</sup> Hamzavî, *Dürrü'l-esrâr*, 1: 57.

<sup>82</sup> Hamzavî, *Dürrü'l-esrâr*, 1: 87.

<sup>83</sup> Hamzavî, *Dürrü'l-esrâr*, 1: 201.

<sup>84</sup> Hamzavî, *Dürrü'l-esrâr*, 1: 46.

<sup>85</sup> Hamzavî, *Dürrü'l-esrâr*, 1: 20.

okuduğunu; başka bir kıraat imamın ise *salh/صلح* gibi okuduğunu söyler.<sup>86</sup>

7. Bazen nâsih-mensûh konusuna değinir. Mesela Bakara sûresi, 2/178. âyetin tefsirini yaparken söz konusu âyetin -tilavetinin değil de- hükmünün mensûh olduğunu söyler.<sup>87</sup> Aynı şekilde Bakara sûresi, 2/180. âyetinin peygamberimizin hadisinden<sup>88</sup> dolayı hükmen mensûh olduğunu ifade eder.<sup>89</sup>

8. Âlimlerin farklı görüşlerini zikreder ve genellikle tercihini ortaya koymaz. Mesela Nisâ sûresi, 4/43. âyetteki ‘أَوَ لِمَسْتَمْتِ النِّسَاءُ’/ “kadınlara dokunursanız” ifadesinin hem “cinsel ilişki” manasına hem de “tene dokunmak” manasına gelebileceğini ifade eder ancak tercihini ortaya koymaz.<sup>90</sup>

9. Sadece Fâtiha sûresi başında bu sûrenin isimlendirmesi ile ilgili bilgi verir. Sûrenin diğer isimleri olan Hamd ve Dua isimlerini de zikreder.<sup>91</sup>

10. Nakillerde bulunurken nakilleri olduğu gibi değil de noktasız harfleri kullanarak aktarır. Örneğin İsrâ sûresinin ilk âyetini tefsir ederken isra olayını detaylı anlatır.<sup>92</sup>

11. Sebeb-i nuzûlleri bazen zikreder. Örneğin Bakara sûresi, 114. âyeti tefsir ederken bu âyetin ya Rumların (Bizans) Beyt-i Makdis’i yıkmalarını haber vermek için ya da Hudeybiye yılında peygamberi Beytullah’tan alıkoyan müşrikler için nazil olabileceğini ifade eder. Ancak sebeb-i nuzûlün âyetin umumi manasına engel olamayacağını da belirtir.<sup>93</sup>

### 1.3. Ali b. Kutbettin Bihbehânî (ö. 1206/1792) ve Mühmel Tefsiri

Kaynaklarda Ali b. Kutbettin Bihbehânî ve mühmel tefsiri ile ilgili fazla malumat bulamadık. Sadece Ağa Büzürg et-Tahrânî’nin *ez-Zeria ilâ tasnîfi* ‘ş-Şüyye adlı eseri ile komisyonca hazırlanan *el-Fihrisü ’ş-şamil*’ de bazı bilgilere ulaşabildik. Doğum tarihi bilinmemekle beraber 1206/1792 yılında vefat etmiştir. Ağa Büzürg et-Tahrânî (ö. 1970) müfessirimizin iki ayrı tefsirinin olduğunu söyler. İlk tefsiri *Tefsîru ’l-Bihbehânî* olup Molla Muhsin Feyz el-Kâşânî’nin<sup>94</sup> (ö. 1091/1680) müellifi olduğu *Tefsîru ’ş-sâfi*’ye

<sup>86</sup> Hamzavî, *Dürrü ’l-esrâr*, 1: 471; Diğer örnekler için bk. Hamzavî, *Dürrü ’l-esrâr*, 1: 17, 1: 21, 1: 63, 1: 198, 1: 204.

<sup>87</sup> Hamzavî, *Dürrü ’l-esrâr*, 1: 80.

<sup>88</sup> Mahmûd Hamza burada söz konusu hadisi zikretmez. *Dürrü ’l-esrâr* tefsirini şerh eden Molla Musa Celâlî, müellifimizin işaret ettiği hadisin *إن الله أعطى كل ذي حق حقه، ولا وصية لوارث* / “Allah her hak sahibinin hakkını verir. Varise vasiyet yoktur.” şeklindeki hadis olduğunu söyler. (Musa Celâlî, *Haşiyetu kenzi ’l-ebrâr* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 1: 99.

<sup>89</sup> Hamzavî, *Dürrü ’l-esrâr*, 1: 82. Ayrıca bk. Hamzavî, *Dürrü ’l-esrâr*, 1: 84, 1: 201.

<sup>90</sup> Hamzavî, *Dürrü ’l-esrâr*, 1: 214.

<sup>91</sup> Hamzavî, *Dürrü ’l-esrâr*, 1: 17.

<sup>92</sup> Hamzavî, *Dürrü ’l-esrâr*, 1: 580-581. Diğer örnekler için bk. Hamzavî, *Dürrü ’l-esrâr*, 1: 34, 1: 86, 2: 622.

<sup>93</sup> Hamzavî, *Dürrü ’l-esrâr*, 1: 57. Diğer örnekler için bk. Hamzavî, *Dürrü ’l-esrâr*, 1: 86.

<sup>94</sup> Molla Muhsin Feyz el-Kâşânî 1007/1598 yılında Kâşân’da dünyaya gelmiş büyük

eşdeğer üç ciltlik bir tefsirdir. İki cildi Kerbela'da Seyyid Muhammed Rıza b. Ahmed Bihbehânî'nin yanındadır. Diğer cildi ise Nəcəf'te Şeyh Muhammed Semâvî Kütüphanesindedir.<sup>95</sup>

Bihbehânî'nin diğer tefsirinin ismi *et-Tefsîru'l-ma'mul min gayri'l-hurûfi'l-münakkata* olup üç cilttir. *el-Fihrisü's-şâmil* adlı eserde bu tefsirin ismi *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm bi'l-hurûfi'l-mühmele* şeklinde geçer.<sup>96</sup> Bu tefsirin birinci cildi Yûnus sûresine kadardır. İkinci cildi Hûd sûresiyle başlar Ankebût sûresiyle son bulur. Üçüncü cildi ise Rûm sûresinden başlar Nâs sûresiyle biter. Tefsirin üç cildi de Nəcəf'te bulunan Şeyh Muhammed Semâvî Kütüphanesindedir.<sup>97</sup> *el-Fihrisü's-şâmil*'de bu tefsirin müellifin kendi el yazısıyla yazdığı bir nüshasının Riyad'daki Meliku'l-Vataniyye kütüphanesinde, başka bir nüshanın ise Kâhire'deki Dâru'l-Kutub kütüphanesinde olduğu belirtilir.<sup>98</sup> *et-Tahrânî*, Bihbehânî'nin mühmel olarak yazmış olduğu bu tefsirle ilgili bilgileri verdikten sonra bu üç ciltlik tefsirin telifinde müfessirin kendisini çokça yordugunu söylemektedir.<sup>99</sup>

#### 1.4. Zeynelabidin Efendi er-Rumî ve Kevser Sûresi ile İlgili Mühmel Tefsiri

Tam ismi Zeynelabidin b. Yusuf b. Muhammed b. Zeynelabidin b. Tahir b. Sadrettin b. İsmail el-Gûrânî olup müfessir, fâkih, dilci, usulcü ve kelimcüdür. Hicri 11. yüzyılda yaşamış çok yönlü bir âlim olmasına rağmen Tabakat/Teracim kitapları maalesef bu âlimden bahsetmezler.<sup>100</sup> Müellifimiz, nisbesi olan Gûrân<sup>101</sup> köyünde doğmuş ve ilim-irfan sahibi bir ailede yetişmiştir. Zeynelabidin el-Gûrânî'nin hem doğduğu köyden hem de ailesinden birçok âlim yetişmiştir. Müellifimizin dedesi Ebubekr el-Gûrânî (ö. 999/1591) dayısı Abdulkerim b. Ebubekr el-Gûrânî (ö. 1050/1640) ve amcazadelerinden Şemsuddin Ahmet b. İsmail el-Gûrânî (ö. 893/1488) bu ailenin yetiştirdiği en önemli âlimlerdendir. Böyle bir ailede yetişen müel-

bir şîf müfessirdir. Geniş bilgi için bk. Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirin*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1976), 2: 135-145.

<sup>95</sup> Ağa Büzürg *et-Tahrânî*, *ez-Zeria ilâ tasnifi's-Şüyye*, (Beyrut: Dâru'l-Ehûk, ts.), 4: 293-294.

<sup>96</sup> Bk. Heyet, *el-Fihrisü's-şâmil*, 2: 794.

<sup>97</sup> *Tahrânî*, *ez-Zeria*, 4: 293-294.

<sup>98</sup> Heyet, *el-Fihrisü's-şâmil*, 2: 794.

<sup>99</sup> *Tahrânî*, *ez-Zeria*, 4: 293-294.

<sup>100</sup> Zeynelabidin b. Yusuf el-Gûrânî, *el-Yamâniyâtu'l-meslûle alâ Rafizeti'l-mahzûle*, thk. el-Murabit Muhammed Selim el-Muctebâ (b.y.: Mektebetu'l-İmami'l-Buharî, 2000), 38.

<sup>101</sup> Gûrân: Kuzey Irak'ta Şehrezor'a bağlı bir köy olup yetiştirdiği alimlerle meşhur olmuştur. Fatih Sultan Mehmed'in hocası Molla Gûrânî'nin de buralı olduğu rivayet edilmektedir. (bk. M. Kamil Yaşaroğlu, "Molla Gûrânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 248-250.)

lifimizin, dedesi ve dayısı başta olmak üzere Ramazan Abdulhak el-Akârî, Muhammed el-Berkal'î gibi o dönemin meşhur âlimlerinden ders aldığı rivayet edilmiştir.<sup>102</sup>

Zeynelabidin el-Gûrânî Osmanlı padişahı IV. Mehmet Han'ın itimad ettiği âlimlerdendi. O, bidata ve rafiziliğe şiddetle karşı durmuş ve Hicrî 1066 yılında bunlara reddiye mahiyetinde *el-Yamâniyâtu'l-meslûle* adlı eserini yazmıştır. Söz konusu eserini kaleme aldıktan kısa bir zaman sonra vefat etmiştir.<sup>103</sup>

Müellifimizin yazdığı eserler incelendiğinde itikad olarak Eşarî, ameli olarak Hanefî mezhebine bağlı olduğu görülmektedir. Çok yönlü olan âlimimiz tefsirle ilgili iki risale, mantıkla ilgili iki haşiye, fıkıh usulüyle ilgili bir haşiye, dil ve akaidle ilgili olarak da birer kitap yazmıştır.<sup>104</sup> Eserlerini şöyle sıralayabiliriz: *el-Yamâniyâtu'l-meslûle alâ Rafizeti'l-mahzûle*, *Tefsîru sûreti'l-İhlâs*, *Tehzîbu haşiyeti't-tehzîb*, *Hâşiye alâ şerhi't-Tehzîb*, *Hâşiyetu'l-Kûrânî alâ şerhi't-Telvih*, *Havâşî alâ şerhi'l-Minhâc*, *el-Mulahhas fi'n-Nahv* ve *Tefsîru sûreti'l-Kevser bi'l-hurûfi'l-muhmele*.<sup>105</sup>

### Kevser Sûresi ile İlgili Mühmel Tefsiri

Mahtût eserleri tanıtan *Hazânetu't-turâs* adlı eseri incelerken Medine'de bulunan Mahmudiyye Kütüphanesinde 2711/5 numarasıyla müellifimize ait *Tefsîru sûreti'l-Kevser bi'l-hurûfi'l-muhmele* adlı mahtût bir çalışmanın olduğunu tespit ettik. Bu kütüphaneye yaptığımız yazışmalarda ilgili eserin bir fotokopisi çekilerek tarafımıza gönderildi. Bize gönderilen fotokopiyi incelediğimizde söz konusu eserin tek bir varak olduğunu görmüş olduk. Böylece şimdiye kadar kaynaklarda sadece ismi zikredilen hacmi ve varak sayısı hakkında malumat verilmeyen bu çalışmanın tek bir varaktan müteşekkil olduğunu tespit ettik.

Müellifimiz bu çalışmasına besmeleyle başlamıştır. Âyetleri tefsir etmeye başlamadan önce sûrenin nüzul sebebini şu şekilde zikretmektedir: “*Müşriklerin peygamberin çocuğunun olamayacağı şeklinde iddiaları olunca Allah onların bu iddialarını reddetmek için sûreyi indirdi.*”<sup>106</sup>

Zeynelabidin el-Gûrânî كوتر/kevser kelimesini açıklarken bundan maksadın kamil ilim, salih amel, ehl-i beyt ya da cennetteki tatlı su olabileceğini ifade eder. *إِنَّ شَائِكَ / “sana buğzeden”* ifadesini tefsir ederken de peygambere düşmanlık yapanlardan sadece As b. Vail'in ismini verir.<sup>107</sup> Belki de di-

<sup>102</sup> Gûrânî, *el-Yamâniyâtu'l-meslûle*, 48, 51.

<sup>103</sup> Gûrânî, *el-Yamâniyâtu'l-meslûle*, 39.

<sup>104</sup> Gûrânî, *el-Yamâniyâtu'l-meslûle*, 48, 50.

<sup>105</sup> Gûrânî, *el-Yamâniyâtu'l-meslûle*, 51, 52.

<sup>106</sup> Zeynelabidin b. Yusuf el-Gûrânî, *Tefsîru sûreti'l-Kevser bi'l-hurûfi'l-muhmele* (mahtût eser, ts.), v.1b.

<sup>107</sup> Gûrânî, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, v.1b.



ğer düşmanların isimlerinde noktalı harfler olduğundan böyle bir tasarrufa gitmiştir.

Anlaşılması zor olan bazı mühmel kelimelerin hemen üst kısmına eş anlamlısını yazarak okuyucuya kolaylık sağlamıştır. Mesela اهل الصلحاء/ehli sulaha için اهل البيت/ehlibeyt, دار/dâr için جنة/cennet, علقوم/ulkum için de ابل/ibil kelimesini eş anlamlı olarak getirmiştir.<sup>108</sup>

Söz konusu ‘tefsir sahifesi’ nin sonunda müellifin ismi el-Mevlâ Zeynelabidin el-Gûrânî şeklinde yazılarak bitirilmiştir.<sup>109</sup>

### 1.5. Molla Mahmud b. İbrahim el-İmâdî (ö. 1202/1787) Fâtîha Sûresi ile İlgili Mühmel Tefsiri

Tam adı Ebû Ubeydullâh Mahmud b. İbrahim b. Mahmud el-Behdîni el-İmâdî olan Molla Mahmud’un doğum tarihi bilinmemektedir. Kaynaklar onun Behdinân/Bâdinân mirlerinden 1. İsmail Paşa döneminde yaşadığını bildirmektedir. Molla Mahmud’un ailesi, yirminci yüzyılın sonuna kadar Kubbehân Medresesi’nde<sup>110</sup> yürütülen ilmi faaliyetlerin başında yer almış ve “müftü ailesi” olarak bilinmiştir. Kendisi de söz konusu medresede müderrislik yapmış ve “İmâdiyye müftüsü”, “reisu’l-ulemâ” lakaplarıyla anılmıştır. Molla Mahmud ilmî icâzetini Musullu Şeyh Sâlih’ten almış, önemli bir müfessir olup Şâfii fukahâsındandır.<sup>111</sup>

Müellifimiz başta Molla Halil es-Siirdî olmak üzere birçok talebe yetiştirmiştir. Molla Halil, Molla Mahmud el-Behdini’de hikmet kitaplarını ve *Minhâcu’l-usûl* adlı eseri okuyarak icâzet almıştır. Diğer öne çıkmış öğrencileri Molla Yahya Müzûri ve Molla Ubeydullah b. Molla Mahmud’dur.<sup>112</sup>

1202/1787 yılında vefat eden Molla Mahmud’a ait birçok eserin olduğu kaynaklarda geçmektedir. Bunlar arasında en meşhuru Fâtîha sûresinin tefsirini yaptığı mühmel/noktasız bir ciltlik tefsiridir. Bazı kaynaklarda bu eserin orta hacimli olduğu<sup>113</sup> bazı kaynaklarda ise büyük bir cilt halinde olduğu belirtilmektedir.<sup>114</sup> Söz konusu tefsirin temini için Iraklı birkaç âlim/hocayla irtibata geçtik. Onların bize aktardıkları bilgiye göre Saddam Hüseyin döneminde Irak Merkezi Yönetimi tarafından Kubbehân Medresesinde bulunan birçok eser alınarak Bağdat’a götürülmüştür. Molla Mah-

<sup>108</sup> Gûrânî, *Tefsîru sûreti’l-Kevser*, v.1b.

<sup>109</sup> Gûrânî, *Tefsîru sûreti’l-Kevser*, v.1b.

<sup>110</sup> Geniş bilgi için bk. Muhammed Ahmed Said, *Medresetu Kubbehân fi’l-İmâdiyye*, (Duhok: Matbaatu Muhafazati Duhok, 2013), 20-35.

<sup>111</sup> Ali Nebi Salih, *el-Molla Halil es-Sertî ve menhecuhu fî isbatî’l-aqâid’l-İslâmiyye*, (Erbil: Dâru Spirez, 2007), 43. Said, *Medresetu Kubbehân*, 2013), 276.

<sup>112</sup> Şeyh Abdulkahhar ez-Zokaydî, *Tercemetu’l-allâme el-fehâme el-Molla Halil* (mahtût eser, ts.), v.1b.

<sup>113</sup> Salih, *el-Molla Halil*, 43.

<sup>114</sup> Salih Şeyho el-Hesniyanî, *Ulemâu’l-Kurd*, (Duhok: Matbaatu Hâvâr, 2012), 474.



mud el-Behdinî'nin mühmel tefsiri de büyük bir ihtimalle bu eserler arasında Bağdat'a taşınmıştır.

### 1.6. Ali b. Muhammed el-Âmidî (ö. 1210/1795) ve Fâtiha Sûresi ile İlgili Mühmel Tefsiri

Ali b. Muhammed el-Âmidî ve yazdığı eserleri hakkında fazla bilgi maalesef bulunmamaktadır. Müellifimizin tam ismi Ali b. Muhammed el-Âmidî eş-Şaffî'dir. Kaynaklarda yaşadığı yere nisbetle “el-Hadremî” veya “el-Hezûrî” şeklinde geçmektedir.<sup>115</sup> Doğrusu, “Hadrevî” yani Hazrolu<sup>116</sup> şeklinde olmalıdır.<sup>117</sup> Diyarbakır'da müftülük yaptığı için ‘Müfü-i Âmed’ lakabıyla meşhur olmuştur. Doğum tarihi belli olmamakla birlikte kaynaklar vefat tarihini 1210/1790 olarak vermektedirler.<sup>118</sup>

Ali b. Muhammed el-Âmidî, özellikle Beydâvî tefsirinin bazı kısımlarına yazdığı haşiyelerle kayda değer çalışmalar yapmıştır. Müellifimizin Beydâvî tefsirinin Yâsîn sûresi, Nebe sûresi ve Âyetü'l-kürsî üzerine yazdığı ta'likât ve şerhler vardır.<sup>119</sup> Ancak Ali b. Muhammed, noktasız harfleri kullanarak Fâtiha sûresini tefsir etmekle meşhur olmuştur.<sup>120</sup> Onun bu eserine -araştırmamıza rağmen- maalesef ulaşamadık.

### 1.7. Abdusselâm Mardînî (ö. 1259/1843) ve Fâtiha Sûresi ile İlgili Mühmel Tefsiri

‘Mardînî’ lakabıyla meşhur olan Abdusselâm Efendi, Mardin'de 1201/1786 yılında doğdu. Babası Seyyid Ömer Efendi'dir. Tahsiline Mardin'de başlamış Diyarbakır, Halep, Şam, Mısır'ı dolaştıktan sonra eğitimi en son İstanbul'da tamamlamıştır. Tahsilini tamamladıktan sonra Mardin'e dönerek hem müftülük yapmış hem de fetva verme vazifesiyle meşgul olmuştur. Aynı zamanda maharetli bir şair olan Mardînî pek çok şiir de yazmıştır. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Abdusselâm Efendi 1259/1843 yılında 57 yaşındayken vefat etmiş ve Tekke mahallesindeki İbrâhim Bey bahçesine defnedilmiştir.<sup>121</sup>

<sup>115</sup> Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, 2: 500; Heyet, *el-Fihrisü's-şâmil*, 2: 789. Hesniyanî, *Ulemâu'l-Kurd*, 279.

<sup>116</sup> Hazro: Diyarbakır'ın ilçesidir. Cumhuriyet Dönemi'nin başlarında küçük bir bucak iken 1943'te belediye teşkilatı kurulmuş, ardından ilçe Haziran 1954 tarihinde Silvan'dan ayrılarak Diyarbakır iline bağlanmıştır.

<sup>117</sup> Mehmet Çağlayan, *Şark Uleması*, (İstanbul: Çağlayan Yayınları, 1996), 129.

<sup>118</sup> Bağdadî, *Hediyetu'l-ârifin*, 1: 772; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, 2: 500.

<sup>119</sup> Heyet, *el-Fihrisü's-şâmil*, 2: 789.

<sup>120</sup> Bağdadî, *Hediyetu'l-ârifin*, 1: 772; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, 2: 500.

<sup>121</sup> Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1: 275-276; Baba Merdûh Rûhanî, *Tarihi meşahir-i Kürd*, (Tahran: Serûs, 1382/1962), 327; Hesniyanî, *Ulemâu'l-Kurd*, 242-243; Mucteba Uğur, “Abdusselâm Efendi, Mardînî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları,

Müellifimizin henüz basılmamış on beş kadar eseri vardır.<sup>122</sup> Bunlardan önemli birkaçı şunlardır: *Ümmü'l-iber fî zikri men mezâ ve mer*, *Esmâu ricâli'l-hadîs ve teracumi ahvalihim*, *el-Kirâtıyye*, *Hulasatu'l-mantık* ve *Fâtiha Tefsiri*.

Abdusselâm Mardîni'nin eserleri arasında bulunan *Fâtiha Tefsiri*, noktasız harfler kullanılarak oluşturulmuş bir eserdir. Bu tefsirin tam ismi *Şerh-i Fâtiha-i Şerife bi hurûfi mühmele min sinaati fenni'l-Bedî*'dir. Müellifimiz tamamen noktasız harflerle yazdığı bu sanatkârane eserini Bağdat Valisi Ali Rızâ Paşa'ya takdim etmiştir.<sup>123</sup> Söz konusu eseri çokça araştırmamıza rağmen herhangi bir nüshasına ulaşamadık.

## DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Tefsir ilmi, “Hz. Peygamber’e nâzil olan Kur’ân’ı anlamaya, açıklamaya, hükümlerini ve hikmetlerini istihraç etmeye vesile olan ilimdir.”<sup>124</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Dolayısıyla tefsir yazmanın temel maksadı Kur’ân’ı anlama, açıklama, hükümlerini ve hikmetlerini istihraç etme gibi maksatlar olması gerekmektedir. Sözünu ettiğimiz Mühmel tefsirlerin, Kur’ân’ı gerçekten anlaşılır kılıp onun mesajını hayatın içine katmaya vesile olacak türden eserler olup olmadıklarına bakıldığında; sıralayacağımız nedenlerden dolayı bu tefsirlerin ana hedefinde böyle bir maksadın olmadığı görülecektir.

1. Edebiyatta hazf konusunun bir çeşidi olan mühmele sanatı, ‘*sanat sanat içindir*’ maksadını taşır. Böyle bir sanatın tefsire uygulanması ‘*sanat sanat içindir*’ anlayışının tefsirde yer bulmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim bu tefsirlerin yazılışında ilmi/entelektüel birikimi sergilemek veya Arap diline hâkimiyetini göstermek gibi etmenlerin belirleyici olduğu görülmektedir. Bu eserlerin İslâm tarihi boyunca medrese vb. eğitim müesseselerinde okunmaması ve üzerlerine şerhler yazılmaması tezimizi güçlendirmektedir.

2. Mühmel tefsir yazan âlimler daha önce müfessirlerin başvurmadıkları bir üslup/tarzda hiçbir şekilde noktalı harf kullanmayarak eserlerini oluşturmuşlardır. Buna rağmen bu eserler, halkın/avamın ya da âlimlerin dikkatini celp edememiştir. Nitekim binlerce cilt eserin oluşturulduğu tefsir literatürü incelendiğinde mühmel tefsirlerin birkaç taneyi geçmediği görülecektir. Yaptığımız araştırmalarda tefsir tarihinde Kur’ân’ın tüm tefsirini noktasız harflerle yazan sadece Feyzî-i Hindî ile Mahmûd Hamza ve Ali b. Kutbettin Bihbehânî olmuştur. Sûre bazlı olarak da Zeynulabidin

1988), 01: 300-301.

<sup>122</sup> Eserler hakkında geniş bilgi için bk. Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 275-276.

<sup>123</sup> Bağdadî, *Hediyetu'l-ârifin*, 1: 572; Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 275-276; Uğur, “Abdusselâm Efendi, Mardîni”, 01: 301.

<sup>124</sup> Bedruddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur’ân*, (Beirut: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabî, 1957), 1: 13.

Efendi er-Rumî, Kevser sûresini; Molla Mahmud el-Îmâdî, Ali b. Muhammed el-Âmidî ve Abdusselâm Mardînî de Fâtiha sûresini noktasız harflerle tefsir etmişlerdir.

3. Birçok âlime göre mühmel tefsir yazan müellifin sadece noktasız harfleri kullanması, tefsiri üslup bakımından sıkıntıya sokmuş, eserin anlaşılmasını zorlaştırmıştır.<sup>125</sup> Nitekim noktasız harflerden oluşan kelimelerle *Dürrü 'l-esrâr* adlı tefsirini yazan Mahmûd Hamza, bu eserinin anlaşılması için *el-Kümmel ile 'l-keîmi 'l-mühmel* adlı lügatini telif etmek zorunda kalmıştır. Hatta bir kısım âlimler bu tür çalışmaları bid'at ve yersiz birer çaba olarak niteleyip karşı çıkmışlardır.<sup>126</sup> Mesela Abdülkerim b. Abdullah el-Hudeyr şöyle der: “*Noktasız harflerle yazılan tefsirlerde haddi aşma/şumarıklık söz konusudur ki bu da Allah'ın kitabının azametini aykırıdır. Ayrıca bu tür tefsirlerde aşırı zorlanmalar var. Müfessir garip ve zor kelimeleri kullanmaya mecbur kalmaktadır. Üslup çoğu zaman cılız ve zayıf kalmaktadır. Önemsenmediğinden birçok müfessir ve âlimin zaten bu tür tefsirlerden haberleri de yoktur.*”<sup>127</sup>

4. Bir müfessirin, Kur'ân'ın birçok âyetinin anlaşılması için hadislerden yararlanması ve sebep-i nüzulleri zikretmesi kaçınılmazdır. Ancak noktasız harflerle yazılan tefsirlerde noktalı harfler barındıran hadisler veya sebep-i nüzuller doğrudan aktarılamadığından çoğu zaman söz konusu nakiller ihmal edilmiş ya da sadece onlara atıflarda bulunulmuştur. Bu da mühmel tarzda yazılan tefsirlerin değerini azaltmıştır.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi mühmel tefsirlerin olumsuz tarafları yanında mühmele sanatının büyük bir mârifet sayılması ve müfessirin Arap diline hâkimiyetini göstermesi açısından söz konusu çalışmaları -az da olsa- olumlu karşılayanlar da olmuştur.<sup>128</sup> Nitekim Kadı Nurullah-i Şüşterî, Muhammed Hüseyin eş-Şâmî, Haydar et-Tabatabaî ve Kâtip Çelebi gibi âlimler bu tür eserleri övmüşlerdir.<sup>129</sup>

Son olarak denilebilir ki tefsir tarihinde mühmele sanatı uygulanarak tefsirler oluşturulması, müfessirin Arap diline hâkimiyetini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla günümüzde özellikle edebî açıdan bu eserler incelenerek üzerlerine çalışmalar yapılması önem taşır diye düşünmekteyiz.

<sup>125</sup> Aydar, “Sevâtu'l-ilhâm”, 36: 582.

<sup>126</sup> Aydar, “Sevâtu'l-ilhâm”, 36: 582.

<sup>127</sup> Abdülkerim b. Abdullah el-Hudeyr, *et-Ta'lik alâ tefsiri 'l-Celaleyn*, 5: 9.

<sup>128</sup> Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfu'z-zunûn*, (Bağdat: Mektebetu'l-Mesnâ, 1941), 2: 1008; Ahmed b. Muhammed el-Endevî, *Tabakâtu'l-müfessirin*, thk. Süleyman b. Salih (Medine: Mektebetu'l-Ulûm, 1997), 408; Abdülhamit Birışık, *Hind Altkatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 41.

<sup>129</sup> Hindî, *Sevâtu'l-ilhâm*, 1: 125; Hacı Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1008; Hasan, “Ebü'l-Feyz Feyzî”, 270-271.

## KAYNAKÇA

Ansarı, A. S. Bazmee. “Feyzî-i Hindî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 524-525. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Aydar, Hidayet. “Sevâtü’l-ilhâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 582-583. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediyetu’l-ârifîn*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu’t-Tarihi’l-Arabî, ts.

Baktır, Mustafa. “Mahmûd Hamza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 365-366. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Baytar, Abdurrezzak b. Hasan b. İbrahim. *Hilyetu’l-beşer fi tarihi’l-karni’s-salis’aşer*. Thk. Muhammed Behcet el-Baytar. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.

Birişik, Abdülhamit. *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul, y.y., 2001.

Celalî, Musa. *Haşiyetu kenzi’l-ebrâr*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.

Çağlayan, Mehmet. *Şark Uleması*. İstanbul: Çağlayan Yayınları, 1996.

Durmuş, İsmail. “Hazf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 122-124. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Ekinci, Kutbettin. *Kur’ân’da Hazf*, İstanbul: Araştırma Yayınları, 2014.

Endevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu’l-müfessirîn*. Thk. Süleyman b. Salih. Medine: Mektebetu’l-Ulûm, 1997.

Enîs, İbrahim v.dğr. *el-Mu’cemu’l-vasît*. Kâhire: Mektebetu’ş-Şûruk’d-Devliyye, 2004.

Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed. *Kitâbu’l-‘Ayn*. Thk. Mehdî Mahzûmî- İbrahim es-Samerât. Beyrut: Dâru’l-Mektebeti’l-Hilâl, ts.

Gûrânî, Zeynelabidin b. Yusuf. *el-Yamâniyâtu’l-meslûle alâ Râfize-ti’l-mahzûle*. Thk. el-Murabit Muhammed Selim el-Muctebâ. b.y. Mektebetu’l-İmami’l-Buhârî, 2000.

Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah. *Keşfu’z-zunûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetu’l-Mesnâ, 1941.

Hamzavî, Mahmûdb. Muhammed Nesîb b. Hüseyin b. Yahya Hamza el-Hüseyinî. *Dürrü’l-esrâr fi tefsiri’l-Kur’ân bi’l-hurûfi’l-mühmele*. Thk. Usâme Abdulazim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2011.

Harirî, Ebû Muhammed Kasım. *Makâmâtu’l-Harîrî*. Beyrut: Matbaatu’l-Meârif, 1873.

Hasan, Mehdî. “Ebû’l-Feyz Feyzî ve Tefsîruhu Sevâtü’l-ilhâm”, *Pratidhwani the Echo* 7/2 (Ekim, 2018), 258-276.

Hesniyanî, Salih Şeyho. *Ulemau’l-Kurd*. Duhok: Matbaatu Hâvâr, 2012.

Heyet, *el-Fihrisü’ş-şamil li’l-türasi’l-Ârabî el-İslâmî el-mahtût*. 9 Cilt. Amman: el-Mecme‘u’l-Melekî li Buhûsi’l-Hadareti’l-İslâmiyyeti, 1989.

Hillî, Seyfuddin. *Şerhu’l-Kâfiyeti’l-bedi’iyye*. Thk. Nesîb Neşavî. Bey-

rut: Dâru Sâdr, 1992.

Hindî, Ebü'l-Feyz b. Mübârek el-Mehdevî. *Sevâtu'l-ilhâm fî tefsiri kelâmi'l-Meliki'l-'Allâm*. Thk. Murteza eş-Şîrâzî. 6 Cilt. b.y. Dâru'l-Menar, 1996.

Hüseynî, Abdullah b. Fahrüddin. *Nuzhetu'l-havâtır*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Thk. İbrahim Şemsüddin. Tunus: y.y. 2005.

Kaska, Çetin. "Fars Edebiyatında Melikü'ş-Şuarâ Unvanını Alan Fars Şairleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (Aralık: 2019), 426-438.

Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin*. 4 Cilt. b.y. Müessesetu'r-Risâle, ts.

Konukçu, Enver. "Ekber Şah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 542-544. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Ma'lûf, Levîs. *el-Muncid fî'l-luğa ve'l-e'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, ts.

Matlûb, Ahmet. *Mu'cemu'l-mustalâhâti'l-belâgiyye*. 3 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyeli'l-Mevsûât, 2006.

Medenî, Ali Sadrettin b. Ma'sûm. *Envâru'r-rabî' fî envâ'i'l-bedî'*, Thk. Şâkir Hâdî. 7 Cilt. Necef: Matbaatu'n-Nu'mân, 1968.

Nablusî, Abdülganî. *Nefehâtü'l-ezhâr alâ nesemâti'l-eshâr*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.

Razi, Fahreddin. *Nihayetü'l-i'câz fî rivâtetü'l-i'câz*. Thk. Nesrullah Hacı müftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdr, 1. Basım. 2004.

Rûhanî, Baba Merdûh. *Tarihi Meşahir-i Kürd*. Tahran: Serûş, 2. Baskı, 1382/1962.

Said, Muhammed Ahmed. *Medresetu Kubbahan fî'l-İmadiyye*. Duhok: Matbaatu Muhafazati Duhok, 2013.

Salih, Ali Nebi. *el-Molla Halil es-Sertî ve menhecuhu fî isbatı'l-akaidi'l-İslamiyye*. Erbil: Dâru Spirez, 2007.

Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman Ebubekr. *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Tahir Efendi, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. 2 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.

Tahrânî, Ağa Büzürg. *ez-Zeria ilâ tasnîfi'ş-Şîyye*. Beyrut: Dâru'l-Ehûk, ts.

Özdaş, Haşim. "Kürtlerde Arapça Tefsir Çalışmaları". *III. Genç Akademisyenler Sempozyumu*. Ed. Ahmet Akbaş v.dğr. 113-134. Mardin: y.y. 2017.

Uğur, Mucteba. "Abdüsselâm Efendi, Mardinî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 1: 300-301. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Yaşaroğlu, M. Kamil. "Molla Gûrânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30: 248-250. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1976.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabi, 1957.

Ziriklî, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Faris. *el-A'lam*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmili'l-Melayîn, 15. Basım, 2002.

Zeydan, Curcî. *Terâcimü meşâhîri's-Şark fi'l-karni't-tasi' aşere*. 2 Cilt. Kâhire: Hindâvî, 2012.

Zokaydî, Şeyh Abdulkahhar. *Tercemetu'l-allâme el-fehhâme el-Molla Halil*. mahtût eser, ts.

# KUR'ÂN'I ANLAMADAN OKUMANIN BİR SEVABI YOK MUDUR? IS THERE NO REWARD FOR RECITING THE QUR'AN WITHOUT UNDERSTANDING ITS MEANING?

Geliş Tarihi: 07.04.2020 Kabul Tarihi: 31.08.2020

✉ GÜVEN AĞIRKAYA

ARŞ. GÖR. DR.

ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ / İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-0688-7306.

guvenagirkaya@gmail.com

## ÖZ

Kur'an-ı Kerim'i anlamadan okumanın bir sevabı var mıdır? Bu, günümüzde yapılan akademik tartışmalardan biridir. Kur'an okuma, onu anlamaya çalışma, onun öğretilerinin gereğini yapma gibi meşguliyetler değerli birer ibadettir. İbadetler Allah için yapılır. Bu yüzden ibadetin iç yüzünü anlamak şart koşulmamıştır. İman ve samimiyetle yaklaşırsa Kur'an'ı okuma ve anlama işi, uğraşanları için mükâfat kaynağı olur. Kur'an ve sünnette Kur'an okumanın bir mükâfat sebebi olduğuna dair birçok delil mevcuttur. Kur'an okurken aynı zamanda onu anlamak arzu edilen bir durumdur. Fakat herkesin bunu gerçekleştirmesi mümkün değildir. Anlayarak okumak teşvik edilen ideal bir okuma olup bunun mükâfatı elbette daha fazladır. Okuduğu Kur'an metnini anlamamak ise mükâfatı yok etmez. Dolayısıyla Kur'an okuma ibadeti ile onu anlama ve gereğini yapma ayrı değerlendirilecek amellerdir. Bir kişi anlamını anlamış olsun ya da olmasın onu okuduğu için ecir kazanır. Bu çalışmada Kur'an'da okuma ile ilgili olan kıraat, tilâvet ve tertil kavramları incelenerek, Kur'an metnini anlamadan onu okumanın sevap olup olmadığı tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an Okuma, Kıraat, Tilâvet, İbadet, Sevap.

## ABSTRACT

Is reciting the Qur'an without understanding it rewarded? This is one of the academic discussions held today. Preoccupation with the Qur'an is one of the most virtuous acts of worship, whether by reciting it, pondering on its meanings, or living by its teachings. Worship is made for Allah. Therefore, it is not an obligation to understand the inner face of worship. If one approaches with belief and sincerity, recitation and understanding of the Qur'an becomes a source of reward. There are many evidences in the Qur'an and Sunnah that prove the great rewards of reciting the Qur'an. It is desirable to understand the Qur'an while reciting it. But this is not possible for everybody. Reciting by understanding is an encouraged and ideal style of reading. The reward for this style is of course more. But, not understanding what is recited does not eliminate the reward. Therefore, recitation of the Qur'an and understanding and living by it are the deeds to be treated separately. A person will be rewarded for reciting it whether s/he understands its meanings or not. In this study, the concepts about Qur'an recitation such as qira'at, tilawah, and tartil are examined. In addition, it is discussed whether reciting the Qur'an without understanding its meaning is a rewarded act or not.

**Keywords:** Tafsir, Reciting the Qur'an, Qira'at, Tilawat, Worship, Reward.

## IS THERE NO REWARD FOR RECITING THE QUR'AN WITHOUT UNDERSTANDING ITS MEANING?

### SUMMARY

The aim of the Quran which is divine with its words and meaning is to guide humankind to the true path. The recitation, study and memorization of the Qur'an are among the acts of worship for Muslims. Such acts have been performed in the Muslim World since the very beginning as a religious command and a supererogatory worship in order to get closer to Allah. Besides, reciting the Qur'an is regarded as the first step to understand it.

Since the beginning of human history, worship has played a central role in people's lives. It is the purpose of existence in Islam. This truth is stated in the Qur'an as, "And I have not created the jinn and the men except that they should serve Me." (Dharyyat, 51/56) Worshipping Allah is a comprehensive concept in Islam. Along with traditional rituals such as praying and fasting, any action a person does with the awareness of servitude to Allah and in the hope of earning reward is regarded as worship. Therefore, devoting oneself to Allah in Islam does not require a person to enter a place of worship nor embrace monasticism. Rather, fulfilling this purpose of life is an active daily pursuit from the Islamic perspective. Hence, a Muslim can be engaged in worship throughout the day, be it at home, work or anywhere else. Indeed, every act a person does can fit under the umbrella of worship in Islam so long as the person's intention is to please Allah and the action does not contradict with the Qur'an and Sunnah.

There are certain criteria that determine whether an act can be considered worship or not. For instance, Islam teaches that the value of a person's action depends on their intention. Muslims believe that Allah looks at not just actions but people's hearts as well. For an action to be regarded as worship, it must be performed with the pure intention of earning the pleasure of Allah. Therefore, the concept of worship in Islam encourages people to connect with Allah in every action they take,



strengthening their bond with their Creator. In doing so, a person gains a sense of true peace that stems from carrying out their purpose in life. There are many proofs in the Qur'an and the Sunnah expressing that reciting the Qur'an is a reason for being rewarded. One of the hadiths on this issue is as follows: "Whoever reads a letter from the Book of Allah, he will have a reward. And that reward will be multiplied by ten. I am not saying that 'Alif, Laam, Meem' is a letter, rather I am saying that 'Alif' is a letter, 'laam' is a letter, and 'meem' is a letter." (Tirmidhi)

Is reciting the Qur'an without understanding it rewarded? This is one of the academic discussions held today. Preoccupation with the Qur'an is one of the most virtuous acts of worship, whether by reciting it, pondering on its meanings, or living by its teachings. Worship is made for Allah. Therefore, it is not an obligation to understand the inner face of worship. If one approaches with belief and sincerity, recitation and understanding of the Qur'an becomes a source of reward. There are many evidences in the Qur'an and Sunnah that prove the great rewards of reciting the Qur'an. It is desirable to understand the Qur'an while reciting it. But this is not possible for everybody. Reciting by understanding is an encouraged and ideal style of reading. The reward for this style is of course more. But, not understanding what is recited does not eliminate the reward. Therefore, recitation of the Qur'an and understanding and living by it are the deeds to be treated separately. A person will be rewarded for reciting it whether s/he understands its meanings or not. In this study, the concepts about Qur'an recitation such as qira'at, tilawah, and tartil are examined. In addition, it is discussed whether reciting the Qur'an without understanding its meaning is a rewarded act or not.

## GİRİŞ

**K**ur’ân, indiği günden itibaren müslümanlara hem dünyevî hem de uhrevî açıdan rehberlik eden, zaman ve mekânın zorlayıcı tesirlerine karşı iman edenlere ayakta kalma direnci veren değişen birçok şeye rağmen insanlığa her daim muhtaç olduğu değişmeyenleri sunan ve kesintiye uğramayacak ilahî bir hayat pınarıdır. Allah kelamı olması hasebiyle bütün İslâm toplumunun ittifakla kabul ettiği birinci referanstır. Bu sebeple İslâm âlimlerinin Kur’ân ile ilgili ihtilafları onun sübûtuyla değil delâletiyle ilgilidir. Müslümanlar Kur’ân’dan bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyecek hem şer’î hükümler istinbat etmiş hem de onunla meşgul olmayı büyük bir bereket ve ibadet addetmişlerdir. Bu anlamda asırlardır tevarüs eden İslâmî gelenek Kur’ân okumayı da taabbüdî bir eylem olarak görmüştür. Ancak hiçbir Müslüman bu okuma ile kastedilenin sadece fonetik bir telaffuz olduğunu iddia etmemiştir. Zira Kur’ân’ın birinci hedefi İslâm toplumuna rehberlik etmektir. Hatta bu rehberliğin de gayesi Allah’ın rızasını kazanmaktır. Bu meyanda ilahî kelamı tilâvet etmenin ibadet olduğuna dair deliller Kur’ân ve sünnette mevcuttur. Ancak tilâvetin taabbüdîlik ifade etmesi için onu anlamının şart olup olmadığı konusu kimi zaman tartışmalara sebep olmaktadır. Bu araştırmada ilahî kelamı anlamadan tilâvet eden kimsenin yaptığı bu fiil sebebiyle herhangi bir sevaba nail olup olamayacağı Kur’ân’da okuma anlamını ihtiva eden kavramlar çerçevesinde mütalaa edilecektir.

### 1. İbadet ve Anlam

Sözlüklerde geniş bir anlam yelpazesine sahip olan ibadet lafzı lügavî olarak “boyun eğmek, alçak gönüllülük, teslimiyet göstererek itaat etmek, kulluk, tapma, tapınma, teslimiyet” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>1</sup> İbâdet, dinî bir kavram ola-

<sup>1</sup> Muhammed b. Muhammed Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*

rak ise insanın Allah'a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, O'nun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu belirli tutum ve gerçekleştirdiği davranışlar ile aynı mahiyetteki düşünüş, duyuş ve sözleri ifade etmektedir.<sup>2</sup> Çeşitli yönleriyle farklı sınıflamalara tabi tutulsa da ibadetin temelinde Allah'ın rızasını kazanmak için kulun yaptığı davranışlar yer almaktadır.<sup>3</sup>

İbadetler konumu itibariyle dinin özünü teşkil eden iman esaslarından sonra ikinci önemli halkayı oluşturur. Diğer bir ifadeyle din, en yalın biçimiyle Allah'a inanma ve O'na ibadet etme olduğundan inanç ve ibadet sistemleri dinin aslî unsurlarını meydana getirir.<sup>4</sup> İbadet, ferdin kendisini Allah'a çok yakın hissettiği, O'nunla derûnî münasebetler içinde bulunduğu hissini veren özel bir tecrübe ve bu tecrübeye dayalı her türlü eylem ve işlemdir.<sup>5</sup> Bir başka ifadeyle ibadet, yaratılan ile yaratan arasındaki en kuvvetli ve en gerçek buluşma halkasıdır.<sup>6</sup> Farklı kavramlarla, çeşitli tanımlama ve yaklaşımlar yapılsa da ibadetlerde ağır basan husus ahlâkî ve mânevî özdür. Böyle bir özden yoksun olan davranışlar ibadet olarak değerlendirilmez.<sup>7</sup>

İslâmî literatürde ibadet kavramını geniş ve dar olmak üzere iki çerçevede değerlendirmek mümkündür. İnsanın Allah'a karşı duyduğu saygı ve sevginin bir sonucu olarak O'nun rızasına uygun davranışlar gösterme çabasını ifade eden, tamamen dinî olan görevlerin dışında kişilerin Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için yaptığı her iradî davranışın ibadet addedilmesi geniş kapsamlı; mükellefin Yüce Allah'a karşı saygı ve boyun eğmesini simgeleyen, Allah ve resûlü tarafından yapılması talep edilen belirli davranış biçimleri ise dar kapsamlı bir muhtevayı ifade etmektedir.<sup>8</sup> İster genel

(Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 2: 138; Ebü'l-Hasen Ahmet b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni er-Râzî İbn Fâris, *Mücmelü'l-luga*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan, 2. bs. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 642; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl, 1. bs. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996), 4: 62; Muhammed b. Abdirezzak el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l- Kâmûs* (Dâru'l-Hidâye, t.y.), 8: 330-331; Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 3: 271-273.

<sup>2</sup> Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 233.

<sup>3</sup> Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmîd et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahruc, 1. Bs (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1161.

<sup>4</sup> Ferhat Koca, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 241.

<sup>5</sup> Hayati Hökelekli, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 248.

<sup>6</sup> Hoca Kemaleddin, "İbadetin Felsefesi", *Hikmet Yurdu*, Sadeleştiren: Mustafa Bulut 2/3 (2009): 413.

<sup>7</sup> Sinanoğlu, "İbadet", 19: 233.

<sup>8</sup> Abdullah Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 1. bs. (İstanbul: Ensar

anlamda fert ve toplum yararına gerçekleştirilen her olumlu davranışı; ister namaz, oruç, hac, zekât gibi sistematik uygulamaları ifade etme yönüyle olsun her iki davranış da dinî bir anlam ifade eder ve Allah katında bir mükâfat sebebi addedilir. Zira bütün ibadetlerin ortak amacı Allah'ın rızasını kazanarak bir ecre nail olmaktır.<sup>9</sup>

İbadetler sadece Allah'ın hakkı olup O'ndan başka hiçbir varlık ibadete lâyık değildir.<sup>10</sup> Ayrıca insanların ve cinlerin yaratılış amacı "Allah'a ibadet etmek" olarak belirlenmiştir.<sup>11</sup> Allah'ın azameti karşısında yalnızca insan-anoğlu değil kâinatta bulunan her şey kendi lisanlarıyla O'na ibadet ve kulluk ederler.<sup>12</sup> İbadetlerin özellikle günümüzdeki seküler anlayışta basit ve anlamsız olarak görülmesi mümkündür. Zira günümüz dünyasındaki en önemli kıstaslardan biri ölçülebilir bir faydanın sağlanmasıdır. Özellikle pragmatist bir pencereden bakan ideolojilere, bir olan Allah'a rükû ve secde etmek, oruç tutmak, dua etmek gibi birçok ibadeti izah etmek son derece zordur. Çünkü bu ibadetleri ifa eden şahıslar -neticesinde cennet vs. gibi bir faydayı gözetmeler de- ibadet kastıyla yaptıkları hiçbir fiili dünyevi bir fayda için yapmazlar; zira böyle bir amaç güderlerse yaptıklarının ibadet nâmına bir şey ifade etmeyeceğini bilirler. Örneğin müminler oruç tutmanın birtakım hikmetleri ve faydalarının olduğuna inanırlar ama orucu bu fayda ve hikmetler için değil teslimiyet gösterdikleri Allah emrettiği için tutarlar. Bu sebeple bazı davranışların seküler anlamda tanımlanma ve tavsif edilmesinin zorluğu, Allah rızası kastıyla yapılan hiçbir davranış değersiz duruma düşürmez. Zira yüce yaratanın rızası gözetilerek yerine getirilen buyrukları maddî alanın ötesinde bir anlam ifade eder. Bu şekilde ibadetlerin inanç, ihlâs, samimiyet ve iyi niyetle, dünyaya ait bir menfaat beklemeden ve sırf Allah rızası gözetilerek yapılması taabbüd kavramıyla ifade edilir.<sup>13</sup>

Yüce Allah'ın ibadet esnasında yapılmasını istediği davranış biçimlerinin taşıdığı hikmetler akılla kısmen anlaşılabilir bile yine de aklın tam kavrayamayacağı bir özelliğe sahiptir. Bundan dolayı İslâm bilginleri ibadetlerin şart ve şekillerinin Allah ve resûlünün bildirdiği biçimiyle yapılması gerektiği (tevkîflik) konusunda görüş birliği içindedir.<sup>14</sup> Dinin ibadetlere ilişkin hükümlerinin taabbüdî bir nitelik taşıdığı, akıl yürütmeye ve kıyasa açık olmadığı şeklindeki ifadelerle anlatılmak istenen de budur.<sup>15</sup> Bu sebeple

Yayınları, 2012), 20-21; Koca, "İbadet", 19: 240.

<sup>9</sup> Koca, "İbadet", 19: 241.

<sup>10</sup> el-Fâtiha, 1/5, en-Nahl, 16/36, el-İsrâ, 17/23.

<sup>11</sup> ez-Zâriyât, 51/56.

<sup>12</sup> el-İsrâ, 17/44, el-Hac, 22/18, en-Nûr, 24/41.

<sup>13</sup> Kahraman, *Değişim ve İbadetler*, 24.

<sup>14</sup> Koca, "İbadet", 19: 241.

<sup>15</sup> Koca, "İbadet", 19: 241.

ibadetlerin geçerliliğindeki en önemli kıstas bir başka ifadeyle âdeten yapılan bir davranış ile taabbüden yapılan bir davranışı ayıran husus niyettir.<sup>16</sup> Burada özellikle kastedilen namaz, oruç, hac gibi formel bir davranışın cins ve türünü belirlemekten öte davranışın yegane gayesini Allah rızası olarak tespit etmektir. Zira bu tespit ile sıradan davranışların dahi bir ibadet gibi değerlendirilerek mükâfat sebebi olması mümkündür.<sup>17</sup>

Yukarıda verilen bilgiler bir bütün olarak değerlendirildiğinde görülmektedir ki ibadetler bir kısım davranış biçimlerinden oluşmakta ve seküler anlamda pragmatist bir fayda ifade etmemektedir. Bir başka ifadeyle fayda ibadetin gayesi değil sonucudur.<sup>18</sup> İbadetin özünü ise kişilerin Allah rızasını gözeterek yaptıkları ihlâs ve samimiyet oluşturmaktadır. Dolayısıyla ibadetler konusunda asıl olan, onların bir anlam ifade etmesi ya da muhatabın onları tam anlamıyla idrak etmesi değildir. Bu durum asla ibadetlerin anlamsız, hikmetsiz ve amaçsız sembolik davranışlar olduğu anlamında değildir. Bilakis ibadetlerin birçok anlamı, hikmeti ve amacı vardır ancak din, kişilerden önce teslimiyet göstermesini (iman) sonra da Allah rızasını gözeterek kendisinden istenenleri -sembolik de olsa- yapmalarını talep etmiştir. Ayrıca bireylerin dinî bütün konuların iç yüzünü tespit etmesi son derece zordur. Bu sebeple İslâm âlimleri ibadetlerde asıl olanın tevkîflik olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir.<sup>19</sup> Binâenaleyh namazda okuduğu bir sûrenin veya yaptığı birtakım tesbihlerin anlamını bilmeyen; tuttuğu orucun, verdiği zekâtın veya hacda yaptığı bir takım uygulamaların içyüzünü ve hikmetlerini tam olarak idrak edemeyen kimseler, bu davranışları yaptıklarında ibadet etmiş addedilir ve bunun karşılığında büyük mükâfatlar elde edecekleri kabul edilir. Zira gerekçesi akılla kavranmasın veya kavranmasın, dinî bir sorumluluğu, taşıdığı maslahat, hikmet ve illet gibi gerekçeleri dikkate almadan, sırf Şâri'in talebi olduğu için yerine getirmek taabbüdü hükümlerin temel özelliğidir.<sup>20</sup>

## 2. Kur'ân Okuma ve İbadet

İbadet bütün dinlerin ortak konularından biridir. Bir başka ifadeyle mahiyetleri ve icra ediliş şekilleri farklı olmakla beraber her dinin temel konularından biri ibadettir. Bu aynı zamanda birey ve toplumun hem mahlûkatla

<sup>16</sup> Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik ve Hâşiyetu's-Şibli*, 1. Bs (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 1/312; Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Babertî, *el-Înâye fi şerhi'l-hidâye* (Darü'l-Fikr, t.y.), 1: 265.

<sup>17</sup> İbrahim Kafî Dönmez, "Niyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2007), 33: 171.

<sup>18</sup> Kahraman, *Değişim ve İbadetler*, 24.

<sup>19</sup> Koca, "İbadet", 19: 241.

<sup>20</sup> Kahraman, *Değişim ve İbadetler*, 32.

hem da yaratana olan ilişkilerine din düzleminde dinamizm kazandıran bir olgudur. Bireyler ibadet ettiklerinde yaratılış gayelerine uygun hareket ederek toplumsal düzene katkı sağladıkları gibi aynı zamanda Allah'ın buyruklarını yapmalarından dolayı da ruhî bir huzura kavuşurlar. Kur'ân'ın temel gayesi her ne kadar anlaşılıp kendisiyle amel edilmek olsa da -aşağıda daha ayrıntılı ele alınacağı üzere- Hz. Peygamber (s.a.s.) onu okumanın da ibadet ve ecir kazanma vesilesi olduğunu bize haber vermiştir. Bu sebeple indiği günden beri müminler onu anlayıp buyruklarıyla amel etmekle ibadet ettikleri gibi anlamına vakıf olunmasa veya tedebbür eşlik etmese bile onu okumayı da ibadet addetmişlerdir. Kur'ân büyük bir bereket kaynağıdır ve onunla buluşan herkese mutlaka bereket katan ilahi bir kitaptır.

### 2.1. Kur'ân

Kur'ân-ı Kerim nüzûlünden<sup>21</sup> itibaren Müslümanların bireysel ve içtimâî hayatlarını inanç, ibadet, amel, hukuk ve ahlâk gibi çeşitli yönlerden düzenleyen, kendisiyle dünya ve âhiret saadeti hedeflenen ilahî kitaptır. İslâm toplumunun dinî hayatlarını düzenlemek için referans aldıkları ihtilafsız birinci kaynak da yine Kur'ân'dır.<sup>22</sup> Kur'ân lafzıyla ilgili gerek lügavî gerekse ıstilahî farklı tahliller yapılmakla beraber terimsel olarak genellikle şöyle tarif edilmiştir:

“Kur'ân, Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla, mahiyeti bilinmeyen bir şekilde, son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.s.) indirilen, mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtîha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça mû'ciz bir kelâmdır.”<sup>23</sup>

Kur'ân, kendisini insanlık için bir hidayet kaynağı, şifa ve rahmet, öğüt, uyarıcı ve yol gösterici, müjdeleyici<sup>24</sup> ve sözlerin en güzeli<sup>25</sup> olarak tanıtır. Kur'ân'ın kendisi hakkında yaptığı tavsifler bunlarla sınırlı değildir ancak onun sadece Allah kelâmı olması dahi Müslümanlar nezdindeki kıymeti için yeterli bir delildir. Kur'ân ve sünnette Kur'ân'ı okumaya, anlamaya ve onunla amel etmeye teşvik eden çokça ifade mevcuttur. Müslümanlar da tarih boyunca Kur'ân'a ayrı bir hassasiyetle yaklaşmış ve onu baş tacı

<sup>21</sup> İlk vahyin gelişi hakkındaki bilgiler için bk.: Mesut Avcı, “Mekke Dönemi”, *İslam Peygamberi'nin Hayatı*, ed. Vesile Şemşek (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020), 117-128.

<sup>22</sup> Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kafi Dönmez, 20. bs. (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 62-63.

<sup>23</sup> Muhammed Saîd Ramazan Bûtî, *Min revâii'l-Kur'ân: teemmulât ilâhiyye ve edebiyeye fî kitâbillahi azze ve celle* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 25; Abdulhamit Birışık, “Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 383.

<sup>24</sup> Yûnus, 10/57 el-İsrâ, 17/82, el-Bakara, 2/185, en-Nahl, 16/89.

<sup>25</sup> ez-Zümer, 39/23.

edinmişlerdir. Kur'ân, İslâm toplumunun sadece fikrî olarak beslendikleri bir kanun veya ahlâk kitabı değil hem mana hem de lafız yönüyle kendisinden yararlandıkları, müminlerin onunla meşgul olmayı ibadet addederek ruhi bir itminan sağladıkları birçok yönü olan ilahî bir kelimedir.

Bu araştırmada her yönüyle mu'ciz olan ilahî kelâmın, ona iman ettikleri halde Kur'ân dilinin inceliklerine sahip olmayan ve bu sebeple de okuma esasında tedebbür etmekten mahrum olarak onun lafzını okuyan müminlerin bu ameliyeleri neticesinde bir ecir elde edip edemedikleri mütalaa edilecektir. Bu mütalaa öncelikle Kur'ân'da "okuma" anlamıyla kullanılan lafızlardan hareketle ilgili âyetler ve okumayı teşvik eden hadisler dikkate alınarak bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

## 2.2. Kur'ân'da Okuma Muhtevah Lafızlar

Kur'ân'da "okumak" anlamını ifade eden beş kavram bulunmaktadır.<sup>26</sup> Bunlar kıraat, tilâvet, tertîl, dirâse ve temennâ kavramlarıdır. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki bu lafızlar sadece "okumak" anlamında değildir. Mezkur lafızların çeşitli anlamları vardır ve "okumak" da bu anlamlardan bir tanesidir. Kur'ân'da bir metni okuma anlamında bu lafızlar zikredilmekle beraber araştırmanın bu kısmında sadece Kur'ân okuma konusunda ön plana çıkmış üç lafız üzerinde durulacaktır. Bunlar kıraat, tilâvet ve tertîldir. Zira kıraat, tilâvet ve tertîl lafızları Kur'ân'ı okuma, anlama ve gereğince amel etme konusunda en çok kullanılan üç kavramdır.<sup>27</sup>

### 2.2.1. Kıraat

#### 2.2.1.1. Lügavî Olarak Kıraat

"K-r-e" kökünden türetilen ve lügavî olarak "doğurmak, toplamak, bir şeyi bir şeye katmak, ezberden veya bakarak okumak"<sup>28</sup> gibi anlamlara gelen kıraat lafzı ıstilahî olarak Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nisbet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları

<sup>26</sup> Seyyid Ahmed Abdulvâhid, "Kur'ân-ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* trc. Ali Akpınar, 2 (1998): 235; Ali Akpınar, *Kur'an Niçin ve Nasıl Okunmalı* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2008), 111.

<sup>27</sup> Yavuz Fırat, "Kıraat Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2002): 257.

<sup>28</sup> Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.), 5/204-205; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987), 1/65; Ebû Abdullâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 249; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 129-132; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 1: 363-373.



konu edinen bir ilim<sup>29</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Farklı yaklaşımlar<sup>30</sup> bulunmakla beraber bir kısım İslâm âlimi Kur'ân kelimesinin “okumak” mânasına gelen “k-r-e” kökünden isim olduğunu kabul etmiştir.<sup>31</sup> Kur'ân'da “k-r-e” kökünün “okuma” anlamında on yedi yerde geçmesi ve Kur'ân'ın çok okunması tavsiye edilen bir kitap olması gibi sebepler dikkate alındığında Kur'ân isminin okumak anlamına gelen “k-r-e” fiilinden türediğini kabul etmek daha isabetli görünmektedir.<sup>32</sup>

Kıraat lafzının okuma anlamını da ihtiva ettiği lügavî kaynaklarda ifade edilse de elimizdeki bütün lügatler İslâmî döneme aittir. Dolayısıyla lafzın anlamını tespit etmek için başvurulacak en önemli kaynak cahiliye dönemi şiirleridir. Bu dönemdeki şiirlere bakıldığında kıraat lafzının okumak anlamında da kullanıldığına -az da olsa- şiirlerde rastlamak mümkündür. Bunlardan biri cahiliye dönemi Hristiyan Arap şairi Adfy b. Zeyd b. Hammâd el-İbâdî et-Temîmî'nin (ö. miladi 600 civarı) şu beytidir:<sup>33</sup>

”وأوتينا الملكَ والإنجيلَ نقرأهُ \ نشفي بحكمته أحلامنا علالاً“<sup>34</sup>

Şiir metninde görüldüğü üzere “نقرأهُ” ifadesi okumak anlamında kullanılmıştır.<sup>35</sup> Bunun dışında kaynaklarda başka beyitler de zikredilmektedir.<sup>36</sup> Bunlardan biri de cahiliye dönemi şairlerinden Câbir b. Ru'lan es-Senbesî'ye aittir:<sup>37</sup>

”يا صاح حيّ الراني المتريبا \ واقراً عليه تحية أن يذهباً“

Bu beyitteki “واقراً عليه تحية” ifadesi “ona selam söyle/oku” anlamında

<sup>29</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürsidü't-tâlibîn*, 1. bs. (Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 9.

<sup>30</sup> Subhi es-Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 14. bs. (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000), 17-21.

<sup>31</sup> Ebü Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987), 1/65; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî, 1. bs. (Dimâşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 668; Ebü Muhammed Abdullah b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelûsî İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1: 56.

<sup>32</sup> Birışık, “Kur'ân”, 26: 383.

<sup>33</sup> Adiy b. Zeyd, *Divân*, thk. Muhammed Cebbar Muîbe (Bağdat: Şirketu Dâri'l-Cumhuriyye li'n-Neşr ve't-Tab', 1960), 160.

<sup>34</sup> “Bize verilen mülk ve incili okuyoruz / Onun hikmetiyle akıl ve dertlerimize şifa buluyoruz.”

<sup>35</sup> el-Beşîr Fâlih, *Tatavvuru delâleti'l-mefâhim beyne's-şi'ri'l-câhilî ve'l-Kur'âni'l-Kerim : el-haklî'l-ma'rifî nemüzece* (Rabât: er-Rabitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema Merkezü'd-Dirasat el-Kur'âniyye, 2017), 170.

<sup>36</sup> Fâlih, *Tatavvuru delâleti'l-mefâhim*, 170-173.

<sup>37</sup> Ebü'l-Abbas Râviye Mufaddal b. Muhammed Mufaddal ed-Dabbî, *Emsâlu'l-Arab*, 1. bs. (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.), 83.



kullanılmıştır.<sup>38</sup> Dolayısıyla kıraat lafzının okuma anlamını ihtiva etmesi sadece İslâmî dönemle sınırlı değildir. İster lügavî ister ıstilahî olarak ele alınsın her durumda kıraat lafzının ihtiva ettiği anlamların arasında “okuma” anlamının da olduğu görülmektedir. Burada kıraat lafzının anlamını kavrayarak bir okumayı ihtiva edip etmediği merak edilebilir. Bizzat kıraat lafzından hareketle bir “fehm/anlam” eyleminden bahsetmek zor görünmektedir ki lügat kaynaklarında da böyle bir kayda rastlanmamıştır. Ancak buradan asla “kıraatta asıl olan telaffuzdur, fehm değildir” gibi absürt bir çıkarıma gidilmemelidir. Zira ifade edilen durum kıraat amelîyesinde anlamın değersizleştirilmesi değildir. Dolayısıyla “okuma ancak anlama ile beraber gerçekleşir” iddiası lafzın kendisinden değil tazammunundan (delâlet-i iltizâmiyyesinden) çıkarılabilecek bir anlam olmaya daha uygundur.

### 2.2.1.2. Bazı Âyetler Bağlamında Kıraat

Kur'ân'da “k-r-e” kökü ve türevleri 87 yerde zikredilmiştir.<sup>39</sup> Bu kökten türetilmiş olan “kur'an” mastarı altmışaltı yerde Allah'ın kitabının özel ismi (Kur'ân) olarak, iki yerde okuma, bir yerde namaz manasında; diğer yerlerde ise fiil kalıbında ve okuma anlamında kullanılmıştır.<sup>40</sup> Kur'ân âyetlerinin temel amaçlarından birinin onun anlaşılması ve kendisiyle amel edilmesi olduğu konusunda hiçbir ihtilaf yoktur. Burada kıraat ve türevleriyle ilgili bütün âyetlerin zikredilmesi bu araştırmanın sınırlarını açacaktır. Binâenaleyh örnek olarak sadece kıraat ve türevlerinin “okuma” anlamını ifade ettiği bazı âyetlerin verilmesiyle iktifa edilecektir.

Kur'ân âyetlerinde “k-r-e” kökü ve türevleri kimi yerlerde mutlak bir okumayı ifade etmektedir. Yanlış anlaşılmalara mahal vermemek için tekrar ifade etmek gerekir ki buradaki “mutlak/kayıtsız okuma” ile kastedilen anlamın önemli olmadığı değil; söz konusu okumanın anlamla kayıtlı olmadığı; anlayarak yapılan kıraati ihtiva ettiği gibi anlamayarak yapılan kıraati de kapsadığı anlamındadır. Aşağıdaki örnekler bu yaklaşım çerçevesinde mütalaa edilecektir:

**Örnek-1:** el-Kıyâme, 75/17: “عَلَيْنَا جَمَعَهُ وَقُرْأَنَّهُ”/İn/Şüphesiz onu (göğsünde) toplamak ve (dilinde akıtip) okutmak bize aittir.” Bu âyette geçen “قُرْأَنَّهُ” ifadesi birçok lügat ehli ve müfessir tarafından “okumak” anlamıyla açıklanmıştır.<sup>41</sup> Öyle ki bazı tefsirlerde âyetteki lafız “dille okunan” kaydı-

<sup>38</sup> Fâlih, *Tatavvuru delâleti'l-me'fâhim*, 170.

<sup>39</sup> Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2001), “K-r-e”, 648-649.

<sup>40</sup> Akpınar, *Kur'an Niçin ve Nasıl Okunmalı*, 111-112; Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 648-649.

<sup>41</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 1/370-373; Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 249; Muhammed Hasan Habl, *el-Mu'cemü'l-iştikakiyyu'l-muassel li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1. Bs (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 1: 335; Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Ni-

la verilmiştir.<sup>42</sup> Ayrıca “k-r-e” kökünün temel anlamlarından birinin “toplamak, bir araya getirmek” olduğu yukarıda ifade edilmişti. Hatta bu anlamı esas alanlar ilahi kitabın “Kur’ân” ismini almasını muhtevasına âyet, sûre, emir, neyih, va’d, va’id gibi hususları bir araya getirdiği<sup>43</sup> veya önceki ilahi kitapların meyvelerini kendisinde derlediği tevildinden hareket etmişlerdir.<sup>44</sup> Zaten kıraat lafzındaki okuma anlamına da harf ve kelimelerin birbirine eklenerek (ağızdan) çıkarılması teviliyle ulaşılmıştır.<sup>45</sup> Binâenaleyh gerek lafzın lügatlerdeki anlamı gerekse müfessirlerin yaptıkları teviller Kıyâme sûresinin 75/17. âyetinde bir okuma anlamının olduğunu göstermektedir. Ayrıca kur’ân lafzı hakkındaki filolojik tahlillerde en çok ön plana çıkan iki anlam “cem etmek/toplamak ve okumak”tır. Dolayısıyla Kur’ân ya cem etmek/toplamak ya da okumak anlamındadır.<sup>46</sup> Mezkûr âyette ise toplamak anlamı “جَمَعَهُ” lafzıyla ifade edilmiştir. Böyle olunca daha sonra atıfla gelen

saburi Vâhidî, *el-Vasîd fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcud (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/393; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 24/68-70; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 10/347; Ebü'l-Kâsım Zeynüslam Abdülkerim b. Hevazın Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî, 3. bs. (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, t.y.), 3/656; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1999), 5/185; Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Darü'l-Kitabî'l-Arabî, 1987), 4/661; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 30/728; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet el-Berdûnî ve İbrahim Ettafeyyîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 19/106; Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envarü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Mara'salî, 1. Bs (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997), 5/266.

<sup>42</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/661; Beyzâvî, *Envarü't-tenzîl*, 5/266; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi, 1. bs. (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/572; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1993), 5/406; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 29/349.

<sup>43</sup> Ebü's-Seadat Meccüddin Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihaye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tahir Ahmet ez-Zâvî ve Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebeu'l-İlmiyye, 1979), 4/30; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 129; Ebü'l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.), 703; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 1: 371.

<sup>44</sup> Abdolvâhid, “Kur'ân-ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları”, 221.

<sup>45</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, 668; Kefevî, *el-Külliyât*, 703; Mennâ' Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Bs (Mektebetü'l-Maârif, 2000), 15.

<sup>46</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2: 260.

“قُرْءَانَهُ” ifadesinin toplamak dışında bir anlam ifade etmesinin filolojik bir zorunluluk olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira gramerde atıflar arasında mugâyeret asıldır.<sup>47</sup> Bu sebeple “قُرْءَانَهُ” ifadesine herhangi bir kayıt koymaksızın okuma anlamının verilmesi daha isabetli görünmektedir.<sup>48</sup>

**Örnek-2:** el-Kıyâme, 75/18: “فاذا قرأناه فاتبع قرأه / O halde, biz onu okuduğumuz zaman sen onun okuyuşuna uy.” Bu âyette de bir okuma anlamının olduğu gerek lügavî kaynaklarda gerekse tefsirlerde ifade edilmiştir.<sup>49</sup>

Yukarıdaki âyetle ilgili İbn Abbâs'ın “قرأه” ifadesini “onunla amel et” şeklinde tevîl ettiği nakledilmektedir.<sup>50</sup> Bu tevilden hareketle kıraat kavramının okuma anlamına gelmediği iddiasına destek aranmaktadır. Öncelikle İbn Abbas'ın bu tevîli âyetin tamamı için değil sadece “فاتبع قرأه” kısmıyla ilgili nakledilmektedir. Dolayısıyla onun tevîli “kıraat etmek suretiyle sana Kur'ân'ı beyan ettiğimizde onun hükümleriyle amel et” anlamındadır.<sup>51</sup> Ancak bazı müfessirler “قرأه” ifadesi için okuma manasının daha evla olduğunu ifade etmişlerdir. Zira âyetin bağlamı hükümlere uyma emrinin konu edindiği yer değil dilini oynatarak vahyi ezberlemeye çalışan peygambere Cibrîl'in okuyuşunu tamamlamasını beklemesi emrinin verildiği yerdir. Nitekim bu âyetten sonra Hz. Peygamber (s.a.s.), okuyuşunu Cibrîl'den sonra gerçekleştirmiştir.<sup>52</sup> Ayrıca İbn Abbas'a göre “خسران” “خسارة” lafızları aynı manada olduğu gibi Kur'ân ismi ile kıraat lafızları da aynı anlamda mastardır.<sup>53</sup> Hatta Taberî (ö. 310/923) İbn Abbas'ın bu görüşünü “Kur'ân, kıraat ve tilâvet anlamındadır” şeklinde nakleder.<sup>54</sup> Bū-

<sup>47</sup> Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Mugni'l-lebîb an küttübi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin Mübarek ve Muhammed Ali Hamdullah, 6. bs. (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 476; Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Yusuf Muhammed el-Bikâî (Dâru'l-Fikr, t.y.), 3/361.

<sup>48</sup> Ali Rıza Gül, “Kıyâmet Süresi'nin 16-19'uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV/2 (2003), 69-108.

<sup>49</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 95-97; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3: 656; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 661; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/728; Beyzâvî, *Envarü't-tenzil*, 5: 266; Ne-sefî, *Medâriku't-tenzil*, 3: 572; Ebü'l-Fida İsmail İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, trc. Sami b. Muhammed Sellâme (Dâru Tayyibe, 1999), 8: 278; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 407.

<sup>50</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 95, 97; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 728; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2001), 4: 371.

<sup>51</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 95-97.

<sup>52</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 728; Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzil/Tefsîrü'l-Hazin*, 1. Bs (Beyrut: Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1994), 4: 372.

<sup>53</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2: 260.

<sup>54</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 94-95.

tün bunlar da bir ihtilafla beraber âyette okuma anlamının da görmezden gelinemeyeceğini ifade etmektedir.

**Örnek-3:** Müzzemmil sûresinin 73/20. âyetinin “فاقرؤا ما تيسر من القرآن/ Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun.” kısmındaki “k-r-e” kökünün işti-kaklarıyla ilgili tefsir kaynaklarında iki yorum zikredilmektedir. Bunlar da mezkûr lafızların namaz veya bilinen Kur’ân okuma anlamında olduğu tevilleridir.<sup>55</sup> Âyetteki kıraat ile kastedilenin namaz olduğu görüşünün gerekçesi kıraatin namazın erkânından olmasıyla açıklanmıştır.<sup>56</sup> Bu durumda her iki tevilde de bir okuma anlamının mevcut olduğunu söylemek mümkündür.

İster namaz ister mücerred bir kıraat tevili alınsın her iki yaklaşımda da anlamının, kıraatin veya namazın gerçekleşmesinin şartı olduğunu savunmak problemlili bir yorumdur. Zira namaz ibadetinin veya kıraat amelîyesinin tedebbürle yapılması ideal olandır. İdeal olanın yapılamamasını diğerlerinin geçersiz olduğu anlamında değerlendirmek zorlama bir tevidir. Ayrıca konuyla ilgili eserlerde namazdaki kıraatin anlama şartıyla geçerli olabileceğini ifade eden bir kayda rastlanmamıştır. Şayet manayı bilmek okumuş olmanın şartı olsaydı o zaman okuma-yazma bilmeyenlerden namazda kıraat etme şartının düşmesi gerekirdi.<sup>57</sup> Namazda kıraat için anlama şartının olduğu varsayılsa bile günümüzde İslâm, dilleri Arapça olmayan çok farklı milletler arasında yayılmıştır. Onların namazda veya mücerred olarak yaptıkları kıraat için anlama şartını koşmak binlerce müslümanın ibadetlerinin boşa gittiği türünden kaotik bir vakıya sebep olacaktır. Bu sebeple -ideal olan okuma tedebbürle mümkün olsa da- âyette zikredilen kıraat anlama şartına bağlı olmayıp; anlamına vakıf olunsun veya olunmasın her iki okuma türünü de ihtiva etmektedir.

Namaz ve anlayarak kıraat etme bağlamında zikredilecek bir başka husus da küçük yaştaki çocukların durumudur. Hz. Peygamber’in 7 yaşından itibaren çocuklara namazın öğretilmesi gerektiğini ifade eden buyrukları kaynaklarda mevcuttur.<sup>58</sup> Küçük yaşlarda bir çocuğun Kur’ân okumayı öğrenmesi, bazı sûreleri ezberlemesi hatta hâfız olması dahi mümkündür. Özellikle bazı mahreçlerin çıkarılması ve hançerenin eğitilmesi küçük yaşlarda daha kolaydır. Bu anlamda erken yaşlarda alınan eğitimin daha etkili

<sup>55</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/643; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 30/694; Beyzâvî, *Envarü’l-tenzil*, 5: 257.

<sup>56</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/643; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 30/694; Beyzâvî, *Envarü’l-tenzil*, 5: 257.

<sup>57</sup> Ali Yılmaz, “Kur’an’ı Salt Okumanın Değeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2004), 76.

<sup>58</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Müessesetü’r-Risâle, 2001), 11/369; Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beirut: el-Mektebetü’l-Asriyye, t.y.), Farzû’s-Salâh, 26.

olduğu da müsellemdir. Ancak küçük yaşlarda bir çocuğun okuduğu veya ezberlediği bir sûnenin veya Kur'ân metninin anlamını bilmesini ve kıraatini tedebbürle yapmasını beklemek son derece zordur. Bu durumda kıraat için anlamayı şart koşanların, küçük yaşlarda namaz kılmaya başlayan veya Kur'ân okuyan bir çocuğun yetişkinlik evresine kadar yaptığı bu ameller sebebiyle de ecir alamayacağını söylemeleri gerekir ki böyle bir iddia için abesle iştigalden başka bir tevil bulmak mümkün görünmemektedir.

**Örnek-4:** en-Nahl, 16/98: “فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم/ Kur'ân okuduğun zaman kovulmuş şeytandan Allah'a sığın.” Tefsir kaynaklarının bu âyetle ilgili tevillerine bakıldığında âyetin “فاذا قرأت القرآن” kısmına genellikle herhangi bir kayıt konulmaksızın “Kur'ân okumak istediğin zaman”<sup>59</sup> anlamı verilmektedir. Müfessirler bu âyeti tefsir ederken hem istiâzeyi<sup>60</sup> hem de Kur'ân okumayı bolca mükâfat verilen salih ameller arasında zikretmişlerdir.<sup>61</sup> Zaten bizzat âyetin metni de salih amel işleyenlerin yaptıklarının en güzeliyle mükâfat alacakları bir bağlamdadır. Cenab-ı Mevla bu âyette resûlü üzerinden müslümanlara bir emir vermektedir.<sup>62</sup> Yani emir doğrudan Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ama emrin muhatapları bütün ümmettir. Burada müfessirlerin naklettikleri beraber değerlendirildiğinde Allah'ın âyette söz konusu ettiği kıraatin anlama merkezli olduğunu lafızdan çıkarmak son derece zordur. Bu sebeple buradaki kıraatin hem anlam-tedebbür merkezli hem de anlam-tedebbür merkezli olmayan bütün okuyuşları ihtiva ettiğini söylemek daha uygun görünmektedir.

**Örnek-5:** el-A'râf, 7/204: “واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون/ Kur'ân okuduğu zaman ona kulak verin, susup dinleyin ki size merhamet edilsin.” Müfessirler âyetteki emredilen durumun hangi hallerde olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Sebebi nüzûl konusundaki rivayetler namaz esnasındaki kıraat ile cuma hutbesinde okunan âyetler etrafında yoğunlaşmaktadır.<sup>63</sup> Müfessirler farklı tercihlerde bulunsa da ilgili âyetin zahirinin herhangi bir hususla kayıtlı olmaksızın namaz veya namaz dışındaki her kıraat konusuna işaret ettiği de ifade edilmiştir.<sup>64</sup> Kimi müfessirler ise ilgili rivayetler arasında bir uzlaştırma yoluna giderek emredilen durumun

<sup>59</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 293; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 633; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2: 583; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20: 269; Beyzâvî, *Envarü'l-tenzîl*, 3: 240; Neseî, *Medâriku'l-tenzîl*, 2: 233; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4: 602.

<sup>60</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 633.

<sup>61</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1: 65; Neseî, *Medâriku'l-tenzîl*, 2: 233; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), 5: 139; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 3: 231; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve'l-tenvîr*, 14: 274.

<sup>62</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4: 602.

<sup>63</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13: 345-352.

<sup>64</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 192; Beyzâvî, *Envarü'l-tenzîl*, 3: 47; Neseî, *Medâriku'l-tenzîl*, 1: 638; Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 3: 310.

hem namazda hem de cuma hutbesi esnasında geçerli olduğunu dile getirmiştir.<sup>65</sup> Ancak âyet Mekkî olduğu ve Cuma namazının farzıyeti ise Medine’de gerçekleştiği için âyetteki emrin namazdaki kıraatle ilgili olduğu görüşünün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.<sup>66</sup> Namazla ilgili olduğu görüşü dikkate alındığında farz olan bir kıraat söz konusudur. Yani namazın geçerliliği için asgari bir kıraat şartı zikredilmiş ancak kaynaklarda bu kıraatin geçerliliği için herhangi bir “okuduğunu anlama” şartı koşulmamıştır. Şayet anlama şart koşulursa bu aynı zamanda birçok kişinin namazının da geçerli olamayacağı anlamına gelecektir. Bu sebeple kıraat esnasında tedebbür ideal bir hedeftir ancak bir şart değildir. İdeal olan ise hiçbir zaman diğerlerini geçersiz kılmayacaktır. Mezkûr âyette bahsedilen kıraat ister anlamına vakıf olunsun ister olunmasın her iki duruma da şâmilidir. Kur’ân kıraat etmek ise büyük ecir sebebidir.<sup>67</sup> Elbette anlamını tedebbür ederek yapılacak bir kıraatin mükâfatı tedebbürün eşlik etmediği bir kıraatten katbekat fazla olacaktır.

## 2.2.2. Tilâvet

### 2.2.2.1. Lügavî Olarak Tilâvet

“T-l-v” kökünden türetilen ve lügavî olarak “takip etmek, peşi sıra gitmek, izlemek, okumak, telaffuz etmek”<sup>68</sup> gibi anlamlara gelen tilâvet lafzı ıstılâhî olarak “Harflerin edası ve kelimelerin anlamı açısından diğer okuma biçimleri olan kıraat ve tertîl’in özelliklerini kapsamakla birlikte onlara nisbetle daha çok itinalı, anlam ağırlıklı ve hatta ilahî kelâmın anlaşılmasından onu tecrübe etmeye yönelik bir okuma biçimi” olarak tarif etmek mümkündür.<sup>69</sup> Tilâvet kıraatle eş anlamlıymış izlenimi verse de bazen okumak, bazen de uyarılarına uymak suretiyle “Allah’ın indirdiği kitabı izlemek” mânasına geldiğinden her tür okuma için kullanılan kıraate göre daha özel bir anlam taşır. Bu bakımdan her tilâvet kıraattir, fakat her kıraat tilâvet değildir.<sup>70</sup>

Kur’ân’da tilâvet ve türevleri “izleme, inme, amel etme, aktarma” gibi farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte daha çok okuma anlamında kul-

<sup>65</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 13: 352.

<sup>66</sup> Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 2: 263.

<sup>67</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 1: 188.

<sup>68</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, 8: 134; Ebü’l-Hasen Ahmet b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvîni er-Râzî İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luga* (Daru’l-Fikr, 1979), 1: 351; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân*, 167-168; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 14: 102-105; Ebü’t-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît* (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2005), 1265-1266; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 37: 248-255.

<sup>69</sup> Fırat, “Kıraat Tertîl ve Tilâvet Kavramları”, 268.

<sup>70</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân*, 167.



lanılmıştır.<sup>71</sup> “T-l-v” kökünün “ala” harf-i ceriyle beraber kullanıldığında sadece okuma anlamını ifade ettiği; bu harfle kullanılmadığında ise okuma anlamına geldiği gibi diğer anlamlara da geldiği ifade edilmiştir.<sup>72</sup>

“T-l-v” kökünün anlamını belirlemede birinci derecede belirleyici hususlardan biri cahiliye dönemi Arap şiiri daha sonra da ilk dönemlere ait lügatlerdir. Bu lügatlerde verilen bilgiler öncelikle tespit edilen şiirlerden hareketle mütalaa edilmelidir. Tilâvet ve türevleri konusunda yukarıda belirtildiği üzere lügatlerin verdiği temel anlamlardan biri “izini takip etmek” anlamıdır. Okumak anlamına da bir âyetten sonra başka bir âyeti takip etme teviliyle varılmıştır. Burada özellikle mevzuyla ilgili temel hususlardan biri tilâvet lafzı, muhtevastaki “okuma” anlamını İslâmla beraber mi kazandı; yoksa cahiliye döneminde de söz konusu anlamı ihtiva ediyor muydu? Aşağıdaki şiirler bu konuyu mütalaa etmede önem arz etmektedir:

Mekkeli haniflerden Hz. Hatice'nin amcasının oğlu Varaka b. Nevfel b. Esed el-Kureşî'nin (ö. 610 [?]) bir şiiri şöyledir:<sup>73</sup>

«فَقُلْتُ ظَنِّي وَمَا أَدْرِي أَيُّصْدُقُنِي \ أَنْ سَوْفَ تُبْعَثَ تَتْلُو مُنْزَلَ السُّورِ»<sup>74</sup>

Gerek kıraat gerekse tilâvet lafzının okumak anlamında kullanıldığı cahiliye dönemi Arap şiirleri çok az miktardadır. Ancak bir mısranın dahi ne kadar değerli olduğu müsellemdir. Yukarıdaki şiirde de “تتْلُو” ifadesi okuma anlamında kullanılmıştır.<sup>75</sup> Tilâvetle ilgili tartışmalardan biri de lafzın okuma anlamına gelmesi konusundaki umum-husus farklılığıdır. Bir kısım dilci ilahî veya beşeri olsun lafzın her türlü okuma için kullanılabileceğini ifade etmiştir. Çoğunluk ise tilâvet lafzının kullanımının mukaddes kitapları okumaya has olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>76</sup> Yukarıdaki şiirler de çoğunluğun benimsediği anlamı desteklemektedir. Bu meyanda Râgıb el-İsfahânî (v. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) şunları ifade etmektedir:

“تلا” lafzı ‘onu izledi, takip etti’ anlamındadır. Bu izleme bazen cismen bazen de hükmüne uymakla olur. Lafzın masdarı تَلُو ve تَلُو şeklinde. Bu da bazen okuma ile bazen de manayı tedebbür etmekle gerçekleşir. Dolayısıyla tilâvet, sadece Allah'ın indirdiği kitapları izlemek anlamında onlara has bir kullanımdır. Bu izleme bazen okumakla; bazen de o kitaplardaki emir, nehiy, terğîb ve terhîb gibi hususlara uymakla gerçekleşir.”<sup>77</sup>

Râgıb el-İsfahânî'nin bu ifadeleri, tilâvet lafzının hem tedebbürle hem de

<sup>71</sup> Akpınar, *Kur'an Niçin ve Nasıl Okunmalı*, 114.

<sup>72</sup> Abdulvâhid, “Kur'ân-ı Kerimde Okuma (Kıraat) Lafızları”, 210.

<sup>73</sup> Üzeyr Hüseyin Gassân, *Varaka b. Nevfel Mübeşşiru'r-rasûl: Asruhu ve hayatuhu ve şî'ruhu*, 1. Bs (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 142.

<sup>74</sup> “Zannım beni tasdik eder mi bilmiyorum, ama indirilecek sûreleri okuyacak olan gelecek.”

<sup>75</sup> Fâlih, *Tatavvuru delâleti'l-mefâhim*, 284-285.

<sup>76</sup> Abdulvâhid, “Kur'ân-ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları”, 200.

<sup>77</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 167.

tedebbürün eşlik etmediği okumaları ihtiva ettiğini göstermektedir. Aşağıdaki örnekler konunun daha sağlıklı mütalaa edilmesine yardımcı olacaktır.

### 2.2.2.2. Bazı Âyetler Bağlamında Tilâvet

Burada “t-l-v” kökünden türemiş bütün lafızların Kur’ân’daki örneklerini incelemek bu araştırmanın sınırlarını aşacaktır. Bu sebeple mevzuyla ilgili olarak tilâvet lafzının muhtevasında kastedilen okuma biçimi sadece “anlama vakıf olunarak yapılan bir okuma” mıdır yoksa çeşitli sebeplerden dolayı anlama vakıf olmaksızın yapılan okumalar da tilâvet kapsamında değerlendirilebilir mi? Anlama vakıf olmadan bir ittiba mümkün müdür? Aşağıda Kur’ân âyetlerindeki kullanımlardan hareketle verilecek örneklerle mevzu mütalaa edilecektir:

**Örnek-1:** el-Bakara, 2/121: “Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, onu gereği gibi okurlar. İşte bunlar ona inanırlar. Onu inkâr edenler ise ziyana uğrayanların ta kendileridir.” Müfessirler âyette kendilerine kitap verilenlerin kimler olduğu konusunda iki görüş ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerden birine göre âyette bahsedilenler Hz. Peygamber’e (s.a.s.) iman eden sahâbîler, diğer görüşe göre ise ehl-i kitaptan iman edenlerdir.<sup>78</sup> Ancak âyetin sebebi nüzûlü veya siyâkının ehl-i kitapla ilgili olması diğer müminleri ilgilendirmediği anlamına gelmeyecektir. Dolayısıyla sebep veya bağlamın hususi olması hükmün umum ifade etmesine engel teşkil etmez.

Burada özellikle üzerinde durulacak husus, âyetteki “يَتْلُونَ حق تلاوته”/Onu gereği gibi okurlar.” ifadesidir. Müfessirler buradaki tilâvet lafzını iki şekilde tevîl etmişlerdir. Bu görüşlerden birine göre âyetteki tilâvet “hükümleriyle amel etmek” diğerine göre ise “onu tahrif etmesizin gerçek bir okuyuşla kıraat etmek” anlamındadır.<sup>79</sup> Gerek tefsir gerekse lügat kaynaklarında benzer rivayetler ve görüşler zikredilmektedir. Ancak Fahreddin Râzî’nin (ö. 606/1210) âyetteki tilâvetle ilgili yaptığı şu açıklama hem mevzu ile alakalı işkâli gidermekte hem de bütün görüşleri kuşatıcı bir bakış açısını ortaya koymaktadır:

“Âyetteki “يَتْلُونَ حق تلاوته” ifadesindeki tilâvet için iki mana vardır: Bunlardan biri ‘okumak’ diğeri ise ‘fiili olarak tabi olmak’tır. Doğrusu, tilâvet lafzının hem okumayı hem de fiili olarak tabi olmayı ihtiva etmesidir ki sahih olan da budur. Çünkü bir şeye tabi olan tabi olmanın hakkını tam olarak yerine getirir ve onunla ilgili bir ihlalde bulunmaz. Aynı şekilde tilâvet eden de kıraatinin hakkını tam olarak yerine getirir ve onunla ilgili bir şeyi ihlal etmez. Tilâveti ‘kıraat’ manasında alanlar bu konuda şu tevillerde bulunmuşlardır: **1)** Tedebbürle okuyup okuduklarının da gereğini yerine

<sup>78</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2: 564-565; Begavî, *Me’âlimu’l-tenzîl*, 1: 161; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1: 107; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 4: 30; Neseî, *Medâriku’l-tenzîl*, 1: 126.

<sup>79</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2: 565-570; Begavî, *Me’âlimu’l-tenzîl*, 1: 161; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 4: 30.



getirmek ve helal-haram gibi ahkâma riayet etmek. **2)** Gerek namazda gerekse diğer zamanlarda okurken huşu ve teslimiyet göstermek. **3)** Kitabın muhkemleriyle amel ederek müteşâbihlerine iman etmek ve (içinden çıkamadığı) bir müşkille karşılaştığında tevakkuf edip (beyanın muradını) Allah'a havale etmek **4)** Allah'ın indirdiği lafızlar üzere kelimeleri bozmadan ve tahrif etmeden hakkıyla okumak ve (kitabın ruhuna) aykırı tevillere gitmemek. **5)** Mezkûr lafzın yukarıda ifade edilen vecihlerin tamamına şamil olmasıdır. Çünkü âyetteki ifade hem lafız hem de mana cihetiyle tazim ve teslimiyet gösterme konusunda müşterektir. Dolayısıyla kelâmı ilahinin çokça faydayı ihtiva etmesinden dolayı gerekli olan husus, lafzın bu müşterek manaya hamledilmesidir.”<sup>80</sup>

Burada Râzî'nin ifade ettiği husus âyetteki tilâvet lafzı için son derece isabetlidir. Zira tefsir kaynaklarının mezkûr âyetteki tilâvet kavramının “lafzı tahrif etmeden, harflerin hakkını vererek tedebbürle kıraat etme, Allah'ın indirdiği şekilde onu telaffuz ederek ondan bir şeyi gizlememe ve muhtevaya iman ederek onunla amel etme”<sup>81</sup> manaları üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla âyetteki tilâvet lafzı hem lafzına riayet ederek okumayı hem de onun ahkâmıyla amel etmeyi ihtiva eden bir kavramdır. ‘Tedebbürle kıraat’ ideal olandır ancak muhtevasına iman ettiği halde dilin inceliklerine hâkim olmamak gibi sebeplerden dolayı tedebbür edemeden yapılan okumalar da âyetin muhtevasına dâhildir.

**Örnek-2:** en-Neml, 27/92: “وان اتلوا القرآن/Ve Kur’ân okumakla emr olundum.” Bu âyette emredilen tilâvetle ne kastedildiği konusunda kaynaklarda iki husus zikredilmektedir. Bunlardan biri onu okumak diğeri ise onunla amel etmektir. Müfessirler genellikle iki manayı da beraber zikretmişlerdir.<sup>82</sup> Müfessirlerin iki anlamı da zikretmelerinin sebebi âyetteki “اتلوا” lafzının hem kıraat anlamını hem de tabi olup izlemek anlamını ihtiva etmesidir. Hatta bazı müfessirler bu anlama işaret etmek için mezkûr kökün masdarı “تلاوة” olursa “okumak”; “تلو” olursa “tabi olup izlemek” anlamında olacağını ifade etmişlerdir.<sup>83</sup> Bu durum da tilâvet lafzının hem okumak hem de okuduğuyla amel etmek anlamını ihtiva ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla anlamına vakıf olunsun veya olunmasın her iki okuma da bir

<sup>80</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4: 30.

<sup>81</sup> Beyzâvî, *Envarü'l-tenzil*, 1: 103; Neseî, *Medâriku'l-tenzil*, 1: 126; Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1: 153; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999), 1: 219; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1: 159.

<sup>82</sup> Ebü'l-Muzaffar Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yasir b. İbrahim ve Ganîm b. Abbas b. Ganîm, 1. bs. (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 4: 119; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 388; Beyzâvî, *Envarü'l-tenzil*, 4: 169; Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000), 8: 276; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6: 378; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4: 180.

<sup>83</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 388; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4: 180.

tür tilâvettir. Ancak tedebbürle yapılacak tilâvet, teşvik edilen ve mükâfatı çok olandır.

**Örnek-3:** es-Saffât, 37/3: “فالتاليات ذكرها / Zikir(i) okuyanlara and olsun!” Bu âyette Cenab-ı Hak zikir(i) okuyanlara yemin etmektedir. Müfessirler âyetteki “فالتاليات” ifadesiyle ilgili kastedilenin “melekler, geçmiş kavimlerin haberleri, Kur’ân okuyan müminler” gibi teviller dile getirmişlerdir.<sup>84</sup> Âyetteki “فالتاليات” kavramıyla ilgili farklı tevillerin yapılması şu hususları değiştirmeyecektir: Söz konusu varlıkların (melekler veya müminler) yaptıkları bir amel zikredilmekte ki o da zikri okumalarıdır. Bu varlıklar zikri okuma işine izafe edilerek onlara yemin edilmekle Allah (c.c.) onların şeref ve mertebelerine dikkat çekmektedir. Zira bir varlık üzerine yemin edilmesi o varlık için büyük bir tazimdir.<sup>85</sup> Dolayısıyla zikirle kastedilen ister tesbîh, tahmîd, tehlîl gibi bir zikir ister mücerred Kur’ân tilâveti olsun; okuyanlar ile de ister melekler ister müminler kastedilmiş olsun; her halükarda hem yapanlar hem de yaptıkları işin önemli, değerli ve şerefli olduğuna dikkat çekme vardır. Bu âyette Allah’ı zikretmeye ve Kur’ân okumaya da bir işaret vardır.<sup>86</sup> Zira tilâvet aynı zamanda zikirdendir.<sup>87</sup>

Âyetteki zikir kavramını Kur’ân (el-Hicr, 15/9, el-Enbiya, 21/50) veya mutlak olarak ele almak mümkündür.<sup>88</sup> Kur’ân’ın bir ismi zikir olduğu gibi lisanla yapılan tesbîh, tahmîd, tekbîr, tehlîl gibi ameller de zikirdendir.<sup>89</sup> Her halükarda müminlerin kalpleri Allah’ı zikretmekle itminan bulur (er-Ra’d, 13/28). İtminan aynı zamanda bir kalp inşa ve huzurudur<sup>90</sup> ki kalpler bu huzuru ancak Kur’ân ile elde eder.<sup>91</sup> Müminlerin Kur’ân’a iman edip onunla amel etmelerinin büyük bir mükâfat sebebi olması; muhtevasına iman ettikleri halde okudukları metnin anlamına vakıf olmamaları taabbüd gayesiyle yaptıkları okumaların ecrinden mahrum kaldıkları anlamına gelmeyecektir. “Zikir okuyanlara and olsun!” (es-Saffât, 37/3) âyeti-

<sup>84</sup> Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâs, 2002), 3: 601; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/21-22; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/33; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 4: 433.

<sup>85</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 26: 316.

<sup>86</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 26: 315.

<sup>87</sup> Ebussuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 7: 183.

<sup>88</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 2: 494.

<sup>89</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3: 97.

<sup>90</sup> Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir el-Cekenî el-Himyeri eş-Şinkîfî, *Edvâü’l-beyân fî îzâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1995), 5: 259.

<sup>91</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 377; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16: 432; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 528; Beyzâvî, *Envarü’l-tenzil*, 3: 187; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhîrî eş-Şîrbînî, *es-Sirâcü’l-münîr fî’l-i’âne ‘alâ ma’rifeti ba’zı me’ânî kelâmî Rabbine’l-Hakîmi’l-Habîr* (Kâhire: Matbaatu Bulâk, 1285), 5: 201; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3: 97.

nin muhtevasına Kur'ân okuyan bütün müminleri dâhil etmek daha uygun görünmektedir. Zira ister okuduğu âyetin anlamına vakıf olunsun ister anlamına vakıf olunmasın belirleyici husus emredilene iman edip Allah'ın rızası gayesine sahip olmaktır.

**Örnek-4:** Fâtır, 35/29: “Şüphesiz, Allah'ın kitabını okuyanlar, namaz kılanlar ve kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden, gizlice ve açıktan Allah yolunda harcayanlar, asla zarar etmeyecek bir ticaret umabilirler.” Zahirinden de anlaşıldığı üzere âyet, zikredilen bazı ameller karşılığında bir ecir olacağını haber vermektedir. Âyetteki “يَتْلُونَ كتاب الله/Allah'ın kitabını tilâvet edenler” kısmı genel itibariyle kaynaklarda okuma (kıraat) veya amel etme olarak açıklanmıştır.<sup>92</sup> Her iki tevilin gerekçesi de tilâvet kökünün hem okuma hem de tabi olma anlamını ihtiva etmesidir. Ancak âyetle ilgili olarak kaynaklarda zikredilen birincil anlam “kitabı okuyanlar veya okumaya devam edenler” anlamıdır.<sup>93</sup> Zira âyetteki namazla bedeni amellere, infakla mali amellere, haşyetle kalbi amellere ve tilâvetle de lisanla yapılan amellere bir işaret olduğu ifade edilmiştir.<sup>94</sup> Dolayısıyla âyette özellikle Kur'ân kıraatine bir övgü söz konusudur.<sup>95</sup>

Tilâvet kökündeki “izleme ve tabi olma” anlamı ise tefsir kaynaklarında mezkûr âyette ikincil anlam olarak ve çoğunlukla temrîz sıygasıyla nakledilmektedir.<sup>96</sup> Ayrıca tilâvetin kıraat etme anlamı sebebiyle bu âyetin kurrâ âyeti olduğu ifade edilmiştir.<sup>97</sup> Âyetteki tilâvet lafzının kökünde “izleme ve tabi olma” anlamı olsa da bu âyette “okuma” anlamı daha çok tercih edilmiş ancak bununla okuma anlamının yanında tabi olma anlamının da verilmesi sahih kabul edilmiştir.<sup>98</sup> Bu sebeple amel etmek zaten dinin temel hedefidir. Ancak âyetteki tilâvet lafzının âyette kıraat anlamını da ihtiva edecek şekilde ele alınması amelin ihmal edilmesine cevaz vermez. Zira okumak, okuduğunu anlamak ve onunla amel etmek ayrı ayrı amellerdir. Birinin eksikliği diğerlerinin varlığını iptal etmeyecektir. Kur'ân'ı anlaya-

<sup>92</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3: 510; Beyzâvî, *Envarü'l-tenzîl*, 4: 258; Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7: 151.

<sup>93</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20: 463; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 611; Beyzâvî, *Envarü'l-tenzîl*, 4: 258; Neseî, *Medâriku'l-tenzîl*, 3: 87; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4: 399.

<sup>94</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 237; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 9: 31.

<sup>95</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3: 510.

<sup>96</sup> Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmet b. İbrahim es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm*, t.y., 3: 106; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 611; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Gırnatî İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi'l-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî, 1. Bs (Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkâm b. Erkâm, 1995), 2: 175.

<sup>97</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20: 463; Ebü İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbn âşûr (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 8: 106; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 611; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4: 438; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3: 510; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 9: 31.

<sup>98</sup> İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4: 438.

rak okuma teşviki, anlamına vakıf olmadan okuyanların da ecir kazanmasına mani değildir. Mamafih, tedebbür okuyuşa eşlik etmese bile, Kur'an okuyanlar için sevaptan bir pay ve Allah kelamıyla nurlanmak vardır.<sup>99</sup>

### 2.2.3. Tertîl

Kur'an'da "r-t-l" kökü ikisi mastar, ikisi fiil kalıbı şeklinde olmak üzere toplam iki âyette geçmektedir.<sup>100</sup> "R-t-l" kökünden türetilen ve lügavî olarak "düzenli olmak, dışların düzgün sıralanması"<sup>101</sup> gibi anlamlara gelen tertîl lafzı ıstilahî olarak şöyle tanımlamak mümkündür: Okuyucunun, okunacak Kur'an metninin harf ve kelimelerinin haklarını tam verebilmek ve tezyînatlarını en güzel şekilde gerçekleştirebilmek için tecvid disiplini doğrultusunda yavaş yavaş doğru teleffuzla seslendirip, (mümkün olduğunca) o metnin içeriği ile verilmek istenen mesajı düşünme düşünme büyük bir kalp huzuru içerisinde okumasıdır.<sup>102</sup>

Arap keliminde "رَتَّلْتُ الْكَلِمَةَ تَرْتِيلاً" cümlesi "Kelamı acele etmeksizin güzel bir şekilde ifade ettim." anlamındadır.<sup>103</sup> Dolayısıyla tertîlin anlamında düzen ve tane tane ifade etme anlamı ön plana çıkmaktadır. Hatta bazı lügat kaynaklarında tertîl için "acelenin zıttı"<sup>104</sup> anlamı da verilmektedir. Lügat kaynaklarının verdiği bilgilerden anlaşılıyor ki tertîlin kök anlamıyla maddi birtakım güzellikler ve düzen için kullanılan lafız mecaz yoluyla kelam için kullanılmıştır. Mezkûr kavram Kur'an için "acele etmeksizin, harf ve hareketlerin hakkı verilerek tane tane okunması" anlamında kullanılmıştır.<sup>105</sup> Tefsir kaynaklarındaki tanımlamalar da lügatlerin verdiği bilgileri teyit etmektedir.<sup>106</sup>

Gerek lügat gerekse tefsir kaynaklarında tertîl için zikredilen birincil anlam Kur'an metninin acele etmeksizin harf ve hareketlerin hakkı verilerek tane tane okunmasıdır. Bazı kaynaklarda tertîl için zikredilen anlamlara

<sup>99</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve t-tenvîr*, 22: 308.

<sup>100</sup> el-Furkan, 25/32, el-Müzzemmil, 73/4.

<sup>101</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 8: 113; Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, 14: 191; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam fi'l-luga*, thk. Abdülhamid Hindavî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 9: 474; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1003; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 29: 32; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11: 265.

<sup>102</sup> Fîrat, "Kıraat Tertîl ve Tilâvet Kavramları", 262-263.

<sup>103</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 8: 113.

<sup>104</sup> Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, 14: 191; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 9: 474; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 29: 33.

<sup>105</sup> Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, 14: 191; Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1: 336; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11: 265.

<sup>106</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 680-681; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 278; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3: 509; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 683.

“tedebbürle okumak” da eklenmektedir.<sup>107</sup> Ancak yukarıda kıraat lafzı için ifade edilen durum tertîl için de geçerlidir. Tedebbür anlamını tertîl lafzından çıkarmak lügavî olarak mümkün görünmemektedir.

Tefsirlerde tertîl üzere okuma ile kalp huzurunun hedeflendiği<sup>108</sup> ve bunun hem okuyucu hem de dinleyici için anlamaya yardımcı olacağı zikredilmiş<sup>109</sup> ancak tedebbür olmazsa olmaz bir şart olarak ifade edilmemiştir. Buradan hareketle özellikle araştırmamızın konusuyla ilgili olarak iki şahıs üzerinden değerlendirilecek bir soru, konunun daha iyi bir şekilde mütalaa edilmesine katkı sağlayacaktır: A ve B diye iki şahıs olsa; A tedebbür olmaksızın ama acele etmeden okuma kaidelerine riayet ederek tane tane Kur'ân okusa; B ise anlamına vakıf ve tedebbürle ama okuma kaidelerine riayet etmeden okuma yaparsa; bu durumda hangisi tertîl ile okumuş olur? Şayet tertîl için tedebbür birincil anlam olarak ele alınırsa A şahısı değil B şahsının tertîl ile okumuş olması gerekir. Ancak tedebbür değil de “acele etmeden, harf ve hareketlerin hakkını vererek tane tane okumak” birincil anlam olarak ele alınırsa o zaman B değil A kişinin tertîl ile okumuş olması gerekir.

Lügat ve tefsir kaynaklarındaki bilgiler beraber değerlendirildiğinde tedebbür anlamının tertîl lafzından değil ancak lafzın iltizâmından çıkarılabilecek bir anlam olmaya daha uygun olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple kitabî bilgi A şahsının okuyuşunu tertîl üzere saymayı gerektiriyor. Ancak buradan asla tedebbürün değersizleştirilmesi gibi zorlama bir çıkarıma gidilmemelidir. O zaman tertîl-tedebbür ilişkisinden ne anlamak gerekir?

Ulaşılan veriler tedebbürün tertîl için bir gereklilik değil bir sonuç olarak değerlendirilmesinin daha uygun olacağını gösteriyor. Şöyle ki kıraat tertîl üzere yapıldığında öncelikle ilahî kelamın asalet ve ağırlığı ona layık bir tazimle muhafaza edilmiş olmaktadır. Bunun yanında tertîl, tedebbürle okumak isteyen için ise bir imkân sunmaktadır. Dolayısıyla ilahi hitabın hedefi anlaşılacak, üzerinde tefekkür etmek ve kendisiyle amel etmektir. Bu ise ancak tertîl ile yani acele etmeden, kıraat kaidelerine riayet ederek tane tane okumakla mümkün olacaktır. Binâenaleyh tertîlde zorunlu olan tedebbür etmek değil tedebbür imkânını muhafaza etmektir. Böylece tertîl üzere okunduğunda dilin inceliklerine hâkim olanlar tedebbür imkânı bularak bir kalp huzuru sağlayacak; anlama imkânı olmayanlar ise ilahî kelam için en azından elzem olan asgari tazimi göstermiş olacaklardır. Böylece

<sup>107</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19: 37.

<sup>108</sup> Râzî, *Meftâihu'l-gayb*, 30: 683.

<sup>109</sup> Râzî, *Meftâihu'l-gayb*, 1: 69; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8: 250; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1: 90.

zahiren okuma şartlarına riayet eden hiçbir mümin ecirden mahrum kalma-yacaktır. Gazzâlî'nin şu cümleleri de bu durumu teyid eder mahiyettedir:

“Tertîl sadece tedebbürle okuyan için değil manasını bilmeyen Acemler için de müstehaptır. Çünkü böyle bir okuyuş hızlı yapılan okumalara göre tazim ve ihtirama daha uygun ve kalplere tesir etmeye daha yakındır.”<sup>110</sup>

### 3. Kur'ân Okumanın İbadet Boyutu

Kur'ân okunmak, anlaşılacak ve gereği yerine getirilmek için indiril-miş,<sup>111</sup> her yönüyle birey ve toplumlar için rahmet ve şifa kaynağı olan ve sübûtunda asla bir şüphe bulunmayan ilahî bir kitaptır. Onun Allah kelâmı olması indiği ilk günden itibaren müminler tarafından el üstünde tutulması-nın, okunmasının, manaları üzerinde tefekkür edilmesinin, gereğince amel edilmesi gerektiğinin en büyük gerekçesi olmuştur. Yeryüzünde hiçbir ki-taba nasip olmayacak tazim ve şeref Kur'ân'a verilmiştir. Elbette Kur'ân konusunda insanları ilgilendiren en önemli husus onun Allah kelâmı oldu-ğuna iman etmek ve onu hayatın merkezine yerleştirmektir. Zira iman ol-madan amellerin ve hayatın merkezine konulmadan kitabın değerliliği söz-de kalacaktır. Ancak burada hayatın merkezine konulmakla özellikle kas-tedilen asla her ferdin dînî ahkâmı bizzat kendisinin Kur'ân'dan çıkarması değildir. Zira dünyevî sıradan işler için dahi o konunun uzmanları dikkate alınırken; insan hayatını adeta anlamsızlıktan kurtaracak hem dünyevî hem uhrevî hayatla ilgili ehil insanlara başvurmadan dînî bir tasavvur oluştur-mak değil fayda vermek ciddi tehlikeler de oluşturacağı izahtan varestedir.

İnsanların yeryüzündeki meşguliyetleri farklı farklıdır. Çünkü hayatta-ki insani ihtiyaç ve gereksinimler büyük bir çeşitliliğe sahiptir. Örneğin tababet veya eczacılığın hayatta çok önemli olması herkesin bu alanda çalışmasını gerektirmez. Aynı şekilde dinin dünya ve âhîret saadeti için hayati öneme sahip olması herkesin din alanında bir uzmanlık sahibi ol-masını gerektirmeyecektir. Zira hayatın içinde tabibe ihtiyaç duyulduğu kadar fırıncıya; sarrafa ihtiyaç duyulduğu gibi mühendise, işçiye, temiz-likçiye; askere ihtiyaç olduğu kadar dini ihtisas sahibi ehil insanlara da ihtiyaç vardır. Nasıl ki tababet herkesin uzman olması gereken bir alan değilse din alanında da herkesin tam teşekküllü bir donanıma sahip ol-ması mümkün değildir. Ancak bu cümlelerden asla Hristiyanlıktaki gibi bir din adamı algısı çıkarılmamalıdır. Bu anlamda mümin istediği zaman ve mekânda kulluk yapabilir, din dilini biliyorsa Kur'ân âyetleri üzerinde te-fekkür edebilir hatta gerekli donanıma sahip yetkin bir konumda ise ictihad dahi etmesine bir mani yoktur. Fakat bu mevzuda problemler nokta şudur ki

<sup>110</sup> Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâ-ru'l-Ma'rife, t.y.), 1: 227.

<sup>111</sup> Muhammed b. Yusuf Şemsuddin Ebü'l-Hayr el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ' (el-Matbaatü't-Ticariyyetü'l-Kübra, t.y.), 1: 209.

kitap, sünnet, icma, kıyas gibi dinin temel referansları, bunlar dışındaki tali kaynakları ve alanın gerektirdiği donanımına sahip olmadan; örneğin okunan kitap ve sünnet tercümelerinden dînî çıkarımlarda bulunmaktır ki bu davranışın ehil olmadığı halde hangi ilacın hangi maddelerden ve hangi dozda olacağını bilmeden rastgele ilaç yapmaya soyunan kimsenin davranışından bir farkı yoktur. Nasıl ki işin uzmanı olmayanların rastgele ilaç üretmesi ölümcül sonuçlar doğurmaya müsaitse; gerekli donanım ve yetkinliğe sahip olmayan kişilerin din ve Kur'ân konusunda hüküm istinbat etmeleri de büyük bir tahribat sebebi olacaktır. Bu sebeple din konusunda bilgi ancak ehil kimselerden alınmalıdır. Zira herkesin din alanında ehil olması aklen mümkün olsa da adeten mümtendir. Kur'ân'ın "Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorun." (en-Nahl, 16/43, el-Enbiyâ, 21/7) buyruğu da bu vakıyı görmezden gelmediğinin göstergesidir.

Anlaşılmak ve gereğince amel edilmek bizzat Kur'ân'ın temel hedefidir. Bu anlamda Kur'ân'ı anlamanın, manalarını tefekkür ve tedebbür etmenin ayrı bir önemi vardır ancak yukarıda da ifade edildiği üzere herkesin bunu gerçekleştirecek donanımına sahip olması mümkün değildir. Zira toplum hayatındaki fertler eğitim, yaş, meslek gibi birçok konuda farklıdır. Bu anlamda özellikle Arapça bilmeyenlerin Kur'ân meâllerinden veya tefsirlerinden yararlanarak Kur'ân'ın içeriğine vâkıf olması mümkündür. Bugüne kadar hiçbir dînî kaynak da bunların zararlı olduğunu iddia etmemiştir. Bilakis müminlerin Kur'ân ile meşgul olmaları, onu anlamaya çalışmaları bu anlamda meâl ve tefsirlerden yararlanmaları teşvik edilmiş ve bu gayretler de birer ibadet addedilmiştir.<sup>112</sup> Bununla beraber Müslümanlar nüzul çağından beri Kur'ân metnini anlamaya ve gereğince amel etmeye çalışarak okumakta ve bunu da bir ibadet gayesiyle icra etmektedirler. Burada özellikle Arapça bilmeyenlerin yaptıkları lafzî okumaların bir ecir sebebi olup olmadığı günümüzde zaman zaman tartışmalara sebep olmaktadır. Bir başka ifadeyle Kur'ân okumanın bir ibadet addedilmesinin şartı okunan metni anlamak mıdır yoksa iman ve niyet midir?

Yukarıda ifade edildiği üzere ibadetlerin birtakım maslahat ve hikmetlerinin olduğu muhakkaktır. Ancak bu hikmet ve illetlerin bilinmemesi ibadet için bir eksiklik addedilmemiştir. Hatta birtakım sonuçların, hikmet veya faydaların ibadet sayılan davranışlar için öncelenmesi yapılan davranışı ibadet olmaktan çıkaracaktır. Örneğin kurban ibadeti sadece Allah rızası ve onun emriyle icra edilir ve bu ibadetin sonunda hem ibadeti yapan hem de diğer insanlar kesilen kurbanın etinden de faydalanır ancak etinden faydalanmak için kurban kesilirse o zaman yapılan iş ibadet olmaktan çıkacaktır.<sup>113</sup> Bu sebeple de ibadetlerde birincil gaye Allah'ın rızasını gö-

<sup>112</sup> Koca, "İbadet", 19: 245.

<sup>113</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr*, 2. bs. (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992), 6: 326.



zetmektir. Allah emretmiştir, müminler de Rızâ-i Bâri için emredilene icra edince ibadet etmiş olurlar. Bu durumda temel belirleyici unsur niyettir. Zira bir davranışı veya fiili adet olmaktan çıkarıp ibadet yapan onun Allah rızası gayesine matuf olmasıdır.<sup>114</sup> Bu sebeple âdeten yapılan davranışlar Allah rızası niyetiyle bir ibadete dönüşür.<sup>115</sup> Allah resûlünün “Ameller ancak niyetlere göredir.”<sup>116</sup> hadisi de bu durumu anlatır.

Kur’ân’ın anlaşılması ve gereğince amel edilmesi onun temel hedefi olsa da bu durum ilahi kelamın başka maksadının olmadığı anlamında değildir. Zira bütün dinlerde ibadetlerin belli ölçüde biçimsellik ve sembolizm içerdiği, ibadetin etkinliğinin yalnız okunan metinlerin muhtevasında değil ses ve akislerinde de yattığı, kutsal dilin ilâhî huzur ve bereketten gerekli nasibi almayı sağlayan ilâhî bir vasıta olduğu<sup>117</sup> müsellemler bir durumdur. Bir başka ifadeyle Kur’ân’ın rahmet, hidayet, şifa ve mucize oluşu sadece muhtevasıyla değil insana ruhî bir huzur ve mutluluk veren, Allah’ın hoşnutluğu için zikir olarak okunmasıyla da mümkündür. Zira muhtevanın çok önemli oluşu lafızlarının ibadet ve zikir kastıyla okunmasına mani değildir. Bu sebeple Kur’ân’ı okumak, onu anlamak ve gereğince amel etmek birbiriyle ilişkili ancak biri diğerinin şartı değildir. Örneğin okuma-anlama-gereğini yapma birbiriyle ilişkili amellerdir ancak bunlardan birinin eksikliği diğerlerini ortadan kaldırmaz. Her birinin ayrı ayrı değerlendirilmesi daha uygundur. Ayrıca gelenekte tedebbürün okuma ile teberrükün okuma hiçbir zaman birbirinin alternatifi ve zıt iki okuma biçimi olarak görülmemiş; bilakis birbirini tamamlayan iki okuma şekli olarak değerlendirilmiştir.<sup>118</sup>

Günümüzde Kur’ân ile ilgili en çok dillendirilen hususlardan biri onun anlaşılmadığı ve bu sebeple de müslümanların büyük bedeller ödediği iddiasıdır. Şu kadarını ifade etmek gerekir ki gerek son birkaç asırdır İslâm toplumunun yaşadığı travmaların gerekse müslümanların boğuşmak zorunda kaldığı sıkıntıların birincil sebebi anlama problemi değildir. Çünkü dînî çağrıda önemli bir yeri olmakla beraber yegâne hedef anlamak değil Allah’ın buyruklarına teslim olmaktır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “La ilâhe illallah” diyenin kurtulacağını<sup>119</sup> beyan eden ifadelerinden de bu teslimi-

<sup>114</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1: 103.

<sup>115</sup> Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1: 312; Babertî, *el-Înâye*, 1: 265.

<sup>116</sup> Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah Buhârî, *Sâhîhu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsır en-Nâsır, 1. bs. (Dâru Tavki’n-Necât, 2001), Bed’ü’l-vahy, 1.

<sup>117</sup> Koca, “İbadet”, 19: 245.

<sup>118</sup> Münteha Maşalî, “Kur’ân Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi*, 15 (Haziran 2011): 88.

<sup>119</sup> Buhârî, *es-Sâhîh*, İman, 32; Salât, 46; Tevhîd, 19; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, t.y.), İman, 325; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenu’l-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslamî, 1998), Sıfatu Cehennem, 9; İman, 17.



yeti anlamak gerekir. Bu anlamda eğitim seviyeleri, konuşma dili, kültür gibi farklı özelliklere sahip insanlar Müslüman olmak istediklerinde onlardan istenen öncelikle Allah'ın ilah, emrettiklerinin doğru ve Hz. Muhammed'in de O'nun elçisi olduğuna şahadet etmeleridir. Birkaç kelimeden oluşan kelime-i şahadet bu kabul ve teslimiyetin sözle ifadesidir. Bu noktada Kur'ân'ın metnini okuduğunda muhtevasını çeşitli engellerden dolayı anlayamayan ama her ne emretmişse onu kendisi için baş tacı edinen bir müslümanın hayatının merkezine Kur'ân'ı yerleştirmede iddia edilemez. Bir başka ifadeyle Kur'ân'ın “adaletli olun” emrini bilen ve bunu hayatında da tatbik eden kimse Kur'ân okurken hangi âyetlerde adalet emrinin geçtiğini bilmediğinde veya okuduğu âyetlerin anlamına vakıf olmadığında bu kimsenin Kur'ân'dan okuduklarını anlamadığı gerekçe gösterilerek Kur'ân tilâveti sebebiyle sevap kazanmadığını iddia etmek son derece abestir.

Şayet sadece anlamak ecir sebebi olsaydı o zaman Kur'ân dilini çok iyi bilen bütün müsteşriklerin onu her okuduklarında sevap kazanmaları gerekirdi. Hâlbuki onların -iman etmedikçe- ondan bu anlamda nasiplenmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla anlam önemli ancak olmazsa olmaz bir şart değildir. Nitekim Arapça bilmeyen ama Kur'ân okuyan bir Müslüman kendisine Kur'ân'da emredilen veya nehyedilen her hususa iman etmiştir. Onun bu imanı -anlamını bilme dahi- Kur'ân tilâveti sebebiyle ondan taabbüden de faydalanması ve mükâfata nail olması için kâfidir. Özellikle yeni Müslüman olanlarda Kur'ân ile ilk tanışma ancak okuma faaliyetiyle mümkündür. Anlama ve gereğini yapma daha uzun soluklu bir iş olup anlama ve tefsir gibi faaliyetler için öncelikli şart doğru bir okumadır.<sup>120</sup> Zira anlama faaliyeti ancak kıraat kaidelerine riayet edilerek yapılan doğru bir okuma üzerine bina edilebilir.

Kur'ân'da kıraat, tilâvet ve tertîl gibi okuma anlamı ihtiva eden lafızlarla Kur'ân okumaya teşvik eden çokça âyet mevcuttur.<sup>121</sup> Bu âyetlerin bir kısmı yukarıda ele alınarak incelenmiştir. Yukarıda örnek olarak verilip üzerinde durulanlar göstermektedir ki okuma ile ilgili kavramların bizzat lügavî veya ıstılahî anlamlarından hareketle Kur'ân metnini “okumuş” sayılmak için okunan metnin anlamına vakıf olmak gerektiği çıkarımında bulunmak mümkün görünmemektedir. Bu durum anlamın önemli olmadığı sonucunu doğurmaz. Anlam elbette önemli ancak anlamın gerekliliğini Kur'ân'da okuma anlamına gelen kıraat, tilâvet veya tertîl kavramlarından çıkarmak filolojik olarak mümkün değildir. Ancak anlamın gerekli olduğunu mezkûr okuma lafızlarının iltizâmî delâletlerinden çıkarmak mümkündür. Okuma lafızları hem anlamına vakıf olunarak yapılan okumaları hem

<sup>120</sup> Yılmaz, “Kur'an'ı Salt Okumanın Değeri”, 74.

<sup>121</sup> el-Bakara, 2/121, el-A'râf, 7/204, en-Nahl, 16/98, en-Neml, 27/92, el-Fâtır, 35/29, es-Saffât, 37/3, el-Müzzemmil, 73/4, 20.

de anlamına vakıf olmadan yapılan okumaları ihtiva eder mahiyettedir. Bu meyanda Kur'ân okuma kaideleri konusunda bir otorite sayılan İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) şu cümleleri son derece dikkate şayandır:

“Ümmet-i Muhammed, Kur'ân'ı anlamak ve onun gereğini yapmakla ibadet ettikleri gibi harf ve lafızların okuyuşunu Hz. Peygamber'den mutasıl bir senetle alan kıraat imamlarından öğrendikleri gibi okumakla da ibadet etmiş olurlar. Bu okuma kaidelerine riayet etmemek caiz değildir. İnsanlar bu konuda üç hal üzeredirler: **1)** Kaidelere riayet edip ecir kazananlar. **2)** Kaidelere riayet etmeyip günahkâr olanlar. **3)** Mazeretleri sebebiyle mazur sayılanlar.”<sup>122</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin ifadeleri Kur'ân'ın anlamak ve onunla amel etmek gibi onu okumanın da bir mükâfat sebebi olduğunu göstermektedir. Geçmişten günümüze kadar bütün İslâm âlimleri tedebbürle okumaya teşvik ettikleri ve bunun çok daha faziletli olduğunu ifade ettikleri halde hiçbir İslâm âlimi taabbüd niyetiyle Kur'ân okuyan ama okuduğu metnin anlamını fahmetmeyenlerin bu yaptıkları iş sebebiyle sevaptan mahrum kalacağını iddia etmemiştir.

Bu araştırmanın hazırlık safhasında -günümüzde yazılmış bazı münferit çalışmalar dışında- hiçbir kaynakta manası bilinmeden icra edilen Kur'ân okumalarının mükâfat sebebi olmayacağı iddiasına rastlanmamıştır. Bilakis konuyla ilgili kaynaklar Kur'ân tilâvet etmenin Allah'a yaklaştıran en değerli zikir olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>123</sup> Kur'ân okuma konusundaki ihtilaf onu anlayarak okuyanların sevap kazanacakları ve anlamayarak okuyanların ise sevaptan mahrum kalıp kalmayacakları konusunda değildir. Bilakis ihtilaf, tedebbür ederek az miktarda okuyanların mı yoksa (asgari tecvid kaidelerine riayet ederek) süratli bir şekilde çok miktarda okuyanların mı daha çok mükâfat alacakları hakkındadır. Bu meyanda günümüzdeki bazı araştırmalarda İmam Cezerî'nin bahsedilen mezkûr ihtilafı ilgili sözleri bağlamından koparılıp nakledilmekte ve İmam Cezerî'nin sözlerinden hareketle okuduklarını anlamayarak Kur'ân tilâvet edenlerin sevaptan mahrum kalacakları iddia edilmektedir.<sup>124</sup> Hâlbuki söz konusu yerde İbnü'l-Cezerî tedebbürle

<sup>122</sup> Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, 1: 210.

<sup>123</sup> Burhanuddin Mahmut b. Ahmed b. Abdülaziz Ebü'l-Me'âli, *el-Muhîtu'l-burhânî fi-fikhi'n-nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî, 1. bs. (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 5: 314.

<sup>124</sup> Mezkûr iddia ve İbnü'l-Cezerî'nin sözleri şu şekilde nakledilmektedir: “...Her harfine karşılık on sevap alınması da elbette anlayarak okumakla gerçekleşir. Bundan dolayı İbnü'l-Cezerî şunu dile getirir: “Peygamber'den (s.a.s.) gelip de Kur'ân'ın her harfine on sevabın verileceğini ifade eden hadisler olmakla beraber, bu hadislerde kastedilen onu anlayarak, tefekkür ve tedebbür ederek okumaktır. İbn Mes'ud ve İbn Abbas gibi sahâbeden ve selef halef birçok âlimden de kesin olarak gelen budur. Zira Kur'ân, anlaşılacak ve onunla amel edilmek için gelmiştir.”; Naif Yaşar, “Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Var mıdır?”, *The Journal of Academic*

okunmayan Kur'ân'ın mükâfat sebebi olmayacağını değil; tedebbürle okunan Kur'ân'nın tedebbür etmeksizin okunandan daha faziletli olduğunu dile getirmektedir. İbnü'l-Cezerî'nin konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir:

“Tertîl üzere (nicelik olarak) az miktarda okunan Kur'ân ile hızlı bir şekilde çok miktarda icra edilen Kur'ân tilâvetinden hangisinin daha faziletli olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Bir kısım âlim çok okumanın daha faziletli olduğunu savunmuş ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) İbn Mes'ud'dan naklettiği “Kim Allah'ın kitabından bir harf okursa, okuduğu her harf için bir hasene vardır. Her bir hasenenin karşılığı ise (en az) on sevaptır...” hadisi ile seleften gelen başka rivayetleri de delil getirmişlerdir. Bu konuda isabetli olan ise selef ve halef âlimlerinin çoğunluğunun taraf olduğu görüştür ki buna göre tertîl ve tedebbürle az miktarda okunan, hızlı bir şekilde çok miktarda okunandan daha faziletlidir. Zira Kur'ân'dan maksat onu fahmetmek, onun hakkında derin ve sağlam bilgi sahibi olmak ve onunla amel etmektir. Onu okumak ve ezberlemek onun manalarına bir vesiledir. Bu, İbn Mesud ve İbn Abbas'tan da nakledilmiştir. ...Bu anlamda Kur'ân'ı tertîl ve tedebbürle okumanın sevabı değer olarak daha fazla; tedebbür ve tertîl olmadan çok miktarda okumanın sevabı ise sayı bakımından fazladır. Birincisi büyük bir cevher tasadduk eden veya kıymetli bir köle âzad eden gibidir. İkincisi ise sayıca çok dirhem tasadduk eden veya kıymeti az çokça köle âzad eden gibidir...”<sup>125</sup>

Yukarıdaki metin doğrudan İbnü'l-Cezerî'den tercüme edilmiştir. Görüldüğü üzere İbnü'l-Cezerî'nin ifadelerinden Kur'ân'ı anlamadan okumanın sevaptan mahrum bırakacağı türünden bir anlam çıkarmak mümkün görünmemektedir. Bilakis Kur'ân okumanın bizzat kendisi aynı zamanda mücerred bir ibadettir. Konuyla ilgili kaynaklar bu duruma sürekli atıf yapmışlardır. Birçok müfessir anlaşılman okunan Kur'ân tilâvetinin de sevap kazandıracağını belirtmiştir.<sup>126</sup> Bu anlamda Kâdî Beyzavî (ö. 685/1286) tefsirinin şârihi Şehâbeddin Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) şu ifadeleri son derece açıklayıcıdır:

“Allah'ın âyetlerini tedebbür ederek ilahi kelamın manalarına nazar eden kimse için sevap olduğu gibi onun manalarına vakıf olmadığı halde Kur'ân tilâvet eden kimse için de sevap vardır. Ancak okuma adabına riayet ederek tedebbürle okuyanın sevabı tedebbür etmeden okuyana göre daha fazladır.”<sup>127</sup>

*Social Science Studies (JASSS)*, 41 (2015), 443.

<sup>125</sup> Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 1: 208-209.

<sup>126</sup> Ebü'l-Hasen Burhanuddin İbrahim b. Ömer b. Hasan er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi'tenasübi'l-âyât ve's-süver* (Kâhire: Dâru'l-Kitabi'l-İslamî, t.y.), 16: 49; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22: 308; Muhammed Mütevelli eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî: el-Havâtur* (Metâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1997), 1: 108.

<sup>127</sup> Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *İnâyetü'l-kâdî ve kifâye-*

*Menâhilu'l-irfân* isimli eseriyle maruf Mısırlı âlim Muhammed Abdülazîm Zürkânî (ö. 1367/1948) mezkûr eserinde bu konuya yer vermekte ve özetle şunları dile getirmektedir:

“Kur’ân’ın indiriliş maksatlarından biri de (inanana) insanların onu okumakla Allah’a ibadet etmeleri, O’na yaklaşmaları ve -anlamayarak bile olsa- onun lafzını tekrar tekrar okumakla ecir kazanmalarınıdır. Ancak insanlar onu anlayarak okurlarsa daha fazla sevap kazanırlar. Bu hususiyetler sadece Kur’ân’a hastır. Diğer kitaplar için böyle bir meziyet yoktur. Kur’ân’ın sahip olduğu bu hususiyetin birçok faydası vardır: **1)** Allah’ın (c.c.) -anlaşılmayarak bile olsa- okunmasına büyük mükâfat<sup>128</sup> vadetmiş olduğu Kur’ân’ın birçok mümin tarafından çokça okunup ezberlenmesi ve böylece dilden dile nesilden nesile aktarılmasıyla bir anlamda korunmasına da katkı sağlanarak tebdil ve tağyirden korunmuştur. Nitekim bu okuma ve ezberleme eylemiyle hiç kimse ondan bir şeyi değiştirmeye cüret edememiştir. **2)** Kur’ân’ın dili sayesinde Müslümanlar arasında bir dil birlikteliği tesis edilmiş ve bu da dînî vahdeti sağlamlaştırarak Müslüman toplumlar arasında anlaşılma ve yardımlaşmaya katkı sağlanmıştır. Böylece tarih boyunca dilleri farklı olan birçok millet Kur’ân dili etrafında toplanmış ve bu konuda Arapları da geçerek Kur’ân ilimleri ve lügati konusunda büyük başarılarla temayüz etmişlerdir. **3)** (Anlamadan bile olsa) Kur’ân okumak aşama aşama okuyucunun tedebbürle tilâvet etmesine ve Kur’ân’ın hidayetini rehber edinerek gereğini yapmasına vesile olacaktır. Zira bugün Kur’ân’ın manalarına vakıf olmadan okuyan kimsenin ileride onun manalarına vakıf olarak tedebbürle okuması ve daha sonra onun gereğini yaparak hidayetiyle aydınlanması mümkündür. Böylece Kur’ân okuyan ideal hedefe varıncaya kadar onu tilâvet ettikçe günden güne daha üst bir dereceye erişecektir... ”<sup>129</sup>

Yukarıda İbnü'l-Cezerî'nin Kur’ân okumanın faziletiyle ilgili sözlerinin konunun bağlamından koparılarak ele alındığı ve yanlış anlaşıldığı ifade edilmişti. Aynı şekilde Kur’ân okuma konusunda bağlamından koparılan ifadelerden biri de Mâlikî fakîhi İbn Rüşd’ün (ö. 520/1126) “Kur’ân’ı ezberleyip de manasını ve hükümlerini anlamayanlar kitap yüklü merkep gibidirler” sözleridir.<sup>130</sup> Bu sözler mücerret olarak alındığında kastedilen ile kendi bağlamında okunduğunda kastedilen mana birbirinden farklıdır. Burada ifade edilmek istenenin isabetli mütalaa edilmesi için İbn Rüşd’ün ifadesinin geçtiği bağlamı görmek son derece yerinde olacaktır:

*tü'r-râdî alâ tefsîri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 8: 413.

<sup>128</sup> (el-Fâtr, 35/29)

<sup>129</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 3. bs. (Me-ketebetü İsa el-Bâbî el-Halebî, t.y.), 2: 129-130.

<sup>130</sup> İlgili bağlamı karşılaştırmak için bk.: Yaşar, “Kur’ân’ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Var mıdır?”, 444.

“Kur’ân’la ilgili derin bilgi ve yeterli donanıma sahip olmadan onun öğretiminde acele etmenin keraheti hakkında İmam Mâlik şunu nakletti: Ebû Musa el-Eş’arî Hz. Ömer’e bir mektup yazarak bulunduğu yerde birçok insanın Kur’ân okuyup (ezberlediğini) haber verir. Hz. Ömer de o kişilere atıye/ödenek verilmesini ister. Daha sonra Ebû Musa bu kişilerin sayısının arttığını hatta 700’lere vardığını haber verince Hz. Ömer ‘insanları kendi haline bırak, onların din alanında yeterli bilgi ve gerekli donanıma sahip olmadan Kur’ân okuyup (ezberlemelerinden) korkuyorum’ der. İmam Mâlik Hz. Ömer’in ifadelerini ‘yanlış tevillerde bulunmalarından korkuyorum’ olarak açıklar. İbn Rüşd (burada kendi cümlelerine yer vererek) şöyle der: İmam Mâlik’in ifadesi Hz. Ömer’in söylediklerinin açıklamasıdır; Çünkü ahkâmı, hudûdu, mufassal, mücmeli, hâssı, âmmı, nasih-mensuhu ile beraber Kur’ân’ı öğrenmek; onun tamamını ezberlemekten daha önemlidir zira onunla ilgili derin ve gerekli donanıma sahip olmadan ve onun manalarını bilmeden onu ezberleyen kimseler kitap taşıyan merkep gibidirler...”<sup>131</sup>

Yukarıdaki metin olduğu gibi İbn Rüşd’ün eserinden nakledilmiştir. Mevzu, kendi bağlamında değerlendirildiğinde görüldüğü üzere İbn Rüşd’ün sözleriyle kastettiği kimseler taabbüd ve teberrük niyetiyle Kur’ân okuyup ezberleyenler değildir. Konu, Kur’ân eğitimi alıp ondan hüküm istinbat etmeyi anlatmaktadır. Aksi takdirde Kur’ân okuyan herkesten onun ahkâmını, hudûdunu, mufassalını, mücmelini, hâssını, âmmını, nasih-mensuhunu bilmesini beklemek gibi vukuu âdeten imkansız bir iş istenmiş olur ki dinin yaşanması konusunda istenen bu değildir. Bu anlamda bilinmesi gerekenler Kur’ân ile ilgili uzmanlaşma, onu tevil etme ve ondan hüküm istinbat etme gayesine matuf eğitim-öğretim sistemiyle ilgilidir. Zira İbn Rüşd’ün naklettiği vakıa bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla Kur’ân konusunda konuşacak, hüküm çıkaracak, tevil yapacak, fetva verecek uzman kimselerin zikredilen hususları bilmesi elzamdır ancak başka meşguliyetleri olan, iman etmiş ve Kur’ân’ı da ibadet ve bereket kastıyla okuyup ezberleyenlerden zikredilen hususları bilmesini beklemek ideal bir temenni olsa da vakıada mümkün olmayacak bir beklentidir. Buna rağmen tedebbürle okuyabilenler için tilâvet etmek, teşvik edilmiş olup daha fazla mükâfat sebebidir ancak bu tedebbürle oku(ya)mayanların mükâfattan mahrum kalacaklarına gerekçe yapılmaya uygun değildir. Yukarıdaki metinde görüldüğü üzere İbn Rüşd’ün sözleri bağlamından koparılarak nakledildiği için başka tevillere açık hale gelmektedir.

<sup>131</sup> Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Beyân ve 'l-tahsîl ve 'ş-şerh ve 'l-tevcîh ve 'l-ta'îl li mesâ'ili 'l-müstahreceh*, thk. Muhammed Haccî, 2. bs. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 18: 331-332.

#### 4. Kur'ân Okuma Hakkındaki Bazı Hadisler

Kur'ân okumanın büyük bir ecir sebebi olduğuna dair Hz. Peygamber'den (s.a.s.) de birçok hadis rivayet edilmiştir. Mevzuyla ilgili en meşhur rivayetlerden biri İbn Mes'ud tarafından nakledilen şu hadistir: “Kim Allah'ın kitabından bir harf okursa, okuduğu her harf için bir hasene vardır. Her bir hasenenin karşılığı ise (en az) on sevaptır. Ben, “الم/elif lâm mîm” bir harftir demiyorum. Bilakis elif bir harf, lâm bir harf ve mim de bir harftir.”<sup>132</sup>

Bu rivayet fezâilü'l-Kur'ân konusunda nakledilen ilginç rivayetlerden biridir. Hz. Peygamber'in manası kesin ve kat'î olarak bilinemeyen harfler üzerinden örnekleme yaparak, Kur'ân okumaya sevap verileceğini haber vermesi ve bu mükâfatı mukattaa harfleri üzerinden vurgulaması çok ince anlamları ihtiva etmektedir. Zira Kur'ân tilâvetinin mükâfat sebebi olduğu örneği mezkûr rivayette mutlak müteşabihlerden sayılan hurûfu mukattaa üzerinden verilmektedir. Bir başka ifadeyle Kur'ân okuyanın her harfine mükâfat kazanma konusunda birinci belirleyici unsur (iman edenlerin) mutlak olarak yaptıkları Kur'ân tilâvetidir. Bu tilâvet neticesinde sevap kazanmanın ancak manaya vakıf olunmakla mümkün olduğu iddiası bu rivayetle mesnetsiz kalmıştır. Çünkü mezkûr hadiste hurûfu mukattaa olan “الم/elif lâm mîm” örneği verilmekte ve tefsir kitaplarında bu harflerin ne manaya geldiği konusunda bir takım teviller yürütülmüş olsa da bunlar sadece birer tahmin olarak kalmıştır. Dolayısıyla hadisteki sevap vaadi mutlaktır; bir mümin Kur'ân tilâvet ettiğinde okudukları mukabilinde ecir kazanır; okuduklarını anlayarak okursa elbette bu ecir katlanarak artar ancak okuduklarını anlamaması hiçbir zaman ibadet kastıyla okuyup sevap kazanmaya mani değildir.

Mezkûr hadisin şârihleri de hadisteki okumayı mutlak olarak almış, hiç-biri sevap kazanmak için metnin anlamını bilmeyi şart koşmamış; bilakis mezkûr rivayet için şahit ve mütabiler de zikrederek Kur'ân okuyan herkesin sevap kazanacağını, rivayette belirtilen sevap oranının bir hasene karşılığında alınacak asgari miktar olduğunu,<sup>133</sup> kişilerin ihlâs ve samimiyetlerine göre Allah'ın dilerse kat kat daha fazla sevap<sup>134</sup> vereceğini de âyetlerden delil getirerek belirtmişlerdir.<sup>135</sup> Bazı şerhlerde özellikle hadisteki örnek

<sup>132</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, Fezâilü'l-Kur'ân, 16.

<sup>133</sup> el-En'am, 6/160.

<sup>134</sup> el-Bakara, 2/245, 261, en-Nisa, 4/40, el-Hadîd, 57/11, 18, et-Tegâbun, 64/17.

<sup>135</sup> Ali b. Muhammed Ebü'l-Hasen Nurettin Molla el-Herevî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ şerhu mişkâti'l-mesâbih*, 1. bs. (Beirut: Daru'l-Fikr, 2002), 4/1471; Ebü'l-Hasen Abdullah b. Muhammed Abdüsselam b. Hân Hisâmuddin er-Rahmânî el-Mübârekfûrî, *Mir'âtu'l-mefâtiḥ şerhu mişkâti'l-mesâbih*, 3. bs. (Benâres/Hindistan: İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'd-Da've ve'l-İftâ, 1984), 7: 212; Ebü'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahman el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezi bi-şerhi câmi'i't-Tirmizî* (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 8/182.

üzerinden hareketle “kim telaffuz ederse” kaydı konularak açıklama yapılmıştır.<sup>136</sup> Dolayısıyla mevzu bahis edilen mükâfat Kur’ân’ın tamamı için geçerli olup;<sup>137</sup> Kur’ân tilâvet eden herkese vadedilmiştir.<sup>138</sup>

Hz. Peygamber’den (s.a.s.) bu konuda nakledilen hadisler sadece yukarıdaki rivayetle sınırlı değildir. Bütün hadis kaynaklarında Kur’ân’ın faziletiyle ilgili bölümler bulunmakta olup ilgili yerlerde Kur’ân’ı okumaya, anlamaya, öğrenmeye, başkasına öğretmeye, onunla amel etmeye teşvik eden çok miktarda sahih rivayet mevcuttur. Bu rivayetlerde Kur’ân’ı anlamaya ve onunla amel etmeye ayrı bir önem atfedilmiş ancak hiçbir rivayette onu anlamayarak okuyanların sevaptan mahrum kalacakları bir başka ifadeyle anlamak sevap kazanmanın şartı olarak belirtilmemiştir. Bu rivayetlerin bir kısmı şunlardır:

1) “Kur’ân konusunda mahir olan sefere denilen meleklerle ve peygamberlerle beraberdir. Kur’ân’ı (bir mazeret sebebiyle) kekeleyerek ve zorlanarak okuyana iki ecir vardır.”<sup>139</sup> Rivayetteki mahir lafzı “hıfzını ve okuyuşunu güzel yapma, harf ve mahreçlerin hakkını verme”<sup>140</sup> olarak şerh edilmiştir. Bu sebeple özellikle Kur’ân okurken hiçbir güçlük çekmeyen, hıfzı muhkem olan hafızların kıyamette sefere-i kiram ile beraber olacakları ifade edilmiştir.<sup>141</sup>

Kur’ân okuyan hafızın melekler ve peygamberlerle olması iki gerekçeye bağlanmıştır: Birincisi Allah’ın kitabını yüklenme hususunda meleklerin sıfatlarıyla mevsuf olması; ikincisi ise melekler gibi amel ederek onların yolunu tutmuş olması.<sup>142</sup> Hadiste her iki durumdaki okuyucu için de fazilet zikredilmiş, maharetle okuyanın meleklerle beraber olduğu, zorlanarak okuyana ise iki ecir kazanacağı ifade edilerek aslında her ikisinin de ecir alacağı belirtilmiştir.<sup>143</sup> Ayrıca zikredilen mükâfat için “anlayarak okuyan” türünden bir kayda şerhlerde rastlanmamıştır. Bu anlamının önemsizliğini

<sup>136</sup> el-Hüseyn b. Mahmut b. Hasan Muzhiruddin ez-Zeydânî ed-Darîr eş-Şirâzî el-Muzhirî, *el-Mefâtih fi şerhi l-mesâbih*, 1. bs. (Kuveyt: Dâru’n-Nevâdir, 2012), 3: 84.

<sup>137</sup> Muhammed b. İzzeddin Abdülatif b. Abdülaziz el-Kirmânî İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi’s-sünneh li l-imam el-Begavî*, 1. bs. (İdâretü’s-Sekâfeti’l-İslamiyye, 2012), 3: 32.

<sup>138</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San’ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *Tuhfeu’z-zâkirin*, 1. bs. (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1983), 394.

<sup>139</sup> Buhârî, *es-Sâhih*, Tefsîrü’l-Kur’ân, 346 (h. no: 4937); Müslim, *el-Câmiu’s-sahih*, Salâtü’l-müsâfirin, 244.

<sup>140</sup> Ebu Zekeriya Muhyiddin Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1972), 6/84; Muzhirî, *el-Mefâtih*, 3/65; Ebû’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî fi şerhi sahihi l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1960), 13: 519.

<sup>141</sup> Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Işık Yayınları, 2013), 2/1714.

<sup>142</sup> Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Şerhi*, 2: 1714 (naklen).

<sup>143</sup> Muzhirî, *el-Mefâtih*, 3: 66.



değil mükâfatın mutlak okuyuş için zikredildiğini ifade etmektedir.

2) “Evlerinizi kabirlere çevirmeyiniz. Zira şeytan, içinde Bakara sûresi okunan evden kaçır.”<sup>144</sup> Bu rivayet, evlerde Kur’ân okumaya teşvik etmekte ve içerisinde Kur’ân okunmayan evi bir tür kabre benzetmektedir.<sup>145</sup> Görüldüğü üzere hadisin zahirinde Kur’ân’dan bir sûrenin özellikle okunması “anlayarak okumak” gibi bir şart koşulmadan mutlak olarak ifade edilmektedir.

3) “Kur’ân okuyunuz. Çünkü Kur’ân, kendisiyle hemhal olan kimselere Kıyamet günü şefaathçi olarak gelecektir. (Kur’ân’ın iki parlak çiçeği) Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini okuyunuz zira onlar iki bulut veya iki gölgelik ya da gökyüzünde kanat açmış iki grup kuş gibi (bir surette) kendileriyle hemhal olan okuyucularını müdafaa etmeye gelirler. Bakara sûresini okuyunuz zira onu okumaya devam edip gereğini yapmak bereket; onu terk etmek pişmanlıktır.”<sup>146</sup> Bu hadiste Kur’ân okumayı ganimet bilmeye ve onun tilâvetine devam etmeye bir teşvik vardır.<sup>147</sup> Özellikle iki sûrenin okunmasındaki teşvik onların daha çok ecir kazandırdığını da göstermektedir.<sup>148</sup>

Hadis şârihlerinin beyanına göre hadisteki bulut ve gölgelikten murat edilen mezkûr iki sûrenin sevaplarıdır; yani okunan bu sûrelerin sevapları kıyamet gününde bulutlar ve gölge yapan sair şeyler gibi geleceklerdir. O iki sûrenin okuyucularını müdafaa etmesi cehennem ile oranın görevli melekleri olan zebanilere karşı olacaktır. Buradaki müdafaa, şefaatte mübalağa göstermekten kinayedir.<sup>149</sup> Rivayetten de anlaşıldığı gibi söz konusu kıraat mutlak olarak zikredilmektedir. Dolayısıyla Kur’ân tilâvet eden her mümin okuduklarını anlamasa dahi taabbüd kastıyla yaptığı okumanın sevabını kazanır.

Yukarıda verilen rivayetlerin dışında kaynaklarda Kur’ân okuma, onu anlama ve onunla amel etme gibi konularda onun faziletlerini mevzu eden çokça rivayet ve müstakil eser mevcuttur. Bütün bu rivayetleri burada zikretmenin, bu araştırmanın sınırlarını aşacağı aşikârdır. Ancak şu kadarnı ifade etmek gerekir ki bu alandaki kaynaklarda Kur’ân okumak, çoğunlukla onu anlamak ve gereğini yapmakla birlikte zikredilmiş ama hiçbir kaynaktan onu anlamadan okuyanların sevaptan mahrum kalacakları ifade

<sup>144</sup> Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, Salâtu’l-müsâfirîn, 212; Tirmizî, *es-Sünen*, Fezâilü’l-Kur’ân, 2; Ahmed b. Hüseyin Beyhâkî, *Şuabü’l-imân*, thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid, 1. bs. (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 4/48.

<sup>145</sup> Muzhirî, *el-Mefâtih*, 3: 70-71; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi’s-sünneh*, 3/17; Herevî, *Mirkâtu’l-mefâtih*, 4: 1460; Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezi bi-şerhi câmi’i’l-Tirmizî*, 8: 146.

<sup>146</sup> Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, Salâtu’l-müsâfirîn, 252.

<sup>147</sup> Herevî, *Mirkâtu’l-mefâtih*, 4: 1460-1461; Mübârekfûrî, *Mir’âtu’l-mefâtih*, 7/188-189.

<sup>148</sup> Muzhirî, *el-Mefâtih*, 3: 71.

<sup>149</sup> Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Şerhi*, 2: 1723.



edilmemiştir. Bilakis onu okumanın en faziletli ibadet olduğu belirtilmiş;<sup>150</sup> Kur'ân tilâvetiyle meşgul olmak bütün zikirlerden daha faziletli addedilmiştir.<sup>151</sup> Ayrıca sahâbeden on iki kişinin mushafa bakarak Kur'ân okumayı en faziletli ibadet saydıkları rivayet edilmiştir.<sup>152</sup> Anlayarak ve gereği yapılarak yapılan bir tilâvet elbette daha faziletlidir ancak bu fazilet hiçbir zaman anlamayarak okuyanların ecirden mahrum kalacaklarına delil olmaz. Bu sebeple her mümin kurbet ve taabbüd kastıyla Kur'ân okuyabilir ve bu ameli karşılığında ecir de kazanır.

## SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim, indirildiği günden beri İslâm toplumunun büyük teveccühüne mazhar olmuş ve kendisine uyanları doğru yola ileten bir hidayet rehberidir. Bu anlamda hem Kur'ân âyetlerinde hem de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinde çokça ifade mevcuttur. İslâm toplumu hem Kur'ân'dan hem de Hz. Peygamber'in Kur'ân ile meşgul olmaya teşvik eden sözlerinden hareketle onun gereğini yapıp Kur'ân'ı birey ve toplum hayatının merkezine yerleştirmeyi ibadet saydıkları gibi onu okunma kaidelerine riayet ederek tilâvet etmeyi de ibadet saymışlardır.

İbadetler her dinin yapısını oluşturan temel parçalarından birini teşkil eder. Kendi içinde namaz, oruç gibi formel anlamda özel şekilleri olmakla beraber Allah rızasına matuf tüm davranışlar da genel anlamda ibadet sayılmıştır. Bu anlamda ibadetin özü dinin sahibi olan Şari' Teâlâ için yapılmasıdır. Binâenaleyh âdeten yapılan birçok davranış Allah'ın hoşnutluğunu kazanma niyetiyle bir ibadete dönüşür.

İbadetler için birtakım hikmet ve faydaların olduğu şüphesizdir. Ancak asıl olan bunların tespiti veya bu gayeler için değil kendisine iman edilen Allah rızası için yapılmasıdır. Dolayısıyla müminler hiçbir ibadeti elde edecekleri faydalar için değil öncelikle Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için yaparlar. Bu sebeple dünyevî ve uhrevî faydalar ibadetin gayesi değil, sonucu olarak değerlendirilir. Zaten Allah rızası gayesine matuf olmayan hiçbir iş ibadet olarak addedilmemiştir.

Kur'ân'ın en temel gayelerinden biri tedebbürle okunması ve hayatın

<sup>150</sup> Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 1: 3-4; Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed b. Hasan er-Râzî, *Fezâilü'l-Kur'ân ve tilâvetuh*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Dârü'l-Beşâirü'l-İslamiyye, 1994), 116; Ebu Tahir Abdülkayyum Abdülgafur es-Sindî, *Safhât fi ulûmi'l-kirâât*, 1. bs. (el-Mektebetü'l-Emdâdiye, 1995), 23.

<sup>151</sup> Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Ali el-Haddâdî el-Münâvî, *et-Teysîr li şerhi'c-câmi'i's-sağîr* (Riyad: Mektebetü'l-İmam eş-Şâfiî, 1988), 1/186; Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Ali el-Haddâdî el-Münâvî, *Fezû'l-kadîr şerhu'l-câmi'i's-sağîr*, 1. bs. (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübra, 1937), 2/44.

<sup>152</sup> Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavdîh li şerhi'c-câmi'i's-sahîh*, 1. bs. (Dimaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2008), 24/133.

merkezine konulmasıdır. Bu anlamda Kur’ân okumak ve ezberlemek ülkemizde çokça yapılan bir faaliyettir. Hem ülkemizde hem de dünyanın farklı yerlerinde gerek Diyanet İşleri Başkanlığı eliyle gerekse sivil toplum kuruluşları aracılığıyla yüzlerce Kur’ân Kursu sürekli olarak aktif bir şekilde çalışmakta ve her yıl binlerce kişiye Kur’ân okuma konusunda eğitim verilip yüzlerce hafız yetiştirilmektedir. Bu faaliyetin temel gerekçelerinden biri taabbüd ve berekettir. Ancak bu eğitimi yapan, alan hiçbir mümin Kur’ân okumanın yegâne hedef olduğunu iddia etmemiştir. Bilakis her mümin Kur’ân’a iman etmiş ve Allah kelamı olması hasebiyle sonsuz hürmet ederek onun gereğinin yapılması gerektiği konusunda teslimiyet göstermiştir. Bununla beraber Kur’ân dilini bilmeyen binlerce Müslüman, Allah rızasını kazanmak ve O’nun lütfedeceği ecre nail olmak için onu taabbüden ve teberrüken okumakta ve ezberlemektedir. Bütün müslümanların Kur’ân okurken onu tedebbürle okuyacak bir birikime sahip olmalarını beklemek ise imkânsızdır. Bu meyanda günümüzde yapılan bazı akademik çalışmalarda Kur’ân okumanın ibadet sayılması için tedebbürle okunması gerektiği ve manaları anlaşılmadan okunan Kur’ân metni sebebiyle herhangi bir sevap kazanılamayacağı iddia edilmektedir.

Bu araştırmada gerek Kur’ân’da okuma anlamına gelen kavramların geçtiği âyetler gerekse Kur’ân okumayı teşvik edip mükâfat vadeden hadisler beraber değerlendirilerek mezkûr iddia incelenmiştir. Yapılan incelemelerde Kur’ân’da okuma anlamını ihtiva eden özellikle kıraat, tilâvet ve tertîl kavramları hem cahiliye dönemi şiir örneklerinden hem de lügat ve tefsir kaynaklarından araştırılarak bu kavramlar kullanıldığında bizzat lafızlarının “okuma” anlamını ihtiva ettiği ancak “anlayarak okuma” gibi bir anlamı ihtiva etmedikleri sonucuna varılmıştır. Bir başka ifadeyle “okuma” denilen faaliyet için anlam ve amel son derece önemli ama bu “okuma”nın gerçekleşmiş olmasının şartı okunan metni anlamak değildir. Okumak mutlak bir faaliyettir, anlayarak yapılanı kuşattığı gibi anlamayarak yapılanı da ihtiva eder bir özelliktedir. Anlam konusundaki vurguları okuma lafızlarının bizzat kendilerinden çıkarmak filolojik olarak mümkün görünmemekte ancak lafzın iltizâmî delâleti yoluyla anlamı gerekli görmek mümkündür.

Mezkûr okuma lafızlarında ve özellikle tilâvet konusunda kaynakların belirttiği diğer bir husus ise “tabi olmak” yani gereğini yapmak anlamıdır. Ancak burada zikredilen ifadeler okuma faaliyeti esnasında anlama vakıasının önemli olmadığı gayesine matuf değildir. Dolayısıyla anlayarak ve amel ederek yapılan okuma ideal bir hedeftir ve bu sebeple de teşvik edilmiş, faziletçe de daha değerli olduğu herkes tarafından kabul edilmiş müsellemler bir durumdur. Fakat bu müsellemler yani Kur’ân’ı tedebbürle okuyup gereğini yapmak konusundaki fazilet hiçbir İslâm âlimi tarafından çeşitli gerekçelerle Kur’ân metninin anlamına vakıf olmadığı halde onu taabbüden ve teberrüken okuyan müminlerin ecir kazanmayacaklarına gerekçe yapılmamıştır. Bilakis Kur’ân okumanın başlı başına bir ibadet

olduğu, tedebbürle okuyamayanın da sevap kazanacağı ancak tedebbürle okuma mükâfatının daha fazla olduğu birçok İslâm âlimi tarafından dile getirilmiştir. Zira kendine has hususiyetleri olan, farklı idrak kapasitelerine sahip her müminin kutsal kitabı olan Kur'ân, onunla buluşan her mümin için bir ecir sebebidir. Nitekim bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) Kur'ân okuyan ve bu konuda zorlanan için iki ecir olduğunu haber vermiştir (Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 244).

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hadislerini toplayan hadis kaynaklarında Kur'ân'ı okuma, anlama ve onunla amel etme gibi hususlarda onun faziletlerini anlatan rivayetler ayrı bölümlerde toplanmış ve bu konuda müstakil birçok eser yazılmıştır. Bu araştırmanın hazırlık safhasında Kur'ân okumanın bir ibadet ve sevap olduğunu belirten hiçbir hadis şerhinde “anlayarak okumak” sevap kazanmanın şartı olarak zikredilmemiştir. Bir başka ifadeyle Kur'ân'ın manasına vakıf olmadıkları halde onu okuyanların sevaptan mahrum kalacaklarına dair bir ifade tespit edilememiştir. Bilakis bütün şerhler Kur'ân'ı okuyan her müminin okudukları mukabilinde her harfe karşı en az on sevap kazanacağını, bu sevabın kişilerin ihlâs ve samimiyetlerine göre kat kat artabileceğini ancak tedebbürle okumanın ise çok daha büyük mükâfat sebebi olduğunu zikretmiştir. Kur'ân okumak, onu anlamak ve gereğini yapmak birbiriyle ilişkili ancak birinin eksikliği diğerlerini iptal etmeyen bir faaliyettir. Yani okumak, anlamak ve amel etmek ayrı ayrı değerlendirilecek mükâfat konularıdır. Bu sebeple anlayarak okuyan mükâfat kazanacağı gibi anlamına vakıf olmayan müminlerin taabbüd ve teberruk kastıyla okudukları ve ezberledikleri de sevap kazanma sebebidir.

## KAYNAKÇA

Abdulvâhid, Seyyid Ahmed. “Kur'ân-ı Kerimde Okuma (Kıraat) Lafızları”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Ali Akpınar. 2 (1998): 199-235.

Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2001.

Akpınar, Ali. *Kur'an Niçin ve Nasıl Okunmalı*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2008.

Avcı, Mesut. “Mekke Dönemi”. *İslam Peygamberi'nin Hayatı*. Ed. Vesile Şemşek. 117-159. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.

Babertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye fi şerhi'l-hidâye*. 10 Cilt. Daru'l-Fikr, t.s.

Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1999.

Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabü'l-imân*. Thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid. 1. Bs. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü 'l-tenzîl ve esrârü 'l-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman Mara'salî. 1. Bs. 5 Cilt. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.

Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhanuddin İbrahim b. Ömer b. Hasan er-Rubât el-Hırbevî. *Nazmü 'd-dürer fi fi-tenasübi 'l-âyât ve 's-süver*. 22 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, t.s.

Birişik, Abdulhamit. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah. *Sâhîhu 'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. 1. Bs. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Bursevî, İsmail Hakkî. *Rûhu 'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *Min revâii 'l-Kur'ân: teemmulât ilahîyye ve edebîyye fi kitâbillahi azze ve celle*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu 'l-luga ve sihâhu 'l-Arabîyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melayîn, 1987.

Cezerî, Muhammed b. Yusuf Şemsuddin Ebû'l-Hayr el-. *en-Neşr fi 'l-kırâati 'l-aşr*. Thk. Ali Muhammed Dabbâ'. 2 Cilt. el-Matbaatü't-Ticariyyetü'l-Kübra, t.s.

Dabbî, Ebû'l-Abbas Râviye Mufaddal b. Muhammed Mufaddal. *Emsâlü 'l-Arab*. 1. Bs. 1 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.

Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. 6 Cilt. İstanbul: Işık Yayınları, 2013.

Dönmez, İbrahim Kafî. "Niyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 169-172. TDV Yayınları, 2007.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.s.

Ebu Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. Thk. Sıtkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000.

Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü 'l-akli 's-selîm ilâ mezâya 'l-kitâbi 'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

Ebû'l-Me'âlî, Burhanuddin Mahmut b. Ahmed b. Abdülaziz. *el-Muhîtu 'l-burhânî fi-fikhî 'n-nu'mânî*. Thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. 1. Bs. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Ezherî, Muhammed b. Muhammed. *Tehzîbu 'l-luga*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

Fâlih, el-Beşir. *Tatavvuru delâleti 'l-mefâhim beyne 'ş-şi'ri 'l-câhilî ve 'l-Kur'âni 'l-Kerîm : el-haklü 'l-ma'rifî nemûzecen*. Rabât: er-Rabıtatu'l-Muhammediyye li'l-Ulema Merkezü'd-Dirasat el-Kur'âniyye, 2017.

Fırat, Yavuz. "Kıraat Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*

*Dergisi*. 13 (2002): 257-273.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gassân, Üzeyr Hüseyin. *Varaka b. Nevfel Mübeşşiru'r-rasûl: Asruhu ve hayatuhu ve şî'ruh*. 1. Bs. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.s.

Gül, Ali Rıza. "Kıyâmet Süresi'nin 16-19'uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV/2 (2003).

Habl, Muhammed Hasan. *el-Mu'cemu'l-iştikakiyyu'l-muassel li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 1. Bs. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.

Hafâcî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Înâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî alâ tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî - ve İbrâhim es-Samerâî. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.

Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi. *Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl/Tefsîrû'l-Hazin*. 1. Bs. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Herevî, Ali b. Muhammed Ebû'l-Hasen Nurettin Molla. *Mirkâtu'l-mefâtiḥ şerhu mişkâti'l-mesâbih*. 1. Bs. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2002.

Hökelekli, Hayati. "İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 248-252. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddü'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr*. 2. Bs. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992.

İbn Âdil, Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*. Thk. Adil Ahmet Abdülmevcud - ve Ali Muhammed Muavviz. 20 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdullah b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelûsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Gırnatî. *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*. Thk. Abullah el-Hâlidî. 1. Bs. 2 Cilt. Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkâm b. Erkâm, 1995.

İbn Fâris, Ebû'l-Hasen Ahmet b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvînî er-Râzî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. 6 Cilt. Daru'l-Fikr, 1979.

İbn Fâris, Ebû'l-Hasen Ahmet b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvînî er-Râzî. *Mücmelü'l-luga*. Thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan. 2. Bs. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muham-

med. *Fethu'l-bârî fi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 45 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2001.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf. *Evduhu'l-mesâlik ila elfiyeti İbn Mâlik*. Thk. Yusuf Muhammed el-Bikâî. 4 Cilt. Dâru'l-Fikr, t.s.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf. *Mugni'l-lebîb an kütübi'l-e'arîb*. Thk. Mâzin Mübarek - ve Muhammed Ali Hamdullah. 6. Bs. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

İbn Kesir, Ebû'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Trc. Sami b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. Dâru Tayyibe, 1999.

İbn Manzûr, Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebû'l-Fadl Cemâleddin. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.

İbn Melek, Muhammed b. İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz el-Kirmânî. *Şerhu Mesâbîhi's-sünneh li'l-imam el-Begavî*. 1. Bs. 6 Cilt. İdâretu's-Sekâfeti'l-İslamiyye, 2012.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li mesâili'l-müstahreceh*. Thk. Muhammed Haccî. 2. Bs. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

İbn Sîde, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhassas*. Thk. Halil İbrahim Ceffâl. 1. Bs. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996.

İbn Sîde, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam fi'l-luga*. Thk. Abdülhamid Hindavî. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdürrezzak el-Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2001.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*. 1. Bs. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed. *en-Nihaye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*. Thk. Tahir Ahmet ez-Zâvî - ve Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebeu'l-İlmiyye, 1979.

İbnü'l-Mülakkin, Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-Misrî. *et-Tavdîh li şerhi'c-câmi'i's-sahîh*. 1. Bs, 36 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008.

Kahraman, Abdullah. *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*. 1. Bs. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.

Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*. 3. Bs. Mektebetü'l-Maârif, 2000.

Kefevî, Ebû'l-Beka. *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furû-*



*ki'l-lugaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Kemaleddin, Hoca. "İbadetin Felsefesi". *Hikmet Yurdu*. Trc. Mustafa Bulut 2/3 (2009): 413-420.

Koca, Ferhat. "İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 240-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet el-Berdûnî - ve İbrahim Ettafeyyîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin. *Letâifu'l-işârât*. Thk. İbrahim Besyûnî. 3. Bs, 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, t.s.

Maşalı, Münteha. "Kur'an Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi". *Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi*. 15 (Haziran 2011): 75-89.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. Thk. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mukatil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2002.

Muzhirî, el-Hüseyn b. Mahmut b. Hasan Muzhiruddin ez-Zeydânî ed-Darîr eş-Şirâzî. *el-Mefâtîh fi şerhi'l-mesâbih*. 1. Bs. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2012.

Mübârekfûrî, Ebü'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahman. *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-şerhi câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.s.

Mübârekfûrî, Ebü'l-Hasen Abdullah b. Muhammed Abdüsselam b. Hân Hisâmuddin er-Rahmânî. *Mir'âtu'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbih*. 3. Bs, 9 Cilt. Benâres/Hindistan: İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'd-Da've ve'l-İfta, 1984.

Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Ali el-Haddâdî. *et-Teyssîr li şerhi'c-câmi'i's-sağîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-İmam eş-Şâfiî, 1988.

Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Ali el-Haddâdî. *Feyzû'l-kadîr şerhu'c-câmi'i's-sağîr*. 1. Bs, 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübra, 1937.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdulah b. Ahmed. b. Mahmud. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. Thk. Yusuf Ali Büdeyvî. 1. Bs, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1972.

Râgib el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal.

*el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. 1. Bs. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.

Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir. *Muhtârü's-Sihâh*. Thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

Râzî, Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed b. Hasan. *Fezâilü'l-Kur'ân ve tilâvetuh*. Thk. Âmir Hasan Sabrî. Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1994.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed İbn âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.s.

Salih, Subhî. *Mebâhis fî ulumi'l-Kur'ân*. 14. Bs. Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Yasir b. İbrahim - ve Ganîm b. Abbas b. Ganîm. 1. Bs, 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmet b. İbrahim. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* 3 Cilt. t.s.

Sinanoğlu, Mustafa. "İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Sindî, Ebu Tahir Abdülkayyum Abdülgafur. *Safhât fî ulûmi'l-kurâât*. 1. Bs. el-Mektebetü'l-Emdâdiye, 1995.

Şaban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Trc. İbrahim Kafi Dönmez. 20. Bs. Ankara: TDV Yayınları, 2014.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî: el-Havâtır*. 20 Cilt. Metâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1997.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1993.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Tuhfetu'z-zâkirîn*. 1. Bs, 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1983.

Şınkîfî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir el-Cekenî el-Himyerî. *Edvâü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr*. 4 Cilt. Kâhire: Matbaatu Bulâk, 1285.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-ülûm*. Thk. Ali Dahruc. 1. Bs, 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.



Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenu't-Tirmizî*, Thk. Beşşar Avvad Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1998.

Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi. *el-Vasîd fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Thk. Adil Ahmet Abdülmevcud. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Yaşar, Naif. "Kur'ân'ı Anlamadan Okumanın Bir Sevabı Var mıdır?" *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)*. 41 (2015): 433-450.

Yılmaz, Ali. "Kur'an'ı Salt Okumanın Değeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21 (2004): 63-105.

Zebîdî, Muhammed b. Abdirrezzak el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtaza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, t.y.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâfan hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed. *Esâsu'l-belâga*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zeyd, Adiy. *Dîvân*. Thk. Muhammed Cebbar Muîbe. Bağdat: Şirketu Dâri'l-Cumhuriyye li'n-Neşr ve't-Tab', 1960.

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik ve Hâşiyetu's-Şiblî*. 1. Bs. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 3. Bs, 2 Cilt. Meketebetü İsa el-Bâbî el-Halebî, t.y.



# İSRÂİLOĞULLARI'NIN TAŞIDIĞI YÜK MESELESİ: TÂHÂ SÛRESİ 20/87. ÂYETİYLE İLGİLİ BİR İNCELEME

## THE QUESTION OF THE BURDENS CARRIED BY THE ISRAELITIES; A STUDY ON THE VERSE 20/87 OF THE SÛRAH TĀ-HĀ

Geliş Tarihi: 07.05.2020 Kabul Tarihi: 08.09.2020

✉ **HARUN BEKİROĞLU**  
DR. ÖĞR. ÜYESİ  
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
orcid.org/0000-0001-6815-8312  
harun.bekiroglu@inonu.edu.tr

✉ **AHMET TAŞDOĞAN**  
DR. ÖĞRENCİSİ  
VAN / GEVAŞ VAİZİ  
orcid.org/0000-0002-7309-2861  
ahmet.tasdogan@diyanet.gov.tr

### ÖZ

Kur'ân'da anlatılan kıssalardan biri de İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışıdır. Bu olaydan bahseden âyetlerden birisi, Tâhâ sûresinin 20/87. âyetidir. Bu çalışmada, Tâhâ sûresi 20/87. âyet incelenmektedir. Firavun'un zulmünden kaçan İsrâiloğulları, Kızıldeniz'i geçerek Filistin'e ulaşmaya çalışıyorlardı. Ordusuyla yola çıkan Firavun'un amacı İsrâiloğulları'nı yakalamak ve yok etmektir. Ancak amacına ulaşamadı ve denizde boğuldu. Kurtulan İsrâiloğulları, çok kısa bir süre içinde Mûsâ'nın emirlerini terk ettiler. Sâmirî'nin altından yaptığı böğüren/*huwâr* bir buzağıya taptılar. Bunun sebebi şuydu: Yola çıkarken Mısırlılar'ı aldatıp altınlarını/*zînat* ödünç/*ârîya* almışlardı. Tevrat'ta ve bazı tefsirlerde Mûsâ'nın bunu emrettiği söylene de peygamberler, haram bir eylemi emretmezler. İsrâiloğulları, haram olan/*evzâr* bu altınları taşıdılar. Kur'ân'da hem yüke hem de taşınan yükün haramlığına işaret etmek için *evzâr/awzâr* kelimesi kullanılmıştır. Bu altınları eritip buzağıyı yaptılar. Nihayetinde ise çaldıkları bu altınların, yoldan çıkmalarına sebep olduğunu kabul ettiler. Çünkü din uğrunda yapılan bir çalışmada haram bir iş yapmak ve şahsi çıkarını amaçlamak, kişiyi yoldan çıkarır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Tâhâ 20/87, Kur'ân Kıssaları, Mısır'dan Çıkış, Evzâr, Huliyy/Ziyinet.

### ABSTRACT

One of the parables in the Qur'ân is the escape of the Israelites from Egypt. One of the verses that mention this event is the verse 20/87 of Surah Tā-Hā. This study is based on the verse 20/87 of Tā-Hā. One night, escaping from the persecution of the Pharaoh, were trying to reach Palestine by crossing the Red Sea. The aim of the Pharaoh, who set off with his army, was to catch and destroy the Israelites but he failed and drowned in the sea. The Israelites survived but in a very short time disobeyed the orders of Moses. They started worshipping a golden calf which had a lowing sound (*huwâr*) made by Samiri. The reason was that the Israelites had deceived Egyptians and they departed with the borrowed (*ârîya*) ornaments (*zînat*) of them. Although it is said in the Torah and some tafsirs that Moses ordered this, the prophets do not order a haram act. The Israelites carried these forbidden (*evzâr*) golds. In the verse 20/87, the Word *awzâr*, which has meanings of both burden and sinful act, is used. They melted these golds and made a calf idol. Finally, they admitted that the gold they stole caused them to stray from the true path. Because when carrying out an action for the sake of religion, making a haram act and aiming for personal interest will take the person off the true path.

**Keywords:** Tafsir, Ta-Ha 20/87, Parables of the Qur'an, Exodus, Burdens/Awzar, Ornaments/Hula/Zinat.

## THE QUESTION OF THE BURDENS CARRIED BY THE ISRAELITES; A STUDY ON THE VERSE 20/87 OF THE SŪRAH TĀ-HĀ

### SUMMARY

One of the verses that mention the escape of the Israelites from Egypt is the verse 20/87. In this verse, the calf (idol) made by the Israelites with the ornaments they borrowed from the Egyptians is mentioned and the factors leading to this process are conveyed with their own expressions. A few questions need to be answered here: What was the burden of the Israelites at the escape? Who owned these ornaments which seemed to be precious? How did they get them? If they borrowed, did they betray what is entrusted to them and get into the haram? If they counted as booty/ghanimah, how should the hadiths that express the prohibition of taking ghanimah for the Israelites be understood? Who told them to take these ornaments? According to contradictory information in the Torah; could Moses or Aaron have ordered them to take? Could Moses, a prophet, aim to rob them? This article was written to find answers to these questions. The scope of article is limited to the verse 20/87 and its etymological structure.

The Israelites, who escaped from the Pharaoh, worshiped a golden calf idol made by Samiri during Moses' seclusion on Mount Sinai. When Moses returned, he got very angry and asked them the reason for this behavior. The Israelites tried to explain the reasons for getting out of the true path. In this context, they used the following expressions, as mentioned in the verse: **قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَالِكِنَا وَلَكِنَّا حُمَلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ**

We can clearly say that the mufassirs who said that Moses had given the order to borrow the ornaments of Egyptians were influenced by their knowledge from the Torah. Some mufassirs are of the opinion that the Almighty Allah ordered the Israelites to borrow these precious ornaments. The main problem here is that the Israelites unfairly embezzled others' property. However, it is understood that the mufassirs who want to solve this problem are trying to reach the conclusion that the goods are ghanimah, based on the assumption that the ornaments were taken after the perishing of the Pharaoh. The reason for the problem is the hadith which says that taking ghanimah is not halal for the Israelites:

*“I have been given five things which were not given to any amongst the Prophets before me: The booty/ghanimah has been made Halal (lawful) for me (and was not made so for anyone else)...”* (Bukhari, “Salat” 438; “Tayammum” 335.)

According to some mufasssirs, at night before leaving Egypt, Moses ordered the Israelites to borrow the precious ornaments of the Egyptians and stated that Allah gave them as ghanimah. However, accusation of this kind of theft, which is carried out through the borrowed goods, to an ulu'l-azm prophet is also another problem. In some sources, it is stated that the Israelites had a specially organized and prepared feast, so they borrowed this precious ornaments from the Copts, however they did not return the ornaments for fear that Egyptians would understand their escape. Some mufasssirs who are aware of the same problem report that the Israelites took ornaments they carried with them at shore after Pharaoh drowned in the sea. However, according to all of these comments, it is understood that the Israelites took the ornaments with their own will. Another point which supports the idea that Israelites borrowed jewelry with their own will is the recitation of the verb *hamala/ حمل* in verse 20/87 as *hamalnā/ حَمَلْنَا*. In this case, the reason that pushes them to borrow the ornaments is the desire of their nafs. Therefore, the issue of borrowing and carrying the ornaments was not done by anyone else, but by the self-desire of the Jews.

According to our understanding, the word *awzār* is one of the most important words in the correct understanding of the verse. This word has been used both in terms of load and sin in various passages of the Qur'an. Thus, choosing the word *awzār* in this verse refers to both the load carried by the Jews and the haram act. In other words, with the word *awzār/ أوزار*, the Israelites confess that they had sinned because they did not return the ornaments they had borrowed from the Copts. Because the word actually expresses the spiritual load (burden), so the Israelites took something that did not belong/halal to them, and loaded this sin.

## GİRİŞ

**K**ur’ân kıssalarının dolaylı ya da direkt mesajlar vererek ahlâkî, ictimaî ya da dinî bir alanda okuyucuyu etkilemeye dönük bir üslup ve nitelik barındırdığını ifade edebiliriz.<sup>1</sup> Kıssalardan hüküm çıkarılıp çıkarılamayacağı konusu tartışılrsa da kıssanın bireyin ve toplumun kimlik inşasındaki rolü, başta müfessirler olmak üzere tefsir alanının uzmanlarınca müsellemdir. Bundan dolayı müfessirler kıssaları yorumlama ve izah etme gerekliliğini duymuşlardır.<sup>2</sup>

Kıssaların yorumlanmasında çeşitli yaklaşımların olduğunu ifade edebiliriz. Kur’ân’ın bütünlüğünü ve Arap Dili’ni esas alarak mesaj odaklı anlama ve yorumlama faaliyetlerinin yanı sıra İsrailiyâttan yararlanma, tenzihçi yorumlara ve geleneksel kabullere bağlı kalma zorunluluğuyla kıssalara yaklaşma tarzlarının varlığından söz edebiliriz. Bakış açısı ne olursa olsun kıssanın yorumlanmasında, anlatılan bir olayın bireysel ve toplumsal bir değere ya da bir değer ihlaline işaret ettiğine odaklanılması daha yararlı olabilir. Bu şekilde yapılacak yorumun daha kalıcı ve etkiyici olması mümkün olacaktır.

Kıssalar, ilk muhatapları olan Mekkelilere ya da Mekke havalisinde yaşayan insanlara<sup>3</sup>—çoğu zaman- bildikleri bir hadiseyi, mesaj odaklı olarak hatırlatmaktaydı. Mesela Burûc sûresini okuduklarında *Ashab-ı Uhdûd*’u, Hûd sûresini okuduklarında *Âd* kavminin başından geçen hadiselerin ne olduğunu bildikleri için verilen mesaja odaklanabiliyorlardı. Üstelik “Lût kavmi zaten uzağınızda değil.” (Hûd 11/89) âyetini dinlediklerinde, yaşanmış helakten yola çıkarak kendilerini bekleyen

<sup>1</sup> M. Sait Şimşek, *Kur’an Kıssalarına Giriş* (Konya: Kardelen Yayınları, 2013), 100-150.

<sup>2</sup> Muhammed Fethî Muhammed el-Atrabî, *et-Teccid fi ilmi Usûli’l-Fıkh fi’l-asri’l-hadis beyne’n-nazariyye ve’l-tatbîk* USA: el-Ma’hedü’l-Âlemî li’l-Fikri’l-İslâmî, 1439/2018), 144-145.

<sup>3</sup> el-En‘âm, 6/92.

dehşeti hissedebiliyorlardı.

Aynı durum Medine’de bulunan Yahudiler’e dönük anlatılan peygamber kıssaları için de söylenebilir. Yahudilere “atalarının Sebt günü balıkların bol oluşu nedeniyle kanallar açarak avlamaları”<sup>4</sup> hatırlatılarak Allah’ın emirleri karşısında hileye başvurma yönteminin çirkinliği, tüm Yahudilerce bilinen bir olaya vurgu yapılarak anlatılmış olmaktadır. Aynı durum Mûsâ’nın ve İsrâiloğulları’nın Firâvun ordusundan kurtuluşu ile ilgili anlatımlarda da geçerlidir.<sup>5</sup> Atalarının yaşadığı bu tarihî olayı dilden dile aktararak taşıyan Yahudiler, elbette bu olay sırasında atalarının sergiledikleri bazı davranışlar kendilerine hatırlatıldığında yaptıkları hatayı atalarının yanlışlarıyla karşılaştırabilecek ve bundan ders çıkarabileceklerdir.

Mûsâ’nın ve ona inanan Yahudilerin Firâvun ordusundan kurtuluşu, Mısır’dan Çıkış adıyla Yahudi kutsal metinlerinde yer almaktadır. Bu olay, Yahudi kültüründe yeni ve özgür bir hayatın başlangıcı kabul edildiğinden sürekli anılan ve bayramlara konu olan bir hadisedir.<sup>6</sup> Kur’ân’ın çeşitli surelerinde bu konu ile ilgili anlatımlara yer verilmektedir. Yolculuk başarıyla tamamlandıktan sonra Mûsâ, Yahudiler’den inançlarından sapsamaları için söz almış ancak kırk gün içerisinde putperest olmuşlardır. Kur’ân’da pagan eğilimler gösteren İsrâiloğulları’nın Mûsâ’ya verdikleri sözü bozmalarından ve yanlarında taşıdıkları birtakım ziynet eşyalarından bahsedilmektedir. Söz konusu ifadeler Tâhâ sûresinin 87. âyetinde ele alınmaktadır. Burada cevaplanması gereken teknik birkaç soru bulunmaktadır: İsrailoğulları’nın kaçarken taşıdığı yük neydi? Kıymetli olduğu anlaşılan bu ziynet eşyaları kime aitti? Bunları nasıl elde ettiler? Ödünç aldılarsa emanete ihanet edip harama mı bulaştılar? Ganimet saydılsa Buhârî’de yer alan ve İsrailoğulları’nın ganimet almasının yasaklığını ifade eden hadisler nasıl anlaşılmalıdır? Bu ziynetleri almalarını kim söyledi?

Bu makalenin konusu, Tâhâ sûresinin 87. âyeti çerçevesinde Yahudiler’in Kızıldeniz’i geçerken<sup>7</sup> yanlarında getirdikleri ziynetlerin (*zîneti’l-kavm*) ne olduğu, kime ait olduğu ve Yahudiler’in Mûsâ’ya, inançlarını koruyacaklarına dair verdikleri sözü bozmalarına yol açan kimlik sapsamasıyla ilişkisinin ne olduğu sorularıdır. Zira âyette Yahudiler, sözlerinde durmamayı ziynetlerle ilişkilendirmektedirler. Bu soruların cevaplanması pek çok açıdan önem arz etmektedir. Tevrat’a ve müfessirlerin çoğuna göre Yahudiler, Mûsâ’nın talimatıyla yola çıkmadan önce Mısırlılar’ın kıymetli eşyalarını ödünç almışlar ve daha sonra da zimmelerine geçir-

<sup>4</sup> el-Arâf, 7/163.

<sup>5</sup> el-Bakara, 2/50.

<sup>6</sup> Salime Leyla Gürkan, *İbrâhim’den Ezra’ya İsrâiloğulları tarihi: Yahudi ve İslam kutsal metinleri ve tarihi-arkeolojik bilgiler ışığında* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 85-120.

<sup>7</sup> Bekir Topaloğlu, “Tâhâ Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39:379-380.

mişlerdir. Ancak burada bazı bütüncül sorunlar bulunmaktadır. Ziyetleri sahiplenme, hırsızlık ya da haksız yollarla aldatmaya dayalı bir kazanım mıdır yoksa ganimet midir? Yahudi hukukunda ganimet yasaktır. Ayrıca bir peygamberin hukuksuz, toplumsal güveni zedeleyecek ve suistimale dayalı bir talimat verdiği düşünülemez. Bu yönüyle makale tüm bu ihtimalleri değerlendirerek muhtemel soruları cevaplamayı hedeflemektedir. Böylece âyetle ilgili tam bir anlam ortaya konması ve bu âyet bağlamında yorumun tutarlı ve bütüncül bir şekilde nasıl yapılması gerektiğinin imkânı yakalanmaya çalışılacaktır. Daha önce detaylı olarak incelenmemiş olan konu, kıraat vecihleri, Arap Dili kaynakları ve tefsirler başta olmak üzere âyetin yorumuna katkı sağlayacak kaynakların taranmasıyla tahlil edilecek ve İsrâiloğulları'nın taşıdıkları ya da onlara yüklenen (*hummilnâ*) ağır yükün/günahın (*evzâr*) ne olduğu ve bu yükün iradeleriyle (*melk*) ilişkisi ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu makalede İsrailoğulları tarihindeki meşhur *kurtuluş olayının* tüm detaylarına girilmeyecektir. Sadece âyetle ilişkili olduğu kadar, ilgili olaya yer verilecektir.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İsrâiloğulları'nın Kızıldeniz'den geçerken yanlarına aldıkları yükün, buzağıya tapma süreciyle ilişkisinin tespit edilebilmesi için ilgili konunun yer aldığı Kur'ân âyetlerinin incelenmesi gerekmektedir. “Yahudilerin denizi geçişi” çeşitli âyetlerde ele alınsa da yoğun anlatımın Tâhâ sûresinin 87. âyetinde yer aldığını ifade edebiliriz. Âyetin metni şu şekildedir:

قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلِكِنَا وَلَكِنَّا حَمَلْنَا أُوزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ

Ele alacağımız bu âyetin tahlilini doğru bir şekilde yapılabilmesi için âyette zikredilen kelimelerin detaylı bir biçimde ele alınması gerekmektedir. Zira incelenen kelimeye ya da kavrama yüklenen anlamın diğer manaları da çağrıştırmaya ihtimali her zaman olabilmekte ve bu durum bazen âyetin yanlış anlaşılmasına yol açabilmektedir. Bu bağlamda metnine yer verdiğimiz Tâhâ sûresinin 87. âyetinin kelime/kelime gruplarını inceleyerek bu kelimelerin buldukları yer itibarıyla ve Kur'ân'ın genel üslubu içerisinde ifade ettiği anlamları tespit etmeye çalışacağız.

Âyetin bağlamı şudur: “Firavun ordusundan kurtulan İsrâiloğulları, Hz. Mûsâ'nın Sina dağındaki uzleti sırasında Samiri'nin yaptığı altın buzağıya taparlar. Mûsâ döndüğünde çok kızar ve bu davranışlarının gerekçesini sorar. İsrâiloğulları da yoldan çıkma nedenlerini izah etmeye çalışır. Bu izah sırasında yola çıkarken yanlarına aldıkları ziyetlerden bahsederek inançlarını yitirmenin bu ziyet alma eylemiyle ilişkisini mazeret olarak göstermeye çalışırlar.” İsrailoğulları'nın sunduğu bu gerekçeyi anlamak, kıssanın vermek istediği dersi tam olarak tespit etmemize olanak tanıyacaktı. İlgili âyet, İsrâiloğulları'nın yoldan çıkış nedenleri çerçevesinde dile getirdikleri cümlelerden biridir. Âyetin kelime grupları şu anlamlara gelmektedir.



### 1.1. Hulf etmek

Hulf etmek ifadesi, âyetin مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ kısmında geçmektedir. Kökü خَلَفَ mastarlarına dayanan ahlefe fiili, bir şeyin zıddını ifade eder. خَلَفَ – خِلاف Kişinin söylediği sözü terk edip söylediğinden farklı bir şeyi yapması, bu sözcük ile anlatılır. Verdiği sözü yerine getirmeme de yine أَخْلَفَ sözcüğü ile ifade edilir. Söz verme anlamına gelen وَعَدَ kökünden türeyen مَوْعِدَ kelimesi ise *söz* ve *ahit* anlamlarına gelmektedir. Bu iki kelime beraber kullanıldığında “sözde durmama” anlamını ifade ederler. Kur’ân-ı Kerîm’de sözünde durmama manasını ifade etmek üzere bu iki kelime sürekli beraber istimal edilmişlerdir.<sup>8</sup> Bununla birlikte خَلَفَ kelimesinin, yalnız başına da sözünde durmama anlamına geldiğini belirtmeliyiz.<sup>9</sup> Türkçe’de yemini tutmama ifadesi için *hulf-i yemin*, sözünde durmama için de *hulf etmek* ifadeleri kullanılmaktadır.<sup>10</sup> Dolayısıyla ilgili âyet bölümünün (مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ) nefy edatıyla birlikte anlamı şöyledir: “Biz, sana verdiğimiz sözden dönmedik.” *Sen/ ك* ifadesiyle Hz. Mûsâ kastedilmektedir.

### 1.2. Melk

Âyette geçen ve incelenmesi önem arz eden ikinci kelime بِمَلِكِنَا ifadesidir. M-l-k kökünden türeyen ve “hâkim olmak, üstlenmek, sorumluluk yüklenmek, mal sahibi, hükümdar, güç ve kuvvet” gibi anlamlara gelen *melk* lafzı, mastardır.<sup>11</sup> Ayrıca مَلِكٌ - مَلِكٌ kıraatleriyle de okunabilmektedir. Mim harfi, dammeli okunduğunda güç/kuvvet, kesreli okunduğunda elin kavradığı ve sahip olduğu şey, fethalı okunduğu zaman da mastar olup esreli ile aynı anlamda kullanılır.<sup>12</sup> Aslında bu üç okuyuşun aynı anlama geldiği nakledilmekle beraber bunların “güç ve otorite” anlamlarında oldukları ifade edilmektedir.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Âl-i İmrân, 3/9; et-Tevbe, 9/77; Tâhâ, 20/86.

<sup>9</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. el-Mufaddal b. Muhammed Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 156; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, “hlf”, *el-Kâmûs 'ul-muhîr*, thk. Muhammed Naim el-Erkûşî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 808; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr, “hlf”, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir ts.), 9:90; Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “hlf”, *es-Sihâh* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009), 340.

<sup>10</sup> İlhan Ayverdi, “Hulf”, *Asırlar boyu tarihi seyri içinde misalli büyük Türkçe sözlük: Kubbealtı lughatı* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005), 2:1314.

<sup>11</sup> Cevherî, “mlk”, 1097; İbn Manzûr, “mlk”, 10:492; Fîrûzâbâdî, “mlk”, 654.

<sup>12</sup> Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1998), 3:371.

<sup>13</sup> Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi'l-temyiz fi letâifi'l-kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdül'alîm et-Tahâvî (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmî, 1412/1992), 4: 524; Ebû Hafs Ömer İbn Âdil, *el-Lubâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmet Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 13:354.

بِمَلَكِنَا ifadesinde yer alan ba harf-i ceri, cümleye *ilşak* anlamı katmaktadır. Böylece kelime öbeği “kendi irademizle” demektir. Elmalılı da (ö. 1942) ilgili kelimeleri göz önünde bulundurarak âyeti “Biz” dediler, “senin va’ dine kendiliğimizden hulf etmedik.”<sup>14</sup> şeklinde meallendirmektedir. Mülk kıraatini tercih eden Ferrâ’nın (ö. 207/822) kelimeyi “Hata ettik! Doğruya hükmedemedik.” anlamını vermesi de<sup>15</sup> İsrâiloğulları’nın iradelerine sahip olmadıklarını, kendilerini kaybettiklerini ve kontrollerini yitirdiklerini ifade eder.

### 1.3. Yüklenme

Yüklenme olarak tercüme ettiğimiz ifade, âyetteki حَمَلْنَا kelimesidir. H-m-l kökünden türeyen ve tef’îl babının mazi kökü olan bu kelimenin asıl ifade ettiği mana ‘yüklenmek’tir. Buna binaen anne rahminde taşınan çocuk, sırtta yüklenen eşyalar veya ağaç üstünde bulunan meyveler, *yüklü* anlamında bu sözcük ile ifade edilir. Bu anlamların ayırt edilebilirliği ise mastar yönüyle ortaya çıkmaktadır. Zira dış olguların (zâhirî) ifadesinde حَمَل mastarı kullanılırken, anne rahmindeki çocuk gibi dış dünyada görülmeyenlerin (bâtinî) iradesinde ise حَمَل mastarı kullanılmaktadır. Ayrıca bu kelime, harfî cerle kullanıldığında veya başka kalıplara girmek suretiyle mükellef olmak<sup>16</sup>, kızmak, yönlendirmek, kışkırtmak, yük hayvanı<sup>17</sup> yağmur yüklü bulut<sup>18</sup> ve bir şeyi yapmak gibi anlamlara da gelmektedir. Dolayısıyla hml kökünden türeyen tüm kelimelerde bir tür yüklenme anlamı olduğu aşikârdır. İbn Sîde de (ö. 458/1066) حَمَل sözcüğünü, ağırlık ve yük yüklenme gibi manalara gelen ثَقُل ile izah etmiştir.<sup>19</sup>

Mezkûr âyetteki حمل sözcüğü, iki farklı kıraat ile nakledilmiştir. Bunlardan ilki, yüklendik anlamındaki حَمَلْنَا kıraatidir. Bu kıraat, eylemi kendi nefislerine nispet etme anlamı taşımaktadır. Buna göre İsrâiloğulları “biz taşıdık” demiş olmaktadırlar. İkincisi kıraat ise “bize yüklendi” anlamına gelen حُمَلْنَا kıraatidir. Bu durumda ise eylemin başkası tarafından kendile-

<sup>14</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5:3329.

<sup>15</sup> Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân* (Beyrut: ‘Âlemü’l-kütüb, 1403/1983), 2:189.

<sup>16</sup> en-Nûr, 24/54; el-Cum’a, 62/5.

<sup>17</sup> el-En’âm, 6/142.

<sup>18</sup> ez-Zâriyât, 51/2.

<sup>19</sup> Ebû’l-Hasen Alî b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a’zam*, thk. Abdülhamit Hendâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 1421/2000), 3: 367; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmet b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, *Umdu-tu’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu’s-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 1417/1996), 1: 454; İbn Manzûr, “hml”, 12: 174; Cevherî, “hml”, 282; Fîrûzâbâdî, “hml”, 987; Râgıb İsfahânî, *Müfredât*, 131.

rine yaptırıldığı anlamı ortaya çıkmaktadır.<sup>20</sup> Tüm bu bilgilere göre *hum-milnâ* ifadesini, her iki kıraati de içerecek şekilde *yüklenmiş* anlamına hamledebiliriz.

#### 1.4. Günah ve Yük İlişkisi

İsrâiloğulları'nın davranışını ifade eden en kapsamlı ifade, âyetteki *أَوْزَارًا* kelimesidir. Çünkü kelimenin hem günah hem de yük anlamı bulunmaktadır. Çoğul bir kelime olan bu lafız, *dağda sığınılan* yer anlamındaki *وَزْر* sözcüğünden türemiştir. Bu anlama teşbih yapılmak suretiyle günah ve bir şeyin ağırlığını ve sorumluluğunu yüklenme anlamı bulunan durumları ifade etmek üzere *evzâr/أَوْزَار* sözcüğü kullanılmıştır. Zira günahların dağlar kadar ağır olması söz konusudur. Bu sözcüğün müfredi ise *وَزْر* olup; yüklenen şey<sup>21</sup>, günah<sup>22</sup> ağır yük<sup>23</sup> ve silah<sup>24</sup> anlamlarında kullanılır.<sup>25</sup> Çoğunlukla günah ve kabahati ifade eden durumlarda kullanılmakla beraber özellikle sırta yüklenen ağır eşya veya işlenen günahın ağırlığı bu lafız ile ifade edilir.<sup>26</sup>

Tâhâ sûresinin 87. âyetindeki *evzâr* ifadesinin *ağırlıklar* anlamını ifade ettiği aşikârdır. Bununla birlikte Yahudilerin *yükledikleri ağırlıkların* günah kelimesini de çağrıştıracak bir şekilde kullanılması, yüklerinin ne olduğunu sorgulamak gerekliliğini ortaya koymaktadır. Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) *evzâr* kelimesini, hataları/günahları manasında anlamaktadır. Çünkü onları Sâmirî'nin yaptığı buzağıya tapmaya sevk eden, günahlardır.<sup>27</sup> Bizim kanaatimiz de kelimenin bu şekilde yorumlanmasıdır. Zira *evzâr* kelimesi, yük ile günah ilişkisinin dikkat çekmesi amacıyla kullanılmıştır. Taşydıkları yükün, haram bir yolla elde edildiğine işaret etmeye dönük bir kullanımdır. Çünkü İsrâiloğulları yola çıkarken Mısırlılara ait kıymetli takıları gayr-ı meşru bir şekilde çalmışlardır. Dini değerlerini korumak amacıyla çıktıkları yolculuk sırasında gayr-ı meşru bir yöntemle tevessül ederek zimmetlerine geçirdikleri başka bir ifadeyle çaldıkları eşyalar, günah olarak tanımlanmıştır.

<sup>20</sup> Ebû Âli Hasen b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-Seb'a*, thk. Bedruddîn el-Kahvecî – Beşîr el-Cûcâtî (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1413/1992), 5: 264; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-mesûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmet Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 8: 90.

<sup>21</sup> el-En'âm, 6/31.

<sup>22</sup> el-En'âm, 6/164.

<sup>23</sup> Tâhâ, 20/87.

<sup>24</sup> Muhammed, 47/4.

<sup>25</sup> Cevherî, “vzr”, 1242; Râgib İsfahânî, *Müfredât*, 521; Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz*, 4: 306.

<sup>26</sup> İbn Manzûr, “vzr”, 5: 282.

<sup>27</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. ‘Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Mu'essesetu't-Târihi'l-'Arabî, 2002), 3: 37.

### 1.5. Ziyinet

İsrâiloğulları'nın Mûsâ ile konuşurken kullandıkları ifadelerden biri de âyetteki زِينَةُ الْقَوْمِ ifadesidir. Kötünün karşıtı anlamında z-y-n/زَانَ fiilinden türeyen ziyinet mastarı, Türkçe'deki kullanımıyla *süs eşyası* anlamındadır. Süslenme amacıyla kullanılan her şey, bu sözcük ile ifade edilir.<sup>28</sup> Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. Yüzyılın ilk çeyreği), süslenmenin üç aşaması olduğunu ve bunların; ilim gibi nefsi, güç gibi bedeni ve mal gibi harici yollarla olduğunu söyler.<sup>29</sup> Ziyinet kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de güzel elbise giyme<sup>30</sup> ve dünyevi ziyinet olan mal anlamında kullanılmıştır.<sup>31</sup> Bununla beraber farklı kalıplara konmak suretiyle bazen Allah'a<sup>32</sup>, bazen de Şeytan'a nispet edilerek<sup>33</sup> bir şeyi süslü/güzel gösterme anlamlarında kullanılmıştır. Dolayısıyla زِينَةُ الْقَوْمِ terkinin 'toplumun değerli süs eşyaları/takıları/madenleri' anlamını ifade ettiği söylenebilir.

Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde ziyinet kelimesi kullanılmakla birlikte kelimenin Mûsâ'nın mücadelesi sırasında dört yerde kullanıldığı görülmektedir. Mûsâ'nın sihirbazlarla yüzleştiği gün (*yevmü 'z-zîne* Tâhâ, 20/59) ve Kârun'un mücevherlerini takınarak halkın karşısına çıktığı gün (*feharcce alâ kavmihi fi zinetih*) zînet kelimesi ile tanımlanır.<sup>34</sup> Üçüncü kullanım Mûsâ'nın "Rabbimiz! Firavun'a ve adamlarına dünya hayatında servet/*zinet* ve ihtişam/*mülk* verdin." duasının yer aldığı, Yûnus sûresinin 10/88. âyetinde geçmektedir. Bu âyetteki zînet kelimesi Taberî'ye (ö. 310/923) göre "altın ve gümüşten üretilmiş mallar"<sup>35</sup>, Zemaşerî'ye (ö. 538/1144) göre ise "elbise, takı, minder/döşeme gibi insanın süslediği şeylerdir."<sup>36</sup> Dördüncü kullanım ise makalemizin konusunu oluşturan Tâhâ sûresinin 20/87. âyetinde yer alan ve Mısırlılar'ın ziyinet eşyalarının alınmasını ifade

<sup>28</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, thk. Ahmet Abdül'alîm el-Birûnî (Mısır: Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve'n-Neşr, ts.), 13: 255; Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-'Ayn*, thk. Abdülhamit el-Hendâvî (Beyrut: Dar'ül-Kütübî'l-'İlmiyye, 1424/2003), 2: 204.

<sup>29</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 218.

<sup>30</sup> el-A'râf, 7/31.

<sup>31</sup> el-Kasas, 28/79.

<sup>32</sup> el-En'âm, 6/108, el-Hucurât, 49/7.

<sup>33</sup> el-En'âm, 6/43, el-Enfâl, 8/48.

<sup>34</sup> el-Kasas, 28/79.

<sup>35</sup> Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecc, 1422/2001), 16: 133; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 12: 261.

<sup>36</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi 'l-tenzil ve 'uyûni'l-ekavil fi vücûhi 'l-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Âlî Muhammed Muavvaz (Riyâd: Mektebetü'l-'ubeykân, 1418/1998), 3: 166.

eden kullanımdır.<sup>37</sup> Bu kullanımlar bize Mısırlıların kıymetli madenlerden üretilmiş süs eşyalarını önemsediklerini ve önemli toplantılarında ziynet takındıklarını göstermektedir. Dolayısıyla -ilerde ele alacağımız gibi- İsrâilioğulları'nın Mısırlılar'ın ziynetlerini ödünç almaları fikrinin o günkü toplumsal yaşam içinde dikkat çekici bir süslenme gerçeğinin inandırıcılığı ile bağlantılı olarak gerçekleşebileceğini ve mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Peygamber döneminde, toplumsal yaşamın en önemli içtima yeri olan mescitlere giderken temiz ve tertipli olunması emredilirken “ziynetlerinizi alınız” ifadesinin Kur’ân’da yer alması<sup>38</sup>, bu bölgelerde yaşamış ve peygamberlere muhatap olmuş kavimlerin toplumsal buluşmalarda süslenmeyi önemseyişiyle ilgili olabilir.

Kur’ân’da *kıymetli takılar ve madenler* anlamındaki *ziynet* kelimesinin bir benzeri kullanımı, *huliy* kelimesidir. İsrâilioğulları'nın Mısır’dan kaçışının anlatıldığı başka âyetlerde Yahudilerin taptığı buzağının hammaddesi ile ilgili *huliyihim* ifadesi kullanılmaktadır.<sup>39</sup> *Huliy* ve çoğulu olan *huliyât* ifadesi, altın, gümüş gibi kıymetli maden ve taşlardan üretilmiş küpe, yüzük ve gerdanlık tarzı kadın süs eşyaları için kullanılır.<sup>40</sup> Türkçe’de de kullanımı bu anlamdadır. Kelimeyi kullanan Ahmet Cevdet Paşa (ö. 1895) dikkat çekici bir şekilde İsrâilioğulları'nın Mısır’dan çıkışını şu ifadelerle betimlemiştir: “*Birtakım altından masnû‘ huliyât almışlar ve apansızın Mısır’dan çıkıp onları sahiplerine verememişler idi.*”<sup>41</sup> Kanaatimizce *ziynet* ve *huliy* kelimelerini beraber değerlendirerek her iki kelimenin de *Yahudilerin Mısırlular’dan (ç)aldıkları altın ve gümüşten üretilmiş kıymetli mallar* anlamında anlaşılması gerekmektedir.<sup>42</sup>

İsrâilioğulları, Hz. Mûsâ Sînâ Dağı’nda iken Sâmirî önderliğinde değerli ziynet eşyalarından bir buzağı yapmışlar ve buna tapmaya başlamışlardı. Altın gibi çeşitli değerli madenlerden üretilmiş süs eşyalarının eritilmesiyle elde edilen bu putun hammaddesinin Yahudiler’in Kıptîler’den aldıkları kıymetli eşyalarından elde edildiği anlaşılmaktadır. Hâlbuki hem Mısır’dan yola çıkarken hem de Sînâ’ya giderken Allah’a itaatte kalacaklarına dair Hz. Mûsâ’ya söz vermişlerdi.<sup>43</sup> Fakat sözlerinde durmayıp Allah’a ve Peygamberine karşı geldiler. Şimdi ise İsrâilioğulları'nın verdikleri sözde durmamalarına değineceğiz.

<sup>37</sup> Yasin Meral, *Samiri'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 81.

<sup>38</sup> el-‘Arâf, 7/31.

<sup>39</sup> el-‘Arâf, 7/148.

<sup>40</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân*, 3: 377; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Âlî Sâbûnî (Mekke: Câmi’atü Ümmi’l-Kura, 1409/1989), 3: 80.

<sup>41</sup> İlhan Ayverdi, “Huliyat”, *Asırlar boyu tarihi seyri içinde misalli büyük Türkçe sözlük: Kubbealtı lügati* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005), 2: 1314.

<sup>42</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsir*, 3: 37-38.

<sup>43</sup> Tâhâ, 20/86-89.

## 2. VERİLEN SÖZDE DURMAMA VE ZİYNET İLİŞKİSİ

İsrâiloğulları, Hz. Mûsâ'ya verdikleri sözlerinde durmamalarını, ziyinet ile ilişkilendirmektedirler. İradelerini yitirerek putperest olduklarını ifade eden Yahudiler, bunu Mısırlılar'dan aldıkları bazı kıymetli madenlerle/ziyinet gerekçelendirmektedirler. Bu ilişkinin tahlili, âyetin manasının tam olarak anlaşılmasını ve müfessirlerin yorumlarının tashih edilmesini mümkün kılacaktır. Bu tahlile geçmeden önce, yaşanan olayları ve sosyal ortamı kısaca inceleyebiliriz:

Hz. Mûsâ, Firâvun'un zulmünden İsrâiloğulları'nı kurtardıktan sonra kırk gün boyunca Yüce Allah ile görüşmek üzere sözleşti. Kendi yerine Kardeşi Hârûn'u halife olarak bıraktı. İsrâiloğulları'na ise Sînâ Dağı'ndan dönünceye kadar kendisini beklemelerini emretti ve Allah dışında bir şeye tapmamalarını tembihledi. Bu ikaz, Mûsâ'nın şahit olduğu somut bir gerekçeye dayanıyordu. Zira İsrâiloğulları, denizi geçer geçmez pagan bir toplumla karşılaşmışlardı. Bunları görünce Mûsâ'dan bir put yapmasını ve buna tapınmak istediklerini söylediler. Bunun nedeni, gaybî olan tanrıyı somutlaştırma eğilimiydi. Bu taleplerinden, İsrâiloğulları'nın tevhide içselleştirmediklerini ve pagan öğelere eğilimli olduklarını da anlıyoruz. Nihayetinde Hz. Mûsâ, Sînâ Dağı'ndan döndükten sonra İsrâiloğulları'nı bir buzağıya taparken buldu.<sup>44</sup>

Müfessirler, İsrâiloğulları'nın Mûsâ'ya verdikleri sözü tutmamalarını şu şekilde yorumlamaktadırlar: Kendileriyle yapılan anlaşma kırk gün olduğu halde onlar, yirmi gün gündüz ve yirmi gün gece beklemişler ve bu suretle kırk günü tamamlamış olduklarını zannetmişlerdi. Öte yandan Mûsâ dönünceye kadar kendilerini düzeltip tekrar tevhide inanacaklarına dair kendi kendilerine söz vermişler ve birbirlerini ikna etmişlerdi.<sup>45</sup>

İsrâiloğulları, kendilerini savunmaya çalışırken sözlerinde durmamalarını ملكنا lafzı ile gerekçelendirmeye çalışmışlardır. Zeccâc (ö. 311/923), bu lafzın مَلِكِنَا \ مَلِكِنَا \ مَلِكِنَا şeklinde okunduğunu ve ötreli olması durumunda güç/kuvvet anlamında, esreli okunduğunda elin kavradığı, sahip olduğu şey ve fethalı okunduğu zaman ise mastar olup esreli ile aynı anlamda olduğunu belirtmektedir.<sup>46</sup> Bahsi geleceği üzere söz konusu âyetteki ملك lafzı, üç vecihle de okunmuştur. Bu bağlamda müfessirler, farklı kıraat

<sup>44</sup> el-Bakara, 2/51; el-A'râf, 7/138-148; Tâhâ, 20/80, 86.

<sup>45</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir*, 2: 337; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Mürri İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Hüseyin b. Ukkâş – Muhammed b. Mustafa (Kahire: el-Fârûku'l-Hedîsetu li't-Tabâeti ve'n-Neşr, 1423/2002), 3: 122; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (Beirut: Dar'ül-Kütübî'l-'İlmîyye ts.), 3: 418; Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 4: 36.

<sup>46</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/371; Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*, 5: 244.

okuyuşlarından kaynaklanan bu kelimeye çeşitli anlamlar vermekte ve verilen sözde durmamanın sebeplerini bu minvalde izâh etmektedirler. Biz de bu kıraatlere ve anlam farklılıkları bağlamında İsrâiloğulları'nın sözlerinde durmamalarına değineceğiz.

## 2.1. Sözlerinde Durmamalarının Kendi İradeleri Dışında Olduğunu İfade Etmeleri

Bu şekilde verilen anlamın temel kaynağı, m-l-k lafzının مَلِكًا ve مَلِكًا kıraatleriyle okunabilmesidir. Bu iki kıraat, anlam itibarıyla aynıdır.<sup>47</sup> Bu kıraatlere göre sanki İsrâiloğulları Hz. Mûsâ'ya hitaben “Evet sen haklısın, fakat bizler de bu işi kendi irademizle yapmadık.” demiş olmaktadır.<sup>48</sup> Zira مَلِكٌ sözcüğü; hâkim olmak, üstlenmek, sorumluluk yüklenmek anlamlarını ifade etmektedir.<sup>49</sup>

Ayrıca مَلِكٌ ifadesi her ne kadar *mülkiyete geçirme* anlamını barındırsa da bazen insanı üzen durumlarda da kullanılır.<sup>50</sup> Bu bağlamda İsrailoğulları, doğru yolu seçemediklerini ve nefislerine hâkim olmadıklarını ifade etmişlerdir.<sup>51</sup> İbn Cevzî de (ö. 597/1201) aynı manayı ifade edecek şekilde “İmtihan anında nefislerine karşı gelemediklerini” nakletmektedir.<sup>52</sup> Bu ise yaptıkları hatayı kabul etme ve doğru yolu bırakıp yanlış yolu tercih ettiklerini itiraf etme anlamını barındırmaktadır.<sup>53</sup>

Netice olarak İsrâiloğulları yapmış oldukları bu hatayı kabul etmişler ve böyle bir hususta nefislerine karşı çıkamadıklarını beyan etmişlerdir. Zira pişman olup da yanıldıklarını fark edince Allah'tan bağışlanma dilemişlerdir.<sup>54</sup> Hâlbuki daha evvel Hârûn'un ikazlarına kulak vermemişler ve Mûsâ gelinceye kadar buzağıya tapmaya devam edeceklerini söylemişlerdir.<sup>55</sup>

<sup>47</sup> Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî*, thk. Alî Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dar'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 2: 352; Fahrueddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 22: 103.

<sup>48</sup> Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Maturîdî, *Te'vilâtu Ehl'i'sünne*, thk. Macdî Baslûm (Beyrut: Dar'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 7: 300; Ebü'l-Hasen Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer el-Hırbevî el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsubi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 12: 328.

<sup>49</sup> Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz*, 4: 110.

<sup>50</sup> Ebü's-Senâ Şihâbuddîn Mahmud b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi'l-Turâsî'l-'Arabî, ts.) 16: 246.

<sup>51</sup> Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmet el-Kelbî el-Gırnâtî İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, tsh. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dar'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1995), 2: 24.

<sup>52</sup> Ebü'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tesfîr* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 5: 314.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14: 119.

<sup>54</sup> el-Arâf, 7/149.

<sup>55</sup> Tâhâ, 20/91.



## 2.2. Sâmirî Sebebiyle Sözlerinde Durmadıklarını Dile Getirmeleri

Müfessirler, Kur'ân'da yer alan *Sâmirî* kelimesinin özel isim değil künye olduğu kanaatindedirler. Mısırlı bir Kıpti olduğu, Kirmanlı olduğu, Sâmirâ kabilesinden olduğu düşünülmekle birlikte adının *Mûsâ b. Zafer* olduğu da aktarılmıştır.<sup>56</sup> Günümüzde Sâmiriler olarak bilinen bir grup, Mûsâ'nın yolunu sürdürdüklerini ve Tevrat'ın tahrif edilmemiş metnini koruduklarını iddia etseler de Yahudiler ile aralarında Tevrat metni başta olmak üzere itikat ve ibadet konularında oldukça farklılıklar göstermektedirler. Zaten Yahudiler'e göre Sâmiriye'de yaşayan insanlar yarı putperesttiler.<sup>57</sup> Bundan da anlaşıldığına göre İsrailoğulları, putperest toplumlardan zaman zaman etkilenmiştir. Kur'ân'daki *Sâmirî* ifadesinden putperest fikirlere bağlı bir kişinin, İsrailoğulları'nın Mısır'dan ayrılırken zimmetlerine geçirdikleri ziynetlerden yola çıkarak onların paraya olan zaafalarını kullandığı ve altın-put bütünlüğüyle içlerindeki inanç kararsızlığını heykele döktüğünü söyleyebiliriz.

Müfessirler arasında, Yahudiler'i yoldan çıkaran kişinin Yahudiler'in bizzat kendileri değil Sâmirî olduğunu düşünenler bulunmaktadır. Eylemin Sâmirî'ye yüklenmesinin nedeni, *melk* kelimesinin مَلِكًا şeklinde okunmasından kaynaklanmaktadır. Zira bu kıraate göre مَلِك ifadesi, otorite, hükümlerlik veya hâkim olmayı ifade etse de eylemin yapılışı hususunda başkasına nispet anlamı taşımaktadır. Bu bağlamda mezkûr anlama (مَلِك) teşbih edilmek suretiyle; öne geçip de sonrakilerin kendisini takip ettiği canlıya/hayvana, diğerlerine hâkim olması anlamında مَلِك denmiştir.<sup>58</sup> Bu anlama binaen malum ifade, hâkim olma ve kudret anlamını taşımaktadır.<sup>59</sup> Ancak bu durumda Mûsâ Sînâ'ya gittikten sonra İsrâiloğulları'nı boyunduruk altına alabilecek bir otorite var mıydı? sorusu akla gelmektedir. Bir otorite bulmaya çalışan müfessirlerin, ziynetlerle ilgili sorumluluğu Hârûn'a izafe etmelerinin nedeni bu olabilir.

Âlûsî (ö. 1270/1854), İsrâiloğulları'nda bir güç ve otorite olmadığını ve dolayısıyla herhangi bir yöneticinin etkisiyle değil de aslında Sâmirî'nin sebep olduğu kişisel bir karardan dolayı vaatlerini tutmadıklarını söyler.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Mahmut Salihoglu, "Sâmirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 78-79.

<sup>57</sup> Sezer, Ahmet, "Septuagint ve Masoretik Tevrat Metinleri Çerçevesinde Yahudi Tevrat'ı ile Sâmirî Tevrat'ının Karşılaştırması", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Temmuz 2019): 320-333.

<sup>58</sup> Râgıb İsfahânî, *Müfredât*, 473.

<sup>59</sup> Ebû Muhammed Mühyissünne el-Hüseyn b. Mes'ud el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimu'l-İenzil* (Beyrut: Darü İbn Hazm, 1423/2002), 824.

<sup>60</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Girnâfî ibn 'Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'aziz* (Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve 'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 2007), 6/122; Âlûsî, *Rûh'ul-meânî*, 16: 245.



Buna binaen مَالٌ ifadesi ile kendilerinde hâkimiyet/güç/kuvvet olmadığı anlamı çıkmaktadır.<sup>61</sup> Zira İsrâiloğulları'nın kendi güçleri/iradeleri veya kuvvetleri ile bu işi yapmadıkları, öyle ki böylesi bir harekette bulunmanın dahi kendi güç ve kudretlerinin üstünde olduğu hususunda özür beyan ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>62</sup> Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de bu görüşü destekleyen âyetler bulunmakta ve bu âyetlerde Sâmirî'nin kendilerini dalaletle sürüklediği belirtilmektedir.<sup>63</sup> Zemahşerî de (ö. 538/1144) İsrâiloğulları'nın Sâmirî aracılığıyla kandırıldıklarını ve onun tuzağına düştüklerini söylemektedir.<sup>64</sup> Ayrıca İbn Cevzî, bu hususta "Kendisinden buzağı yapılan mallar bizim mülkümüz değildi. Aksine Firâvun ehlinin mallarıydı." görüşünü nakletmektedir.<sup>65</sup> Tabatabâî de (ö. 1981) aynı şekilde buradaki مَالٌ lafzına mal anlamı vermiş ve İsrâiloğulları'nın buzağıyı kendi malları ile yapmadıklarını, bu bir tarafa böyle bir şey dahi düşünmediklerini, fakat ellerinde bulunan ve kendilerinin olmayan ziynet eşyalarını atmalarından sonra Sâmirî'nin buzağıyı icat ettiğini söylemektedir.<sup>66</sup>

Kanaatimizce İsrailoğulları, Mısır'daki yaşamları sırasında bölgede yaygın görülen putperest kültürden etkilenmişlerdi. Bu kültürel ortamda boğa, inek, kedi gibi çeşitli hayvanlara tapıldığı ve bunların heykellerinin inşa edildiği bilinmektedir. Bu hayvanların tanrıların vücutlaşmış biçimi olduğu tasavvur edilirdi. Apis öküz, Hator inekle tanrılaştırılmıştı.<sup>67</sup> Sâmirî'nin heykel olarak buzağıyı tercih nedeni, İsrailoğulları'nın Mısır'da tapınılan Apis öküzünün bir benzeri olan altın rengi bir boğaya aşına ol-

<sup>61</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ebi'l-Hasen b. el-Hüseyn el-Gaznevî en-Nisâbü'rî, *Bâhiru'l-burhân fi meâni müşkilâti'l-Kur'ân*, thk. Suâd bnt. Sâlih (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kura, 1418/1997), 2: 915; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-Mesûn*, 8: 89; Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hecl li'l-Buhûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâm, 1424/2003), 10: 233.

<sup>62</sup> Semerkandî, *Tefsîr*, 2: 351; İbn Cüzey, *Teshîl*, 2: 24.

<sup>63</sup> Tâhâ, 20/85, 95.

<sup>64</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-'ekavil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Âlî Muhammed Muavvaz (Riyâd: Mektebetü'l-'ubeykân, 1418/1998), 4: 103.

<sup>65</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 5: 314. Şunu da belirtmek isteriz ki İbn 'Atiyye, buradaki مَالٌ kelimesinin kendilerinde mal, mülk olmadığı şeklinde tefsir edilmesinin doğru olmadığını söylemektedir. Bu hususta el-Bakara, 2/273. âyetini delil getirmekte ve karşılaştırmalı olarak açıklamaktadır. Detaylı bilgi için bk. İbn 'Atiyye, *Muharrerü'l-veciz*, 6: 122.

<sup>66</sup> Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-'A'lem li'l-Metbû'ât, 1417/1997), 14: 191.

<sup>67</sup> Margaret R. Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt* (New York: Facts On File, 2002), 150-151; Ömer Faruk Harman, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 560-563.

malarıydı.<sup>68</sup> Bundan dolayı sözüne itibar ettikleri bir kişi olan Sâmirî'nin bu girişimde bulunmasının ardından kendilerinin de onun izinden gittikleri söylenebilir. Ayrıca bazı müfessirler, üç vecih ile okunan bu kelimenin, aslında kuvvet ve hâkimiyet anlamında olup tek bir manaya sahip oldukları görüşündedirler.<sup>69</sup> Farklı anlamların çıkarılmasının sebebinin ise i'raba yapılan takdirden kaynaklandığı kanaatindeyiz. Zira master olan ملكنا veya ملكنا sözcükleri, faile izafe edilip de meful (الصواب) şeklinde takdir edildiğinde *nefse uyma/doğru tercih yapamama* anlamı anlaşılırken, ملكنا kıraatinde ise nakledilen rivayetler çerçevesinde isim (بسلطاننا) kastedilmekte ve *kuvvet/güç* anlamı ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Sâmirî, İsrâiloğulları'nın tereddütlerini ve pagan kültüre olan eğilimlerini fark ederek kendilerini kolayca yoldan çıkarmış ve yokluğunu hissettikleri “somut tanrı”yı kendilerine inşa etmiştir. Yahudiler de iradelerindeki zaafa yenilerek puta bir tanrısallık/*huvâr* yükleyerek tapınmışlardır. Mısırlılar'dan çaldıkları kıymetli madenler ise haram bir fiil olarak kendilerini kötülüğe sürükleyen asıl faktör olarak durmaktadır.

### 2.3. Vaatlerinden Dönmediklerini İddia Etmeleri

Söz konusu âyette özür beyan edenlerin aslında İsrâiloğulları arasında buzağıya tapmayan ve onu ilâh olarak kabul etmeyen bir gruba ait olması mümkündür. Bazı müfessirler, özür beyan edenlerin, buzağıyı ilâh olarak görmeyen bir kısım İsrâiloğulları olduğunu, bu bağlamda kendilerinin buzağıya tapanlara mani olamadıklarını, fitne ve ayrılığın artması korkusuyla da onlara karşı etkin bir muhalefet sergilemediklerini belirtirler.<sup>70</sup> Bunda, putperestlerin çokluğunun ve kendilerini öldürmeye çalışmalarının etkili olduğu kanaatinde dirler. Hârûn'un “Senin bu kavmin beni cidden zayıf gördüler; neredeyse beni öldüreceklerdi!” (el-A'râf 7/150) ifadesi de bu kuşatılmışlığın bir yansıması kabul edilebilir.

Tabersî (ö. 548/1154) pagan olmayanların, buzağıya tapanlara karşı çıkamayışının sebebini, putperestlerin sayıca fazla olmasına bağlamaktadır.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Emin Işık, “Bakara Suresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 526-529; Kürşat Demirci, “Hayvan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 82.

<sup>69</sup> Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*, 5: 244; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammuş b. Muhammed el-Kaysî, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984), 471; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 4: 36; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dar'ü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1405/1984), 16: 284.

<sup>70</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22: 102; Nizâmuddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A' rec en-Nisâbüri, *Tefsîru garâibi'l-Kur'an ve regâibi'l-furkân*, thk. Zekeriyâ 'Umeyrât (Beyrut: Dar'ül-Kütübî'l-İlmiyye 1416/1996), 4: 565.

<sup>71</sup> Emînü'l-İslâm Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Murtezâ, 1427/2006), 7: 36.

Zira Mûsâ, İsrâiloğulları'na neden sözlerinde durmadıklarını sormuş, cevap verenler de "Elimizden gelen bir şey yoktu ve biz vaadimizden de dönmeye kalkışmadık. Aksine Sâmirî onlara üstünlük sağladı ve insanların çoğu kendisine uydular." demişlerdir.<sup>72</sup> Bu bağlamda makalemizin konusunu oluşturan Tâhâ sûresi 87. âyetteki قالوا fiilinin faili, Hz. Mûsâ Sînâ Dağı'ndan dönünceye kadar Allah'ın dini üzerine sabit kalan İsrâiloğulları'dır.<sup>73</sup> Mâverîdî (ö. 450/1058), İsrâiloğulları arasından iman edenlerin güçlerinin, cahilce davranarak puta tapanlara mani olmaya yetmediğini ifade ettiklerini ve kırk gün olan vaadin yirmi gün ve gece ile tamamlandığı hususunda Sâmirî'ye uyduklarını dolayısıyla vaatlerinden dönenlerin kendileri değil, diğerleri olduklarına dair bir görüş nakletmektedir.<sup>74</sup> Bu bağlamda İbn 'Arabî (ö. 638/1240), İsrâiloğulları'nın buzağıya tapma hususunda ikiye ayrıldığını; bir kısmının Sâmirî'ye uyup onu taklit ettiklerini, diğer kısmının ise Mûsâ Sînâ Dağı'ndan dönünceye kadar kendisini beklemeyi tercih ettiklerini ve bunların buzağıyı ilâh edinmediklerini söylemektedir.<sup>75</sup>

Netice olarak bu anlam âyetin muhtevasından çıkarılmaktadır. Zira âyetin bu anlamı ifade edebilmesi için m-l-k kelimesinin ملك şeklinde okunması gerekmektedir. Diğer iki lügatte ise (ملك-ملك) daha önceden belirttiğimiz üzere *nefse uyma* anlamı ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bu iki kıraat ile yukarıda verilen anlam ortaya çıkmaz. بِمُلْكِنَا kıraatine göre ise; buzağıya tapanların buna tapma hususunda aslında kendilerinde bir güç/kuvvet bulunmadığı anlamı anlaşıldığı gibi buzağıya tapanlara mani olma hususunda bir güç/kuvvete sahip olamama anlamı da çıkarılabilmekte, dolayısıyla her iki husus da bu âyetten istinbât edilebilmektedir. Fakat âyetin siyak ve sibakı göz önünde bulundurulduğunda -olayın seyri açısından- bu sözün buzağıyı ilâh edinenlere ait olduğunu söylemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira âyetin zahiri, bu sözü söyleyenlerin buzağıya tapanların olduğunu göstermektedir.<sup>76</sup> Ayrıca âyetin bu şekilde yorumlanması, İsrâiloğulları'nın tamamının buzağıya tapmadıklarını da göstermektedir.

### 3. ZİYNET EŞYALARI: MAHİYETİ, MENŞEİ, ZİYNETLERİ ALMA FİKRİNİN KAYNAĞI

Kur'ân'da Firâvun'un zulmünden kurtulduktan sonra İsrâiloğulları'nın böğüren/huvâr bir buzağıya taptıkları ifade edilmektedir. Buzağının ham

<sup>72</sup> İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16: 284.

<sup>73</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 14: 119.

<sup>74</sup> Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3: 418.

<sup>75</sup> Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâî el-Hâtimî Muhyiddîn İbnu'l-'Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, şrh. Abdurrezzâk Kâşânî (Kahire: Daru Âfak li'n-Neşr ve't-Tevzî' 1437/2016), 192.

<sup>76</sup> Nîsâbûrî, *Tefsîru garâibi'l-Kur'ân*, 4: 565.

maddesinin, değerli ziynet eşyalarından/*zîneti'l-kavm/huliy* olduğu ve üretimi yapanın Sâmirî olarak tanınan bir kişi olduğu da Kur'ân'da yer alan ifadelerdendir.<sup>77</sup> İsrailoğulları'nın *melkina* ifadesiyle mazeret beyanında bulunmaları, ziynetleri alma fikrinin kaynağını incelememizi gerekli kılmaktadır. Kanaatimizce ziynetleri elde ediş yöntemi, Yahudiler'in kimlik sapmasıyla ilişkilidir. Bunları alma talimatı, Tevrat'ta ve pek çok tefsirde ifade edildiği gibi Allah tarafından Mûsâ aracılığıyla Yahudilere verilmiş midir? Yoksa ziynetleri alma fikri, İsrailoğlu aklının bulduğu fırsatçı bir düşünce olup Mûsâ'dan bağımsız bir şekilde mi gerçekleşmiştir? Makalemizin alanının sınırlılığı bağlamında bu ziynet eşyalarının ne olduğuna, kime ait olduğuna ve İsrailoğulları'nın bunları nasıl elde ettiğine değineceğiz.

### 3. 1. Sâmirî'nin İcat Ettiği Buzağının Ham Maddesi ve Ziynet İlişkisi

Daha önce, ziynet kavramı ile süslenilebilen her şeyin kastedildiğini ifade etmiştik. Fakat Tâhâ sûresinin 87. âyetindeki زينة ifadesi ile kastedilen mana, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri bağlamında el-A'râf sûresi, 7/148. âyette zikredildiği üzere dünyevî ziynet olan değerli takılar ve eşyalardır. Zira bu âyette زينة kavramı yerine حُلِيّ lafzı kullanılmıştır. Bu bağlamda altın ve gümüş ile süslenen her şeye حُلِيّ denilmektedir.<sup>78</sup>

İlerde ele alacağımız üzere, İsrailoğulları'nın ziynet eşyalarını Firâvun ehlinden (*âl-u fir'avn*) veya Kıptîlerden aldıkları yönünde iki farklı görüş nakledilmektedir.<sup>79</sup> Bu görüş farklılıklarının ortaya çıkmasındaki sebep ise mevzu bahis âyette zikredilen مَن زينة القوم ifadesindeki القوم lafzının Firâvun veya Mısırlı Kıptî'ler olarak tefsir edilmesidir. Aslında Kıptîlerin Firâvun'un kavmi olduğu düşünüldüğünde her iki hususun da aynı sonuca ulaşacağı görülmektedir.

Ayrıca İsrailoğulları'na söz konusu ziynet eşyalarını almalarını emreden kim olduğu hususunda da müfessirler farklı yorumlar dile getirmektedirler. Bu anlamların anlaşılması ise âyetteki “haml” حُمَّلْنَا şeklinde geçişli olarak okunmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu yorumlar ekseninde İsrailoğulları'nın أوزار kelimesini kullanmaları hakkındaki görüşlerin analizini yapacağız.

### 3.2. Ziynet Eşyalarını Almalarını İsrailoğulları'na Allah mı Emretti?

Tâhâ sûresinin 87/20. âyetindeki yüklenmiştik ifadesinin meçhul yapı-

<sup>77</sup> el-Bakara, 2/51, 143; el-A'râf, 7/142; Tâhâ, 20/80.

<sup>78</sup> Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 3: 80. Ayrıca Müfessirler, ziynet eşyalarının altın ve gümüş olduğunu söylerler. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 510; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3: 261; Âlûsî, *Rûhu'l-meâni*, 9: 62.

<sup>79</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16: 136-137; Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, 824; Kurtubî, el-Câmi', 14: 120.

sı, müfessirlerin bu eylemin kimin talimatıyla gerçekleştirildiği sorusuna yanıt aramalarını gerektirmiştir. Bundan dolayı müfessirlerin bir kısmı, bu değerli takıları almayı İsrâiloğulları'na Yüce Allah'ın emrettiğini ifade eden bir görüş naklederler.<sup>80</sup> Bu görüşe göre Allah, Mûsâ'ya hitaben kavimden bu değerli zinet eşyalarını *ödünç almalarını* emretmiş ve İsrâiloğulları da bunları almışlardır. Ancak asıl sahiplerinin boğulması/*helâkı* sonucu bu değerli takılar, kendilerinde kalmıştır. Nitekim Âlûsî, Yüce Allah'ın Firâvun'un ve ordusundan/*ehl* hiç kimsenin iman etmeyeceğini bildiğini, onları helâk etmeyi irade edince de İsrâiloğulları'na Kıptîler'in değerli takılarını almalarını emrettiğini, dolayısıyla bu takıları Allah'ın İsrâiloğulları'na bahsettiği düşüncesindedir.<sup>81</sup>

Kanaatimizce buradaki asıl problem, İsrâiloğulları'nın haksız yere başkalarının mallarını zimmetlerine geçirmiş olmasıdır. Ancak bu problemi aşmak isteyen müfessirlerin, takıların Firâvun'un helâkından sonra alınmış olduğu varsayımından yola çıkarak malların ganimet olduğu sonucuna ulaşmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu fikri savunan müfessirlerin çözmesi gereken teknik bir problem bulunmaktadır: Bu problem, ganimet almanın İsrâiloğulları'na helal olmadığına dair Hz. Peygamber'in hadisidir.<sup>82</sup> Bunu çözmeye çalışan Âlûsî, Firâvun'un İsrâiloğulları'nı köle olarak kullandığını, malvarlıklarına el koyduğunu, erkek çocuklarını öldürüp kız çocuklarını kötü amaçlarla hayatta bıraktığını ve bundan ötürü de Allah'ın bu malları, İsrâiloğulları'na vermeyi murad ettiğini ifade etmiştir. Ganimet problemini çözmek için, sadece Kıptîler'in mallarını ganimet olarak almalarına müsaade edildiği de ifade edilmiştir.<sup>83</sup> Ancak biz, her iki yorum tarzının da Hz. Peygamber'in kendisinden önce hiçbir peygambere ganimetin verilmediğine dair ifadesini tahsis edebilme imkânı olmadığı kanaatindeyiz.

Bu noktada İsrâiloğulları'nın Firâvun'un topraklarına mirasçı olmaları<sup>84</sup> ile yola çıkmadan önce aldıkları takıların ganimet hükmü bağlamında farklılık arz ettiğini ifade etmemiz gerekir. Zira İsrâiloğulları'nın Firâvun'un ve kavminin geride bıraktığı bahçeler, pınarlar ve hazinelere mirasçı olmaları, Firâvun'un helâkından sonra gerçekleşen bir durum olup kendisinden buzağının imal edildiği zinet eşyaları ile alakalı değildir. Zira buzağının ham maddesi altın ve gümüştür.<sup>85</sup>

<sup>80</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16: 136; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3: 418; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 22: 103; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 16: 246; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 7: 329; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16: 30.

<sup>81</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22: 103; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 16: 246.

<sup>82</sup> “Benden önce hiç kimseye verilmeyen beş şey/yetki bana verildi: Ganimetler bana helâl kılındı...” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), “Salat” 438; “Teyemmüm” 335.

<sup>83</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 7: 329; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 9: 63.

<sup>84</sup> el-A'râf, 7/138; Şuarâ, 26/57-59; Duhân, 44/28.

<sup>85</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsî-*

İsrailoğulları'nın yola çıkmadan önce aldıkları ziynetlerin ganimet sayılabilmesi için müfessirlerden bazılarının şöyle bir yaklaşımı da bulunmaktadır: Bunlara göre âyette zikredilen *أَوْرَثْنَاها* ifadesindeki zamiri sadece hazinelere (altın ve gümüş) râci'dir.<sup>86</sup> Bu durumda Allah'ın emriyle Firâvun'dan almış oldukları altın ve gümüşün Allah tarafından kendilerine bahşedildiği anlamı ortaya çıkmaktadır. Kurtûbî (ö. 671/1273) bu anlama binaen; hem Firâvun'un helakından sonra geride bıraktığı bahçe, pınar vb. malları, hem de helâk olmadan önce İsrâiloğulları'nın onlardan almış oldukları değerli takıların kendilerine verildiğini söyler.<sup>87</sup> Fakat mevzu bahis zamirin sadece tek bir kelimeye dönmesinin ifade edilmesinin bu mananın anlaşılmasına mani olacağı kanaatindeyiz. Âyette *فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ كَنْوزِ كَنْزَاتٍ وَعُيُونٍ وَكَنْزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاها بنِي إِسْرَائِيلَ* ifadesinden sonra *مَقَام* sözcüğü zikredilmektedir. Bu durumda kelimeyi yakın olana bağlama kuralı/*عطف القريب أولى من البعيد* gereği atfin *مَقَام* sözcüğüne yapılması daha uygundur. Zira bu kelime mastardır. Master ise müenneslik ve müzekkerlikte eşittir. Dolayısıyla *ها* zamiri ona dönebilir. Eğer "makam" kelimesinin ismi mekân olduğu söylenirse yine burada atfin yapılması caiz olur. Zira mana itibariyle müfessirler –makam- sözcüğünü minberler, meskenler, meclisler olarak yorumlamaktadırlar. Bu durumda ise *ها* zamiri çoğullara râci' olabilmektedir.<sup>88</sup> Dolayısıyla aradaki fasılanın atlanması doğru değildir. Netice olarak *ها* zamirinin önceden zikredilen şeylerin tamamına (çoğul lafızların müennesliği ifade etmesi bağlamında) râci' olabilmesi ile başka âyetlerde<sup>89</sup> böyle bir ayırım yapılmadan İsrâiloğulları'nın Firâvun'un geride bıraktığı malların tamamına vâris olmasına değinilmesi,<sup>90</sup> mevzu bahis zamirin sadece *كَنْوز* sözcüğüne dönmediğinin göstergesi olduğunu söyleyebiliriz.

Ganimet problemini çözmeye çalışan Bikâî (ö. 885/1480), İsrâiloğulları'nın değerli takıları almalarının Allah tarafından Tevrat'ta kendilerine emredilmiş bir husus olduğunu ve Allah'ın bunlarla kendilerini harap ettiğini söylemektedir.<sup>91</sup> Bu görüşün doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira İsrâiloğulları'nın buzağıyı ilâh edinme meselesi Kur'an'ın Kerîm'in ifade ettiği şekilde Hz. Mûsâ'nın Sînâ Dağı'ndan inmesinden sonra meydana gelmiş-

*ri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Abdülhay el-Firmârî (Beirut: Dar'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/354; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16: 30

<sup>86</sup> İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, 19: 134.

<sup>87</sup> Kurtubî, bu ifadesini sadece bu âyete bağlı kalmadan ele almış olabilir. Kurtubî, *el-Câmi'*, 16: 30.

<sup>88</sup> Mâverdí, *en-Nüket ve 'l-'uyûn*, 4: 172; İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, 19: 132.

<sup>89</sup> el-A'râf, 7/138; Kasas, 28/5, 6; Şuarâ, 26/57-59; Duhân, 44/28.

<sup>90</sup> Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beirut: Dar'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 6: 129.

<sup>91</sup> Bikâî, *Nazmü'd-düerer*, 12: 329



tir.<sup>92</sup> Ayrıca Mûsâ'nın, kavminin yaptığı hatayı görünce<sup>93</sup> içinde Tevrat olan levhaları<sup>94</sup> yere attığını yine Kur'ân bildirmektedir. Kanaatimizce iki sorunu ifade etmek yerinde olacaktır. Birincisi; henüz Allah tarafından indirilmemiş bir kitapta böylesi bir emrin bulunduğunu kabul etmek, mümkün görünmemektedir. İkincisi; Allah'ın imtihan sürecindeki insanları yoldan çıkarmak amacıyla ya da bir kavme ukubet olsun diye bir eylemi emretmesinin doğruluğu da izah edilmesi gereken diğer bir husustur. Bu iki problem genel olarak mümkün olamayacağına göre İsrâiloğulları'nın kendi iradelerine yenik düşerek bir eylemi gerçekleştirmeleri, insanın iradesini kullanması bakımından daha isabetlidir.

### 3.3. İsrâiloğulları'na Ziynet Eşyalarını Almayı Mûsâ'nın ya da Hârûn'un Emrettiğini Düşünenler

Daha önce, yüklenme anlamı taşıyan حُمَلْنَا fiilinin farklı kıraatler ile nakledildiğine değinmiştik.<sup>95</sup> Bu bağlamda Taberî, Hz. Mûsâ'nın İsrâiloğulları'na gece vakti Mısır'dan çıkmadan evvel Firâvun ahalisinin değerli takılarını almalarını emrettiğini ve Allah'ın bunları kendilerine *ganimet* olarak verdiğini belirtmektedir. İsrâiloğulları da kendilerine emredilene yapıp ziyentleri almışlardır.<sup>96</sup> Öte yandan Taberî, Firâvun'un İsrailoğullar'ını takip etmek üzere yola çıkmadan önce askerlerine dönük yaptığı bir konuşmasından bahseden âyetleri açıklarken de alınan ziyentlerle ilgili yorumuna bağlı kalmaktadır. Tâberî'ye göre ilgili bölümde geçen وَإِنَّهُمْ لَنَا لَغَائِظُونَ "Onlar bizim tepemizi attırdılar." (eş-Şu'arâ 26/55) âyetinin manası<sup>97</sup>, "İs-

<sup>92</sup> Tâhâ, 20/86.

<sup>93</sup> el-A'râf, 7/150.

<sup>94</sup> Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, 492; İbn Cüzey, *Teshîl*, 1: 317.

<sup>95</sup> Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*, 5: 246.

<sup>96</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16: 136; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3: 418; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22: 103.

<sup>97</sup> Kanaatimizce, Elmalılı tarafından "Fakat hakkımızda çok gayz besliyorlar." ifadeleriyle tercüme edilen ve Türkçe tefsirlere ya da Kur'ân meallerine "Fakat bize karşı nefretle doludurlar." olarak aktarılan âyetin manası, "Onlar bizim tepemizi attırdılar." şeklinde olmalıdır. Bu öfkenin nedeni ne olabilir? Acaba İsrailoğulları'na kaptırılan mallar mı yoksa kölelerin despot bir yönetimden kurtulup özgürlüğe kaçıışı mı? Firavun'un dini ve siyasi otoritesinin sarsılması mı? Giderayak malların çalınması mı? Mısır ülkesinin dokuz mucize ifadesinde yerini bulan çeşitli ekonomik sıkıntılara maruz kalması mı? Bu öfkenin pek çok nedeninin olduğu aşikârdır. Bütün bu gerekçelerin yanı sıra kıssaların Müslümanlara bir mesaj aktardığı düşünülecek olursa, bu âyette İsrailoğulları'nın tevhide dayalı bir mücadele içerisinde olduğu ve bu başkaldırı nedeniyle dini ve siyasi otoritesi sarsılan Firavun hanedanlığının öfkelendiği ifade edilmiş olmalıdır. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsir*, 3: 265; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17: 576; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 393; Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz*, 3: 227; İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19: 131; Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, 5: 3628.

râiloğulları, yeni doğan çocuklarımızın öldürülmesine neden oldukları için bizi çok kızdırdılar.” şeklindedir. Tâberî’ye göre “İsrâiloğulları’nın onları öfkelenendirme nedeni, ödünç aldıkları/*âriyet* süs eşyalarını beraber götürmüş olmaları da olabilir.”<sup>98</sup> *Âriyet* ifadesi, İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ve İbn ‘Atiyye (ö. 541/1147) tarafından da kullanılmaktadır.<sup>99</sup> Burada dikkati çeken husus *âriyet* kavramının “herhangi bir kişiye geçici bir süre kullanmak üzere karşılıksız verilen mal” anlamına geliyor olmasıdır.<sup>100</sup> *Âriyet* olarak alınan bir malın ise zimmete geçirilmesi *emanete halel getirmek* olarak kabul edilmelidir. Bu tür bir eylemi Mûsâ’nın emretmiş olması, zorlayıcı bir yaklaşımdır.

Alınan altınların bayram ya da düğün için Kıptîler’den ödünç alınmış *âriyet* olduğunu ifade eden ve İsrailoğulları’nın bunları kullanımının haram olduğunu farkında olan Hüseyin Vaiz-i Kâşîfî (ö. 910/1504-1505), Sâmirî’nin Hârûn’u kandırarak İsrailoğulları’nın elindeki altınları eritmelerini sağladığını ifade etmektedir. Buna göre Sâmirâ kabilesinden Mûsâ b. Muzaffer isimli bir kişi, Hârûn’a gelerek şöyle demiştir: “Ben-i İsrâil, Kıptîler’den düğün ve bayram için *âriyet* aldıkları *huliyi* ahz ve i’tâ ediyorlar. “Bunları tasarruf layık değildir.” Hükmi ilâhî ki bunları cem’ edip yakalar.” [Bunun üzerine] “Hârûn’un emriyle cümle *huliyeleri* götürüp bir çukur kazıp ateşle erittiler. Sâmirî üstâd-ı kuyumcu olmakla andan bir buzağı sûreti düzdi.” ifadelerini kullanan Hüseyin Vaiz-i Kâşîfî, Sâmirî’nin bir peygamberi aldatmış olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Tâhâ sûresinin 87. âyetini de buna bağlı olarak şu şekilde tercüme etmektedir: “Kûsâleperestler dediler ki: Biz kendi kuvvet ve ihtiyârımızla senin va‘dine muhâlefet etmedik. Velakin Kıbtîler’in ziynetinden âriyet aldığımız *huliyeleri*, Hârûn’un kükmüyle ateşe attık. Bizim gibi Sâmirî dahi kendinde olanı attı.”<sup>101</sup> Ancak peygamberlerin –özellikle- tevhid mücadelesine zarar verecek bir yanılığa düşmeyeceklerini ve en azından Yüce Allah’ın kendilerini tevhid konusunda koruyacağını düşündüğümüz için bu yaklaşımı tutarlı bulamıyoruz. Ayrıca bu yorum, Tevrat’ta yer alan ve “ziynetleri eriterek buzağı heykeli yapmayı Hârûn’un emretti”ğini ifade eden cümlelerle de uyumludur (Çıkış, 32:2-6). Doğrusu buzağıyı yapma talimatını kimin ver-

<sup>98</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17: 576.

<sup>99</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr-ürü’l-Kur’ânî’l-Azîm: müsnefen anî’r-Resûl ve’s-sahâbe ve’l-tâbiîn*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Riyâd: Mektebetü Nizâr el-Bâz, 1997), 8: 2768; İbn ‘Atiyye, *Muharrerü’l-vecfz*, 6: 483.

<sup>100</sup> Beşir Gözübenli, “Âriyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 379-380.

<sup>101</sup> Mevlânâ Kemâlüddîn Hüseyin b. Ali-i Beyhakî-yi Sebzevârî Hüseyin Vaiz-i Kâşîfî, *Tefsîr-i Mevâkib*, çev. Kırımlı İsmail Ferruh Efendi (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017), 316-317.



diği konusunda Tevrat'ta da çelişkiler bulunmaktadır.<sup>102</sup> Dolayısıyla zaten çelişkilerin bulunduğu kaynaklardan etkilendiğini düşündüğümüz yazarın, bu yaklaşımına katılmıyoruz. Üstelik Hârûn'un peygamber olduğu âyetlerde sabittir ve nübüvete zarar verebilecek yorumları tercih edebilmek mümkün görünmemektedir.

Beğavî (ö. 516/1122) fiilin geçişli olarak حَمَلْنَا şeklinde okunması durumunda, ziynetleri yüklenmenin bir başkası tarafından emredildiğini ve bu hususta sorumlu tutulması gerektiğini belirtir.<sup>103</sup> İbn Cevzî de buna binanen حَمَلْنَا fiilinin aslında حَمَلْنَا manasında olup İsrâiloğulları'nın bu takıları almalarını Mûsâ'nın emrettiğini söylemektedir.<sup>104</sup> Fakat Âlûsî, Mûsâ'nın mezkûr fiilin faili olması bağlamında bu değerli takıları almayı emrettiğini, ziynetlerin asıl sahiplerinin helâkından sonra da bunları kullanma yetkisini İsrâiloğulları'na vermesi ile bunların kendilerine helâl olduğunun anlaşıldığını dolayısıyla bu rivayetin Yahudilere ganimetin helal olmadığını ifade eden hadis<sup>105</sup> ile çeliştiğini belirtir.<sup>106</sup>

Şunu da belirtmek isteriz ki Tevrat'ın *Mısır'dan Çıkış* kitabında ziynetleri alma emrinin Mûsâ tarafından verildiği yer almaktadır. Tevrat'ta “*Böylece İsraililer onları soydular.*” ifadesinin yer alması da ilginçtir. Oysa bu durumun, bir nevi aldatma olduğu kabul edilebilir. Ayrıca *emanet* üzerinden yürütülen bu tür bir *hırsızlık* eyleminin *ülü'l-azm* bir peygambere isnadı da ayrı bir problemdir. Büyük ihtimalle müfessirler, Tevrat'taki bu ifadelerden etkilenecek talimatı Mûsâ'ya nispet ettiler. İlgili Tevrat cümlesi ise şöyledir: “*İsraililer Mûsâ'nın dediğini yapmış, Mısırlılar'dan altın, gümüş eşya ve giysi istemişlerdi. Rab, İsraililer'in Mısırlılar'ın gözünde lütüf bulmasını sağladı. Mısırlılar onlara istediklerini verdiler. Böylece İsraililer onları soydular. İsraililer kadın ve çocukların dışında altı yüz bin kadar erkekle yaya olarak Ramses'ten Sukkot'a doğru yola çıktılar.*”<sup>107</sup>

Netice olarak حَمَلْنَا kıraatine göre kendilerine yüklenilen bu eşyanın başkası tarafından emredildiği aşikârdır. Zira geçişli fiil bunu gerektirmektedir. Ayrıca bu anlama göre kendilerine sadece kavmin ağırlıklarının/evzâr yüklenmiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>108</sup>

Ayrıca ilerde ele alacağımız üzere bu işi Mûsâ'ya bağlayanların, âyette zikredilen أَوْزَار kelimesine taşınabilir mal, eşya, ağır yük anlamlarını

<sup>102</sup> Ömer Faruk Harman, “Hârûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 254-256.

<sup>103</sup> Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, 824; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22: 103.

<sup>104</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5: 314.

<sup>105</sup> Buhârî, “Salat” 438; “Teyemmüm” 335.

<sup>106</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 16: 246.

<sup>107</sup> *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Çık.12:35-36.

<sup>108</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16: 135; Fârisî, *el-Hüccet li'l-kurrâi's-seb'a*, 5: 247.

verdikleri görülmektedir.<sup>109</sup> Hâlbuki bu kelimeye yüklenen muhtemel anlamlardan bir tanesi de kök anlamına itibarla *günah işleme* anlamıdır. Dolayısıyla *أَوْزَار* kelimesinin günah anlamında olduğu düşünüldüğünde Hz. Mûsâ'nın kendilerine günahı emredip yüklediği ve sorumlusunun kendisi olduğu gibi kabul edilemeyecek bir anlam ortaya çıkacaktır.

### 3.4. İsrâiloğulları'nın Zinetleri Kendi Kararlarıyla Aldıkları Görüşünde Olanlar

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), İsrâiloğulları'nın özel olarak süslenip hazırlandıkları bir bayramları olduğunu ve bu bayram için Kıptîlerden değerli takılarını ödünç aldıklarını aktarmaktadır. Yüce Allah'ın, Firâvun'u ve ordusunu helak etmesi üzerine bu takıların kendilerinde kaldığını ve aralarında kadir kıymet sahibi biri olan Sâmirî tarafından bu takıların eritilerek buzağı şekline çevrildiğini düşünmektedir.<sup>110</sup> Benzer bir yaklaşım sergileyen Beyzâvî (ö. 685/1286) ise İsrâiloğulları'nın düğünde kullanmak üzere zinet eşyalarını Kıptîler'den ödünç aldıklarını ancak Mısırlıların çıkışlarından haberdar olabileme korkusuyla takıları iade edemediklerini belirtmektedir.<sup>111</sup> Aldıkları eşyaları iade edemeden gece vakti yolculuğa çıkmışlardır.<sup>112</sup> Buna göre İsrâiloğulları'nın ödünç aldıkları altın ve gümüşü kendileri ile beraber götürdükleri anlaşılmaktadır.<sup>113</sup> Bu müfessirlerin yaklaşımına göre İsrâiloğulları'nın takıları alması, Mısır'dan çıkmadan evvel gerçekleşmiştir.<sup>114</sup> Dolayısıyla ganimet kapsamına girmemektedir.

Bazı müfessirler ise Firâvun'un denizde boğulmasından sonra kendileri ile beraber getirmiş oldukları zinet eşyalarının kıyıya vurması sonucu İsrâiloğulları'nın bunları aldıklarını naklederler.<sup>115</sup> Bu durumda ise İsrâiloğulları'nın zinet eşyalarını almaları, Firavun ordusunun helâkından sonra gerçekleşmiştir.<sup>116</sup> Bu görüşe göre İsrâiloğulları'nın, bu malları hiçbir talimat almaksızın ve zorlama altında kalmaksızın kendi iradeleri ile aldıkları sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>117</sup>

İsrâiloğulları'nın zinet eşyalarını kendi iradeleriyle aldıklarını destek-

<sup>109</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/136; İbn Cüzey, *Teshîl*, 2: 24; İbn 'Aşûr, *et-Tahtîr ve't-tenvîr*, 16: 285.

<sup>110</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/104; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15: 6.

<sup>111</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 4: 36.

<sup>112</sup> Tâhâ, 20/77.

<sup>113</sup> Vâhidî, *el-Vesît*, 3: 218.

<sup>114</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5: 314.

<sup>115</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2: 189; Begavî, *Meâlimut'tenzil*, 824; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15: 7; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14: 120; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 4: 36; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 16: 246.

<sup>116</sup> İbn Cüzey, *Teshîl*, 2: 24.

<sup>117</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 14: 120.

leyen bir diğer husus ise mevzu bahis âyetteki حمل fiilinin حَمَلْنَا kiraatiyle okunmasıdır. Bu kiraate göre نَا zamiri fail olmakta ve olayın kendileri tarafından gerçekleştiği anlaşılmaktadır.<sup>118</sup> Aslında diğer bir kiraat olan حَمَلْنَا cümlesinin failinin de yine kendi nefisleri olmaları söz konusudur. Bu durumda zinet eşyalarını almaya iten sebep, nefislerinin arzusu olmaktadır. Dolayısıyla yüklenme fiilinin başkası tarafından emredilmediği ve böyle bir girişimde bulunmaları sebebiyle kendi kendilerine eylemi yükledikleri anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu anlama binaen cümledeki takdir ise حَمَلْنَا حَمَلْنَا أنفسنا olmaktadır.<sup>119</sup> Bununla beraber Vahidî, İsrâiloğulları'nın Firâvun ve ehlinde almış oldukları zinet eşyalarını kendileriyle beraber taşımaları sebebiyle حَمَلْنَا kiraatinin daha uygun olduğunu belirtmektedir.<sup>120</sup>

Fârisî (ö. 377/987), mevcut fiilin her iki kiraate göre de geçişli حَمَلْنَا anlamında olabileceğini belirtir. O'na göre حَمَلْنَا fiili, İsrâiloğulları'nın hem sorumlu tutulmalarını hem de bu zinetleri taşımaları anlamını ifade eder. Zira kendilerine değerli takıları almaları emredilince onları alıp yüklenmişlerdir.<sup>121</sup> Bu durumda sorumlu tutulma anlamının takdir edildiği görülmektedir. Taberî ise bu iki kiraatin yakın anlamlarda olduğunu belirtir. Bu hususta; kendilerine almanın emredildiğini ifade eden kiraate göre حَمَلْنَا emreden Mûsâ iken, kendilerinin yaptığını ifade eden kiraate göre حَمَلْنَا ise eylem, kendileri tarafından gerçekleşmiştir. Yani her iki kiraatten dilediğini okuyanın doğru okuduğunu, hata etmediğini belirtir.<sup>122</sup>

Bu bilgilere göre her iki fiilin de karşılıklı olarak birbirlerinin kapsam alanına girdiklerini söyleyebiliriz. Ancak Kıptîler'in değerli mallarını almalarını Allah'ın ya da Mûsâ'nın emretmiş olduğunu savunan müfessirlerin görüşünde şöyle bir problem bulunmaktadır: Bu durumda İsrâiloğulları, haksız bir kazanç elde ederek başkalarına ait malları zimmetlerine geçirmiş olmakta ve ganimet almaları yasaklandığı halde bunları alarak haram işlemiş olmaktadır. Oysa Allah'ın ya da peygamberin verdiği bir talimatı uygulamanın suç sayılmaması ve mazeretin geçerli kabul edilmesi gerekir. Ayrıca Allah'ın veya Mûsâ'nın bunu yapmayı kendilerine emrettiklerine değinilmiş ve bu hususta bir detaya girilmemiştir. Aynı zamanda böyle bir emrin bulunması göz önünde bulundurulduğunda, İsrâiloğulları'nın sadece değerli eşyaları yüklenmeleri, taşımaları anlaşılmaktadır. Üstelik günah yüklenmenin sebebinin peygambere veyahut Allah'a nispet edilememesi söz konusudur. Fakat İsrâiloğulları'nın bu zinet eşyalarını almaları kendi nefislerine nispet edildiğinde حَمَلْنَا أنفسنا, bunların hem bu ağırlıkları yükledikleri anlaşılmakta hem de bu hususta duydukları

<sup>118</sup> Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*, 5: 242; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22: 103.

<sup>119</sup> İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16: 284.

<sup>120</sup> Vâhidî, *el-Vesît*, 3: 218.

<sup>121</sup> İbare, *لأنهم إذا حملوه حملوه*. Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*, 5: 242.

<sup>122</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16: 138.

pişmanlıkları ifade edebilme bağlamında اُوْزَار sözcüğünü kullandıkları çıkarılabilmektedir. Bu ise âyeti daha kapsamlı hale getirmekte, anlam daralmasına gidilmesine mani olmaktadır. Bu durumda “Biz bunları yük- lendik de günahkâr olduk.” anlamı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca sözlerinde durmamaları hususunda, “bu işi yaparken nefislerine hâkim olamama” manasını çağrıştıran مَلَك sözcüğünün de bu anlamın anlaşılmasına zemin hazırladığı kanaatindeyiz.

#### 4. TÂHÂ SÛRESİ 20/87. ÂYET BAĞLAMINDA İSRÂİLOĞUL- LARI’NIN ZİYNET EŞYALARINI ALMALARININ DİNÎ BOYUTU

Makalenin kavramsal çerçeve başlığı altında اُوْزَار kelimesinin, sırta yüklenen ağır eşyayı veya işlenen günahın ağırlığını ifade ettiğini belirt- miştik. Bu bağlamda mezkûr sözcüğe yüklenen anlamları ele alıp, müfes- sirlerin bu husustaki görüşlerine değineceğiz.

Mâverdî, bu ifade ile iki anlamın kastedildiğini söyler:<sup>123</sup>

1. Bu sözcük ile günahların ağırlığı kastedilmiştir. Zira ziyet eşyalarını almaları *gulül/ganimet* çalma kapsamına girmektedir.

2. Bu sözcük ile taşımış oldukları ziyet eşyalarının ağırlığı ifade edilmiştir. Bu bağlamda ziyet eşyaları ağır olduğundan taşımaları kendilerine zor gelmiştir.

Kelimenin günah ve ağırlık anlamlarını beraber yorumlama gerekliliği- nin farkında olan Fahreddîn er-Râzî, Kıptî’lerin aralarında yapmış oldukları toplantılarda malum ziyet eşyalarını takıp küfrü icra etmeleri sebebiyle de اُوْزَار sözcüğünün bu anlamda kullanılmış olabileceğini söyler.<sup>124</sup> Kanaa- timizce ağırlık ve günah ilişkisini içeren evzâr kelimesinin âyette kullanıl- ması, âyetin anlaşılması için dikkat çeken bir husustur. Meseleyi etraflıca ele alacak olursak şunları söyleyebiliriz:

Yukarda kısaca *ganimet çalma* olarak tanımladığımız *gulül* kavramı, bir şeyi gizlemek, gizlice almak, çalmak ve bir şeye hıyanet etmek anlamlarını ifade eder. Taksimatı yapılmadan önce ganimet malını alarak zimmetine geçirmek anlamını barındırmasıyla beraber devlet malına hıyanet etmek manasını da içermektedir.<sup>125</sup> Bu bağlamda Zemahşerî, İsrâiloğulları’nın dâr- rü’l-harpte müste’men oldukları için harbî olanların mallarını alamayacak- larını belirtip ganimetlerin kendilerine helal olmaması sebebiyle de evzâr sözcüğünün ‘günah yüklenmek’ anlamını ifade ettiğini belirtir.<sup>126</sup> Zira kelime, hakikatte manevi ağırlığı ifade etmektedir. İsrâiloğulları da kendilerine

<sup>123</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve l-’uyün*, 3: 418.

<sup>124</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu l-gayb*, 22: 103.

<sup>125</sup> Ferhat Koca, “Gulül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 190; Heyet (Vezâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye-Ku- veyt), *el-Mevsû’atü l-Fıkhîyye* (Kuveyt: Dârü’s-Safve, 1414/1994), 31: 272.

<sup>126</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 104.

helâl olmayan bir şeyi *gulül* yoluyla alıp bu ağırlığı/vebali yüklenmişlerdir.<sup>127</sup> Ayrıca bu kullanım, şeriatlarında ganimet almanın kendilerine helâl olmadığını da göstermektedir.<sup>128</sup>

Beğavî de İsrâiloğulları'nın ödünç alma adı altında Kıptîler'den almış oldukları bu ziynet eşyalarını iade etmedikleri için mevzu bahis sözcüğün *günah* anlamında olduğunu söyler.<sup>129</sup> Aslında İsrâiloğulları, bu ziynet eşyalarını alırken düğün veya bayram kisvesi altında onları kandırmak suretiyle almışlar ve kendilerine geri vermemişlerdir.<sup>130</sup> Bu bağlamda Mısır'dan çıkmadan evvel Kıptî komşularını aldatmak suretiyle her bir İsrailoğlu komşusundan altın ve gümüş ödünç almıştır.<sup>131</sup> Öyle ki Nisâbü'rî (ö. 553/1158), Sâmirî'nin buzağı yapabilmek için İsrâiloğulları'na hitaben "Bu günahlarımızın ağırlığıdır ve haram mallardır. Onları toplayıp bir çukura atalım ve yakalım." dediğini nakleder.<sup>132</sup> Bu hususta Âlûsî de *evzâr* sözcüğü ile kastedilen asıl anlamın *günah* olduğunu ve ziynet eşyalarının bu günaha yol açtığını söyler. Zira İsrailoğulları, kendisinden buzağı yapıp tapıldığı için bu ziynet eşyaları sebebiyle günahkâr olduklarını ifade etmişlerdir.<sup>133</sup> İsrâiloğulları, ödünç almış oldukları bu ziynet eşyalarını geri vermek istemediklerinden<sup>134</sup> emanete ihanet günahını yüklenmişlerdir.

Kuşeyrî (ö. 465/1072), müşriklerin mallarının ve ganimetlerinin İsrâiloğulları'na helâl olmadığını ve İsrâiloğulları'nın söz konusu olan davranışlarının 'haram işleme' olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda değersiz bir şeyi olsa bile başkasından alınan haram bir şeyin, insanda bırakacağı kötü eserin sürekli olacağını ve helâl olmayan bir yolla kendini dünyaya kaptıran bir kişinin dîni hassasiyetlerinin risk altına gireceğini söyler. Çünkü İsrâiloğulları'nın buzağüyı yapıp ona tapmalarına sebep olan şey, haram yolla elde ettikleri bu ziynet eşyalarıdır.<sup>135</sup>

Netice olarak İsrâiloğulları nefislerine uyup Mûsâ'ya verdikleri sözü tutmamışlardır. Ayrıca kendilerini, yaşadıkları toplumun pagan kültürün etkisinden arındırmadıkları gibi bazı kötü davranışları da sürdürmeye devam etmişlerdir. Mısır topraklarından çıkarken zimmetlerine geçirmek amacıyla Mısırlılar'a ait kıymetli eşyaları ödünç almışlardır. İsrâiloğulla-

<sup>127</sup> Begavî, *Meâlimu 't-tenzil*, 824; Nisâbü'rî, *Tefsîru garâibi 'l-Kur 'ân*, 4: 565.

<sup>128</sup> Ahmet Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru 'l-Merâğî* (Mısır: Şirketü ve Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1365/1946), 16: 140.

<sup>129</sup> Begavî, *Meâlimu 't-tenzil*, 824.

<sup>130</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 14: 120.

<sup>131</sup> İbn 'Aşûr, *Tefsîru 't-tahrîr ve 't-tenvîr*, 16: 285.

<sup>132</sup> Nisâbü'rî, *Bâhiru 'l-burhân*, 2: 915.

<sup>133</sup> Semerkandî, *Tefsîr*, 2: 352; İbn 'Atiyye, *Muharrerü 'l-vecîz*, 4: 59; Âlûsî, *Rûhu 'l-meânî*, 16: 246.

<sup>134</sup> İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru 'l-Kur 'ân*, 3: 123.

<sup>135</sup> Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyri, *Letâifu 'l-işârât*, thk. İbrahim Biyûnî (Kahire: Darü'l-Kâtibi'l-'Arabî; 1974), 4: 144.

rı'nın haram bir yolla elde ettikleri değerli takıları taşıyıp bundan buzağı yaptıklarını ve bu takıların bileşenlerinden oluşan buzağının da günaha girmelerine sebep olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber İsrâiloğulları'nın Mısırlılara ait olan takıları, onların helâkından önce veya sonra almalarında bir fark yoktur. Zira denizin savurması sonucu almış oldukları bu takılar ganimete girmek suretiyle haram olmakta, daha öncesinde geri vermeyeceklerini bile ve bunu kastederek Mısırlıların mallarını almaları da yine haram hükmüne girmektedir.

## SONUÇ

Kur'ân kıssaları, tarihi bazı olayları aktarırlar. Bu olaylar aktarılırken okuyucunun pek çok açıdan dersler alarak hayatına çeki düzen vermesi hedeflenir. Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde -ve değişik münasebetlerle- peygamberlerin mücadeleleri ya da peygamberlere inanan insanların söz ve fiilleri anlatılarak Müslümanların kendi peygamberlerine bağlılıklarını ve samimiyetlerini arttırmaları istenir. Önceki peygamberlerin ve inananların çektiği çileler anlatılarak tahammül güçlerini arttırmaları ve dirençlerini canlı tutmaları öğütlenir. Bazen de önceki peygamberlerin mensuplarının çok yüzeysel bazı sınanmalardan başarısız çıkmaları anlatılarak her türlü zorluk sırasında da Hz. Peygamber'e bağlılık gösterilmesi ve itaatte fütür gösterilmemesi öğretilir. Eski toplumların hataları anılarak aynı ya da benzer yanlışların tekrarlanmaması salık verilir. Sabır, iffet, imtihan, siyaset ve cihad başta olmak üzere pek çok ibretlik konu öğretilir.

Kur'ân'da peygamber-ümme ilişkisi bağlamında en fazla bahsedilen kavmin İsrâiloğulları olduğu bilinmektedir. Sözünde durmama, dini değerleri tahrif etme, yılgınlık, dünyevileşme, metafiziğin somutlaştırılma isteği ve korkaklık gibi pek çok hususun bu kıssalar üzerinden anlatıldığını müşahede etmek mümkündür. Bu bağlamda anlatılan olaylardan biri de İsrâiloğulları'nın Mısır sürgününden kurtulmak için Mûsâ ile birlikte bir gece vakti yola çıktıkları ve Kızıldeniz'i geçerek Filistin'e ulaşmak için yaptıkları yolculuktur. Firâvun, bu yolculuktan haberdar olduğunda İsrâiloğulları'nı yakalamak amacıyla onları ordusuyla takip etmiş ancak amacına ulaşamamıştır. Kur'ân'da bu yolculuk sırasında İsrâiloğulları'nın Mısırlılardan aldıkları bir yükten/*evzâr* bahsedilmekte ve daha sonra bu yük nedeniyle pagan bir topluma dönüşmelerine yer verilmektedir. Tâhâ sûresi 20/87. âyet, bu yolculuktan bahseden âyetlerden biridir ve İsrailoğulları'nın çok kısa bir süre içerisinde yoldan çıkmasının gerekçesini barındırmaktadır.

Müfessirlerin, Tâhâ sûresi 20/87. âyet başta olmak üzere Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde anlatılan konuyla ilgili çeşitli görüşleri bulunmaktadır. Aynı şekilde Tevrat'ta ve israiliyat kapsamında değerlendirilebilecek nakillerde bu yolculuktan detaylı bahsedilmektedir. Bundan dolayı bazı müfessirlerin

buradaki bilgileri doğru kabul ederek birtakım yorum ve değerlendirmelere ulaştığını söyleyebiliriz.

İsrâiloğulları Tâhâ sûresinin 20/87. âyetinde, kendilerini temize çıkarmak için Mûsâ'ya Mısırlıların/*kavm* değerli takılarından/*ziynet/huliy* oluşan bir günah yükü/*evzâr* yüklendiklerini/*hummilnâ* ve Sâmirî ile aynı yolu sürdürerek bunları (ateşe) attıklarını söylemektedirler. Böylece kendilerinin putperestliğe düşmelerine yol açan asıl zaafa işaret etmektedirler.

Burada cevaplanması gereken teknik birkaç soru bulunmaktadır: İsrailoğulları'nın kaçarken taşıdığı yük neydi? Kıymetli olduğu anlaşılan bu ziynet eşyaları kime aitti? Bunları nasıl elde ettiler? Ödünç aldılarsa emanete ihanet edip harama mı bulaştılar? Ganimet saydılsa Buhârî'de yer alan ve İsrailoğulları'nın ganimet almasının yasaklığını ifade eden hadisler nasıl anlaşılmalıdır? Bu ziynetleri almalarını kim söyledi?

Mısırlılar'ın kıymetli mallarını almalarını Allah'ın ya da Mûsâ'nın emrettiğini düşünen bazı müfessirler, bu eylemin haram kapsamından çıkması için ziynetlerin ya önceden ödünç alınıp ani kaçış sırasında ellerinde kaldığını, ya da bu malları ganimet olarak Allah'ın kendilerine lütfettiği yoluna başvurmaktadırlar. Oysa İsrâiloğulları'na ganimetin haram kılındığı bilinmektedir. Müfessirlerin bir kısmı ise bu malların boğulan ordudan geriye kalan değerli madenler olduğu görüşüne başvurmaktadırlar. Ancak bu görüş, zaten olayın akışına uygun değildir. Tüm bu yorumlar, lafız ve Kur'ân bütünlüğü bağlamında tutarlı görünmemektedir. Üstelik haram bir eylemin ülü'l-azm bir peygamber olan Hz. Mûsâ'ya nispet edilmesi oldukça yanlıştır.

Kanaatimizce Mısır'ı terk etmek üzere olan İsrâiloğulları, yola çıkmadan önce Mûsâ'nın haberi olmadan Mısırlıların mallarını/*zînet* gayr-ı meşru bir şekilde zimmetlerine geçirdiler. Hak bir dava uğrunda yola çıkarken zimmetlerine para geçirmeyi kendileri için normal gördüler. Çünkü yıllarca baskı ve zulüm görmüşlerdi. Malları ellerinden alınmıştı. Böylece Mısır'da yaşayan *kavmin* mallarını çaldılar. Bunu yaparken de ödünç isteyip emanete ihanet ettiler. Mûsâ, Sînâ Dağı'ndan döndüğünde taşıdıkları yükün günah olduğunu anladılar. Heybelerinde günah yüklendiklerini/*hummilnâ*, *evzâr* kelimesiyle itiraf ettiler. İşledikleri bu suçun Mûsâ'ya verdikleri sözü bozmalarına da neden olduğunu kabul ettiler. *Melk* ifadesini kullanarak kendilerine sahip çıkamadıklarını, şuurlarını yitirdiklerini ve bu işi yaparken neden yaptıklarını bile anlayamayacak derecede iradelerini kaybettiklerini ifade ettiler. Çünkü din uğrunda çıkılmış bir yolda gayr-ı meşru kazançların ayaklarına dolanacağını düşünememişlerdi. Bunun sonunda Sâmirî'nin suistimali ile pagan bir topluma dönuştüklerini söylemiş oldular.

Bu bilgilere göre Tâhâ sûresinin 87. âyetini şu şekilde anlamlandırabiliriz: "İsrâiloğulları'ndan buzağıya tapanlar şöyle dedi: (Kendimize sahip



olamıyorduk. Nefsimizin arzularına yenildik). Sana verdiğimiz sözden irademizle dönmedik. (Dini bir mücadelede heybelerimizi haramla doldurma sevdasına düştüğümüz ve haramı kendimize mübah kıldığımız için irade, şuur ve basiretimizi kaybettik.) Fakat Mısır toplumunun değerli madenlerinin bir kısmını günah olduğunu bile bile yüklenmiştik. Onları ateşe attık. Sâmirî de aynı şekilde attı.”

Bu çalışmadan yola çıkarak Kur’ân kıssalarının yorumlanmasında ve anlaşılmasında, bütüncül bir yaklaşımı korumak gerektiğini ve İsrailiyat nakillerinden yola çıkılarak yapılan izahların peygamberlerin *ismetini* zedeleyebileceğini ifade etmemiz gerekir. Bu kıssada olduğu gibi emanet/güvenilirlik ve sözünde durma/ihanet konularında muhatabın zihninde sorunlar kalmayacak şekilde kıssaların izah edilmesi yoluna gidilmelidir. Bu durum okuyucuyu, pek çok rivayet arasında tercih yapma çaresizliğinden kurtaracaktır. Aynı zamanda meselelerin etraflıca ele alınması, kıssa içeren âyetleri okurken mevzuları mukayese edebilmesine ve problemleri tahlil edebilmesine de olanak sağlayacaktır.

### KAYNAKÇA

Âlûsî, Ebû’s-Senâ Şihâbuddîn Mahmud b. Abdillâh. *Rûhu’l-meânî fi tefsiri’l-Kur’âni’l-’azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’-Turâsi’l-Arabî, ts.

Atrabî, Muhammed Fethî Muhammed. *et-Tecdîd fi ilmi Usûli’l-Fıkh fi’l-asri’l-hadis beyne’n-nazariyye ve’t-tatbîk*. USA: el-Ma’hedü’l-Âlemî li’l-Fikri’l-İslâmî, 1439/2018.

Ayverdi, İlhan. “Hulf”. *Asırlar boyu tarihi seyri içinde misalli büyük Türkçe sözlük: Kubbealtı lugatı*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005.

Ayverdi, İlhan. “Huliyat”. *Asırlar boyu tarihi seyri içinde misalli büyük Türkçe sözlük: Kubbealtı lugatı*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005.

Begavî, Ebû Muhammed Mühyissünne el-Hüseyn b. Mes’ud el-Ferrâ. *Me’âlimu’t-tenzîl*. Beyrut: Darü İbn Hazm, 1423/2002.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru’t-tenzîl ve esraru’t-te’vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-’Arabî, ts.

Bikâî, Ebû’l-Hasen Burhanuddîn İbrâhîm b. Ömer el-Hırbevî. *Nazmü’d-dürer fi tenâsubi’l-âyât ve’s-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi’u’s-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.

Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. Kahire: Dârü’l-Hadis, 1430/2009.

Demirci, Kürşat. “Hayvan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu’l-luga*. Thk. Ahmet



Abdül'alîm el-Birûnî. 16 Cilt. Mısır: Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve'n-Neşr, ts.

Fârisî, Ebû Âli Hasen b. Abdilgaffâr. *el-Hüccce li'l-kurrâi's-Seb'a*. Thk. Bedruddîn el-Kahvecî – Beşîr el-Cücâfî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1413/1992.

Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-'Ayn*, Thk. Abdülhamit el-Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dar'ül-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh. *Meâni'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 3. Basım, 1403/1983.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûs'ul-muhîd*. Thk. Muhammed Naim el-Erkûşî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.

Fîrûzâbâdî. *Besâiru zevi't-temyiz fi letâifi'l-kitâbil'l-'Azîz*. Thk. Abdül'alîm et-Tahâvî. 6 Cilt. Kâhire: Vezaretü'l-Evkâf Mısriyye, 1416/1996.

Gözübenli, Beşîr. "Âriyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Gürkan, Salime Leyla. *İbrâhim'den Ezra'ya İsrâiloğulları tarihi: Yahudi ve İslâm kutsal metinleri ve tarihi-arkeolojik bilgiler ışığında*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmet b. Yûsuf b. İbrâhîm. *Umdetu'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1416/1996.

Semîn el-Halebî. *ed-Durru'l-mesûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmet Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.

Harman, Ömer Faruk. "Hârûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Harman, Ömer Faruk. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Heyet (Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye-Kuveyt). *el-Mevsû'atü'l-Fıkhîyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Dâru's-Safve, 1414/1994.

Hüseyn Vaiz-i Kâşîfî, Mevlânâ Kemâluddîn Hüseyin b. Alî-i Beyhakî-yi Sebzevârî. *Tefsir-i Mevâkib*. Çev. Kırımlı İsmail Ferruh Efendi. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017.

İşık, Emin. "Bakara Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

İbn 'Aşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: Darü't-Tûnusîyye li'n-Neşr, 1405/1984.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer. *el-Lubâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. Thk. Âdil Ahmet Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1998.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmet el-Kelbî el-Gırnâfî.

*et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. Tsh. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Beyrut: Dar'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1995.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm: müsne'den ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbiîn*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Riyâd: Mektebetü Nizâr el-Bâz, 1997.

İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Mürri. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*. Thk. Hüseyin b. Ukkâş – Muhammed b. Mustafa. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hedîsetu li't-Tabâeti ve'n-Neşr, 1423/2002.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dar'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır ts.

İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. Thk. Abdülhamit Hendâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Gir-nâtî el-Endelûsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'aziz*. Katar: Vi-zaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2007.

İbnu'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâi el-Hâtimî. *Fusûsü'l-hikem*. Şrh. Abdurrezzâk Kâşânî. Kahire: Daru Âfak li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1437/2016.

İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Alî b. Muham-med. *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1403/1983.

Koca, Ferhat. "Gülül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

*Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. Beyrut: Mü-essesetü'r-Risâle, 1427/2006.

Kuşeyri, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdulkerim b. Hevâzin. *Letâifu'l-işârât*. Thk. İbrahim Biyûnî. 24 Cilt. Kahire: Darü'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1974.

R. Bunson, Margaret. *Encyclopedia of Ancient Egypt*. New York: Facts On File, 2002.

Maturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtu Ehl'i-sünne*. Thk. Macdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dar'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Beyrut: Dar'ül-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî.

*Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*. Thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.

Merâğî, Ahmet Mustafa. *Tefsiru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketü ve Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1365/1946.

Meral, Yasin. *Samiri'nin Buzağısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî. *Meâni'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Âlî Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kura, 1409/1989.

Nîsâbü'rî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ebi'l-Hasen b. el-Hüseyn el-Gaznevî. *Bâhiru'l-burhân fî meâni müşkilâti'l-Kur'an*. Thk. Suâd bnt. Sâlih. 3 Cilt. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kura, 1418/1997.

Nîsâbü'rî, Nizâmuddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Tefsiru garâibi'l-Kur'an ve reğâibi'l-furkân*. Thk. Zekeriyâ 'Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dar'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996.

Râğib İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. el-Mufaddal b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Râzî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Salihoglu, Mahmut. "Sâmîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Tefsiru's-Semerkindî*. Thk. Âlî Muhammed Muavvaz. 3 Cilt. Beyrut: Dar'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.

Sezer, Ahmet. "Septuagint ve Masoretik Tevrat Metinleri Çerçevesinde Yahudi Tevrat'ı ile Sâmiri Tevrat'ının Karşılaştırması". *Gümüshane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Temmuz 2019): 320-333.

Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Durru'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hecl li'l-Buhûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâm, 1424/2003.

Şimşek, M. Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. Konya: Kardelen Yayınları, 2013.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'an*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Metbû'ât, 1417/1997.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecl, 1422/2001.

Tabersî, Emînü'l-İslâm Ebü Âlî el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 1427/2006.

Topaloğlu, Bekir. “Tâhâ Sûresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Thk. Abdülhay el-Firmârî. 4 Cilt. Beyrut: Dar'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. Thk. Abdülcélil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1998.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-'ekavîl fî vücûhi't-te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Âlî Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-'ubeykân, 1418/1998.

# KUR'ÂN'DA "TAKVÂ" NIN BİREYSEL VE TOPLUMSAL BOYUTU

## INDIVIDUAL AND SOCIAL ASPECTS OF TAQWA IN THE QUR'AN

Geliş Tarihi: 15.04.2020 Kabul Tarihi: 21.08.2020

✉ ADİL BOR

DR.

DİB, HASEKİ DİNİ YÜKSEK İHTİSAS MERKEZİ MÜDÜRÜ

orcid.org/0000-0003-2834-2339

adilbor@hotmail.com

### ÖZ

İnsanî ve fitrî değerlerin aşındığı bir ortamda nâzil olmaya başlayan Kur'ân ile birlikte muhatap kitle, yeni bir varlık, insan ve toplum tasavvurunu ifade eden bir dil ve üslupla buluştu. Bu makalede, Kur'ân'da yoğun bir şekilde zikredilen "takvâ", "muttakîn" ve farklı türevlerinin ifade ettikleri anlamların tespit edilmesi, takvânın manaları arasında "korku" anlamının bulunup bulunmadığı özellikle takvâ ve muttakîn kavramlarının tüm Müslüman bireyleri kapsayıp kapsamadığı üzerinde durulmuştur. Ayrıca, takvâ değerlerinin bireyselliğin yanı sıra toplumsal yönünün olup olmadığı ve sosyal hayatın temel değerleri olan adalet, ihsan, dürüstlük, ahitlere bağlı kalmak, aklın ve vicdanın onaylamadığı çirkin söz ve davranışlardan kaçınmak gibi değerlerin takvânın kapsamında yer alıp almadığı irdelenmiştir. Bütün bu analizler yapılırken konunun doğru bir şekilde anlaşılmasındaki öneminden dolayı cahiliye şiiri ve klasik sözlüklerde takvâ ve türevlerinin anlamları incelenmiştir. Çalışmamızda klasik ve modern çağda yazılmış tefsirlerle birlikte günümüzde konuyla ilgili yapılan ilmî çalışmalarından da yararlanılmıştır. Takvâ kelimesinin ve türevlerinin Kur'ân'ın ihtiva ettiği değerlerin bir kısmını değil, Kur'ân'ın tüm değerlerini kapsadığı sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tefsir, Takvâ, Birey, Toplum.

### ABSTRACT

The Qur'an was revealed during a time in which social norms and values depreciated. It introduced humankind in a distinct style and language to a different perspective on interpreting and understanding existence, humankind, and society. This study discusses how to determine the meaning of certain frequently repeated terms in the Qur'an like taqwa, muttaqin, and their different forms within the Qur'anic context; whether or not the word taqwa carries the meaning of fear; and, in particular, whether or not the notions of taqwa and muttaqin encompass all Muslims. Moreover, not only does this article study whether or not the values of taqwa has a societal aspect besides individual, but it also examines if taqwa incorporates key notions for social life such as justice, benevolence, honesty, pacta sunt Servanda (agreements must be kept), and abstinence from evil words and ugly behaviors which neither the human mind nor conscience approves of. For all the analyses done in this study, the contribution of Jahiliyya poetry and classical dictionaries in understanding the meaning of taqwa and its derivatives is invaluable. The Qur'an exegeses from the classical and modern period along with recent scientific research will lead us in this study. Eventually it is concluded that taqwa and its linguistic derivatives express not only some but all of the values and norms of the Qur'an.

**Keywords:** Qur'an, Tafsir, Taqwa, Individual, Society.

## INDIVIDUAL AND SOCIAL ASPECTS OF TAQWA IN THE QUR'AN

### SUMMARY

The Qur'an's revelation started when humankind had lost purpose individually and socially. Globally, and particularly in Mecca, Medina, and Hejaz, humankind faced serious intellectual and ethical complications. Some beings were equated to Allah and deified. Religious concepts of revelation-based religions such as prayer and pilgrimage were ascribed meanings unrelated to their original. In the political system formed because of this mental deviation and distortion of religious concepts, fundamental values of truth and justice were substituted by tribal power and their interests. So much so that weak tribes were oppressed and sold as slaves. Disregarding human dignity and normalizing injustice was not unique to the Hejaz region only. Similar situations occurred in other regions of the world as well. It is in such an environment that the Qur'anic revelation began, which ordered to read in the name of Allah, and is based on laws, justice, and the protection of human dignity and honor. The first addressees of the Qur'an met with a new language and concepts based on education, knowledge, wisdom, and moral and human values as a whole. The protection of human's nature, freedom, rights, and personality is the primary content of those concepts.

Undoubtedly, Muslims have tried to live by the taqwa values and gain the quality of being muttaqi (pious), and put forth good examples throughout history. However, because of changing environmental, cultural, and economic conditions and social encounters, various schools emerged from the way religion was understood and interpreted. Thus, the description of taqwa and its reflection on people's lives manifested itself in different forms. In jurisprudence, taqwa signifies that state leaders and judges abstain from major and continuous minor sins, and fulfill the religious obligations to gain authoritative and supervising qualifications. It is also among the required quality for the imam-khatibs. In Sufism, taqwa is defined as a divine light that manifests in a heart purified of sins, or a divine light that emerges by obeying Allah and abandoning the sins. In the science of Hadith, taqwa is seen a necessary condition for a narrator's integrity. Thus, different interpretations emerged by narrowing the meaning of taqwa and muttaqi; the first of which encompasses all Qur'anic concepts and values, particularly the concept of tawhid, and the latter referring to virtuous individuals. But taqwa is an umbrella term signifying all values of the Qur'an, particularly tawhid, and the protection of individuals and society.

Taqwa values, encompassing human life from birth to death, are today seen as a characteristic of Muslim individuals who adopt asceticism and neglect such values as truth, justice, knowledge, and wisdom, and prioritize Islam's literal and visual aspects. But if one analyzes the word taqwa and its derivations in the Qur'an, classical and contemporary exegeses, pre-Islamic poetry, dictionaries, and academic studies, it will become clear that taqwa not only aims to protect individual life, but social life as well. Taqwa and its derivations have gained a broad meaning with the Qur'an: fulfilling the commandments of Allah and abstaining from His prohibitions. While taqwa signified material protection and safekeeping during the pre-Islamic period, it has gained the meaning of protection from Allah's punishment by fulfilling the divine commandments and avoiding the forbidden with the Qur'an. Accordingly, translating oft-repeated verses like "fattaqullah" as "fear Allah" is not correct. A meaning as such does not accord with the concept of Allah as the source of mercy, so in sentences like the above, words like wrath and punishment should be added to the translation. A correct translation in such instances would be "protect yourselves from Allah's wrath or punishment".

The Qur'an as the divine word focuses on human's both individual and social lives. So much so that the values of taqwa, which aim to develop individuals, also form the realization of moral values in society. While tawhid and fulfilling its necessities like prayer, fasting, and other religious rituals constitute taqwa's individual aspect; such values as justice, law, preserving human dignity, remunerating fairly (ihsan), benevolence, being faithful to promises and agreements, and other similar values form the social aspect of taqwa. Although its individual aspects are effective in the formation, development, and progress of the society, what sustains the society is its universal values related to social life. This indicates that such values are not limited to a certain group, but they are shared values of all humans whether Muslim or not. One's practice of Qur'anic values may differ, but anyone who accepts these values may still be denoted as muttaqi. Some muttaqi individuals experience taqwa on the lowest level by believing in Allah and the metaphysical while others put it in practice at the highest level. Thus, taqwa values do not merely consist of certain rituals and visuals, but they aim to preserve the spiritual identity of individuals and society by prioritizing the consciousness of both. In this sense, taqwa aims for people's happiness in this world and the hereafter.

## GİRİŞ

**K**ur'ân-ı Kerim'in nâzil olduğu Mekke ve çevresi başta olmak üzere tüm dünyada, fikrî ve ahlâkî değerlerde ciddi problemler yaşanmaktaydı. Birtakım varlıklar kutsiyet atfedilerek Allah ile birlikte mabud haline getirilmişti. Hz. İbrahim'den kalma namaz ve hac gibi dinî kavramlara asıl manalarıyla uyuşmayan anlamlar yüklenmişti. Söz konusu bölgede siyasal sistem hak ve adalet yerine kabile gücü esasına dayanmaktaydı. Öyle ki güçsüz olan kabileye haksızlık yapılıyor ve mensupları köle pazarlarında satılıyordu. Dünyanın geri kalan kısmının da bu durumdan pek bir farkı yoktu.

Hicaz bölgesinde ikamet eden halkın bilgi ve kültürleri şifahî olarak nesilden nesle aktarılmaktaydı. İnsan fitratıyla tezat teşkil eden dinî bir anlayışın oluştuğu bu ortamda putlar adına değil, Allah adına okumayı emreden, kalem ve yazının önemine vurgu yapan, hukuk, adalet ve bir bütün olarak insanın saygınlığının ve onurunun korunmasını esas alan Kur'ân-ı Kerim nazil olmaya başladı. Böylece Kur'ân'ın ilk muhatap kitlesi, yeni bir dil ve kavram haritasıyla okumayı, bilgiyi, hikmeti, ahlâkî ve insanî değerleri esas alan varlık tasavvuruyla buluştu. Kur'ân'ın ihtiva ettiği değerleri ortaya koyan söz konusu kavramlardan biri de **takvâ**dır. Hatta takvâ kavramının diğer Kur'ân kavramlarını da içeren şemsiye kavram mesabesinde olduğunu söylemek mümkündür. Daha sonra da bahsedileceği üzere Arapların bildiği ve kullandığı takvâ ve türevleri Kur'ân ile birlikte bir bütün olarak Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmak şeklinde geniş içerikli bir anlam kazandı. Öyle ki takvâ kavramı, hak, adalet, ihsan, sıdk gibi güzel hasletleri kapsayan, zulüm, düşmanlık, israf, küfür, nifak gibi kötü hasletlerin terk edilmesini ifade eden bir kavram haline geldi.

Kuşkusuz tarih boyunca Müslümanlar, takvâ değerlerini yaşamaya çalıştılar ve bu hususta güzel örnekler ortaya koydular. Ancak zamanla



çevresel, kültürel ve ekonomik şartlarının değişmesi ve yeni olgularla karşılaşmaları neticesinde takvâ farklı şekillerde yorumlandı. Fıkıhta takvâ; devlet başkanının, hâkimin, velâyet ve vesâyet ehliyeti için büyük günahlardan kaçınmak, küçük günahlarda ısrar etmemek ve farzları yerine getirmek anlamını taşıırken, namazda imamlık yapan kişide bulunması gereken nitelikler arasında yer aldı. Öte taraftan tasavvufta takvâ; bazen günahlardan temizlenmiş kalpte peyda olmuş ilâhî bir ışık, bazen de Allah'a itaat etmek ve günahları terk etmekle peyda olan ilâhî bir nur olarak tanımlandı. Hadis ilminde ise râvilerde aranan adâlet vasfı için takvâ gerekli görüldü.<sup>1</sup> Günümüzde ise takvâ ve muttakî denilince hak, adalet, ilim ve hikmet gibi değerler gündeminde fazlaca olmayan ve genel anlamda İslâm'ın görsel yönünü önceleyen anlayış akla gelmektedir. Bu nedenle takvânın Kur'ân perspektifinde tam olarak neleri ifade ettiğinin, varlık, insan ve toplumla ilgili nasıl bir tasavvur ortaya koyduğunun ve Kur'ân'ın önemli bir kavramı olan takvâ ve türevlerinin Kur'ân'ın ihtiva ettiği ahlâkî ve insanî değerleri kapsayıp kapsamadığının irdelenmesi doğru bir İslâm anlayışını ortaya koymak açısından faydalı olacaktır.

Yapılan arşiv taramasında Kur'ân'da takvâ ile alakalı Lütfullah Cebeci'nin, "Kur'ân'a Göre Takvâ", Ayşe Öz'ün "Bir Davanış Biçimi Geliştirme Olarak İttika", Hatice Şahin'in "Kur'ân'da Takvâ Kavramı", Yasemin Şahin'in "Din Eğitimi Açısından Kur'ân-ı Kerim'e Göre Takvâ" isimli çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Öte yandan takvânın farklı yönleriyle ilgili H. Mehmet Soysaldı'nın "Kur'ân Semantiği Açısından Takvâ" ve ismini burada zikredemediğimiz başka ilim adamlarının makale düzeyinde takvâ ile ilgili çalışmaları söz konusudur. Ancak bu çalışmalar incelendiğinde, genel anlamda takvânın semantik boyutu, bireylerle ilişkisi, psikolojik boyutu üzerinde yoğunlaştıkları fakat toplumsal boyutu üzerinde pek durmadıkları görülmektedir. Bu sebeple çalışmamızın ana teması takvânın kapsamı yanında bireysel ve toplumsal boyutu olarak belirlenmiştir.

Takvânın bireysel ve toplumsal boyutuyla ilgili olan bu çalışmamızda öncelikle takvâ kelimesini ve türevlerini içeren âyetler incelenerek Kur'ân'daki takvânın bireysel ve toplumsal boyutunun olup olmadığı üzerinde durulacaktır. Ayrıca tefsir ve meallerde zaman zaman korku anlamında tercüme edilen takvânın sözlük anlamları arasında bu mananın bulunup bulunmadığı irdelenecektir. Çalışmamızda başvurulan temel kaynaklar, klasik tefsirler başta olmak üzere çağdaş tefsirler, cahiliye şiiri, klasik sözlükler ve konuyla ilgili yapılan ilmî ve akademik çalışmalardan oluşmaktadır. Makale düzeyindeki bu çalışma ile muttakî bireylerin nitelikleri ile erdemli toplumun temel değerlerinin ortaya konulması amaçlanmıştır.

<sup>1</sup> Süleyman Uludağ, "Takva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 484.

### 1. Takvânın Anlamı ve Kapsamı

İlâhî olsun beşerî olsun bütün dinler ve ideolojiler belli kavramlarla ifade edilir. Bu sebeple bir inancın veya fikrin kendisiyle ifade edildiği kelime ve kavramların bilinmesi söz konusu inancın ve düşüncenin anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır. Aksi takdirde inancın ve düşüncenin doğru bir şekilde anlaşılması zor olacaktır. Aynı şekilde Kur'ân'ın ihtiva ettiği varlık tasavvuru, ahlâkî ve insanî değerlerin de bilinmesi büyük oranda Kur'ân'ın kavramlarına vakıf olmaya bağlıdır. İzutsu'nun (ö. 1993) "Kur'ân'ın dünya hakkındaki görüşünün teşekkülünde hayati rol oynayan bütün anahtar kelimeler"<sup>2</sup> olarak ifade ettiği söz konusu kavramlar anlaşılmasından doğru bir Kur'ân tasavvurunun ve sahih İslâm anlayışının ortaya konulması zorlaşacaktır.<sup>3</sup>

Kur'ân'ın temel kavramlarından biri olan takvâ ve onun türevlerinin öncelikle cahiliye dönemindeki anlamlarının tespit edilmesi Kur'ân'ın doğru bir şekilde yorumlanması için hayati önem arz etmektedir. Bu sebeple takvâ ile ilgili çalışmalarda her ne kadar takvânın sözlük anlamlarından bahsedilmişse de konuya ilişkin bakış açışımızın ortaya konulabilmesi maksadıyla takvânın sözlük anlamlarının gözden geçirilmesi faydalı olacaktır. Öncelikle cahiliye döneminde takvâ kelimesinin ve türevlerinin ifade ettiği anlamların tespiti önemlidir.<sup>4</sup> İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88), "Kur'ân'da anlamadığınız bir şey olduğunda onun anlamını şiirde arayınız. Çünkü şiir Arapların divanıdır."<sup>5</sup> sözü de Kur'ân'ı anlamada cahiliye şiirinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Cahiliye döneminde v-k-y (وَفِي) kökünden türetilen kelimelerden takvâ ve türevlerinin genellikle himaye etme, örtme ve korunma anlamında kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, Amr b. Kûlsûm'un (ö. 450), نَجْدٌ رُوْسَهُمْ فِي غَيْرِ وَتُرِّفَمَا يَدْرُونَ مَاذَا يَتَّقُونَ "Kısasa karşılık olmaksızın onların kafalarını kesiyorduk. Onlar bizden nasıl korunacaklarını bilemiyorlardı."<sup>6</sup> beytinde geçen يَتَّقُونَ kelimesi, "ölüm gibi tehlikeli bir şeyden korunmak" anlamını ifade ederken İmrûülkays'ın (ö. 540 civarı), نَصُدُّ وَتَبْدِي عَنْ أَسِيلٍ وَتَتَّقِي بِنَاطِرَةٍ مِنْ وَحْشٍ وَجَرَّةٍ مَطْفَلٍ "Sevgili, Vecre bölgesindeki yavrulu ceylanın bakışı gibi bir bakışla korunup yanağımı bir gösterip bir çeviriyor"<sup>7</sup> beytinde geçen تَتَّقِي

<sup>2</sup> Toshikiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2012), 18.

<sup>3</sup> Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Tahrifu'l-mustalahâti'l-Kur'âniyye* (Riyâd: Mektebetu Melik Fehd el-Vataniyye, 2003), 13-14.

<sup>4</sup> Tohihiko İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Salahattin Ayaz (İstanbul: Beyan Yayanları, 2003), 76-78.

<sup>5</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, (Kahire: Dâru'l-haremeyn, 1997), 2: 587.

<sup>6</sup> Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'a* (Beyrut: Dâru'l-Âlemiyeye, 1992), 119.

<sup>7</sup> Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'a*, 24.

kelimesi iki şey arasına engel koymak suretiyle korumak anlamındadır.<sup>8</sup> İbn Mukbil el-'Aclânî (ö. 557), *تقول: تَرَبِّحُ يَغْمُرُ اللهُ أَهْلَهُ كَبِيشُهُ، وَالتَّقْوَى إِلَى اللهِ أَرَبِحُ*, “Kazanmak için çalış, -Allah onun ailesini çoğaltsın- Kubeşe, Allah'ın azabından korunmak daha kârlıdır diyordu.” beytinde<sup>9</sup> geçen *التَّقْوَى* kelimesi, Allah'a karşı isyan etmekten korunma manasındadır. Aynı şekilde cahiliye döneminin şairlerinden biri olan Ebû Ma'kal el-Huzelî (ö. 594), *فَعَادَ لا تَقِيهِ الْمَوْتُ وَفَيَاتُهُ وَحُطَّ*, “O, sana döndü ki size sahip olduğunuz pay ve köpeklerin yavrularını koruduğu gibi koruma vardır.”<sup>10</sup> beytinde geçen *واقية* kelimesi ile el-Muntehal el-Hüzelî'nin (ö. 600), *لَهُ ذَلِكَ فِي الْمُهْلِلِ وَفَيَاتُ* kelimelerinin himaye manasında oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca, Zühre b. Ebî Sülmâ'nın (ö. 609) *سَأَفْضِي حَاجَتِي ثُمَّ أَتَقِي عَدُوِي بِأَلْفِ مَنْ وَرَائِي مُلْجِمٌ*, “Kardeşimi öldüren katili öldürmekle ihtiyacımı gidereceğim. Sonra savaşa hazır bulunan bin atıyla düşmandan kendimi koruyacağım.”<sup>11</sup> beytinde geçen *أَتَقِي* kelimesi korunma anlamındadır. Bunların yanı sıra, Antere (ö. 600), *هو، جَنِيبٌ كَمَا عَطْفُتْ لَهُ غَضَبِي إِتْقَاهَا بِالْيَدَيْنِ وَبِالْفَمِ*, “Deveye her kızdığım da ayaklarıyla ve ağızıyla benden korunarak uzaklaşırdı.”<sup>12</sup> beytinde geçen *أَتَقِي* kelimesi de korumak manasındadır. Sonuç itibarıyla İzutsu'nun da belirttiği gibi cahiliye döneminde takvâ ve türevleri genellikle maddi tehlikelere karşı kişinin kendisini korumasını ifade etmektedir.<sup>14</sup>

Takvânın anlamları arasında korku manası olduğu iddia edilse de<sup>15</sup> takvânın hakiki anlamları arasında korku manasının bulunmadığı<sup>16</sup> görüşünü yukarıda ifade edilen bilgiler de desteklemektedir. İsfahânî'nin (ö. 5/11. yüzyılın ilk çeyreği) ‘takvâ, insanı günaha götüren bütün şeylerden korumaktır ve takvânın manaları arasında korku anlamı yoktur’ tespiti de bunu desteklemektedir. Ancak İsfahânî'ye göre takvâ bazen mecazi olarak

<sup>8</sup> Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'a*, 51.

<sup>9</sup> İbn Mukbil el-'Aclânî et-Temîmî, *Divânü İbn Mukbil*, thk. İzzet Hasan (Beyrut: Dârü's-Şerki'l-Arabi, 1995), 38.

<sup>10</sup> Merzibânî, Ebû Ubeydullah Muhammed b. Umrân b. Mûsâ, *Mu'cemu's-şuara* (Beyrut: Mektebetü'l-Kutsi, 1982), 148.

<sup>11</sup> Ebu Zeyd Muhammed b. Ebî Hattâb el-Kuraşî, *Cemheratü eşâri'l-Arab* ( Nahdat-ü Mısır, 1981), 477.

<sup>12</sup> Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'a*, 78.

<sup>13</sup> Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'a*, 136.

<sup>14</sup> Toshikiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 274-278.

<sup>15</sup> Abdülhamîd b. Abdülkerîm Ferâhî Ensârî, *Müfredâtü'l-Kur'ân* thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 256-257.

<sup>16</sup> Ali Galip Gezgîn, “Kur'ân Meallerinde ‘Takvâ’ Kelimesinin Türkçeye Çeviri Sorunu” *Kur'ân Mealleri Sempozyumu*, (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 299.

“korku” ve korku (الخوف) da “koruma” anlamında kullanılmaktadır.<sup>17</sup> Şayet takvâ korku anlamında kullanıldığında bu korkunun doğrudan Allah’tan değil, onun azabından olduğu<sup>18</sup> anlaşılmaktadır. Bu takdirde Kur’ân’da sıkça tekrarlanan,<sup>19</sup> فَاتَّقُوا اللَّهَ “Allah’ın azabından kendinizi koruyunuz” emrini nasıl anlamak gerektiği sorusu akla gelebilir. Söz konusu takvânın anlamları dikkate alınıp tercüme edildiğinde âyetin anlamı, “Allah’tan kendinizi koruyunuz veya Allah’tan korkunuz.” şeklinde olur. Ancak böyle bir tercüme, merhametin kaynağı olan Allah tasavvuruyla pek uyuşmamaktadır. Zira bu durumda Allah korkutucu ve gaddar bir idareci gibi tasavvur edilebilmektedir.<sup>20</sup> Öte yandan bütün varlığın yaratıcısı olan Allah’tan korunmak mümkün değildir ki insan kendisini koruyabilsin. Bu durumu fark eden bazı tefsirciler, söz konusu cümlede geçen takvâ kelimesinin “korkmak” değil, “korumak” anlamında olduğunu söylemişlerdir. Bunlara göre bu koruma doğrudan Allah’tan değil, onun azabına karşıdır. Bu durumda söz konusu cümlenin mefulü doğrudan Allah olmayıp Allah kelimesinden önce takdir edilen azap (عَذَاب) veya gazap (غَضَب) gibi kelimelerdir.<sup>21</sup> Buna göre bahsedilen âyetin anlamı, “Allah’ın azabından/gazabından kendinizi koruyunuz.” şeklinde olmuş olur. Bu takdirde söz konusu muzafın hazfedilmesinin illeti, hiç kimsenin Allah’ın kudretinden kendisini korumasının mümkün olmadığı mesajı vermektir.<sup>22</sup>

Kur’ân’da geçen takvâ ve türevleri ile ilgili birbirinden farklı tanımlar yapılmıştır. İbn Abbas, Bakara sûresinin ilk âyetlerinde geçen *muttakîn* kelimesinin, Allah’ın emirlerini terk ettiğinde Allah’ın azabından korkan, Allah’ın emirlerini tasdik eden ve Allah’ın rahmetini uman kişiler olarak tanımlarken Hasan el-Basrî, (ö. 110/728) *muttakîn* kelimesini haramlardan kaçınan ve farzları yerine getiren kişiler olarak tefsir etmektedir.<sup>23</sup> Bu iki tanım arasında bir karşılaştırma yapıldığında Hasan el-Basrî’nin *muttakîn*

<sup>17</sup> Rağîb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 2. Baskı (Beyrut: Daru’l-Kalem, 2002), 130.

<sup>18</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunûs: ed-Daru’t-Tunusiyye, 1984), 10: 179.

<sup>19</sup> Muhammed Fuâd Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısrî, *el-Mu’cemü’l-müfrehes li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1364h), 925-926.

<sup>20</sup> Ali Galip Gezgin, *Kur’ân Meallerinde Takvâ Kelimesinin Türkçeye Çeviri Sorunu*, 200.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdillâh b. Nâsır es-Sa’dî en-Nâsırî et-Temîmî, *el-Şavâ’idü’l-hisân li-tefsiri’l-Kur’ân* (Riyâd: Mektebetu’r-Ruşd t.y.), 1: 96.

<sup>22</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, İkinci Baskı (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1947), 4: 105-106.

<sup>23</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetu’r-Risâl, t.y.), 13: 232-233. Ayrıca bk. Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbid-dîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm* thk. Sâmi Muhammed Selâme (Riyad: Daru’t-Tîbe, 1999), 163. Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberîstânî, *Mefâtîhu’l-gayb* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1981), 10: 58.

kelimesinin tanımının İbn Abbas'ın muttakîn tanımından daha kapsayıcı olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Abbas'ın tanımında takvânın önemli bir unsuru olan Allah'ın yasakladıklarından kaçınmaktan bahsedilmemektedir. Keza muttakîn kelimesinin Allah'ın bir kısım emirlerini yerine getiren veya bir kısım yasaklarından kaçınan kişiler olarak tanımlanması<sup>24</sup> da takvânın anlamını tam olarak ifade etmediği gibi, muttakîn bireyler, şirk ve nifak gibi bir takım zihinsel problemlerden kendilerini koruyan kişiler<sup>25</sup> olarak yorumlanması da takvânın manasını tam olarak yansıtmamaktadır.

Önemli edebî tefsir sahiplerinden biri olan Ebussuud (ö. 982/1574), takvânın bir bütün olarak İslâm'ı yaşamak olduğunu belirttiikten sonra takvânın özünün, "Allah, adaleti, iyilik yapmayı ve yakınlarla bakmayı emreder. Her türlü çirkin söz ve davranışı, günahı ve ahlâkî rezaleti, azgınlık ve taşkınlığı yasaklar. İşte Allah bütün bunları emrediyor ki gerekenleri harfiyen yerine getiresiniz." (en-Nahl, 16/90) âyetinde yer alan değerler olduğunu söyler.<sup>26</sup> Ancak âyette bahsedilen değerlerin takvânın önemli değerleri olup takvânın tüm değerleri olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü takvâ değerleri imanın esasları başta olmak üzere Kur'ân ve Sünnet'in içerdiği değerlerin tümüdür. O halde takvâyı insanın, Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmak suretiyle cehennem azabı ile kendisi arasına adeta bir duvar öreerek kendini korumaya almasıdır<sup>27</sup> şeklinde tanımlamak mümkündür.

Takvâ ve muttakîn kavramlarının bütün Müslüman bireyleri ihata etmediği imajı verilse de<sup>28</sup> bu kavramlar, tıpkı müminin (iman edenler), muhsin'in (iyilikte bulunanlar ve işlerini en güzel şekilde yapanlar) ve muslih'in (ıslah edenler) kavramları gibi bütün Müslümanları kapsamaktadır. Bunun kanıtı Kur'ân'da muttakilerin temel nitelikleri arasında yer alan gayba inanma, namaz kılma, infakta bulunma, tarihte gerçekleşen vahye inanma gibi vasıfların tüm Müslümanlar için söz konusu olmasıdır.<sup>29</sup> İzzet

<sup>24</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-'Aziz* (Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2001), 18.

<sup>25</sup> Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye (kütübü'l-ilmîyye), 1995), 1: 20.

<sup>26</sup> Ebussuud, *İrşâdu'l-akli's-selîm ila mezâya Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2010), 2: 28.

<sup>27</sup> Neysaburî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed, *el-Vasît fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcut, Ahmet Muhammed Sîre ve Abdurrahman Uveys* (Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1994), 1: 79.

<sup>28</sup> İbn 'Arefe, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Muḥammed b. 'Arefe el-Verğumî et-Tûnusî, *et-Tefsîr*, nşr. Ḥasen el-Mennâ (Tunus: Merkezu'l-Buḥûs bi-Kulliyeti'l-Zeytûniyye, 1986), 2: 528.

<sup>29</sup> Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Muessese-tu'l-Alâ li'l-Metbuât, 1997), 1: 22.

Derveze'nin (ö. 1984) muttakilerden bahseden âyetleri tefsir ederken “Bu nitelikler salih bir müminde bulunması gereken özelliklerdir.” ifadesi de<sup>30</sup> bunu desteklemektedir. Ayrıca muttakilerin, mümin ve salih kişiler olarak belirtilmesi de<sup>31</sup> muttakî kavramının bütün Müslümanları kapsadığının başka bir delilidir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki mümin ve muttakî kavramlarına dâhil olan her bireyin takvâ ve iman değerlerini aynı seviyede yaşadığı anlamına gelmez. Zira bir kısım Müslümanlar takvâ değerlerini üst seviyede yaşarken, diğer bir kısmının bu değerleri en alt düzeyde yaşaması mümkündür. Netice itibarıyla denilebilir ki takvâ, sadece çok namaz kılmak, çok oruç tutmak, mihrapta namaz kıldırmak ve dindarlığın görsel yönüne önem vermek olmayıp söz konusu durumlar da dâhil olmakla birlikte mutlak anlamda Allah'ın emirlerine itaat etmek ve yasaklarından kaçınmaktır. Önemli olan takvâ değerlerini yaşarken Allah'ın rızasını esas almaktır.<sup>32</sup>

## 2. Takvânın Bireysel Boyutu

Din fitrî olduğundan dolayı her zaman insan hayatında var olmuştur.<sup>33</sup> İnsan fitratı da dinî değerlere aşınadır. “Allah, insan nefesine takvâyı ve fücuru ilham etti.” (eş-Şems, 91/7-8) âyeti de buna işaret eder. Nefse takvâ ve fücurun ilham edilmesinin anlamı, nefsin bunlardan birinin iyi ve diğerinin kötü olduğunun farkında olmasıdır.<sup>34</sup> A. Comte (ö. 1857) gibi bazı ilim adamları dinin fitrî oluşunu kabul etmeseler de bu konuda genel bir uzlaşma vardır.<sup>35</sup> Dinin fitrî olmasından dolayı tarihte gerçekleşen vahiyler insanın fitratını dikkate almışlardır. Kur'ân'da da insan fitratı ile din eşleştirilmiştir.<sup>36</sup>

Bireyin takvânının ilk aşaması doğru bir varlık tasavvurunun inşa edilmesiyle başlar. Erdemli bir bireyin oluşması da büyük oranda buna bağlıdır. Hz. Peygamber'in, “Takva buradadır.”<sup>37</sup> diyerek göğsünü işaret etmesi bunu destekler mahiyettedir. Kur'ân'da kullanılan *takve'l-kulûb* (kalplerin takvâsı)<sup>38</sup> ifadesi de buna işaret etmektedir. Kur'ân'da tevhîd inancının merkezî bir konuma sahip olması da bunu göstermektedir. Buna göre

<sup>30</sup> Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş, *et-Tefsîrû'l-ḥadîs* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 6: 134.

<sup>31</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve'l-Tenvîr*, 10: 196.

<sup>32</sup> Celâluddin Ali's-Sağîr, *Devru'l-Takvâ fî'l-Harekâti'l-İctimâiyye*, (Beyrut: Dâru'l-A'râf, 1993), 72.

<sup>33</sup> Reşid Rıza, *Tefsîrû'l-Menar*, 6: 235.

<sup>34</sup> Zemaşşerî, *Keşşâf*, 1: 295.

<sup>35</sup> Detaylı bilgi için bk. Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar* (Ankara: Otto, 2017), 17.

<sup>36</sup> er-Rûm, 30/30.

<sup>37</sup> Tirmizî, “Birr”, 18.

<sup>38</sup> el-Hac, 15 /32.

muttakî bireyler, tevhîd anlayışını benimseyen ve bunun gereğini yapan kimselerdir. Kur'ân'ın inşa ettiği ilk muttakî bireyler de putperestlik (şirk) anlayışını reddeden ve tevhîd inancını tasdik eden kişilerdi.<sup>39</sup> Kur'ân'ın büyük bir kısmını oluşturan tekvinî âyetler tevhid inancının ispatıyla ilgilidir.<sup>40</sup> Aslında gayb âlemine inanmanın temeli de başta Allah'ın varlığı ve birliği olmak üzere yeniden dirilme, cennet ve cehennem gibi gaybî konuları tasdik etmektir. İman kelimesinin 'görünmeyen varlıkları tasdik etmek' anlamında olması da bunu destekler mahiyettedir.<sup>41</sup> Tevhid inancının insan hayatındaki tezahürü Allah'a kul (abd) olmaktır.<sup>42</sup> Allah'a kul olmak demek, kişinin aklını ve iradesini kullanması ve bunları başkasına teslim etmemesidir. Başka bir ifadeyle Allah'a kulluk insanın Allah dışındaki güçlere değil, Allah'a teslim olmasıdır.<sup>43</sup> Zira kullukta esas olan insanın sadece Allah'a kul olmasıdır.<sup>44</sup>

Muttakî bireyler, tevhîd inancıyla birlikte resûlleri ve onların tebliğ ettikleri vahyi de onaylarlar. Â'râf sûresi, 7/35. âyette geçen يَا بَنِي آدَمَ "Ey Âdem'in çocukları" ifadesi de Âdem çocuklarının tevhid başta olmak üzere resûllerin insanlara sundukları değerlere karşı sorumlu olduklarına işaret eder. Ancak muhatap kitle Mekke ve Medine halkı olmasına rağmen tüm Âdem çocuklarını ve resûlleri kapsayan bir ifade kullanılmasının iletişim açısından problemliliği sorusu akla gelebilir. İbn Âşûr'a göre böyle genellemeci bir üslubun kullanılması ilk peygamberden Hz. Muhammed'e kadar tüm peygamberlerin İslâmî değerleri tebliğ ettiklerini belirtmekten kaynaklanmaktadır.<sup>45</sup> Bu aynı zamanda ilk günden itibaren Âdem çocuklarının vahye muhatap olduklarının da bir ifadesidir.

Muttaki bireylerin belli bir ırk ve bölge insanından oluşmayıp takvâ değerlerini kabul eden herkesi kapsayacak genişlikte olduğu değerlendirilmektedir. Bu duruma, "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, İslâmî değerleri en çok yaşayanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır." (el-Hucurât, 49/13.) âyeti de işaret etmektedir. Bu âyet, Hz. Peygamber'in bulunduğu bir mecliste kendisine yer verilmeyen bir şahsın oturanlardan birine tahkir amacıyla; "Ey falan kadının oğlu!" demesi ve Hz. Peygam-

<sup>39</sup> Ebû'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2006), 4: 8.

<sup>40</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2005), 8: 1: 373.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 373.

<sup>42</sup> el-Bakara, 2/21.

<sup>43</sup> Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed, *Zehretü'l-tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.), 2: 1: 64.

<sup>44</sup> el-Hac, 22/37.

<sup>45</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 10: 107.



ber'in bu kişiye takvâ dışında başka bir şeyle insanlara üstün olunmayacağı şeklinde tepki göstermesi üzerine nazil olmuştur.<sup>46</sup> Başka bir rivayete göre bu âyet, Mekke fethinde Bilâl'in Kâbe'nin üzerine çıkıp ezan okuması ve Kureyş liderlerinin buna tepki göstermeleri üzerine nazil olmuştur.<sup>47</sup> Nüzul sebebi ne olursa olsun bu âyet, takvâ değerlerinin, belli bir kabile veya kitlenin bireylerine has olmayıp tüm insanları kapsadığını göstermektedir.<sup>48</sup> Dolayısıyla salt saygın bir ailenin ferdi olmak, etkili bir kavme ya da kabileye mensup olmak veya sosyal bir statüye sahip olmak kişiye üstünlük sağlamamaktadır. Yani çiftçi, işçi, tüccar, yargıç, âlim, öğrenci, zengin, fakir, kadın, erkek, yaşlı-genç, amir ve memur hepsi değerlidir ve aynı haklara sahiptirler.<sup>49</sup>

Takvâ değerlerini benimseyen bireyler dünya ve âhîret imkânlarından yararlanmak, hesaptan korkmak, Allah'a karşı olumsuz davranışlar sergilemekten hayâ etmek ve Allah'ın azametini hissetmek gibi duygu ve düşüncelere<sup>50</sup> sahiptirler. Ayrıca muttakî bireyler Allah'ın kendilerine yardım edeceğine, kendilerini sevdiğine, üzülmeceklerine, bir sorun yaşamayacaklarına, işlerinin kolaylaşacağına, çalışmalarının karşılıksız kalmayacağına, hedeflerine ulaşacaklarına ve cennete gideceklerine inanırlar.<sup>51</sup> Bu duygulara sahip muttaki bireyler, başkasına yük olmayıp kendi ihtiyaçlarını kendileri karşılarlar.<sup>52</sup> Âyet, Yemen halkından bir kısım insanların hiçbir hazırlık yapmadan hac yapmak üzere yolculuğa çıkıp başkalarına yük olmaları üzerine nazil olmuştur.<sup>53</sup> Aslında herkesin kendi ihtiyacını kendisinin karşılaması sadece âyetin iktiza ettiği bir durum değildir, insanın fıtrati da bunu gerektirmektedir.<sup>54</sup>

Takvâ değerlerini benimseyen Müslüman bireyler insanlığın ortak değeri olan vahiy değerlerini taşımaktadırlar<sup>55</sup> Dolayısıyla takvâ değerleri, belli bir döneme, bölgeye, ırka has olmayıp bütün insanlara sunulan değerlerdir.<sup>56</sup> Aynı şekilde takvâ değerlerinin belli bir statüdeki insanlara yö-

<sup>46</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü'l-tenzil, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve Osman Cum'a Damîre* (Riyad: Dâru Tîbe, 1997), 4: 347.

<sup>47</sup> Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübbü'l-te'vîl fi me'âni'l-tenzil*, 5: 467 (Riyad: Dâru Tîbe, 1997), 5: 467.

<sup>48</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve'l-tenvîr*, 10: 217.

<sup>49</sup> Ali's-Sağîr, *Devru'l-Takvâ fi'l-Harekâti'l-İctimâiyye*, 9.

<sup>50</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi'l-tenzil*, 1: 15.

<sup>51</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi'l-tenzil*, 5.

<sup>52</sup> el-Bakara, 2/192.

<sup>53</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh, Babu kavlihu ta'âlâ ve tezvedü fe inne hayrı'z-zâdi et-takvâ*, (Beyrut: Dâru't-Tavki'n-necât, 1422), 6.

<sup>54</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve'l-tenvîr*, 10: 232.

<sup>55</sup> en-Nisâ, 4/131.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân*, 13: 295.



nelik olmadığı, Hz. Peygamber'e yönelik olan takvâli olma talebinden<sup>57</sup> anlamak mümkündür. Bununla birlikte takvâ değerleri bireylerin belli bir zaman dilimiyle sınırlı olmayıp hayatlarının sonuna kadar ihtiyaç duydukları değerlerdir. Bu durum, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ* "Ey müminler! Allah'ın azabından gerektiği gibi kendinizi koruyunuz ve Müslümanlar olarak can veriniz." (Âl-i İmrân, 3/102) âyetinden de anlaşılmaktadır. Bu âyet, her ne kadar ölene kadar her bireyin İslâm'ın bütün emir ve yasaklarını yaşamasının gerekli olduğuna vurgu yapsa da *فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَلَطَّكُمْ* "O halde, Allah'a karşı gelmekten sakınma hususunda elinizden gelen gayreti sarf edin." (et-Teğâbûn, 64/16) âyetinden hakikatin zannedildiği gibi olmadığı anlaşılmaktadır. Ölene kadar takvâli olma talebini içeren âyetin, gücünüz yettiği kadar takvâli olun âyetiyle nesih edildiği iddia edilse de takvâ değerlerinin insanın gücüyle orantılı olmasından dolayı söz konusu âyetler arasında bir tezattan ve dolayısıyla nesihlen bahsetmek zordur. Kaldı ki bu âyetlerin birbiriyle ilişkilendirilmesini mutlak-mukayyet bağlamında değerlendirmek<sup>58</sup> mümkündür.

Takvâ değerlerini yaşayan bireylerin dostluklarının âhirette de devam edeceği, *الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ* "Kıyamet gününde eski dostlar birbirine düşman olacaklar, fakat muttakilerin/İslâm'ı hakkıyla yaşayanların dostlukları o gün de devam edecektir." (ez-Zuhruf, 43/67) âyetinden anlaşılmaktadır. Bu âyette geçen müttakîn kelimesinden, Allah için bir kimseyi dost edinme anlaşılabilirliği gibi, kötü arkadaşlardan uzak durmanın da anlaşılması mümkündür.<sup>59</sup> Üstelik takvâ merkezli dost olanların aynı zamanda Allah'ın da dostları oldukları, *وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ* "Allah'ın dostlarının da ancak muttakiler/İslâm'ı hakkıyla yaşayanlar oldukları" el-Enfâl sûresi 8/34. âyetinde ifade edilmektedir. Burada bahsedilen Allah ile dostluk, tevhîd inancı üzerine bina edilen bir dostluktur.<sup>60</sup> Aslında tevhîd inancına sahip her Müslüman, potansiyel olarak Allah'ın dostudur<sup>61</sup> Allah ile dost olanlarla (أولياء) ilgili farklı tanımlar yapılsa da<sup>62</sup> İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) de belirttiği gibi iman eden ve takvâ değerlerini yaşamaya çalışan tüm Müslüman bireyler Allah'ın dostlarıdır.<sup>63</sup>

Muttakî bireylerin düşmana galebe çalacakları ve zorlukların üstesinden gelecekleri hususunda inançları tamdır. Takvâ değerlerine sahip bi-

<sup>57</sup> el-Ahzâb, 33/1.

<sup>58</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve t-tenvîr*, 10: 30.

<sup>59</sup> Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.), 18: 394.

<sup>60</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 7: 71.

<sup>61</sup> Yûnus, 10/62-63..

<sup>62</sup> Kemaluddîn Abdurrezzâk el-Kâşânî, *Mucemu İstilâhâtî's-sufiyye*, (Kum: İntişârâtî Bîydar, 1370), 54.

<sup>63</sup> İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 3: 370.

reylerin bu özelliği Hz. Mûsâ'nın Firavun'a karşı yürüttüğü mücadelede görülmektedir. Erkek çocuklarının katledilmesi ve kız çocuklarının diri bırakılması gibi son derece ağır baskılara rağmen müminlerin sabretmeleri ve galibiyetin muttakilerin olacağı<sup>64</sup> yönündeki inançları bunun açık bir delilidir. Çünkü Allah yolunda sabretmek galibiyetin önemli etkenlerinden biridir.<sup>65</sup> Bu nedenle muttaki bireyler, Allah ile irtibatlarını güçlendirmek için namaz, oruç ve benzeri ibadetlere önem verirler.<sup>66</sup> Oruç ibadetinin öneminden olmalıdır ki bu ibadet sadece Müslümanlara değil, önceki milletlere de<sup>67</sup> farz kılınmıştır. Âyette bahsedilen oruç ister Ehl-i kitap isterse diğer tüm insanlara yönelik olsun, Ramazan ayının orucu olsun veya geçmiş milletlere farz kılınan oruç olsun, oruç ibadetinin takvâ değerlerinin önemli bir bileşeni olduğu<sup>68</sup> anlaşılmaktadır. Namazın da bireylerin takvâ değerlerini yaşamada etkin bir role sahip olduğu<sup>69</sup> anlaşılmaktadır. Çünkü namaz Allah'a teslimiyetin göstergesidir.<sup>70</sup> Ayrıca muttakî bireyler, İslâm'ın değerlerini yaşarken sebat ederler.<sup>71</sup> Dürüst insanlarla beraber olurlar.<sup>72</sup> Sorumluluklarını yerine getirirler.<sup>73</sup> Haksızlığın karşısında dururlar.<sup>74</sup> İnfakta bulunurlar.<sup>75</sup> Emanete riayet ederler.<sup>76</sup> Sözlerini yerine getirirler<sup>77</sup> ve araştırmacı bir akla sahiptirler.<sup>78</sup> Ancak takvâ değerlerinin muttakî bireylerin konumlarına göre tezahürleri farklı olabilir. Buna göre devlet başkanının takvâsı, halkın malını korumak ve adaletli davranmaktır. Tüccarın takvâsı, insanları aldatmayı terk etmektir. Zenginin takvâsı bolca sadaka vermektir. Fakirin takvâsı sabredip başkasının malına el uzatmamasıdır ve eğitimcinin takvâsı samimi bir şekilde ilmi öğretmektir.<sup>79</sup> Ancak belirtmek gerekir muttakî bireylerin en önemli özelliği tefekkür, ubudiyet ve ahlâkî

<sup>64</sup> el-A'râf, 7/128.

<sup>65</sup> Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah es-Sâdî, *Teysîru'l-Kerîm'r-Rahmân fî tefsîri'l-keîlâmi'l-mennân*, thk. Abdurrahman b. Muallâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1: 144.

<sup>66</sup> Lütfullah Cebeci, *Kur'ân'a Göre Takvâ* (Ankara: Seba Neşriyat, 1985), 87.

<sup>67</sup> el-Bakara, 2/183.

<sup>68</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3: 84.

<sup>69</sup> el-En'âm, 6/71.

<sup>70</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 326.

<sup>71</sup> Âl-i İmrân, 3/172-173.

<sup>72</sup> et-Tevbe, 9/118-123.

<sup>73</sup> el-A'râf, 7/174.

<sup>74</sup> el-Mâide, 5/74-77.

<sup>75</sup> el-Leyl, 95/75.

<sup>76</sup> el-Bakara, 2/283.

<sup>77</sup> el-Enfâl, 8/56.

<sup>78</sup> Yûnus, 10/6., Ali's-Sağîr, *Devru'l-Takvâ fî'l-Harekâti'l-İctimâiyye*, 60-70.

<sup>79</sup> Muhammed Revvâs Kalatcî, *el-Mevsuatu'l-fikhiyetu'l-muyessere* (Beyrut, 2000), 1: 59.

değerlere sahip olmalarıdır.<sup>80</sup>

### 3. Takvânın Toplumsal Boyutu

Kur'ân-ı Kerim, sadece insanın bireysel hayatıyla ilgili olan inanç ve değerleri ihtiva etmez. Aynı şekilde insanın toplumsal hayatıyla ilgili değerleri de içermektedir. Din ile insan fitratının<sup>81</sup> eşleştirilmesi ve insanın tabiatı gereği sosyal bir varlık olması dinin sosyal boyutunun var olduğunu göstermektedir. Bu yüzden insan fitratıyla eşdeğer kabul edilen dinin insanın bireysel hayatına ilişkin değerleri olduğu gibi toplumsal hayatıyla alakalı değerleri de vardır.<sup>82</sup> A. Comte gibi pozitivist bazı bilim adamları, dinin bireysel duygudan ibaret olduğunu ve dinin toplumsal boyutunun bulunmadığını iddia etse de dinin kurucu bir unsur olarak toplumların yapısına sindiği açık bir hakikattir. Tarihte medeniyet kuran Çin, Hindistan, Yunan, Roma ve Osmanlı gibi devletlerin belli bir dine mensup olmaları bunun açık delilidir. Öte yandan din ile ilişkisi bulunan toplumların uzun süre tarih sahnesinde kalmasına rağmen Moğollar gibi dinle pek ilgisi bulunmayanların kısa süre içerisinde ortadan kaybolmaları söz konusu durumun başka bir kanıtıdır.<sup>83</sup>

Kur'ân-ı Kerim'in muttaki bireyler için bir hidâyet<sup>84</sup> kitabı oluşu ve hidâyetin amaca ulaştırıcı rehberlik anlamını ifade etmesi<sup>85</sup> takvâ değerlerinin sadece ibadet ve ahlâk konularıyla sınırlı olmayıp sosyal hayatı da ilgilendirdiğini göstermektedir.<sup>86</sup> Kur'ân'ın ibadet, muamelat, savaş hukuku, beşerî ilişkiler, toplumsal kurallar, aile üyeleri ve özellikle eşler arası ilişkiler, yeme, içme vb. konularda insanlara öncülük etmesi,<sup>87</sup> takvânın sosyal boyutunu ortaya koymaktadır. İçerdiği değerlerle takvânın özeti olduğu ifade edilen âyette<sup>88</sup> bahsedilen değerler daha çok takvânın toplumla ilgili boyutunu işaret etmektedir. Söz konusu âyette geçen adalet, kişinin söz ve davranışlarında hakkı ve adaleti esas almasıdır. Başka bir ifadeyle adalet, ifrat ve tefrite düşmeden herkesin hakkına kavuşmasıdır.<sup>89</sup> Âyette geçen ih-san, akide (inanç), ibadet ve hayat ile ilgili konularda gerekeni yapmak an-

<sup>80</sup> Muhammed ed-Debîsî, *et-Takvâ fi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Muhdesîn, 2008), 261-287.

<sup>81</sup> er-Rûm, 30/30.

<sup>82</sup> Fazlı Arabacı, "İslam'da Dini Bilginin Toplumsal Bağlamı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/3 (2014): 3.

<sup>83</sup> Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, 18.

<sup>84</sup> el-Bakara, 2/2.

<sup>85</sup> Zemaşerî, *Keşşâf*, 1: 19.

<sup>86</sup> Ali's-Sağîr, *Devru'l-Takvâ fi'l-Harekâti'l-İctimâiyye*, 21.

<sup>87</sup> Reşit Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, 4: 147.

<sup>88</sup> en-Nahl, 16/90, Ebus-suud, *İrşâd-ı akli selîm ila mezây-ı kitâbi'l-kerîm*, 2: 28.

<sup>89</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'ân'da Adalet Psikolojisi-Adaleti Engelleyen Psiko-Sosyal Faktörler", *Hikmet Yurdu* 5/10 (2012): 61-105.

lamına geldiği gibi insanlara katkıda bulunmak manasını da içermektedir. Bu yönüyle ihsanın, adalet gibi birçok güzel niteliği de kapsayan şemsiye bir kavram olduğu söylenebilir. Yine âyette geçen *وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ* ifadesi, akrabalarla iletişim halinde olmak ve onlara destek olmak/ katkıda bulunmak anlamını ifade ederken âyette zikredilen “fahşâ” kelimesi, her ne kadar zina olarak ifade edilse de zina da dâhil olmak üzere bütün çirkin davranış ve söylemler manasındadır. Münker kelimesi ise sadece şirk ve küfrü değil Kur’ân, Sünnet ve maşeri vicdanın onaylamadığı her şeyi kapsamaktadır. Âyette geçen diğer bir kelime olan “bağy” ise böbürlenmek ve başkalarına haksızlık yapmaktır.<sup>90</sup> Görüldüğü üzere söz konusu âyette bahsedilenler daha çok toplumla ilgilidir. Aslında dinin temel amacı da toplumsal hayatta adaleti, özgürlüğü, eşitliği ve karşılıklı saygıyı, psikolojik, iktisadî, siyasi vb. alanlarda toplumu korumayı ve kalkındırmayı sağlamaktır.<sup>91</sup>

Takvâ değerlerinin bir tezahürü olarak toplumların kendilerini savunmaları gerektiğini Âl-i İmrân sûresinin 3/200. âyetinden anlamak mümkündür. Bu âyetin *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اصْبِرُوا* ilk cümlesi her ne kadar bireysel takvâ imajını verse de âyetin bağlamına bakıldığında söz konusu sorumlulukların toplumun idamesiyle ilgili olduğu görülür. Özellikle ilk cümleden sonra gelen, *وَاصْبِرُوا* cümlesi, söz konusu sabrın toplumsal boyutunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü mufaale kalıbından olan musâbere, en az iki kişi arasında gerçekleşen bir durumdur. Takvânın bir bütün olarak İslâm’ı yaşamak olduğu düşünüldüğünde, söz konusu sabrın, toplumla birlikte vatanın sınırlarını korumak (ribât) gibi toplumu ilgilendiren durumlar, *وَآتَقُوا اللَّهَ* “Allah’ın azabından kendinizi koruyunuz” cümlesinin bağlamında yer almaktadır.<sup>92</sup> Özellikle takvâ ve sabrın beraber zikredildiği Âl-i İmrân sûresi 3/186. âyette sabrın sosyal hayatla ilgili olması da, birlikte zikredilen takvânın da sosyal bir olgu olduğunu göstermektedir. Bu âyet Yahudilerin antlaşmaları bozduğu, müşriklerle birlikte hareket ettikleri, Medine’nin muhasara edildiği ve en önemlisi Hz. Peygamber’e suikastın planlandığı bir ortamda nazil olmuştur. Müslümanların, mallarını ve canlarını koruma hususunda sabır tavsiye edilmektedir.<sup>93</sup>

Toplumun esasını oluşturan aile bireylerin ilişkilerinin düzenlenmesi ile takvâ değerleri birbiriyle irtibatlandırılmıştır<sup>94</sup> âyette erkekler tarafından kadınlara haksızlık yapıldığında veya hakları göz ardı edildiğinde barışçı yollarla sorunlarının çözülmesi tavsiye edilmektedir. Özellikle takvânın *وَالصُّلْحُ خَيْرٌ* “Barışmak daha hayırlıdır.” cümlesi bağlamında zikredilmesi

<sup>90</sup> Hâzın, *Lubâbu ’l-tevil fi maâni-t-tenzil*, 4: 204.

<sup>91</sup> Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, 22.

<sup>92</sup> Âlûsî, *Rûhu ’l-me’ânî*, 3: 391.

<sup>93</sup> Reşit Rıza, *Tefsiru ’l-Menâr*, 4: 226.

<sup>94</sup> en-Nisâ, 4/128..

takvâ değerlerinin toplumsal boyutunu göstermektedir.<sup>95</sup> Çünkü âyette geçen sulh toplumsal bir olgudur ve fesadın zıddı olup düzeltmek anlamında kullanılmaktadır.<sup>96</sup> Ayrıca sulh, insanlar arasındaki nefreti ve birbirinden uzaklaşmayı ortadan kaldırarak barışı tesis etmek<sup>97</sup> anlamına da gelmektedir. Aynı şekilde kadın-erkek ilişkilerinde erkeğin adaletli davranmasının gerekli olduğunu ifade eden Nisâ, 4/129. âyetinde geçen takvâ kelimesinin emir kipi ile zikredilmesi ve haksızlıktan kaçınılmasının talep edilmesi de<sup>98</sup> takvânın sosyal boyutuna işaret etmektedir.

Toplumsal bir olgu olan Kâbe'yi ziyaret etmek ve ticaret yapmak için yolculuk yapanlara dokunulmaması ve başka bir kavme olan düşmanlığın adaletsizliğe sevk etmemesinin gerekliliği Mâide sûresinin 5/2. âyetinden anlaşılmaktadır. Bu âyette geçen ve genişlik anlamında olan "bîr" kelimesi Kur'ân ile birlikte çok yönlü hayır işleri manasını kazanmıştır.<sup>99</sup> Söz konusu âyette bahsedilen ahitleri yerine getirmek, zekât vermek, infakta bulunmak ve insanların birbirlerine güvenmeleri, insanların sosyal hayat ile ilgili ilişkilerini düzenleyen değerlerdir.<sup>100</sup> Söz konusu nitelikler zikredildikten sonra bu değerlere sahip olan kişilerin dürüst ve muttaki insanlar olduklarının ifade edilmesi de<sup>101</sup> takvânın sosyal boyutunu işaret etmektedir. Diğer taraftan takvâ ile adaletin irtibatı kurularak takvânın toplumsal boyutuna dikkat çekilmekte ve âyette *هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى* "Adaletin takvâya çok daha yakın" olduğu ifade edilmektedir. Özellikle bu cümledeki *هُوَ* zamirinin *إِعْدِلُوا* fiilinin masdarı olan *أَلْعَدْلُ* kelimesine dönmesi<sup>102</sup> ve adalete tanıklığın talep edilmesinden hemen sonra *وَاتَّقُوا اللَّهَ* "Allah'ın azabından kendinizi koruyunuz" cümlesinin zikredilmesi, takvânın sosyal boyutunu işaret etmektedir.<sup>103</sup> Özellikle toplumsal düzen için adaletin gerekli olduğu düşünüldüğünde, bu âyetten de anlaşıldığı üzere takvânın, artık sadece bireysel ve vicdani bir erdem değil, aynı zamanda sosyal hayat için de gerekli bir erdem olduğu ortaya çıkar.<sup>104</sup> Takvânın toplumsal boyutunun bulunduğu Mâide sûresi 5/7. âyetinde zikredilen mîsâktan da anlaşılmaktadır. Bu âyette bahsedilen mîsâk, Akabe ve Rıdvan biatlarında gerçekleşen ve *سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا* "İşittik ve

<sup>95</sup> Hâzin, *Lubâbu't-tevil fî maânî't-tenzil*, 2: 187.

<sup>96</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 2: 13.

<sup>97</sup> Rağîb el-İsfehânî, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'ân*, 2002, 285.

<sup>98</sup> Mâtürîdî, *et-Tevîlât*, 3: 379. Ayrıca bk. Bagavî, *Mealimu't-tenzil*, 2: 296.

<sup>99</sup> Rağîb el-İsfehânî, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'ân*, 40.

<sup>100</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2: 108.

<sup>101</sup> Muhammed Emîn b. Abdullah el-Urumî el-Hererî eş-Şâfi, *Hedâiku'r-revhi ve'r-Reyhân, thk. Hâşim Muhammed Ali b. Hüseyin* (Beirut: Dâru't-tevki'n-necât, 2001), 3: 129.

<sup>102</sup> Mâtürîdî, *et-Tevîlât*, 3: 476.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *et-Tevîlât*, 3: 476.

<sup>104</sup> Mustafa Çağrırcı, "Kur'ân ve Ahlak", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları* (İstanbul: Step Ajans, 2001), 178.

itaat ettik” ifadeleriyle onaylanan bir sözleşmedir.<sup>105</sup> Söz konusu mîsâktan bahsedildikten sonra **وَ اتَّقُوا اللَّهَ** “Allah’ın azabından kendinizi koruyunuz” ifadesinin zikredilmesi takvânın toplumsal boyutunu işaret etmektedir. Sözleşmelere bağlı kalınmasına dikkat çeken âyetlerden biri de Tevbe sûresinin 9/7. âyetidir. Bu âyetin bulunduğu bağlamda Hudeybiye antlaşmasından bahsedilmekte ve müşriklerin bu antlaşmaya bağlı kaldıkları sürece anlaşmaya bağlı kalınması talep edilmektedir.<sup>106</sup> Bu bağlamda “Allah’ın muttaki bireyleri sevdiği”nin ifade edilmesi, sözleşmeye bağlı kalmanın takvâ değerleri kapsamında yer aldığına işaret eder.

Kur’ân’da herkesin kendini güvende hissettiği bir toplumun oluşması için zaman zaman tavsiyeler ve uyarılar yapılmaktadır. Putperestliğin yasaklanması, ana-babaya iyilikte bulunulması, çocukların öldürülmemesi, ölçünün ve tartının-eksiksiz yapılması, adalete tanıklığın talep edilmesi ve sözleşmelere bağlı kalınması gibi durumlardan bahsedildikten sonra **ذَٰلِكُمْ** **وَصَاكُمُ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** “Bunlar, Allah’ın size yaptığı tavsiyelerdir. Umulur ki takvâ sahibi olursunuz.” (el-En’âm, 6/153) ifadesinin yer alması, takvânın sosyal boyutunu göstermektedir.

Takvânın sosyal boyutunun bulunduğu Ârâf sûresi 7/96. âyetinde takvâ değerleriyle toplumsal gelişmişlik arasında bir bağ kurulmak suretiyle de gösterilir. Burada asıl dikkat çeken şey, **لَقَدْ خَلَقْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ** “Şüphesiz onlara hem gökten hem yerden bolluk, bereket yağdırdık.” cümlesinde geçen bereket kelimesinin takvâ ile kullanılması, takvâ değerlerinin ekonomik ve iktisadî kalkınmaya vesile olacağına vurgu yapılmasıdır. Diğer taraftan bir önceki âyetle aynı üslup benzerliğini taşıyan, **فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَخَرْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرَجُوا بِمَا أَوْثَرُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَمِثْلُهَا نَسُوا** “Kendilerine verilen öğütleri göz ardı ettiklerinde, biz de onları nimete boğdurduk. Ta ki onlar nimet bolluğundan şımarıp kendilerinden geçince, hiç beklenmedik bir anda onları öyle bir cezalandırdık ki bütün dünyevi arzuları sönüp gitti.” (el-En’âm, 6/44) âyetinde bereket kelimesinin zikredilmemesi takvâ değerleri olmadığına toplumsal refah ve gelişmişliğin süreklilik arz etmeyeceğine işaret etmektedir.<sup>107</sup> Takvâ değerlerini yaşayanların üzerine bolluğun (bereket) yağacağı anlamındaki **لَقَدْ خَلَقْنَا عَلَيْهِمْ** fiilinin başında tekit edatlarından lam edatı bulunmaktadır. Ancak bir önceki âyette akıbetlerinin iyi olamayacağını belirten aynı fiilin başında söz konusu tekit edatının bulunmaması, toplumsal hayatta takvâ değerleri işlevsel olduğunda ekonomik kalkınmanın devam edeceğini göstermektedir. Çünkü takvâ değerleri, refahın ve gelişmişliğin temel dinamiklerinden olan hak ve adalet başta olmak üzere bir bütün olarak ahlâkî ve insanî değerleri içermektedir. Söz konusu değerlere uyulmadığı takdirde ekonomik

<sup>105</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi’l-tenzil*, 1: 334.

<sup>106</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 13: 142.

<sup>107</sup> Mâtürîdî, *et-Tevilât*, 4: 510.

sıkıntılarının yaşanacağı, “Kim benim âyetlerimden yüz çevirirse bilsin ki onun için dünyada sıkıntılı bir hayat olacaktır.” (Tâhâ, 20/124) âyetinden de anlaşılmaktadır. Bu âyette geçen, مَعِيشَةً صَنْكًا “dar geçim” ifadesi, geçim, yerleşim yeri ve savaş alanlarında sıkıntı<sup>108</sup> ve toplumsal sorunlar yaşanacağı anlamlarına gelmektedir.<sup>109</sup>

Yeryüzündeki imkânlardan yararlanmanın takvâ değerleri içinde yer aldığı, Mâide sûresinin 5/88. âyetinden anlaşılmaktadır. Bu âyette geçen وَكُلُوا emri, ilk anda yeme ve içmeyi akla getirirse de, mecazi olarak bu emir, giyinme ve hayvanlardan yararlanmayı da içermektedir.<sup>110</sup> Bu bağlamda, وَأَتَّقُوا اللَّهَ “Allah’ın azabından kendinizi koruyunuz.” cümlesinin zikredilmesi, bir bütün olarak hakkın gözetilmesi, güzel şeylere sahip olmaktan dolayı böbürlenilmemesi, Allah’a şükrün unutulmaması gibi konuların takvâ değerlerinin kapsamında yer aldığını<sup>111</sup> ima etmektedir. Bu da takvâ değerlerinin yalnız ibadetten ibaret olmadığı, insanın hayatıyla ilgili ne varsa takvâ değerleri kapsamında yer aldığını göstermektedir.<sup>112</sup> Özellikle takvânın zikredildiği bu âyette geçen rızık, helâl ve tayyib gibi olguların sosyal boyutu ön plana çıkmaktadır. Ayrıca takvânın geçtiği bağlamda<sup>113</sup> Allah’ın helal kıldığı güzel şeylerin (طَيِّبَاتٍ) insanlar tarafından haram sayılmaması talep edilmekte ve bunların tüketilmesi hususunda aşırıya gidilmemesi uyarısı yapılmaktadır. Takvânın geçtiği bağlamda söz konusu durumlardan bahsedilmesi takvâ ile sosyal olgular arasında sıkı bir irtibatın olduğunu göstermektedir.

İlk yapılan mescidin takvâ üzerine bina edildiği, Tevbe sûresinin 9/108-109. âyetlerinden anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, Medine’ye hicreti esnasında Kuba bölgesinde ikamet ettiğinde orada bir mescid inşa eder. Bu durumu fırsat bilen münafıklar, Müslümanlara zarar vermek, aralarına tefrika sokmak, küfrü yaymak ve en önemlisi Ebû Amr er-Rahib gibi Müslümanlara karşı halkı organize eden lider konumundaki birtakım kişilere barınak haline getirmek için başka bir mescid inşa ederler.<sup>114</sup> Âyette bahsedilen mescit ister Kuba’daki mescit olsun ister Mescidu’n-Nebi olarak adlandırılan mescit olsun<sup>115</sup> sonuçta takvâ üzerine bina edilen bir mescitten bahsedilmektedir. Mescitlerin tarih boyunca sosyal mekânların başında gelmesi mescitle irtibatı kurulan takvânın toplumsal boyutunu ön plana çıkmaktadır. Söz konusu âyette takvânın zemine benzetilmesi, takvâ

<sup>108</sup> İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 4: 431.

<sup>109</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr*, 10: 331.

<sup>110</sup> İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 3: 330.

<sup>111</sup> Ebû Zehre, *Zehretu’l-tefâsîr*, 5: 2337.

<sup>112</sup> Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-munîr fi’l-akideti ve’s-Şerîati ve’l-Menhec*, 7: 15.

<sup>113</sup> el-Mâide, 5/87.

<sup>114</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 13: 474.

<sup>115</sup> Begavî, *Me’âlimü’l-tenzil* 4: 96.



değerleri üzerine inşa olunan mekânların adeta sağlam bir zemin üzerine inşa olan binalar gibi sağlam olduklarına<sup>116</sup> işaret etmektedir.

Kur'ân'da zaman zaman takvâ değerleri ile insanı Allah'a yaklaştıran birtakım işler arasında bağlantı kurulduğu Mâide sûresinin 5/35. âyetinden anlaşılmaktadır. Bu âyette takvâ ile vesile ve cihat arasında ilişki kurulduğu görülmektedir. Cihâd, Allah'ın emrettiği şeyleri yapmak veya düşmanla savaşmak anlamına gelirken<sup>117</sup> vesile kişiyi Allah'a yaklaştıran ibadetler ve günahların terki gibi bütün amellerdir.<sup>118</sup> Dolayısıyla Müslümanların Yahudiler gibi peygamber öldürmekten ve suç işlemekten vaz geçmeleri tavsiye edilmektedir.<sup>119</sup> Görüldüğü üzere bu âyette takvâ, cihat ve vesileyle ilişkilendirilmiştir. Vesilenin her ne kadar bireysel yönü ön plana çıksa da cihadın sosyal yönü çok daha baskın gelmektedir.

Bedir zaferinden sonra Hz. Peygamber'i koruyan, bilfiil savaşan ve orduyu arkadan destekleyen gruplar ganimeti paylaşma hususunda ihtilafa düşerler. Her biri ganimetten daha fazla pay alma hakkının bulunduğunu iddia eder.<sup>120</sup> Bunun üzerine Enfâl sûresi 8/1. âyeti nazil olur. Sa'd b. Ubâde, bu âyetin ganimet paylaşımı tartışılırken nazil olduğunu söyler. Bu âyetle birlikte ganimet hakkının Allah Resûlü'ne devredildiği belirtilmektedir.<sup>121</sup> Bu âyette bahsedilen takvâ değerleri içinde ganimet konusunda tartışmayı terk etmek Allah'a ve Resûlü'ne itaat etmek ve tevhidin bir gereği olarak barışı sağlamak vardır.<sup>122</sup> Âyette söz konusu olan sulhun takvâ değerlerinin önemli bir bileşeni olduğu görülmektedir.

Takvâ değerleri çerçevesinde yardımlaşmanın sosyal hayatın temelini oluşturduğu Mâide sûresinin 5/2. âyetinden anlaşılmaktadır. Bu âyette hiçbir ayırım yapmaksızın Müslümanların birbirlerini desteklemeleri ve meydana gelebilecek zararlardan birbirlerini korumaları istenmektedir.<sup>123</sup> Özellikle haksızlık ve saldırganlık konularında birbirlerini desteklememeleri talep edilmektedir.<sup>124</sup> Âyette takvâ ile birlikte zikredilen *وَتَعَاوَنُوا* fiili, yapısı gereği en az iki kişi arasında gerçekleşen bir yardımlaşmayı ifade ederken<sup>125</sup> âyetin sonunda zikredilen, *واتقوا الله* "Allah'ın azabından kendinizi koruyun-

<sup>116</sup> Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 4: 29-206.

<sup>117</sup> Semerkandî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4: 472.

<sup>118</sup> Ebussuud, *İrşâd-ı aklı selîm ila mezây-ı kitâbi'l-kerîm*, 2: 232.

<sup>119</sup> Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1: 60.

<sup>120</sup> Mâtürîdî, *et-Tevîlât*, 5: 142.

<sup>121</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13: 371.

<sup>122</sup> Hâzın, *Lubâbu't-tevil fi maâni'l-t-tenzil*, 3: 157.

<sup>123</sup> Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menar*, 6: 106.

<sup>124</sup> İsmail Hakkî Bursevî, *Ruhü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Mektebetu Eser, 1969), 3: 177.

<sup>125</sup> Şarâvî, *Tefsîru's-Şarâvî*, 1: 2008.



nuz.” cümlesi, takvâ değerlerinin toplumsal boyutunu ortaya koymaktadır.<sup>126</sup> Keza takvânın sosyal boyutunu ortaya koyan âyetlerden biri de Mucâdile sûresinin 58/9. âyetidir. Hz. Peygamber bir yere asker gönderdiğinde münafıklar halkı olumsuz yönde etkilemek için özel toplantılar yaparlardı. Münafıkların bundan vazgeçmeleri yönünde uyarılar yapılmaktadır.<sup>127</sup> Söz konusu âyette ifade edilenler, yapılan toplantıların gündeminin takvâ değerlerine uygun olması yönünde bir uyarı niteliğini taşımaktadır.

## SONUÇ

Kur'ân, insanların anladıkları dille, onların fitratına hitap ederek erdemli bireyin ve erdemli toplumun oluşmasını amaçlamaktadır. Kur'ân ile birlikte tevhd inancı başta olmak üzere ahlâkî ve insanî değerlerin yeni bir dil ve kavram haritasıyla takdim edilmesi buna matuftur. Dilin bu yeni diziminde cahiliye döneminde takvâ ve türevleri olmak üzere kullanılan kelimelerin asıl manaları baki kalmakla birlikte kelimelerin anlamlarında önemli değişimler olmuştur. Muhatap kitlenin sahip olduğu varlık, insan ve toplumla ilgili inançlarından çok farklı bir bakış açısı ortaya konulmuştur. Ancak meydana gelen söz konusu değişimin mahiyetinin tam olarak anlaşılabilmesi için öncelikle cahiliye şiiri, ilk sözlükler ve doğrudan Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik yazılan sözlük ve tefsirlerden Kur'ân'ın kelime ve ifadelerinin manasının tespit edilmesi gerekmektedir.

Kur'ân'ın önemli ve merkezî kavramlarından biri olan takvâ ve türevleri genel anlamda cahiliye döneminde maddi unsurlara karşı koruma ve himaye anlamını ifade ederken, Kur'ân ile birlikte Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmak suretiyle Allah'ın azabından korunmak anlamını kazanmıştır. Daha önce takvâ ve türevleri maddi unsurlara karşı himayeyi ifade ederken, Kur'ân ile birlikte olumsuz düşünce ve değerlerden korunma anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda Kur'ân'da yoğun bir şekilde geçen *fettekullah* vb. cümlelerin “Allah'tan korkunuz” şeklinde tercüme edilmesi Kur'ân'da merhamet kaynağı olarak sunulan Allah tasavvuruyla bağdaşmadığından bu ve benzeri cümlelerde Allah lafzından önce gazap veya azap gibi bir kelimenin takdir edilmesi gerekmektedir. Bu durumda söz konusu âyetler; “Kendinizi Allah'ın azabından veya gazabından koruyunuz.” şeklinde tercüme edilebilir. Ancak takvâ kelimesi bazen mecazi olarak korku anlamında da kullanılmaktadır.

Kur'ân'ın muhatabının insan olmasından dolayı takvâ değerlerinin hem bireysel hem de toplumsal boyutu vardır. Ancak takvânın bireysel değerleri, erdemli bir toplumun oluşması için hazırlayıcı bir mahiyet arz etmektedir. Takvânın toplumsal değerleri ise asli değerlerdir. Tevhid inancı ve bu inancın bir gereği olarak namaz, oruç ve diğer ibadetler ile ilgili ritüelleri-

<sup>126</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 4: 370.

<sup>127</sup> Semerkandî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4: 264.

nin yerine getirilmesi takvânın bireysel boyutunu oluştururken, adalet, hukuk, insanın onurunu muhafaza etmek, ihsan, hayırda yardımlaşmak, akit ve ahitlere bağlı kalmak gibi değerler ise takvânın toplumsal boyutuyla ilgili değerlerdir. Toplumun oluşumu, gelişmesi ve ilerlemesinde takvânın bireysel değerleri etkin olsa da, takvânın toplumsal değerleri bir toplumun ayakta kalmasında ve model toplum haline gelmesinde temel değerlerdir. Bununla birlikte bir bütün olarak söz konusu değerler belli bir gruba veya kitleye has olmayıp insanlığın ortak değerleridir. Bu sebeple takvâ değerlerini kabul eden herkese muttaki denilir. Ancak takvâ değerlerini yaşama seviyesi kişiden kişiye değişebilmektedir. Bir kısım muttakî bireyler sadece Allah'a ve metafizik âleme inanmakla takvânın en alt seviyesini yaşarken, diğer bazıları takvâ değerlerini en üst seviyede hayata geçirebilmektedir. Özetle, takvâ değerleri sadece birtakım ritüeller ve görselliklerden ibaret değildir. Şahsiyetli bireylerin yetişmesini sağlayan, güveni tesis eden, hak, adalet, dürüstlük ve bir bütün olarak toplumun maşeri vicdanını esas alan ve toplumsal erdemi muhafaza etmeyi amaçlayan değerlerdir. Bu yönüyle takvâ değerleri hem bireysel hem de toplumsal hayatı kapsayan ve erdemli toplumun inşasını amaçlayan değerler bütünüdür.

### KAYNAKÇA

Abdullah b. Mubârek. *Müsnedu Abdillâh ibni'l-Mubârek*. Thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmarrâî. Riyâd: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1407.

Ahmed b.Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. *el-Müsned*. Kahire : Dârü'l-Maârif, 1955.

Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Şur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meş'ânî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.s.

Arabacı, Fazlı. "İslam'da Dini Bilginin Toplumsal Bağlamı". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/3 (2014): 3.

Âşûr, Muhammed Tâhir İbn. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunûs: ed-Da-ru't-Tunûsiyye, 1984.

Bağdâdî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetu'r-Risâl, t.s.

Bağdâdî, Ebû'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin. *Lübâbü't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl*. Riyad: Dâru Tîbe, 1997.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve Osman Cum'e Damîre. Riyad: Dâru Tîbe, 1997.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhih, Babu kavlihi ta'âlâ ve tezvvedu fe inne hayra'z-zâdi et-takvâ*. Buyrut: Dâru't-Tavki'n-necât, 1422.

Bursevî, İsmail Hakki. *Ruhü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. İstanbul: Mektebetu Eser, 1969.

Çağrı, Mustafa. "Kur'ân ve Ahlak". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları*. İstanbul: Step Ajans, 2001.

Cebeci, Lütfullah. *Kur'ân'a Göre Takvâ*. Ankara: Seba Neşriyat, 1985.

Celâluddin Ali's-Sağır. *Devru't-Takvâ fî'l-Harekâti'l-İctimâiyye*. Beyrut: Dâru'l-A'râf, 1993.

Debiysî, Muhammed. *et-Takvâ fî'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Muhdesîn, 2008.

Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş. *et-Tefsîrû'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.

Dimaşkî, Ebû Hafs Sirâcu'ddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Düzgün, Şaban Ali. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Otto, 2017.

Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed. *Zehre-tu't-tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.s.

Ebussuûd Efendi. *İrşâd-ı akli selîm ila mezây-ı Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2010.

Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gurnâtî. *el-Muhârrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2001.

Ensârî. Abdülhamîd b. Abdikerîm Ferâhî. *Müfredâtü'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

Ferâhîdî, Ebû 'Abdurrahmân el-Hâlîl b. Aḥmed. *Kitabu'l-Ayn*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

Gezgin, Ali Galip. "Kur'ân Meallerinde 'Takvâ' Kelimesinin Türkçeye Çeviri Sorunu". *"Kur'ân Mealler Sempozyumu"*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

İsfehânî, Rağîb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. 2. Baskı Beyrut: Daru'l-Kalem, 2002.

Izutsu, Tohihiko. *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*. Çev. Salahattin Ayaz. İstanbul: Beyan Yayanları, 2003.

Izutsu. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2012.

Kalatcî, Muhammed Revvâs. *el-Mevsuatu'l-fikhiyyetu'l-muyessere*. Beyrut: 2000.

Kâşânî, Kemaluddîn Abdurrezzâk. *Mucemu İstîlâhâtî's-sufuyye*. Kum: İntişârâtî Bîydar, 1370.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'ân'da Adalet Psikolojisi-Adaleti Engelleyen Psiko-Sosyal Faktörler". *Hikmet Yurdu* 5/10 (2012): 61-105.

Kelbî, Ebu'l- Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey. *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzil*. Thk. Muhammed Abdülmün'im el-Yûnusî, İbrâhim Atve İvaz. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, 1973.

Kuraşî, Ebu Zeyd Muhammed b. Ebî Hattâb. *Cemheratü Eşâri'l-A-rab*. Kahire: Nahdat-ü Mısır, 1981.

Matürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2005.

Merzibânî, Ebû Ubeydullah Muhammed b. Umrân b. Mûsâ. *Mu'cemu's-şuara*. Beyrut: Mektebetü'l-Kutsi, 1982.

Mısırî, Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih. *el-Mu'cemü'l-müfeh-res li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1364h.

Neysâbü'rî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fi tefsiri'l-Kur'â-ni'l-Mecîd*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcut, Ahmet Muhammed Sîre ve Abdurrahman Uveys. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1994.

Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*. Kahire: Dâru'l-haremeyn, 1997.

Rıza, Muhammed Reşit. *Tefsiru'l-Menâr*. 2. Baskı Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.

Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Tahrifu'l-mustalahâti'l-Kur'âniyye*. Riyâd: Mektebetu Melik Fehd el-vataniyye, 2003.

Sâdî, Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah. *Teysiru'l-Kerîm'r-Rahmân fi tefsiri'l-keîlâmi'l-mennân*. Thk. Abdurrahman b. Muallâ. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.

Şâfî, Muhammed Emîn b. Abdullah el-Urumî el-Hererî. *Hedâiku'r-revhi ve'r-Reyhân*. Thk. Hâşim Muhammed Alî b. Hüseyin. Beyrut: Dâru't-tevki'n-necât, 2001.

Şâfî, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî. *Tefsîrû'l-Kur'â-ni'l-azîm*. Riyad: Daru't-Tîbe, 1999.

Semerkindî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 2006.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Muessesetu'l-Alâ li'l-Metbuât, 1997.

Taberistânî, Ebû Abdillâh Ebû'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.

Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-Vasît*. Beyrut: er-Risâle, 1987.

Temîmî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdillâh b. Nâsır es-Sa'dî en-Nâsırî. *el-Kavâ'idü'l-hisân li-tefsiri'l-Kur'an*. Riyâd: Dâru'l-Ruşd, 1999.

Temîmî, İbn Mukbil el-'Aclânî. *Divânu İbn Mukbil*. Thk. İzzet Hasan. Beyrut: Dâru's-Şerki'l-Arabi, 1995.

Tûnusî, İbn 'Arefe, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Muḥammed b. 'Arefe el-Verğumî. *et-Tefsîr*. Thk. Ḥasen el-Mennâ. Tunus: Merkezu'l-Buḥûs bi-Kulliyeti'l-Zeytûniyye, 1986.

Uludağ, Süleyman. "Takva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Zebîydî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrazzâk. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt: Vizâretu'l-irşâd ve'l-enbâi, 1965.

Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf 'an ḥakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1995.

Zevzen, Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'a*. Beyrut: Dâru'l-Âlemiyye, 1992.

Zuhaylî, Vahbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-vasît*. Dımaşk: Daru'l-Fikr, t.s.

Zuhaylî. *et-Tefsîru'l-munîr fi'l-akideti ve's-Şeriatı ve'l-Menhec*.

Dımaşk: Dâru'l-fikri'l-muasır, t.s.



# KUR'ÂN HATMÎ GELENEĞİNİN RİVAYETLERDEKİ TEMELLERİ THE FOUNDATIONS OF THE TRADITION OF THE KHATAM OF QURAN IN RELIGIOUS NARRATIONS

Geliş Tarihi: 07.04.2020 Kabul Tarihi: 08.09.2020

✉ SERKAN ÇELİKAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ

NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-6469-9533

serkancelikan@hotmail.com

## ÖZ

Kur'ân-ı Kerîm, Müslümanların bilgi kaynakları arasında ilk sırada yer alır ve hayatın çeşitli alanlarında inananlar için rehber konumunda bulunur. Bu bakımdan Kur'ân'a yönelişte temel amaç onu anlamak ve yaşamak olmalıdır. Söz konusu pratik değerinin yanında Kur'ân'ın tilâveti de önemli bir ibadettir. Nitekim bu hususun Kur'ân tanımlarında yer aldığı da görülmüştür. Ayrıca Müslümanlar, Kur'ân'ın tamamı okunarak uygulanan, hatim isimli bir geleneğe de sahiptirler. İslâm toplumlarındaki yaygın varlığı dikkate alındığında hatim geleneğinin Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe devrinde bir esası bulunması gerektiği fikri oldukça makul görünmektedir. Nitekim hadis kaynaklarında ve İslâmî ilimlerin farklı dallarında yazılmış diğer klasik eserlerde hatim uygulamasını temellendiren rivayetler görmek mümkündür. Bu rivayetler belirlenebildiği kadarıyla Abdullah b. Amr, Kays b. Ebî Sa'sa'a, 'Irbâd b. Sâriye, Câbir b. Abdillâh ve Übey b. Ka'b isimli sahâbîlerden nakledilmişlerdir. Zürrâ b. Evfâ'dan nakledilen mürsel bir rivayet de vardır. Bu araştırma, söz konusu geleneği Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünneti ve sahâbe uygulamasındaki temelleri açısından incelemeyi amaçlamaktadır. Kaynağı ile ilgili bulguların, hatmin keyfiyetini de ortaya koyacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân-ı Kerîm, Sünnet, Hatim, Tilavet, Gelenek.

## ABSTRACT

The Qur'an comes in the first place among the Muslims' knowledge sources, and appears as a guide in various areas of life for the believers. In this respect, the main purpose in approaching the Qur'an should be to understand and live by it. Besides the practical value mentioned, the recitation of the Qur'an is an important worship as well. As a matter of fact, it is seen that this subject is included in the definitions of the Qur'an. Muslims also have a tradition called khatam, which is practiced by reciting the whole Qur'an. Considering its widespread presence in Islamic societies, the idea that the tradition of khatam should have a foundation in the time of the Prophet (saw) and his Companions seems rather reasonable. It is possible to see riwayah (narrations) grounding the practice of khatam in hadith sources and other classical works written in different branches of Islamic sciences. These riwayah were conveyed from the Companions named Abdullah b. 'Amr, Qays b. Abu Sa'sa'a, Al-'Irbad b. Sariyah, Jabir b. Abdullah, and Ubayy b. Qa'b. There is also a mursal narration conveyed from Zurarah b. Awfa. The purpose of this research is to examine the khatam tradition on the basis of the practice of the Prophet and Companions. It is thought that the findings related to khatam's source will also reveal its nature.

**Keywords:** Holy Quran, Sunnah, Khatam, Recitation of the Qur'an, Tradition.



## THE FOUNDATIONS OF THE TRADITION OF THE KHATAM OF QURAN IN RELIGIOUS NARRATIONS

### SUMMARY

The Holy Quran is the primary source in the formation of Muslim personality and of an exemplary Islamic society. The values that Muslims have produced throughout history and the great civilizations established by them confirm this point. In this respect, the main purpose in approaching the Qur'an should be to understand and live by it. However, reciting the Qur'an is not just a purely intellectual activity. It is understood that reciting the Qur'an, which is merely pronouncing its words, is also an important act of worship along with its dimension of building thought and life. Indeed, the fact that reciting the Qur'an is a form of worship is included in the definitions of the Qur'an. It is quite reasonable that the recitation of the Qur'an, which is essentially divine in its words and meaning, is not the same as reading another book. The hadith of the Prophet that promises ten thawab (spiritual merit) for reciting one letter of the Qur'an is quite significant at this point. The Prophet cited a verse that is formed by the combination of only three letters, namely "alif-lam-mim" as an example of this. This example at first glance suggests that, in terms of worship, it is not a priority to understand the meaning of the Qur'an. Indeed, according to the general opinion of the mufassirs (writers of the commentaries on the Qur'an), only Allah can know the meaning of such verses. Therefore, it can be said that the interlocutors of the revelation do not have a duty to understand these verses. Moreover, the pursuit of these subjects (with malicious intentions) is defined as the indicator of the deviousness in the hearts.

It is also seen that Muslims have a tradition regarding the recitation of the Qur'an. This tradition, which is reciting the entire Qur'an from the beginning to the end, is called khatam. This deep-rooted tradition has existed among Muslims for centuries. Also, Muslims have another tradition called muqabala, which is performed by completing khatam collectively. Muqabala is performed by one person reciting the Qur'an and others following it. Considering its widespread presence in Islamic societies, the idea that the tradition of khatam should have a foundation in the time of the Prophet (saw) and Companions seems rather reasonable. It is possible to see riwayat (narrations) grounding the practice of khatam in hadith sources and other

classical works written in different branches of Islamic sciences. In these narrations, information about the quality of khatam is also mentioned. These narrations were conveyed from the Companions named Abdullah b. 'Amr, Qays b. Abu Sa'sa'a, 'Irbad b. Sariyah, Jabir b. Abdullah, and Ubayy b. Qa'b. There is also a mursal narration conveyed from Zurarah b. Awfa. The content of the riwayat conveyed from Abdullah b. 'Amr and Qays b. Abu Sa'sa'a is about the reasonable periods of reciting the Qur'an from the beginning to the end. In the mursal narration conveyed from Zurarah b. Awfa, the Prophet compared the person who recited the whole Qur'an to a passenger who paused and stayed, and then continued his journey. The narration conveyed from 'Irbad b. Sariyah and Jabir b. Abdullah states that one who completes the khatam would have a prayer that will be accepted by Allah. Another narration conveyed by Ubayy b. Qa'b states that the Prophet restarted the Qira'at (recitation) with the Surah al-Fatihah after reciting the Surah al-Nas, then he read the first five verses of the Surah al-Baqarah until he reached the verse "it is those who are the successful", and then he did the prayer of khatam.

It has been determined that some of riwayat examined are authentic (sahih). Although some riwayat have lost the feature to be proof as their narration chain is problematic due to the fact that some of the narrators were considered weak, they are in line with authentic riwayat in terms of content. This can be seen as supporting the riwayat in question. Therefore, when the riwayat are evaluated together, it can be said that the tradition of khatam has a foundation from the time of the Prophet and Companions. It should also be considered that the aim of the khatams done in those times may have been to memorize and protect the Qur'an. In some of the riwayat discussed, reciting the Qur'an is expressed with the word qira'at, but in some, this verb is expressed with the word khatam. Considering that the dictionary meaning of the word khatam is "to reach the end of something", it can be said that, expressing the verb of reading the Qur'an as khatam is meaningful in terms of its widespread use. In the narrations which include the word qira'at, it can be said that the recording of this for a certain period of time also signifies khatam in the known sense.

## GİRİŞ

**K**ur’ân-ı Kerîm’in tamamını baştan sona bir defa okumak şeklindeki yaygın anlamıyla hatim, Müslümanlar arasında yüzlerce yıldan beri var olan köklü bir gelenektir. Dolayısıyla hatmin Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde bir esası bulunması gerektiği fikri oldukça makul görünmektedir. Hatim ile ilişkili olarak, Arapça bilmeyen Müslümanların Kur’ân’ı anlamadan okuması meselesi de oldukça önemlidir.<sup>1</sup> Nitekim günümüzde ciddi bir toplumsal karşılığı olduğu gözlemlenen hatmin anlamlı bir uygulama olup olmamasının, Kur’ân’ı anlamadan okuma meselesinin çözümüyle ilişkili olduğu düşünülmektedir.

Bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen ilkelere sahip olan Kur’ân, bu yönüyle İslâm kültür ve medeniyetinin temelini oluşturur. Dolayısıyla Kur’ân’a yönelişte temel amaç onu anlamak, yaşamak ve yaşatmak olmalıdır. Bu noktada eğitim ve bilgi düzeyi ne olursa olsun toplumun her ferдинin Kur’ân’dan alacağı bir mesajın bulunduğu açıktır. Ancak Kur’ân okumayı salt entelektüel bir faaliyet olarak tanımlamak da doğru gözükmemektedir. Özellikle, İslâmî ilimler eğitimi almamış bireylerin kapsamlı anlama faaliyeti yapamayacağı açıktır. Gazâlî’nin (ö. 505/1111), kıraat miktarları ile ilgili bilgi verirken işaret ettiği bir husus bu düşünceyi destekler mahiyette görülebilir. Buna göre o, kendisini ibadete adayan ve manevî gelişim üzerinde yoğunlaşan kimseler için haftada iki veya bir hatmi uygun görürken, Kur’ân’ın manalarına nüfuz edebilen, zihnî kapasitesi yüksek kimseler için bu miktarı ayda bir olarak belirlemiştir. Çünkü bu zevatın tekrar tekrar okumaya ve okuduklarını iyi düşünmeye çokça ihtiyaçları vardır.<sup>2</sup> Görüldüğü üzere bu ölçütte,

<sup>1</sup> Bu meselenin kapsamlı olarak incelendiği bir çalışma için bk. Şehabeddin Kırdar, “Kur’ân-ı Kerîm’i Anlamadan Okuma Sorunu”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2013), 31-54.

<sup>2</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’ d-dîn*, thk. Zeynüddîn Ebu’l-Fadl Ab-

son gruptakiler için öngörülen anlama sorumluluğu, öncekiler için, en azından bunlar düzeyinde, söz konusu edilmemiştir.

Diğer yandan, Kur'ân'ın düşünceyi ve hayatı inşa eden söz konusu boyutuyla birlikte kelimelerinin telaffuzundan ibaret olan okunuşunun da önemli bir ibadet olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'ân tanımlarında yer alan المتعبد بتلاوته “okunuşu ile ibadet edilen”<sup>3</sup> ibaresi, âlimlerin, Kur'ân okumanın herhangi bir kitabı okumakla eş değerde olmadığı yönündeki kanaatlerini göstermesi bakımından önemlidir. Kur'ân okumanın namazın rükünlerinden biri oluşunu da bunun bir örneği olarak görmek mümkündür. Ayrıca Kur'ân'ın okunuşunun ibadet olduğu hususunu pekiştiren bir kanıt olarak, Abdullah b. Mesûd'dan (ö. 32/652-53) (r.a.) nakledilen şu merfû hadis zikredilebilir:

“Her kim Allah'ın kitabından bir harf okursa bununla ona bir hasene verilir. O bir hasene de on katı ile ödüllendirilir. Ben, ‘Elif-lâm-mîm’ bir harftir demiyorum. Fakat elif bir harf, lâm bir harf ve mîm de bir harftir, diyorum.”<sup>4</sup>

Mezkûr rivayetteki, her Kur'ân harfinin kıraatine sevap verileceği bilgisi ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) örnek olarak zikrettiği âyet oldukça dikkat çekicidir. Bu ve buna benzer birçok âyet “Hurûf-ı Mukattaa” olarak isimlendirilip müteşâbihâtan sayılırlar ve yaygın kanaate göre anlamlarını

durrahîm b. el-Huseyn el-İrâkî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 1: 244.

<sup>3</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fev-vâz Ahmed Zümerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995), 1: 21; Mennâ' b. Halîl el-Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (B.y.: Mektebetü'l-Me'ârif li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1421/2000), 17; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 1/11; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 34. Bu ibare ile ilgili bir değerlendirme şöyledir: “Kur'ân'ın Allah katından lafzî ile indirildiği dikkate alındığında bu ibare, Kur'ân okumanın, âhâd ve kutsî hadisleri okumaktan farklı olduğunu ortaya koyar. Çünkü Kur'ân okumanın ibadet oluşunun anlamı namazda ve namaz dışında ibadet kastı ile okunmasının emredilmiş olmasıdır. Âhâd ve kutsî hadislerin okunması ise böyle değildir.” bk. Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 17.

<sup>4</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Câmi'u't-Tirmizî* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1999), “Fedâilu'l-Kur'ân”, 16. Tirmizî, hadisin bu isnâd ile hasen-sahih-garîb olduğunu, Abdullah b. Mesûd'dan bu isnâddan başka isnâdlar ile de rivâyet edildiğini ve Ebû'l-Ahvas'ın, rivayeti ondan kimi zaman merfû' kimi zaman da mevkûf olarak naklettiğini belirtmiştir. Bk. Tirmizî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 16. Rivayetin Abdullah b. Mesûd'dan mevkûf olarak nakledilen kısmen farklı lafızlara sahip bir versiyonu için bk. Ebû Osman Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horâsânî el-Cûzcânî, *Sünenü Sa'id b. Mansûr*, thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilâzîz Âlû Humeyd (Riyad: Dâru'l-Usaymî, 1414), 1/17. Kur'ân'dan bir harf okumanın yanında dinlemenin de mükâfatı olduğunu gösteren bir rivâyet için bk. Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Mûsâ el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, thk. Abdülâlî Abdülhamîd Hâmîd (Riyad: Bombay: Mektebetü'r-Rüşd ve Dâru's-Selefiyye, 1423/2003), 3/432.

sadece Allah Teâlâ bilebilir. Konuyla ilgili âyetteki<sup>5</sup>, vakf yeri ile ilgili bir ihtilaftan kaynaklanan başka bir görüşe göre ilmî derinliği olanların da bu âyetlerin anlamlarını bilmeleri mümkündür.<sup>6</sup> Dolayısıyla vahyin muhataplarının genel olarak bu âyetleri anlama göreviyle karşı karşıya olmadığı söylenebilir. Dahası bu âyetlerin peşine (art niyetle) düşmek kalplerde bulunan bir eğriliğin ve fitne çıkarma amacının göstergesi olarak tanımlanır.<sup>7</sup> Bu örneği önemli kılan husus, Kur’ân okuyarak sevap kazanma noktasında anlama şartının mutlak olarak bulunmadığını düşündürmesidir.

Diğer yandan yerleşik bir gelenek olan Kur’ân hatminin birçok faydalar taşıdığını söylemek mümkündür. Nitekim insanların Kur’ân-ı Kerîm ile temasa geçmesinin, özellikle de söz konusu uygulamanın “mukâbele” adı altında toplu halde icra edilmesinin toplumun dinî duygularına ve birlik-beraberlik ruhuna katkı sağladığı görülmektedir. Anadolu’nun bazı yerlerinde, ilk defâ hatim okuyan çocuklar için düzenlenen özel bir merasim de bu noktada örnek olarak zikredilebilir. Hatim duasının da yapıldığı bu merasime çocuğun Kur’ân hocası, yakınları ve arkadaşları davet edilmekte, misafirlere ikramlarda bulunulmakta, çocuğa ve hocasına hediyeler verilmektedir.<sup>8</sup> Bu uygulamanın, toplumu birleştiren boyutu yanında çocuğa ve arkadaşlarına Kur’ân sevgisi aşılması ve onları Kur’ân okumaya teşvik etmesi bakımından da değeri açıktır.<sup>9</sup>

Bu tespitler ışığında çalışmamızın amacı, Kur’ân hatmi geleneğinin esasları olarak görünen bazı rivayetlerin, konuyla ilgisi bakımından değerlendirilmesi olarak belirlenebilir. Yine bu rivayetlerin sıhhat durumları ve sahâbe, tâbiûn ve sonraki dönem âlimleri tarafından nasıl anlaşılıp uygu-

<sup>5</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>6</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İbnü’l-Cevzî Ebu’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’l-tefsîr*, tahrîc: Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2009), 1: 288. İbn Kesîr Ebu’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415/1994), 1: 427-428.

<sup>7</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>8</sup> FR. Buhl, “Hatim”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1950), 5: 371; Abdurrahman Çetin, “Hatim İndirme ve Hükümleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 52.

<sup>9</sup> Kur’ân’ı okuma ve ezberleme gibi, lafzî üzerinde yoğunlaşan çabaların onun korunması bakımından büyük faydalar doğurduğu da ifade edilmelidir. Genelleme yapmak şartıyla bu durumun hadisler için de geçerli olduğu düşünülebilir. Muhaddislerin, hadisleri anlama ve onlardan hüküm çıkarma faaliyetini büyük oranda fakihlere bırakarak onları lafzen koruma ve sonraki kuşaklara aktarma çabası içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Hadis âlimlerinden A’meş’e (ö. 148/765) nispet edilen “Ey fakihler topluluğu! Sizler tabipler, bizler ise eczacılarız.” şeklindeki sözün de bu düşünceyi desteklediği söylenebilir. Bk. İbn Hibbân Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Temîmî el-Büstî, *Kitâbu’s-Sikât*, (Haydarâbâd: Müessesetu’l-Kütübü’s-Sekâfiyye, 1393/1973), 8: 467-468.

landığını gösteren bilgiler de çalışmamız açısından önemlidir. Ayrıca rivayetlere ulaşmada tabii ve öncelikli olarak hadis kaynakları esas alınmakla beraber İslâmî ilimlerin farklı alanlarında telif edilmiş klasik eserlerde yer alan bazı rivayetler de dikkate alınmıştır. Konuyla ilgili rivayetlerin değerlendirilmesinden önce “Hatim” hakkında bilgi verilecektir.

## 1. HATMİN TARİFİ VE HATİM SÜRELERİ

Hatim (hatm) kelimesi h-t-m (ح ت م) kök harflerinden türemiş olup mühürlemek, bir şeyin sonu/akıbeti veya bir şeyin sonuna ulaşmak gibi anlamlara gelir. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) nebîlerin sonuncusu (Hâtemü’n-Nebiyîn/خاتم النبیین) olması kaydedilen ikinci anlam ile ilgili görülmektedir. Özellikle bir şeyin sonuna ulaşmak şeklindeki anlamı bakımından Kur’ân-ı Kerîm’i başından sonuna kadar okumaya da hatim denilmiştir.<sup>10</sup>

Hatim ile ilişkisi bakımından mukâbeleden de bahsedilmelidir. Mukâbele sözlükte insanların birbirlerine bizzat veya ilgi, dikkat ve sevgi ile yönelmeleri anlamının<sup>11</sup> yanında karşılık, karşılaşma, karşılaştırma gibi anlamlara da gelir.<sup>12</sup> Terim anlamı hakkında ise şunlar söylenmiştir: “Mukâbele, üç aylarda ve bilhassa Ramazan’larda cami, mescid ve evlerde daha çok sabah, öğle, ikindi namazları öncesinde hâfızlar tarafından okunan Kur’ân’ı takip etmek suretiyle hatim indirme geleneğine ad olmuş, zamanla hâfızların bu okuyuşları için de aynı terim kullanılmıştır.”<sup>13</sup> Mukâbeleden bir diğer adı da “arza”dır. Kaynağını Hz. Peygamber’in (s.a.s.), vefat ettiği yıl iki kere olmak üzere, Cebrâîl (a.s.) ile beraber Ramazan aylarında gerçekleştirdikleri karşılıklı Kur’ân okuma faaliyeti oluşturmaktadır.<sup>14</sup>

Müslümanların Kur’ân okumaya her devirde büyük önem verdikleri malumdur. Ancak selevin Kur’ân hatmi ile ilgili bazı uygulamalarının beşer takatini zorlayacak düzeylere vardığını gösteren bilgiler de bulunmaktadır. Süyûtî (ö. 911/1505) onların, kıraatin ölçüsü ile ilgili çeşitli adetleri olduğunu söyledikten sonra içlerinde en çok okuyanın, Kur’ân’ı, dördü gece ve dördü de gündüz olmak üzere bir gün ve gecede sekiz defa hatmettiğini

<sup>10</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010), “h-t-m”, 149; İbn Manzûr Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr. (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), “h-t-m”, 2/1101; Abdurrahman Çetin, “Hatim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 468.

<sup>11</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 393.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5: 3519.

<sup>13</sup> Nebi Bozkurt, “Mukabele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 100.

<sup>14</sup> Arza ile ilgili rivayetler için bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1999), “Bed'ü'l-vahy”, 1, “Bed'ü'l-halk”, 6, “İstîzân”, 43; Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhih* (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), “Fedâilü's-sahâbe”, 98, 99. Ayrıca bk. Bozkurt, “Mukabele”, 31: 100.

belirtmiştir.<sup>15</sup> Yine onun ifadesine göre bunlardan sonra bir gün ve gecede dört, sonra üç, sonra iki ve nihayetinde bir hatim okuyanlar gelmektedir.<sup>16</sup> Ancak mezkûr sayıların, özellikle Kur'ân'ın nüzul sürecinin devam ettiği dönemlerde, o zamana kadar inen âyetler hakkında olduğu da söylenebilir ki bu daha makul görünmektedir.

Süyûtî Hz. Âişe'nin (ö. 58/678), Kur'ân'ı bir gecede iki veya üç defa okuyan bazı kimseleri kınadığını ve Resûlullah'ın kendisinin yanında kaldığı bir gecede uygulamasının, Bakara, Âl-i İmrân ve Nisâ sûrelerini okumak olduğunu gösteren bir rivayeti<sup>17</sup> kaydettikten sonra iki gecede bir veya üç gecede bir hatim uygulamasının da bulunduğunu ve bu sonuncusunun güzel olduğunu ifade etmiştir.<sup>18</sup>

Nakledildiğine göre Kur'ân'ın üç günden az sürede okunmaması gerektiğini söyleyen bazı âlimler, birtakım merfû hadislerle birlikte Abdülâh b. Mesûd, Muâz b. Cebel (ö. 17/638)<sup>19</sup> gibi sahâbîlerden gelen bazı mevkûf rivayetlere dayanmakta ve üç günden daha az bir zaman diliminde Kur'ân hatmini mekrûh görmektedirler.<sup>20</sup> Bu görüşte olan âlimlerin yanında kimi ilim adamlarının da buna ruhsat verdiği belirtilmektedir. Ruhsata kanıt olarak Osman b. Affân'ın, vitir olarak kıldığı tek rekâta Kur'ân'ın tamamını okumuş olması zikredilir. Yine Saîd b. Cübeyr'in de (ö. 94/713 [?]) Kâbe'de Kur'ân'ı baştan sona bir rekâta okuduğu nakledilmektedir.<sup>21</sup> Fakat âlimlerin daha uygun gördüğü şey Kur'ân'ın yavaş yavaş ve tertîl üzere okunmasıdır.<sup>22</sup>

Kur'ân'ın, dört, beş, altı ve yedi günde bir hatmedilmesi şeklinde de uygulamalar vardır ki bu sonuncusunun en dengeli ve en güzel tutum olduğu ve sahâbenin ve onların dışındaki âlimlerin çoğunun uygulamasının da bu olduğu belirtilmiştir.<sup>23</sup> Nitekim Abdullah b. Mesûd'un, Ramazan ayları dışında Kur'ân'ı cumadan cumaya hatmettiği nakledilmektedir.<sup>24</sup>

Sekiz veya on günde bir yahut bir veya iki ayda bir olmak üzere hatim okuma uygulamaları da bulunmaktadır.<sup>25</sup> Örneğin Übey b. Ka'b'ın

<sup>15</sup> Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, tkd: Mustafa Dîb el-Bugâ (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1416/1996), 1/325.

<sup>16</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 325.

<sup>17</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/155.

<sup>18</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 325.

<sup>19</sup> Bk. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân ve me'âlimuhû ve âdâbuh*, thk. Ahmed b. Abdilvâhid el-Hayyâtî (el-Memleketü'l-Mağribiyye: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 1: 350.

<sup>20</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 326.

<sup>21</sup> Tirmizî, "Kırâât", 11.

<sup>22</sup> Tirmizî, "Kırâât", 11.

<sup>23</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 326.

<sup>24</sup> Ebû Ubeyd, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 1: 347.

<sup>25</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 326.



(ö. 33/654 [?]) her sekiz günde bir hatmettiği rivayet edilir.<sup>26</sup> Tâbiûndan Mekhûl'un (ö. 112/730) sahâbe hakkındaki bir değerlendirmesi de mezkûr sürelerle delalet eder. Buna göre Mekhûl, sahâbenin güç yetirebilenlerinden bir kısmının Kur'ân'ı yedi günde, bazılarının bir ayda, bazılarının iki ayda, bazılarının da bundan daha uzun sürede okuduklarını söylemiştir.<sup>27</sup> Bazı âlimlerin verdiği süreler de bu makul sürelerle uyumludur. Mesela Tirmizî'nin (ö. 279/892) naklettiğine göre İshâk b. İbrahim, ilgili hadise dayanarak Kur'ân'ın tamamının kırk gün içerisinde okunmamış olmasını hoş görmediklerini söylemiştir ki<sup>28</sup> bu azami süre hakkında da fikir sunmaktadır. Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) nakledilen bir görüş ise bu konuda oldukça esnekler. Buna göre o, Hz. Peygamber'in, vefat ettiği sene Hz. Cebrail'e iki kere arz etmiş olmasını esas alarak, Kur'ân'ı yılda iki kere okuyanın onun hakkını vermiş olacağını ifade etmiştir.<sup>29</sup>

Nevevî'nin (ö. 676/1278), bu konudaki ölçünün kişilere göre değişeceği yönündeki görüşü ise daha uygun görünmektedir. Buna göre herkes işinin elverdiği ölçüde, okuduğunu anlamaya engel olmayacak ve bıkkınlık vermeyecek sürede Kur'ân'ı hatmetmelidir.<sup>30</sup>

## 2. KUR'ÂN HATMI İLE İLGİLİ RİVAYETLER

Hadis kaynaklarında Kur'ân'ı başından sonuna kadar okumanın normal süresi ile ilgili Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tavsiyelerini içeren çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Söz konusu rivayetlerin bazılarında bu tavsiyelerin Abdullah b. Amr'a (ö. 65/684-85) yapıldığı görülür. Resûlullah ile aralarında geçen bir konuşmayı ihtiva eden bu rivayetlerin, Abdullah'ın yaşamış olduğu bir olayın kimi zaman mufassal kimi zaman da muhtasar olarak ve farklı yönleriyle nakledilmiş şekilleri oldukları anlaşılmaktadır.

Abdullâh b. Amr (r.a.) örneğinin bir benzeri olarak, sahâbeden, Bedir gazisi Kays b. Ebî Sa'sa'a'nın (ö. ?) Kur'ân'ı başından sonuna kadar okumanın normal süresi ile ilgili bilgi arayışı içerisinde olduğunu gösteren bir rivayet daha bulunmaktadır.

Kaynaklarda, Kur'ân'ın tamamının okunmasını, bitince tekrar başlanmasını en üstün amel olarak nitelendiren rivayetler de yer almaktadır. Bu

<sup>26</sup> Ebû Ubeyd, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 1/347.

<sup>27</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 326-327. Hadis musannefâtında yapılan taramalarda, Süyûtî'nin Mekhûl'e isnâd ettiği bu söz tespit edilememiştir.

<sup>28</sup> Tirmizî, "Kırâât", 11.

<sup>29</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 327.

<sup>30</sup> Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk. Muhammed Beyyûmî (Kâhire: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 1429/2008), 8: 38. Ayrıca bk. İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 6: 227; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 327. Hatim süreleri ile ilgili bir başka değerlendirme için bk. Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1: 244.



rivayetlerin hatme temel olması bakımından daha açık anlamlı olduğu ifade edilebilir. Ayrıca Kur’ân hatminden sonra yapılan ve makbul olacağı belirtilen duadan ve bu yöndeki uygulamalardan bahseden merfû ve mevkûf rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetler şunlardır:

### 2.1. Hatmin Normal Süresi Hakkında Abdullah b. Amr’dan Nakledilen Rivayet

Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Müsned*’inde yer aldığına göre Amr b. el-Âs (ö. 43/664), oğlu Abdullah’ı Kureys’ten asil bir kadınla evlendirir. Abdullah’ın oruç tutmaya ve Kur’ân okumaya düşkünlüğü sebebiyle kendisini ilgisiz bırakması, bu durumun eşi tarafından bir şikâyet konusu olarak Amr b. el-Âs’a sunulmasıyla neticelenir. Amr, oğlunun bu tavrını Hz. Peygamber’e (s.a.s.) arz edince de Resûlullah, Abdullah’ı çağırır ve ona nafîle ibadetlerde ölçülü ve dengeli olması konusunda tavsiyelerde bulunur. Hz. Peygamber’in Abdullah ile olan konuşmasının konuyla ilgili kısmı şöyledir:

قال اقرأ القرآن في كل شهر قلت إني أجدني أقوى من ذلك قال فافراه في كل عشرة أيام قلت إني أجدني أقوى من ذلك قال أحدهما إما حصين وإما مغيرة قال فافراه في كل ثلاث

Hz. Peygamber (s.a.s.), Abdullah’a, “Kur’ân’ı ayda bir kere oku (hatmet).” buyurdu. Abdullah, “Kendimi bundan daha fazlasına güç yetirebilir görüyorum.” dedi. Resûlullah, “Her on günde bir kere oku.” dedi. Abdullah yine, “Kendimi bundan daha fazlasına güç yetirebilir görüyorum.” dedi. râvîlerden Husayn veya Muğîra’nın dediğine göre- Resûlullah bunun üzerine, “Her üç günde bir kere oku.” buyurdu.<sup>31</sup>

Bu rivayetin “Hüseyim> Husayn b. Abdirrahman ve Muğîra ed-Dabbî> Mücâhid> Abdullah b. Amr.” şeklindeki isnâdı *Müsned*’in muhakkikleri tarafından Buhârî’nin (ö. 256/869) ve Müslim’in (ö. 261/875) şartlarına göre sahîh görülmüştür.<sup>32</sup>

Rivayetin yukarıdaki isnâda göre Husayn bulunmaksızın sadece Muğîra ed-Dabbî’den gelen bir metninde ise üç gün yerine yedi gecede bir okuması tavsiye edilmiştir.<sup>33</sup> Yine kaydedildiğine göre bazı râvîler rivayeti Hz. Peygamber’in, “Üç gecede bir defa hatmet.” bazıları da, “Beş gecede bir hatmet.” dediği yönünde nakletmişlerdir. Abdullah b. Amr’dan rivayet eden râvîlerin çoğu ise Hz. Peygamber’in, “Yedi gecede bir defa hatmet.” dediği yönünde rivayet etmişlerdir.<sup>34</sup>

Bir başka rivayete göre de Resûlullah, Abdullah’a, “Kur’ân’ı bir ayda oku.” dediğinde, o, “Kendimde (daha fazlasına) kuvvet buluyorum.” demiş, nihayet Resûlullah, “Kur’ân’ı yedi günde oku, bunun üzerine artır-

<sup>31</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1416/1995), 11/8.

<sup>32</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/10 (Muhakkikin notu).

<sup>33</sup> Buhârî, “Fedâilu’l-Kur’ân”, 34.

<sup>34</sup> Buhârî, “Fedâilu’l-Kur’ân”, 34.

ma!” buyurmuştur.<sup>35</sup> Bu rivayetin, “İshâk> Ubeydullah b. Musa> Şeybân> Yahyâ> Muhammed b. Abdirrahmân> Ebû Seleme> Abdullah b. Amr.” şeklindeki Buhârî'nin isnâdı, şeyhi el-Kâsım b. Zekeriyâ dışında Müslim'in de isnâdıdır. Bununla beraber Müslim'in metninde ziyade bir bilgi de bulunmaktadır ki Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın bir ayda okunması önerisinden ve Abdullah b. Amr'ın “Daha fazlasına gücüm yeter.” demesinden sonra Resûlullah'ın yirmi gecede okumasını önermesi şeklindedir.<sup>36</sup> Yine her iki kaynaktaki, yedi günden daha az sürede okunmaması yönündeki tavsiye de önemlidir.

Bu rivayet birçok hadis kaynağında farklı içeriklerle de nakledilmiştir. Örneğin hatmin normal süresi ile ilgili soruyu Abdullah'ın Hz. Peygamber'e sorduğunu gösteren rivayetler bulunmaktadır.<sup>37</sup> Yine Abdullah'ın Kur'ân'ı hıfzettiği ve onu her gece okuduğu ve Hz. Peygamber'in kendisine, zamanın ilerlemesiyle beraber buna güç yetiremeyip bıkaçağından korktuğunu söylediği bilgilerini içeren rivayetler de vardır.<sup>38</sup> Abdullah'ın, Resûlullah'ın (s.a.s.) kendisine, “Kur'ân'ı kırk günde oku.” şeklindeki telkininden bahsettiği<sup>39</sup>, yine Kur'ân'ı kaç günde okuduğu yönündeki soruyu ilk olarak Hz. Peygamber'in Abdullah'a sorduğu yönünde bilgiler taşıyan rivayetler de bulunmaktadır.<sup>40</sup> Bazı rivayetler ise Hz. Peygamber'in Abdullah'a Kur'ân'ı üç günden az sürede okumamasını emrettiğini<sup>41</sup> gösterir.<sup>42</sup>

<sup>35</sup> Buhârî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 34.

<sup>36</sup> Müslim, “Sıyâm”, 184.

<sup>37</sup> Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî (el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000), “Fedâilu'l-Kur'ân”, 33. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432/2011), “Salât”, 325, 326; Tirmizî, “Kırâât”, 11; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmünim Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 7/276.

<sup>38</sup> İbn Mâce Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), “İkâmetu's-Salât”, 178.

<sup>39</sup> Tirmizî, “Kırâât”, 11.

<sup>40</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 4/31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/594; Buhârî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 34. Tayâlisî'nin *Müsned*'indeki başka bir rivayet Kur'ân okumanın makul süresi ile Kur'ân'ı anlama arasındaki ilişkiye işaret eder. Bk. Tayâlisî, *el-Müsned*, 4/33.

<sup>41</sup> Dârimî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 33.

<sup>42</sup> Konuyla ilgili başka rivayetler için bk. Dârimî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 33; Buhârî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 34; Müslim, “Sıyâm”, 184; İbn Mâce, “İkâmetu's-Salât”, 178; Ebû Dâvûd, “Salât”, 325, 326; Tirmizî, “Kırâât”, 11; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, tsh. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), “Sıyâm”, 76. İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, *Şaḥîḥu İbni Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa A'zamî (Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1390/1970), 3/293; İbn Hibbân Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Şaḥîḥu İbni Hibbân bitertibi İbni Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 3/35.

Abdullah'ın, yaşlanıp zayıf düştüğü sonraki yıllarda Hz. Peygamber'in ruhsatını kabul etmediği için hayıflandığı da nakledilir. Kendi ifadesine göre bu hayıflanma, onun Hz. Peygamber'den ayrıldığı sıradaki ibadet hayatından bir şey bırakmayı ve Resûlullah'ın kendisine emrettiği bir şeyi terk etmeyi kerih görmesi nedeniyledir. Bundan dolayı o, ihtiyarlık döneminde Kur'ân'ın yedide birini gündüz vakti ailesinden bazılarına okuyarak gece okumasını hafifletmiş ve her hâlükârda sözünden dönmemiştir.<sup>43</sup>

Yukarıda işaret edilen rivayetlerin bazılarında “kıraat” yerine “hatim” kelimesinin kullanıldığı da belirtilmelidir. Örneğin Dârimî'nin (ö. 255/869) *Sünen*'indeki rivayette Abdullâh b. Amr'ın Hz. Peygamber'e sorduğu “Ey Allah'ın Resûlü! Kur'ân'ı kaç günde hatmedeyim? (يا رسول الله في كم أختم القرآن)” şeklindeki soruda ve aldığı cevaplarda bu kelime görülür.<sup>44</sup> Rivayetler arasındaki bu fark ve yukarıda kaydedilen diğer farklar râvîlerin ezber kusuru ile ilişkilendirilebilir de, konuşmanın farklı zaman ve mekânlarda tekrarlanmış olmasıyla ilgileri daha tercihe şayan görünmektedir. Nitekim rivayetlerdeki, hatmin normal süresi ile ilgili farklı bilgiler hakkında İbn Hacer (ö. 852/1449) böyle bir tekerrür ihtimalinden bahsetmiş ve tekit amaçlı olarak Hz. Peygamber'in Abdullah'a olan sözünü tekrar etmiş olmasının önünde bir engel bulunmadığını belirtmiştir.<sup>45</sup> Yine bu rivayetlerde geçen “hatm” kelimesinin sonradan yerleşen hatim geleneğine hem isim hem de uygulama olarak kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Yine Kur'ân'ı başından sonuna kadar okuma ve bunun çeşitli asgari sürelerle ilişkilendirilmesi, Kur'ân'ın belirli bir düzen ve disiplin içerisinde okunduğunu göstermesi bakımından hatmin kaynağı olarak yorumlanabilir.

Diğer yandan, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838), *Fedâilu'l-Kur'ân*'ında, “Yûsuf b. el-Garik> et-Tayyib b. Süleymân> Amra> Âişe.” şeklindeki isnâd ile tahrir etmiş olduğu bir rivayete göre Resûlullah da (s.a.s.) üç günden az sürede Kur'ân'ı hatmetmemiştir (أن رسول الله كان لا يختم القرآن في أقل من ثلاث).<sup>46</sup> Ancak râvîlerden Yûsuf b. el-Garik hakkında kezzâb ve münkeru'l-hadîs olduğu ve kavî olmadığı yönünde değerlendirmeler bulunmaktadır.<sup>47</sup> Yine onun rivayeti aldığı et- Tayyib b. Süleyman

<sup>43</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/8; Buhârî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 34

<sup>44</sup> Dârimî, “*Fedâilu'l-Kur'ân*”, 33.

<sup>45</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/227. Bu yönde bir açıklama Aynî tarafından da yapılmıştır. Aynî bunu temellendirme sadedinde de, kıraatta ziyadedden nehyin tahrir için olmadığı gibi, hatim süreleri ile ilgili emirlerin de vücut için olmadığını belirtmiştir. Bk. Bedruddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Şaîhi'l-Buhârî*, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 20/83.

<sup>46</sup> Ebû Ubeyd, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 1/349. Ayrıca bk. İbn Battâl, Ali b. Halef, *Şerhu Şaîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 10/280; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/227.

<sup>47</sup> Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Abdülfettâh Ebû Sinne (Beyrut: Dâru'l-Kütü-

hakkında sika olduğu değerlendirmesi ve İbn Hibbân'ın *Şikât*'inde yer aldığı bilgisi bulunsa da<sup>48</sup> zayıf bir râvî olduğu da söylenmiştir.<sup>49</sup> Dolayısıyla rivayet bu isnâdı ile oldukça problemlili hale gelmektedir. Ayrıca temel hadis kaynaklarında yapılan taramalarda bu rivayeti tespit etmek de mümkün olmamıştır. Fakat görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiilî sünnetini ortaya koyan bu rivayetin muhtevası, yukarıda kaydedilen üç günlük hatim süresi ile ilgili sahîh rivayetlerin muhtevaları ile uyumaktadır.

## 2.2. Kays b. Ebî Sa'sa'a'dan nakledilen rivayet

Abdullah b. Amr'dan nakledilene benzer bir rivayet, bir başka sahâbî, Kays b. Ebî Sa'sa'a'dan da nakledilmiştir. Temel hadis kaynaklarında bulunamayıp en erken kaynak olarak Ebû Ubeyd'in *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*'ında yer alan bu rivayet şöyledir:

عن قيس بن أبي صعصعة أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله في كم أقرأ القرآن؟ فقال في كل خمس عشرة فقال أني أجدي أقوى من ذلك؟ فقال في كل جمعة

Kays b. Ebî Sa'sa'a'dan nakledildiğine göre o, Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın Resûlü! Kur'ân'ı ne kadar sürede okuyayım?" diye sordu. Hz. Peygamber, "Her on beş günde bir." buyurdu. Kays, "Kendimi bundan daha fazlasına da güç yetirebilir görüyorum." deyince Hz. Peygamber, "Her cuma (cumadan cumaya) oku." buyurdu.<sup>50</sup>

Ebû Ubeyd bu hadisi, Abdullah b. Lehîa'da (ö. 174/790) birleşen üç ayrı tarikle nakletmiştir. Abdullah b. Lehîa hakkında hadis münekkidlerinin olumlu ve olumsuz yönde birçok değerlendirmeleri bulunmaktadır. Onun zayıf olup ihticâca elverişli olmadığı, ömrünün sonlarına doğru muhtelit olduğu, sika olmadığı, sika olmakla beraber telkine uğradığı, hadisinin yazılabileceği, Müslim'in kendisi ile istişhâdda bulunduğu gibi farklı değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>51</sup> Ayrıca Müslim'in ve İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924), İbn Lehîa'nın hadislerini başka râvîlerle makrûn olarak tahrîc ettikleri de görülür.<sup>52</sup> Onun zabtının ve hadis ilmindeki titizliğinin övüldü-

bi'l-İlmiyye, 1416/1995), 7: 303.

<sup>48</sup> İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu's-Sikât* (Haydarâbâd: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1393/1973), 8: 328-2-329; İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, thk. Dâiretü'l-Me'ârifî'n-Nizâmîyye-Hind (Beyrut: Müessesetü'l-'A'lemî li'l-Matbû'ât, 1406/1986), 3: 214.

<sup>49</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 473.

<sup>50</sup> Ebû Ubeyd, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 1: 347.

<sup>51</sup> İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 2: 412, 413. Müslim'in Abdullah b. Lehîa ile istişhâdı için bk. Müslim, "Mesâcid", 197.

<sup>52</sup> Abdullah b. Lehîa'nın hadislerini Müslim, Amr b. el-Hâris ile; İbn Huzeyme ise Câbir b. İsmâil ve Amr b. el-Hâris ile makrûn olarak tahrîc etmişlerdir. Bk. Müslim, "Mesâcid", 197; İbn Huzeyme, *es-Şahîh*, 1/75, 380. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2: 412-413.

ğü de olmuştur.<sup>53</sup> Yine Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Şube b. el-Haccâc (ö. 160/776) gibi önemli muhaddisler kendisinden rivayette bulunmuşlardır.<sup>54</sup>

Abdullah b. Lehîa'nın, rivayeti almış olduğu Habbân b. Vâsi' hakkında da sadûk olduğu yönünde kanaat belirtilmiştir.<sup>55</sup>

Habbân'ın babası Vâsi' ise sika olarak değerlendirilmiş, diğer bir görüşe göre Vâsi' sahâbî olarak kabul edilmiştir.<sup>56</sup>

İsnâdı oluşturan râvîlerden İbn Lehîa hakkındaki, bilhassa zabtı ile ilgili olduğu görülen mezkûr eleştiriler rivayet için tam olarak sahîh hükmünü vermeye engel görünmektedir. Bununla birlikte rivayetin hasen derecesinin altına düşmeyeceği de söylenebilir. Diğer yandan bu rivayetin muhtevasının Abdullah b. Amr'dan nakledilen sahîh rivayetlerle desteklendiği açıktır.

Rivayeti Taberânî de (ö. 360/971) Yahyâ b. Bükeyr yoluyla olmak üzere aynı isnâd ile tahrir etmiştir. Fakat burada ziyade bir bilgi de bulunmaktadır. Buna göre cumadan cumaya tavsiyesinden sonra Kays yine, "Kendimi bundan daha fazlasına da güç yetirebilir görüyorum." demiş ve bir süre bu şekilde okumuş, ta ki yaşlanıp gözleri zayıflayınca on beş günde bir okumaya dönmüş ve "Keşke Resûlullah'ın (s.a.s.) ilk ruhsatını kabul etseydim." demiştir.<sup>57</sup> Bu anlamdaki bir hayıflanmanın yukarıda Abdullâh b. Amr'dan da nakledilmesi râvîlerin olayları karıştırmış olma ihtimalini akla getirir de bu iki sahâbînin aynı süreçleri yaşamış olmaları gayet makul görünmektedir. Yine önceki rivayetle bu rivayet arasındaki, Kur'ân'ın tamamının okunması ve bunun makul ve muayyen sürelerde yapılması noktasındaki benzerlik, rivayetin hatim ile ilgisi bakımından önemlidir.

### 2.3. Zürâre b. Evfâ'dan Nakledilen Mürsel Rivayet

Hatim geleneğiyle ilgili görünen bir rivayet de Dârimî'nin *Sünen*'inde tahrir edilmiştir. Rivayet şöyledir:

عن زرارة بن أوفى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل: أي العمل أفضل؟ قال: الحال المرتحل. قيل: وما الحال المرتحل؟ قال: صاحب القرآن يضرب من أول القرآن إلى آخره ومن آخره إلى أوله كلما حل ارتحل

Zürâre b. Evfâ'dan (ö. ?) nakledildiğine göre Hz. Peygamber'e hangi amelin daha faziletli olduğu soruldu. Hz. Peygamber, "Konaklayıp yoluna devam eden kişinin amelidir." buyurdu. "Konaklayıp göçen ne demektir?" denilince de Resûlullah (s.a.s.), "Kur'ân ile dost olan kimsedir. Kur'ân'ı

<sup>53</sup> Mizzî, Cemâlüddîn Yûsuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 15: 495.

<sup>54</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 15: 489, 490; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 2: 411.

<sup>55</sup> İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbu'l-Tehzîb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1: 181.

<sup>56</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 4: 301.

<sup>57</sup> Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd Selefî (Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983), 18/344.

başından sonuna kadar okur sonra tekrar başa döner. Konduğu an hemen geçer.” buyurdu.<sup>58</sup>

Dârimî bu rivayeti, “İshâk b. İsâ> Sâlih el-Mürri> Katâde> Zürâre b. Evfâ.” şeklindeki isnâd ile nakletmiştir ki, irsâl ve Sâlih el-Mürri’nin zayıf bir râvî olması şeklinde iki illeti olduğu söylenmektedir.<sup>59</sup>

Rivayet Tirmizî’nin *Sünen*’inde de İbn Abbâs’tan (ö. 68/687-88) olmak üzere, “Nasr b. Ali el-Cehdamî> el-Heysem b. er-Rabî> Sâlih el-Mürri> Katâde> Zürâre b. Evfâ> İbn Abbâs.” isnâdı ile tahrir edilmiştir. Tirmizî bu hadisi garîb olarak değerlendirmiş ve İbn Abbâs rivayeti olarak sadece mezkûr isnâd ile bildiğini ve bu isnâdın da sağlam olmadığını söylemiştir.<sup>60</sup> Ancak Tirmizî, bundan daha sahîh olarak gördüğü, benzer metinli ve aynı anlamlı bir başka rivayetin isnâdına da işaret etmiştir. Kaydedilen rivayetin isnâdındaki aksine bu isnâdda İbn Abbâs zikredilmemiştir ki, “Muhammed b. Beşşâr> Müslim b. İbrahim> Sâlih el-Mürri> Katâde> Zürâre b. Evfâ.” şeklindedir.<sup>61</sup> Buna göre Tirmizî mürsel rivayeti mevsûl olandan daha sahîh görmektedir. Yukarıda kaydedildiği üzere Dârimî’nin rivayeti de Zürâre b. Evfâ’dan mürsel olmakla ve bu nedenle de ma’lûl görülmekle beraber Zürâre’nin sika bir râvî<sup>62</sup> olması sebebiyle makbul sayılabilir.<sup>63</sup> Ne var ki râvîlerden Sâlih el-Mürri’nin zayıf olduğu konusunda âlimlerin ittifakı olduğu ve farklı bir görüş bulunmadığı görülmektedir.<sup>64</sup> Ancak Kur’ân hatminin helal/haram, farzlar veya ahkâm ile ilgili başka bir mesele olmayıp nafil ibadetler türünden bir uygulama olduğu düşünüldüğünde, sıhhat şartlarını sadece mezkûr râvî açısından tam olarak taşımadığı düşünülebi- lecek bu rivayetle amel edilmesinin önünde bir engel bulunmadığı söyle- nebilir.<sup>65</sup> Nitekim bu rivayet esas alınarak, bir hatim bitirildiğinde hemen

<sup>58</sup> Dârimî, “*Fedâilu’l-Kur’ân*”, 33.

<sup>59</sup> Dârimî, “*Fedâilu’l-Kur’ân*”, 33 (Muhakkikin notu).

<sup>60</sup> Tirmizî, “*Kırâat*”, 11.

<sup>61</sup> Tirmizî, “*Kırâat*”, 11.

<sup>62</sup> Bk. Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 9/341; İbn Hacer, *Takribu’l-Tehzîb*, 1/311.

<sup>63</sup> Mürsel hadisin âlimler tarafından hüccet olarak görülmediği ve zayıf olarak değerlendirildiği belirtilmekle beraber İmam Mâlik’in (ö. 179/795), Ebû Hanife’nin, bu ikisinin talebelerinin ve bir rivayete göre de Ahmed b. Hanbel’in bu tür haberi ihticâca elverişli gördükleri de ifade edilmektedir. Bk. İbnü’s-Salâh Osman b. Abdîrrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmu’l-ĥadîs*, thk. Nûruddîn İtr (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Muâsır/Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1406/1986), 54-55; Celâlüddin es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî fî şerhi Takribi’n-Nevevî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 106; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ’işü’l-ĥaşış şerhu’l-İhtîşâri’ulûmi’l-ĥadîs* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1416/1996), 37.

<sup>64</sup> Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 3: 397; İbn Hacer, *Tehzîbu’l-Tehzîb*, 2: 189-190; İbn Hacer, *Takribu’l-Tehzîb*, 1: 426.

<sup>65</sup> Hatîb el-Bağdâdî’nin, *el-Kifâye* isimli eserinde, “Ahkâm Hadislerinde Sıkı, Fedâil-i A’mâl Hadislerinde İse Esnek Davranma Bâbı” başlığı altında bu konuyla ilgili olarak seleften naklettiği bazı rivayetler önemlidir. Örnek olarak Ahmed b. Hanbel’in şu sözü zikredilebilir: “Resûlullah’tan helal, haram, sünen ve ahkâm ile ilgili şeyler ri-



ardından diğerine başlamanın sünnet olduğu görüşüne varılmıştır.<sup>66</sup>

Söz konusu rivayetin özellikle, Kur’ân’ı başından sonuna kadar okumayı ve bitirince başa dönüp okumaya yeniden başlamayı en faziletli amel olarak takdim eden muhtevasıyla hatim geleneğine temel teşkil ettiği söylenebilir.

#### 2.4. ‘İrbâd b. Sâriye’den Nakledilen Rivayet

Kur’ân hatmini, sonrasında yapılan dua ile birlikte değerlendiren rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin Taberânî’nin *el-Mu‘cemu’l-kebîr*’indeki bir rivayet şöyledir:

عن العرياض بن سارية قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من صلى صلاة فريضة  
فله دعوة مستجابة ومن ختم القرآن فله دعوة مستجابة

‘İrbâd b. Sâriye’den (ö. 75/694) nakledildiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Her kim farz namazı kılsa onun kabul edilmiş bir duası vardır. Her kim Kur’ân’ı hatmederse onun kabul edilmiş bir duası vardır.”<sup>67</sup>

Heysemî (ö. 807/1405), bu rivayetin “el-Fadl b. Hârûn el-Bağdâdî> İsmâîl b. İbrâhîm et-Tercümânî> Abdülhamîd b. Süleymân> Ebû Hâzim> ‘İrbâd b. Sâriye.” şeklindeki isnâdında bulunan Abdülhamîd b. Süleyman’ın zayıf bir râvî olduğu notunu düşerek isnâddaki probleme işaret etmiştir.<sup>68</sup> Bu râvînin zayıf olduğu yönünde cerh ve ta’dîl âlimlerinin de değerlendirmeleri vardır.<sup>69</sup> Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel’in kendisinde bir sorun görmediği, İbn Adî’nin ise, hadisleri yazılan kimselerden olduğunu söylediği bilgileri de bulunmaktadır.<sup>70</sup> Bu değerlendirmeler de onun ta’dîli anlamına gelir. Yine bu rivayeti ondan nakleden İsmail b. İbrahim şeyh ve sika olarak değerlendirilmiş<sup>71</sup>, İbn Hibbân da kendisini *Şikâat*’ında zikretmiştir.<sup>72</sup> Abdülhamîd’den, sika bir râvînin rivayeti bakımından bu, ta’dîl gayru sarîh<sup>73</sup> olup bazı âlimler tarafından makbul bir ta’dîl yöntemi

vayet ettiğimizde isnâdlarda sıkı davranırdık. Amellerin faziletleri ile ilgili veya bir hüküm koymayan yahut bir hükmü kaldırmayan şeyler rivayet ettiğimizde ise isnâdlarda esnek davranırdık.” Bk. Hatîb el-Bağdâdî Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fî ‘ilmi’r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Suverkî, İbrâhîm Hamdî el-Medenî (el-Medînetü’l-Münevver: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 133-134. Ayrıca bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1421/2001), 1: 371-376.

<sup>66</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 346.

<sup>67</sup> Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-kebîr*, 18/259.

<sup>68</sup> Nûreddîn Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id ve menba’u’l-fevâ’id* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1412), 7/355.

<sup>69</sup> Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 4: 250-251.

<sup>70</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 2: 476.

<sup>71</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 1: 138.

<sup>72</sup> İbn Hibbân, *es-Şikâat*, 8: 101; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 1: 138.

<sup>73</sup> Ta’dîl gayru sarîh, bir râvînin adalet ve zabt şartlarının gerektirdiği nitelikleri taşıdı-



sayılmamakla beraber bunu, kendisinden hadis alınan râvînin ta'dîli noktasında yeterli gören âlimler de bulunmaktadır.<sup>74</sup> Ayrıca hatim ile ilgili daha önce kaydedilen rivayetler mezkûr rivayetin şahidleri veya bir başka görüşe göre<sup>75</sup> mütâbileri sayılabilir. Bu yönleri dikkate alınırsa rivayeti Kur'ân hatmi ve hatim duasını temellendirmesi bakımından hüccet olarak değerlendirilmek mümkün olur. Ayrıca zayıf hadisle amel konusundaki, yukarıda zikredilen prensip bu rivayet hakkında da geçerli görülebilir.

Bu rivayetin, Kur'ân hatmini duanın kabulüne vesile olarak takdim eden içeriği hem Kur'ân hatmine hem de sonrasında yapılan hatim duasına kaynaklık etmesi bakımından oldukça açık görünmektedir.

### 2.5. Câbir b. Abdillâh'tan Nakledilen Rivayet

Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsağ*'ında tahrir ettiği bu rivayet şöyledir:

عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ القرآن أو قال من جمع القرآن كانت له عند الله دعوة مستجابة إن شاء عجلها له في الدنيا وإن شاء أخرها له في الآخرة

Câbir b. Abdillâh'tan (ö. 78/697) nakledildiğine göre o, Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu söylemiştir: “Her kim Kur'ân'ı okursa -Her kim Kur'ân'ı cem ederse demiş de olabilir- onun Allah katında kabul edilmiş bir duası vardır. Allah dilerse bu duayı hemen ve bu dünyada iken kabul eder, dilerse de âhirete erteler ve orada kabul eder.”<sup>76</sup>

Bu rivayetin, “Muhammed b. Ca'fer b. el-Îmâm> Zekeriyâ b. Yahyâ> Abdurrahman b. Muhammed el-Muhâribî> Mukâtil b. Süleyman Devâldûz> Şurahbîl b. Sa'd> Câbir b. Abdillâh.” şeklindeki isnâdında bulunan Mukâtil b. Süleymân Devâldûz hakkındaki, âlimlerin kanaatleri rivayetin oldukça problemliliğini göstermektedir. Buna göre onun kezzâb ve metrûkû'l-hadîs olduğu, sika olmadığı, bir değer ifade etmediği, teşbihe kâil olduğu, hadis ashâbının ondan sakındığı ve hadislerini münker gördüğü yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>77</sup> Bu eleştirilerin sebepleri arasında ilim elde etme yöntemi olarak, hocanın ders halkasına katılma ve böylece rivayet hakkını kazanma şeklindeki esasa tam olarak uymaması ve işitmediği kimselerden rivayette bulunmuş olması gösterilmiştir.<sup>78</sup> An-

ğını, ilgili tabirleri kullanarak doğrudan ifade etmeksizin sadece ondan hadis nakletmek veya onun naklettiği hadisle amel etmek suretiyle yapılan dolaylı ta'dil anlamındadır. Bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 384.

<sup>74</sup> Bu konu hakkında kapsamlı bilgi için bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1: 376-381.

<sup>75</sup> Bu konudaki farklı görüşler için bk. Salahattin Polat, “Şahid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 273.

<sup>76</sup> Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsağ*, thk. Târik b. 'İvadullah b. Muhammed, Abdumuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 6/355.

<sup>77</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28: 437, 445, 448, 449; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4: 145.

<sup>78</sup> Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İs-

cak İbn Adî'nin söz konusu râvî hakkındaki değerlendirmesi, hadislerinin çoğunun mütâbiinin olmadığı kaydıyla beraber birçok sika ve hadis ilmi ile maruf zevâtın ondan rivayette bulunduğu, zayıf olmasının yanında hadislerinin yazılabileceği yönündedir.<sup>79</sup> Bilhassa hadislerinin yazılabileceği yönündeki bu değerlendirme, onun merviyâtının başka rivayetleri desteklemeye veya onlar tarafından desteklenmeye uygun olduğu anlamına gelmesi bakımından önemlidir. Yine insanların onun aleyhinde konuşmalarının sebebinin haset olduğu da nakledilmiştir.<sup>80</sup> Onun tefsir ilmi sahasındaki otoritesinin kabul gördüğüne dair bilgiler de bulunmaktadır.<sup>81</sup>

Mukâtil'in rivayeti almış olduğu Şurahbîl b. Sa'd hakkında da sika olmadığı ve zayıf olmakla beraber hadislerinin yazılabileceği yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>82</sup> Ancak İbn Maîn'in kendisini sika olarak gördüğü de nakledilir.<sup>83</sup> Yine İbn Hibbân onu *Şikât*'ında zikretmiştir.<sup>84</sup> İbn Huzeyme'nin ve İbn Hibbân'ın onun hadislerini *Şahîh*'lerinde tahrir ettikleri de görülür.<sup>85</sup>

Rivayeti Mukâtil'den nakleden Abdurrahmân b. Muhammed el-Muhâribî'nin ise sika, sadûk olduğu, kendisinde sorun bulunmadığı yönünde değerlendirmeler yapılmış<sup>86</sup>, onu İbn Hibbân *Şikât*'ında zikretmiştir.<sup>87</sup> Ancak bu râvînin hata ve vehim sahibi olduğu da söylenmektedir.<sup>88</sup>

Rivayeti Abdurrahmân'dan nakleden Zekeriyâ b. Yahyâ da Buhârî'nin kendisinden hadis naklettiği bir râvîdir.<sup>89</sup> Hakkında, sadûk oluğu değerlendirilmesi yapılmış<sup>90</sup>, İbn Hibbân da onu *Şikât*'ında zikretmiştir.<sup>91</sup> Yine Taberânî'nin şeyhi konumundaki Muhammed b. Cafer hakkında da sika olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>92</sup>

Görüldüğü üzere söz konusu rivayetin isnâdındaki râvîler hakkında olumlu ve bir kısmı oldukça ağır olmak üzere olumsuz yönde çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Buna göre rivayetin sıhhat şartlarını taşıdığını

tanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 135-136.

<sup>79</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28: 450; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 4: 145.

<sup>80</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28: 438; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 4: 143.

<sup>81</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28: 436; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 4: 143.

<sup>82</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 2: 157.

<sup>83</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 2: 158.

<sup>84</sup> İbn Hibbân, *es-Şikât*, 6: 448.

<sup>85</sup> Örnek rivayetler için bk. İbn Huzeyme, *es-Şahîh*, 1: 45, 108, 2: 52; İbn Hibbân, *es-Şahîh*, 3: 314, 427, 6: 356.

<sup>86</sup> Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4: 312-313; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 2: 550.

<sup>87</sup> İbn Hibbân, *es-Şikât*, 7: 92; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 2: 550.

<sup>88</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 2: 550.

<sup>89</sup> Bk. Buhârî, "Teyemmüm", 2.

<sup>90</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1: 633; İbn Hacer, *Takrîbu'l-Tehzîb*, 1: 314.

<sup>91</sup> İbn Hibbân, *es-Şikât*, 8: 255; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1: 633.

<sup>92</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 3: 531.

söylemek mümkün olmamaktadır. Ancak muhtevasının, önceki rivayet ve konuyla ilgili diğer rivayetler tarafından desteklendiği söylenebilir. Nitekim İbn Abbâs'tan ve Enes b. Mâlik'ten de (ö. 93/711-12) hatim duası ile ilgili merfû rivayetler nakledilmiştir.<sup>93</sup>

Diğer yandan Enes b. Mâlik'in Kur'ân'ı hatmettikten sonra çocuklarını ve ailesini toplayıp onlar için dua ettiği de nakledilmektedir.<sup>94</sup> Beyhakî (ö. 458/1066) bu rivayetin merfû bir tarîkine de<sup>95</sup> yer vermiş olmakla beraber bu ref'in bir vehim ürünü olduğunu, sahîh olanın ise Abdullâh b. el-Mubârek'in Mis'ar vasıtasıyla Enes b. Mâlik'ten mevkûf olarak nakli olduğunu belirtmiştir.<sup>96</sup> Beyhakî başka bir yerde Enes'ten nakledilen bu mevkûf rivayeti farklı bir isnâd ile de tahrir etmiş ve sahîh olarak değerlendirmiş ayrıca burada da Enes'ten gelen merfû rivayetin bir değer ifade etmediğini kaydetmiştir.<sup>97</sup> Ancak Enes b. Mâlik'in, bu uygulamasında Nebevî bir örneği esas almış olması da muhtemel görünmektedir. Hatim ve hatim duası ictihad yetkisi dışındaki konular kapsamında değerlendirilirse Enes b. Mâlik'in uygulaması hükmen merfû da sayılabilir. Yine bundan ayrı olarak, Kur'ân'ı hatmeden kimsenin duasının reddedilmeyeceği, bu duanın dünyada veya âhirette muhakkak kabul edileceği muhtevasına sahip, Mucâhid'den<sup>98</sup> ve Muhâbir b. Disâr'dan<sup>99</sup> nakledilen rivayetler de bulunmaktadır.

## 2.6. Übey b. Ka'b'a İsnâd Edilen Bir Rivayet

Süyûtî'nin, Dârimî'nin hasen bir isnâd ile ve İbn Abbâs vasıtasıyla Übey b. Ka'b'dan naklettiğini belirttiği bir rivayet şöyledir:

النبي كان إذا قرأ قل أعوذ برب الناس افتتح من الحمد ثم قرأ من البقرة إلى أولئك هم  
المفلحون ثم دعا بدعاء الختمة ثم قام

“Hz. Peygamber (s.a.s.), Nâs sûresini okuduktan sonra Fâtîha sûresi ile kıraate yeniden başlar sonra ‘Onlar kurtuluşa erenlerdir.’ âyetine kadar Bakara sûresinden okur sonra da hatim duası yapar ve kalkardı.”<sup>100</sup>

Resûlullah'ın (s.a.s.) hatim tatbikatından bahseden bu rivayet görüldüğü üzere günümüzdeki hatim uygulaması ile birebir örtüşmektedir. Ancak bu rivayetin, belirlenebildiği kadarıyla, Dârimî'nin *Sünen*'inde ve diğer herhangi bir hadis kitabında bulunmadığı ifade edilmelidir. Bu durum ilk

<sup>93</sup> Bk. Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 3/432, 433, 434.

<sup>94</sup> Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 1/140; Dârimî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 33.

<sup>95</sup> Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 3/422.

<sup>96</sup> Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 3/422. Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, tsh. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2: 457.

<sup>97</sup> Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 3/421.

<sup>98</sup> Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 1/144.

<sup>99</sup> Dârimî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 33.

<sup>100</sup> Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 346.

anda, Süyûtî'nin elinde farklı bir Dârimî nüshası olma ihtimalini akla getirmektedir. Diğer yandan *el-İtkân*'ın talik notunda Mustafa Dîb el-Bugâ bu rivayetin kaynağı olarak Tirmizî'nin *Sünen*'inin "Kırâât" kitabının "Kur'ân Ne kadar Sürede Hatmedilir?" isimli<sup>101</sup> bâbını ve Dârimî'nin *Sünen*'inin "Fedâilu'l-Kur'ân" kitabının "Kur'ân Hatmi Hakkında" isimli bâbını göstermiştir. Ne var ki rivayetin bu iki yerde ne lafız ne de mana olarak yer almadığı görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla muhakkik, mezkûr iki kaynağa atıfta bulunurken rivayetin hatim ile ilgili oluşunu yeterli görmüştür. Bununla beraber İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), uzunca bir isnâdını vererek, söz konusu rivayetin garîb olduğunu ve sadece bu isnâd ile bilindiğini, bu isnâdın ise hasen olduğunu söylemiştir.<sup>102</sup>

Diğer yandan Hz. Peygamber'in, hatim sonrasında yaptığı şöyle bir duadan bahsedilmektedir: "Allah'ım! Bana Kur'ân ile merhamet et ve onu benim için önder, hidayet ve rahmet vesilesi kıl! Allah'ım! Ondandır unuttuklarımı bana hatırlat, bilmediğimi onunla bana öğret, gece ve gündüz vakitlerinde beni onun tilaveti ile rızıklandır ve onu benim için hüccet kıl ey âlemlerin rabbi!" Temel hadis kaynaklarında tespit edilemeyen bu rivayet Gazâlî'nin *'İhyâ*'sında yer almakta olup<sup>103</sup> Irâkî (ö. 806/1404), Ebû Mansûr el-Muzaffer b. el-Huseyn el-Ercânî'nin *Fedâilu'l-Kur'ân*, Ebû Bekr b. ed-Dahhâk'ın ise *eş-Şemâ'il* adlı eserlerinde<sup>104</sup> naklettiklerini belirtmiştir. Yine Irâkî'nin kaydettiğine göre bu her iki müellif, rivayeti, Ebû Zer el-Hevî târiki ile Dâvûd b. Kays rivayeti olarak ve mu'dal şekilde nakletmişlerdir.<sup>105</sup> Rivayet hakkında İbnü'l-Cezerî de mezkûr bilgileri vermiş ve isnâddaki i'dâlin sebebi olarak Dâvûd b. Kays'ın etbâu't-tâbiîn'den oluşunu göstermiştir.<sup>106</sup> Dolayısıyla kendisi ile Hz. Peygamber arasında biri sahâbî diğeri de tâbiî olmak üzere en az iki râvî daha olmalıdır. Bununla beraber İbnü'l-Cezerî bu râvînin sika, sâlih, âbid olduğu ve Müslim'in, *Şahîh*'inde onun hadisini tahrir ettiği<sup>107</sup> bilgisini de vermiştir.<sup>108</sup>

<sup>101</sup> Bu bâbın ismi Tirmizî'nin *Sünen*'inin kullandığımız nüshasında "Kur'ân'ı Ne Kadar Sürede Okumalıyım" şeklinde kayıtlıdır.

<sup>102</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 2: 440.

<sup>103</sup> Gazâlî, *'İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1: 246. Küçük lafız farklarına sahip bir başka metin için bk. Ebu's-Sa'd Zeynüddîn Mansûr b. Ebu'n-Nasr b. Muhammed et-Tablâvî, *Kitâbu's-şemâ'ati'l-mużıyye bi-neşri kırâ'âti's-seb'ati'l-merżıyye*, thk. Ali Seyyid Ahmed Cafer (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 2: 675.

<sup>104</sup> Tarafımızdan, Irâkî'nin atıfta bulunduğu mezkûr iki esere de ulaşmak mümkün olmamıştır.

<sup>105</sup> Zeynüddîn el-İrâkî, *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi'tahrîci mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr*, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd (Riyad: Mektebetü Dâru Taberiyye, 1415/1995), 1: 226.

<sup>106</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 2: 464.

<sup>107</sup> Örnek olarak şu rivayete bakılabilir: Müslim, "Salât", 212.

<sup>108</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 2: 464. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1: 282.

Zerkeşî (ö. 794/1392) bu rivayetin, Beyhakî'nin *Delâ'ilu'n-nübüvve* ve *Şu'abu'l-îmân* isimli eserlerinde de nakledildiğini belirtir.<sup>109</sup> Ancak bu iki kaynaktan titizlikle yapılan incelemeler sonucunda rivayeti bulmak mümkün olmamıştır. Öyle anlaşılmaktadır ki Zerkeşî rivayetin bizzat kendisini değil hatim duası ile ilgili oluşunu dikkate almıştır. Hatim duası ile ilgili rivayetler ise belirlenebildiği kadarıyla mezkûr iki kaynaktan sadece *Şu'abu'l-îmân*'da yer almaktadır.<sup>110</sup>

İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) naklen isnâdsız olarak tahrir ettiği bir rivayet ise Resûlullah'ın (s.a.s.) Kur'ân'ı hatmettiğinde ayakta dua ettiğini göstermektedir (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ختم القرآن دعا قائما).<sup>111</sup> Bu rivayete Süyûtî de *ed-Dürrü'l-menşûr*'da, İbn Merdûye'nin (ö. 410/1020) Ebû Hureyre'den naklettiğini bildirerek yer vermiştir.<sup>112</sup> Ancak belirlenebildiği kadarıyla temel hadis kaynaklarında yer almamakla beraber rivayete, İbnü'l-Cezerî *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr* isimli eserinde, kendisine kadar ulaştığı anlaşılacak uzunca bir isnâd ile yer vermiş ve isnâddaki el-Hâris b. Şüreyh hakkındaki olumsuz değerlendirmeler nedeniyle rivayetin zayıf olduğunu belirtmiştir.<sup>113</sup> İbnü'l-Cevzî de zayıf râvîlere tahsis ettiği eserinde söz konusu râvîyi zikretmiş ve bir değer ifade etmediği, sika olmadığı, hadiste itham edildiği ve zayıf olduğu yönünde bilgiler kaydetmiştir.<sup>114</sup> Ancak bu râvî hakkında yapılan değerlendirmelerin hasetten kaynaklandığı, kendisinin Şâfiî fukahâsının büyüklerinden sayıldığı da söylenmiştir.<sup>115</sup>

Yukarıdaki rivayeti desteklemesi bakımından Beyhakî'nin *Şu'abu'l-îmân*'da tahrir ettiği merfû bir rivayete de işaret edilmelidir. Buna göre Ali b. el-Huseyn (Zeynü'lâbidîn) (ö. 94/712), Resûlullah'ın tatbikatından olmak üzere, onun Kur'ân'ı hatmettiğinde Allah'a çeşitli hamd sözcükleri ile hamdettiğini ve bu esnada ayakta olduğunu söylemiştir (كان علي بن الحسين يذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا ختم القرآن حمد الله بحماده وهو قائم). Rivayetin devamındaki uzunca bölümde Hz. Peygamber'in Kur'ân'da bulunan bazı

<sup>109</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi'ulümi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1404/1984), 1: 475.

<sup>110</sup> Bk. Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 3/421, 430, 434.

<sup>111</sup> İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-Muştafâ*, tsh. Muhammed Zührî en-Neccâr (Riyad: el-Müessesetü's-Saîdiyye, ts.), 2: 181.

<sup>112</sup> Celalüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicrî'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003), 15: 817.

<sup>113</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 2: 464.

<sup>114</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 1: 181.

<sup>115</sup> İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, 1: 181; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 2: 464.

hamd âyetleri ile hamdettiği ve çeşitli dualar yaptığı görülür.<sup>116</sup> Beyhakî, Ali b. el-Huseyn'den mürsel olarak nakledilen bu rivayetin munkatı olup isnâdının da zayıf olduğunu belirtmekle beraber hadis âlimlerinin, dualar ve amellerin faziletleri hakkında nakledilen rivayetleri kabul noktasında, hadis uydurmakla veya hadiste yalan söylemekle tanınan kimselerin rivayeti olmadığı sürece esnek davrandıklarını da belirtmiştir.<sup>117</sup> Bu değerlendirme onun rivayeti hüccet olarak kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir.

## SONUÇ

Bu çalışmamızda Müslümanların geçmişten günümüze yaşatmış oldukları önemli bir gelenek olan Kur'ân hatmi geleneğinin sonradan üretilen bir uygulama olmadığı bilakis Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe dönemine uzanan bir esası olduğu neticesine ulaşılmıştır. Nitekim incelenen altı rivayetten ilkinin sahîh, ikincisinin ise hasen olduğu anlaşılmaktadır. Sonraki rivayetler ise bazı râvîleri hakkındaki, bir kısmı oldukça ağır olan çeşitli eleştiriler ve isnâdlarında ittisâlin gerçekleşmemiş olması gibi nedenlerle zayıf hükmünü almaktadırlar. Bununla birlikte, tek başlarına delil olma yeterliliğini kaybeden bu rivayetlerin muhtevalarının sahîh rivayetlerle uyum içerisinde olduğu, böylece onlar tarafından desteklendiği söylenebilir. Dolayısıyla konuyla ilgili rivayetlerin tamamı ve tali olarak zikredilen diğer rivayetler dikkate alındığında hatmin esası ile ilgili mezkûr neticeye ulaşmak mümkün olmaktadır.

Diğer yandan, özellikle Kur'ân'ın tamamını okumanın makul süreleri ile ilgili rivayetlerden söz konusu geleneğin sahâbe arasında malum olduğu ve bunun Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından da onaylandığı anlaşılmaktadır. Ancak vahyin inişinin devam ettiği dönemlerde bunun o zamana kadar inen âyetler hakkında olduğu gerçeği dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu dönemde yapılan hatimlerde Kur'ân'ın yazılması yanında hifzedilerek korunması hedefinin gözetilmiş olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Esasen o dönemle kayıtlı olmaksızın, ezberlenmesi, okunması, okunmasının ibadet telakki edilmesi gibi hususların tarih boyunca Kur'ân'ın muhafazası noktasında önemli tesirleri olduğu da söylenebilir.

Kur'ân hatmini özel bir uygulama olarak nitelendirmeyi mümkün kılan bir diğer bulgu da hatimden sonra yapılan, bazı sahâbilerce de aile efradı ile beraber topluca icra edilen dua merasimleridir. Bu durum sahâbe arasında hatme özel bir anlam yüklediği şeklinde yorumlanabilir. Bunun, konuyla ilgili olarak nakledilen ve Kur'ân hatmini duaların kabulüyle ilişkilendiren merfû rivayetlerden beslenmiş olması da kuvvetle muhtemel görünmekte-

<sup>116</sup> Beyhakî, *Şu 'abu'l-îmân*, 3/430. Ayrıca bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 15/817.

<sup>117</sup> Beyhakî, *Şu 'abu'l-îmân*, 3/428. Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âsr*, 2: 465-466.

dir. Yine zikredilen bazı rivayetler sahâbenin bu bakışının tâbiûn neslinde de devam ettiğini ortaya koymuştur. Öte yandan çalışmada incelenen rivayetlerin dışında hatim ve hatim duası ile doğrudan ilgili, bilhassa mevkûf ve maktû birçok rivayetin daha bulunduğu tespit edilmiştir.

Ele alınan rivayetlerin bazılarında Kur'ân okuma "kıraat" kelimesi ile ifade edilmekle beraber bazı rivayetlerde bu fiilin "hatim" kelimesi ile karşılandığı görülmüştür. Hatim kelimesinin "bir şeyin sonuna ulaşmak" şeklindeki sözlük anlamı dikkate alındığında Kur'ân okumanın bu kelime ile ifade edilmesinin, mevcut hali ile hatme esas olması bakımından anlamlı olduğunu söylemek mümkündür. Kıraat kelimesinin kullanıldığı rivayetlerde de okumanın belli bir süre ile kayıtlanmasının, Kur'ân hatminin o dönemde muayyen bir uygulama olduğunu gösterdiği düşünülebilir.

Kur'ân-ı Kerîm insanlar için bir doğruluk rehberi ve onların dünya ve âhîret mutluluğunun teminatı olması bakımından okunmasında temel amacın onu iyi anlamak ve hayata aktarmak olduğu açıktır. Bununla beraber lafzî ve manasıyla ilahî olan Kur'ân'ın sadece tilâvetinin de başka bir kitabı okumakla aynı düzeyde değerlendirilmemesi gayet makuldür. Bu nedenle, anlamasa bile Kur'ân'ı büyük bir heyecanla okuyan insanların bu faaliyeti değersiz görülmemelidir.

## KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 50 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.

Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî. *Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.

Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Mûsâ Ebû Bekir. *Şu'abu'l-îmân*. 14 Cilt. Thk. Abdulâlî Abdülhamîd Hâmid. Riyad-Bombay: Mektebetü'r-Rüşd ve Dâru's-Selefiyye, 1423/2003.

Bozkurt, Nebî. "Mukabele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/100-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.

Buhl, FR.. "Hatim". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/371. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1950.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Çetin, Abdurrahman. "Hatim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/468-469. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Çetin, Abdurrahman. "Hatim İndirme ve Hükümleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 47-55.



Dârimî, Abdullâh b. Abdîrrahmân. *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*. 4 Cilt. Thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432/2011.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Fezâi'lu'l-Kur'ân ve me'âlimuhû ve âdâbuh*. 2 Cilt. Thk. Ahmed b. Abdülvâhid el-Hayyâtî. el-Memleketü'l-Mağribiyye: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 5 Cilt. Thk. Zeynüddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahîm b. el-Huseyn el-İrâkî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit Ebû Bekr. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. Thk. Ebû Abdillâh es-Suverkî, İbrahim Hamdî el-Medenî. el-Medînetü'l-Münevvere: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Heysemî, Nûreddîn Ali b. Ebî Bekir. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412.

İrâkî, Ebu'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn. *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-aḥbâr*. 3 Cilt. Thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdulmaksûd. Riyad: Mektebetü Dâru Taberiyye, 1415/1995.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 8 Cilt. Thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân. *el-Vefâ bi-ahvâli'l-Muṣtafâ*. 2 Cilt. Tsh. Muhammed Zührî en-Neccâr. Riyad: el-Müessesetü's-Saîdiyye, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *ez-Zu'afâ ve'l-metrûkin*. 3 Cilt. Thk. Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşkî. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. 2 Cilt. Tsh. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdîrrahmân eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. Thk. Nûreddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır/Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânu'l-mîzân*. 7 Cilt. Thk. Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye-Hind. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986.

İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî. *Şahîhu İbni Hibbân bitertibi İbni Balabân*. 18 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.

İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1393/1973.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Şahîhu İbni Huzeyme*. 4 Cilt. Thk. Muhammed Mustafa A'zamî. Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1390/1970.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*. 4 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415/1994.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dâru Sehnûn, 1413/1992.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 6 Cilt. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

İbn Receb el-Hanbelî. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. 2 Cilt. Thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2001.

Kattân, Mennâ' b. Halîl. *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. B.y. Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1421/2000.

Kırdar, Şehabeddin. "Kur'ân-ı Kerîm'i Anlamadan Okuma Sorunu". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2013), 31-54.

Mizzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc Yusuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ri-câl*. 35 Cilt. Thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, 1413/1992.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Hasen Abdülmünim Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Tsh. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Thk. Muhammed Beyyûmî. Kâhire: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 1429/2008.

Polat, Salahattin. "Şahid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/273. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Râgîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî*

*ğaribi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010.

Saîd b. Mansûr b. Şu'be, Ebû Osmân el-Horâsânî el-Cûzcânî. *Sünenü Sa'id b. Mansûr*. 5 Cilt. Thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilazîz Âlû Humeyd. Riyad: Dâru'l-Usaymî, 1414.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. tkd. Mustafa Dîb el-Bugâ. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1416/1996.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *ed-Dürrü'l-menşûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. 15 Cilt. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezû Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmîyye, 1424/2003.

Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'isü'l-ħaşıs şerhu İhtisârî 'ulûmi'l-ħadîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. 20 Cilt. Thk. Hamdî b. Abdülmecîd Selefi. Musul: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-ıvsat*. 10 Cilt. Thk. Tarık b. İvadullâh b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.

Tablâvî, Ebu's-Sa'd Zeynüddîn Mansûr b. Ebi'n-Nasr b. Muhammed. *Kitâbu's-Şem'atü'l-muzîyye bi-neşri kırâ'ati's-seb'ati'l-merziyye*. 2 Cilt. Thk. Ali Seyyid Ahmed Cafer. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *el-Müsned*. 4 Cilt. Thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Câmi'u'l-Tirmizî*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999.

Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. 8 Cilt. Thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Abdülfettâh Ebû Sinne. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1416/1995.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1404/1984.

# MÂTÜRİDÎ'NİN AHSEN-İ TAKVÎM VE ESFEL-İ SÂFİLÎN YORUMU:

## Tîn Sûresi'nin Te'vîli Bağlamında İnsan Anlayışı\*

### MATURIDI'S INTERPRETATION OF AHSAN AL-TAQWIM AND ASFAL AL-SAFILIN:

### HIS HUMAN THOUGHT IN THE CONTEXT OF SURAH AL-TIN

Geliş Tarihi: 12.04.2020 Kabul Tarihi: 31.08.2020

✉ FATMA AYGÜN

DR.

MEB, ÖĞRETMEN

orcid.org/0000-0001-8220-0046

fatmaygun19@hotmail.com

#### ÖZ

Ebü Hanîfe geleneğinin en önemli takipçisi ve Ehl-i sünnet kelâmının en güçlü simâlarından olan İmâm Mâtürîdî (ö.333/944), Tîn sûresini, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da te'vîl etmiş, ahsen-i takvîm ve esfel-i sâfilîn ifadelerine dikkat çekmiştir. Sözlüklerde ahsen-i takvîm en güzel yapı, düzenleme; esfel-i sâfilîn ise sefillerin en sefili, aşağıların en aşağısı, cehennemin en derin azap yeri anlamlarında kullanılmıştır. Mâtürîdî'nin insan anlayışı/konumu yönündeki açıklamaları dikkate alınarak bu ifadeleri incelemek, onun düşünce dünyasının ipuçlarını keşfedebilmek mümkündür. Zira onun düşünce dünyasında ahsen-i takvîm ve esfel-i sâfilîn kavramları insanın varoluşuna, insandaki donanıma/fitrata, varoluşun/hayatın anlamına/değerine dair soruların cevaplarına pencereler açabilmektedir. Bu kavramlar varlık serüveninde insan hayatının, nasıl resmedildiğini, âhiretin varlığını vurgulamaktadır. Böylece Mâtürîdî'nin en büyük nimet olarak nitelendirdiği iman ve imanın göstergesi olan sâlih ameller vesilesiyle elde edilen mükâfat; en büyük kötülük olarak nitelendirdiği inkâr ve inkârın yol açtığı kötü amellerin ileteceği hüsrân da açıklanabilmektedir. Çalışmamızda ahsen-i takvîm ve esfel-i sâfilîn kavramları etrafında Mâtürîdî'nin insanın varoluşsal yolculuğuna, akıbetine/âhiretine ilişkin düşüncelerini inceleyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** İmâm Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an, Tîn Sûresi, Ahsen-i Takvîm, Esfel-i Sâfilîn, Fitrat.

\* "Merhum Bekir TOPALOĞLU Hoca'ya ithafen"

#### ABSTRACT

Imam Maturidi (333/944), who is the most important follower of Abu Hanifa School and one of the most powerful figures of Ahl al-Sunnah kalam, interpreted the Surah al-Tin in *Ta'wilat al-Qur'an*, and drew attention to the expressions of ahsan al-taqwim and asfal al-safilin. Ahsan al-taqwim was used in the dictionaries meaning "the finest form", and asfal al-safilin was used as meaning "the most miserable of the miserable, the lowest of the low, the deepest punishment place of hell". It is possible to explore the clues of his world of thought by considering Maturidi's expressions on understanding and position of human. The concepts of ahsan al-taqwim and asfal al-safilin are the ones that can open windows to the answers to the questions about the existence and fitra of the human being, and the meaning/value of existence and life. These concepts show how human life is depicted in the adventure of existence, and draw attention to the existence of the hereafter to which the life journey of human is directed. In addition, within the framework of these concepts, the reward obtained by the faith which Maturidi considers as the greatest blessing and good deeds as the indicators of faith can be explained. Again, the frustration one is directed by the faithlessness which Maturidi considers as the greatest evil and bad deeds as the indicators of faithlessness can be explained. In this study, we will try to examine the thoughts of Maturidi regarding the existential journey of human and their fate / hereafter around the concepts of ahsan al-taqwim and asfal al-safilin.

**Keywords:** Imam Maturidi, Ta'wilat al-Qur'an, Surah al-Tin, Ahsan al-taqwim, Asfal al-safilin, Fitra.

## MATURIDI'S INTERPRETATION OF AHSAN AL-TAQWIM AND ASFAL AL-SAFILIN: HIS HUMAN THOUGHT IN THE CONTEXT OF SURAH AL-TIN

### SUMMARY

Imam Maturidi (333/944), who is the most important follower of Abu Hanifa School and one of the most powerful figures of Ahl al-Sunnah kalam, interpreted the Surah al-Tin in *Ta'wilat al-Qur'an*, and drew attention to the expressions of ahsan al-taqwim and asfal al-safilin. Ahsan al-taqwim was used in the dictionaries meaning “the finest form”, and asfal al-safilin was used as meaning “the most miserable of the miserable, the lowest of the low, the deepest punishment place of hell”. It is possible to explore the clues of his world of thought by considering Maturidi's expressions on understanding and position of human. The concepts of ahsan al-taqwim and asfal al-safilin are the ones that can open windows to the answers to the questions about the existence and fitra of the human being, and the meaning/value of existence and life.

While dealing with the subject, we firstly used the original/Arabic expressions of Imam Maturidi and we mentioned his interpretation of ahsan al-taqwim and asfal al-safilin in *Ta'wilat al-Qur'an* in the context of the ta'wil of Surah al-Tin. Then, we searched for the position of human in the thought of Maturidi. According to this, two main categories of beings are accepted, the first of which understood to emerge later (temporally originated beings/hādith) and the second being eternal (qadīm/Allah). The existence of human draws the attention as a very valuable part of the world that came into being later/hādith. At this point, the features that determine the position of the human in the hierarchy of beings and make it valuable come into play. Because the human being described by Maturidi as the “small universe”; is addressed by Allah with the faculties of understanding and reasoning and the decisive function of free will; and is tested by Allah. The fact that man is ahsan al-taqwim is more related to these characteristics bestowed upon him and to the fact that he has pure creation (human nature/fitra). On the other hand, asfal al-safilin means the torment of hell, and the disappointment resulting from deviation from the fitra, not using mind and will properly and being defeated to human desires and moral weaknesses. Because the biggest blessing is “faith” and “righteous deeds” caused by faith; these are like the

fruits of the ahsan al-taqwim where the fitra is preserved and the aql/reason and will are used correctly. The result of “faith and righteous deeds” is happiness in the hereafter, and the joy of heaven. On the contrary, “denial” and “bad deeds” caused by denial, are the biggest frustration that will lead to a pathetic fate, the torment of hell (asfal al-safilin), as a consequence of being defeated to human desires and moral weaknesses caused by the failure to preserve the pure fitra and to use aql/reason and will properly. The ahsan al-taqwim, which expresses the beginning of human’s journey of existence and emphasizes pure fitra, and the asfal al-safilin, which emerges as a result of corrupting ahsan al-taqwim, are the two concepts that give clues about Maturidi’s thought on human, and help us to comprehend his views on the meaning of human life.

In the projection presented by Maturidi regarding human, comprehension activities (nafs al-darraka), the reasoning ability, and the blessing of free will constitute the main reasons for the understanding of “the world of trials”. On the other hand, “the understanding of world of trials” instills in human to know the existence and oneness of Allah, the beauty of gratitude to Allah, and basic moral principles; and to use the possibilities offered by fitra properly. It emphasizes the belief of the Hereafter marked by the fact of death, and reminds that the main goal of human, who is created in ahsan al-taqwim, should be directed towards the Hereafter. The final destination of all humans created in the ahsan al-taqwim depends on their preferences and efforts in the world. Heaven and hell are understood as a consequence of the world of trials. In this context, the concepts ahsan al-taqwim and asfal al-safilin, which we learn through the divine revelation, gives “the great picture of human’s experience of life” and emphasizes “the dimension of preparation for the afterlife of this trial-indexed worldly life”. In his work Ta’wilat al-Qur’an, Maturidi both drew attention to these concepts and gave important messages shedding light to the present day by attributing meanings to these concepts in the direction shown by the aql/reason and revelation.

## GİRİŞ

**H** z. Peygamber’in vefatından sonra İslâm coğrafyasında çeşitli kültürlerle tanışan ve dinî esasları aklî yöntemlerle temellendirmeyi, varlığın/âlemin kaynağını araştırmayı kendisine görev edinen Müslüman kelâmcılar<sup>1</sup>; deliller getirerek hasımların çarpık, fasit, zararlı düşüncelerini ortaya çıkarmak sûretiyle şüpheleri giderecek açıklamalarda bulunmuşlardır ve böylece şüpheci, inkârcı fikirlerle mücadele etmişlerdir. Bu minvalde İslâm inanç esaslarına aykırı ve zararlı çalışmalar yürütenlere karşı reaksiyoner bir çizgiyi temsil ederek bu fikrî mücadelenin öncüleri olan Mu’tezile âlimlerini ve görüşleriyle Ehl-i sünnet akîdesinin şekillenmesinde önemli rol oynayan Ebû Hanîfe’yi (ö. 150/767) -özellikle-hatırlamak gerekmektedir. Düşünce sisteminin temellerini Ebû Hanîfe’nin fikirlerine dayandıran, Ebû Hanîfe’nin fikirlerini sistemli hâle getiren ve Ehl-i sünnet kelâmının inşâsına öncülük<sup>2</sup> yapan âlim, İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’dir (ö. 333/944). O, Mu’tezilî âlimler gibi “ilâhî rahmet”<sup>3</sup> olarak nitelediği vahyî bilginin yanı sıra ilâhî emanet<sup>4</sup>

<sup>1</sup> İslâm dininin ana ilkelerini, iman esaslarını aklî ve naklî/vahyî delillerle açıklamayı, İslâm’a yöneltilen eleştirileri cevaplandırmayı ve ortaya çıkabilecek şüpheleri gidermeyi amaç edinen ilme, *kelâm ilmi* denilmektedir. Bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 5. Baskı, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1996), 19-25.

<sup>2</sup> Bekir Topaloğlu, “İmâm Mâtürîdî’nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri”, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 40; Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 151.

<sup>3</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’ân*, thk. Mehmet Boynukalın, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 3: 183; 9: 417.

<sup>4</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü l-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 208; Mâtürîdî, *Kitâbü l-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İsam Yayınları, 2002), 172 (sonraki dipnotlarda tercümedeki sayfa numaraları parantez içinde gösterilecektir); ayrıca Ahzab sûresi, 33/72. âyet-i kerîmede “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik de onlar



olarak değerlendirdiği akla, akli kavrayışa ve dinin temel ilkelerine ilişkin geliştirilen akli çıkarımlara vurgu yapmıştır. Mâtürîdî'nin, çeşitli inanç ve kültürlerin görülebildiği bir bölgede -Semerkand şehrinde- yaşamış olması, farklı dinlerin ve felsefi akımların İslâm'a aykırı söylemlerine karşı fikri mücadelesinde özellikle akıl gibi önemli bir esasa bağlı kalmasını, akli çıkarımlara yoğunlaşmasını gerektirmiştir. O'nun, varlığa ilişkin geliştirdiği bütüncül bakış açısı, akli muhakeme gücü ve getirdiği tutarlı açıklamaları, vahyi te'vîl ederken ortaya koyduğu akli çıkarımlar vesilesiyle inşa ettiği muvazeneli duruşu gibi daha sayılabilecek birçok hususiyeti; İslâm düşünce geleneğindeki mümtaz konumunu göstermektedir.<sup>5</sup>

Fikrî mücadelesinin/çalışmalarının zeminini akıl-vahiy/nakil uyumuna dayandıran Mâtürîdî, insana verilen akıl ve irâde nimetinin değerini öne çıkartan yaklaşım ile vahiy merkezli yaklaşımın birbirini tamamlayıcı özelliğine, birbirine olan uygunluğuna vurgu yapmış, düşünce sistemini bu şekilde inşâ etmiştir. İşte Mâtürîdî, akaid konuları başta olmak üzere pek çok mevzûda ortaya koyduğu görüşler ile İslâm düşüncesine değerli katkılarda bulunmuş ve düşünceleriyle asırlar sonrasına da ışık tutmaya devam etmiştir. Bu minvalde o, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da Tîn sûresini te'vîl ederken -sûrede geçen- ahsen-i takvîm ve esfel-i sâfilîn ifadelerine dikkat çekmiş; bu ifadeler ile varlık serüveninde insanın yaşam yolculuğuna, imtihan sürecinin, kulluk bilincinin önemine ve değerine vurgu yapmıştır. Onun düşünce dünyasına pencereler açan bu kavramlar ve bu kavramlara yüklediği anlamlar, bu bağlamda özellikle fitrat üzere yaratıldığını belirttiği insanın aslı temizliğinin yanı sıra imtihâna tâbi tutulmasının zemini olarak gördüğü akıl, irâde ve bilgi potansiyellerine yaptığı vurgular dikkate değerdir.

İşte onun, ahsen-i takvîm üzere yaratılmış olan insanın sahip olduğu maddî ve manevî kabiliyetlerden bahsederek temyiz ve marifet ehli olmanın zeminini hazırlayan fitrî yapının öneminden söz etmesi ve ahsen-i takvim olarak nitelenen bu fitrî yapıyı Allah'ın vahdaniyet ve ulûhiyetine delâlet eden en metin ve en muhkem suretle yaratılmış bir işaret olarak görmesi<sup>6</sup> yönündeki açıklamaları, onun düşünce dünyasının izlerini sü-

onu yüklenmeye yanaşmadılar, ondan korktular. İnsan ise çok zalim ve çok cahil olduğu hâlde onu yükledi." şeklinde ان ارضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان ( بحملتها و اشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا ) geçen insanın yüklediği "emanet" ifadesi için bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: 1981), 25: 235; Kâdi Beyzâvi, *Envâru't-tenzil ve esrâru'te'vîl*, (Beyrut: ts.), 4: 40; Zemahşeri, *Keşşâf*, thk. A. Muhammed Muavvad, (Riyad: 1418), 5: 102.

<sup>5</sup> Sönmez Kutlu, "Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 550.

<sup>6</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu ve diğerleri, İlmî Kontrol Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2010), 17: 264; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Ensar

rebilmek açısından değerli emârelerdir. Öyle ki onun ahsen-i takvîm ve esfel-i sâfilîn ifadelerine ilişkin bakış açısına göre, kendisine bahşedilen tertemiz fitrî yapıyı/potansiyeli kendi seçim ve tercihleriyle yönlendirebilecek imkâna sahip kılınan insan; ya sorumluluk bilinciyle hareket edip îman ve sâlih ameller ya da sorumsuzluk gafletiyle hareket edip inkâr ve kötü ameller ortaya koyacaktır. Neticede ise yaşam yolculuğunun sonu gelecek ve kendisine verilen imkânlarla, özgür irâdesiyle imtihan edilmiş olan insan, ya iyi ve doğru tercihleri doğrultusunda cenneti, ya da kötü ve yanlış tercihleri neticesinde cehennemini yani esfel-i sâfilîni hak etmiş olacaktır. İşte insanoğluna verilen yaşam süreci yanında bu yaşam sürecinin özellikle başlangıç noktası ile sonuç noktasına vurgu yapan ahsen-i takvîm ile cennet (illiyîn), esfel-i sâfilîn ile cehennem kavramları ilişkilendirilmekte ve bir anlamda yaşam sürecinden sonra gelecek olan âhiret hayatına vurgu yapan büyük bir resmi bize sunmaktadır. Esasında Mâtürîdî'nin insan tasavvuruna ya da insan sorumluluğuna ilişkin bazı çalışmalar<sup>7</sup> yapılmış olsa da biz burada söz konusu ettiğimiz iki kavram ışığında Mâtürîdî'nin resmettiği insanın varlık konumunun, yaşam serüveninin ana hatlarını ortaya koymaya çalışacağız. Biz bu çalışmamızda “nereden geldim nereye gidiyorum” şeklindeki varoluşsal bir sorunun cevabına atıf yaparak yaşam serüveninin ana resmini ortaya koymayı sağlayabilecek ahsen-i takvîm ve esfel-i sâfilîn kavramlarını İmâm Mâtürîdî'nin te'vîl çalışması ışığında ele almayı, onun dikkat çektiği hususları işlemeyi ve böylece onun düşünce dünyasına ilişkin ipuçlarını yakalamayı hedeflemekteyiz.

## 1) MÂTÜRÎDÎ'NİN AHSEN-İ TAKVÎM YORUMU

İmâm Mâtürîdî'nin ahsen-i takvîm anlayışını inceleyebilmek için öncelikle; eseri *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da konuya ilişkin ifadelerini ve konuyu ele alış biçimini, daha sonra ise ahsen-i takvîme işaret eden başlıca unsurları/özellikleri onun insan tasavvuru açısından araştırmaya çalışacağız.

Neşriyat, 2019), 17: 285-286; Talip Özdeş, “Mâtürîdî'nin Yorumlarında İnsan Olgusuna Yaklaşımı, *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2014 Eskişehir* (2014), 681-688.

<sup>7</sup> Bk. Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseft'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, (İstanbul: 1984); Temel Yeşilyurt, “Kur'an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu (Günah ve Sevap)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2005): 37-50; Harun Işık, *Mâtürîdî'ye Göre Kaza ve Kader*, (Doktora Tezi), (Kayseri: 2011); Veysi Ünverdi, “Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 20 (2013): 47-80; Osman Nuri Demir, “İmâm Mâtürîdî'de Akıl, İnsanî Doğa (Tab') ve Fıtrat”, *Diyanet İlmî Dergi* 56/1 (2020): 171-203.

### 1.1. Tîn Sûresi'nin Te'vîli Bağlamında Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Ah- sen-i Takvîm Yorumu

İmâm Mâtürîdî, Tîn sûresini te'vîl ederken sûrenin başında incire ve zeytine, Sînâ dağına ve güvenli şehre (Mekke'ye) yemin edilmesinden söz etmiş ve ilk üç âyet-i kerimede incir ve zeytin, Sînâ dağı ve güvenli şehrin önemine değinerek bu yeminlerin Allah Teâlâ tarafından getirilen delillerin te'kîdi amacıyla söylendiğinden bahsetmiştir. Daha sonraki âyet-i kerimeyi yani “ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ” ifadesini zikrettikten sonra ise şöyle devam etmiştir:

وقوله عز و جل: “ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم، ” قال أهل التأويل: على هذا وقع القسم. لكن القسم بغيره أولى و أقرب، لأنهم شاهدوا و عرفوا أنه خلق الإنسان على أحسن تقويم، إذ لم يتمن أحد / أن يكون على غير هذا التقويم و على غير هذه الصورة التي أنشأها عليه. والأشبه أن يكون القسم واقعا على قوله: ثم رددناه أسفل سافلين، لما فيه وقع الإنكار والتكذيب و هو نار جهنم، فأكد ذلك بالقسم، كأنه قال: مع أنا خلقنا الإنسان في أحسن تقويم نرددهم إلى أسفل سافلين، لكفرهم و عنادهم، سوى المؤمنين.

Metinde görüldüğü üzere İmâm Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın âyet-i kerimede geçen “ لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ” ifadesini belirttikten sonra te'vîl ehlinin yani müfessirlerin şöyle söylediğini ifade etmiştir:

“Te'vîl ehli (yorumcular/müfessirler) dediler ki: Yemin işte bunun için yapılmıştır. Ancak yeminin cevabının başka bir cümle olması daha uygun ve doğruya daha yakındır. Çünkü onlar müşâhâde yoluyla insanın en güzel biçimde yaratılmış olduğunu zaten gözlemlemekte ve anlamaktadırlar. (Mâtürîdî, yeminin “ لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ” âyeti üzerinde vâki olmasının daha uygun olacağını ifade ediyor.) Zira hiçbir kimse Allah'ın kendisini inşâ ettiği bu dik ve düzgün (insanî) sûret dışında yaratılmış olmayı temenni etmemiştir. (Bu sebeple) yeminin cevabının “sümme redednâhu esfele sâfilîn” (ثم رددناه اسفل سافلين) ifadesi olması daha kuvvetle muhtemeldir. Çünkü inkâr ve red bu konuda -yani cehennem ateşi hakkında- gerçekleşmiş; Allah da bunu yemin ile te'kît etmiş ve âdetâ şöyle buyurmuştur: Biz insan(lar)ı en güzel biçimde yaratıyor olmakla birlikte, -mü'minler hariç- insanı “esfel-i sâfilîn”e gönderiyoruz!”<sup>8</sup>

İmâm Mâtürîdî ifadelerine şöyle devam etmiştir:

ثم قوله: لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم، يخرج على وجوه. أحدها أحسن صورة يشاهدون ويعاينون، لأن الملاءمة جعلهم أحسن صورة و أحكم تقويما من البشر ولكن يرجع إلى سائر الخلائق دونهم، وذلك لأن خلق البشر على صورة لا يتمنى أحد منهم أن يكون على غير صورة البشر، دل أنه خلقهم على أحسن صورة. والثاني على أحسن تقويم، أي على أحكم تقويم و أنتقته، لأنه جبلهم وأنشأهم على حياة يتهيأ لهم استعمال الأشياء كلها في منافعهم والانتفاع بها بحيل وأسباب علمهم وجعل فهمهم و مكن لهم ذلك. ويحتمل أحسن تقويم، أي أحكم وأتقن [تقويم] على الدلالة على وحدانية الله و ألوهيته. أو جعلهم أهل تمييز و معرفة، و بحيث يكون منهم الخيرات في أنواع الطاعات التي يتأبون عليها و ينالون بها الثواب الجزيل والكرامة العظيمة ما لا يكون لغيرهم.

<sup>8</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 263.

Burada İmâm Mâtürîdî “ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيم ” şeklindeki âyet-i kerimenin birkaç mânâya geldiğini belirterek farklı görüşleri/mânâları sıralamıştır:

“*Bunlardan bir tanesi; Allah, insanları ‘gördükleri ve gözlemedikleri en güzel şekilde’ yaratmıştır. Çünkü Allah, melekleri insanlardan daha güçlü ve daha güzel bir şekilde yaratmıştır, ama burada karşılaştırma meleklerle değil yaratılmış diğer varlıklarla ilgilidir. Çünkü insan yaratılışının ‘insan sûreti’ dışındaki herhangi bir sûrette olmasını hiçbir insan temenni etmez. Demek ki, Allah insanı en güzel şekilde yaratmıştır. İkinci mânâ ise şöyledir: Allah, [insanı en güzel bir şekilde, yani] en muhkem ve en sağlam takvimde (yani en güzel ve uyumlu ‘dik duruş’ halinde) yaratmıştır; çünkü onlara öyle bir görünüş vermiş, onları öyle bir şekilde yaratmıştır ki; insan bu yapıyla her şeyi kendi faydasına kullanma imkânı bulmakta; bu sayede nesnelere faydalanmasını sağlayacak -kendisine Allah’ın öğretip birer imkân olarak bahşettiği- birtakım hâl çâreleri üretebilmektedir. (Üçüncü olarak أَحْسَن تَقْوِيم yani Allah’ın birliğine ve ulûhiyetine en muhkem ve sağlam biçimde yol bulabilecek yapıda (yarattık) anlamı da ihtimal dâhilindedir. Veya Allah, onları temyiz ve mârifet sahibi kılmış; onları kendilerinden hayırlı işler -yani sevap alabilecekleri, başkaları için söz konusu olmayacak nice sevaba erebilecekleri envâ-i çeşit taatler sadır olacak şekilde yaratmıştır.”<sup>9</sup>*

İmâm Mâtürîdî, ahsen-i takvîm ile ilgili önce müfessirlerin genel kanaatlerini veriyor, sonra da bu ifadenin anlamı olabilecek ihtimallerden söz ediyor; fakat bunlar arasından herhangi birini tercih etmediği görülüyor.<sup>10</sup> Öyle anlaşılıyor ki âyet-i kerimedeki ahsen-i takvîm ifadesini daha ziyade bedensel, şeklî bir yaratılış güzelliği olarak anlayanlar, insanın fizikî anlamda organlarının, bedenindeki cüzlerin uygunluğuna dikkat çekmektedirler. Dolayısıyla bu yorumda daha çok fiziksel yaratılışın göz önünde bulundurulduğu anlaşılabilir. Bu yorumdan hareketle de bedensel ve şeklî engellerin, kusurların ahsen-i takvîm ifadesinin tersi olarak konumlandığı da söylenebilir. Mâtürîdî ise insanın gözüyle gördüğü ve bizzat müşahade ettiği varlıklar içerisinde insanın ahsen-i takvîm üzere yaratılan bir varlık olduğunu söylüyor. Görünmeyen varlıklardan olan melekleri vs. istisna et-

<sup>9</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 17: 263-264.

<sup>10</sup> Mâtürîdî’nin yöntemine ilişkin şu tespitler hatırlanabilir: “Mâtürîdî’nin tefsir anlayışı, Kur’ân’ın Kur’ân’la, sahih hadis ve haberle, dil bilgisi kuralları ve aklî istidlâlle açıklamaktan ibarettir. Rivayetleri bazan değerlendirir, bazan olduğu gibi zikreder ya da, ‘Bu meselede aslanan budur ...’ diye başlayıp konuyla ilgili bakış açısını ortaya koyar ve ona göre bir sonuca ulaşır. Kaynaklarda yer alan İsrâiliyat’la ilgili rivayetleri Mâtürîdî de kaydeder, dinin kesin hükümleriyle bağdaşmıyorsa bunları eleştirir, değilse irdelenmesinin gerekmediğini söyleyerek verilmesi istenen mesaj üzerinde durur.” Bk. Bekir Topaloğlu, “Te’vilâtü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 32-33.

mek için bunu yapıyor.

Ahsen-i takvîme ilişkin âyetin Müslümanlar tarafından birkaç şekilde yorumlandığından bahseden Mâtürîdî, Allah'ın insanı yeryüzünün en üstün varlığı olarak yarattığından söz etmiştir. O, Allah'ın insanları en güzel yapıda yaratmasını, diğer varlıklarda bulunmayan yüce birtakım üstünlükleri ona lütfetmesi şeklinde açıklamıştır. Yani Allah, insana bilgi üretmesini, tabiat kanunlarını keşfederek evrene hâkim olmaya çalışmasını mümkün kılacak diğer varlıkların sahip olmadığı imkânlar vermiştir. İmâm Mâtürîdî'nin insanlara verilen imkânlardan, yapıdan bahsederken akabinde insan yapısının Allah'ın varlığına, birliğine, ulûhiyetine işaret edecek şekilde düzenlendiğinden söz etmesi onun düşünce sisteminin en önemli ipuçlarını göstermektedir. Âyet-i kerimedeki ahsen-i takvîm ifadesini bedensel, şeklî bir yaratılış güzelliğinden, donanımdan ziyade/öte insanoğlunun ruhî, fitrî, aklî, irâdî, vicdanî donanımları olarak anlayan İmâm Mâtürîdî, insanın muhteşem dizaynını ifade eden manevî/ruhî güzelliğine dikkat çekmiştir. Buradan ahsen-i takvîm ifadesinin zıddının ise -bedensel, şekli engeller değil- ruha vurulan prangalar, manevî özelliklerin yanlış kullanımına ilişkin neticeler olduğu anlaşılabilir. Mâtürîdî'nin özellikle "ahkem-i takvîm" ve "etkanehû" ifadeleri üzerinde durması yani "yerli yerinde" ve "en sağlam" biçimde yaratılışa dikkat çekmesi, daha çok Allah'ın insanlarda yarattığı bazı imkân ve kâbiliyetlere ilişkindir. İnsan, yaratıldığı konum ve sahip olduğu kâbiliyetler sayesinde, Allah'ın kendilerine öğrettiği bilgi ve çözüm yolları vesilesiyle nesnelere kullanabilmekte, onlardan faydalanabilmektedir. Yani Mâtürîdî'nin ifade ettiğine göre zaten bu anlayış çerçevesinde ahsen-i takvîm "en muhkem, en sağlam" yaratılıştır ki, bu yaratılış Allah'ın varlığına ve birliğine de işaret eden bir delil konumundadır. İnsanın temyiz ehli -yani iyiyi ve kötüyü ayırabilen özelliğe sahip oluşu- ve bilgi sahibi olabilmesine ilişkin imkânlar da ahsen-i takvîmin kapsamında düşünülebilir. Zaten Allah'ın bahsettiği imkân ve yetenekleri yerli yerinde kullananlar, Allah'a itaat edenler, hayırlı ve güzel amellere yönelmeleri, hayırlı ve güzel ameller işlemeleri sebebiyle sonu gelmeyen sevaplar kazanırlar ve böylece yaratılmışlar içinde büyük bir saygınlığı da hak ederler.<sup>11</sup>

Bir bütün olarak düşünce dünyasını değerlendirdiğimizde Mâtürîdî'nin eğilimini yansıtan yoruma göre Allah, insanı ahsen-i takvîm donanımında yaratmış, yaratmakta olduğunu bildirmiş ve insanoğlunun kıymetinin, değerinin "ruhî yaratılış özellikleriyle, manevî donanımlarıyla" ilgili olduğunu beyan etmiştir. İnsanoğlu ruhî donanımı, fitrî özellikleri, aklî ve irâdî yeteneği, vicdânî yapısı en güzel konumda ve tertemiz olarak yaratılmış, başka bir deyişle ona sorumluluk/kulluk bilincini taşıyabilecek, doğruya yönelebilecek, hakikâti ve Allah'ın varlığını, birliğini ve ulûhiyyetini bulabilecek keşfedilmeye hazır imkânlar, bir kapasite/potansiyel bahşedilmiş-

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 264.

tir. Her insanın lekesiz ve tertemiz bir yapıda/fitratta dünyaya geldiğini, doğuştan gelen bir günah veya suçun olamayacağını, kimsenin başkasının günah yükünü taşıyamayacağını belirten İslâm dinine göre<sup>12</sup> ve dolayısıyla Mâtürîdî'nin düşüncesinde herkes kendi yaptığı, işlediği eylemlerin sorumluluğunu taşımaktadır. O halde İslâm düşüncesinde Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki gibi önceki insanların işlemiş oldukları günahın sonraki nesillere intikâli tarzında bir inanç söz konusu edilemez. Bu minvalde Hıristiyanlık'taki, Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennette "yasak meyve"den yemek suretiyle işledikleri suçun nesilden nesile bütün insanlığa intikal ettiği inancı hem İslâm inanç esaslarına hem de suçun ferdiliği ilkesine aykırıdır.<sup>13</sup>

## 1.2. Ahsen-i Takvîme İşaret Eden Başlıca Unsurlar Nelerdir?

Ahsen-i takvîmi ifade eden ya da ahsen-i takvîme işaret eden insanî/insana verilmiş unsurlar neler olabilir? Mâtürîdî'nin düşünce dünyasını dikkate aldığımızda ahsen-i takvîmi ifade eden yani kulların imân edip salih âmeller işlemesine, ahlâkî üstünlüğe erişmesine zemin hazırlayan etkenleri/donanımları, sorumluluk yüklenmeyi gerektiren yetenekleri/imkânları "Varlık Hiyerarşisinde İnsanın Konumu" genel başlığı altında ele alabiliriz.

### 1.2.1. Varlık Hiyerarşisinde İnsanın Konumu

Her düşünce ekolünde olduğu gibi İslâm kelâm ekolünün de benimsediği düşünce sisteminin temel kimliğini varlık ve bilgi anlayışı oluşturmaktadır. Tüm Müslüman kelâm âlimlerinde görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî'nin düşünce sistemindeki en temel özellik de varlığı esas alan ve varlıktan/reel âlemden hareket ederek bilgi kuramını şekillendiren bir yapıyı ifade etmesidir. Ona göre insan ve insanı çevreleyen tüm varlık âlemindeki sonradan oluş (hudûs<sup>14</sup>) ve yapısal/donanım/kodlama (fitrat) özellikleri, evrende gözlenebilen işleyişe hizmet eden denge göstergeleri (gâye ve nizam) gibi daha birçok olgu Allah'ın varlığına ve birliğine, sonsuz ilim/kudret/irâde vb. üstün sıfatlarına, diğer tüm varlıkların O'na olan ihtiyacına işaret etmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere evrendeki tüm olgu ve olayları dikkate alarak varlık hiyerarşisini iki ana başlıkta ele alan Mâtürîdî, temelde varlığı Yaratan/kadîm (Allah) ve yaratılan/hâdis (âlem<sup>15</sup>) şeklinde

<sup>12</sup> el-En'am, 6/164.

<sup>13</sup> Günay Tümer, "Asli Günah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 496-497; Ömer Faruk Harman, "Mes'ûliyetin Şahsiliği Açısından İlk Günah Problemi", *Kur'ân-ı Kerim'de Mes'ûliyet*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 417-428.

<sup>14</sup> "...hudûs, yokken var olma vasfından ibârettir." Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 30 (26).

<sup>15</sup> "Âlem veya alâmet kelimelerinden türetilen "âlem" kelimesi sözlükte yollardaki nişan, bayrak, dağ anlamlarına gelir. Ontolojik açıdan Allah'a delâlet eden bütün yaratıklara, yani mâsivaya âlem denilmiş, "âlemîn" şeklindeki çoğul kullanımı ise,



ifade etmekte; yaratılan yani hâdis olan tüm âlemi, Yaratan yani kadîm olan Allah'a işaret saymaktadır. O halde Matürîdî'ye göre başta insanın kendi varlığı, bilgi edinme imkânları ve aklı/akıl yürütme yeteneği olmak üzere hayat ve ölüm gerçeği, kısaca evrenle ilgili fark edilebilen ya da fark edilemeyen tüm özellikler her türlü eksiklikten münezzeh, her türlü kemâl-le muttasıf Allah'ın varlığına, birliğine ve üstün özelliklerine işaret eden göstergeler konumundadır.<sup>16</sup>

Âlemdeki varlıklar içerisinde yer alan ve âlemin bir parçasını oluşturan insan da; hâlden hâle değişen-dönüşen, acziyet sahibi, bozulan yönlerini düzeltmeyen, sonlu ve sınırlı vb. gibi maddî/fizikî özellikleri yanında onu diğer yaratılmışlardan ayıran manevî özellikleri veya aklî, irâdî ve vicdanî kapasitesini ifade eden fitrî hususiyetleri taşımakta, böylece hem tüm yaratılmışları etkileme ve yönetme imkânı elde etmekte hem de diğer yaratılmışlardan üstün bir konuma ulaşma olanağı bulabilmektedir.<sup>17</sup> Matürîdî'nin belirttiği üzere kendisine verilen akıl yürütme yeteneği ve irâde sebebiyle Allah'ın muhatap aldığı insanoğlu<sup>18</sup>, hayattan lezzet alır, hayatı arzular, var olmayı yokluğa, hayatı ölüme tercih eder.<sup>19</sup> İşte Allah'ın en güzel şekilde yaratarak<sup>20</sup>, rubûbiyyetinin ve vahdâniyyetinin delillerini kodlayarak<sup>21</sup> varlık ve hayat bahşettiği, peygamberlerin dâvetiyle desteklediği<sup>22</sup> insanoğlu; işlediği ameller sebebiyle, övülmüş ahlâklar/güzel huylar, tercih ettiği güzellikler vesilesiyle kemâle erebilecek<sup>23</sup> ve böylece taşıdığı aklî, manevî yetenekleri yanında kendisine verilen özgür irâdenin bedeli olan dünya imtihanını<sup>24</sup> kazanabilecektir.

İnsana hayat vasfını kazandıran ruhun<sup>25</sup> üflenmesinden ruhun bedeni

---

mevcûdatın bütün cinslerini ayrı ayrı ifade etmek şeklinde anlaşılmıştır.” Bk. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. (Ankara: 2003-2004), 1: 62; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah Âlem İlişkisi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 69; İzmirli İsmail Hakkı, “Âlem”, *İslâm Türk Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1941),1: 216.

<sup>16</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 27; 9: 405; 11: 142, 180, 197; 13: 172-173; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 25 (21); 43 (36-37); 48-50 (40-41); 106-107 (88-89); 127-128 (103-104); 146-151 (118-122); 164-165 (133-134); 218 (180).

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 157 (127); 191 (157); 207-211 (171-174); 278 (227); 267 (216-217), 274 (224).

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16: 313.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 309; 7: 61.

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3: 283; 6: 103; 12: 20-21; 17: 269-270.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 55.

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 271-286 (221-232); Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 190-191.

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 140.

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 307; 17: 208-210.

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 279; 2: 477; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 7: 195; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280.



terk etmesine<sup>26</sup> (yani ölüme) dek yaşanan her süreç Allah'ın gözetiminde olmakla birlikte, onun akıbetini belirleyen anahtar konum insanın fitrî yapısına kodlanan idrâk, akıl ve irâdenin doğru kullanılıp kullanılmamasına bağlanmıştır.<sup>27</sup> İşte insanın yaşam serüveni ve akıbetini belirleyen akıl, irâde ve vicdan gibi faktörler hem nice hikmetler içermektedir;<sup>28</sup> hem de Allah'ın varlığına, birliğine, üstün sıfatlarına ve yaratışına delâlet eden gösterge işlevi sunmaktadır.<sup>29</sup> O halde Matürîdî'nin düşünce dünyasında, akıl nimeti sayesinde hem kendi yapısında bulunan hem de evrene yerleştirilmiş tevhîd işaretlerini okuyabilen<sup>30</sup>, çevresindeki eserlerin taşıdığı izleri sürerek Allah'ın varlığını ve birliğini bilebilen<sup>31</sup> insanın evrendeki özel konumu; yaratılışın gâyesi olması, mahlûkâtın insanın faydasına münhasır kılınması, imtihana tâbi tutulması,<sup>32</sup> ikinci âlem olan âhiret hayatına<sup>33</sup> yönelik taşıdığı sorumluluk bilinci/mükellefiyeti<sup>34</sup> gibi hususlar sebebiyledir.

Matürîdî'nin dikkat çektiği gibi “Kendini bilen Rabbini bilir.” ilkesi<sup>35</sup> esas alındığında; insanın Allah'a ve kendisinin de bir parçası olduğu âleme karşı sorumlulukları ön plâna çıkacak ve böylece ancak Rabbini bilen ve dolayısıyla da varlığa ve hayata bakış açısında kulluk bilincini ve tevhîd merkezli bir kavrayışı önceleyen<sup>36</sup>, adâlet<sup>37</sup> ve hikmet<sup>38</sup> ilkesini gözetken, Rabbine şükreden<sup>39</sup> ihsan sahibi<sup>40</sup> her insan; hem Allah nazarında, hem diğer insanlar ve tüm yaratılmış varlıklar arasında şeref ve seçkinlik/üstünlük<sup>41</sup> pâyesiyle konumlanacaktır. Öyle anlaşılıyor ki Matürîdî'nin “küçük bir âlem”<sup>42</sup> olarak nitelediği insanı, diğer yaratılmışlardan ayrıcalıklı kılan

<sup>26</sup> Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14: 215.

<sup>27</sup> Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 24, 41, 245; 3: 173; 4: 261-262; 5: 34, 56-57, 368-369; 6: 119-120.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 489; 3: 336-337; 4: 65; 6: 117-118, 307; 7: 82, 480-481, 526; 8: 1718, 22.

<sup>29</sup> Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3: 7; 5: 180, 337; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 35-36 (30), 47-51 (39-42), 199 (164), 266 (216).

<sup>30</sup> Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 368; 10: 17.

<sup>31</sup> Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9: 368-369.

<sup>32</sup> Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 58; 2: 512-513; 5: 154, 160, 171, 218-219, 269; 10: 218-219; 11: 74; 13: 324; 14: 285; 16: 171; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 352 (282).

<sup>33</sup> Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7: 480-481.

<sup>34</sup> Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 289; 4: 25, 112; 8: 56; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 157.

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 159-162 (129-132).

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 270; 11: 75.

<sup>37</sup> Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 296; 5: 325-326; 8: 104, 176-177, 282-283; 11: 228-229; 13: 56; 15: 126; 17: 382-383.

<sup>38</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 152 (124), 345-347 (276-278).

<sup>39</sup> Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 60; 11: 229.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 178-179; 252; 11: 80; 15: 312.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 208; 5: 249; 10: 35.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 296; 2: 418; 5: 383; 10: 91; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-*

şerefli konumun temel özellikleri; âlemi/yaratılışı idrâk edip değerlendirebilecek bir akla sahip olması ve yerli yerince kullanabildiği akıl yürütmesi melekesinin elde ettiği verilere uygun tercihlerde bulunabilmesidir.

O halde Mâtürîdî'nin görüşlerinden hareketle “varlık hiyerarşisinde insanın konumu” meselesini kendi içinde öncelikle “İdrâk Faaliyetleri ve Akıl Yürütme Yeteneği (Nefs-i derrâke)” daha sonra ise “Özgür İrâdenin Belirleyici Fonksiyonu” başlıkları altında detaylandırabilmek mümkündür.

### 1.2.1.1. İdrâk Faaliyetleri ve Akıl Yürütme Yeteneği (Nefs-i derrâke)<sup>43</sup>

İmam Mâtürîdî'nin düşünce dünyasında, akıl ve nakil/vahiy dini bilmenin iki temel esası olarak dikkat çekmektedir.<sup>44</sup> Mâtürîdî'nin bilgi anlayışında ise duyular (‘ıyân) ve haberden elde edilen veriler, ancak aklın yardımıyla, aklın işlemesiyle veya akli kullanma yöntemi olarak değerlendirilen istidlâl ile bilgi üretilebilmektedir.

“Sizin için kulaklar, gözler ve düşünme yeteneği (ef’ide)<sup>45</sup> yaratan O’dur. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!” (el-Mü’minûn 23/78) mealindeki âyet-i kerimede buyrulduğu üzere insanın kendine ait yapısının yanı sıra dış dünyanın bilgisini elde etmesinde başvurulan ilk bilgiler duyu bilgisine dayanmaktadır. İdrâkin duyularla birlikte oluştuğunu ifade eden Mâtürîdî, yaşamımızı sürdürmek için duyulara ve duyu verilerine olan ihtiyacımızdan bahsetmekte, haberî ve istidlâlî bilginin temelini ise açık, kesin ve zarurî olan duyu bilgilerine dayandığından söz etmektedir. O, ‘ıyân<sup>46</sup> ola-

*Tevhîd*, 6 (4).

<sup>43</sup> “Allah insan bedenlerinde idrak edici nefisler ve bedenlerin kendileriyle hayata kavuştuğu ruhlar yaratmıştır. İnsan bedenleri uyku halinde iken (uykuya dalmadan) önceki durumları gibidir. Onlarda (bedenlerde) ölüm âlemleri yoktur. Ancak onlar (uykuda iken) hiçbir şeyi idrak etmezler, işitemezler, göremezler ve hiçbir şeyi akledemezler. Bununla beraber onlarda hayatın izleri bulunmaktadır. Bu bize göstermektedir ki; uykuda iken insan bedenlerinden kendisiyle eşyanın idrak edildiği şey çıkıp gitmekte; bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey ise bedende kalmaktadır ki o da ruhtur. Nitekim ruh bedenlerden çıktığı zaman artık bedenler (ruh ve nefse sahip olmadan) daha önce buldukları durumda oldukları gibi hiçbir şeyi idrak edemez hâle gelirler. Bu da kendisiyle eşyanın idrak edildiği şeyin hayat veren şeyden başka bir şey olduğunu göstermektedir.” Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 12: 342-343.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 4-5 (5-6).

<sup>45</sup> “Faydalı ve zararlı, temiz ve pis, yumuşak ve sert, kalay ve zor, acı ve tatlı alan her şeyin bilgisine ulaşma aracı olduğu için, *fuâd* özellikle zikredilir. Ayrıca insanoğlunun faydalı, temiz, yumuşak ve kolay olan şeyleri sevmeye, zararlı ve eziyet verenlerden kaçma tabiatı vardır. Faydalı ile zararlıyı, temiz ve pisi ve diğer konuları ayırt edip tanıyabilecekleri şey (*fuâd*), Allah’a şükretmeleri için özellikle insana verilmiştir. Bkz. Hüya Alper, “Mâtürîdî’nin Akıl ve Vahiy Algısı”, *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 158; Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 10: 52-53.

<sup>46</sup> ‘ıyân: Mâtürîdî’nin eserleri *Kitâbü’l-Tevhîd* ve *Te’vilâtü'l-Kur’ân*’da sıkça kullandığı

rak ifadelendirdiği duyu bilgisinin -iki kanal gibi iç ve dış duyu hallerinde birlikte çalışarak- akla bilgi malzemesi sağladığından, duyu bilgilerin kendilerine has idrâk alanları/sınırları olduğundan bahsetmiştir. Ayrıca o, duyu bilgilerin ve duyu objelerinde engellerin bulunmaması gerektiğine de dikkat çekerek maddî varlıklar alanındaki en temel, en açık ve akli bilgilere ulaştırılan en güvenilir bilgilerin duyu bilgileriyle elde edildiğini belirtmiştir.<sup>47</sup>

Mâtürîdî, duyu bilgilerinin akla malzeme sağlayan kanallar oluşturması ve gelen malzemelerin aklın değerlendirmesine sunulması bir yana özellikle insanın duyu bilgilerinin farkında olması özelliğinin onu diğer canlılardan ayırdığını söylemiştir. Zira dikkatini çevresine, maddî dünyaya çeviren önyargısız bir zihin, duyu bilgilerini akıl süzgecinden geçirip değerlendirdikten sonra bilgiye dönüştürebilmekte dahası duyu bilgisine dayanarak duyu bilgileriyle algılanamayan varlıkların, metafizik varlığını icmâlen de olsa akılla bilebilmektedir.<sup>48</sup> Yani farkındalık özelliğiyle birlikte duyu bilgileri aracılığıyla fizikî âlem üzerinde akıl yürüten, elde edilen somut bilgilerden hareket ederek çıkarımlar yapan insan akli, duyu bilgilerin sınırını aşmış tabiatüstü âlemin varlığının bilgisine ulaşabilmektedir. Birçok şeyin doğruluğunu veya yanlışlığını anlamayı, iyiyi-kötüyü ayırt etmeyi sağlayan akıl yürütme işlemi sayesinde insan; böylece mahlûkâtındaki sonradanlığı, acziyeti, tedbiri, hikmeti fark edebilmekte ve bir yüce yaratıcıya olan ihtiyacı kavrayabilmektedir, başka bir deyişle kendi yapısı ve çevresi üzerinde gerçekleştirdiği istidlâl sayesinde hâdis/sonradan olan mahlûkâttan farklı ve üstün niteliklere sahip olan kadîm/ezelî bir varlığı, yani Allah'ın varlığını ve birliğini bilebilmektedir.<sup>49</sup> Akli temyiz kabiliyeti, insanda bulunan en kıymetli şey/yetenek olarak değerlendiren Mâtürîdî, akletmeyi fitrî bir işlem olarak görmüştür.<sup>50</sup> Dış dünya üzerindeki gözlemler sayesinde önyargısız bir şekilde elde edilen, doğru önermelere dayanarak gerçekleştirilen akıl yürütmelerin insanı zorunlu olarak temel ahlâkî ilkelere, Allah'ın varlığına ve birliğine ilişkin bilgiye götüreceğini savunmuştur. Ancak o, gerçeği bilmenin îmana ve salih

---

*ı'yan* terimi “göz ile görmek, müşâhede etmek” anlamlarına gelmektedir. Ancak Mâtürîdî, bu terimin kapsamını geniş tutmuş, görme ile birlikte diğer dış duyu bilgileri, iç dünyamızla ilgili olup bitenlerin bilgilerini sağlayan iç duyu bilgileri kastetmiş, yani bilgi verici olarak yani tüm hissiyât ve vicdâniyyâtı içine alacak şekilde kullanmıştır. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 238; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 12 (9-10).

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 6-7 (4-5), 12 (9-10), 19 (16), 25-27 (21-23), 31 (27), 95 (79), 133 (106), 148 (120), 159-161 (129-131), 175 (142-143), 186-187 (152), 222-226 (183-186), 235-236 (193-194), 360 (288); Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 179, 509; 6: 51.

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 174, 9: 461, 462; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 372 (298).

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 15-17 (13-14), 20 (17), 35-36 (30-31), 42-50 (35-42), 160-161 (131), 163 (133), 170-172 (139-141), 206 (170), 207-210 (171-1714), 218 (180), 220 (182), 399 (319).

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 23.

amellerin yerine getirilmesine yetmeyeceğini de belirtmiş, doğru bilginin sadece îmanın ve sâlih âmellerin yolunu hazırladığına dikkat çekmiştir, bu noktada özgür irâdenin önemine vurgu yapmıştır.

Haberle/nakille gelen bilginin doğruluğu da duyu bilgisinde olduğu gibi akıl süzgeciyle değerlendirilmektedir; öyle anlaşılıyor ki akıl, duyu ve haber bilgisini inceleyerek işleyen, değerlendiren bir ölçü, bir hakem gibi çalışmaktadır.<sup>51</sup> Ancak aklın da bir kavrayış ve bilme sınırı bulunduğunu belirten Mâtürîdî, doğruluğuna açık delillerin bulunduğu peygamberin Allah'tan getirdiği haber yani vahiy ile aklî bilginin desteklendiğinden bahsetmiştir, bununla birlikte aklın yetersiz kaldığı dinî meseleler ve dinî pratikler hakkında vahyî bilginin öneminden ve açıklayıcı rolünden söz etmiştir. Yani o, aklın ulaşmadığı akıl üstü bazı alanlara ilişkin bilgilerin Allah'ın kullarına bir lütfu ve rahmetinin eseri olarak vahyî bilgi<sup>52</sup> sayesinde bilinebildiğine dikkat çekmiştir.<sup>53</sup> Bunun yanı sıra o, aklın, vahiy yoluyla gelen birçok konunun hikmetini anlayabilecek bir yapıda yaratıldığında bahsetmiştir.<sup>54</sup> İşte insana faydalanması için verilmiş olan idrâk ve akıl kâbiliyeti<sup>55</sup>, edindiği tecrübeleri ve bilgileri tasnif ederek insana kıyas yapma imkânı veren zihni/ruhî bir gücü ifade etmekte,<sup>56</sup> bu güç “ahsen-i takvîm” yani en güzel biçimdeki yapının/kıvamın en önemli özelliklerinden birini ifade etmektedir.

Nasıl ki diğer organlarımız işlediğinde ya da kullanıldığında fayda sağlayabiliyorsa faydalıyı-zararlıyı ayıran, insanı şüpheye düşmekten koruyan ya da şüpheleri açığa çıkararak giderilmesini sağlayan idrâk ve akıl kabiliyeti de ancak faal olduğunda, kullanıldığında fayda sağlayabilmektedir.<sup>57</sup> Zaten akıllı kullanmayan kişinin kendi yaratılışındaki ve mahlûkattaki işaretleri, hikmetleri fark edebilmesi mümkün olmadığından doğru bilgi de üretilemez, dolayısıyla hayatın ve varoluşun değeri bilinemez. Hâlbuki işlevsel akıl sayesinde üretilen bilgiler; hiçbir şeyin boş yere varolmadığını, hiçbir şeyin abes olacak bir özellik taşımadığını göstermekte, aksine her şeyin bir hikmet üzere yaratıldığını, sonsuz ilim, kudret ve irâde sahibi Yaratıcısı'na işaret ettiğini belirtmektedir. Böylece insan, hem kendi yapısıyla birlikte dış dünyanın özelliklerini ve yaratılmışlığını fark edebilmekte hem de yaratıcısının üstünlüğüne şahit olabilmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî'ye göre ancak kendisinden faydalanılan, işlevsel akıl sayesinde insan, evrendeki varlıkların

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 16-17 (14-15), 21 (17), 427 (341).

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3: 183, 9: 417.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 13 (11), 278 (227), 356 (285); Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 112, 6: 336.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 294.

<sup>55</sup> Mâtürîdî, aklın kullanılmasını ve ondan faydalanılmasını ifade etmek için ‘nazar’ sözcüğünü kullanmıştır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 126; 5: 156, 159, 168-169; 8: 174, 201, 251; 16: 133, 204; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 15 (13), 27 (23).

<sup>56</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 209-210 (173).

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 354-355 (284-285); Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 257.

taşıdıkları izleri fark edebilmekte, selîm aklın bilgi üretme, analiz ve sentez yapma gücü sayesinde diğer yaratılmışlardan ayrıcalıklı ve değerli bir konumda olabilmektedir.<sup>58</sup> İşte her fırsatta insana bahşedilen göz, kulak, akıl gibi araçların Allah'ın nimeti olduğuna, nazar ve istidlâlin önemine dikkat çeken Mâtürîdî, bu nimetleri yaratılış amaçları doğrultusunda kullanmanın gerekliliğinden söz etmiştir. Akıl nimetini yerli yerinde, yaratılış amacı doğrultusunda kullanmanın ise önyargılardan arınmış, olgularla mutâbık olan nazar ve istidlâl faaliyeti ile mümkün olduğunu belirtmiştir.<sup>59</sup>

Mâtürîdî tüm düşünce sisteminin temelini oluşturan yaratılmış âlem ve tüm âlemi Yaratan Allah anlayışına uygun olarak akıl da yaratılmış âlemden bir cüz<sup>60</sup> olarak kabul edilmiş, dini öğrenmenin iki esasından (akıl-nakil/sem') birini ifade etmiştir.<sup>61</sup> Buna göre ilâhî bir emanet olarak insana verilen akıl, ancak gerektiği gibi yani fıtrata uygun bir şekilde kullanılınca değerli olabilmekte; Allah'ın varlığını-birliğini, O'nun üstün ilim, kudret, merhamet ve iradesini, O'na şükretmenin güzelliğini, temel ahlâkî ilkeleri bilebilmekte; hayatın imtihan oluşunu, vahyin yol göstericiliğini de keşfedebilmektedir. Tabiatını/Tab'ını aklın ve dinin hedeflediği salih amellere/ölçülü olmaya çevirerek neticeye odaklanan, delile dayanan, şeytanın tüm engellemelerine rağmen irâdesini doğru yönde kullanan her insan ise aklın semerelerini toplayarak kendisi ve çevresine ilişkin çeşitli faydalara nail olabilmektedir.

Akl yürütmek için esas alınacak çeşitli fizyolojik ve psikolojik hallerin insanın yapısına tevdi edildiğinden söz eden Mâtürîdî, akli yani hakikâti keşif aracını kullanmanın önemini belirten şu sözleriyle konuyu âdetâ özetlemektedir;

“İnsana aklını kullanmaktan vazgeçmeyi telkin eden, şeytanî vesveseden başka bir şey değildir. Çünkü şeytan, kişiyi aklının semeresinden alıkoyma, iyi fırsatlara nâil olmak ve istediğini elde etmek için güvencelerini sarsar. Akli kullanarak eşyayı düşünmek, onun prensip ve sonuçlarından gizli olan yanlarını bilmek içindir. İşte bunlarda, nefislerini şehvetlerine uymaktan alıkoyma için hem eşyanın hâdis olduğuna hem de bunları yaratanın varlığına deliller vardır. Bilinsin ki, akli kullanmaya engel olan, şeytanın vesvesesi ve işidir.”<sup>62</sup>

### 1.2.1.2. Özgür İradenin Belirleyici Fonksiyonu

Önyargısız ve işlevsel aklın ürettiği bilgiler ya da keşfettiği hakikâtlar,

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 17 (14-159; 20-21 (16-17); 94 (78-79).

<sup>59</sup> Ali Abdülfettah Mağribî, *İmamı Ehli's-sunne ve'l-cemaa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve arauhu'l-kelâmîyye*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1405/1985), 81; Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 257.

<sup>60</sup> “ أن يكون ” bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 368; “ أن الله سبحانه جعل العقل جزءا من عالمه ” bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 5 (4).

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 5 (4), 11-12 (9); Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 368.

<sup>62</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 208 (172).

insanı tercih yapmaya, kabul ya da red arasında karar vermeye yönlendirmektedir. Selîm aklın hakikâtleri keşfetmesi neticesinde irâdenin rol oynadığı bir süreç devreye girmekte ve böyle bir hüküm/karar aşaması kalbin eylemlerinin zeminini oluşturmaktadır. Mâtürîdî bu noktada “bilme/bilgi” ile “kabul etmenin/imânın” aynı şeyler olmadığını, istidlâlî bilgiye dayansa da kulun ancak özgür irâdesi doğrultusunda imâna ulaştığını ya da inkârı tercih ettiğini, yine ancak irâdesi doğrultusunda sâlih âmellere yöneldiğini ya da yüz çevirdiğini ifade ederek bireysel özgürlüğün önemine dikkat çekmiştir. Özgür bir irâdeye, bilme ve karar verme gücüne sahip oluş özelliği, hem insanı tabiattaki diğer varlıklardan farklı kılmaktadır, hem de insan hayatının imtihân olarak nitelenmesinin temel dayanağını açıklamaktadır.

Doğrulanmış doğru inancı ifade eden “bilgi”, objesi gereği insanı tasdîke (kabule) zorlarsa da, istidlâlî bilgiye dayalı kabulü ifade eden “îman” özgür irâdenin bir sonucu olarak “kalp ile tasdîki” ifade etmektedir, yani “kalbî bir eylem” özelliği göstermektedir. Öyle ki bilimsel bilginin ya da doğrulanmış doğru inancın insanı, tasdîke/kabule zorlama özelliğinden bahsedilebilirken; istidlâlî bilginin kalbi tasdîke yönelten bir sebep olarak insanı kabule/tasdîke/îmana mecbur bırakmadığı anlaşılmaktadır. “Biz insana yolu gösterdik, ister şükredici isterse nankör olur.” (el-İnsan 76/3) buyruğunda da belirtildiği üzere Mâtürîdî'ye göre “îman veya inkâr” insanın tercihine yani özgür irâdesine bağlanmış kalbî bir eylemdir. Bu durumda insanın dünya hayatındaki eylemlerinin sorumluluğu kendisine ait olmaktadır.<sup>63</sup> Allah, insanları îmanı ve inkârı seçebilecek imkânlarla yaratmıştır. Dalâlet ve hidâyetin Yaratıcı'ya isnadı ise ancak sebep ve sonuçları vazetmesi açısından düşünülebilir.<sup>64</sup> Allah, ancak yeteneklerini hidâyet ya da dalâlet yönünde kullanan insanın tercihine göre fiili yaratandır.<sup>65</sup> Çünkü özgür irâde olmadan îman veya inkârdan söz etmek mümkün değildir.

Mâtürîdî'ye göre akli/istidlâlî bilgi, Allah'ın varlığı bilgisine götürse de dünya hayatının imtihan olmasının gereği olarak da insanı tasdîk etmeye zorlamamaktadır. Böylece anlaşılmaktadır ki, insanın yaratılmış en güzel yapı/kıvam özelliklerinden biri olan irâde doğru yönde kullanıldığında imana ve sâlih amellere, yanlış yönde/hatalı kullanıldığında ise inkâra ve kötü davranışlara sebep olmaktadır.<sup>66</sup> İşte gerek dış dünya gerekse insanın kendi nefsinde (varlığında) bulunan birçok delilin insanı iman etmeye davet etmesinden, önyargısız ve doğru öncüllere dayanan istidlâlî faaliyetin<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 198.

<sup>64</sup> Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-ekber*, (Mısır: 1323), 36, 67-68

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 65; 5: 61.

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 198.

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Kitabü'l-Tevhîd*, 16-17 (13-15), 207-210 (171-174); Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 66, 297-301, 4: 112-113; 13: 157.



imana götüren yolu hazırlamasından, imana sevk edici özelliğinden bahsedilen Mâtürîdî; insanın elde ettiği istidlâlî bilgiyi “kalp ile tasdik” edip etmeme konusunda bir karar aşamasıyla karşılaştığından söz etmiş, ancak özgür irâde gücüyle inkâr ya da îmanın ortaya çıktığını belirtmiştir.

Mâtürîdî ancak özgür irâdeye dayalı imanın geçerli olduğunu belirterek cebir, korku, sıkıntı, ye’s gibi özgür irâdenin işlemediği, istidlâlin ve özgür irâdenin devre dışı kalarak gerçeklerin zorunlu olarak bilindiği, âyân-beyân ortaya hakikâtin çıktığı durumlardaki -yani nazar ve tefekkür imkânının ortadan kalktığı hallerdeki- îmanın geçerli olmadığından bahsetmiştir. Bu minvalde o, Kur’ân’dan örnekler vererek Firavun’un boğulacağını anladığı ve helâk korkusuna kapıldığı zaman son nefeste îman ettiğini fakat imanının kabul edilmediğini hatırlatmış, yine Kur’ân’da kâfirlerin âhirette azâbı görünce dünyaya dönmek isteyip kendilerini düzeltme arzularından, ancak bu isteklerinin kabul edilmediğinden söz etmiştir.<sup>68</sup>

Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî’nin düşünce sisteminde, ahsen-i takvimin en önemli unsurları olan akıl yürütme ve irâde gücü insan vücûdunun diğer organları gibi Allah’ın verdiği bir nimet olarak değerlendirilmekte yaratılış amaçları doğrultusunda kullanmanın önemine dikkat çekilmektedir. Nasıl ki göz, kulak gibi organlar kullanıldığında ve doğru tercihlere vesile olduğunda faydalı oluyorsa, ilâhî emanet olan akıl nimeti de kullanıldığında faydalı olabilmektedir. Aklın, nazar ve istidlâl sayesinde nesnelere başlangıç ve sonuçlarıyla ilgili gizli kalan yönlerini keşfetmesi ve sonradan var olduğu anlaşılan evrenin bir Yaratıcı’ya delil oluşturduğunu göstermesi, nefsânî arzulardan alıkoyması, kötü ve zararlı şeylerden korunma yöntemleri gibi birçok faydalı bilgiyi sunmasının yanı sıra doğru tercihler neticesinde körü körüne taklidi ve zararlı olanı telkin eden şeytanın vesveselerini bertaraf edip ahlâkî bir bakış açısına ve doğru bir kulluk bilincine sahip olabilmeyi, aklın meyvelerini toplamak sûretiyle tahkîkî imâna ve salih âmellere yönelmeyi sağlaması çok önemli ve değerlidir.<sup>69</sup> Bununla birlikte iyi/doğru bir sonuç için selîm aklın önyargısız bir şekilde gerçekleştirdiği ve doğru akıl yürütmelerin ulaştığı hakikâtlere keşif süreci yeterli olamamakta, ancak özgür irâdenin karar mercii konumuyla yani doğru bir seçim sayesinde ulaşılan imân ve sâlih ameller vesilesiyle kemâle ermeyi sağlayan yolculuk tamamlanabilmektedir.

## 2) MÂTÜRÎDÎ’NİN ESFEL-İ SÂFİLÎN YORUMU

İmâm Mâtürîdî’nin esfel-i sâfilîn anlayışını inceleyebilmek için öncelik-

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 7: 104-105; Adil Bebek, *Mâtürîdî’de Günah Problemi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 80-81; bk. En’âm, 6/27-28; Yûnus, 10/90; İbrahim, 14/44; Mü’minûn, 23/99-100; Fâtır, 35/37.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 158 (128-129), 208-210 (172-174); Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 12: 102.



le; eseri *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da konuya ilişkin ifadelerini ve konuyu ele alış biçimini, daha sonra ise esfel-i sâfilîne zemin hazırlayan başlıca faktörleri onun insan anlayışı açısından araştırmaya çalışacağız.

## 2.1. Tîn Sûresi'nin Te'vîli Bağlamında *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da Esfel-i Sâfilîn Yorumu

Allah'ın en güzel bir biçimde yarattığı insanın, inkârı ve kötü amelleri neticesinde düştüğü “aşağuların en aşağısı” konumunu ve karşılık olarak varacağı en kötü yeri niteleyen esfel-i sâfilîn -yani âyet-i kerimde buyru lan “لقد خلقنا الإنسان-” ifadesi- bir önceki âyet-i kerime ile “في أحسن تقويم” ifadesiyle- bağlantılı olarak yorumlanmalıdır. İşte İmâm Mâtürîdî'de bu hususu dikkate almıştır. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'daki ilgili kısmın Arapça metnini kaydettikten sonra onun konuya ilişkin tercih ettiği yorumu anlamaya çalışacağız. Buna göre *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'daki ilgili kısım şöyledir:

وقوله عز وجل: ثم رددناه أسفل سافلين، هو يحتمل وجوها. أحدها رددناه إلى أسفل السافلين، وهو جهنم يرد الكافر إلى جهنم، وهو أسفل السافلين، والمؤمن رددناه إلى الجنة وهو أعلى عليين، وهو ما استثنى بقوله: إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون، في الجنة. والثاني رددناه إلى أسفل ما اختار من الأعمال والأفعال، وهو ما اختار من فعل الشرك والكفر، و رددنا المؤمن إلى أعلى ما اختار من الأعمال العالية الرفيعة. والله أعلم. والثالث ما قاله أهل التأويل: ثم رددناه إلى أزدل العمر وأسفله.

İmâm Mâtürîdî “لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم” âyetinin birkaç mânâyâ geldiğini belirterek bunları şöyle sıralamıştır;

“Bu âyet-i kerimenin çeşitli mânâlara gelmesi muhtemeldir. **1)** İnsanı aşağıların aşağısına -yani kâfirlerin gönderileceği cehenneme- gönderdik ki ‘aşağuların aşağısı’ cehennemdir. Mü'mini ise, cennete göndereceğiz ki, ‘yükseklerin yükseği (A'lâ-yı 'İllyîyîn)' cennettir. Nitekim ‘Ancak imân edip ameli salih işleyenler için kesintisiz bir mükâfat vardır.’ âyetiyle mümin [‘aşağuların aşağısı’na gidecek insanlardan] istisna edilmiştir. **2)** Biz insanı kendisinin tercih ettiği şirk ve inkâr fiillerinin en aşağısına (gönderdik); mü'mini ise kendisinin tercih ettiği yüce ve yüksek amellerin en yükseğine gönderdik. **3)** *Te'vil* ehlinin (yani müfessirlerin) ‘Biz insanı ömrün en rezil çağına (bunama) gönderdik’ şeklindeki görüşü.”<sup>70</sup>

İmâm Mâtürîdî, konuya ilişkin ilk yorumdan bahsederken âyet-i kerime-deki esfel-i sâfilîn ifadesinin, cehennem için kullanıldığından söz etmiştir. Buna göre kâfirlerin gönderildiği/gönderileceği yer cehennemdir, yani esfel-i sâfilîndir. Mü'minin gideceği yer ise cennettir, orası ise a'lâ-i illiyîndir. Zaten sonraki ilâhî beyanda da mü'minler esfel-i sâfilînden istisna edilmiş, sâlih ameller işleyen mü'minlerin sonu gelmeyen, kesintisiz mükâfata kavuşacağı, cennette olacağı belirtilmiştir. İkinci yorumda ise Mâtürîdî,

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 264.

insanın tercihiyle birlikte en aşağılık amellere, en kötü fiillere yani şirk ve küfre düşeceğini; mü'minin ise tercihiyle yüce ve yüksek amellere yükseleceğini savunuların görüşünü aktarmıştır. Mâtürîdî, üçüncü yorum olarak ise insanın erzel-i ömrüne, en sefil dönemine dikkat çekenlerin, müfessirlerin görüşünü aktarmıştır. Yani bu son görüşe göre ahsen-i takvîm ifadesini bedensel, şekli bir yaratılış güzelliği olarak anlayanların, esfel-i sâfilîni de insanın fizikî anlamda organlarının, bedenindeki cüzlerin zayıflaması yani yaşlılık hali olarak değerlendirdiği söylenebilir. Öyle anlaşılıyor ki müfessirlerin bu değerlendirmesine göre söz konusu kavramların bir sonraki âyette gelen iman ve sâlih ameller ile olan ilişkisi kurulamamakta, îman ve sâlih amellerin kişiyi/mü'mini nasıl ömrün yaşlılık dönemine düşmekten alıkoyabileceği gibi tuhaf bir soru da akla gelebilmektedir.

Mâtürîdî, konuya ilişkin yapılan bu yorumlardan söz etmesinin hemen ardından bir sonraki âyet-i kerimeye dikkat çekmiş “الذین امنوا و عملوا” ve “الصالحات فلهم اجر غير ممنون” ve âyetler arasındaki bağlantıların göz önüne alınması gerektiğini ve dolayısıyla esfel-i sâfilîn hakkındaki ilk yorumun doğruya daha çok benzediğini ifade etmiştir. Onun sonraki âyet-i kerimeye ilişkin ifadeleri şöyledir:

ثم استنتى : إلا الذين آمنوا و عملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون، أي يجري عليهم ثواب أعمالهم التي عملوا بها في حال صحتهم و شبابهم. فأما أولئك فإنهم إذا ردوا إلى ما ذكر لم يجر لهم ذلك. وهذا التأويل إنما يصح أن لو استنتى المحسنين من المؤمنين منهم. فأما إذا استنتى أهل الإيمان من أهل الكفر فإنه لا يحتمل، والأول أشبه.

Sonra “İman edip salih ameller işleyenler için kesintisiz mükâfat vardır.” diye istisna edilmiştir. Yani sağlık ve gençlik dönemlerinde yaptıklarının sevabı salih mü'minler için [yaşlılıkta da] icrâ edilir. Bu onlar (Esfel-i sâfilîne gönderilenler) hakkında ise icrâ edilmez. Şayet muhsinler, mü'minlerden istisna edildiğinde ancak bu yorum doğru olur. Çünkü mü'minler, kâfirlerden istisna edildiğinde böyle bir ihtimal söz konusu olmaz.”<sup>71</sup>

Mâtürîdî'nin yukarıdaki ifadelerinden anlaşılan odur ki, muhsin olan mü'min vardır, muhsin olmayan mü'min vardır. Mü'minlerden günahkâr olanlar, muhsin olmayanlar alâ-i illiyyîne gitmezler. Cennette kesintisiz nimetler istisna edilenler yani muhsinler, yani tutum ve davranışlarında

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 264. Öyle anlaşılıyor ki, İmâm Mâtürîdî, “iman” tanımında Mu'tezile'nin dediklerine gelmemek için böyle bir te'vil yapmak durumunda kaldığı söylenebilir. Zira Mu'tezile âlimleri genel olarak imanı “tasdik, ikrara ve amel” şeklinde tarif ederek, amelleri işlemeyi ve günahlardan kaçınmayı imana dâhil etmişlerdir. Ancak hangi amellerin imana dâhil edilip, edilemeyeceği hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Büyük günah işleyen imandan çıktığını ama küfre girmediğini, imanla küfür arasındaki fisk mertebesinde bulunduğunu, eğer tövbe etmeden ölürse cezası kâfirlerden hafif olmak kaydıyla ebedî olarak cehennemde kalacağını ifade etmişlerdir.” Bk. Recep Önal, “İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015): 144.

Allah'ı görüyormuş gibi davranan, en yüksek derecede bulunan muhsinler içindir. Muhsin olmayanlara bu kesintisiz nimetler verilmez. Muhsin olmayan mü'minler ile muhsin olan mü'minlerin derecesi cennette farklıdır. Mâtürîdî bu âyette ancak mü'minlerden muhsin olanlar ayırt edildiğinde böyle bir mânâ verilebileceğinden bahsetmiştir.

Fikrî örgüsünü bütüncül olarak değerlendirdiğimizde Mâtürîdî'nin de âyet-i kerimedeki ahsen-i takvîm ifadesini bedensel, şeklî bir yaratılış güzelliğinden, donanımdan ziyade/öte insanoğlunun ruhî, fitrî, aklî, irâdî, vicdanî donanımları olarak anlayanlar gibi düşündüğünü söyleyebiliriz. Onun, insana verilmiş olan donanımların şer/kötülük yönünde kullanılması sonucu gerçekleşecek ahlâkî çöküntünün nihayetinde karşılaşılacak cehennem azâbını ise esfel-i sâfilîn olarak değerlendirdiğini anlayabiliriz. Buna göre insan kendisine bahşedilen fitrî, aklî, iradî ve vicdanî yeteneklere, manevî donanımlara, güzel yaratılışa rağmen aksi bir tutum içerisine girebilmekte, kabiliyetlerini gereği gibi kullanmaması ve nankörlük ederek zulme bulaşması sebebiyle de yaptıklarının karşılığını alacağı azâba uğrayacaktır. Başka bir deyişle kendi yaratılış dizaynındaki değerlere itibar etmeyerek ruhî, aklî, vicdânî ve irâdî yeteneğini hayırdan yana değil de şerden yana kullananlar, sorumluluk bilinciyle hareket etmeyerek kötülöklere bulaşanlar inkâra, kötü amellere yani ahlâkî çöküntüye düşerek cehenneme dâçar olacaktır. Zaten ilâhî beyanda iman eden ve salih ameller işleyenlerin bu kötü akıbetten uzak olacağı, hatta kendileri için başa kakılmayacak/yüze çarpılmayacak nice ödüllere kavuşacakları belirtilmektedir.

Mâtürîdî, hakikatleri ortaya koyacak birçok işaretin/âyetin hem insanın kendi yapısı ve dış dünyada hem de peygamberler aracılığıyla bildirilen vahyî bilgide yer aldığını belirttiğine göre; acaba insanın dini/İslâm'ı yalanlamasına yol açan ve insanı acı bir sona sürükleyen etkenler neler olabilir? İşte Allah Teâlâ bu tehlikeye, acı sona (esfel-i sâfilîne) dikkat çekmek sûretiyle sonraki âyet-i kerimede “Ey insan! Bunca delilden sonra senin dîni yalanlamana sebep nedir?” şeklindeki bir soruyla hitâp etmektedir ve böylece insandaki muhteşem donanımın âtil bırakılması ya da yanlış istikâmette kullanılması sonucunda “insanı değerli kılan özelliklerin tahrip olduğuna ve insanın kıymetinin yok olduğuna” vurgu yapmaktadır.

## 2.2. Esfel-i Sâfilîne Yol Açan Başlıca Faktörler Nelerdir?

Esfel-i sâfilîne yol açan faktörler/etkenler neler olabilir? Mâtürîdî'nin düşünce dünyasını dikkate aldığımızda esfel-i sâfilîne yol açan -yani ahsen-i takvîm özelliklerini yaratılış amaçları doğrultusunda kullanmamak sûretiyle kulları “imân edip salih âmeller işlemekten alıkoyan” temel etkenleri “Fitrattan Sapma: Akıl ve Tab' Arasındaki Dengesizlik” genel başlığı altında ele alabiliriz.

### 2.2.1. Fıtrattan Sapma: Akıl ve Tab' Arasındaki Dengesizlik

İnsan fıtratının temel özelliğini; insana bahşedilen en değerli/en yüce şey olarak nitelenen aklı<sup>72</sup>, fiilerini özgürce seçerek gerçekleştirebilme yeteneği olan irâdesi<sup>73</sup> ve bir de insanın doğasını ifade eden tab'ı<sup>74</sup> oluşturmaktadır. İnsan doğası bazı şeyleri hoş ve sevimli, bazı şeyleri de sevimsiz, kötü ve çirkin görmektedir. İşte bir yanda insan tabiatının arzu ve şehvet duyduğu, nefret ettiği, tiksindiği şeyler, diğer yanda ise aklının iyi, güzel, faydalı gördüğü şeyler yer almaktadır. Hem aklın hem de insan tabiatının iyi ve güzel gördüğü hayatın devamı için gerekli olan arzular/şeyler konusunda herhangi bir dengesizlik yaşanmazken, aklın iyi ve güzel gördüğü halde tab'ın kaçındığı ya da aklın çirkin gördüğü halde tab'ın meylettığı durumlar ortaya çıktığında dengeyi yakalayabilmek önem arz etmektedir. Meselâ insanın meylettığı paylaşmama isteği vb. gibi<sup>75</sup> hatalara yönelme hâlleri<sup>76</sup>(tembellik, korkaklık, cimrilik, bencillik, nankörlük, acelecilik, unutkanlık vb. gibi...) ortaya çıktığında; zarara yol açabilecek nefsanî arzu ve istekler teklifin (sorumluluğun) yüklendiği akıl<sup>77</sup> ve irâde gücü<sup>78</sup> tarafından kontrol edilerek eğitilebilmektedir. Dahası insan doğasının meylettığı heva ve arzular, aklın yani sağlıklı bir istidlâlî faaliyetin zeminini hazırladığı iman sayesinde bertaraf edilebilmekte,<sup>79</sup> neticesi itibâriyle faydalı şeyler tercih edilebilmektedir.<sup>80</sup> Zaten insanın dünya hayatındaki imtihanı da bu noktada ortaya çıkmakta, kendisine bahşedilen akıl ve irâdeyi yerli yerince kullanması neticesinde dünya ve âhîret mutluluğunu yakalama imkânı gerçekleşebilmektedir.

Mâtürîdî, insan doğasının eğitime, alışkanlıklar edinmeye müsait<sup>81</sup> olmasından bahsederken aklın işlevselliğine ve irâde gücünün önemine vurgu

<sup>72</sup> “كرمهم بأن ركب ” العقل الذي هو أعز ما في البشر ” bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 23; bk. 8: 325.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 249; “...Yaptıkları işler onlar (insanlar) açısından kendi irâde ve tercihleri çerçevesinde, kendi faaliyetleri çerçevesinde vuku bulmuştur.” Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 492 (395); ayrıca bk. 387 (310); 470 (377).

<sup>74</sup> “ركب فيهم من الشهوات و ميل الطبع إليه ” Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 9; ayrıca bk. 2: 255; 16: 101; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 354-355 (284-285).

<sup>75</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 367.

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 94, 99, 106, 149, 179: 2: 16; 3: 174, 332-333; 4: 316, 353; 5: 145; 7: 503; 8: 235, 323-324; 9: 281.

<sup>77</sup> “أن الخطاب و الكلفة إنما يكون على اختيار العقل و كراهيته، لا على اختيار الطبع ” Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 256.

<sup>78</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 21; 2: 488; 5: 173, 249-250, 7: 260; 8: 184-186, 199; 16: 33, 228; 17: 94; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 387 (310), 470 (377), 492 (395).

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 14; 289-290.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 232, 289-290, 332; 8: 235-236; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 354-356 (284-285).

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 316; 5: 196-197; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 312 (352-353).

yapmakla birlikte lezzet, şehvet, hevâ ve hevesleri idrâk edebilen bu söz konusu tab'ın (insan tabiatının) eğitilebilmesinde, insanın ölçülü olup fayda getirecek fiillere yöneltilebilmesinde, akıl ve irâdenin en önemli yardımcı-sının -Allah tarafından insanlar için ilâhî bir rahmet/bir lütf olarak gönderilen<sup>82</sup>- peygamberler olduğunu belirtmiştir.<sup>83</sup> Mâtürîdî'nin düşüncesinde tab' (insan doğası), insanı bazen geçici zevklere meylettiriyorken selim ve işlevsel bir akıl her zaman ölçülü olmaya, âkıbeti ve âhireti dikkate almaya çağırılmaktadır.<sup>84</sup> O halde Mâtürîdî'ye göre insan fitratının bir yönü olan ve akıbeti yani âhireti kazanmaya yönelten akıl (akıl yürütme faaliyeti/istidlâlî bilgi)<sup>85</sup>, ebedî saadetin anahtarı olan imana<sup>86</sup> ve salih amellere çağırılan bir dâvetçi; insan fitratının diğer yönü olan ve geçici zevklere ve heveslere yönelten tab' ise inkâra ve kötü işlere çağırılan başka bir dâvetçi gibidir.<sup>87</sup> İnsanda karar verip eyleme geçirerek âkıbeti/âhireti belirleyen kilit mercî ise -dünya imtihanının asıl gerekçesi olan- özgür irâdenin tâ kendisidir ki<sup>88</sup>, yani akıbetin ne olacağı (cennet mi, cehennem mi?) sorusunun cevabı, özgür irâdenin hangi yönde kullanılıp kullanılmadığı sorusunun cevabında aranmalıdır.

İşte türlü türlü delillerle donatılan insanın maddî ve manevî yapısı ile birlikte evrenin insan aklına hitap eden düzenli işleyişi karşısındaki sorumluluğu; Rûm sûresinde<sup>89</sup> belirtildiği gibi Allah'ın yarattığı tertemiz fitratı korumak ve fitrata uygun davranmaktan, fitratın gerektirdiği şekilde akli ve irâdeyi yerli yerinde kullanmaktan geçmektedir. Fitrattan bahseden âyet-i kerimde Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur;

“O halde sen, Allah'ı birleyen olarak (bâtil olan her şeyden arınmış olarak, hanîf olarak) yüzünü dosdoğru bu dine, Allah'ın fitratına (sünnetine/ tabiat kanununa), insanları yarattığı o fitrata/kanuna çevir! Allah'ın yaratmasında/tabiat kanununda hiçbir değişiklik olmaz! İşte, dosdoğru din budur! Fakat insanların birçoğu bilmezler.” (Rûm, 30/30)

Mâtürîdî fitratla ilgili âyet hakkında açıklama yaparken, Allah'ın insanları yarattığını (fatarahum) ve onların yapısına kabiliyetler yerleştirdiğini (cebe-

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3: 183; 9: 417.

<sup>83</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 284 (231).

<sup>84</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 255. 7: 105; 10: 63.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 66, 279-301; 4: 112-113; 13: 157; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 16-17 (13-15), 207-210 (171-174).

<sup>86</sup> Mâtürîdî, imanı “kalp ile tasdik” olarak tanımlamakta, “kalbin bir eylemi olarak değerlendirdiği imanın”, istidlâlî bilgiye dayanması gerektiğinden bahsetmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 35, 38, 349-350; 2: 270; 4: 227, 248; 5: 39-40, 410; 6: 23, 248; 7: 97, 105; 8: 198; 10: 63; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 4 (3-4); 611-613 (495-496).

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4: 248; 7: 105; 10: 63; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 158 (128-129); 208-210 (172-174); 354 (284); 611-613 (495-496).

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 198.

<sup>89</sup> Rûm, 30/30.

lühüm) ifade ettikten sonra, "... Şayet insanlar bu yaratılmış oldukları fitrat üzerinde, salt akılları üzere bırakılmış olsalardı, diğer bir deyişle nefsanî tabiatın gereklerinden azade olsalardı yaratıldıkları fitrat doğrultusunda davranırlardı (yaratılmış oldukları, yapılarında bulunan kabiliyetler üzerine gelişim gösterirlerdi). Öyleyse Allah herkesi bir fitrat (donanım) üzere yaratmış ve herkesin yaratılışına Allah'ın rubûbiyyet ve vahdâniyyetine götürecektir şeyler (kâbiliyetler) yerleştirmiştir. İşte Hz. Peygamber'in "Her doğan fitrat üzere doğar." sözü bu şekilde anlaşılmalıdır. Her doğan fitrat üzere, yani Allah'ın vahdaniyyetine, rububiyyetine delalet ve tanıklık eden (teşhedü) bir yaratılış üzere doğar. İnsan (önyargı ve taklitten azâde bir şekilde) tek başına bırakıldığında ve akılı ile kendisi arasında (duygu, his, cismanî tabiat vb.) şeyler girmediğinde (bunları) idrak eder."<sup>90</sup> diyerek fitratın önemine dikkat çekmiştir.

Söz konusu âyette geçen "Allah'ın yaratmasında bir değişiklik olmaz" sözü hakkında ise Mâtürîdî şu ifadeleri kaydetmiştir; "...Rahmân'ın yaratışında hiçbir aksaklık göremezsin' âyetinde olduğu gibi, Allah'ın yaratmasında Allah'ın vahdaniyyetine delâlet, rububiyyetine şehâdet bulunmaktadır, yani Allah'ın vahdâniyyetine delâlette, varlığına şehâdetinde Allah'ın yaratmasında hiçbir uygunsuzluk göremezsin..."<sup>91</sup>

Mâtürîdî, "Sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun ki!" (eş-Şems, 91/8) şeklindeki fitrata ilişkin âyet-i kerimeye ilişkin ise şu açıklamayı yapmıştır;

"...Lezzetli ve faydalı şeyleri sevmenin, kötülüklerden ve elemelerden kaçınmanın nefsin tabiatında yer aldığını görmez misin? Fakat nefis faydalı ve zararlı olan her şeyi tek tek bilemez. Ancak tadarak (algılayarak) bunu bilebilir. Gözün renkleri idrak etmesiyle birlikte onun iyiliğini ve kötülüğünü bilememesi de buna benzer. Fakat akıl, iyi ve kötünün arasını ayırandır. Akıl kötülüklerin kötülüğünü, iyiliklerin iyiliğini genel olarak ayırabilecek bir tabiatla (yapıda, özellikte) yaratılmıştır. Bununla beraber akıl, her iyi şeyin iyiliğini, her kötü şeyin kötülüğünü tek tek bilemez (arasını ayıramaz). Öyleyse (Sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun ki) âyeti, yani iyiden kötüyü, temizden pisi, fücurun kötülüğünü ve takvanın iyiliğini ayıracak şeyi (Allah) nefislerde yarattı, anlamına gelir. İşte böylece imtihan ve külfet (sorumluluk) gerekli olur (akıl, yani ayırt etme yetisi sebebiyle yükümlülük gerekli olur.)..."<sup>92</sup>

O halde insanın fitratı, ahlâkî ve dinî hakikatleri bulabilecek ve hakikatlere yönelebilecek imkânlarla yaratılmıştır, yani esasında insanın bozulma-

<sup>90</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11: 185-187; bk. Fatma Aygün, "Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an* Adlı Eserinden Allah'ın Varlığına İlişkin Aklî Deliller", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017): 162.

<sup>91</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11: 185-187; bk. Fatma Aygün, "Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an* Adlı Eserinden Allah'ın Varlığına İlişkin Aklî Deliller", 163.

<sup>92</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17: 222.

mış fitrî yapısı ahlâkîlikle donatılmıştır.<sup>93</sup> İnsanda doğuştan gelen bir bilgi olmasa da<sup>94</sup> her türlü dış müdahaleden, taklit ve telkinden bağımsız herhangi bir eğilimin var olup olmadığına ilişkin deneyler yapılmıştır. Bu deneylerden birisinde ise bebeklerdeki ahlâki eğilimin varlığı açıkça gözlenmiştir. Yale Üniversitesinde psikoloji profesörü Paul Bloom'un "The Moral Life of Babies" (Bebeklerin Ahlâki Hayatı) başlıklı makalesinde, altı aylık bebekler üzerinde ilginç deneyler yapıldığından bahsetmiştir. Buna göre bebeklere izletilen olaylarda kuklalardan bir tanesi bir tepeye tırmanmaya çalışıyor fakat başaramıyor, ikinci kukla onu iterek tırmanmasına yardımcı oluyor, daha sonra tırmanmayı başaran kukla zıplayarak sevincini gösteriyor. Bir sonraki aşamada olay baştan alınıyor bu defa tepeye tırmanmaya çalışan kuklayı geri iterek engellemeye çalışan üçüncü bir kukla figürü devreye giriyor. "Yardım eden" (iyi) ve "engelleyen" (kötü) kukla arasında bebeklerin seçim aşamasına gelindiğinde ise % 80 oranında "yardım eden" kuklanın seçildiği görülüyor. Bir başka deneyde ise oyuncak kutusunu açmaya çalışan kuklaya önceki oyuna benzer bir şekilde "yardım eden" ve "engelleyen" iki figür yöneltiliyor ve bebeklerin çoğunlukla "yardım eden" kuklayı onayladığı tespit ediliyor.

Bebekler üzerinde yapılan bir diğer deneyde yine üç kukla yer alıyor, ortadaki kukla sağ taraftaki kuklaya topu attığında sağ taraftaki kukla topu tekrar geri atıyor. Ancak aynı şekilde soldaki kukla kendine top atılınca alıp kaçıyor. Sonra topu geri atan ve alıp kaçan kuklaların elinde bulunan şekerleri alma konusunda bebeklere seçim ortamı hazırlandığında miniklerin çoğunun yaramazlık yapıp topu kaçıran bebeğin elindeki şekeri aldığı hatta bazısının ona tokat atmayı da ihmal etmediği böylece cezalandırılmış oldukları gözleniyor.<sup>95</sup> Esasında bu deneyler yoluyla insanın ahlâktan yoksun bir hayvan olarak hayata başladığını iddia edenlerin<sup>96</sup> hatası da ortaya çıkmış oluyor ve yine bu deneyler, basit de olsa bebeklerin doğuştan getirdikleri ahlâki bir altyapıya dolayısıyla iyiye yönelme ve adâlet duygusuna sahip olduklarını göstermesi açısından da önem arz ediyor.

İnsanoğlunda potansiyel halde kodlanmış olan tabii, duygusal ve aklî kabiliyetler, eğilimler bulunmaktadır. Ancak bu donanım ve yetenekler, çevredeki uyarıcılarla etkileşime girildikçe açığa çıkabilmektedir ve yaşın ilerlemesine, kâbiliyetlerin doğru kullanılmasına bağlı olarak da aklî ve ahlâki ge-

<sup>93</sup> Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'de Bireysel Ahlâki Otonomi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2018): 9.

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 464-465.

<sup>95</sup> Paul Bloom, "The Moral Life of Babies", *New York Times Magazine* 3, 2010; Caner Taslaman, *Ahlâk, Felsefe ve Allah*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014), 31.

<sup>96</sup> Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, trc. Niyazi Berkes, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971), 181-82, 226-232; Bedri Katipoğlu, *Din Psikolojisi Açısından Freud Psikanalizi ve Din* (İzmir: 1991), 97.



lişim devam etmektedir. Böylece “fıtrattaki ana karakteri ifade eden ahsen-i takvîmin” zemin hazırladığı imana ve imanın peşi sıra gelen sâlih amellere, ahlâkî üstünlüğe yol açılabilme, doğru akıl yürütmeler ve doğru tercihler neticesinde hedeflenen kemâle doğru ilerleme kaydedilebilmektedir.

O halde Mâtürîdî'nin görüşlerinden hareketle “fıtrattan sapma” meselesini kendi içinde öncelikle “Akıllı ve İrâdeyi Yerli Yerinde Kullanmamak” daha sonra ise “Beşeri ve Ahlâki Zaaflara Yenik Düşmek” başlıkları altında detaylandırılabilir.

### 2.2.1.1. Akıllı ve İrâdeyi Yerli Yerinde Kullanmamak

İnsanı insan yapan ve onu diğer varlıklardan ayıran, çevresindeki varlıkları yönetebilmesini sağlayan özelliklerinin başında gelen akıl yürütme/doğru bilgiyi üretme kabiliyeti ve farklı alternatifler arasında tercihte bulunabilme yani irâde yeteneğidir ve bu özellikleri onun mükellef tutulmasının, imtihana tâbi tutulmasının temel zeminini oluşturmaktadır. Farklı alternatifler arasından seçimlerini yaparken yani söz ve davranışlarını belirlerken her insan, kendini özgür hissetmektedir<sup>97</sup> ve her insan yapısına tevdi edilen yani akıl yürütmeye sevk eden fizyolojik ve psikolojik özellikler sayesinde kendi varlığı, içinde yaşadığı dünya, iyi ve kötünün değeri, hayatın anlamı gibi temel ve varoluşsal sorulara ilişkin cevaplar/çıkarımlar üretebilmektedir. O halde akıl yürütme kabiliyeti, seçme yeteneği doğru ve yaratılışa uygun kullanıldığında Mâtürîdî'nin en büyük hayır dediği imana<sup>98</sup> sevk edebildiği gibi, bu iki temel meleke önyargılarla ya da nefsanî temayüllerle yönlendirildiğinde ise onun en büyük kötülük dediği inkâra<sup>99</sup> yol açabilmektedir.

Mâtürîdî tarafından ilâhî bir emanet<sup>100</sup> olarak nitelendirilen insanın akıl fonksiyonu ya da akıllı yerli yerinde kullanma sorumluluğu tek başına Allah'ın varlığına ve birliğine işaret olmakla birlikte; insanın kendisinden başlayarak çevresindeki her şeyin sonradan meydana gelmesi, değişim-dönüşüm ve aciziyet özellikleri ile birlikte muhteşem tasarım özelliklerini de taşıması da evrenin yaratıldığını göstermekte; üstün ilim, irâde, kudret sahibi olan Yüce Yaratıcı'ya olan işaret ve ihtiyacı fark edebilmeyi sağlamaktadır. Allah-âlem (Yaratan-yaratılan) ayrımının kesin çizgilerini fark edebilen insan zihni ile evren arasındaki muhteşem uyum, selim insan fıtrati ile evrendeki denge, düzen, hassas ayarlar, hayatın ve ölümün varlığı hem tek tek hem de bir bütün olarak Allah'ın varlığına, birliğine ve üstün sıfatlarına delil olmakta ve işaret parmağının göstermesi gibi Allah'a ve varoluşun anlamına işaret etmektedir. Mâtürîdî'nin düşünce örgüsünde olumsuz etkilerden, yönlendir-

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 360 (288), 381 (304); bk. Veysi Ünverdi, “Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 20 (2013): 47-80.

<sup>98</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 544 (439).

<sup>99</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 579-580 (469).

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 208 (172).

melerden korunmuş ya da kendini korumuş insan, aklını doğru bir şekilde kullandığı takdirde iyiyi-kötüyü, temel ahlâki ilkeleri, Allah'ın varlığını ve birliğini, Allah'a şükretmenin güzelliğini, âhiretin gerekliliğini yani hayatın anlam ve değerine ilişkin temel soruların cevabını bilmekte zorlanmaz. Zira insan yaratılıştan sahip olduğu altyapı ve donanımla hem kendini hem de Rabbini tanıyabilecek potansiyelleri taşımaktadır.<sup>101</sup> Böyle olmakla birlikte insanın doğuştan getirdiği -potansiyel hâlindeki keşfedilebilir ve geliştirilebilir olan- yeteneklerinin, iyiyi ve doğruya ulaşma yönünde kullanılmadığı da görülebilir. Başka bir deyişle aklın ihmali, düşünmenin terk edilmesi, yaratılış gâyesi dışında davranma, yaratıldığı temiz hâlini bozarak kötü olanı ya da inkârı tercih etme vb. gibi potansiyelleri de kendinde taşıyan insan, aklın gösterdiği sonuçlara değil de tabiatının nefse dayalı temâyüllerine yönelebilmektedir. Hatta zamanla insandaki akıl yürütme kabiliyetinin önyargıların tahakkümü altında hapsolmesi, alışkanlık hâline getirilen beşerî arzu ve temâyüllere karşı duyarsızlaşma gibi olumsuz durumlar ortaya çıkabilmekte, dolayısıyla da doğru ve yanlış ayrıştırılabilmek zorlaşabilmektedir. Yani insan yakalandığı zihnî hastalık ile vicdânının<sup>102</sup> sesine kulak tıkaması ve fitrattan sapması neticesinde doğru akıl yürütmeler yapamaz ve doğru tercihlere yönelemez bir hâle gelebilmektedir.<sup>103</sup>

### 2.2.1.2. Beşerî ve Ahlâkî Zaaflara Yenik Düşmek

İnsan, kendisini diğer varlıklardan ayıran özelliği olan akıl yürütme melekesi, özgür irâdesi ve vicdân gibi yetilerinin yanı sıra cehâlet, umursamazlık, tembellik, inatçılık, kibir, cimrilik, korkaklık, nankörlük gibi aşabileceği/kontrol edebileceği bazı zaaflar da taşımaktadır. Duygusal bir yapıya da sahip olan insan, psikolojik bazı yönelimler göstererek selîm aklın ürettiği doğru çıkarımları, elde edilen doğru bilgiyi görmezden gelebilmektedir. Çünkü insan selîm aklın gösterdiği yola uymamayı ya da yanlış istidlâlde bulunmayı, zamanla alışarak nefsânî arzularına tâbi olmayı da tercih edebilecek bir tabiata sahiptir.<sup>104</sup> Mâtürîdî işte insanın tabiatında yer

<sup>101</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 130-131 (159-162).

<sup>102</sup> “Vicdan, sonradan edinilmeyip her insanda “yaratılıştan bulunan” manasında kullanılmış, “Allah vergisi” olarak kendimizde bulduğumuz bir iç sesi, insanın içinde bulunan ahlâkî otorite, ahlâkî değerler ve eylemler hakkında hüküm verme ve yargılama yeteneğini ifade etmiştir. Bu yeteneğin aktif olmasıyla varlığından bahsedilen vicdan, pasif haldeyken yok sayılmıştır.”; ayrıca bk. Osman Demir, “Vicdan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 100-102.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 208-209 (172-173); 280 (228), 284 (231); Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 174; 3: 173; 4: 262; 6: 107-110; 7: 19, 33.

<sup>104</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 11-12 (9-10), 17(14-15), 156-159 (127-129), 279-285 (227-232), 351-357 (279-286); bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 168.

alan bu zaaflardan, aklı ve irâdeyi örten kötü alışkanlıklardan bahsetmekte ancak akıl ve irâdenin doğru kullanılması neticesinde dünyevî haz ve arzuların terbiye edilebileceğini belirtmektedir. Öyle ki insanı esfel-i sâfilîne sürükleyen olumsuz psikolojik ve sosyolojik faktörler, zamanla vicdânın sesini bastırabilmekte, akl-ı selîmin yol göstericiliğini ve özgür irâdenin sorumluluğunu pasifleştirebilmektedir; dolayısıyla da insanın düşünce biçiminde, hayata bakış açısında sapmalar oluşabilmektedir. İşte önyargılarla ve zaaflarla örülmüş bir düşünce biçiminin, taklit ve taassûp hastalığına yakalanmış bir bakış açısının karanlığını tercihin bedeli; insanın kendine, çevresine ve yaratıcısına yaptığı sorumsuzlukların ve haksızlıkların karşılığı olarak esfel-i sâfilîn konumlanmaktadır.

Aklın güzel veya çirkin gördüğü şeyde herhangi bir değişiklik veya halden hale geçiş söz konusu olmazken insan tabiatının, güzel yahut çirkin gördüğü şeyde değişimin halden hale geçişin mümkün olduğunu ifade eden Mâtürîdî, akla uygun bir eğitim sayesinde, yanlış alışkanlıklardan vazgeçmenin mümkün olduğunu ya da aklen iyi olduğu halde tabiatın istemediği şeyin benimsenebileceğini belirtmiş; güzel ve kişiye uygun bir metotla sürekli olarak yönlendirmenin doğru alışkanlıkları edinmedeki önemine vurgu yapmıştır. Yani ona göre Allah, tabiatın yanlış temâyüllerini değil, aklın hüccetlerini kabul edilebilir saymış, aklın kontrol merkezi olmasını dilemiştir, O halde tab'an sevilmeyen ancak aklın güzel gördüğü şeylere uymak, tab'an sevilse de aklın çirkin gördüğü şeyden kaçınmak gerekmektedir. Zira şüpheleri açığa çıkaran ve onları gideren, sonuçları bakımından faydalı olanı talep ederek doğru neticelere ulaştıran selîm akıl, ölçü vazifesi gören bir âlet gibidir. Zaten dünya hayatının imtihan olmasının anlamı da budur; yani kötülüğe, nefsânî arzulara yönelmesine sebep teşkil eden tabiatları karşısında insan, aklın ve vahyin gösterdiği gerçekleri dikkate almalıdır ve bununla kalmayarak iyilikleri bilmeyi sağlayan selîm aklın ve ilâhî vahyin işaret ettiği gerçeklere uymayı sağlayacak doğru tercihlerde bulunabilme irâdesini gösterebilmelidir.<sup>105</sup>

Her türlü olumsuz psikolojik ve sosyolojik arka plânı aşabilecek yetilerle donatılmış, yapısında bulunan zaafları kontrol edebilecek irâdeye sahip kılınmış olan insanoğlu, zevk ve arzularının peşine düşüp şeytanın tahriki-ne kapılınca nefsinin hilelerine yenik düşebilmekte ve kötülöklere meyledebilmektedir. Fitratın, "asıl" olan yaratılış yapısının//kıvamının yada insanın en güzel biçimde yaratılışını ifade eden ahsen-i takvîmin bozulması ve dolayısıyla yaratıcı ile olan doğru irtibatın kopması neticesinde sorumluluk bilincini kaybeden insan, kötülöklere karşı duyarsızlaşabilmekte hatta küfür ve zulmün neden olduğu kalp/bilinç körlüğü hastalığına yakalanabil-

<sup>105</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 255-256, 501-502, 4: 292-293, 5: 51,195, 7: 322; 8: 335, 345; 10: 53, 11: 94-95, 170, 12: 240, 13: 154; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 351-356 (281-286).

mektedir. Küfür ve zulüm hastalığının tedavisi ise “pişman olarak, bilerek, isteyerek” kötülüklerden vazgeçmek, vicdanının sesine kulak vermek, aklını ve irâdesini doğru kullanarak kendine çeki-düzen vermek, imân edip salih amellere yönelmek anlamlarına gelen “tevbe/içtenlikle pişmanlık” ile mümkün olsa da, günahlarda/inkârda ısrar ve kibir gözlerin perdelenmesine, kulaklara ağırlık konulmasına, kalbin mühürlenmesine<sup>106</sup> yol açabilmekte ve insanı esfel-i sâfiline sürüklemektedir. Öyle anlaşılıyor ki ahsen-i takvîm ahlâkî üstünlüğü, cennete giden yolu hazırlarken, esfel-i sâfilin ise küfrün, sapmanın, zulmün ve ahlâkî çöküntünün bir neticesi olarak nihâyetinde gidilecek yer olan cehennemi, kötü sonu (الاسفل من النار) bk. en-Nîsa, 4/145) ifade etmektedir. Yani “yolun başında” ahsen-i takvîm ile yani tertemiz fitratla, keşfedilmeyi bekleyen ve yol gösterici olan bir donanımla yaratılmış olan her insan, “hedeflenmiş yolun sonu” olan cennete adaydır. Ancak ahsen-i takvîmi dikkate alıp yaratılış amacı doğrultusunda kendisine istikâmet çizenler yani îman edip sâlih ameller işleyenler doğru hedefe/cennete ilerlerken; ahsen-i takvîmi dikkate almayıp, beşerî arzu ve zaafının peşinden koşanlar, yaratılış amacından/doğru hedeften saparak inkâr edenler, şirke ve zulme bulaşanlar ise yaptıklarının karşılığı olarak varacakları yer olan esfel-i sâfilîne yol almaktadırlar. Böylece ahsen-i takvîm ile başlayan hayat yolculuğunda insan, sorumluluk bilincinin ve dolayısıyla imtihana tâbi oluşunun bir gereği olarak -tercihleri doğrultusunda- ya kemâle ulaşacak ya da aşağıların en aşağısı bir konuma düşecektir.

Mâtürîdî, ahsen-i takvîm üzere yaratılan insana verilen birçok imkân ve delillere, aklı ve irâdeyi doğru kullanmanın önemine dikkat çekerek getirdiği yorumlara, insanın dünyevî hayattaki iyi veya kötü amellerinin sorumluluğunu/sonuçlarını hatırlatarak devam etmiş ve Allah'ın hikmetsiz bir iş yapmayacağını belirterek mü'min ve kâfirin arasını ayırt edeceği bir yurdun gerekliliği çıkarımıyla yani “âhiretin varlığının aklen gerekli oluşu” fikriyle değerlendirmelerini bir neticeye bağlamıştır.<sup>107</sup> Başka bir deyişle o, “فما يكذبك بعد بالدين” âyetiyle “İnsana verilen birçok imkân ve delillerden sonra onu inkâr etmeye iten sebep ne olabilir ki?” sorusuna dikkat çekmiş, insanın imkânları yanında sorumluluğunu ve bu konuda herhangi bir ma-

<sup>106</sup> “Onlar düşünme ve tefekkürü terk ettikleri için, Allah onların kalplerini mühürlemiştir de artık onların kalplerinde düşünme ve tefekküre yer kalmamıştır. Allah, onların kulaklarına da mühür vurmuştur. Çünkü onlar gerçek ve doğru söze kulak vermemişlerdir. Yine onlar kendi iç dünyalarına ve dış dünyadaki mahlukâta, onların geçici olduklarını, bir gün yok olacaklarını ve hâllerin sürekli olarak değiştiğini, böylece onları yaratanın ezeli ve ebedî olduğunu kavramaları için ibret nazarıyla bakmadıklarından dolayı Allah onların gözlerinde perdeler yaratmıştır.” Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 34-35; ayrıca bk. en-Nîsa, 4/155; el-İsrâ, 17/45; el-Kehf, 18/57; Yâsîn, 36/8-9; el-Fussilet, 41/5; Câsiye, 45/23; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 63, 65 194-195; 11: 283-284.

<sup>107</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 265.

zeretinin bulunmadığını belirtmiştir; “اليس الله باحكم الحاكمين” âyetiyle ise her işinde hikmet sahibi olan Allah’ın, -dünyadaki tercihleri ve amelleri sebebiyle- Allah dostlarının ve Allah düşmanlarının arasını ayırt edeceği/hüküm vereceği bir âhret hayatının varlığının gerekliliğine vurgu yapmıştır.

O, selîm akıl/sağduyu ile hareket eden yani aklını doğru şekilde kullanan insanların âlemin sonradanlığını, üstün ilim, kudret, hikmet ve irâde sahibi bir Yaratıcı’ya olan ihtiyacını, sonunun geleceğini, âhret âleminin amaçlandığını anlayabileceğini belirtmiş;<sup>108</sup> ebedilik duygusunu taşıyan insanın<sup>109</sup> kaçındığı/sevmediği, mahiyetini anlamaktan aciz kaldığı, dünya hayatının sonunu ifade eden ölüm gerçeğine dikkat çekmiştir. Mâtürîdî, ölüm sonrası için yapılan hazırlığın Allah’a ve âhret hayatının gerçekleşeceğine imanın işareti olarak saymış;<sup>110</sup> ölümler başlayıp yeniden dirilişe kadar olan berzahı yani kâbir hayatını kabul etmiş, berzaha canlılığı sağlayan ruhun değil ama uykuda iken bedenden ayrılan idrak edici nefsin devam ettiğini ifade etmiştir; dünyada insanın ölümüyle bedeninden ayrılan ruhun ise yeniden dirilişle birlikte âhret hayatında îade edileceğinden söz etmiştir.<sup>111</sup> Mâtürîdî’nin âhret hayatı ve ahvâline ilişkin düşünceleri başka bir çalışmanın konusu olmakla birlikte O’nun hikmet ehli kimselerin, her şeyi bir hikmet üzere yaratan Allah’ın tüm abes işlerden uzak, bir binayı yapıp sonra da yıkan kişinin fiilinden münezzehtir olduğunu bilmeleri gibi âlemin de yok olmak için yaratılmadığını bilebileceğini belirtmesi ve dolayısıyla hem aklen hem de naklen âhretin varlığını delillendirmesi<sup>112</sup> konumuzla ilişkilendirilebilir. Zira buna göre duyularla kavranamayan ancak akıl ve nakil ile bilinebilen âhret hayatı; akıl nazarında dünya hayatının imtihan oluşunun, gerçek/ilâhî adâletin, mükâfat ve ceza kavramlarının bir gereğidir, nakil nazarında ise sabittir.<sup>113</sup>

Geçici dünya hayatı, ebediyet yurdu olan âhirete giden bir yol olduğuna ve bu yolda yürümek için gereken imkânlar insana bahşedildiğine göre ortaya çıkan imtihan olgularına karşılık hidâyet ya da dalâlet içinde yol almak insanın tercihine bırakılmış;<sup>114</sup> imanın ya da inkârın, iyi ya da kötü amellerin -asıl gâye olan âhirette biçilmek üzere- ekildiği bir tarlaya<sup>115</sup> benzetilmiştir. İşte Mâtürîdî’nin düşünce dünyasında Allah’a, dolayısıyla da âhret hayatına inanan, bu imana uygun amelleri işleyenlerin gerçek mutluluğa, aksi istikâmette inkârı tercih edip kötü ameller işleyenler ise derin

<sup>108</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2: 502, 511; 5: 368-369; 7: 480-481; 11: 160.

<sup>109</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2: 501.

<sup>110</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2: 501-503; 5: 209; 11: 451; 12: 75; 15: 87.

<sup>111</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 3: 429; 10: 71; 12: 93-94, 342-344; 13: 60-61; 14: 105; 17: 314.

<sup>112</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1: 142; 2: 504; 9: 269; 17: 93.

<sup>113</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5: 368-369; 8: 109; 9: 269, 343-347; 11: 215.

<sup>114</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 11: 89-90; 16: 122.

<sup>115</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 13: 183.

bir pişmanlığa, hüsrana uğrayacaktır. O halde sadece fizikî yapısıyla değil fizik ötesine uzanabilen ve diğer yaratılmışlar arasında üstünlük sağlayan yetileriyle de en güzel şekilde yaratılan insan, dünya ile sınırlanamayacak varoluş serüveninde yani âhirete doğru çizilen ve imtihanlarla döşenmiş yaşam yolunda akıbetini kendi irâdesiyle belirleyecek, neticede ya kemâle erişecek ya da değersizliğe uğrayacaktır.

## SONUÇ

İnsanoğlu, kendisine bahşedilen aklî güç ve melekeler sayesinde nesnelere kavrayabilme imkânı yanında akılla elde edilen bilgileri somutlaştırmayı, akılla bilinemeyen özel ya da ayrıntılı yönleri bilebilmeyi sağlayan vahyî bilgi ile de desteklenmiştir. İşte hem dünya hem de âhret mutluluğuna ulaşmanın yollarını gösterecek imkânlar insana sunulmuş, ancak verilen imkânları keşfedip geliştirerek kemâle ulaşmayı sağlayacak kulluk bilincinin ve sâlih amellerin ortaya çıkması dolayısıyla da dünya imtihanının başarısı insanın özgür irâdesiyle gerçekleştireceği eylemlere bağlanmıştır. Bu bağlamda Mâtürîdî de dünya ve âhret mutluluğuna giden yolun başlangıcında insana bahşedilen imkânlarla/donanıma yani en güzel biçimde yaratılmışlığa dikkat çekmiş ve ahsen-i takvîm ifadesini bu minval üzere yorumlamıştır. Buna göre ahsen-i takvîm ile dünyaya gelen her insan, yöneleceği doğru istikâmet ve îmanın peşi sıra gelen sâlih amellerin ulaştıracağı ahlâkî üstünlük vesilesiyle gideceği cennet ile ilişkilendirilmiş; ahsen-i takvîmden saparak küfre ve zulme bulaşan, kötü amelleri tercih edenler ise varacağı ahlâkî çöküntü neticesinde gideceği cehennem yani esfel-i sâfilîn ile ilişkilendirilmiştir.

Ahsen-i takvîmden bahsederken özellikle akıl ve irâdeye dikkat çeken Mâtürîdî, bütün insanlığa bahşedilen selîm aklın; sorumluluk kaynağı olarak insana doğruyu ve yanlış ayırt etme imkânı verdiğini, Allah'ın varlığını ve birliğini, nimet verene şükretmenin gerekliliğini, temel ahlâkî ilkeleri bilebilmeyi sağladığını belirtmiştir. Böylece o, selîm aklın insanın iç ve dış dünyasını keşfedici özelliğine vurgu yapmıştır. Öyle ki ona göre önyargılardan arınmış selîm akıl, iman edip sâlih ameller işlemeye giden yolu hazırlamakta ve insanı hayır ve şer yönünde karar vermeye yani özgür irâde ile eylemlerin sorumluluğunu alma noktasına taşımaktadır. Özgür irâde noktasında ise insan, ya irâdesini hakka ulaşma yönünde kullanacak ve Mâtürîdî'nin en büyük hayır/iyilik olarak nitelendirdiği imân ve imanın peşi sıra gelen sâlih ameller ile ahlâkî bir güzellik ortaya çıkacaktır ve böylece cennete çıkan doğru bir istikâmet izlenecektir. Ya da insan, irâdesini geçici arzular yönünde kullanacak ve böylece Mâtürîdî'nin en büyük şer/kötülük olarak nitelendirdiği inkâr ve inkârın peşi sıra gelen kötü ameller ile oluşan ahlâkî çöküntü ile birlikte cehenneme yani esfel-i sâfilîne giden yanlış bir yola girilecektir.

Ahsen-i takvîmden sapmayı ifade eden inkâr ve kötü amellerin yol açtı-



ğl ahlâkî çöküntüyle beraber cehenneme yani esfel-i sâfilîne giden yoldan “tevbe” ile dönmek mümkün iken; inkâr ve kötü amellerde ısrar, küfür ve zulümde inatçılık kalbin mühürlenmesine yol açmaktadır. Allah, tevbe etmeyen ve esfel-i sâfilîne giden yola girenleri kendi haline bırakarak desteğini çekerken (hızlan); irâdesini hakka ulaşmak yönünde kullanan ve cennete ya da kemâle giden yola girenleri tevfiği/hidâyeti ile destekleyerek ardı arkası kesilmeyen bir mükâfat ile müjdelemektedir. İşte Mâtürîdî’nin, Tîn sûresinde geçen ahsen-i takvîm ve esfel-i sâfilîn ifadelerine ilişkin yorumundan tutun da tüm düşünce sisteminde önemle yer verdiği selîm akıl ve özgür irâde vurgusu, hem insanın yapısı ve iç dünyasındaki işaretleri okuyabilmesindeki hem evreni ve hayatı anlamlandırabilmesindeki hem de Allah ile doğru irtibatı sağlayabilmesindeki önemli rol sebebiyledir. Öyle anlaşılıyor ki her insanın kendisi ve evreni keşfedebilmesinin yanı sıra vahyi de doğru anlayıp yorumlayabilmesindeki zemini ifade eden ahsen-i takvîm özelliği, dünya ve âhiret mutluluğuna giden yolun bileti niteliğine sahip olan “iman ve sâlih amellerin” de yeşereceği tertemiz insan fitratının manevî ve ruhî melekeleridir. Buradan hareketle Hristiyanlıktaki Hz. Âdem ve Havvâ’nın cennette yasak meyveyi yemeleri sebebiyle ortaya çıktığına inanılan “ilk günah” anlayışının, nesilden nesile bütün insanlığa intikal ettiği ve her doğan çocuğun bu “aslî günah” ile dünyaya geldiği düşüncesiyle şekillenen doktrinin, ahsen-i takvîme dikkat çeken İslâm düşüncesinde ve dolayısıyla Mâtürîdî’nin düşünce örgüsünde reddedildiği de söylenebilir.

Mâtürîdî’nin düşünce örgüsünde en güzel şekilde yaratılan ve diğer varlıklardan ayrıcalıklı bir konuma sahip olan insan, hem tertemiz fitratıyla bizzât kendisi Allah’ın varlığına, birliğine, rubûbiyyetine delildir hem de Allah’ın varlığına, birliğine, rubûbiyyetine istidlâl edebilecek bir yaratılıştadır. Dış dünyada ve insanın yapısında var olan işaretlerin yanı sıra ilâhî vahiyde yol gösterici olarak Allah’ın insanlara sunduğu hakikat delillerindedir. Başka bir deyişle Allah, insan için hem doğru bilgiyi edinmesini, gerçeği görmesini sağlayacak donanım ve kapasiteyi, gerekli imkânları yaratmış hem de lütfünün bir işareti olarak seçtiği peygamberleri ile gönderdiği vahiyler vesilesiyle doğru yolu göstermiştir. O halde hakikat delillerini fark edebilmeyi sağlayacak tüm imkânlar (ahsen-i takvîm) yerli yerinde, usulünce kullanıldığı sürece fayda sağlayabilecek, hakikate sevk edebilecek, imâna, sâlih amellere, dolayısıyla da ilâhî rızaya ve cennet nimetlerine ulaşmaya vesile olacak iken; tam tersine verilen imkânların göz ardı edilmesi, tefekkür ve teemmülden yüz çevrilmesi ya da gerçeklerin bilinmesine rağmen ilgisizlik, şirk, inkâr ile kötü amellerin tercihi durumunda ise oluşan ahlâkî çöküntü ve kalbin perdelenmesi neticesinde kötü bir bedel ödenecek yani cehennem azâbı (esfel-i sâfilîn) söz konusu olacaktır.

Mâtürîdî’nin dinî esasları tespit, temellendirme ve savunma çalışmalarındaki muhakeme gücü yanında insanı, hayatı ve evreni anlamlandırmaya ve değerlendirmeye yönelik yaklaşımlarındaki tutarlılığı ahsen-i takvîm



ve esfel-i sâfilîn anlayışında da kendini göstermektedir. O halde hem ilâhî beyânı, hem de imtihan sürecini doğru anlama noktasında Mâtürîdî'nin, akıl-vahiy uyumundan/bütünlüğünden hareket eden araştırma ve akıl yürütme metodu, Kur'ân'ı ve olguları dikkate alan yorumlarındaki dengeli tutumu günümüz insanına ışık tutacak kıymettedir.

## KAYNAKÇA

Alper, Hülya. “Mâtürîdî'nin Akıl ve Vahiy Algısı”. *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.

Aygün, Fatma. “Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinden Allah'ın Varlığına İlişkin Aklî Deliller”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017): 150-166.

Bebek, Adil. *Mâtürîdî'de Günah Problemi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Bloom, Paul. “The Moral Life of Babies”. *New York Times Magazine* 3, 2010.

Demir, Osman. “Vicdan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43:100-102. İstanbul: TDV Yayınları. 2013.

Demir, Osman Nuri. “İmam Mâtürîdî'de Akıl, İnsanî Doğa (Tab') ve Fitrat = Reason, Human Nature (Tab') and Fitrah According to Imam al-Maturidi”. *Diyanet İlmî Dergi* 56/1 (2020): 171-203.

Düzgün, Şaban Ali. “Mâtürîdî'de Bireysel Ahlâkî Otonomi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2018): 1-10.

Ebû Hanîfe. *el-Fıkhu'l-ekber*. Mısır: 1323.

Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. Trc. Niyazi Berkes. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971.

Harman, Ömer Faruk. “Mes'ûliyetin Şahsiliği Açısın İlk Günah Problemi”. *Kur'ân-ı Kerim'de Mes'ûliyet*. Ed. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

İşık, Harun. *Mâtürîdî'ye Göre Kaza ve Kader*. (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri: 2011.

İsmail Hakkı, İzmirli. “Âlem”. *İslâm-Türk Ansiklopedisi*. 1: 261-266. İstanbul: 1941.

Kādî Beyzâvi. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: ts.

Katipoğlu, Bedri. *Din Psikolojisi Açısından Freud Psikanalizi ve Din*. İzmir: 1991.

Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Allah Âlem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Kutlu, Sönmez. “Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.

Mağribî, Ali Abdülfettah. *İmam Ehlî's-sunne ve'l-cemaa Ebû Mansûr*

*el-Mâtürîdî ve arauhu'l-kelâmiyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1405/1985, 81.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü'l-Tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü'l-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2002.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Nşr. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. Çev. Mehmet Erdoğan-Bekir Topaloğlu. 17. İstanbul: Ensar Yayınevi, 2019.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn. *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 1. Nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: 2003-2004.

Önal, Recep. “İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği”. *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015): 121-146.

Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Özdeş, Talip. “Mâtürîdî'nin Yorumlarında İnsan Olgusuna Yaklaşımı”. *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı 28-30 Nisan 2014 Eskişehir*. 2014.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: 1981.

Taslaman, Caner. *Ahlâk, Felsefe ve Allah*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014.

Topaloğlu, Bekir. “İmâm Mâtürîdî'nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri”. *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. 5. Baskı, İstanbul: Damla Yayınevi, 1996.

Topaloğlu, Bekir. “Mâtürîdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 158-165. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Topaloğlu, Bekir. “Te'vilâtü'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 32-33. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Tümer, Günay. “Aslı Günah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 496-497. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Ünverdi, Veysi. “Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 20 (2013): 47-80.

Yazıcıoğlu, Said. *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. Ankara: 1988.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Mâtürîdîyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28:165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*. İstanbul: 1984.

Yeşilyurt, Temel. “Kur'an İşığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu (Günah ve Sevap)”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/1 (2005): 37-50.

Zemahşeri. *Keşşâf*. Thk. A. Muhammed Muavvad. Riyad: 1418.

# HADİSLERLE VAKAR KAVRAMI

## THE NOTION OF WAQAR WITH HADITHS

Geliş Tarihi: 05.03.2020 Kabul Tarihi: 10.08.2020

✉ HÜSEYİN VURUŞKAN

DR.

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

SİVAS / DİVRİĞİ İLÇE MÜFTÜSÜ

orcid.org/0000-0002-2674-9867

### ÖZ

Bu makalede İslâm ahlâkının önemli konularından biri olan vakar kavramının genel olarak hadisler ölçeğinde ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu konuda herhangi bir çalışmanın olmaması, makalenin motivasyon kaynağı ve temel referansı olmuştur. Vakar, Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflere göre bir Müslüman'da olması gereken ahlâkî vasıflarından birini teşkil etmektedir. Konuyla ilgili âyet ve hadislerle bakıldığında vakarın genel anlamda tavır ve davranışlarda ölçülü olmayı sağlayan bir erdem olduğu anlaşılmaktadır. Bu husus İslâmî kimlikte vakarın rolünü ifade etmektedir. Bundan dolayı vakar kavramının mahiyet ve muhteva itibarıyla ele alınması gerekli görülmüş ve bu makale kaleme alınmıştır. Makalede Türkçede ağırbaşlılık olarak ifade edilen vakar kavramının İslâm ahlâk sistemindeki ve Müslüman'ın karakter teşekkülündeki yeri ve önemi üzerinde durulmuştur. Çalışmada öncelikle âyetler ve hadisler bağlamında vakarın kavramsal içeriği belirtilmiştir. Daha sonra ise hadisler çerçevesinde vakarla ilgili olan başlıca davranış modelleri üzerinde detaylı bir şekilde durulmuştur. Neticede saygın bir Müslüman şahsiyetin inşasında ve korunmasında vakarın rolü ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Ahlâk, Vakar, Saygınlık, Denge.

### ABSTRACT

This study aims to present the notion of waqar, one of the important subjects of Islamic morality, within the scope hadiths. The fact that there are no available studies on this subject has been the motivation and the main reference of this study. According to the Qur'an and hadiths, waqar is one of the main moral characters a Muslim should have. When the relevant verses and hadiths are examined, it is understood that waqar is a virtue that enables to be mindful in manners and behaviors in general. This point expresses the role of waqar in Islamic identity. Therefore, it was found necessary to consider the concept of waqar in terms of its nature and content, and this article was written accordingly. In this article, the place and importance of the notion of waqar, which means solemnity, were addressed in the Islamic moral system and in the character formation of Muslims. The conceptual content of waqar was discussed in the context of verses and hadiths. Then, the main behavioral models related to waqar were addressed in detail within the scope of the hadiths. As a result, the role of waqar was presented in the establishment and protection of a respected Muslim personality.

**Keywords:** Hadith, Morality, Waqar, Respectability, Balance.

## THE NOTION OF WAQAR WITH HADITHS

### SUMMARY

The word waqar is an Arabic-origin word, and means “solemnity” in lexical sense. Waqar as a term can be described as, “To show good attitude and behavior in everything, to act cautiously and balanced.” Although the word waqar is of Arabic origin, it is also used in modern Turkish as the opposite of words such as simplicity and lightheartedness and means “the mindfulness of behavior giving people a sense of dignity, nobility, and maturity.” However, the word “solemnity” is mainly used to express the same meaning in Turkish. According to these explanations, waqar constitutes the point of moderation of attitudes and behaviors.

Waqar is one of the basic concepts of Islamic morality. The evidence for this concept is based on the Qur’an and hadiths. The word waqar has been used in the verses to express the meanings of “greatness, nobility, dignity, solemnity, etc.” within its lexical meaning. In some verses regarding the subject, the behavior patterns related to waqar are expressed with the words “hawn” and “sakinah”. In those verses, waqar is noted as one of the main characteristics to be possessed by believers. The contents of all these verses were presented in detail in our study.

The main reference where waqar was highly used in terms of both words and behavior patterns is the hadiths as can be seen in our study. Waqar was noted as one of the main characteristics of the Prophet. The narrations on this subject have been included on different matters in the authentic hadith sources, especially in the sources of Shama’il. The Prophet Mohammad (saw) expressed the importance of waqar both in his statements and in his practices. He emphasized that Muslims should act with waqar in every field of life. The meanings of “dignity, respectability, nobility, maturity, serenity, cautiousness” stand out in the Prophet’s expressions. In addition, many behavioral models that provide having waqar were highlighted in the hadiths. Major behavioral patterns such as not being extreme while laughing, not acting in a hurry, mindfulness while moving forward, paying attention to clothing and appearance, the nice use of the words and sound, being strong, giving the authority and responsibility their dues, leaving not being occupied with useless things, acting kindly and gently, and following the etiquette were discussed. While expressing the mentioned behavioral models, the verses on the subject were also referred.

When the issue is handled from the point of hadiths, it is possible to express that waqar is a moral virtue involving the forms and measures to be followed in religious life and human relations. In other words, according to the hadiths, waqar includes moral values indicating nobility in terms of religious and social life, and all models of behavior related to heart, language and body giving respectability, dignity, maturity, seriousness, and sedateness. On the other hand, failure to comply with waqar causes unpleasant behaviors like not being mindful, imbalance, simplicity, and hurriedness in religious and social life. This may have consequences incompatible with faith and personality of a Muslim, leading to the loss and damage of one's respectability in the society.

Another reference noting the importance of waqar in Islamic morality is ulama's opinions and approaches. To the best of our knowledge, there is no study conducted separately on the topic of waqar yet. However, Islamic scholars stated that waqar is an important virtue upon evaluating the verses and the hadiths. In these evaluations, it is seen that waqar is mentioned as one of the most fundamental virtues of Islamic identity and being a mature Muslim. Tafsirs, hadith explanations and books on morality can be included among the main sources on this subject.

The concept of waqar has its own unique nature and content. This concept, mostly seen in behavior patterns, is manifested in various subjects such as speaking, laughing, eating, drinking, dressing, walking, and sitting. It is also one of the virtues that one should have in order to maintain an honorable stance in all areas related to social life, such as family, relatives, neighbors, friends, and communication with other people. It is a feature that gives the Muslim a proper identity, personality and character in accordance with his own sound nature. It is possible through waqar for a Muslim to be nice, balanced and cautious about everything by staying away from extravagance and understatement in life. Moreover, it is possible for a Muslim to take a noble stance and do what is appropriate for him with waqar because it teaches him to behave properly, to act with cautiousness, to be discreet, balanced, conscious, calm and harmonious by keeping away from all kinds of excessiveness, and simplicity.

## GİRİŞ

**İ**slâm ahlâkında Müslüman'ın karakterini inşa eden en temel erdemlerden biri vakardır. Çünkü vakar, genel olarak tavır ve davranışlardaki ölçü anlamına geldiği için Müslüman'a her konuda dengeli ve ihtiyatlı olma duyarlılığı kazandıran önemli ahlâkî vasıflardan biridir. Bundan dolayı vakar; Müslüman'a asil bir duruş, onurlu bir karakter ve saygın bir kişilik kazandırır. Buna göre bir Müslüman'ın olmazsa olmaz hususiyetlerinden biri vakar olmalıdır. Zira vakur olmak Müslüman'da bulunması gereken ve en çok da ona yakışan bir değerdir. Bu sebepledir ki ahlâkî erdemleriyle tanınan bir Müslüman'ın karakter ve şahsiyet özelliklerini anlatırken kullanılan başlıca vasıflardan biri de vakardır. Nitekim Allah Resûlü (s.a.s.), “Güzel tutum ve davranış, tedbirlî ve dengeli hareket etmek peygamberliğin yirmi dört (veya yirmi beş)<sup>1</sup> parçasından biridir.”<sup>2</sup> buyurarak vakarın bu önemini ifade buyurmuştur. Çünkü hadiste geçen ifadeler ile vakar vurgulanmıştır.<sup>3</sup> Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *Sünen* adlı eserinde mezkûr hadisin vakar başlığı altında zikredilmesi bu hususu desteklemektedir.<sup>4</sup> Dolayısıyla hadiste, nübüvvet ahlâkının temel hasletlerinden biri olan vakarın her Müslüman'da bulunması gereken önemli bir karakter olduğuna ve vakar sahibi bir Müslüman olabilmek için hadiste

<sup>1</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed bin Salih er-Râcihî (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.), “Edeb”, 2 (No: 4776).

<sup>2</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425/2005), “Birr”, 66 (No: 2017).

<sup>3</sup> Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Me'âlimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh (Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 4/107; Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Sunen-i Ebî Dâvûd*, thk. Ebû Abdullah en-Nu'mânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 1/2210; Necatî Yeniel - Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987-2003), 15/605-606.

<sup>4</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 2.

zikredilen hususlara riayet etmenin gerekliliğine vurgu yapılmıştır.<sup>5</sup>

Vakar bütün ahlâkî ilkeler gibi imandan kaynaklanan ve imanın gereği olan bir erdemdir. Çünkü imanın mümine kazandırdığı sorumluluk bilinci vakarlı davranmayı gerektirmektedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de inkârcılara yönelik olarak “Size ne oluyor da Allah için bir vakar (saygınlık, büyüklük) ummuyorsunuz?” (Nûh, 71/13) buyrulması bu bilinci vurgulamaktadır. Âyette inkârcılar özelinde Allah’ın büyüklüğünü ve yüceliğini hesaba katarak Allah’a saygı gösterip ona karşı sorumlulukların bilinmesi istenmektedir.<sup>6</sup> Ayrıca Kur’ân-ı Kerim’de müminlerin sahip olması gereken vasıflar zikredilirken vakar kavramına da atıfta bulunulması iman ile vakar arasındaki güçlü bağı göstermektedir. Mesela, âyetlerde müminlerin yeryüzünde vakar ile hareket ettikleri<sup>7</sup> ve boş bir şeyle karşılaştıkları zaman vakarlı davrandıkları<sup>8</sup> anlatılarak bu hususa işaret edilmiştir. Aynı şekilde taşıdıkları müstesna şeref gereği Hz. Peygamber’in hanımlarının tavır ve davranışlarında vakarlı olmalarının emredilmesi<sup>9</sup> de aynı konu kapsamında değerlendirilebilir. Hz. Peygamber’in yukarıda ifade edilen hadiste vakarı, nübüvvet ahlâkının temel vasıflarından biri olarak zikretmesi de aynı hususla ilgilidir.

İslâm ahlâkında vakar, kendine has geniş içeriği olan bir kavramdır. Daha çok davranış şekillerinde gözlemlenen bu kavram konuşma, gülme, yeme, içme, giyinme, yürüme gibi birçok konuda kendini göstermektedir. Ayrıca aile, akrabalık, komşuluk, arkadaşlık ve diğer insanlarla iletişim gibi sosyal hayatı ilgilendiren tüm alanlarda onurlu bir duruş sergilemek için olması gereken erdemlerden biridir. Vakarın anlam ve içerik dünyası da bu ifade edilen hususları desteklemektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için vakar kelimesinin kavramsal çerçevesini ortaya koymak önem arz etmektedir.

### 1. Vakar Kelimesinin Kavramsal Çerçevesi

Vakar kelimesi, etimolojik menşe bakımından Arapçada bir şeydeki ağırlığa delalet eden **وَقَرٌ** kökünden türemiştir.<sup>10</sup> Bu kök, fiil olarak ikinci babdan (fetha-kesra) geldiğinde “ağır olmak, sabit olmak, kesin olmak, kırmak, kalmak, oturmak” gibi anlamlara gelmektedir. Mesela, **وَقَرْتُ أَدْنَهُ** “Kulak-

<sup>5</sup> Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, 4: 107; Azîmâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd*, 1: 2210; Sehârenfûrî, Halîl b. Ahmed, *Bezlü’l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Zekeriyâ b. Yahya el-Kandehlevî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y.), 17/35.

<sup>6</sup> Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, t.y.), 8: 352.

<sup>7</sup> Furkân, 25/63.

<sup>8</sup> Furkân, 25/72.

<sup>9</sup> Ahzâb, 33/32-33.

<sup>10</sup> İbn Fâris, “vkr”, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1399/1979), 6: 132.



ları ağır işitti.” veya “Kulakları sağır oldu.” denilir.<sup>11</sup> Bu fiilin dördüncü babdan (kesra-fetha) geldiği ve yine bir şeydeki ağır olmayı ifade ettiği de söylenmiştir.<sup>12</sup> Mesela وَقَرَّتْ أذْنُهُ “Kulakları ağır işitti.” veya وَقَرَّتِ الدَّابَّةُ “Hayvan aksadı.” denilir.<sup>13</sup> Her iki yaklaşıma göre de fiilin masdarı وَقَرٌّ şeklindedir.<sup>14</sup> Aynı kök, fiil olarak altıncı babdan (zamme-zamme) geldiğinde ise<sup>15</sup> “ağır olmak, ağırbaşlı olmak, saygın olmak, büyük olmak, ciddi tavırlı olmak, sakin olmak, sabit olmak, dengeli olmak, temkinli olmak” gibi anlamlara gelmektedir. Fiilin bu babdan masdarı ise وَقَرٌّ şeklindedir.<sup>16</sup> Buna göre vakar kelimesi, Arapçada altıncı bab (zamme-zamme) وَقَرٌّ fiilinden türemiş masdar-isim olup sözlükte “ağırbaşlılık, saygınlık, büyüklük, ciddilik, asillik, sakinlik, olgunluk, temkinlilik, ölçülülük” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>17</sup>

Vakar kelimesi, Türkçede de kullanılmakta ve “insana saygınlık, soyluluk kazandıran, olgunluk duygusu veren davranış ölçülülüğü;<sup>18</sup> ağırbaşlılık, haysiyetli ve şerefli olma, temkin, heybet, ciddiyet, onurluluk” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>19</sup> Vakarın zıttı olarak da genel olarak “basitlik, seviyesizlik, hafiflik” gibi kelimeler kullanılmaktadır.

Vakar kelimesi terim olarak ise Cürcânî’ye (ö. 816/1413) göre “İnsanın herhangi bir işe yöneldiğinde teenni ile hareket etmesidir.” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>20</sup> Mehmet Demirci ise Hz. Peygamber’in Tevazu ve Vakarı adlı makalesinde vakarı, sözlük anlamı itibarıyla “ağırbaşlılık, temkinli olma, haysiyet ve şerefi koruma”; terim olarak ise “İnsanın, insanlık

<sup>11</sup> İbn Fâris, “vkr”, 6: 132; İbn Manzûr, “vkr”, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 5/289-291; İbrahim Mustafa vd., “vkr”, *el-Mu'cemu'l-vasit*, (Kahire: Dâru'd-Da've, ts.), 2: 1049.

<sup>12</sup> İbn Fâris, “vkr”, 6: 132; Râğıb el-İsfahânî, “vkr”, *el-Müfredât fi-garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 529.

<sup>13</sup> İbn Fâris, “vkr”, 6: 132; İbn Manzûr, “vkr”, 5: 289-291; İbrahim Mustafa vd., “vkr”, 2: 1049.

<sup>14</sup> İbn Fâris, “vkr”, 6: 132; İbn Manzûr, “vkr”, 5: 289; İbrahim Mustafa vd., “vkr”, 2: 1049.

<sup>15</sup> Fîrûzâbâdî, “vkr”, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Naim el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 493; İbrahim Mustafa vd., “vkr”, 2: 1049.

<sup>16</sup> İbn Fâris, “vkr”, 6: 132; İbn Manzûr, “vkr”, 5: 290; İbrahim Mustafa vd., “vkr”, 2: 1049.

<sup>17</sup> Râğıb el-İsfahânî, “vkr”, 529; İbn Fâris, “vkr”, 6: 132; İbn Manzûr, “vkr”, 5: 290; Fîrûzâbâdî, “vkr”, 493; İbrahim Mustafa vd., “vkr”, 2: 1049.

<sup>18</sup> Yaşar Çağbayır, “Vakar”, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 5: 5082.

<sup>19</sup> İlhan Ayverdi, “Vakar”, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011), 3: 3331; Çağbayır, “Vakar”, 5: 5082; Mehmet Doğan, “Vakar”, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1986), 1053.

<sup>20</sup> Cürcânî, “Vakar”, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 213.

*mazhariyetinin farkında olmasıdır.*” şeklinde tanımlamıştır.<sup>21</sup> Ancak anlam örüntüsünün kapsamı dikkate alınarak vakar kelimesini terim olarak Hz. Peygamber’in ifadeleriyle, “Her işte güzel tutum ve davranış sergilemek, tedbirli ve dengeli hareket etmek.”<sup>22</sup> şeklinde tanımlamak daha kuşatıcı olarak değerlendirilebilir.

Bu tanımlara göre vakar, tutum ve davranışların itidal noktasını oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle tutum ve davranışlar vakar ile ifrat ve tefritten uzaklaşarak mutedil hâle gelmektedir. Buna göre Müslüman’ın asil bir duruş sergilemesi ve kendine yakışanı yapması vakar ile mümkün olabilmektedir. Çünkü vakar Müslüman’ı her türlü hafiflik, aşırılık, seviyesizlik ve basitlikten koruyarak ona yerli yerince davranmayı, teenni ile hareket etmeyi, sağduyulu, temkinli, dengeli, bilinçli, sakin ve uyumlu olmayı öğreten bir iç dinamikdir. Buna bağlı olarak da vakar Müslüman’a izzet, ağırbaşlılık, ciddiyet, haysiyet, onur, şeref, itibar, güç ve saygınlık kazandıran bir haslettir. Dolayısıyla vakar, Müslüman’ın karakterini inşa eden ve ortaya koyan temel ahlâkî vasıflardan birini oluşturmaktadır. Vakar kavramının Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde kullanımlarında da bu hususa vurgu yapıldığı görülmektedir.

## 2. Vakar Kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’de Kullanımı

Arapçada bir şeydeki ağırlığa delalet eden *وَقَرَّ* kökünün<sup>23</sup> sülâsî ve mezîd, çeşitli türevleri Kur’ân-ı Kerîm’de 9 yerde geçmektedir. Konumuz olan vakar kelimesi ise “vakar” şeklinde bir yerde geçmektedir. Bu âyette, *مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا* “Size ne oluyor da Allah için bir vakar ummuyorsunuz?” (Nûh, 71/13) buyrulmaktadır. Âyette geçen “vakar” kelimesi “büyüklük, azamet, yücelik” anlamlarına gelmektedir.<sup>24</sup> Buna göre âyetin manası “Size ne oluyor da büyüklüğüne ve yüceliğine yakışır bir şekilde Allah’a saygı gösterip ona karşı sorumluluğunuzu bilmiyorsunuz?” şeklinde ifade edilebilir.

Bunun yanında vakar kelimesinin türediği *وَقَرَّ* fiilinin *تَفَعَّلَ* veznindeki türevi olan *وَقَرَّ* fiili *تَوَقَّرُوهُ* şeklinde bir âyette geçmektedir. Bu âyette, *لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا* “Allah’a ve Peygamberine inanasınız, ona yardım edersiniz, ona saygı gösterirsiniz ve sabah akşam Allah’ı tespih edersiniz diye (Peygamber’i gönderdik.)” (Fetih, 48/9) buyrulmaktadır. Âyette geçen bu kelime “tazim etmek, saygı duymak” anlamına

<sup>21</sup> Mehmet Demirci, “Hz. Peygamber’in Tevazu ve Vakarı”, *Diyanet İlmî Dergi* 30/1 (Ocak-Şubat-Mart 1994), 61.

<sup>22</sup> Tirmizî, “Birr”, 66 (No: 2017); Ebû Dâvûd, “Edeb”, 2 (No: 4776).

<sup>23</sup> İbn Fâris, “vkr”, 6: 132.

<sup>24</sup> Taberî, Ebu’l-Kâsım Süleymân, *Câmi’u’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 23: 294-297; Heyet, *Kur’an-ı Kerim Meâlî* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 570.

gelmektedir.<sup>25</sup>

Diğer taraftan **وَقَرَّ** kökünün ikinci bab (fetha-kesra) **وَقَرَّ** fiilinin masdarı olan **وَقْرٌ** kelimesi<sup>26</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de altı yerde geçmektedir.<sup>27</sup> Kelime bu âyetlerde **أَنْزَنَّ** (kulak) kelimesiyle kullanılmakta ve “ağırlık” anlamına gelmektedir. Bu âyetlerin birinde inkârcıların kendilerine tebliğ edilen hususlara,<sup>28</sup> üçünde Kur'ân'a,<sup>29</sup> ikisinde ise Allah'ın âyetlerine karşı<sup>30</sup> kulaklarında ağırlık (duyarsızlık) olduğu hususu üzerinde durulmuştur. Yine **وَقَرَّ** fiilinden isim olan ve “yük” anlamına gelen<sup>31</sup> **وَقْرٌ** kelimesi ise **فَالْحَامِلَاتِ وَفَرَأً** şeklinde bir yerde geçmektedir. (Zâriyât, 51/2) Bu âyette yük taşıyanlara yemin edilmiştir. Müfessirlere göre bu âyette geçen yük taşıyanlar ile ilgili “yağmur yüklü bulutlar, bulutları taşıyan rüzgârlar, insan ve eşya yüklü gemiler, gebe dişiler” şeklinde muhtelif değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>32</sup>

Ayrıca Hz. Peygamber'in hanımlarına hitaben, **وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ** “Evlerinizde oturun. Önceki câhiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın.” (Ahzâb, 33/33) âyetinde geçen **وَقَرْنَ** kelimesinin de vakar ile aynı kökten olduğu ifade edilmiştir. Bu yaklaşıma göre mezkûr kelime vakar ile aynı kök harflerinden oluşmakla birlikte ikinci bab (fetha-kesra) **وَقَرَّ** fiilinden türemiş olup “oturmak” anlamına gelmektedir.<sup>33</sup> Diğer taraftan yine “oturmak” anlamına gelmekle birlikte bu kelimenin **قَرَّ** (fetha-kesra) fiilinden türediği ve aslının **أَقْرَرْتُ** veya **أَقْرَرْتُ** şeklinde olduğu ancak kelimeyi hafifletmek için “ra” harflerinden birinin hafiflediği belirtilmiştir.<sup>34</sup> Arap dili ulemâsının çoğunluğu bu görüştedir.<sup>35</sup> Aynı şekilde Muhammed Fuâd b. Abdülbâkî (ö. 1968) de *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserinde **قَرْنٌ** kelimesini, **قَرَّ** bölümünde zikretmiştir.<sup>36</sup>

Müfessirlerin genel değerlendirmelerine göre bu husus kıraat farklılıklarından kaynaklanmıştır. Şöyle ki, kıraat imamlarının çoğunluğu âyette geçen söz konusu kelimeyi “kaf” harfi kesralı **قَرْنٌ** şeklinde okurken Âsım (ö.

<sup>25</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 21: 250-253.

<sup>26</sup> İbn Manzûr, “vkr”, 5: 289.

<sup>27</sup> En'âm, 6/25; İsrâ, 17/46; Kehf, 18/57; Lokmân, 31/7; Fussilet, 41/5, 44.

<sup>28</sup> Fussilet, 41/5.

<sup>29</sup> En'âm, 6/25; İsrâ, 17/46; Fussilet, 41/44.

<sup>30</sup> Kehf, 18/57; Lokmân, 31/7.

<sup>31</sup> İbn Fâris, “vkr”, 6: 132; Cevherî, “vkr”, *es-Sihâh*, nşr. Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009), 1260; İbn Manzûr, “vkr”, 5: 289.

<sup>32</sup> Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 5: 119.

<sup>33</sup> Râgıb el-İsfahânî, “vkr”, 529-530.

<sup>34</sup> Râgıb el-İsfahânî, “kr”, 397; İbn Manzûr, “vkr”, 5: 290.

<sup>35</sup> Bkz. İbn Fâris, “vkr”, 6: 132; Cevherî, “vkr”, 1261; İbn Manzûr, “vkr”, 5: 290.

<sup>36</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, “kr”, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364/1945), 542.

127/745) ve Nâfi‘ (ö. 169/785) “kaf” harfî fethalı قَرْنٌ şeklinde okumuştur.<sup>37</sup> Buna göre söz konusu kelime “kaf” harfî kesralı قَرْنٌ şeklinde okunduğunda وَقَرَّ (fetha-kesra) fiilinden türediği; “kaf” harfî fethalı قَرْنٌ şeklinde okunduğunda ise قَرَّ (fetha-kesra) fiilinden türediği ifade edilmiştir.<sup>38</sup> Müfessirlerin genel kanaati okunuş şekline göre her iki yaklaşımın doğru olabileceği yönündedir.<sup>39</sup> Ancak Taberî (ö. 310/923) Arap dili kaideleri açısından ilk yaklaşımın (kaf harfî kesralı) daha doğru olduğu görüşündedir. Ayrıca ona göre وَقَرْنٌ فِي بُيُوتِكُنَّ âyetinde قَرَّ fiili esas alındığında anlam “evlerinizde durun”, وَقَرَّ fiili esas alındığında ise “Evlerinizde vakar ve sekinet ehli olun.” şeklinde olmaktadır.<sup>40</sup>

Yukarıdaki yaklaşımlardan anlaşıldığı üzere âyette zikredilen قَرْنٌ kelimesinin etimolojisi hakkında farklı değerlendirmeler olmakla birlikte ifade ettiği anlam aynıdır. Zira her iki yaklaşıma göre de kelime “oturmak, durmak” anlamına gelmektedir. Ayrıca bu anlamdan hareketle her iki yaklaşıma göre âyetin anlamı vakarla ilişkilendirilmiştir. Çünkü bu ve öncesindeki âyet birlikte değerlendirildiğinde âyetlerde<sup>41</sup> Hz. Peygamber’in hanımlarına vakarlı hareket etmeleri emredilmiştir. Âyetlere göre Hz. Peygamber’in hanımlarının taşıdıkları müstesna şeref gereği kendilerine yakışmayan her türlü kötülük, çirkinlik ve günahtan sakınmaları istenmektedir. Bunun bir gereği olarak başkalarıyla konuşurken takınacakları tavra ve seslerinin tonuna, seçecekleri kelimelerin etkisine, gerektiren bir durum olmadıkça evlerinden dışarı çıkmama gibi hususlara dikkat etmeleri istenmiştir. Ayrıca Allah ve Resûlü’ne itaat etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmiştir.<sup>42</sup> Nitekim Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) söz konusu âyeti, “Vakarınızla evlerinizde durun.” şeklinde anlamlandırarak<sup>43</sup> âyetin vakarla ilgisine işaret etmiştir.

Görüldüğü üzere vakar kelimesi ve aynı kökten türevleri Kur’ân-ı Kerîm’de “büyüklük, yücelik, saygı duymak, ağırlık, olgunluk” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu husus vakar kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’de sözlük anlamı çerçevesinde kullanıldığını göstermektedir.

<sup>37</sup> Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1427/2006), 17: 139.

<sup>38</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, 1426/2005), 8: 381; Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*, 19: 96.

<sup>39</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 8: 381; İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsiri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, 1422/2001), 4: 383; Kurtubî, *el-Câmi’li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 17: 139.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*, 19: 96-97.

<sup>41</sup> Ahzâb, 33/32-33.

<sup>42</sup> Heyet, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4: 381.

<sup>43</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 6: 308-309.

### 3. Vakar Kelimesinin Hadislerde Kullanımı

Vakar kelimesi ve aynı kök harflerinden müteşekkil diğer türevleri ve formları hadislerde birçok yerde geçmektedir. Bu kelime hadislerde “vakar” şeklinde “ağırbaşlılık”,<sup>44</sup> “hudû‘ ve tevazu”,<sup>45</sup> “izzet ve yücelik”,<sup>46</sup> “olgunluk”<sup>47</sup> gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kelimenin diğer türevleri ve formları ise “saygı göstermek”,<sup>48</sup> “sükûnet ve teenni”,<sup>49</sup> “yerleşmek, oturmak, sabit olmak”,<sup>50</sup> “ağırılık, ağır olmak”<sup>51</sup> gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Vakar, Hz. Peygamber’in en önemli vasıflarından biridir. Çünkü o her hâlinde vakar üzere davranmıştır.<sup>52</sup> Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.), “Güzel

<sup>44</sup> Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kâmeti duyduğunuz vakit namaza sükûnet ve vakar içerisinde gidiniz. Acele etmeyiniz! Yetiştığınız kadarını kılınız, yetişemediklerinizi ise sonra tamamlayınız.” Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahih*, thk. Şuayb el-Arnâût (Dimeşk: er-Risâletü’l-Âlemiyye, 20119), “Ezan”, 21 (No: 636); Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *es-Sahih* (Riyad: Beytû’l-Efkârî’d-Devliyye, 1419/1998), “Mesâcid”, 154 (No: 602).

<sup>45</sup> Ebû Hüreyre’den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kendini beğenme ve büyükleme, deve sürüsü sahibi bedevilerde; sükûnet ve vakar ise koyun sahiplerinde görülür.” Bk. Buhârî, “Meğâzi”, 75 (No: 4388); Müslim, “İmân”, 91 (No: 52).

<sup>46</sup> Mikdâm b. Ma’dikerib’den rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Âhirette şehidin başına vakar tacı konulur.” Bk. Tirmizî, “Fedâilü’l-cihâd”, 25 (No: 1669).

<sup>47</sup> Hz. İbrahim başındaki beyaz saçların vakar alameti olduğunu öğrenince “Allahım! Öyleyse vakarımı arttır.” diye dua etmiştir. Bk. Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, thk. Ebû Üsâme Selîm b. İd el-Hilâlî es-Selefi (Ummân: Mektebetü’l-Furkân, 1423/2003), “Sıfatü’n-Nebî”, 4 (No: 1831).

<sup>48</sup> Enes b. Mâlik’ten nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Küçüklerimize merhamet etmeyen büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir.” Bk. Tirmizî, “Birr”, 15 (No: 1926).

<sup>49</sup> Hz. Ömer şöyle demiştir: “Ebû Bekir benden daha halim ve daha vakarlı idi.” Bk. Buhârî, “Muhâribîn”, 17 (No: 6830).

<sup>50</sup> Cübeyr b. Mut’im babasının (Mut’im b. Adî) şöyle dediğini nakletmiştir: “Ben bir akşam namazında Hz. Peygamber’in Tûr sûresini okuduğunu işittim. İşte o andan itibaren, iman kalbime yerleşmeye başladı.” Bk. Buhârî, “Meğâzi”, 12 (No: 4023); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/276 (No: 3065).

<sup>51</sup> Ebû Ümâme şöyle anlatmıştır: “Hz. Peygamber (s.a.s.) sıcak bir günde Bakîu’l-garkad tarafına uğradı. İnsanlar da onun arkasından yürüyordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) onların ayak sesini işitince bu durum onun ağırlığına gitti. Nefsinde en ufak bir kibir hissi oluşmaması için onları önüne geçirinceye kadar oturdu.” Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Sıdkî Cemil el-Attâr (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1424/2003), “Sünnet”, 21 (No: 245); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/207 (No: 22930).

<sup>52</sup> Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, thk. Seyyid b. Abbâs Cüleymî (Beirut: Dâru’l-Erkâm, t.y.), 35 (No: 8).

tutum ve davranış, tedbirli ve dengeli hareket etmek peygamberliğin yirmi dört (veya yirmi beş)<sup>53</sup> parçasından biridir.”<sup>54</sup> buyurarak vakarın önemi ni ifade etmiştir.<sup>55</sup> Bu konuda kaynaklarda geçen diğer bir rivayette Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “İlim öğrenin. İlim için sekinet ve vakar da öğrenin. Kendisinden ilim öğrendiğiniz kimselere tevazu ile davranın.”<sup>56</sup> Ancak bu rivayetin ciddi derecede zayıf olduğu ifade edilmiştir.<sup>57</sup> Çünkü hadisin râvilerinden olan Abbâd b. Kesîr’in (ö. 141/758) rivayette son derece zayıf olduğu hadis münekkitlerinin büyük çoğunluğu tarafından belirtilmiştir.<sup>58</sup> Ayrıca vakar konusunda bazı hadis kaynaklarında tâbiîn âlimlerinden Büşeyr b. Kâ‘b’ın (ö.105/724), “*Hikmet kitabında ‘vakar hayâdandır’ yazılıdır.*”<sup>59</sup> dediği zikredilmektedir. Bu söz ile vakar ile hayâ arasında birbirini destekleyen güçlü bir bağın varlığı ve bir kimsenin vakarlı olmasını sağlayan en önemli esaslardan birinin de hayâ olduğu kastedilmiştir.<sup>60</sup>

Hiz. Peygamber (s.a.s.) bazı hadislerinde ise bir Müslüman’ın vakarlı olmasını sağlayan tavır ve davranışlar üzerinde durmuştur. Hadislerde vakarla ilgili olarak zikredilen bazı davranış modelleri şöyledir:

### 3.1. Gülmede Aşırı Gitmemek

Hiz. Âişe (ö. 58/678) şöyle demiştir: “Allah Resûlü’nün küçük dili görünecek şekilde kakkahayla güldüğünü hiç görmedim. O, sadece tebessüm ederdi.”<sup>61</sup>

Vakarın en önemli göstergelerinden biri gülerken ölçülü davranmaktır. Çünkü çok gülmek veya kakkaha ile gülmek vakarı yok eden başlıca hu-

<sup>53</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 2 (No: 4776); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/250 (No: 2750).

<sup>54</sup> Tirmizî, “Birr”, 66 (No: 2017).

<sup>55</sup> Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, 4/107; Azîmâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd*, 1/2210; Sehârenfüri, *Bezzü’l-mechûd fî*, 17/35; Yenieli - Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, 15/605-606.

<sup>56</sup> Ebu’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, thk. Târik b. İvazullâh b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1415/1995), 6/200 (No: 6184).

<sup>57</sup> Elbânî, Nâsîrüddin, *Za’îfü’l-Câmi’i’s-sağîr ve ziyâdâtüh* (Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî, t.y.), 360.

<sup>58</sup> İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah, *el-Kâmil fî du’afâ’i’r-ricâl*, thk. Mâzin es-Sersâvî (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1433/2012), 7/293-302.

<sup>59</sup> Buhârî, “Edeb”, 77 (No: 6117); Müslim, “İman”, 60 (No: 37); Ebû Dâvûd, “Edeb”, 6 (4796).

<sup>60</sup> İbn Hacer, Ebu’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed, *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Kâhire: Dâru’r-reyyân, 1407/1986), 10/538.

<sup>61</sup> Buhârî, “Tefsîr”, (Ahkâf) 2 (No: 4828); Müslim, “İstiskâ”, 16 (No: 899); Ebû Dâvûd, “Edeb”, 104 (No: 5098). Ayrıca bk. Buhârî, “Edeb” 68 (No: 6092).

suslardan biridir.<sup>62</sup> Bundan dolayı gülerken aşırı gitmemek çok önemlidir. Nitekim birçok İslâm ulemâsı çok gülmenin insanın şahsiyet ve vakarını zedelediğini ifade ederek meselenin önemine dikkat çekmişlerdir. Mesela Nevevî (ö. 676/1277) *Riyâzü's-sâlihîn* adlı eserinde yukarıda zikredilen hadisi “*vakar ve sekinet*” başlığı altında zikrederek söz konusu hususa işaret etmiştir.<sup>63</sup>

İnsanın sevindirici ve hoşya giden bir durum karşısında gülmesi tabîî bir hâldir. Gülme konusunda Kur’ân-ı Kerîm<sup>64</sup> ve yukarıda geçen Hz. Âişe hadisi başta olmak üzere birçok hadiste geçen olumlu ifadeler bu hususa işaret etmektedir. Ancak söz konusu tabîî karakteri korumanın yolu gülmede ölçülü davranmaya diğer bir ifadeyle çok veya kakhaha ile gülmemeye bağlıdır. Allah Resûlü (s.a.s.) sahih olduğu ifade edilen bir hadiste<sup>65</sup> “Çok gülmeyin. Çünkü çok gülmek kalbi öldürür.”<sup>66</sup> buyurarak hem gülmede ölçülü olmanın önemini hem de bu konuda ölçüyü kaçırmamanın manevî hayatın merkezi olan kalp için ne denli zararlı bir etkiye sebep olduğunu net bir şekilde ifade etmiştir.

Gülmede ölçülü olmak güler yüzlü olmaya engel değildir. Nitekim daima mütebessim bir çehreye sahip olan<sup>67</sup> ve kişinin mümin kardeşine tebessümünü bile sadaka olarak değerlendiren<sup>68</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.) gülme konusunda son derece hassas davranmıştır. Yukarıdaki hadiste Hz. Âişe’nin belirttiği üzere Hz. Peygamber’in gülmesi çoğunlukla tebessüm şeklinde olmuştur. Bununla birlikte Hz. Peygamber (s.a.s.) bazen çok hoşuna giden durumlar karşısında azı dişleri görünecek kadar gülse de<sup>69</sup> yine

<sup>62</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 10/521.

<sup>63</sup> Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Riyâzü's-sâlihîn*, thk. Nâsirüddin el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1992), 302.

<sup>64</sup> Hûd, 11/71; Neml, 27/18-19; Necm, 53/43.

<sup>65</sup> Elbânî, Nâsirüddin, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1422/2002), 2/32-33.

<sup>66</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 19 (No: 4193). Ayrıca bkz. Tirmizî, “Zühd”, 2 (No: 3212; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/250 (No: 8316).

<sup>67</sup> Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 290 (No: 352).

<sup>68</sup> Tirmizî, “Bîrr”, 36 (No: 1963).

<sup>69</sup> Bu husustaki örneklerden biri Abdullah b. Mes'ûd tarafından rivayet edilen şu hadistir: Bir Yahudi, Hz. Peygamber'e gelerek, “Ya Muhammed! Kıyamet günü, Allah gökleri bir parmağında, yerleri bir parmağında, su ve toprakları bir parmağında, diğer mahlûkaları da bir parmağında tutar. Sonra onları hareket ettirerek ‘Melik ancak benim’ der.” dedi. Resûlullah (s.a.s.), onun sözünü hayret ve tasdikle karşılayarak azı dişleri görününceye kadar güldü. Sonra da, “Allah’ın kudretini O’na layık olacak surette hakkıyla takdir edemediler. Yeryüzü kıyamet günü bütünüyle onun elindedir. Gökler de O’nun kudretiyle dürlmüştür. O onların ortak koştuklarından yüce ve münezzehtir.” (Zümer, 39/67.) âyetini okudu. (Bk. Buhârî, “Tevhîd”, 36 (No: 7513); Müslim, “Sıfatü'l-kıyâme”, 21 (No: 2786); Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur’ân”, 40 (No: 3249).



de hiç bir zaman ölçüyü kaybetmemiştir.<sup>70</sup> Dolayısıyla bu ifade edilen hususlar açıkça göstermektedir ki mümin güler yüzlü olmalı, bununla birlikte gülmede aşırılıktan kaçınmalıdır.

### 3.2. Acele Hareket Etmemek

İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) şöyle anlattığı rivayet edilmiştir: İbn Abbâs, Arefe günü Hz. Peygamber (s.a.s.) ile birlikte (Arafat'tan Müzdelife'ye) dönüyordu. Bir ara Hz. Peygamber (s.a.s.) arka tarafında bazı kimselerin develeri hızlı sürmek için şiddetli bağırma çağırma ve develere vurma seslerini işitti. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) onlara kamçısıyla işaret ederek şöyle buyurdu: “Ey insanlar! Sakin olun! Çünkü iyilik, acelecilikle sağlanmaz.”<sup>71</sup>

Hadisin diğer bir rivayeti Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674) tarafından şöyle nakledilmiştir: Resûlullah (s.a.s.) Arafat'tan (Müzdelife'ye) dönerken ben binitinin arkasında idim. Hz. Peygamber (s.a.s.), çok hızlı gittiği için devamlı devesinin yularını çekiyordu. Öyle ki devenin kulakları deveyi çeken yulara değiyordu. Bunun üzerine şöyle buyurdu: “Ey insanlar! Sekinet (sükûnet) ve vakar üzere hareket edin. Çünkü iyilik, develeri hızlı koşturmakla sağlanmaz.”<sup>72</sup>

Bu iki hadis vakar ile ilgilidir. Birinci hadiste geçen sekinet kelimesi vakar anlamındadır.<sup>73</sup> İkinci hadiste geçen sekinet ve vakar kelimeleri ise anlam itibariyle birbirlerini tekit eden müradif kelimelerdir.<sup>74</sup> Nitekim Nevevî, *Riyâzû's-sâlihîn* adlı eserinde yukarıdaki ilk hadisi “*namaza, ilim öğrenme ve benzeri ibadetlere sekinet ve vakar ile gitmek*” başlığı altında zikrederek bu hususa işaret etmiştir.<sup>75</sup>

Bu hadislerde anlatılan olay Veda Haccı'nda meydana gelmiştir. Şöyle ki, Allah Resûlü (s.a.s.) Arafat'ta vakfe yaptıktan sonra ashâbıyla birlikte Müzdelife'ye doğru yola çıkmıştı. Devesinin arkasına bazen Üsâme b. Zeyd'i bazen de amcası Abbâs'ın oğlu Fadl'ı (ö. 13/634) almıştı. Yolculuk esnasında

<sup>70</sup> M. Yaşar Kandemir - İsmail Lütfi Çakan - Raşit Küçük, *Riyâzû's-Sâlihîn Tercüme ve Şerh* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 4/135.

<sup>71</sup> Buhârî, “Hac”, 94 (No: 1671); Müslim, “Hac”, 268 (No: 1282); Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 63 (No: 1920).

<sup>72</sup> Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1425/2005), “Menâsik”, 203 (3015); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/65 (No: 22340).

<sup>73</sup> Kirmânî, Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf, *el-Kevâkibü'd-derâri fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981), 8/165; Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 10/13.

<sup>74</sup> Muhammed el-İtyûbî, *Zahîratü'l-ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ*, (Riyad: Dâru'l-Mi'râc, 1416/1996), 8/343.

<sup>75</sup> Nevevî, *Riyâzû's-sâlihîn*, 302-303.

sahâbeden bazıları Müzdelife'ye bir an önce varmak için develerini kamçılıyarak acele etmeye başlamıştı. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.s.) yavaş olmaları konusunda onları uyarıyordu.<sup>76</sup> Hz. Peygamber'in buradaki uyarısı Allah'ın emir ve yasaklarına riayet ederken bile sükûnet ve vakarı muhafaza etmenin gerekliliğine delalet etmektedir. Çünkü dinin emirlerini yerine getirip yasaklarından kaçınırken sükûnet ve vakar içerisinde hareket etmemek birtakım hususların ihlal edilmesine sebep olabilmektedir. Hayırlı işlerde acele etmek dînen tavsiye edilen bir husus olmakla birlikte<sup>77</sup> bunun vakar ve sükûnet içinde yapılması bu açıdan çok önemlidir. Nitekim yukarıdaki hadiste sahâbenin Müzdelife'ye bir an önce varmak için develerini kamçılıyarak bunun en net göstergelerinden biridir. Çünkü burada bir tarafta hayırlı bir işte acele edilmeye çalışılırken diğer tarafta develere eziyet edilmesi dînen hoş olmayan uygulamaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.s.) sükûnet ve vakarı emrettikten sonra iyiliğin acelecilikle sağlanamayacağını ifade etmiştir. Burada geçen “iyilik” kelimesinin anlamı hakkında hayır,<sup>78</sup> Allah'a yaklaşırın davranışlar<sup>79</sup> ve sevap<sup>80</sup> gibi değerlendirmeler yapılmıştır. Buna göre “*İyilik, acelecilikle sağlanmaz.*” ifadesinden hareketle aceleciliğin, ibadet ve hayırlı işlerin değerine ve karşılığına gölge düşüren büyük bir illet olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle yapılan ibadetlerin ve iyi işlerin Allah katında bir değer ve anlam ifade etmesinde sükûnet ve vakarın önemli bir yerinin olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla sükûnet ve vakar, her konuda olduğu gibi ibadet hayatında da tam bir sorumluk bilinciyle hareket etmenin en önemli ilkelere birini teşkil etmektedir. Bu husus Müslümanların insanlık için örnek bir duruş sergileyebilmeleri açısından da son derece önemlidir.

Acelecilik her insanın karakterinde olan bir özelliktir. İnsana düşen doğasında olan bu duyguyu kontrol edebilmesidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de insanın aceleci doğasına dikkat çekilerek<sup>81</sup> insanın bu hususta dikkatli olması gerektiğine işaret edilmiştir. Allah Resûlü (s.a.s.) de “Teen-nî Allah'tan, acelecilik şeytandır.”<sup>82</sup> buyurarak insanların her durumda hilim, temkin, vakar ve sükûnet ile hareket etmesini istemiş, şeytanın etkinlik alanlarından olan acelecilikten sakındırmıştır. Çünkü acelecilik çoğu

<sup>76</sup> Kandemir - Çakan - Küçük, *Riyâzû's-Sâlihîn Tercüme ve Şerh*, 4/139-140.

<sup>77</sup> Bakara, 2/148; Âl-i İmrân, 3/114. Ayrıca bk. Müslim, “İmân”, 186 (No: 117); Tirmizî, “Zühd”, 3 (No: 2313).

<sup>78</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 10/14; Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, h. 1323), 3/203.

<sup>79</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 3/610.

<sup>80</sup> Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed, *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâzi ehâdîsi'l-Buhârî*, thk. Ahmed İzzü İnâye (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1429/2008), 4/113.

<sup>81</sup> İsrâ, 17/11; Enbiyâ, 21/37.

<sup>82</sup> Tirmizî, “Birr”, 66 (No: 2019); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/178 (No: 20270).

zaman telafisi mümkün olmayan olumsuzluklara sebep olan eğilimdir. Acelecilik şeytanın hile ve tuzaklarına açık bir yönelimdir. Bundan dolayı acelecilik insanı hatalı, yanlış ve olumsuz davranışlara yönlendirebilmektedir. İnsan acelecilikle iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt edemeyebilir. Aynı şekilde işin iç yüzünü ve sonucunu tam olarak kestiremeyebilir, olayların arka planını doğru okuyabilme konusunda güçlü ve doğru öngörülerde bulunamayabilir. Bu sebeple insan aleyhine olan tutum ve davranışlar sergileyebilir. Dolayısıyla mümin her konuda sükûnet, temkin ve vakar ile hareket etmeli, acelecilikten mümkün olduğunca kaçınmalıdır.

### 3.3. Yürürken Ölçülü Hareket Etmek

Kur'ân-ı Kerîm'de "*Rahmân'ın kulları*" tabiriyle taltif edilen müminler birçok meziyetleri yanında tevazu, sükûnet ve vakar içerisinde yürüyüşleri ile de örnek gösterilmişlerdir.<sup>83</sup> Aynı şekilde Lokman sûresinde Hz. Lokman'ın oğluna tavsiyeleri arasında yürüyüşünde ölçülü olması istenmektedir.<sup>84</sup> Yine konuyla ilgili bazı âyetlerde böbürlenerek yürümek<sup>85</sup> ve dikkat çekmek için yürürken yapay hareketlerde bulunmak yasaklanmıştır.<sup>86</sup> Bütün bu âyetler yürürken ölçülü ve seviyeli olmanın müminin önemli bir vasfı olması gerektiğini ifade etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm yanında Hz. Peygamber (s.a.s.) de bu hususa büyük önem vermiştir. Nitekim Hind b. Ebû Hâle'nin (ö. 36/656) "Hz. Peygamber (s.a.s.) sükûnet ve vakar üzere yürürdü."<sup>87</sup> şeklindeki rivayeti bu önemin fiilî bir göstergesidir. Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.s.) sahâbe şahsında, müminlerin yürürken ölçülü olmalarını istemiştir. Mesela konuyla ilgili olarak Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "Kâmeti duyduğunuz vakit namaza sekinet (sükûnet) ve vakar içerisinde gidiniz. Acele etmeyiniz! Yetiştığınız kadarını kılınız, yetişemediklerinizi ise sonra tamamlayınız."<sup>88</sup> Hadisin Ebû Hüreyre'ye ait bazı rivayetlerinde "Kâmeti duyduğunuz vakit" yerine "Namaz için ezan okunduğu zaman" ifadesi yer almaktadır.<sup>89</sup> Ayrıca hadisin yine Ebû Hüreyre'ye ait bazı rivayetlerinde sadece "*sekinet*" ifadesi geçmektedir.<sup>90</sup>

Hadisin başka bir rivayetini Abdullah b. Ebî Katâde (ö. 95/714) babasın-

<sup>83</sup> Furkân, 25/63.

<sup>84</sup> Lokmân, 31/19.

<sup>85</sup> İsrâ, 17/37; Lokmân, 31/18.

<sup>86</sup> Nûr, 24/31.

<sup>87</sup> Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 38 (No: 8).

<sup>88</sup> Buhârî, "Ezan", 21 (No: 636); Müslim, "Mesâcid", 154 (No: 602).

<sup>89</sup> Müslim, "Mesâcid", 153 (No: 602).

<sup>90</sup> Buhârî, "Cum'a", 18 (No: 908); Müslim, "Mesâcid", 153 (No: 602); Ebû Dâvûd, "Salât", 54 (No: 572); Tirmizî, "Salât", 127 (No: 327); Nesâî, "İmâmet", 57 (No: 857); İbn Mâce, "Mesâcid", 14 (No: 775).

dan şöyle nakletmiştir: Hz. Peygamber (s.a.s.) ile birlikte namaz kılarken birilerinin gürültüleri duyuldu. Allah Resûlü (s.a.s.) namazı bitirince onlara, “Size ne oldu?” diye sordu. Onlar da, “Namaza yetişmek için acele etmiştik.” diye karşılık verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), “Öyle yapmayın. Namaza gelirken sekinet (sükûnet) içerisinde gelin. Yetiştığınız kadarını kılın, yetişemediklerinizi ise sonra tamamlayın!” buyurdu.<sup>91</sup>

Ebû Hüreyre hadisinde geçen vakar ile sekinet kelimeleri genel kabule göre eş anlamlı kelimelerdir. Ancak bu konuda iki farklı yaklaşım olmuştur. Bazı ulemâya göre bu iki kelime mutlak olarak eş anlamlıdır. Mesela Kâdî İyâz (ö. 544/1149) bu görüştedir. Ona göre vakar ve sekinet kelimesi aynı anlama gelmektedir. Çünkü ikisinde de “ağırlık ve istikrar” anlamı vardır.<sup>92</sup> Buradan hareketle hadiste geçen bu iki kelimenin birbirini tekit ettiği söylenmiştir.<sup>93</sup> Bazı ulemâya göre ise bu kelimelerin eş anlamlı olmakla birlikte aralarında ince anlam farkının olduğu ifade edilmiştir. Mesela Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005) eş anlamlı kelimelerin anlam farklarını incelediği *el-Furûku'l-lugaviyye* adlı eserinde şöyle demektedir: “*Sekinet, öfke ve korku anındaki sakinlik hâlidir. Sekinet kalbe izafe edilir ve heybet (büyüklük, yücelik) olsun veya olmasın tezahür eder. Vakar ise sadece heybet durumunda tezahür eder.*”<sup>94</sup> Bu konuda Nevevî'nin değerlendirmeleri de şöyledir: “*Sekinet hareketlerdeki teennî hâlidir, abes sayılan şeylerden kaçınmaktır. Vakar ise hey'ette (görünüm, şekil, suret) olmaktadır. Mesela, bakışları alçaltmak, yüksek sesle konuşmamak, yürürken önüne bakmak vakardan sayılır.*”<sup>95</sup> Bu değerlendirmelerden anlaşıldığına göre sekinet ve vakar kelimeleri eş anlamlı olmakla birlikte sekinetin kalpteki, vakarın ise dış görünüşteki sükûnet ve ağır başlılık hâli olduğu söylenebilir.

Yukarıda zikredilen hadisler bir müminin hayatın her alanındaki söylem ve eylemlerinde vakarla hareket etmesini ve vakarı zedeleyecek her türlü söz ve davranıştan uzak durmasını ifade etmektedir. Çünkü hadiste Allah Resûlü (s.a.s.) ezan okunduğunda cemaate yetişmek için bile olsa namaza giderken acele edilmemesini, sükûnet ve vakar içerisinde gidilmesini tavsiye etmektedir. Dolayısıyla cemaate yetişememe endişesinin olduğu durumlarda bile namaza giderken vakarlı olmak gerektiğine göre, hayatın her alanında bu şuurla hareket etmek gerekmektedir.<sup>96</sup> Buna göre mümin her

<sup>91</sup> Buhârî, “Ezan”, 20 (No: 635); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/323 (No: 5873).

<sup>92</sup> Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl Mûsâ el-Yahsubî, *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsar* (Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, Kahire: Dârü't-Türâs, 1978), 2: 293.

<sup>93</sup> Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl Mûsâ el-Yahsubî, *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmail (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 2: 553.

<sup>94</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1418/1997), 202.

<sup>95</sup> Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1414/1994), 5: 141.

<sup>96</sup> Bk. Kandemir - Çakan - Küçük, *Riyâzü's-Sâlihîn Tercüme ve Şerh*, 4: 138.

daim vakarlı bir duruş sergileyerek saygınlığını ve şahsiyetini korumaya gayret etmelidir. Mümin kibirden uzak tevazu içinde, gözlerini haramdan koruyarak, dikkat çekmek için yapay hareketlerden sakınarak, mümkün olduğunca sağa sola bakmaksızın önüne bakarak, ne hızlı ne yavaş orta ölçekli bir şekilde yürümelidir. Mümine yaraşan her konuda olduğu gibi yürürken de İslâmî terbiye ve âdâba dikkat etmek, en mükemmel ve muteber olan hâlde bulunmaktır.<sup>97</sup>

Burada konuyla ilgili olarak şu hususa açıklık getirmek gerekmektedir: Bu rivayetlerde namaza acele ederek koşar adımlarla gitmek yasaklanmıştır. Hâlbuki Kur’ân-ı Kerîm’de Cuma namazı hakkında, “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı (ezan okunduğu) zaman Allah’ı anmaya koşun.” (Cum’a, 62/9) buyrulmuştur. Ancak âyet ve hadiste geçen “koşmak” tabirleri ayrı manalarda kullanılmıştır. Âyette geçen “koşmak” mecâzî bir anlatım olup bununla yürümek ve gitmek kastedilmiştir. Hadiste geçen “koşmak” tabiri ile ise kelimenin hakikî manası kastedilmiştir. Nitekim hadiste geçen, “Yetiştığınız kadarını kılınız, yetişemediğiniz rekâtları ise sonra tamamlayın.” ifadesi de bu anlama işaret etmektedir. Bundan dolayı âyet ile hadis arasında bir çelişki söz konusu değildir.<sup>98</sup>

### 3.4. Giyim-Kuşam ve Görünüme Önem Vermek

Giyim kuşam başta olmak üzere görünüm, insanın vakar ve saygınlığı açısından çok önemli bir rol oynamaktadır. Zira giyim kuşam ve dış görünümün insanın şahsiyet ve saygınlığını ifade etmede güçlü bir dili vardır. Halk arasında meşhur olan, “*İnsan elbisesiyle karşılaşır, fikirleriyle uğurlanır.*” sözü bu bakımdan anlamlıdır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de de elbisenin temiz<sup>99</sup> ve güzel<sup>100</sup> olmasının istenmesi yanında insanın mahrem yerlerinin muhafazasında elbisenin rolüne dikkat çekilmesi<sup>101</sup> insanın saygınlığının korunmasında giyim kuşamın önemli bir yeri olduğuna işaret etmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in hanımlarına hitaben, onların herhangi bir kadın gibi olmadıkları vurgulanarak açılıp saçılmamalarının emredilmesi<sup>102</sup> giyim kuşam ve görünümün insanın iffet, vakar ve saygınlığında çok önemli bir gösterge aracı olduğuna işaret etmektedir.

Giyim kuşam ve güzel görünümün vakar konusunda önemli bir gösterge olduğu Hz. Peygamber’in hayatında ve hadislerinde daha net olarak görülmektedir. Allah Resûlü (s.a.s.) giyim kuşamının temizliğine olduğu

<sup>97</sup> Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Yayınları, 1975), 3: 552.

<sup>98</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 223.

<sup>99</sup> Müddessir, 74/4.

<sup>100</sup> A'râf, 7/31.

<sup>101</sup> A'râf, 7/26.

<sup>102</sup> Ahzâb, 33/32-33.

kadar vakar ve onuruna yakışır olmasına da dikkat etmiştir.<sup>103</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.) ölçülü, düzenli, uyumlu, temiz ve güzel giyimiyle çevresindeki insanlar üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Mesela, İbn Abbâs “*Ben elbiselerin en güzelini Resûlullah’ın üstünde gördüm.*”<sup>104</sup> diyerek bu konudaki duygu ve gözlemlerini dile getirmiştir.

Allah Resûlü (s.a.s.) güzel görünüm konusunda müminlerin de aynı hassasiyet ve duyarlılıkta olmasını istemiştir. Konuyla ilgili olarak Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652-53) bir hatırasını şöyle anlatmıştır: Bir gün Hz. Peygamber (s.a.s.), “Kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimse cennete giremez.” buyurdu. Bunu duyan bir adam “Ama insan elbisesinin ve ayakkabısının güzel olmasından hoşlanır.” deyince Allah Rasûlü (s.a.s.), “Allah güzeldir, güzelliği sever. Kibir ise hakkı inkâr etmek ve insanları küçük görmektir.” buyurdu.<sup>105</sup>

Bu rivayetin Taberânî’deki (ö. 360/971) ifadeleri ise şöyledir: Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), bir sohbet esnasında, “Ben Allah Resûlü’nün ‘Elbisesini kibirlenerek yerde sürüyenlere (Allah rahmet nazarıyla) bakmaz.’ buyurduğunu işittim.” der. Bunu duyan Ebû Reyhâne şöyle der: “Vallahi bu naklettiğin hadis beni rahatsız etti. Vallahi ben güzelliği severim. O kadar ki ayakkabımın ipinden, kırbacımın bağına kadar her şeyimin güzel olmasını isterim. Şimdi bunlar da mı kibir? Oysa Allah Resûlü (s.a.s.), ‘Şüphesiz ki Allah güzeldir, güzelliği sever. Ve Allah, nimetinin kulunun üzerinde görülmesini sever. Kibir ise hakkı inkâr etmek ve insanları küçük görmektir.’ buyurdu.”<sup>106</sup>

Bu hadislere göre israf ve kibirden uzak olmak şartıyla başta giyim kuşam olmak üzere her konuda imkânların en iyi şekilde kullanılması ve güzel bir görünüme sahip olunması meşru görülmüştür. Nitekim “İsraf ve kibirden sakınarak yiye, için, giyinin ve sadaka verin.”<sup>107</sup> hadisinde de aynı husus vurgulanmıştır. Aynı şekilde Allah Resûlü (s.a.s.) bir defasında eskimiş elbiseler içinde pejmürde ve dağınık bir vaziyette yanına gelen ve Mâlik b. Nadle olduğu ifade edilen<sup>108</sup> sahabînin varlıklı biri olduğunu öğrenince, “Allah sana bir mal verdiği zaman, O’nun nimetinin ve ikramının belirtileri üzerinde görülsün.” buyurarak<sup>109</sup> Allah tarafından verilen nimetin gereğine göre davranılmasını istemiştir. Bu husus aynı zamanda,

<sup>103</sup> Heyet, *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 6/338.

<sup>104</sup> Ebû Dâvûd, “Libâs”, 5 (No: 4037); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 8/309 (No: 16740).

<sup>105</sup> Müslim, “İmân”, 147 (No: 91); Tirmizî, “Birr”, 61 (No: 2006).

<sup>106</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’l-ıvsaat*, 5/60 (4668).

<sup>107</sup> Buhârî, “Libâs”, 1; Nesâî, “Zekât”, 66 (No: 2555); İbn Mâce, “Libâs”, 23 (No: 3605).

<sup>108</sup> Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahmân, *Tuhfetü’l-ahvezi şerhu Câmi’i’l-Tirmizî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf (Beyrut: Dâru’l-Fikr, t.y.), 6: 143; Şehârenfûrî, *Bez-lü’l-mechûd*, 16/387.

<sup>109</sup> Ebû Dâvûd, “Libâs”, 14 (No: 4063); Tirmizî, “Birr”, 63 (No: 2013); Nesâî, “Zînet”, 52 (No: 5233).

“Allah, nimetinin kulunun üzerinde görülmesini sever.”<sup>110</sup> hadisinde ifade edildiği üzere Allah’ın verdiği nimete şükür anlamı taşımakta ve dolayısıyla Allah’ı hoşnut etmektedir. Buna göre imkânı olanların pejmürde bir şekilde giyinmesi ve onu görenlerde kendisine zekât ve sadaka verme hissi uyandıracak bir intiba bırakması doğru değildir.<sup>111</sup>

Allah Resûlü (s.a.s.) yolculuk, çalışma ve savaş durumlarında bile kılık kıyafetin ve görünümüm güzel olmasına önem vermiştir. Allah Resûlü (s.a.s.) yolculuğa çıkan ashâbını bu konuda şöyle uyarmıştır: “Sizler, kardeşlerinizin yanına gidiyorsunuz. Binitletinizin bakımını iyi yapın, kıyafetlerinizi düzeltin! Öyle ki yüzdeki bir ben nasıl dikkat çekici ise, siz de onun gibi insanlar içinde gözde olun! Çünkü Allah çirkin görünümü ve çirkin söz ve davranışı sevmez.”<sup>112</sup> Aynı şekilde Allah Resûlü (s.a.s.), Benî Enmâr Gazvesi’ne çıktığında hayvanları gütmekle görevlendirilen bir sahâbîyi yıpranmış elbiseler içinde görünce başka elbisesi varsa onu giymesini istemiş, sahâbî yeni elbisesini giyince savaşa giderken bile kılık kıyafetine dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>113</sup> Bu hadislere göre Allah Resûlü (s.a.s.), her şart ve durumda Müslümanların bakımlı, göze hoş gelen, temiz ve gıpta edilen nezih insanlar olmasını arzu etmiştir.<sup>114</sup>

Allah Rasûlü (s.a.s.) giyim kuşamla ilgili olarak elbisenin temiz olması yanında<sup>115</sup> renk tercihine ve uyumuna dikkat edilmesini istemiş,<sup>116</sup> tek ayakkabı ile gezilmesini hoş görmeyerek<sup>117</sup> ayakkabıların şekil ve düzenine dikkat edilmesini tavsiye etmiştir.

Sevgili Peygamberimiz (s.a.s.) giyim kuşam yanında beden bakımı ve temizliği üzerinde de titizlikle durmuştur. O, bu bağlamda saç bakımı ve temizliğine önem vermiş<sup>118</sup> saçı başı dağınık gezenleri uyarmıştır.<sup>119</sup> Yine ağız, burun ve diş temizliği<sup>120</sup> ile mahrem yerlerdeki kılların temizliğini, tırnak, sakal ve bıyık bakımını fitrî bir gereksinim olarak ifade etmiştir.<sup>121</sup> Ayrıca yemekten önce ve sonra ellerin yıkanmasını istemiş,<sup>122</sup> kötü kokuy-

<sup>110</sup> Tirmizî, “Edeb”, 54 (No: 2828); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/254 (No: 8328).

<sup>111</sup> Kandemir - Çakan - Küçük, *Riyâzü’s-Sâlihîn Tercüme ve Şerh*, 4/328.

<sup>112</sup> Ebû Dâvûd, “Libâs”, 25 (No: 4089).

<sup>113</sup> İmam Mâlik, “Libâs”, 1 (No: 1800).

<sup>114</sup> Heyet, *Hadislerle İslâm*, 6/336.

<sup>115</sup> Ebû Dâvûd, “Libâs”, 14 (No: 4062).

<sup>116</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 5 (No: 4789); Tirmizî, “Edeb”, 45 (No: 2816).

<sup>117</sup> Buhârî, “Libâs”, 40 (No: 5856); Müslim, “Libâs”, 68 (No: 2097); Ebû Dâvûd, “Libâs”, 41 (No: 4137).

<sup>118</sup> Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 3 (No: 4163); İmam Mâlik, “Şa’r”, 6 (No: 1902).

<sup>119</sup> Ebû Dâvûd, “Libâs”, 14 (No: 4062); İmam Mâlik, “Şa’r”, 7 (No: 1903).

<sup>120</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 29 (No: 53-54); İbn Mâce, “Tahâret”, 8 (No: 292-293).

<sup>121</sup> Buhârî, “İsti’zân”, 51 (No: 6297); Müslim, “Tahâret”, 49 (No: 257).

<sup>122</sup> Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 11 (No: 3761); Tirmizî, “Et’ime”, 39 (No: 1853).



la insanların rahatsız edilmemesini emretmiş<sup>123</sup> ve haftada en az bir defa banyo yapmayı Allah'ın kulları üzerindeki hakkı sayarak<sup>124</sup> beden bakımı ve temizliğine gerekli önemin verilmesini istemiştir. Aynı şekilde çevre temizliği üzerinde hassasiyetle durmuştur.<sup>125</sup>

Bütün bu ifade edilen hadisler, insanın başta kendi vakar ve saygınlığını olmak üzere aynı zamanda ailesi ve yaşadığı çevreye saygısını gösteren emir ve tavsiyelerdir. Bu hadislerle göre mümin giyim kuşam, görünüm ve yaşam tarzındaki vakar ve zarifliğiyle insanların kendisine imrendiği hoş bir görüntü arz etmelidir. Mümin giyim kuşam, görünüm ve yaşam tarzında tertipli, düzenli, uyumlu, temiz ve güzel olmalı; bu hususta vakar ve saygınlığına gölge düşürmemelidir. Müslüman, bir birey olarak dışarıdan nasıl görüldüğüne ve algılandığına dikkat etmeli, manevî güzellikler yanında dış görünümündeki güzellik ile de çevresine hoş bir intiba bırakmaya gayret göstermelidir.

Burada konuyla ilgili olarak şu husus üzerinde de durmak gerekmektedir: İslâm, insanın giyim kuşam ve görünüm güzelliğine önem vermesini istemekle birlikte bu hususun suistimal ve istismar edilmesini onaylamamıştır. Buna göre gösteriş ve israf içinde olmak, ayrıca yapay güzellik kaygısı ile açılıp saçılarak, süslenmede abartı ve aşırılığa kaçarak başkaları üzerinde seviyesiz bir ilgi uyandırmaya çalışmak İslâm'da yasaklanmıştır. Bu yasaklanan hususlar kadın olsun erkek olsun insanın vakar ve saygınlığına yakışmamaktadır. Dolayısıyla giyim kuşam ve görünüm güzelliğinde İslâm'ın bu konuda ortaya koyduğu sınırlara riayet edilmesi son derece önem arz etmektedir.

### 3.5. Sesi ve Sözü Güzeli Kullanmak

Bir gün bir grup Yahudi, Hz. Peygamber'in yanına geldi ve (es-selâmü aleyküm yerine) "es-sâmü aleyküm" (Ölüm üzerinize olsun!) dediler. Orada bulunan Hz. Âişe, bu kabalık karşısında kendini tutamadı ve onlara, "Allah'ın lâneti ve gazabı da sizin üzerinize olsun!" diye karşılık verdi. Bunun Hz. Peygamber (s.a.s.), "Sakin ol ey Âişe! Kibar ve nazik olmalı, kaba davranmaktan ve çirkin konuşmaktan da sakınmalısın." buyurdu. Hz. Âişe, "Onların ne söylediklerini duymadın mı?" deyince Hz. Peygamber (s.a.s.) şu karşılığı verdi: "Ben de onlara aynıyla karşılık verdim! Benim onlar hakkındaki duam kabul olur, fakat onların benim hakkımdaki dilekleri kabul olmaz."<sup>126</sup>

Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 42/662-63) şöyle anlatmıştır: Hayber Seferi

<sup>123</sup> Müslim, "Cum'a", 6 (No: 847); Ebû Dâvûd, "Tahâret", 128 (No: 352-353).

<sup>124</sup> Buhârî, "Cum'a", 12 (No: 898); Müslim, "Cum'a", 9 (No: 849).

<sup>125</sup> Ebû Dâvûd, "Tahâret", 14 (No: 25-26); İbn Mâce, "Tahâret", 21 (No: 328).

<sup>126</sup> Buhârî, "Edeb", 38 (No: 6030); Müslim, "Selâm", 10-11 (No: 2165); Tirmizî, "İsti'zân", 12 (No: 2710).

dönüşünde ashâb-ı kirâm Medine'ye yaklaştıklarında yol güzergâhındaki bir tepeye çıkınca yüksek sesle “Allâhü ekber, Allâhü ekber, lâ ilâhe illâ-lâh” diyerek tekbir ve tehlil getirmeye başlamışlardı. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.s.) onlara şu nasihatte bulundu: “Kendinize gelin! Siz sağır olan ve burada bulunmayan birisine seslenmiyorsunuz. Bilakis her şeyi işiten, gören ve size çok yakın olan Allah’a sesleniyorsunuz.”<sup>127</sup>

Hadislere göre sesi ve sözü kullanırken edep, sükûnet ve nezaket içinde olmak; kabalıktan, sertlikten ve kötü sözden uzak durmak, saygın, ağırbaşlı ve olgun bir mümin olmanın en önemli göstergelerinden birini oluşturmaktadır. Hadislerde geçtiği üzere Allah Resûlü (s.a.s.) konuşmalarında her zaman zarif, sakin ve ağırbaşlı davranmış,<sup>128</sup> hiçbir zaman yüksek sesle<sup>129</sup> ve lüzumsuz yere konuşmamış,<sup>130</sup> kaba, kötü ve çirkin sözlerden uzak durmuştur.<sup>131</sup> Allah Resûlü (s.a.s.) müminlerin de her konuda bu hususa dikkat etmesini istemiştir. Mesela yukarıdaki birinci hadiste kaba ve kötü konuşmalara karşı bile sakin, ağırbaşlı ve nazik olunması istenmiştir. İkinci hadiste ise içten veya kısık sesle dua ve zikirde bulunmak tavsiye edilmiş, yüksek sesle dua ve zikirde bulunmak hoş karşılanmamıştır. Böylece dua ve zikirde bile âdâp ve vakara uygun davranmanın gerekliliği ifade edilmiştir.<sup>132</sup> Mescitte ibadet ederken bile ölçülü hareket edilmesi gerektiğini bildiren Allah Resûlü (s.a.s.) kendisi itikâfta bulunduğu sırada bazı kişilerin yüksek sesle Kur’ân okuduklarını işitince, “Dikkat edin! Hepiniz Rabbinize münâcât ediyorsunuz. Birbirinizi rahatsız etmeyin! Kıraatte ya da namazda biriniz sesini diğerinden daha fazla yükseltmesin!”<sup>133</sup> buyurarak onları ikaz etmiştir.<sup>134</sup> Yine “Sabır, musibetin başa geldiği ilk anda olmalıdır.”<sup>135</sup> hadisiyle en acılı zamanlarında bile müminin vakarla hareket edip isyana varan söz ve davranışlardan uzak durması gerektiğini vurgulanmıştır.<sup>136</sup>

Diğer taraftan hadislerde sesi ve sözü kullanma şeklinin dinî, ahlâkî ve insanî kimliği belirlemede önemli bir yansıma aracı olduğuna işaret edilmiştir. “Mümin, insanları karalamaz ve kötülemez, kimseye lânet etmez,

<sup>127</sup> Buhârî, “Meğâzî”, 39 (No: 4205); Müslim, “Zikir”, 44 (No: 2704); Ebû Dâvûd, “Vitr”, 26 (No: 1526).

<sup>128</sup> Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 184-185 (No: 226).

<sup>129</sup> Buhârî, “Büyü”, 50 (No: 2125); Tirmizî, “Birr”, 69 (No: 2023).

<sup>130</sup> Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, 184 (No: 226). Ayrıca bkz. Nesâî, Cum’a, 31 (No: 1410).

<sup>131</sup> Buhârî, “Edeb”, 38 (No: 6031); Müslim, “Fedâil”, 68 (No: 2321).

<sup>132</sup> Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu’lim*, 8/199; Nevevî, *Sahihu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 17/42.

<sup>133</sup> Ebû Dâvûd, “Tatavvu”, 25 (No: 1332); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/258 (No: 12219).

<sup>134</sup> Heyet, *Hadislerle İslam*, 2/295.

<sup>135</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 31 (No: 1283); Müslim, “Cenâiz”, 14-15 (No: 926).

<sup>136</sup> Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/647.

kötü sözlü, kaba ve hayâsız değildir.”<sup>137</sup> hadisinde bu husus vurgulanmıştır. Hadiste konuşma konusunda müminin vakur, olgun ve asil karakterine vurgu yapılmış ve bu gibi kötü vasıflar müminin karakteri ile bağdaştırılmamıştır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de müminlerin özellikleri arasında boş sözlerden yüz çevirdikleri<sup>138</sup> ve boş bir söz işittiklerinde vakarla hareket ettikleri bildirilerek<sup>139</sup> aynı husus ifade edilmiştir. Konuyla ilgili olarak “Her kim Allah’a ve âhîret gününe iman ediyorsa ya hayır söylesin ya da sussun.”<sup>140</sup> hadisinde de güzel konuşmak ile iman arasında güçlü bağın bir bağın olduğuna temas edilmiştir.<sup>141</sup> Aynı şekilde başka bir hadiste lüzumsuz, gereksiz ve kötü konuşmanın ise münafıklık alameti olduğu belirtilerek<sup>142</sup> konuşma konusunda münafıkların zayıf karakterlerine işaret edilmiştir. Ayrıca hadislerde çok konuşmanın kalbi kararttığı,<sup>143</sup> kötü konuşmanın kabalıktan olduğu<sup>144</sup> ve insanı çirkinleştirdiği,<sup>145</sup> boşboğazlığın ve gevezeliğin, niteliksiz, amaçsız, gereksiz, yakışsız, çirkin ve yapmacık konuşmanın kötü ahlâk olduğu<sup>146</sup> ifade edilerek meselenin insanın manevî hayatındaki olumsuz etkilerine atıfta bulunulmuştur. Bu hususun devamı olarak Allah’ın adının hiç anılmadığı boş konuşmalar,<sup>147</sup> müminlerin birbirlerine yakışsız konuşmaları,<sup>148</sup> konuşulması gereken yerde susulması<sup>149</sup>, insanları güldürmek için veya eğlence amaçlı yalan yanlış konuşmalar,<sup>150</sup> topluluk içinde gizli fısıldaşmalar,<sup>151</sup> çok ve gereksiz soru sorma<sup>152</sup> gibi konular da hadislerde yasaklanmıştır.

Bütün bu hadislere göre konuşmak insanın değer ve saygınlığını belirleyen temel ölçütlerden birini oluşturmaktadır. Çünkü sesi ve sözü kullanma tarzı, ifade ettiği anlamlar yanında insanın karakter ve ruh dünyasını yansıtan bir ayna işlevine de sahiptir. Nitekim münafık tabiatlı kimselerin tanınmasında konuşma tarzının önemini ifade eden, “Andolsun, sen onları ko-

<sup>137</sup> Tirmizî, “Birr”, 48 (No: 1984); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/549 (No: 3916).

<sup>138</sup> Mü’minûn, 23/3.

<sup>139</sup> Furkân, 25/63, 72.

<sup>140</sup> Buhârî, “Edeb”, 30 (No: 6018); Müslim, “İmân”, 74-75 (No: 47).

<sup>141</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 10/461.

<sup>142</sup> Tirmizî, “Birr”, 80 (No: 2034); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/213 (No: 22950).

<sup>143</sup> Tirmizî, “Zühd”, 62 (No: 2419); İmam Mâlik, “Kelâm”, 8 (No: 1994).

<sup>144</sup> Tirmizî, “Birr”, 65 (No: 2016); İbn Mâce, “Zühd”, 17 (4184).

<sup>145</sup> Tirmizî, “Birr”, 47 (No: 1981); İbn Mâce, “Zühd”, 17 (4185).

<sup>146</sup> Tirmizî, “Birr”, 71 (No: 2025); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/421 (No: 9057).

<sup>147</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 25 (No: 4855-4856); Tirmizî, “Deavât”, 38 (No: 3444).

<sup>148</sup> Buhârî, “Edeb”, 44 (No: 6044); Müslim, “İmân”, 116 (No: 64); İbn Mâce, “Sünnet”, 9 (No: 69).

<sup>149</sup> Tirmizî, “İlim”, 3 (No: 2658); İbn Mâce, “Sünnet”, 24 (No: 261).

<sup>150</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 80 (No: 4990); Tirmizî, “Zühd”, 10 (No: 2322).

<sup>151</sup> Buhârî, “İsti’zân”, 47 (No: 6290); Müslim, “Selâm”, 36 (No: 2183).

<sup>152</sup> Müslim, “Hac”, 412 (No: 1337); Nesâî, “Menâsikü’l-hac”, 1 (No: 2615).

nuşma tarzlarından da tanırısın.” (Muhammed, 47/30) âyetinde de konuşma şeklinin şahsiyet ve karakteri belirlemedeki işlevi net olarak vurgulanmaktadır. Bundan dolayı da olsa gerek Kur’ân-ı Kerîm’de üzerinde en fazla durulan hususlardan birisi konuşmanın olumlu ve olumsuz vasıflarıyla ilgilidir. Kur’ân-ı Kerîm’e göre konuşmak insana verilen en büyük nimetlerden biri olarak ifade edilmekle<sup>153</sup> birlikte bu nimetin güzel kullanılması konusunda birçok olumlu sıfattan bahsedilmiştir. Kavl-i hasen (güzel söz),<sup>154</sup> kavl-i marûf (uygun ve olumlu söz),<sup>155</sup> kavl-i adl (dengeli söz),<sup>156</sup> kavl-i sedîd (sağlam ve doğru söz),<sup>157</sup> kavl-i tayyib (hoş söz),<sup>158</sup> kavl-i leyyin (yumuşak ve faydalı söz),<sup>159</sup> kavl-i kerîm (saygılı söz),<sup>160</sup> kavl-i belîğ (etkili ve açık söz)<sup>161</sup> ve kavl-i meysûr (kolaylaştırıcı söz)<sup>162</sup> bu olumlu sıfatların başlıcalarını oluşturmaktadır. Buna karşılık kavl-i su’ (kötü söz),<sup>163</sup> kavl-i münker (çirkin söz),<sup>164</sup> kavl-i zûr (yalan söz),<sup>165</sup> kavl-i lahn (eğri söz)<sup>166</sup> ve kavl-i zuhruf (süslü söz)<sup>167</sup> gibi ifadeler ise konuşmanın olumsuz anlamdaki vasıflarından bahsetmektedir.<sup>168</sup>

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse âyet ve hadislere göre sesi ve sözü güzel kullanmak Müslüman’ın ağırbaşlılığı, saygınlığını ve karakteri ile ilişkilendirilen önemli hususların başında gelmektedir. Buradan hareketle ulemâ, sesi ve sözü güzel kullanmayı vakarın en önemli göstergelerinden biri olarak ifade etmişlerdir.<sup>169</sup> Bundan dolayı mümin Hz. Peygamber’in buyurduğu üzere dilinden insanların güven içinde olduğu kimse olmalı,<sup>170</sup> dilinin şerrinden Allah’a sığınmalı,<sup>171</sup> ya hayır konuşmalı ya da susmalı,<sup>172</sup>

<sup>153</sup> Bakara, 2/31-33; Rahmân, 55/4.

<sup>154</sup> Bakara, 2/83.

<sup>155</sup> Bakara, 2/235, 263; Nisâ, 4/5, 8; Ahzâb, 33/32.

<sup>156</sup> En’âm, 6/152.

<sup>157</sup> Nisâ, 4/9; Ahzâb, 33/70.

<sup>158</sup> Hac, 22/24. Ayrıca bk. İbrahim, 14/24.

<sup>159</sup> Tâhâ, 20, 44.

<sup>160</sup> İsrâ, 17/23.

<sup>161</sup> Nisâ, 4/63.

<sup>162</sup> İsrâ, 17/28.

<sup>163</sup> Nisâ, 4/148. Ayrıca bk. İbrahim, 14/26.

<sup>164</sup> Mucâdele, 58/2.

<sup>165</sup> Hac, 22/30.

<sup>166</sup> Muhammed, 47/30.

<sup>167</sup> En’âm, 6/112.

<sup>168</sup> Mehmet Görmez, “Kur’an’ı Kerim’in Işığında Söz ve Davranış Estetiği”, *Diyanet Aylık Dergi* 189 (Eylül 2006), 5-7.

<sup>169</sup> Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*, 5: 141.

<sup>170</sup> Buhârî, “İmân”, 4 (No: 10); Müslim, “İmân”, 65 (No: 41).

<sup>171</sup> Tirmizî, “Deavât”, 74 (No: 3503).

<sup>172</sup> Buhârî, “Edeb”, 31 (No: 6018); Müslim, “İmân”, 74-75 (No: 47).

konuştuğu zaman ise mümin olmanın sorumluluğu, disiplini ve vakarı içerisinde hareket ederek güzel bir üslup kullanılmalıdır.<sup>173</sup> Mümin İslâm ahlâkına uymayan kaba ve çirkin sözlerin, argo ve küfürlü ifadelerin, müstehcen fıkra ve hikâyelerin inanç ve ahlâkını zaafa uğratacağını, vakar ve saygınlığına gölge düşüreceğini unutmamalıdır. Bu konuda dilin afetleri sayılan hususlara riayet etmek son derece önemlidir. Edep kuralları başta olmak üzere insanın ahlâkî şahsiyetine ve saygınlığına aykırı olan bu sözlü afetleri Gazzâlî (ö. 505/1111), *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn* adlı eserinde yirmi maddede şöyle toplamıştır: 1. Boş sözler, 2. Fuzulî konuşma, 3. Batıla dalmak, 4. İçi boş tartışmalar, 5. Husumet eseri söylenen sözler, 6. Ağzı eğip bükererek konuşmak, 7. Secili ve edebî konuşmalara özenerek yapmacık sözler söylemek, 8. Küfür, sövgü ve fahiş (kötü) konuşmak, 9. Her türlü canlı ve cansız varlığa lânet etmek, 10. Kötü tegannî (şarkı vb.) ve anlamsız şiir, 11. Kötü mizah ve şaka yapmak, 12. Alay ve istihza etmek, 13. Sırrı ifşa etmek 14. Yalandan söz vermek, 15. Yalan söylemek ve yalan yere yemin etmek, 16. Gıybet etmek, 17. Söz taşımak, 18. İnsanları mübalâğa ile övmek, 19. Sözün inceliklerinden ve hatalarından gaflet içinde olmak 20. Yersiz ve anlamsız soru sormak.<sup>174</sup>

Bunlara ek olarak şu hususa da dikkat etmek gerekmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetlerde Allah'ın âyetlerinin inkâr edildiği ve onlarla alay edildiği konuşma ortamlarında başka bir söze geçilmediği takdirde durulmaması<sup>175</sup> veya bu konuşmalardan yüz çevrilerek tepki gösterilmesi istenmektedir.<sup>176</sup> Buna göre İslâm'ın ilke ve prensipleri hakkında olumsuz konuşmaların yapıldığı durumlarda mümine düşen vazife, gücü yetiyorsa sözlü veya fiilî olarak buna engel olması, gücü yetmiyorsa ise o ortamı terk etmesidir.<sup>177</sup>

### 3.6. Her Alanda Güçlü Olmak

Hz. Peygamber (s.a.s.) hicretin 6. yılında ashâbıyla beraber umre yapmak için yola çıkmış, ancak müşriklerin izin vermemesi üzerine Hudeybiye Antlaşması'nı yaparak geri dönmüştü. Bu antlaşmada Müslümanların bir yıl sonra Kâbe'yi ziyarete gelebilecekleri Mekke'de üç günden fazla kalmayacakları hususu hükme bağlanmıştı.<sup>178</sup> Ertesi yıl olunca Hz. Peygamber (s.a.s.) umre yapmak üzere ashâbıyla birlikte Medine'den yola çıktı ve bir süre sonra Mekke'ye ulaştı. Mekke'li Müslümanlar, Medine'ye hicret edin-

<sup>173</sup> Tirmizî, "Bir", 48 (No: 1984); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/549 (No: 3916).

<sup>174</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011), 5: 391.

<sup>175</sup> Nisâ, 4/140.

<sup>176</sup> En'âm, 6/68.

<sup>177</sup> Bk. Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2: 165, 423.

<sup>178</sup> Buhârî, "Megâzî", 44 (No: 4251).

ce oranın havası kendilerini olumsuz etkilemiş ve biraz zayıf düşmüşlerdi.<sup>179</sup> Bundan dolayı Mekkeliler Müslümanların tavaf ve sa'y yapmaya güçlerinin yetmeyeceğini iddia etmişlerdi.<sup>180</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.) bu iddiaların asılsız olduğunu göstermek için tavaf sırasında sağ omuzun ve kolun açık bırakılmasını ve tavafın ilk üç şavtında kısa adımlarla koşup omuzları silerek çalınmış ve heybetli yürünmesini (remel), ayrıca sa'y esnasında belli bir mesafede koşar gibi hızlı gidilmesini (hervele) söyledi.<sup>181</sup>

Erkeklerin tavaf yaparken ilk üç dönüşlerinde (şavt) daha heybetli yürümeleleri ile tavafta ihramlıyken sağ omuzlarını açık bulundurmaları ve sa'y esnasında belli bir mesafede koşar gibi hızlı gitmeleri aslında Mekke müşriklerine karşı güç ve gövde gösterisi amaçlı ortaya çıkmıştır. Nitekim İbn Abbâs bu hususu şöyle ifade etmiştir: "Allah Resûlü (s.a.s.) müşriklere gücünü göstermek için Kâbe'yi tavaf ederken ve Safâ ile Merve arasında sa'y ederken koşmuştur."<sup>182</sup> Hz. Ömer (ö. 23/644) de aynı hususu şöyle belirtmiştir: "Biz neden hala bu remele devam ediyoruz ki? Çünkü vaktiyle biz, onunla müşriklere karşı güç gösterisi yapmıştık. Hâlbuki Yüce Allah onları helak etmiştir. Fakat biz, Hz. Peygamber'in yapmış olduğu bir şeyi terk etmek istemeyiz."<sup>183</sup> Nitekim Müslümanların remel ve hervele yapmalarının müşrikleri şaşırttığı ve "Medine sıtması onları zayıf düşürmemiş, gayet zinde görünüyorlar." dedikleri nakledilmiştir.<sup>184</sup>

Bu rivayetlere göre Müslümanların vakar ve saygınlıklarını ifade etmek maksadıyla düşmana karşı güç ve gövde gösterisinde bulunmaları caiz görülmüştür.<sup>185</sup> Buradan hareketle bu içerikteki uygulamalar riya ve kibir kapsamında değerlendirilmemiş, tevazua aykırı görülmemiştir. Hatta yerine göre bu şekilde davranmanın daha evla olduğu ifade edilmiştir.<sup>186</sup> Şöyle ki, tevazu sahibi olmak Müslümanlığın gereklerindedir. Ancak her şeyde olduğu gibi tevazuda da aşırıya kaçmamak önemlidir. Zira mümin hem kendisinin hem de Müslüman kardeşinin saygınlığını ve şerefini korumakla memurdur.<sup>187</sup> Müminler kendilerini hakir görenlere karşı kararlı ve asil duruşlarını korumalı, şereflerinin ayaklar altına alınmasına müsaade etmemelidir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de belirtildiği gibi: "Muhammed,

<sup>179</sup> Müslim, "Hac", 240 (No: 1266).

<sup>180</sup> Müslim, "Hac", 237 (No: 1264).

<sup>181</sup> Buhârî, "Meğâzi", 44 (No: 4256-4257); Müslim, "Hac", 237-240 (No: 1264-1266).

<sup>182</sup> Buhârî, "Hac", 80 (No: 1649); Müslim, "Hac", 241 (No: 1266); Tirmizî, "Hac", 39 (No: 864).

<sup>183</sup> Buhârî, "Hac", 57 (No: 1605); Ebû Dâvûd, "Menâsik", 50 (No: 1887).

<sup>184</sup> Müslim, "Hac", 240 (No: 1266); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/246 (2738).

<sup>185</sup> İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Alî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 4: 285. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/549; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 357.

<sup>186</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 549; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 357.

<sup>187</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 36 (No: 4884); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/629 (No: 16811).

Allah'ın Rasûlü'dür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin (kararlı ve tavizsiz), birbirlerine karşı da merhametlidirler.” (Fetih, 48/29) Hz. Peygamber'in, sıtma hastalığından dolayı zayıf düşen ashâbına, Mekke'ye geldiklerinde onları aciz görerek onlarla alay etmek isteyen müşriklerin önünden geçerken remel yaparak yani çalımlı bir şekilde yürüyerek tavaf etmelerini emretmesi de bu amaca mâtuftur.<sup>188</sup>

Güçlü olmak Müslümanlar için en önemli hayatî erdemlerden biridir. Zira güçlü olmamak baskı ve saldırılara direnç gösterememeye ve kolaylıkla başkalarının tahakkümü altına girmeye sebep olabilir. Ayrıca zayıflık ve korkaklık insan onuruna yakışmayan ve onun alçaklıkla damgalanmasına yol açan sonuçlar doğurabilir. Bu ise Müslüman'a yakışan bir durum değildir. Zira Müslüman güçlü bir kişiliğe sahip olmalıdır ki inandığı değerleri koruyabilsin, hiç kimseden ya da hiçbir şeyden korkmasın bu değerlerin arkasında durabilsin.<sup>189</sup> Nitekim Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'de güçlü görünerek düşmanı korkutmak için Müslümanların savunmayı ilgilendiren her alanda hazırlıklı olmalarını emretmiş,<sup>190</sup> ilmî ve fizikî yönden güçlü olması sebebiyle Tâlût'u övmüştür.<sup>191</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.) de bir hadiste “Kuvvetli mümin zayıf müminden daha hayırlı ve Allah'a daha sevimlidir.”<sup>192</sup> buyurarak maddî ve manevî alanda güçlü olmanın önemine dikkat çekmiştir. Aynı şekilde Allah Resûlü (s.a.s.) korkarak savaş meydanından kaçmayı insanı dünya ve âhirette hüsrana uğratan şeyler arasında sayarak<sup>193</sup> Müslümanlara haklarını, inanç ve değerlerini koruyup savunma, düşmana karşı koyma konularında cesareti teşvik edip erdem olarak sunmuştur.<sup>194</sup> Yine bu bağlamda, Hz. Peygamber (s.a.s.) Müslümanların onuruna, izzetine ve haysiyetine yakışmayan hususları da yasaklamıştır. Mesela “Bir kişide bulunan huyların en kötüsü, aşırı cimrilik ve şiddetli korkaklıktır.”<sup>195</sup> hadisinde korkaklığın insanlar hakkında en kötü ve alçaltıcı huylardan olduğu ifade edilmiştir.<sup>196</sup> Ayrıca birçok hadiste insanın onurunu ve itibarını yok eden dilencilik yasaklanarak<sup>197</sup> el emeği ile geçinmek emredilmiş<sup>198</sup> ve ekonomik alanda güçlü olarak daima veren el olmak tavsiye edilmiştir.<sup>199</sup>

<sup>188</sup> Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/336.

<sup>189</sup> Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/343.

<sup>190</sup> Nisâ, 4/71; Enfâl, 8/60.

<sup>191</sup> Bakara, 2/247.

<sup>192</sup> Müslim, “Kader”, 34 (No: 2664); İbn Mâce, “Zühd”, 14 (No: 4168).

<sup>193</sup> Buhârî, “Vesâyâ”, 23 (No: 2776); Müslim, “İmân”, 145 (No: 89).

<sup>194</sup> Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/343.

<sup>195</sup> Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 21 (No: 2511); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/228 (No: 8231).

<sup>196</sup> Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/343.

<sup>197</sup> Buhârî, “Zekât”, 52 (No: 1474); Müslim, “Zekât”, 103 (No: 1040).

<sup>198</sup> Buhârî, “Zekât”, 50 (No: 1471); Müslim, “Zekât”, 107 (No: 1042).

<sup>199</sup> Buhârî, “Zekât”, 18 (No: 1427); Müslim, “Zekât”, 95 (No: 1034).



Hız. Peygamber (s.a.s.) Müslümanların vakar ve saygınlıklarını korumak için güçlü olmalarının önemini başka bir hadiste şöyle ifade etmiştir: “Yakında milletler, yemek yiyenlerin başkalarını sofralarına davet ettikleri gibi size karşı (savaşmak için) birbirlerini davet edecekler.” Bunun üzerine bir sahâbî, “Bu, o gün bizim azlığımızdan dolayı mı olacak?” diye sorar. Allah Resûlü (s.a.s.), “Hayır, aksine siz o gün kalabalık, fakat selin önündeki çer çöp gibi zayıf olacaksınız. Allah, düşmanlarınızın gönlünden mehabetinizi (saygınlığınıza duyulan korkma hissini) çekip alacak, sizin gönlünüze de vehn atacak.” cevabında bulunur. Bir başka sahâbî, “Vehn nedir ya Resûlallah?” diye sorunca da Allah Resûlü (s.a.s.), “Vehn, dünyayı sevmek ve ölümü kötü görmektir.” buyurur.<sup>200</sup>

Bu hadise göre Müslümanların çok olmasına rağmen âdeti selin önündeki çer çöp gibi güçsüz olmaları sebebiyle inkârcıların İslâm dünyası aleyhine ittifak edecekleri belirtilmektedir. Dolayısıyla hadiste de işaret edildiği üzere güçlü olmak için çokluk tek başına bir fayda vermemektedir. Güçlü olmak için Müslümanların manevî alanda olduğu gibi ilimde, bilimde, teknolojiye, ekonomide, savunmada kısacası hayatın her alanında güçlü ve uluslararası alanda dünyaya yön veren yegâne söz sahibi kimseler olmaları gerekmektedir. Böylelikle Müslüman olmanın zayıflık ve gericilik değil üstünlük ve medenîlik olduğu, insanın vakar ve saygınlığının ancak İslâm ile mümkün olduğu tüm dünyaya gösterilmelidir. Nitekim “Asıl güç ve izzet Allah’ın, Resûlü’nün ve müminlerindir; fakat münafıklar bunu bilmezler!”<sup>201</sup> âyetinde bu husus vurgulanmaktadır. Çünkü âyet-i kerîme Müslümanların başkaları karşısında bedenî, psikolojik, ekonomik, sosyal statü vb. yönlerden güçlü, etkin ve saygın olmasını, baskı altına alınamaz bir konumda bulunmasını ifade etmektedir.<sup>202</sup>

### 3.7. Makamın ve Sorumluluğun Hakkını Vermek

a. Ebû Hüreyre şöyle anlatmıştır: Bir defasında Allah Resûlü’nün torunu Hasan (küçük yaşta iken) zekât hürmelerinden birini ağzına almıştı. Bunu gören Hız. Peygamber (s.a.s.), “At ağzından onu! Bize zekâtın helâl olmadığını bilmiyor musun?” buyurdu.<sup>203</sup>

Hız. Peygamber (s.a.s.), sahip olduğu nübüvvet ve risâlet makamına uygun ve yaraşır görmediği için bazı hususları yapmaktan kaçınmıştır. Şahsa özel sayılabilecek bu davranışlara örnek olarak Hız. Peygamber’in zekât

<sup>200</sup> Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 5 (No: 4297); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/236 (No: 23037).

<sup>201</sup> Münâfikûn, 63/8.

<sup>202</sup> Heyet, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5: 364.

<sup>203</sup> Buhârî, “Zekât”, 60 (No: 1491); Müslim, “Zekât”, 161 (No: 1069); Dârimî, “Zekât”, 16 (No: 1678).

ve sadaka malından yememesi gösterilebilir.<sup>204</sup> Konuyla ilgili olarak rivayet edilen birçok hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) çeşitli vesilelerle zekât ve sadakaların kendisi ve aile efradı için helâl olmadığını ifade etmiştir.<sup>205</sup> Ayrıca söz konusu yasağın hikmetleri içinde, özellikle inkârcılarda Hz. Peygamber'in zekât ve sadakaları kendisinin ve ailesinin çıkarları için kullanıyor algısının oluşabileceği düşüncesine fırsat vermemek de sayılabilir.<sup>206</sup> Böylece Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisini ve yakınlarını her türlü töhmet ve şaibeden uzak tutmak istemiş olabilir.<sup>207</sup> Dolayısıyla meselenin arka planındaki ahlâkî, siyasî ve dinî duyarlılıklar sebebiyle Hz. Peygamber'in ne kendisi ne de ailesi, asla zekât ve sadaka almamış ve yememişlerdir.<sup>208</sup> Bu değerlendirmelerden anlaşıldığına göre Allah Resûlü (s.a.s.) peygamberlik görevinin izzetine gölge düşürmemek için zekât ve sadakalardan istifade etmeyi kendisi ve ailesi için yasaklamıştır.

b. Hz. Âişe'den şöyle rivayet edilmiştir: Bir gün Resûlullah (s.a.s.) yanıma gelmişti. O sırada yanımda Buâs şarkıları söyleyen iki kız çocuğu vardı. Hz. Peygamber (s.a.s.) yatağa uzandı ve yüzünü çevirdi. Bir süre sonra Ebû Bekir geldi ve "Peygamber'in yanında şeytan çalgıları ha!" diyerek beni azarladı.<sup>209</sup> Bu tepki üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) yüzünü açarak, "Ey Ebû Bekir! Bırak onları! Çünkü bu günler, bayram günleridir." buyurdu.<sup>210</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.) başka bir rivayette, "Her toplumun bir bayramı vardır. Bu da bizim bayramımızdır." buyurdu.<sup>211</sup>

Bu rivayete göre Allah Resûlü (s.a.s.), Hz. Âişe'nin yanında def çalarak şarkı söyleyen kız çocuklarına engel olmamış bununla birlikte onları izlemeyerek aynı odada sırtı dönük bir vaziyette örtüsüne bürünerek yatağında uzanmıştır. Bu durumu gören Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Allah Resûlü'nün yanında bunun uygun olmayacağını düşünerek onların eğlencesine müdahale etmek istemiştir.<sup>212</sup> Ancak Allah Resûlü (s.a.s.), onun bu tavrına engel olarak meşru ölçüler içerisinde eğlenmeye müsaade etmiştir.<sup>213</sup>

c. Esmâ bint Ebû Bekir'den (ö. 73/692) şöyle rivayet edilmiştir: Biz hac

<sup>204</sup> Heyet, *Hadislerle İslam*, 1/139.

<sup>205</sup> Buhârî, "Zekât", 57, 60 (No: 1485, 1491); Müslim, "Zekât", 161-166 (No: 1069-1071).

<sup>206</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 9: 124; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/415.

<sup>207</sup> Nihat Dalgın, "Zekât Hükümleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/16 (2004), 69.

<sup>208</sup> Heyet, *Hadislerle İslam*, 1/139.

<sup>209</sup> Buhârî, "İdeyn", 2 (No: 949); Müslim, "İdeyn", 19 (No: 892).

<sup>210</sup> Buhârî, "İdeyn", 25 (No: 987); Müslim, "İdeyn", 17 (No: 892).

<sup>211</sup> Buhârî, "İdeyn", 3 (No: 952); Müslim, "İdeyn", 16 (No: 892).

<sup>212</sup> Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 6/260-261; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/513.

<sup>213</sup> Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, 3: 310; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2: 513-514; Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, 2: 204.

yapmak için Resûlullah (s.a.s.) ile birlikte yola çıkmıştık. Arc mevkiine gelince Resûlullah (s.a.s.) konakladı. Biz de konakladık. Âişe, Resûlullah'ın yanına oturdu, ben de babamın yanına oturdum. Ebû Bekir ile Resûlullah'ın bir tek yük hayvanı vardı. Ebû Bekir'in hizmetçisinin yanında bulunuyordu. Ebû Bekir oturdu, hizmetçisinin hayvanıyla birlikte gelmesini bekliyordu. Derken çıkageldi ve yanında yük hayvanı yoktu. Ebû Bekir, "Hayvanın nerede?" diye sordu. Hizmetçi, "Dün gece onu kaybettim." dedi. Ebû Bekir, "Zaten bir tane hayvan vardı onu da kaybettin mi?" dedi ve ona vurmaya başladı. Onun bu hâlini gören Resûlullah (s.a.s.) tebessüm ederek, "Şu ihramlının yaptığına bir bakın!" dedi.<sup>214</sup>

Bu rivayette Allah Resûlü (s.a.s.), Hz. Ebû Bekir'in ihram yasakları kapsamında olmamakla birlikte efdal olanının terki anlamına gelen söz konusu davranışının ihramlı bir kimseye yakışmadığını ima etmek istemiştir. Çünkü Allah Resûlü (s.a.s.), Hz. Ebû Bekir'in hareketine tebessüm ederek, "Şu ihramlının yaptığına bir bakın!" buyurması buna işaret etmektedir.<sup>215</sup> Dolayısıyla bu rivayette müminin her konumda kendine yakışanı yapması gerektiğine işaret edilmektedir.

d. Meymûn b. Ebû Şebîb (ö. 83/702) şöyle anlatmıştır: Bir gün Hz. Âişe'ye bir dilenci geldi. Hz. Âişe bir parça ekmek vererek onu gönderdi. Daha sonra kılığı kıyafeti düzgün bir başka adam geldi. Fakat onu sofraya davet ederek yemek ikram etti. Bu davranışının sebebi sorulduğunda Hz. Âişe, "Çünkü Allah Resûlü (s.a.s.) 'İnsanlara konumlarına göre davranın.' buyurdu." cevabını verdi.<sup>216</sup>

İslâm'a göre insanlar dil, ırk, renk, cinsiyet, makam ve statülerine bakılmaksızın eşit haklara sahiptir. Bununla beraber insanlar inanç, ilim, irfan, tecrübe, yaş, sorumluluk, görev vb. yönlerden birbirinden üstün olabilir. Bunun sonucu olarak her insana toplumdaki layık olduğu konumunun hakkının verilmesi diğer bir ifadeyle her insana toplumdaki yerine göre layık olduğu şekilde davranılması bir gerekliliktir. Böylesi bir tavır, ayrımcılık ve iltimas değil âdâb-ı muâşeretin ve beşerî ilişkilerin gereğidir. Ayrıca herkesin hak ettiği davranışları görmesi hem adaletin bir yansıması hem de insanların tabîi bir hakkıdır. Yukarıdaki hadis bunu ifade etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), insanların ilim, yaş, makam ve sorumluluk gibi durumlarına göre farklı muamelelerde bulunmuş ve bunu tavsiye etmiştir. Mesela, Hz. Peygamber (s.a.s.) cemaatle namaz kılarken arkasında aklı başında ve bilgili olanların olmasını istemiş,<sup>217</sup> Uhud şehit-

<sup>214</sup> Ebû Dâvûd, "Menâsik", 29 (No: 1818); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/137 (No: 27675).

<sup>215</sup> Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 9: 39; Yeniçel - Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, 7/125.

<sup>216</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 20 (No: 4842).

<sup>217</sup> Müslim, "Salât", 122-123 (No: 432); Ebû Dâvûd, "Salât", 95 (No: 674); Nesâî,

lerini her mezara iki kişi konacak şekilde defnederken Kur'ân'ı daha iyi bilenleri kıbleden yana önce koymuş,<sup>218</sup> heyetlere, makam ve mevki sahibi olanlara özel ilgi göstermiştir.<sup>219</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.s.) babaya kıyasla annenin kendisine iyilik yapılmasını en çok hak eden kişi olduğunu söylemiş<sup>220</sup> ve her konuda büyüklere saygılı olmayı ve onları öncelikle emretmiştir.<sup>221</sup>

Hadiste ifade edildiği üzere insanlara mevki, makam ve seviyelerine göre muamele etmek bir yönüyle kişinin vakarının da bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Çünkü insanlara toplumda hak ettikleri konumlarına göre davranmak vakarın, ağırbaşlılığın ve nezaketin de bir göstergesidir. Dolayısıyla bir insanın seviyesine uygun davranan, aslında kendi saygınlığı ve itibarına da uygun hareket etmiş demektir. Mesela bir âlime cahil gibi, bir büyüğe küçük gibi davranmak hem muhatap hem de kişinin kendisi açısından doğru ve yakışık bir davranış değildir. Dolayısıyla insanlara toplumda sahip olduğu konumuna uygun davranılması vakarla doğrudan ilintili bir husus olarak değerlendirilebilir.

Yukarıdaki hadisin sıhhati konusunda farklı değerlendirmeler söz konusu olmuştur. Bu hadis, muteber hadis kaynakları içinde sadece Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde geçmektedir. Hadise eserinde yer veren Ebû Dâvûd rivayetinin sonunda hadisin râvisi olan tâbînden Meymûn b. Ebû Şebîb'in (ö. 83/702) Hz. Âişe ile görüşmediğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Ebû Dâvûd bu ifadesiyle bu rivayetinin senedinde kopukluk (inkitâ) olduğuna işaret etmiştir. Nitekim bu husus birçok ilim ehli tarafından da ifade edilmiştir. Mesela *Riyâzû's-Sâlihîn Tercüme ve Şerh* adlı eserde söz konusu sebepten dolayı bu hadisin senedinde inkitâ olduğu belirtilmiştir.<sup>222</sup> Bundan dolayı olsa gerek Elbânî (ö. 1999)<sup>223</sup> hadisin zayıf olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bu hadis, Müslim'in (ö. 261/875), *Sahih*'inin mukaddime kısmında senetsiz olarak zikredilmiştir.<sup>224</sup> Bu konuda Nevevî şöyle demektedir: "*Müslim'in senetsiz olarak zikrettiği bu hadiste cezm şıgasını (hadisin sahih olduğuna işaret eden edâ lafzı) kullanmaması bu hadisin sahih olmadığına hükmetmeyi gerektirmektedir. Bununla birlikte bu hadisi eserinde lafız veya anlam bakımından benzer hadislerle zikretmeksizin asıl olarak delil göstermesi hadisin sahih olduğuna hükmetmeyi gerekli kılmaktadır.*"

"İmâmet", 23 (No: 803).

<sup>218</sup> Buhârî, "Cenâiz", 72 (No: 1343); Dâvûd, "Cenâiz", 26-27 (No: 3138); Tirmizî, "Cenâiz", 31 (No: 1018).

<sup>219</sup> Buhârî, "Meğâzî", 84 (No: 4431); Müslim, "Vasiyye", 20 (No: 1637).

<sup>220</sup> Buhârî, "Edeb", 2 (No: 5971); Müslim, "Birr", 1 (No: 2548).

<sup>221</sup> Tirmizî, "Birr", 15 (No: 1926). Ayrıca bkz. Buhârî, "Cizye", 12 (No: 3173).

<sup>222</sup> Kandemir - Çakan - Küçük, *Riyâzû's-Sâlihîn Tercüme ve Şerh*, 2/535.

<sup>223</sup> Elbânî, Nâsirüddin, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1412/1992), 4: 368.

<sup>224</sup> Müslim, "Mukaddime", 20.

*Bununla birlikte Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014) Ma'rifetü 'ulûmi 'l-hadîs*<sup>225</sup> *adlı eserinde hadisin sahih olduğunu söylemiştir.*<sup>226</sup> Nevevî'nin bu ifadelerinden hadisin sıhhati hakkında net bir şey söylemenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak *Riyâzü 's-sâlihîn*<sup>227</sup> adlı eserinde bu hadise yer vermesi Nevevî'ye göre hadisin sahih olduğu anlamında değerlendirilebilir. Diğer taraftan hadisin, senet yönüyle zayıf olduğu değerlendirilse bile anlam yönüyle yukarıda da ifade edildiği üzere Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamalarına muvafık olduğu söylenebilir.

Netice olarak ifade etmek gerekirse hadislere göre her makamın ve sorumluluğun bir hakkı vardır. Bu hakkın yerine getirilmesi ise makamın ve sorumluluğun saygınlığına uygun davranmaya bağlıdır. Buna göre mümin hangi görev ve makamda olursa olsun onun hakkını vermeli, görevi ve makamına yakışmayan tutum ve davranışlardan kaçınmalıdır.

### 3.8. Mâlâyânîyi Terk Etmek

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Mâlâyânîyi (boş söz ve lüzumsuz işleri) terk etmesi, kişinin iyi Müslüman oluşunu gösterir.”<sup>228</sup> Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) ise şöyle anlatmıştır: Bir defasında sahâbeden biri vefat etmişti. Orada bulunanlardan birisi onun cennetlik olduğunu söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Nereden biliyorsun? Kim bilir belki o kendisini ilgilendirmeyen bir konuda lüzumsuz sözler sarf etmiş veya verebilecek gücü olduğu hâlde vermeyerek cimrilik etmiştir.”<sup>229</sup>

Mâlâyânî, dinî ve dünyevî hayat bakımından fayda sağlamayan gereksiz söz ve davranışları ifade eden bir tabirdir.<sup>230</sup> Buna göre mâlâyânî insanın ne kendisine ne de çevresine dünya ve âhîret adına hiçbir faydası olmayan işler ve gereksizce söylenen sözleri kapsamaktadır. Hiçbir hedef gözetilmeden, maksatsız bir şekilde gerçekleşen sözler, fiiller, hatta düşünceler mâlâyânîye dâhildir.<sup>231</sup>

Mâlâyânîye dâhil olan söylem ve eylemlerin terk edilmesi vakarla yakından ilintili bir husustur. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de müminlerin özellikleri anlatılırken bu hususta şöyle buyrulmuştur: “Onlar, yalana şahitlik etmeyen, faydasız boş bir şeyle karşılaştıkları zaman, vakar ve hoşgörü ile geçip

<sup>225</sup> Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi 'l-hadîs*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 217.

<sup>226</sup> Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi 'n-Nevevî*, 1/39.

<sup>227</sup> Nevevî, *Riyâzü 's-sâlihîn*, 184.

<sup>228</sup> Tirmizî, “Zühd”, 11 (No: 2324); Mâce, “Fiten”, 12 (No: 3976).

<sup>229</sup> Tirmizî, “Zühd”, 11 (No: 2323).

<sup>230</sup> Mustafa Çağrıncı, “Mâlâyânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 480.

<sup>231</sup> Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/561.

gidenlerdir.” (Furkân, 25/72) “Onlar, boş söz işittikleri vakit ondan yüz çevirirler ve ‘Bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz de size. Selam olsun size. Bizim cahillerle işimiz olmaz’ derler.” (Kasas, 28/55)

Bu âyetlerde boş söz ve davranışlardan uzak durmanın kişinin vakar ve saygınlığı ile ilintili olduğuna işaret edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) de, “Mâlâyânîyi (faydasız söz ve lüzumsuz işleri) terk etmesi, kişinin iyi Müslüman oluşunu gösterir.”<sup>232</sup> buyurarak boş ve lüzumsuz işleri terk etmenin iyi ve olgun bir Müslüman olmadaki yerini ve önemini vurgulamıştır. Bu hadise göre Müslüman’ın tavır ve davranışları anlamlı, faydalı ve inancına yakışır olmalıdır. Müslüman inancı, ahlâkî ve şahsiyeti ile uyuşmayan faydasız sözlerden ve lüzumsuz işlerden kaçınmalıdır. Özellikle günümüzde bu hususa çok daha fazla dikkat edilmesi gerekmektedir. Zira günümüzde bazı televizyon programları, internet siteleri, oyunlar, diziler, magazin edebiyatı âdeta bir mâlâyânî sektörü meydana getirmiştir. Bir eğlence kültürü imiş gibi gösterilerek, özellikle gençlere özendirilen bu boş işler, farkında olmadan kişinin ömrünü çalmakta, insanî ve ahlâkî değerleri yozlaştırırken, insanı kendisine yabancılaştırmaktadır. Mâlâyânî olarak vasıflanan ve insanın kendisine, çevresine, dünya veya âhîret hayatına bir faydası olamayan davranışlar, kişiyi asıl uğraşması gereken şeylerden alıkoymakta, amellerin Allah için, O’nun rızası gözetilerek yapılması gerektiğini unutturmakta ve kişiyi yapmakla emrolduğu ibadet ve taatten uzaklaştırmaktadır.<sup>233</sup> Bundan dolayı Allah Resûlü (s.a.s.) yukarıda zikredilen Enes b. Mâlik rivayetinde mâlâyânî işleri insanın cennete girmesini engelleyecek davranışlar arasında zikrederek<sup>234</sup> konunun hem manevî hayattaki hem de âhîret hayatındaki olumsuz etkisine dikkat çekmiştir. Buna mukabil mâlâyânîyi terk etmek, Müslümanlığın güzelliğini gösteren bir vasıf olması yanında insana saygınlık ve itibar kazandıran bir haslettir. Nitekim bulunduğu fazilet makamına kendisini neyin yükselttiği Hz. Lokman’a sorulduğunda, “*Doğru sözlü olmak, emanete riayet etmek ve mâlâyânîyi terk etmek.*” şeklinde cevap vermesi<sup>235</sup> bu hususa işaret etmektedir.

### 3.9. Hilm ile Hareket Etmek

Hilm kavramı kapsamında “sükûnet, yumuşak huyluluk, teenni ile hareket etmek, acelecilikten sakınmak, sabırlı, temkinli, akıllı, vakur, ağırbaşlı, anlayışlı ve affedici olmak” gibi anlamları ihtiva eden ahlâkî bir erdemdir. Bu erdem, âyet ve hadislerdeki kullanımlardan hareketle esasen bilgisiz-

<sup>232</sup> Tirmizî, “Zühd”, 11 (No: 2324); Mâce, “Fiten”, 12 (No: 3976).

<sup>233</sup> Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/565.

<sup>234</sup> Tirmizî, “Zühd”, 11 (No: 2323).

<sup>235</sup> İmam Mâlik, “Kelâm”, 17 (No: 2008).

lik, güçsüzlük ve onursuzluktan kaynaklanan bir zillet ve acz değil aksine bilgi, güç ve kuvvet gibi yönlerden üstün olma durumunda tezahür eden bir fazilettir.<sup>236</sup> Allah'ın halîm sıfatı<sup>237</sup> hilmin bu yapısını en güzel şekilde ifade etmektedir.

Hilm, Hz. Peygamber'in en önemli vasıflarından biridir. Hz. Peygamber (s.a.s.) müminlerin de bu vasfa sahip olmasını çeşitli vesilelerle dile getirmiştir. Hz. Peygamber'in hilm konusundaki örnekliliği ve tavsiyeleri ile ilgili rivayetlerden bazıları şöyledir:

a. Enes b. Mâlik şöyle anlatmıştır: Bir gün Resûlullah (s.a.s.) ile yürüyordum. Rasûlullah'ın üzerinde Negrân kumaşından yapılmış kalın kenarlı bir elbise vardı. Bu sırada bir bedevî arkadan gelerek elbisesinden sert bir şekilde çekti. Bundan dolayı elbisenin kalın kenarının Resûlullah'ın boyunda iz bıraktığını gördüm. Sonra bedevî, “*Ey Muhammed! Yanında bulunan Allah'ın malından bana da verilmesini emret!*” dedi. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.s.) onun yüzüne bakıp gülümsedi, sonra da kendisine bir şeyler verilmesini emretti.<sup>238</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'e şahsına yönelik kötülüklerle aynıyla karşılık vermeyerek sabretmesi tavsiye edilmiş,<sup>239</sup> bilinçsizce yapılan hareketlere aldırılmaması ve cahillerden yüz çevirmesi gerektiği bildirilmiştir.<sup>240</sup> Bazı âyetlerde ise onun hilminden övgüyle bahsedilmiştir.<sup>241</sup> Hz. Peygamber'in kendisine uzun yıllar hizmet eden Enes b. Mâlik'e bir kez olsun öf bile dememesi, yaptığı herhangi bir şeyden dolayı azarlamaması<sup>242</sup> onun hilm vasfının ne kadar geniş olduğunu ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.s.) hilm vasfı gereği karşılaştığı yalan, iftira, alay, tuzak ve tehdit gibi olumsuz tepki ve engellemelere sabır, sükûnet ve vakar ile mukabelede bulunmuş, bilinçsizce hareketlere aldırış etmemiş, hatalara karşı affedici olmasını bilmiştir. Yukarıdaki rivayet bunun örneklerinden biridir. Bu rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine sert muamelede bulunan bedevînin kabalığına, muktedir olduğu hâlde aynıyla muamelede bulunmamış aksine hilminin göstergesi olan hoşgörü, sükûnet, sabır ve ağırbaşlılıkla karşılık vermiştir.<sup>243</sup>

b. Enes b. Mâlik şöyle anlatmıştır: Hz. Peygamber (s.a.s.) bir kabrin ba-

<sup>236</sup> Bkz. Mustafa Çağrıncı, “Hilim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 33-36.

<sup>237</sup> Bakara, 2/235; Âl-i İmrân, 3/155; Mâide, 5/101; İsrâ, 17/44; Fâtır, 35/41.

<sup>238</sup> Buhârî, “Libâs”, 18 (No: 5809); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/429 (No: 12884).

<sup>239</sup> En'âm, 6/34; Nahl, 16/127; Ahkâf, 46/35; Müzemmil, 73/10-11.

<sup>240</sup> Nisâ, 4/63, 81; En'âm, 6/68; A'râf, 7/199; Ahzâb, 33/48.

<sup>241</sup> Âl-i İmrân, 3/159; Tevbe, 9/128.

<sup>242</sup> Buhârî, “Edeb”, 39 (No: 6038); Müslim, “Fedâil”, 51 (No: 2309); Ebû Dâvûd, “Edeb”, 1 (No: 4773).

<sup>243</sup> Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri*, 21/217; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/522; Aynî, *Um-detü'l-kârî*, 22/236.



şında ağlayan bir kadına rastladı. Ona, “Allah’tan kork ve sabret.” buyurdu. Kadın, “Git başımdan! Benim başıma gelen musibeti sen yaşamadın!” diye karşılık verdi. Kadın, onun Hz. Peygamber (s.a.s.) olduğunu bilmiyordu. Kendisine onun Hz. Peygamber (s.a.s.) olduğu söylendi. Bunun üzerine kadın Hz. Peygamber’in evine gitti, kapıda bekleyen herhangi bir görevli yoktu. Hz. Peygamber’in yanına girdi ve “(Yâ Resûlallah!) Seni tanıyamadım.” dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.), “Sabır, musibetin başa geldiği ilk anda olmalıdır.” buyurdu.<sup>244</sup>

Hadise göre en acılı zamanlarda bile vakarla hareket edip isyana varan söz ve davranışlardan uzak durulması gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>245</sup> Dolayısıyla sabırda esas olan üzüntü ve sıkıntı ile ilk yüzleşildiği anda olmasıdır. Çünkü insan zamanla her şeye alışabilmektedir. Oysa üzüntü ve sıkıntı verici bir durumla ilk karşılaşma anında insanın kendini kontrol etmesi zor olabilmektedir. İnsanın kendini kontrol edememesi durumunda ise hoş ve yakışık olmayan tavır ve davranışların sergilenmesi mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber’in ölünün arkasından saç baş yolarak, yüz ve diz dövülerek feryat figan ile ağıt yakılmasını câhiliye âdeti olarak addedip<sup>246</sup> yasaklamasının<sup>247</sup> sebepleri arasında insanın vakar ve saygınlığına yakışmayan söylem ve eylemlerde bulunulması sayılabilir. Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.s.) yüksek sesle ve ateş ya da meşale yakarak cenazeyi takip etmeyi yasaklayarak<sup>248</sup> cenazede hazır bulunanların sükûnet üzere olmalarını ve vakarla hareket etmelerini istemiştir.<sup>249</sup> Bu husus hem insanın kendi saygınlığının hem de ölen kimseye saygının bir gereğidir. Bundan dolayı başa gelen üzüntü ve sıkıntılı durumlar karşısında özellikle ilk andan itibaren sükûnet, vakar ve teenni ile davranmak gerekmektedir. Hadise göre böyle bir tavır gerçek anlamda sabırlı olmanın en önemli göstergesidir.

c. İbn Abbâs şöyle anlatmıştır: Bir defasında Abdülkays kabilesinden bir heyet, İslâm’ı öğrenmek için Medine’ye gelmişti. Allah Resûlü (s.a.s.) heyette davranışları ile dikkat çeken Eşec’e, “Sende Allah’ın sevdiği iki özellik var; hilm ve teenni.” buyurdu.<sup>250</sup>

Hadisin Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) rivayeti ise şöyledir: Bir gün Resûlullah’ın yanında oturuyorduk Bu sırada Abdülkays kabilesinden bir heyet geldi ve Resûlullah’ın huzuruna çıktı. Onlardan sadece Eşec dışarıda kaldı. O sonra geldi. Çünkü o devesini çöktirip bağladı, yolculuk elbise-

<sup>244</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 31 (No: 1283); Müslim, “Cenâiz”, 15 (No: 926).

<sup>245</sup> Heyet, *Hadislerle İslam*, 3/647.

<sup>246</sup> Müslim, “Cenâiz”, 29 (No: 934); Tirmizî, “Cenâiz”, 23 (No: 1003).

<sup>247</sup> Müslim, “İmân”, 121 (No: 67); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/819 (No: 10706).

<sup>248</sup> Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 41-42 (No: 3171); İbn Mâce, “Cenâiz”, 18 (No: 1487).

<sup>249</sup> Heyet, *Hadislerle İslam*, 7/564.

<sup>250</sup> Tirmizî, “Bir”, 66 (No: 2018). Müslim, “İmân”, 25 (No: 17); Ebû Dâvûd, “Edeb”, 148-149 (No: 5225).

sini çıkardı, temiz bir elbise giyip öyle geldi. Onun bu davranışını gören Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Ey Eşec! Sende Allah’ın sevdiği iki özellik var; hilm ve acele etmeyip teenni ile hareket etmek.” Eşec, “Ya Resûlallah, bunlar yaradılışımda bulunan şeyler mi yoksa sonradan mı bende meydana geldi?” diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) “Hayır, yaradılışında bulunan bir şeydir.” buyurdu.<sup>251</sup> Bunun üzerine Eşec, “Beni sevdiği iki özellikle yaratan yüce Allah’a hamd ederim.” dedi.<sup>252</sup>

Hız. Peygamber (s.a.s.) bu rivayette akıllılığı, sakinliği ve ağırbaşlılığı ile öne çıkan ve asıl adı Münzir b. Âiz olmakla beraber başında veya alnındaki derin bir yara izi sebebiyle Eşec lakabıyla<sup>253</sup> bilinen sahâbîyi övmüştür. Çünkü Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinde de belirtildiği üzere Eşec, Hz. Peygamber’in huzuruna çıkmak için acele etmemiş, devesini bağlayıp güzel elbiselerini giydikten sonra huzura çıkmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.), “Kendiniz ve kavminiz adına bana biat ediyor musunuz?” diye sorunca herkes “Evet” demiş ancak Eşec kendi adlarına biat edeceklerini, fakat kavimleri adına bu sözü veremeyeceklerini söylemiştir. Eşec ayrıca kendileriyle birlikte kavimlerini İslâm’a davet edecek birinin gönderilmesini istemiştir. Bundan sonra bu davete uyanların kendilerinden olacağını, daveti kabul etmeyenlerle de savaşacaklarını belirtmiştir. Onun bu davranışları Hz. Peygamber’in hoşuna gitmiş ve kendisini hilm ve teenni ile hareket etmesi sebebiyle övmüştür.<sup>254</sup>

Bu rivayette Allah Resûlü (s.a.s.) hilm ve teenninin Allah’ın sevdiği iki özellik olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de “Rahmân’ın kulları, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüyen kimselerdir. Cahiller onlara laf attıkları zaman, ‘selâm!’ deyip geçerler.”<sup>255</sup> âyetinde aynı husus vurgulanmıştır. Âyette müminlerin yeryüzünde hilm vasıfları gereği vakar ve teenni ile yürüdükleri belirtilmiş bunun göstergesi olarak ise kendilerine yapılan sözlü sataşmalara karşı herhangi bir olumsuz tepkiyle değil “selam” deyip geçip giderek hilm ile karşılık verdikleri anlatılmaktadır. Âyette söz konusu vasıflar Allah tarafından sevildiği için bu vasıftaki müminler Allah’ın Rahmân ismine izafe edilerek anılmışlardır. Bu da hilm, vakar ve teenninin Allah katında ne kadar önemli bir özellik olduğunu göstermektedir.

<sup>251</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 18 (No: 4187). Ayrıca bkz. Müslim, “İmân”, 26 (No: 18).

<sup>252</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb” 148-149 (No: 5225); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/651 (No: 24468).

<sup>253</sup> Bk. Yaşar Kandemir, “Eşec el-Abdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 461.

<sup>254</sup> Nevevî, *Sahihu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*, 1/263-264.

<sup>255</sup> Furkân, 25/763.

### 3.10. Görgü Kurallarına Riayet Etmek

a. Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Zandan sakının! Zira zan, yalanın ta kendisidir. Birbirinizin sözlerine kulak kabartmayın. Birbirinizin özel hâllerini araştırmayın. Birbirinizle üstünlük yarışı içine girmeyin. Birbirinize haset etmeyin. Birbirinize kin beslemeyin. Birbirinize sırt çevirmeyin. Ey Allah'ın kulları! Kardeş olun.”<sup>256</sup>

b. Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Sizden biriniz (bir yere girmek istediği zaman) üç kere izin istediği hâlde kendisine izin verilmezse hemen geri dönsün.”<sup>257</sup>

c. Ebû Şureyh el-Kâ'bî'den (ö. 82/701) rivayet edildiğine göre Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kim Allah'a ve âhiret gününe iman ediyorsa misafirini iyi ağırlasın. Bunun uygun süresi bir gün ve bir gecedir. Misafirlük hakkı üç gündür. Bundan sonra (misafire ikramda bulunmak) sadakadır. Misafirin ev sahibini sıkıntıya sokacak kadar misafirlüğünü uzatması helal değildir.”<sup>258</sup>

d. Ömer b. Ebû Seleme (ö. 83/702) şöyle anlatmıştır: Ben Resûlullah'ın himayesinde bulunan bir çocuktum. Yemek yerken, elim tabağın her yanına giderdi. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.s.) bana şöyle buyurdu: “Yavrum, besleme çek, sağ elinle ve önünden ye.”<sup>259</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.) dinin temel ilke ve esasları yanında toplumsal hayatta riayet edilmesi gereken edep ve âdâp ilkelerini de öğretmiştir. Bu konuda hadis kaynaklarının özellikle edep bölümlerinde birçok hadis nakledilmiştir. Yukarıda bu hususla ilgili olan dört hadise yer verilmiştir. Birinci hadiste, toplumsal hayatta fesada yol açan ve hem özel hayatın gizliliğini ihlal eden hem de şahısların onurlarını zedeleyen birtakım hususlar yasaklanmıştır. İkinci hadiste, evlere ancak izin alınarak girilmesi istenerek ev mahremiyetine dikkat etmenin gerekliliğine vurgu yapılmıştır. Üçüncü hadiste, toplumsal hayatın en önemli birleştirici unsurlarından biri olan misafirlüğün âdâbı ifade edilmiştir. Son hadiste ise yemek yerken riayet edilmesi gereken nezaket ve edep ilkeleri öğretilmiştir. Dolayısıyla örnek olarak sunulan bu hadislerde Hz. Peygamber (s.a.s.) bütün Müslümanlara sosyal hayatta dikkat edilmesi gereken edep, ahlâk ve nezaket ilkelerinden müteşekkil görgü kurallarını talim etmiştir.

Görgü kuralları, vakarla ilintili olan davranış modellerini ihtiva etmektedir. Çünkü görgü kuralları aile, akrabalık, komşuluk, arkadaşlık ve diğer

<sup>256</sup> Müslim, “Birr”, 28 (No: 2563). Ayrıca bkz. Buhârî, “Edeb,” 57 (No: 6064).

<sup>257</sup> Buhârî, “İsti'zân”, 13 (No: 6245); Müslim, “Âdâb”, 33; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 127-128 (No: 5180).

<sup>258</sup> Buhârî, “Edeb”, 85 (No: 6135); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/209 (No: 27923).

<sup>259</sup> Buhârî, “Et'ime”, 2 (No: 5376); Müslim, “Eşribe”, 108 (No: 2022).

insanlarla iletişim gibi bir arada yaşamının gereği olarak toplumsal hayatta uyulması gerekli olan edep ve nezaket kurallarını ifade eder. Bu kuralların insanı toplum içinde saygın, onurlu ve ağırbaşlı kılan etkin bir rolü bulunmaktadır. Sosyal hayatta gündelik yaşamın kapsamında olan yeme, içme, ziyaret, temizlik, iletişim, ticaret, konuşma, yolculuk gibi alanlarda bu kurallara riayet etmek insana saygınlık ve itibar kazandırdığı gibi aksi bir durum insanın görgüsüz, kaba ve cahil olarak addedilmesine sebep olabilmektedir. Dolayısıyla görgü kuralları görgüsüz, kaba ve cahilce davranışlar sergilemekten insanı koruyarak ona saygınlık kazandırır. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.s.) yukarıdaki örnek hadisler başta olmak üzere daha birçok hadiste bu içerikteki edep ve âdâp kurallarını emir ve tavsiye ederek Müslüman'ın saygın bir kimlik ve şahsiyet sahibi olmasını istemiştir. Bu husus Hz. Peygamber'in üzerinde önemle ve sıklıkta durduğu başlıca konulardan birini teşkil etmektedir.

## SONUÇ

İslâm dini her konuda olduğu gibi Müslüman'ın şahsiyetini oluşturan ve geliştiren hususlarda da birçok temel ilke ortaya koymuştur. Bu ilkelerin en önemlilerinden biri de ahlâkî bir değer olan vakardır. Vakâr, Müslüman'a selim fitratına uygun kimlik, kişilik ve karakter kazandıran bir haslettir. "Her işte güzel tutum ve davranış sergilemek, tedbirli ve dengeli hareket etmek." demek olan vakar diğer bir ifadeyle, Müslüman'a yaratılış formatına uygun hareket etme kabiliyeti sunan bir iç dinamiktir.

Vakar; duygu, düşünce, tavır ve davranışların Kur'ân ve Sünnet yürün-gesinde fitrat temelli itidal çizgisini oluşturmaktadır. Müslüman'ın hayatında ifrat ve tefritten uzaklaşarak her konuda güzel, dengeli ve temkinli davranabilmesi vakar ile mümkün olmaktadır. Mesela tevazu ve kibir, cömertlik ve cimrilik, cesaret ve korku, sevinç ve üzüntü gibi duyguları dengeleyerek insanın yaratılışına uygun bir düzeye gelmesini vakar duygusu sağlamaktadır. Aynı şekilde Müslüman'ın oturmasına, kalkmasına, konuşmasına, yürütmesine, giyim kuşamına, yeme içmesine vb. davranışlarına nezahet, nezaket ve zarafet sunan duygu vakardır. Diğer taraftan güçlü, örnek ve medenî bir Müslüman imajının oluşmasında da vakarın rolü büyüktür.

Hadislere göre Müslüman'ın şahsiyet teşekkülünde ve saygınlığını belirlemede gerekli olan erdemlerden biri vakardır. Çünkü vakar; dinî hayatta ve insanî ilişkilerde uyulacak şekil ve ölçüleri ihtiva etmektedir. Diğer bir ifadeyle vakar; dinî ve sosyal hayat açısından asalet göstergesi ahlâkî değerleri ve insana saygınlık, itibar, olgunluk, ciddiyet ve ağırbaşlılık kazandıran kalp, dil ve bedenle ilgili bütün davranış modellerini içermektedir. Buna mukabil yine hadislere göre vakara riayet etmemek, dinî ve sosyal hayatta bir takım ölçsüzlük, dengesizlik, basitlik, acelecilik gibi

hoş olmayan davranışların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu ise Müslüman'ın hem inancıyla hem de şahsiyetiyle bağdaşmayan ve toplum içindeki saygınlığının kaybedilmesine yol açan sonuçlar doğurabilir. Buna göre hadisler ekseninde dinî hayatı ve şahsiyeti açısından Müslüman için olumsuz imaj oluşturabilecek davranışlar vakara uygun olmayan hususları içermektedir. Bütün bu ifade edilenlerden hareketle İslâm ahlâkında vakarın; Müslüman'ın hem kendine hem de başkalarına saygısının bir gereği olarak tezahür eden ilkeleri ihtiva ettiği söylenebilir.

Vakar kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de sözlük anlamı çerçevesinde kullanılmış ve vakarla ilgili davranış modelleri “hevn” ve “sekînet” kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bu davranış şekilleri de imanla ilişkilendirilerek anlatılmıştır. Hadislerde ise vakar; sözlük, terim ve vakarı sağlayan davranış modellerini ifade etmek üzere daha geniş bir anlam yelpazesi içerisinde kullanılmıştır. Bazı hadislerde de vakarla ilgili hususlar “sekînet” kelimesi ile ifade edilmiştir. Bu konudaki hadisler ise genel olarak hadis kitaplarının “edep” bölümünde zikredilmiştir. Bununla birlikte başta ibadetler olmak üzere diğer bölümlerde de kısmen bu konudaki hadislere yer verilmiştir.

Vakarı sağlayan hususlar bu çalışmada zikredilen hususlarla sınırlı değildir. Çünkü bu çalışmada vakar, konuya doğrudan temas eden bazı hadisler çerçevesinde ana başlıklar altında değerlendirilmiştir. Oysa bu konudaki hadisler incelendiğinde vakarla ilgili birçok davranış modellerine işaret edildiğini tespit etmek mümkündür. Dolayısıyla hadisler çerçevesinde meseleye bakıldığında bir Müslüman'ın onurlu ve saygın şahsiyetini ilgilendiren bütün hususların vakar kapsamında değerlendirildiğini söylemek mümkündür.

## KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364/1945.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 12. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhu'l-Buhârî*. Nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 4. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011.

Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed. *Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Thk. Ebû Abdullah en-Nu'mânî el-Eserî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Mu-

hammed Abdülkâdir Atâ. 2. Baskı. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahih*. Thk. Şuayb el-Arnâût. 5 Cilt. Dımaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2011.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. Nşr. Muhammed Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.

Cürçânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. Thk. Muhammed Sıddîk el-Miñşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, t.s.

Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.

Çağrıncı, Mustafa. "Hilim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/33-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Çağrıncı, Mustafa. "Mâlâyânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/480-481. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Çelik, Ali. "Takrîrî Sunnet (Mahiyeti, Özellikleri ve Hükümü)". *Diyanet İlmi Dergi* 43/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2007), 29-56.

Dalgın, Nihat. "Zekât Hükümleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2004), 43-72.

Dârîmî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen-i Dârîmî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.

Davudoğlu, Ahmed. *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. 11 Cilt. İstanbul: Sönmez Yayınları, 1975.

Demirci, Mehmet. "Hz. Peygamber'in Tevazu ve Vakarı". *Diyanet İlmi Dergi* 30/1 (Ocak-Şubat-Mart 1994), 59-64.

Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. 4. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 1986.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. Nşr. Muhammed bin Salih er-Râcihî. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, t.s.

Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah. *el-Furûku'l-lugaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1418/1997.

Elbânî, Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahiha ve şey'un min fikhîhâ ve fevâidihâ*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1422/2002.

Elbânî, Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1421/2000.

Elbânî, Nâsiruddîn. *Za'ifu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, t.s.

Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Thk. Muhammed Naim el-Araksûsî. 8. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*. 9

Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011.

Görmez, Mehmet. "Kur'an'ı Kerim'in Işığında Söz ve Davranış Estetiği". *Diyanet Aylık Dergi* 189 (Eylül 2006), 5-8.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. Thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. Nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh. 4 Cilt. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.

Heyet. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Heyet. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Heyet. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. Thk. Mâzin es-Sersâvî. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1433/2012.

İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1422/2001.

İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 2. Baskı. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Hacer el-Askâlânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1407/1986.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2003.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, t.s.

İbrahim Mustafa v.dğr. *el-Mu'cemu'l-vasît*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'd-Da've, t.s.

Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl Mûsâ el-Yahsubî. *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim*. Thk. Yahya İsmail. 9 Cilt. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.

Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl Mûsâ el-Yahsubî. *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*. 2 Cilt. Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, Kahire: Dâru't-Türâs, 1978.

Kandemir, M. Yaşar - Çakan, İsmail Lütfi- Raşit, Küçük. *Riyâzü's-Sâlihîn Tercüme ve Şerh*. 8 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.

Kandemir, Yaşar. "Eşec el-Abdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/461. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.



Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, h. 1323.

Kirmânî, Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 2. Baskı. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1401/1981.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî. *el-Muvatta'*. Thk. Ebû Üsâme Selîm b. İd el-Hilâlî es-Selefî. 5 Cilt. Ummân: Mektebetü'l-Furkân, 1423/2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1426/2005.

Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâil. *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâzi ehâdîsi'l-Buhârî*. Thk. Ahmed İzzü İnâye. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1429/2008.

Muhammed el-İtyûbî, Ali b. Âdem b. Musa. *Zahîratü'l-ukbâ fi şerhi'l-Müctebâ*. 40 Cilt. Riyad: Dâru'l-Mi'râc, 1416/1996.

Mübârekfûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân. *Tuhfetü'l-ahvezi şerhu Câmi'i't-Tirmizî*. Thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1419/1998.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen-i Nesâî*. Thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Riyâzü's-sâlihîn*. Thk. Nâsırüddin el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1992.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. 2. Baskı. 18 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1414/1994.

Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi-garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

Şehârenfûrî, Halîl b. Ahmed b. Mecîd. *Bezlü'l-mechûd fi halli Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed Zekeriyâ b. Yahya el-Kandehlevî. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Thk. Târik b. İvazullâh b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhîm. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen-i Tirmizî*. Thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1425/2005.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*. Thk. Seyyid b. Abbâs el-Cüleymî. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, t.y.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, t.y.

Yeniçel, Necati - Kayapınar, Hüseyin. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. 16 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987-2003.

# DİN-BİLİM İLİŞKİSİNİN SERENCAMI HİRİSTİYANLIK VE İSLÂM ÖRNEĞİ

## CONSEQUENCE OF RELIGIOUS- SCIENCE RELATIONSHIP EXAMPLE OF CHRISTIANITY AND ISLAM

Geliş Tarihi: 25.02.2020 Kabul Tarihi: 08.09.2020

✉ **SELİM ÖZARSLAN**  
PROF. DR.  
FIRAT ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
orcid.org/0000-0002-4881-6987  
ozarslan1@firat.edu.tr

### ÖZ

Din ile bilim genelde karşılıklı bir ilişki ve etkileşim içerisinde olmuştur. Din bilime tesir ettiği gibi bilim de dine farklı biçimlerde tesir etmektedir. Bu etkileşim dinlerin ulûhiyet anlayışlarının ve temel inançlarının çeşitliliğine göre kimi zamanlar olumsuz olurken kimi zamanlarda olumlu yönde gelişme göstermiştir. İslâm dini, ulusların kültür dokularının meydana gelmesinde ve kuvvetlenmesinde etkin bir rol oynadığı gibi, ilmin ve bilimin gelişip yaygınlaşmasında da aktif bir role sahip olmuştur. Din, Yüce Allah'ın insanları iyi ve güzele yöneltmek, kötü ve çirkin davranışlardan alıkoymak için peygamberler aracılığıyla bildirdiği ilahi kurallardır. Dinin aslı gayesi, insanoğlunu hem bu dünyadaki hem de öteki dünyadaki hayatlarında mutluluk ve huzura erdirmektir. Bilim ise kâinata bütün olup bitenlerin hangi aslı kanunlara göre meydana geldiğini tespit etmeyi amaçlayan insanî faaliyetlerin genel adıdır. Bilimin ya da ilmin gayesi ise, tabiatı tam ve eksiksiz olarak anlamak, eşyanın/ varlığın hakikatini kavramak, gerçeği bilmektir. Neticede din ve bilimin nihai amacı dünyaya gelen insanın huzur ve mutluluk içerisinde yaşamasına yardımcı olmaktır. Biz bu çalışmamızda din ve bilimin tariflerini yaptıktan sonra, din ve bilimin birleştiği ve ayrıldığı noktaları belirteceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Bilim, Din-bilim ilişkisinin tarihi kökenleri.

### ABSTRACT

Religion and science have generally been in a mutual relationship and interaction. As religion affects science, science affects religion in different ways. This interaction was sometimes negative due to the diversity and fundamental beliefs of religions, and sometimes it developed positively. Islam has played an active role in the formation and strengthening of the cultural fabric of nations, and in the development and spread of science and scholarly disciplines. Religion is the set of divine rules that Allah the Almighty declared through prophets in order to direct people to what is good and beautiful, and to keep them away from bad and unpleasant behaviors. The main purpose of religion is to bring happiness and peace to in their lives both in this world and in the Hereafter. Science, on the other hand, is the common name of human activities aiming at determining according to which basic laws everything occurs in the universe. The purpose of science is to understand the nature wholly and completely, to comprehend the truth of existence, and to know the truth. The ultimate aim of religion and science is to help the people who come to the world to live in peace and happiness. In this study, after making the definitions of religion and science, the points where religion and science agree and differ will be specified.

**Keywords:** Religion, Science, Historical origins of religion-science relationship.

## CONSEQUENCE OF RELIGIOUS- SCIENCE RELATIONSHIP EXAMPLE OF CHRISTIANITY AND ISLAM

### SUMMARY

Religion and science have generally been in a mutual relationship and interaction. As religion affects science, science affects religion in different ways. This interaction was sometimes negative due to the diversity and fundamental beliefs of religions, and sometimes it developed positively. Islam has played an active role in the formation and strengthening of the cultural fabric of nations, and in the development and spread of science and scholarly disciplines. Religion is the set of divine rules that Allah the Almighty declared through prophets in order to direct people to what is good and beautiful, and to keep them away from bad and unpleasant behaviors. The main purpose of religion is to bring happiness and peace to in their lives both in this world and in the Hereafter. Science, on the other hand, is the common name of human activities aiming at determining according to which basic laws everything occurs in the universe. The purpose of science is to understand the nature wholly and completely, to comprehend the truth of existence, and to know the truth. The ultimate aim of religion and science is to help the people who come to the world to live in peace and happiness.

In this study, after making the definitions of religion and science, the points where religion and science agree and differ will be specified. We will examine the Historical Origins of Religion-Science Relations in terms of Christian Western culture and Islamic thought. We will discuss what the reasons that negatively affect the relationship between religion and science in terms of both cultures are, and how they can be overcome. Religion, especially the religion based on the Qur'an and authentic sunnah, contributed to the development of scientific activities, and scientific studies also contributed and may continue to contribute to the comprehension and correct interpretation of religion.

One of the topics discussed in the history of human thought is whether religion and science have a positive or negative relationship with each other. The religion that has preserved its originality, which means it has authentic religious texts, and such religious understanding have not had any problems with science and the results of scientific research. Islam should be considered in this category as it is a religion that has preserved its originality. Because the Qur'an encourages the

examination of the beings on earth and in the sky, indicating that the existence was created by a creator and that human can know by experience that all beings continue their existence in an order. Religions that are based on revelation by their origin but have not been able to preserve their originality and deteriorated due to various reasons have been in conflict with the data of modern science based on sensory experience and reason. In the West, where the religion and culture of Christianity are common, religion-science conflict is caused by such reasons as: the disagreement between the fundamental theological beliefs of Christianity and the data of reason and science; the fact that Christianity is a religion based on not reason but mostly on miracles; and that Christianity had adopted the distorted holy scriptures of Judaism and all the ancient cosmological teachings in it and introduced them as the truth.

While the relationship between religion and science mostly developed in a positive way for Islam, it gave a negative image for Christianity based on Judaism. The relationship between religion and science in the Islamic world has often progressed in a positive direction as a result of the Qur'an's, the source of religion, encouraging scientific activities. That is, religion contributed to the development of scientific activities. Since the religion and religious texts based on the authentic form of revelation attach great importance to reasoning and experience, they affect scientific activities and research. The data of scientific studies and research, on the other hand, contribute to the correct understanding and interpretation of religion. This positive effect has often found response in the Islamic world, and has paved the way for Islam's establishment of a science and cultural civilization. In the Islamic world, the relationship between religion and science has often progressed in a positive way, but rarely the opposite has taken place. The reason for this, that is, the reason why scientists face some difficulties is not due to the Islamic revelation or religion itself, but to the misunderstanding and interpretation of religious texts.

In line with the scientific studies carried out in the last century, it is seen that the studies of understanding and interpretation of the Qur'an and other religious texts have been accelerated by Muslim scholars.

## GİRİŞ

İnsanlık düşünce tarihinde kimileri karşıt şeyler söylemişlerse de din ile bilim genelde karşılıklı bir ilişki ve etkileşim içerisinde olmuştur. Din bilimi, bilim de dini çok farklı biçimlerde etkilemiştir. Bu etkileşim dinlerin ulûhiyet anlayışlarının ve temel inançlarının çeşitliliğine göre kimi zamanlar olumsuz olurken kimi zamanlarda olumlu yönde gelişme göstermiştir. Din-bilim ilişkisi İslâm açısından çoğu zaman olumlu yönde gelişirken Hıristiyanlık açısından olumsuz bir görüntü vermiştir. İslâm dini, ulusların kültür dokularının meydana gelmesinde ve kuvvetlenmesinde etkin bir rol oynadığı gibi, ilmin ve bilimin gelişip yaygınlaşmasında da aktif bir role sahip olmuştur. Din-bilim ilişkisi, aralarında bir çatışma olup olmadığı konusunda farklı söylemler öteden beri varlığını sürdürse de milletler ve toplumlar arasında var olan dinî ve sosyo-ekonomik düzey farklılıkları nedeniyle güncelliğini günümüzde de devam ettirmektedir. Bu olgudan hareketle günümüz ilahiyatçıları özellikle kelimacılar bu konuyu çeşitli yönleriyle ele alma ihtiyacı hissetmişler ve bu konuda Bilgi Şöleni düzenlenmiş ve çeşitli tebliğler sunulmuştur.<sup>1</sup> Bilindiği gibi İslâmî kaynaklara göre din, “Akıllı kimseleri kendi hür iradeleriyle resullerin getirdiklerini kabul etmeye çağıran ilâhî emirler bütünü”dür.<sup>2</sup> Başka bir deyişle din, Yüce Allah’ın insanları iyi ve güzele yöneltmek, kötü ve çirkin davranışlardan alıkoymak için peygamberler aracılığıyla bildirdiği ilahi kurallardır. Dinin aslı gâyesi, insanoğullarını hem bu dünyadaki hem de öteki dünyadaki hayatlarında saadet ve huzura erdirmektir.<sup>3</sup> Bilim ise zaman ve mekân dünyasında

<sup>1</sup> Bk. *Uluslararası İslam Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*, (20-21 Eylül, 2019), Ed. Mahmut Çınar v.dğr. 2019, Kilis/Türkiye. İsbm: 978-605-2151-09-9.

<sup>2</sup> Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürcânî, *Kitâbü’r-Ta’rifât* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1416/ 1995), 105.

<sup>3</sup> Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmed İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi’l-keîâm* (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, ts.) 8.

yer alan olgu ve olayların yapılarını, onlar arasındaki sebep sonuç ilişkilerinin oluşturduğu düzeni keşfedip kavramayı, bu konuda elde edilen verileri dedüktif (tümdengelim) bir yöntemle göre toplamayı, nihayetinde kâinatta bütün olup bitenlerin hangi aslî kanunlar çerçevesinde meydana geldiğini belirlemeyi amaçlayan insanî faaliyetlerdir.<sup>4</sup> Bu kavramlar üzerinde biraz daha duralım.

### 1. Bilginin Tarifi ve İmkânı

Bilgi kelimesi Arapça 'da a-l-m kökünden türetilmiş ilim kavramıyla ifade edilmektedir. İslâm düşüncesinde bilgi karşılığında ilim ve marife kelimeleri kullanılır. Batı Hıristiyan kültüründe de bilgi karşılığında knowledge, information ve science kelimeleri kullanılmaktadır. Bilginin birçok şekilde tanımı yapılmıştır. En bilenen tanımı, “özne/ bilen ile nesne/ bilinen arasındaki ilişki” şeklindedir. “Temellendirilmiş doğru inanç”; “Doğruluğu ve geçerliliği delillerle ortaya konulmuş olan gerçekliğin ifadesi”; “İdrak olunan şeyin idrak eden benlikte mahiyetiyle temsil olunması”<sup>5</sup> şeklinde de tarif edilmiştir.

İslâm kelimacıları bilgiyi ya da ilmi farklı şekillerde tarif etmişlerdir.<sup>6</sup> Biz bu çalışmamızda geçen bilim, ilim ve bilgi kavramlarını birbirinin müteradifi olarak kullandığımızı belirtmeliyiz.<sup>7</sup> İlim veya bilgi kelimacılarca “bir şeyi olduğu hal üzerine bilmek” “bir şeyin hakikatini bilmek, idrak etmek” ya da “olaya uygun kesin itikad” olarak tanımlanmaktadır.<sup>8</sup> İlimi, “bakılan şeyi kalbin görmesidir”, “İlim diri kimseden cehalet, şüphe ve zannı ortadan kaldıran sıfattır.” veya “İlim sıfatla muttasıf bulunan kimseye mezkûrun açıkça belirip ortaya çıkmasıdır.” diye tarif edenler de olmuştur.<sup>9</sup> Bilgi de öncesiz (kadim, ezeli) ve yaratılmış (muhtes) olarak ikiye ayrılabilir. Ezeli bilgi Allah'ın ilmi olurken, muhtes bilgi insan ve cinlerin bilgisi olmaktadır.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: 1990), 211.

<sup>5</sup> Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6: 157.

<sup>6</sup> Nureddin Sâbûnî, *el-Kıfaye fî'l-Hidâye Tercümesi* trc. Sefa Bardakçı, (Ankara: Sage, 2018), 9.

<sup>7</sup> Bilimin ilim karşılığı olarak kullanıldığı hususunda bk. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Rehber Yayınları, 8. Baskı, 1990), 120.

<sup>8</sup> Ebû Yusr Muhammed el- Pezdevî, *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)* çev. Ş. Gölçük, (İstanbul: Kayıhan yayınları, 1988), 14; Ebul-Muîn en- Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Tahkik ve Ta'lik, Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1: 9-10; Ragıb Hüseyin b. Muhammed İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: 1986), 513; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 155.

<sup>9</sup> Sâbûnî, *el-Kıfaye fî'l-Hidâye Tercümesi*, 9.

<sup>10</sup> Nureddin Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, neşr. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 16-17.



İslâm bilginlerine göre bilgilerin en yücesi ve yükseği Allah'ı ve niteliklerini / sıfatlarını bilmektir. Akıl sahibi insan için elde etmesi gerekli ve öncelikli bilgi, Allah'ı bilmeye yönelik ilimleri öğrenmektir. Her çeşit bilginin aslı ve mutluluğun kaynağı Allah bilgisidir. Hz. Muhammed'in "ra'sü'l-ilm" yani "ilmin başı" dediği şey de budur. Hz. Peygamber'in ifadesiyle Allah'ı bilme, "O'nu denk olmadan, teşbihsiz ve benzersiz tanıyıp O'nu zahir, batın, bir, tek, eşi ve benzeri olmadan tanımak" tır.<sup>11</sup> İlmin gayesi ise, tabiatı tam ve eksiksiz olarak anlamak, eşyanın hakikatini kavramak, gerçeği bilmektir.<sup>12</sup>

İnsan için eşyaya ait kesin bir bilginin olup olmadığı hususunda bilginin imkânını kabul edenler ve reddedenler olmak üzere iki ana görüşün olduğu bilinmektedir. Bilginin imkânını kabul etmeyenler, bilgiden ve eşyanın var olup olmadığından şüphede olanlardır. Bunlar eşyanın hakikatinin yani gerçekliğinin olmadığını ve kesin bir bilgiden bahsedilemeyeceğini belirtmişlerdir. Milattan önce 5. asırda Atina'da yaşayan kendi aralarında bir takım sınıflandırmalara tabi tutulan ve şüpheciler olarak bilinen Sofistler, eşyanın mutlak gerçekliğinin tanımlanamayacağını, bilginin her bireyin kendi duyularından oluştuğunu, dolayısıyla izafî ve göreceli olduğunu belirtmişlerdir. Birey için mutlak doğru söz konusu olmayıp, duyuları ile duyduğu şey doğrudur. Bu doğru da bireyden bireye değişiklik arz eder yani izafidir. Bilgiye bu tür yaklaşımlarıyla Sofistler, insan bilgisinde eşyanın mutlak gerçekliğine kesin olarak ulaşılabileceğini benimseyen dogmatizme tavır almışlardır.<sup>13</sup>

Bilginin imkânını kabul edenler ise eşyanın hakikatinin olduğunu ve insanın eşya hakkında kesin bir bilgiyi elde edebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bilginin imkânını, eşyanın gerçekliğinin olduğunu ve insanın eşya hakkında kesin bilgiye sahip olabileceğini kabul edenler Eflatun ve Aristo başta olmak üzere onun görüşlerini takip eden filozoflardır. Bunlara dogmatikler de denilmiştir. Bilginin imkânına yönelik bu iki farklı yaklaşım ilk çağlardan beri buluna gelmiştir. Yunan felsefe ve mantığının tercümesiyle İslâm düşüncesine giren bilgi konusu kelamcılar tarafından da ele alınmış, neliği, imkânı, kaynağı ve değeri açılarından tartışılmış, bilginin mümkün olduğunu, sofistlerin aksine eşyanın gerçekliğinin bulunduğunu ve insanın eşya hakkında kesin bilgiye ulaşabileceğini ifade etmişlerdir. İslâm'da kelamcılarının bilginin elde edilebileceğine olumlu yönde yaklaşımları dış dünyanın bilimsel bir şekilde araştırılmasının önünü açmıştır.

<sup>11</sup> Sâbûnî, *el-Kıfaye fi'l-Hidaye Tercümesi*, 3.

<sup>12</sup> A. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din* (İstanbul: 1980), 21-23.

<sup>13</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), 245-247.

## 2. Din ile Bilim'in Birleştiği ve Ayrıştığı Noktalar

Bilim ve dinin amacı varlığı, tabiatı ve eşyanın hakikatini kavrayıp gerçeği bilmek gibi bazı noktalardan birleşirken bazı noktalardan da ayrışmaktadır. Bilim salt kâinattaki olgu ve olaylarla uğraşır değer dünyasına ilgi göstermezken din değerlere de önem atfeder. Bilimin değer dünyasını dışarıda tutma çabasında ne derece başarılı ya da başarısız olduğu hala tartışılmaktadır. Sosyal bilimlerde değerden soyutlanmış yahut bağımsız bir faaliyet yürütmek imkânsız değilse de oldukça zordur. Bilim olgu ve olaylarla uğraşır tecrübeye dayandığından bilimsel hükümlerde şahsi faktörler, inançlar, hisler vb. nin rolü bulunmamalıdır. Bilimsel faaliyetler şahsa özgü değil, umumdur. Bilimsel sonuçlarla bu neticelerin yaşanan hayata tesiri sonrasında ortaya çıkan başka neticeleri ve bu neticelere ilişkin yargılarımızı birbirine karıştırmamamız icap eder. Örneğin, bilimin sonuçlarının yaşamımızı önemli ölçüde etkilediği bir gerçektir. Ancak, hiçbir dünya görüşü ya da hayat tarzı için kelimenin gerçek anlamıyla “bilimsel” niteliğini kullanamayız. Bilimsel dünya görüşü ifadesindeki ‘bilimsel’ terimi, ait olduğu alanların dışına taşınmış bir terimdir. Çünkü dünya görüşleri ya da hayat tarzları sadece bir çeşit beşeri faaliyete göre değil her çeşit beşeri faaliyete göre oluşur ve bunların tamamını kapsar. Yani bir hayat tarzında ya da dünya görüşünde bilimsel sonuçlar olduğu gibi din, sanat, ahlâk vb. de mevcuttur. O halde ‘bilimsel dünya görüşü’ sözü, doğru olmamakla birlikte, yalnızca şu yönden bir mana yahut anlam ifade edebilir, o da ‘meydana gelmesinde bilimin en üst derecede önemli rol oynadığı dünya görüşü’ anlamına gelir. Hayat tarzlarında ya da dünya görüşlerinde değerlerin etkisi oldukça fazladır. Bilim için bir yandan ‘objektif, tarafsız, değerden bağımsız’ lafı kullanılacak, diğer yandan o bütün değerleri içine alan ‘dünya görüşüne’ sıfat yapılacak. Böyle bir şey ‘bilim’ terimini ait olmadığı yerde kullanmaktır.<sup>14</sup>

Bilim, sürekli olarak deney ve gözlemlerle uğraşır tek tek olayları tespit etmeye çalışmakla birlikte bunlardan geçerli ve makul genellemelere gitmeye gayret eder. Yani bilim tek tek olayları tespit etmeye çalışırken bütün bunları ‘genelde olanların tek tek açığa çıkmaları’ olarak algılar. Bu anlamda bir tek kez olan şey, bilimin konusuna girmez.<sup>15</sup> Ancak bir tek defa olan şey dinin konusu olabilir.

## 3. Din-Bilim İlişkisinin Tarihi Kökenleri

### a- İslâm Tarihi ve Düşüncesi Açısından

Din-bilim ilişkisinin tarihi kökenlerine İslâm tarihi ya da İslâm düşüncesi açısından bakacak olursak karşımıza nass - akıl irtibatı ya da onunla

<sup>14</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 211-212.

<sup>15</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 212.

ilişkili nassın akıldan önce mi yoksa aklın vahiyden önce mi geleceği gibi diğer hususlar gelir. Aklın dinî düşüncede özellikle de dinî hükümlerin sıhhatini belirlemede önemli bir yere sahip olduğu İslâm tarihi boyunca, İslâm filozofları, kelmacılar ve fakihler tarafından tartışılmıştır. İslâm inanç ve akidelerinin aslî kaynağı olan Kur’ân-ı Kerim’in ilime yani bilime yaklaşımı son derece müspet olduğundan İslâm düşünce tarihinde din- bilim ilişkisi genelde ve çoğu defa olumlu yönde gelişmiştir. Kur’ân’da “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar.” (Zümer, 39/9) şeklinde buyrulurken bilginin ve bilenin ehemmiyetine vurgu yapılmıştır. Kur’ân’da ilim, hikmet, tezekkür, tefekkür, kitap, taakkul, tefekkuh gibi bilgi ve düşünceyle ilgili onlarca âyetin oluşu, İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren Müslümanları ilkin dinî bilimleri kurmaya, peşinden de doğa ve tabiat bilimlerini geliştirmeye teşvik etmiştir. Kur’ân’ın ilme, bilime, araştırmaya ve doğadaki varlıklar üzerinde düşünmeye çağrısı ve teşviki Müslümanları harekete geçirmiş, onların bilime ve kitaba dayalı bir İslâm medeniyeti kurmalarında ana faktör olmuştur. İslâm toplumlarında başka bir deyişle Müslümanlarda bilim anlayışının yerleşmesini sağlayan Kur’ân’da var olan şu üç unsurdur. Birincisi düzen fikridir. Tabiatta bir düzen ve sebeplilik vardır. Allah her şeyi bir düzen ve ölçüye (kader) göre yaratmış yani var etmiştir. Bu gerçek Kur’ân’da birçok kez vurgulanır: “Her şeyi yaratan ve onu bir ölçüyle takdir eden Allah yüceler yücesidir.” (Furkân, 25/1-2) “Her şeyi bir ölçüyle yarattık.” (Kamer, 54/49) Söz konusu bu düzenlilik, tarih ve toplum alanında da etkili ve geçerlidir. Allah’ın tarihe ve toplumlara koymuş olduğu kanunlar anlamına gelen Sünnetullah kavramı da bu düzenliliği ve ölçülülüğü ifade eder. Bilimi tarif ederken işaret edildiği gibi bilimin aslı da düzen ve sebepliliktir.

İkincisi tecrübedir. Kur’ân muhatap aldığı insanı, sanı (hayal), vehim ve mitoloji dünyasından uzaklaşıp, kâinattaki varlıkları gözlemeye, dış dünyadaki olgu ve olaylar üzerinde düşünmeye çağırmıştır. Kur’ân tabiatın içindeki varlıkların kutsallaştırılmasına karşı çıkmakta onlara doğaüstü güçler verilmesini şirk olarak kabul etmektedir. Bu duruşuyla da evreni mitolojik dilden arındırarak bilimin önünü olabildiğince açıyor. Kur’ân’ın bu davet ya da çağrısı başlangıçta dinî bir amaca sahip olsa bile nihayetinde bilimsel merakı, keşf ve icat arzusunu geliştirmiş ve bilimin ve bilimsel düşüncenin önünü açmıştır. Rûm suresinin 8. âyeti ile Fussilet sûresinin 53. âyeti Kur’ân’ın tecrübeye verdiği öneme işaret etmektedir: “Kendi kendilerine, Allah’ın gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları hak/ gerçek olarak ve belirli bir süre için yarattığını hiç düşünmezler mi?” (Rûm, 30/8) “Varlığımızın delillerini, ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz.” (Fussilet, 41/53) Fussilet sûresi 53. âyetteki âfaktan maksat evrende bulunan gezegen, yıldız, gece, gündüz, karanlık, aydınlık, dört elementten oluşan kozmolojik âlemdir. Enfüs yani nefisler ile de ceninlerin ana rah-

mindeki ışsız ortamda nasıl oluştukları, oldukça ilginç organların ve akıl almaz bileşimlerin nasıl meydana geldiklerinden çıkarılan kanıtlar kastedilmiştir.<sup>16</sup> Düşünen ve dış dünyayı gözlemleyen insanlar bunları tecrübe edeceklerdir. Hakiki bilimsel bilginin, deney ve gözlem verileriyle, derin düşünceye dayalı psikolojik yani iç zihnî idrakin birleşmesiyle oluşacağını söyleyen İslâm bilginlerinden bazıları Ebû Bekir Zekeriyya er-Râzî (ö. 925), Bîrûnî (ö. 1048) ve İbnü'l-Heysem'dir (ö. 1039).<sup>17</sup>

Üçüncüsü bilginin sınırlılığı hususudur. Bilindiği gibi bilimsel çalışmalar, mutlak izafiyetçilik ile mutlak dogmatizmin arasında bir yaklaşım ile gelişir. Kur'an'da bu yaklaşımın izlerini görürüz. O, bir yönden insanın bilgi elde etme yollarıyla elde ettiği bilgiye güvenmesini, yani bilgi vasıtalarını etkin kullanmasını talep ederken, diğer yönden de mutlak bilginin Allah'a ait olduğunu bildirerek insanın bilgisini mutlaklaştırmamasını şu âyetiyle telkin eder: “ Her ilim sahibinin üstünde bir bilen bulunur.” (Yûsuf, 12/76.) Müslüman âlimler Kur'an'ın işaret ettiği bu dengeye sadık kalarak eserlerinin sonuna “Allahu a'lem bissavâb” cümlesini yazmışlardır.<sup>18</sup> Bu sebeple İslâm düşünce tarihinde önemli sayılabilecek bir din-bilim çatışmasından söz edilemez. Bu yönüyle Kur'an'ın diğer dinlerin kutsal kitaplarından ayrıştığını söyleyebiliriz. Bu duruma dört İncili inceleyen Richard Robinson isimli çağdaş bir düşünürün şu sözleri işaret etmektedir: “İsa ilim yapmayı önermediği gibi ilmî incelemeyi sağlayan ve bizi bilgiye ulaştıran tefekkürü, yani aklın kullanılmasını da hiçbir zaman tavsiye edip önermemiştir. O yani İsa tekraren inanmayı talep etmiştir. İman ile de hiçbir kanıtı müracaat etmeden, olasılıkları düşünmeden muhal şeylere inanmayı anlatmak ister.”<sup>19</sup> Hz. İsa'nın insanları Allah'a iman etmeye davet etmesi elçilik görevinin doğal sonucu olarak kabul edilse de aklın kullanılmasını önermemesi iddiası doğru bir iddia olamaz. Bu iddianın doğru olması mümkün gözükmesine de bu güne kadar buna benzer hiçbir hüküm Kur'an için ileri sürülmemiştir.

Fransa'nın tanınmış hekim ve düşünürlerinden olan Maurice Bucaille de Kur'an'la diğer kutsal metinleri karşılaştırdığı eserinde çağdaş bilimle din arasındaki uzlaşmazlıkların en açık örneklerinin Eski Ahit'in Tekvin bölümünde olduğunu belirtir. O çağdaş bilimle Yahudi dini metinleri arasındaki uyumsuzlukları başlıca üç hususta ele almaktadır. Bunlar, dünyanın yaratılışı ve yaratılış safhaları ya da aşamaları, dünyanın yaratıldığı zaman

<sup>16</sup> Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2: 27.

<sup>17</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm Düşünce Tarihi*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2004), 5. Baskı, 206-210.

<sup>18</sup> İlhami Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2004), 109.

<sup>19</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 212.

ile insanoğlunun ortaya çıktığı zaman ve Tufan olayı ya da hikâyesidir.<sup>20</sup> M.P. De Vaux isimli Fransız bilim insanı da tekvinin yan yana konulmuş iki yaratılış hikâyesiyle başladığını ve bunların bugünkü bilimsel araştırmaların sonuçlarıyla uyuşmadığını ve birbirine aykırı olduğunu bildirir.<sup>21</sup> Tekvin'in yaratılışla ilgili 1.bölümünün bir ve ikinci cümleleri şöyledir: Tanrı ilkin göğü ve yeri yarattı. Yeryüzü bulanık ve boş idi, karanlık dipsizliği örtüyordu. Tanrının ruhu, sular üzerinde dolaşıyordu”.<sup>22</sup> Maurice Bucaille, “Şu an bildiğimiz dünyayı oluşturacak ögenin karanlıklara gömülü olduğu kabul edilebilir, ancak bu dönemde suların varlığından söz etmek sırf mecazdan ibarettir.” diyerek evrenin başlangıcına suyu koymanın hata olduğunu, çağdaş tabiat bilimlerinin vardığı sonuçlarla uyuşmadığını ifade eder. Big Bang teorisinde<sup>23</sup> olduğu gibi, kâinatın oluşumunun başlangıç aşamasında bir gaz kütesinin varlığını düşünmek<sup>24</sup> daha makuldür.

Bilindiği gibi âlem Allah'ın zatının dışındaki bütün varlıkların ortak adıdır. Alâmet kökünden gelen âlem yani kâinat, Yaratıcı'sının varlığını gösteren bir belirti olduğu gibi Allah'ın zat ve sıfatlarının varlığına işaret eder.<sup>25</sup> İslâm'ın kutsal kitabı Kur'ân-ı Mübin'e göre kâinat, ilim, irade, kudret, rahmet, merhamet gibi birçok güzel ve iyi niteliğin sahibi bir Yaratıcı'nın eseridir.<sup>26</sup> Evrenin bu niteliklere sahip bir varlık tarafından var edilmişliği düşüncesi, şu inanışları da aklımıza getirir: 1- Eğer kâinat yaratılmıştır, o zaman o, zorunlu yani vacip değil, olabilir. Mümkün varlıkların bilinmesinde takip edilecek yol ise a priori bir eylem değil, empirik / tecrübi bir eylemdir. İslâm'ın kutsal kitabı Kur'ân'ın bilgi elde etmek için teşvik ve tavsiye ettiği asıl yöntem, tecrübi / endüktif yöntemdir. 2- Mademki kâinat, her şeye güç yetiren, her şeyi bilen bir Yaratıcı tarafından var edilmiştir; o halde orada bir nizam ve gayenin olması gerekir. Yaratma eylemi, düzensizliği yani karışıklığı değil, düzeni (kozmosu) gerekli kılar. Kur'ân-ı Kerim'e göre kâinatı var olan hiç bir şey boş ve anlamsız olamaz. Bu konuda yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu inkâr edenlerin zannıdır...” (Sâd, 38/ 27) Allah

<sup>20</sup> Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim/ La Bible Le Coran, et la science*, (İzmir: TÖV. Yayınları, 2. Baskı, 1981), 45.

<sup>21</sup> Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*, 46.

<sup>22</sup> *Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit*, Tekvin, 1/ 1-2. (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1985), s. 1.

<sup>23</sup> Big Bang teorisine göre, başlangıçta kâinat çok sıcak ve çok küçüktü ve o zamandan beri genişliyor ve soğuyor. Bkz. [https://en.wikipedia.org/wiki/Big\\_Bang](https://en.wikipedia.org/wiki/Big_Bang) Erş. Tarihi: 24.02.2020.

<sup>24</sup> Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*, 46.

<sup>25</sup> Nureddin Sabûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 19; Sabûnî, *el-Kifaye fi'l-Hidaye Tercümesi*, 12.

<sup>26</sup> Enâm, 6/1; Yûsuf, 12/101; İbrâhîm, 14/10; Neml, 27/60; Ankebût, 29/61-63; Yâsîn, 36/ 81; Zümer, 39/38, 46; Ahkâf, 46/33.

gökyüzünü, yeryüzünü ve ikisi arasında bulunan şeyleri oyun olsun diye lüzumsuz yere yaratmamıştır. Bilakis O'nun emirlerine uygun eylemlerde bulunulsun ve ona itaat edilsin diye yaratmıştır.<sup>27</sup> Her şey Allah'ın eseridir. Yine kâinattaki bütün her şey Allah'ın varlığını zikir eder ve O'nun var olduğuna işaret eden bir kanıttır. Âlemde görülen düzen ve uyumun teminatı sadece Allah'tır. Dolayısıyla hiçbir güç kendiliğinden bu düzen ve nizamı bozamaz. 3- Yine kâinat yahut âlem mahlûktur yani sonradan yaratılmıştır, evrende bulunan hiçbir şeyde ilahi bir güç bulunmamaktadır. Bu sebeple âlemde bulunan hiçbir şey duaya ve kulluğa müstahak değildir. Doğa bütün haşmetiyle araştırılmak, incelenmek ve faydalanılmak için var edilmiştir.<sup>28</sup> Kur'ân'ın evreni tanrısal varlıklardan arındırması bilimsel dilin gelişimi için çok önemli bir husustur.

Neticede Kur'ân'da insanlar hem kendileri, hem de çevresinde bulunan diğer varlık ve olaylar üzerinde gözlem yapmaya, bu gözlemlerden yararlanarak varlıkları ve olayları yaratılış açısından düşünmeye ve bunları anlamaya davet edilmiş hatta kelamcı ve Kur'ân yorumcusu Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) ifadesiyle emredilmiştir. Bu şekilde düşünüp akıl yürütenlerin bunlardan dersler ve ibretler olarak doğru bilgilere ulaşacakları belirtilmiştir<sup>29</sup>, buna karşılık atalarından öğrendikleri inançları taklid yoluyla benimseyenlerin gerçeğe ulaşamayacakları birçok kez vurgulanmıştır.<sup>30</sup> Allah'ın, varlığın yaratıcısını bulması için insana akıl yürütmesini emrettiği âyetlerden bazıları şunlardır: “Varlığımızın kanıtlarını (evrendeki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde insanlara göstereceğiz ki, o Kur'ân'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye tanık olması yetmez mi? Dikkat edin ki onlar rablerine kavuşma konusunda tereddüt içindedirler ve yine bilesiniz ki O, her şeyi kuşatmıştır.” (Fussilet 41/53-54) “(İnsanlar), devenin nasıl yaratıldığına, gökyüzünün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?” (el-Gâşiye 88/17-20) “Yer yuvarlağında yetkin bilgi sahipleri için nice âyetler vardır, kendi fizyolojik ve psikolojik yapınızda da. Hâlâ görmüyor musunuz?” (ez-Zâriyât, 51/ 20-21) Kelamcımız Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi bu âyetler insanları akıl yürütmek suretiyle istidlale teşvik etmiş, duyulur âlem aracılığıyla duyulmama anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu metodun bireyleri gerçeğe ulaştırdığını ve onlara doğru yolu gösterdiğini

<sup>27</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî, *Muhtasar Tefsir-i Taberî*, İhtisar ve Tahkik: Muhammed Ali Sâbûnî, Sâlih Ahmed Rıza, Terc: Mehmet Keskin, (İstanbul: Ümit Yayıncılık, 1995), 4: 1978.

<sup>28</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 226.

<sup>29</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, Thk. Fethullah Huleyf, (İskenderiyye: Daru'l-Câmiâtü'l-Mısıriyye, ts.), 10.

<sup>30</sup> el-Bakara, 2/164; Fussilet, 41/53; el-Gâşiye, 88/17-20; ez-Zariyât, 51/ 20-21.

bildirmiştir.<sup>31</sup> Kur'ân'ın hakikati bulmada akla ve bilgi edinmeye verdiği önem bilim, ahlâk ve sanatın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Kur'ân'ın akla ve bilgiye değer vermesinin amacı insanı yaratanını bilmesi ve ona iman etmesini sağlamaktır. Yani varlıklar üzerinde düşünüp elde edilen bilgi ile varlıkların yaratıcısına ulaşılmaktadır. Dolayısıyla İslâm açısından bilimle din arasında doğal bir ilişki söz konusudur. Kur'ân bu doğal ilişkinin kaynağını oluşturmaktadır. Müslüman bilginlere göre de Kur'ân, ilmi ve bilimsel faaliyetleri teşvik etmekle kalmamış, hatta farz kılmıştır. Onlar yani Müslüman bilginler, Kur'ân-ı Kerim'de bulunan gökyüzü ve yıldızlarla ilgili âyetlerden ilham alarak gök bilim/ astronomi alanında birçok çalışma yapmışlar, buluş gerçekleştirmişler ve bilime katkıda bulunmuşlardır. Mesela gökyüzü cisimlerinin yükseltilerini ölçmekte kullanılan usturlabı Ferâzî (ö. 777) isimli Müslüman bir kişi bulmuştur.<sup>32</sup> Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın evreni bir düzen ve sistem içerisinde ve ölçülü bir biçimde takdir ederek varlığa dönüştürdüğü birçok kez tekrarlanır. Bununla insanın yaşamını devam ettirdiği evreni anlayıp bilmesi ve var olan ilâhi nizami kavrayarak Yaratıcısını tanıması, ona boyun eğip, kulluk etmesi, şükranlarını sunması beklenir.<sup>33</sup> Şu âyetler bunu ifade eder: “Allah yaratıp düzelter, takdîr edip yol gösterendir.” (A'la, 87/2-3) “Allah, her şey için bir ölçü koymuştur.” (Talâk, 65/3)

Yine İslâm dininin kutsal kitabı Kur'ân, bazılarını yukarıda değinilen birçok âyetinde<sup>34</sup> bilimin sonradan keşfettiği sebep- sonuç kanununa dikkatleri çevirerek bilimin ve bilimsel düşüncenin gelişmesine doğrudan tesirde bulunmuştur.

İslâm dünyasında din bilim ilişkisi çoğu zaman olumlu yönde mesafe kat ederken bazen de bunun tersi olaylar meydana gelebilmiştir. Bunun sebebi yani bilim adamlarının bazı güçlüklerle karşı karşıya gelmelerinin sebebi bizzat İslâm dininden kaynaklanmamakta, dinî metinlerin yanlış anlaşılması ve yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

### **b- Hıristiyan Batı Kültürü Açısından**

Bilim ve aklın din ile ilişkisine Hıristiyan Batı Medeniyeti açısından bakacak olursak Batı'da yapılan çoğu araştırmada yaygın olan düşünce ya da varsayım, *din ile bilim dünyası arasındaki ayırımıdır*. Hıristiyan Batı'da din bilim ilişkisi, bilimsel çalışmaların yoğun ve verimli bir şekilde arttığı son üç yüzyıl boyunca ele alınmış ve irdelenmeye çalışılmıştır. Hıristiyan

<sup>31</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 10.

<sup>32</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 89.

<sup>33</sup> Selim Özarlan, *İslam İnanç Esasları /Akaid Esasları* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 36.

<sup>34</sup> el-Bakara, 2/164; A'lâ, 87/1-4.



Batı'da ele alınıp incelenen din bilim ilişkisi, esasında bilimsel verilerle Hıristiyanlık inançları çevresinde dönmüştür. Batılıların çoğunun dini olan Hıristiyanlık, isminden de anlaşılacağı gibi kurucusunun yani Christ'in / Hz. İsa'nın kişiliği etrafında oluşturulduğu için Yahudilikten ve İslâm'dan farklı bir din ve tanrı inancına sahiptir. Bilindiği gibi hem Yahudilere hem de Müslümanlara göre Hz. Musa ve Hz. Muhammed, kendilerine Allah katından vahiy gelen insanoğlu insandır. Hıristiyan inancına göre ise Hz. İsa, sadece Allah'tan kendisine vahiy gelen bir insan değil, aynı zamanda ulûhiyetin ortağıdır. Kilise, Hz. İsa'da ulûhiyet görmeyenleri Hıristiyan olarak kabul etmemektedir. Temel Hıristiyan inanç ve öğretilerinden olan teslis (baba, oğul, kutsal ruh) enkarnasyon ve asli günah, Hz. İsa'nın ilahlığı (uluhiyeti) inancından doğmuştur. Bilim- din ilişkisi açısından konuya bakıldığında Hıristiyanlığın temel teolojik inançlarıyla bilim arasındaki ilişkilerin kökeninde Hz. İsa'nın ulûhiyet anlayışının yattığı görülmektedir. Ancak bu ulûhiyet anlayışı, şu ana kadar anlaşılabilir yani makul bir ifade haline getirilememiştir. Bu sebeple "bu inancın esrarengiz, dolayısıyla bu şekilde inanılması gereken bir dinî inanç" olduğu ileri sürülerek, bilimin ve felsefi düşüncenin eleştiri ve analizinden uzak tutulmaya çalışılmıştır. Hıristiyanlıkta teslis inancının gizemli, kavranılamaz ve saçma oluşu, bilimsel anlamda tutarlı bir din bilim ilişkisi modelinin gelişimine olumsuz etkiye bulunmuştur. Bu durum bilim alanında katı pozitivist anlayışların yaygınlaşmasına kapı aralarken din sahasında dar fideist yani imancı anlayışın gelişmesine neden olmuştur.<sup>35</sup> Hıristiyanlığın mutlak gerçekliği üçlü birlik/teslis ya da thrinity olarak açıklaması ve bunu akla uygun olarak açıklayamaması da Tanrı'nın var olmadığı inancını yani ateizmi ortaya çıkarmıştır. Ateizmin ortaya çıkmasında kilisenin baskısı da aktif bir rol oynamış, ateizm kiliseye tepki olarak gelişmesini sürdürmüştür. Ateizm asıl olarak Batı toplumlarında Hıristiyanlığın söz konusu inançlarına ve kilisenin baskılarına tepki olarak ortaya çıksa da başka saiklerle başka toplumlarda gelişme imkânı bulmuştur.

*Batı'da din ile bilim arasındaki ayrımın ikinci nedeni* Hıristiyanlığın büyük ölçüde mucizelere dayanan bir din olmasıdır. Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelişi, çarmıha gerilişi olayı, tekrar dirilmesi/enkarnasyon, bunun sonunda gökyüzünde bulunan Babasına yükselişi ve bunlardan başka yüzlerce olay bütünüyle mucize olaylar olarak kabul edilmiştir. Hıristiyanlığın her hadiseyi mucize ile açıklama anlayışı Batı'da din bilim çatışmasına önemli zemin hazırlamıştır.

*Batı'da din ile bilim arasındaki ayrımın üçüncü nedeni* Hıristiyanlığın Yahudiliğin kutsal metinlerini ve orada bulunan eski kozmolojik öğretilerin tamamını benimsemesi olmuştur. Hıristiyan bilim adamlarının jeoloji, biyoloji, antropoloji ve arkeoloji bilim dalları vasıtasıyla elde ettikleri bi-

<sup>35</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 213-214.

limsel veriler, Tevrat metinlerinin ileri sürdüğü kozmolojik, biyolojik ve antropolojik görüşlerle taban tabana zıttır, uyuşmamaktadır. Bu durum bilimle Hıristiyanlığın Yahudilikten mülhem temel inançları arasında çatışmaya yol açmıştır.<sup>36</sup>

Kimileri Batı’da Hıristiyan kültür çevresinde yukardaki sebeplerle gelişen din bilim mücadelesini, bilimcilik ya da müspet düşünce adı altında İslâm kültür havzasına da taşımak istediye de böyle bir yaklaşım doğru olmadığı gibi bilim anlayışına da aykırıdır. Çünkü Hıristiyanlığın din anlayışı ve sorunlarıyla İslâm’ın din anlayışı ve sorunları aynı değildir, farklıdır. Örneğin Determinizm düşüncesine, mucizeleri açıklamak zorlaşacağı için kilise karşı çıkmıştır. Yine yeryüzünün değil de güneşin bildiğimiz sistemin merkezi olduğu düşüncesi bilim adamları tarafından ifade edildikten sonra, John Calvin,<sup>37</sup> bu düşünceye şiddetle karşı çıkmıştır. Çünkü Kutsal Kitap’ta “Yeryüzü öyle tespit edilmiştir ki asla yerinden oynatılmaz.” denmektedir. Darwin’in ortaya attığı doğal seleksiyona bağlı evrim düşüncesini, bazı Hıristiyan din adamları, dinin temel inançlarından olan Hz. İsa’nın zuhuru olayına zarar verdiği için reddetmişlerdir. Bu görüşler karşısında bir Müslümanın farklı tepkiler göstermesi gayet olası bir durumdur. Batı’da bilim adamlarının çoğu bilgi birikimlerine göre anlayıp yorumladıkları dinî anlayış’a değil, Kilise’nin iman ilkesi olarak ileri sürdüğü din anlayışına ve görüşlere karşı çıkmışlardır. Kilise’nin mücadele ettiği bilim adamları arasında dindar olanları da bir hayli vardır. İslâm’da ise Kilise benzeri bir kurum ve onun belirlediği bir iman ilkesi yoktur. İslâm’ın kutsal kitabı Kur’ân’dır ve Onu açıklayan da elçi Hz. Muhammed’dir ve onun sahih sünnetidir. Müslüman bir bilim adamının takip edeceği yöntem Hıristiyan’inkinden elbette farklı olacaktır.<sup>38</sup>

Din-bilim ilişkisi bugün de insanlığın gündemindedir fakat 19. Yüzyılın din karşıtı, tabiri yerindeyse burnundan kıl aldırmayan pozitivist bilimciliği tarihe karışmıştır. Bugün Batı dünyasında da eskiden olduğu gibi din bilim çatışması ya da gerginliği söz konusu değildir. Bu gerginliğin giderilmesinde hem din bilginlerinin hem de bilim adamlarının olumlu katkısı olmuştur. Çünkü her iki kesim de dini ve ilmi anlayışlarında köklü değişikliklere gitmişlerdir. Kilise’nin gücünün azalması, din adamlarını karşı konulmaya müsait dinî konuları yeniden gözden geçirmeye yöneltti. Onlar kutsal metinleri bilimsel ve tarihsel açıdan derin analizlere tabî tutarak on-

<sup>36</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 214.

<sup>37</sup> Kalvenizm ya da Kalvinizm, John Calvin’in 16. Yüzyılın ilk yarısında çeşitli saiklerle ileri sürdüğü görüşlere dayanarak kurulan bir Hıristiyanlık mezhebidir. Bu dinsel inanç sistemi, ilk önce İsviçre’nin ikinci büyük şehri olan Cenevre’de daha sonra Hollanda, İskoçya, Almanya ve Fransa’da oluşturulan yeni kiliselerde örgütlenmiştir. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Kalvenizm> Erişim Trh: 15.05.2019

<sup>38</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 214.

ları yeniden yorumlamaya başladılar. Bu yeniden yorumlama çabası hem ılımlı hem de oldukça aşırı birçok görüşün ileri sürülmesine neden oldu. Ortaya atılan görüşlerden çıkan sonuçlardan birisi de “Hıristiyanlığın kutsal metinlerine insan eli değdiğinden onların tamamının vahiy eseri olduğu söylenemez.” fikriydi.<sup>39</sup> Bilindiği gibi Kur’ân bu hakikati yani Tevrat ve İncil’in insanlar eliyle tahrifata uğradığını indirildiği zaman diliminden günümüze kadar yani 1400 senedir haykırmaktadır. İngiliz Kilisesine bağlı bilim ve din adamı olan F. W. Barnes da kutsal metinlerde yer alan ve bilimin saldırısına hedef olan görüşlerin çoğunu İncillerin kaleme alındığı zamandaki ilmi olmayan fikirleri yansıttığını belirtmek için şunları söylemiştir: “Markos İncili’nin yazarı Markos çok safdil bir insandı. Onun İncili’nde anlatılan hususları modern bilgilerimiz ışığında değerlendirecek olursak, onları tarihî hakikatler olarak görmemiz mümkün değildir.”<sup>40</sup>

Bazı Hıristiyan din bilginleri de kutsal metinlerde söylenenlerle modern bilgilerin arasındaki çelişkileri ya da uyumsuzluğu gidermek için kutsal metinlerin mitolojilerden arındırılmasını salık vermişlerdir. Zira onlara göre İncilin büyük bir kısmı mitolojik bir dil kullanmakta ve belirtmek istediklerini bu yolla ifade etmektedir. Dolayısıyla İncillerde anlatılmak istenen şeylerin objektif tarihle ilgisi bulunmamaktadır.

Öte yandan hakikati bilimle sınırlamak bilimin olmazsa olmazı değildir. Bilimsel bilginin söylediğinin dışında hakikat kabul etmeyen bilim adamını, başka bir İngiliz bilgini A.S. Eddington (ö. 1944) gözenekleri iki inç kare olan bir ağla denize açılan bir balıkçıya benzetir. Balıkçı söz konusu ölçülerdeki ağının yakalayamadığı kadar küçük olan balıkların varlığını kabul etmez. Şahsının sınırlı yöntem ve metotlarıyla ulaşamadığı hakikatleri kabul etmeyen bilim adamı da balıkçının durumuna düşmüş olur.<sup>41</sup> Burada şunu da söylemimiz yerinde olur. Bilimsel araştırmalarından istifade eden bir bilim insanı, âlemin yaratıcısı olan Allah’ın varlığı hususunda önemli çıkarımlarda bulunabilir. Ancak buna rağmen bilim insanı, Allah’ın varlığının bir bilim sorunu olmadığını bilincindedir. Bilindiği gibi Kur’ân kâinattaki varlıklar üzerinde düşünen insanların Allah’ın varlığına ulaşabileceklerine birçok âyetiyle işarette bulunmaktadır.<sup>42</sup> Bakara sûresi 164 ve Vâkıa sûresinin 58 ila 72. âyetlerinde insanların üzerinde düşünecekleri varlıklara örnekler verilir, yeryüzü ve gökyüzünün yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah’ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandıracağı

<sup>39</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 216.

<sup>40</sup> F.W. Barnes, *The Rise of Christianity* (London: 1974), 108’den nakleden Aydın, *Din Felsefesi*, 216.

<sup>41</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 218.

<sup>42</sup> el-Bakara, 2/164; Âli İmrân, 3/ 191; el-Vâkıa, 56/ 58-72.

suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde bitki ve hayvanların var edilmesinde, akıtılan spermin/meninın yaratılmasında, yeryüzüne ekilen tohumun bitirilip yeşertilmesinde, içtikleri suyun gökyüzünden indirilmesinde, yaktıkları ağaçların yaratılmasında düşünen ve bunların meydana gelişinden ibret alan kimseler için Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlayan birçok deliller olduğu vurgulanır. Allah'ın varlığı ve birliği konularında Kur'ân-ı Kerim'in takındığı üslûp ve ileri sürdüğü deliller, bu hususların, doğru fitrat ve yaratılışını korumuş insanlar tarafından doğal olarak kendiliğinden bilinip kabul edileceği esasına dayanır. Kur'ân'da geçen konu ile ilişkili âyetlerin daha çok soru biçiminde veyahut hayret uyandıran kınama ve uyarı<sup>43</sup> niteliğinde ifadeler taşıması, bu konular üzerinde bireylerin düşünüp tefekkür etmelerini, aklî çıkarımlar yapmalarını teşvik eder bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir.<sup>44</sup>

Din-bilim ilişkisi dediğimiz de akla gelen bilimler üç grupta ele alınmaktadır: Cansız varlıkları ele alan madde dünyasıyla ilişkin bilgiler, bitkileri ele alan biyolojik bilimler ve insanı bütün yönleriyle ele alan beşerî bilimler. Beşerî bilimler hakkında değerlendirmelerde bulunabilmek için biyolojik bilimler hususunda onu da tam olarak bilmek için cansız varlıklar hususunda derin malumat sahibi olmak lüzumu vardır. Din bilim ilişkisi bütün ilimler için söz konusu olsa da daha ziyade fizik ve astronomi alanında daha görünür olmuştur. Çünkü yıldızlı semâ ile molekülün muhteşem nizamına tanıklık eden bilim insanları, gayb'ta bunların bir yaratıcısı ve nâzımının olduğuna ulaşmışlardır. Bu Batı'da böyle olduğu gibi İslâm coğrafyasında da böyledir.

Fizik ve Astronomi vb. gibi yeryüzü ve gökyüzüyle ilgili alanlarda araştırma yapan bilim adamları arasında psikoloji gibi diğer alanlarda inceleme yapanlara nazaran daha fazla metafiziğe yöneliş görülmektedir. Bilim adamları arasında en fazla metafiziğe yönelenler fizikçilerden sonra, biyologlar, onlardan sonra sosyologlar, dördüncü sırada da psikologlar yer almaktadır. Bunun nedeni olarak da bir psikoloğun fizik uzmanı kadar teorik genellemelere ulaşamadığı veya doğanın tabii ve güzel matematik kanunlarını psikoloji alanında apaçık bir biçimde göremediği için bilimden imana gitme yönelişi daha zayıf kalmaktadır.<sup>45</sup>

Fizik ve Astronomiyle ilgilenen Newton ve Einstein gibi Batılı bilim adamları, kâinata baktıklarında orada bir nizam, düzen, ahenk ve uyum görmüşlerdir. Bilim için esas olan şey âlemde görülen bu düzenlilik ve

<sup>43</sup> Bk. el-Mü'minûn, 23 /84- 89; en-Neml, 27/59-64; el-Ankebût, 29/61, 63; ez-Zümer, 39/6.

<sup>44</sup> Özarslan, *İslam İnanç Esasları*, 27.

<sup>45</sup> James H Lebu, "Religious Beliefs of American Scientists", *Harper's Magazine*, V. 169 Augustus, 1934, 291-300.

onun anlaşılabilir olmasıdır. İnsan ancak düzenli ve ahenk içinde bulunan, tekraren meydana gelen ve anlaşılabilen şeylerin bilgisine sahip olabilir. Söz konusu bu bilim adamları da âlemi oluşturan varlıklardaki bu düzenden hareketle ona bu düzeni veren bir düzenleyicinin olması gerektiğini düşünmüşler ve böylelikle yaratıcı bir ulûhiyet fikrine ulaşmışlardır. Yani kâinat üzerindeki bilimsel araştırmalar, âlemin bir yaratıcısı olduğunu söyleyen dini doğrulamış olmaktadır. Einstein'a göre bizim evreni anlamamız Allah'ın onu bir nizam içerisinde yaratmasıyla mümkündür. Allah, en sade en güzel kanunlarla kâinatı idare etmektedir. Alman fizikçi Max Planck (ö. 1947) da âlemde bulunan objektif kanunların varlığından yola çıkarak dini inanca ulaşan bilim adamlarındandır. O, “âlemde aklî bir düzen vardır ve bu düzen her şeye gücü yeten bir aklın işidir” diyerek din ile bilim arasında herhangi bir çelişki ve olumsuzluğun olmadığını aksine birinin diğerine daima yardımcı olacağını ifade etmiştir.<sup>46</sup>

İslâm dünyasında din bilim ilişkisine ilişkin araştırmalar kendine hayranlık ve bilimsel sonuçlara mesafeli durma gibi iki ana eksende gelişme imkânı bulmuştur. Birinci eksen, İslâm dininin bilime ve bilimle uğraşan bilim insanlarına verdiği değer ve İslâm coğrafyasında hiçbir zaman din ile bilim arasında ayırım yapılmadığı hususunda odaklanmıştır. İkinci eksen ise bilimsel verilerin mutlak kesinlik ifade etmediğini, aksine değişmesi olası teoriler olduğunu belirterek bilimsel veriler etrafında şüphe oluşturmaya çalışmıştır. İnsan aklının algılamakta zorluk çektiği ya da algılayamadığı konular olduğu devamlı olarak ileri sürülmüştür. Bu delillendirmelerin gayesi, din ile bilim arasında uyumsuzluk ve çelişki olduğu iddiasını yanıtlamaktı. Buna göre kendisine mesafeli durulan bilimsel veriler, kesinlik ifade eden ise dinî naslardır.<sup>47</sup>

## SONUÇ

İnsanlık düşünce tarihinde tartışılan konulardan birisi de din ile bilimin birbiriyle olumlu ya da olumsuz ilişki içerisinde olup olmadığı tartışmasıdır. Asliyetini korumuş din yani sahih dinî metinlere sahip olan din ve din anlayışının bilimle ve bilimsel araştırmaların sonuçlarıyla herhangi bir sorunu olmamıştır. Asliyetini korumuş bir din olması hasebiyle İslâm bu kategoride değerlendirilmelidir. Çünkü Kur'ân birçok âyetiyle yeryüzündeki ve gökyüzündeki varlıkların incelenmesini teşvik ederek varlığın bir yaratıcı tarafından var edildiğini ve bir düzen içerisinde varlıklarını sürdürdüklerini insanın tecrübesiyle bilebileceğine işarette bulunmuştur. Kaynağı itibarıyla vahye dayanan ancak çeşitli nedenlerle asliyetini koruyamayan

<sup>46</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 220.

<sup>47</sup> <https://aawsat.com/turkish/home/article/1703001/tevfik-seyf/bilim-din-iliskisi-tartismalari-neleri-perdeliyor>. Erişim Tarihi: 13. 05. 2019.

ve bozulan dinler ise duyu tecrübesi ve akla dayanan çağdaş bilimin verileriyle uyum içerisinde olmadığı gibi bir çatışma içerisinde olmuştur. Hıristiyan din ve kültürünün yaygın olduğu Batı’da din- bilim çatışmasına; Hıristiyanlığın temel teolojik inançlarıyla aklın ve bilimin verileri arasındaki uzlaşmazlık, Hıristiyanlığın akla değil de, büyük ölçüde mucizelere dayanan bir din olması ve Hıristiyanlığın Yahudiliğin muharref kutsal metinlerini ve orada bulunan eski kozmolojik öğretilerin tamamını benimsemesi ve bunları hakikat olarak sunması neden olmuştur.

Din- bilim ilişkisi İslâm açısından çoğu zaman olumlu yönde gelişirken Yahudiliğe dayanan Hıristiyanlık açısından olumsuz bir görüntü vermiştir. İslâm dünyasında din- bilim ilişkisi, dinin kaynağı Kur’ân’ın ilmi faaliyetleri teşvik etmesi sonucu çoğu zaman müspet yönde seyir etmiştir. Yani din bilimsel faaliyetlerin gelişimine katkıda bulunmuştur. Sahih vahyî temellere dayanan din ve dinî metinler akli kullanmaya ve tecrübeye büyük önem atfettiğinden ilmî faaliyetlerin ve bilimsel araştırmaların gelişmesine etki ettiği gibi bilimsel araştırmaların verileri de yani ilmî çalışmalar da dinin anlaşılması ve doğru yorumlanmasına katkıda bulunmuştur. Bu olumlu etki İslâm dünyasında çoğu zaman karşılık bulmuş, İslâm’ın bilim ve kültür medeniyeti kurmasına vesile olmuştur. İslâm dünyasında din- bilim ilişkisi çoğu zaman olumlu yönde mesafe kat ederken nadir de olsa bunun tersi olaylar meydana gelebilmiştir. Bunun sebebi yani bilim adamlarının bazı güçlüklerle karşı karşıya gelmelerinin sebebi bizzat İslâm vahyinden ya da dininden kaynaklanmamakta, dini metinlerin yanlış anlaşılması ve yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

Son yüzyılda yapılan ilmi çalışmalar doğrultusunda Kur’ân’ın ve diğer dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanması çalışmalarına Müslüman âlimler tarafından hız verildiği görülmektedir.

## KAYNAKÇA

- Adivar, A. Adnan. *Bilim ve Din*. İstanbul: 1980.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: 1990.
- Barnes, F.W. *The Rise of Christianity*. London: 1974.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Düşünce Tarihi*. 5. Baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2004.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Kitâbü’l-Ta’rifât*. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1416/1995.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Rehber Yayınları, 8. Baskı, 1990.

Güler, İlhami. *Dine Yeni Yaklaşımlar*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2004.

Maurice Bucaille. *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim/ La Bible Le Coran, et la science*. 2. Baskı, İzmir: TÖV. Yayınları, 1981.

Îcî, Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmed. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-Kelâm*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.

İsfahânî, Ragıb Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. İstanbul: 1986.

*Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1985.

Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Fethullâh Huleyf, İskenderiyye: Daru'l-Câmiâti'l-Mısrıyye, trs.

Nesefî, Ebul-Muîn. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Tahkik ve Ta'lik, Hüseyin Atay, 1.cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Özarlan, Selim. *İslam İnanç Esasları /Akaid Esasları*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.

Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed. *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*. Çev. Ş. Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Sâbûnî, Nureddîn. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. Thk. Bekir Topaloğlu, 5. Baskı, Ankara: DİB Yayınları, 1995.

Sâbûnî, Nureddîn. *el-Kıfaye fi'l-Hidâye Tercümesi*. Trc. Sefa Bardakçı, Ankara: Sage, 2018.

*Uluslararası İslam Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı*, (20-21 Eylül, 2019), Ed. Mahmut Çınar v.dğr. Kilis: 2019.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Rüstem. *Muhtasar Tefsir-i Taberî*. cilt 4. İhtisar ve Tahkik: Muhammed Ali Sâbûnî, Salih Ahmed Rıza, Trc. Mehmet Keskin, İstanbul: Ümit Yayıncılık, 1995, 1978.

Taylan, Necip. "Bilgi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 6.

James H Lehua. "Religious Beliefs of American Scientists". *Harper's Magazine*, V. 169 Augustus, 1934.

<https://aawsat.com/turkish/home/article/1703001/tevfik-seyf/bilim-din-iliskisi-tartismalari-neleri-perdeliyor> Erişim Tarihi: 13. 05. 2019.

[https://en.wikipedia.org/wiki/Big\\_Bang](https://en.wikipedia.org/wiki/Big_Bang) Erş. Tarihi: 24.02.2020.

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Kalvenizm> Erişim Trh: 15.05.2019.





# TEVEKKÜL, KADER BAĞLAMINDA DEPREM VE SORUMLULUK BİLİNCİ EARTHQUAKE AND RESPONSIBILITY AWARENESS IN THE CONTEXT OF TAWAKKUL AND DESTINY

Geliş Tarihi: 21.04.2020 Kabul Tarihi: 08.09.2020

✉ FİKRET KARAMAN

PROF. DR.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/000-0002-5640-2901

fkaraman23@yahoo.com

## ÖZ

Deprem, tarih boyunca insanlığın gündeminde var olmuştur. Nerede, ne zaman ve hangi şiddetle gerçekleşeceği bilinmeyen bu felaketin özelliği, can ve mal kaybına yol açmasıdır. Bu nedenle ekonomik gücü zayıf olan ve önlem alamayan toplumlar depremden daha çok etkilenmektedirler. Önlem almadan deprem ve kazaları zorunlu bir kader anlayışıyla yorumlamak veya ilahi bir ceza olarak algılamak doğru değildir. Aksine evrende var olan her şey belli bir ölçü ve düzen içinde yaratılmıştır. Deprem de bu ölçü ve yasalar kapsamında, yer içindeki fay kırıkları üzerinde biriken enerjinin boşalmasıyla meydana gelmektedir. İslâm dini insanı; bütün doğal afet ve kazalara karşı, tevekkül, irade, kader, akıl ve bilimin ön gördüğü şekilde kapsamlı biçimde sorumlu tutmuştur. Buna göre; çağın gelişen teknik araç ve gereçleri dikkate alınarak muhtemel doğal afetlere, trafik ve iş kazalarına yönelik önlem alınması dinî ve insani bir görevdir. Nitekim Japonya ve kalkınmış ülkelerin söz konusu olaylarla ilgili aldıkları tedbirler başarılı olmuştur. Bu vesile ile alana katkı sunmak amacıyla "Tevekkül, Kader Bağlamında Deprem ve Sorumluluk Bilinci" başlığı altında elinizdeki bu çalışmanın yapılması uygun görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Tevekkül, Kader, Deprem, İrade, Sorumluluk.

## ABSTRACT

Earthquake has been on the agenda of humanity throughout history. The characteristic of this disaster, the time, location, and magnitude of which is unknown, is that it causes loss of life and property. Therefore, societies with weak economic power and insufficient precaution are more affected. It is not correct to interpret earthquakes and accidents with an understanding of inevitable fate or to perceive them as divine punishment without taking precautions. On the contrary, everything that exists in the universe has been created in a certain measure and order. Earthquakes occur within the scope of these measures and laws by the discharge of energy accumulated on the fault fractures in the ground. Islam holds human responsible for all natural disasters and accidents in a comprehensive manner, as foreseen by tawakkul, will, destiny, reason and science. According to this, it is a religious and humanitarian duty to take precautions for possible natural disasters, traffic and work accidents by considering the developing technical tools and equipment of the age. As a matter of fact, the measures taken by Japan and developed countries regarding these events are successful. In order to contribute to this field, it has been deemed appropriate to conduct this study under the title "Earthquake and Responsibility Awareness in the Context of Tawakkul and Destiny".

**Keywords:** Tawakkul, Destiny, Earthquake, Willpower, Responsibility.

## EARTHQUAKE AND RESPONSIBILITY AWARENESS IN THE CONTEXT OF TAWAKKUL AND DESTINY

### SUMMARY

The characteristic of this disaster, the time, location, and magnitude of which is unknown, is that it causes loss of life and property. Therefore, societies with weak economic power and insufficient precaution are more affected. It is not correct to interpret earthquakes and accidents with an understanding of inevitable fate or to perceive them as divine punishment without taking precautions. On the contrary, everything that exists in the universe has been created in a certain measure and order. Earthquakes occur within the scope of these measures and laws by the discharge of energy accumulated on the fault fractures in the ground. Islam holds human responsible for all natural disasters and accidents in a comprehensive manner, as foreseen by tawakkul, will, destiny, reason and science. According to this, it is a religious and humanitarian duty to take precautions for possible natural disasters, traffic and work accidents by considering the developing technical tools and equipment of the age. As a matter of fact, the measures taken by Japan and developed countries regarding these events are successful.

In the recent past, there have been many earthquakes in our country that resulted in property damage and deaths. In the investigations made after the earthquake, many defects and errors were detected such as location selection, project errors, lack of inspection, poor quality, and insufficient material usage. So much so that while one of the two adjacent structures was intact and standing, the other was destroyed. Because the buildings were built by different people. While sufficient and proper material was used in one of them, insufficient or poor-quality material was used in the other. For this reason, it seems that human flaws come to the fore in the collapsed buildings. Due to this issue, many buildings unfortunately have been graves for their residents in Erzincan, Marmara, Van and Elazığ earthquakes in the last quarter of the century. Because the people who undertook this job prioritized their own interests rather than focusing on the quality of the job. Moreover, they abused their authority and influence. They also deactivated the administrations and relevant legislation in order to achieve these targets. Even if law suits were filed against those responsible, whose mistakes were documented, after the earthquakes, it was too late. Therefore, even if punishment is given in return for the pain and tears experienced, it

will not benefit anyone. Loss of life and property will not come back. As encountered in daily life, people immediately need to reinforce their sense of responsibility on this issue. For this reason, the importance of studies on religious, moral, social and psychological issues on natural disasters is indisputable. For both the individuals and the society needs to be enlightened on religious and moral issues and be reminded of the sense of responsibility in order to minimize the losses in accidents, earthquakes, disasters, etc.. This sensitivity in natural disasters is at least as important as geology, planning, technical and engineering studies. It should not be forgotten that every study to be conducted in this field is both a public service and an expression of the value given to human life. The real sense of tawakkul (trust) begins after these comprehensive studies are done. Otherwise, nobody has the right to put forward an excuse such as “it is in our destiny” for the victimization suffered due to human fault. As a matter of fact, in the Qur’an, saving the life of a person is regarded as equivalent to saving all humanity.

Human is the only creature on earth with a sense of responsibility. Because human beings are unique creatures with the mind and will that are not found in any other living things, with their faith, value judgments, and lifestyle. Therefore, human is asked to choose the right path in moral, social, cultural and legal aspects, and is held responsible for their actions. In fact, what shapes life is people’s willed behaviors and responsibilities. Because the Almighty Allah entrusts the development of the earth to humans. In that case, it is not right to be hasty to blame the other for what happened due to the problems experienced during the disasters. Therefore, whatever the reason is, it is not correct to blame each other for disasters. However, it may be appropriate to take action after sound information and documents are found and the criminals are identified. Technical and professional interpretations, especially on the challenges that arise, should be left to the views of scientific experts.

In order to contribute to this field, it has been deemed appropriate to conduct this study under the title “Earthquake and Responsibility Awareness in the Context of Tawakkul and Destiny”. Because the world has to continue to live face to face with incidents such as earthquake, war, fire, floods and epidemics, as it has been until today.

## GİRİŞ

İnsanlar tarih boyunca buldukları coğrafyanın özelliğine göre deprem, sel, çığ, heyelan, biyolojik atıklar, salgın hastalıklar ve kazalar gibi felaketlerle iç içe yaşamışlardır. Nerede, ne zaman ve nasıl ortaya çıkacağı bilinmeyen bu olayların ortak paydası; insanın kontrol gücünü zorlaması, ruh sağlığını ve toplum psikolojisini etkilemesi,<sup>1</sup> can ve mal kayıplarına yol açmasıdır. Bu bağlamda bilinmeyen aralıklarla ve farklı bölgelerde meydana gelen olaylardan biri de depremdir. Arapçada zelzele, Türkçede ise deprem olarak ifade edilen yer sarsıntıları, geçmişten günümüze kadar, insanlığın gündeminde var olmuştur.<sup>2</sup> Deprem; yol açtığı yıkım, korku, panik, çaresizlik ve şiddetiyle kıyamete de benzetilmiştir.<sup>3</sup> Bu benzetmenin yapılmasında Kur’ân’da kıyamet anını ifade eden yer sarsıntısı, içinde olanları dışarı atması, şiddeti ve korkusu etkili olmuştur. Nitekim 17 Ağustos 1999 tarihinde Marmara depremini yaşayanların da, % 48 ‘i uykudan gürültü, uğultu ve sarsıntı ile uyandığını ifade ederek yaşadıklarından hareketle “acaba kıyamet mi kopuyor” diye düşüncüklerini belirtmişlerdir.<sup>4</sup>

Kur’ân’da Zilzâl sûresi ile Hac sûresinin ilk âyetlerinde tasvir edilen zelzele, fay hatlarının kırılmasıyla meydana gelen deprem şeklinde algılanmamalıdır. Söz konusu âyetlerde, zelzele ile kıyametin şiddetine dikkat çekilmiştir. O gün büyük bir sarsıntı ile yerin altının üstüne geleceği, dağların ve ağaçların yerlerinden sökülüp toz gibi dağılacağı açıklanmıştır.<sup>5</sup> İslâm bilginleri bu

<sup>1</sup> Ali Köse-Talip Küçükcan, *Doğal Âfetler ve Din* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000), 7.

<sup>2</sup> Matthys Leviy-Mario Salvaadin - çev. Turgut Gürer, *Deprem Kuşağı Deprem Nedir? Ne Değildir?* (İstanbul: Doğan Kitapevi, 1995), 12.

<sup>3</sup> Zilzâl, 99/1-2; Hac 22/1-2; Vâkı’a, 56/4-6.

<sup>4</sup> Naci Kula, “*Deprem ve Kıyamet Benzetmesi*” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9, Eylül 2000, 352-360.

<sup>5</sup> Süleyman Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi* (İstanbul: Kur’an Bilimleri Araştırma Vakfı (Kuba)Yayınları, 1997) 23/ 214.

büyük depremi yer küreye izafe ederek; “kütlesinin büyüklüğü ile orantılı dalgalarla desteklenen bir sarsıntı olup, kıyametin kopma anına işaret ettiği” şeklinde yorumlamışlardır.<sup>6</sup> Zira yer, aralıksız ve peş peşe sarsıldığı zaman, üzerinde bulunan dağ, ağaç ve binalar yıkılıp dağılacaktırlar.”<sup>7</sup>

Dünyadaki depremle ilgili geleneksel yorumlar, bilimsel araştırmaların ilerlemesiyle yerini, bilimin açıkladığı yasalar kapsamında fay hatlarının kırılması, gaz ve lav püskürmesi şeklindeki açıklamalara bırakmıştır. Ne var ki fay hatlarının kırılma hızının keşfinden sonra da -önlem alınmadan- riskli alanlar üzerine yerleşimlere devam edilmiştir. Bugün depremle birlikte teknolojinin insan hayatına girmesiyle başlayan ve artarak devam eden, kimyasal atıklar, bulaşıcı hastalıklar, hava, deniz ve karadaki kazalara varıncaya kadar birçok olay çevremizi kuşatmıştır. Oysaki Kur’ân evrenin ve evrene konan yasaların, insanın hayat kalitesini iyileştirmek için konduğunu ifade etmektedir.<sup>8</sup> Yeryüzünün de, insanların üzerinde gezmeleri ve faydalanmaları amacıyla yaratıldığına dikkat çekilmiştir.<sup>9</sup> O halde insanlar, doğal afetlerden korunmaları için başka bir dünyaları olmadığına göre, üzerinde yaşadıkları coğrafyayı, felaketlere karşı önlem alarak korumak zorundadırlar.

Kur’ân’da evrenin ve ona bağlı tamamlayıcı parçaların bir ölçüye göre yaratıldığı, her şeyin ilminin Allah katında olduğu, göklerde ve yerde gerçekleşen hiçbir şeyin tesadüfe bağlı olmadığı açıkça belirtilir: “Gaybın anahtarları yalnızca O’nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında taneyi de bilir. Hiçbir yaş, hiçbir kuru yoktur ki apaçık bir kitapta olmasın.” (En’âm, 6/59.) Âyette gaybın hazinelerinin Allah katında olduğu söylenmekle, gizli kalan şeyleri, yalnız Allah’ın bildiği ifade edilmektedir. Buna bağlı olarak insan var olan her şeyin, bir ölçü ve hesapla meydana geldiğinin farkındadır.<sup>10</sup> Bununla birlikte insanın gök ve tabiat bilimlerine yönelik araştırmalar yapması da teşvik edilmiştir. Özellikle duyuların ve bilimin algılama sınırları içine giren atmosfer ve tabiat olayları her türlü incelemeye açıktır. Böylece hayati önem arz eden meteoroloji bilimi, yer bilimi, deniz ve hava sahası, tarih boyunca insanoğlunun en çok merak ettiği alanlar olmuştur.<sup>11</sup> Bu merak günümüzde artarak devam etmektedir.

<sup>6</sup> Hayrettin Karaman, v.dğr. *Kur’ân Meali Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 4: 6.

<sup>7</sup> Sabunî Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefasir Tefsirlerin Özü* çev. Sadreddin Gümüş, (İstanbul: Ensar Yayınları, 1990), 7: 388.

<sup>8</sup> Karaman, v.dğr. *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5: 346.

<sup>9</sup> Mülk, 68/15.

<sup>10</sup> Erkan Yar, “*Deprem, Fırat Gazetesi*”, 31 Ocak 2020, 2.

<sup>11</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 3: 158.

## 1. Deprem veya Zelzele

Depremın Arapça karşılığı “ez-Zelzele” (الزلزلة) olup sözlükte; ayak sürçmesi anlamına gelen “zelle” (زَلَّة) kelimesinden türetilmiştir.<sup>12</sup> Zelle ise, ayak sürçmek ve kasıt olmadan sevaptan hataya meylettir.<sup>13</sup> Kaygan bir yerde ve kasıt olmadan ayağın kaymasına da zelle denmiştir. Zelzele ise; bu kelimedeki harflerin tekrarı gibi, ondaki titreme halinin devamı ve iki el arasında tutulan eleğin çalkalanması anlamına gelmektedir.<sup>14</sup> Diğer bir anlatımla zelle mu’at hareketler, “zelzele” ise, kendisinde tekrar manası mevcut olan, şiddetli ve büyük hareketler için kullanılmaktadır. Zelzele, eylem biçimi olarak bir şeyi ırgalayan, sarsan, belâ ve şiddet manasını da ifade etmektedir.<sup>15</sup> Deprem terim olarak; “yer içindeki fay kırıkları üzerinde biriken enerjinin aniden boşalması sonucu meydana gelen yer değiştirme hareketinin yol açtığı, karmaşık, elastiki dalga hareketleri” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>16</sup>

Şüphesiz ki deprem ve diğer doğal afetlerde; can ve mal kaybının, en az zararlar sonuçlanması için herkesin alanıyla ilgili sorumluluk bilincini kavraması gerekir. Bu olayların fiziki, jeolojik, teknik, malzeme kullanımı, proje ve laboratuvar çalışmalarıyla ilgili kısmı işin alan uzmanlarına bırakılması daha uygundur. Aynı şekilde zelzelenin kıyamet boyutunu tasvir eden yorumlar da bu çalışmanın konusu dışındadır. Doğal afetler ve kazalar, birey ve toplumu doğrudan etkilediğine göre, konunun dini, sosyal, kültürel, sosyolojik ve psikolojik özellikleri de bulunmaktadır. Hal böyle olunca elinizdeki araştırmanın “*Tevekkül, Kader Bağlamında Deprem ve Sorumluluk Bilinci*” başlığı altında ele alınması uygun görülmüştür. Çünkü doğal afetler kapsamında yer alan deprem; konut, fabrika, yol, köprü ve iş yeri gibi sosyal hayatı çevreleyen her şeyi etkilemektedir. Özellikle tevekkül, kader anlayışı ve sorumluluk bilinci, felaketlerin oluşumunda önem arz etmektedir. Bu bilincin alana yansımalarıyla hem doğal afetlerde hem de kazalarda can ve mal kayıplarının azalacağı muhakkaktır.

## 2. İnsanın Müşterek Kaderi Olan Tarihsel Depremlerden Örnekler

Asıl konuya geçmeden önce tarihte yaşanan depremlerden bazı örnekler vermek faydalı olacaktır. Bugüne kadar, şiddet ve kapsam farklılığı

<sup>12</sup> Hüseyin Remzi, *Ahtarı Kebîr* (Kütahya: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1309), 437; Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, 23: 34.

<sup>13</sup> Hüseyin Remzi, *Ahtarı Kebîr*, 437.

<sup>14</sup> Râğıb el- İsfahânî, *el- Müfredât fî garîbi’l Kur’ân*, çev. Abdülbaki Güneş - M. Yolcu, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2015), 430.

<sup>15</sup> Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu’l Muhîr Tercümesi, (El Okyânûsu’l basîr fî terceme-ti’l Kâmûsi’l muhîr)*, çev. Mustafa Koç - Eyüp Tanrıverdi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 5: 4536.

<sup>16</sup> Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (İstanbul: Aydın Kitabevi Yayınları, 1998), 1176.



olsa da doğal afetlerin ve kazaların yaşanmadığı yer ve zaman yok gibidir. Can ve mal kaybı olmayan olaylar, hafızalardan silinmiş olabilir; fakat büyük deprem ve kazalar, milletlerin tarihinde derin izler bırakmıştır. Enes b. Mâlik'in rivayetine göre İslâm tarihinde ve Hz. Peygamber (s.a.s.) 'in hayatında ilk yer sarsıntısı Uhud dağında meydana gelmiştir. Bir defasında Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Ebû Bekir (ö. 634), Ömer (ö. 644) ve Osman (ö. 656) Uhud dağına çıkmıştı. Orada buldukları sırada dağ onları saldı. Bunun üzerine Allah'ın elçisi "Ey Uhud, sabit ol. Senin üstünde bir peygamber, bir siddik (çok doğru seciyeli bir zat) iki de şehid bulunuyor."<sup>17</sup> buyurmuşlardı. Bu konuyu; Nuh Arslantaş, İslâm tarihinde ve coğrafyasında ilk on asırda meydana gelen depremleri "*İslam Tarihinde Depremler ve Algılama Biçimleri*" isimli eserinde kronolojik bir tasnifle kapsamlı olarak ele almıştır.<sup>18</sup> Sözü edilen eserde işaret edildiği gibi, Arap yarımadasının Güney ve Kuzey kısmı, Akdeniz havzasına komşu toprak parçaları ile uzak doğu (Malezya ve Endonezya) coğrafyasında iz bırakan büyük depremler yaşanmıştır. Konu ile ilgili jeolojik süreçlerin döngüsel olduğunu savunan, "bugün dünün anahtaridir" sözü ile hatırlanan 19. yüzyıl bilim adamı Sir Charles Lyell (ö.1875) de Asya kıtası için şöyle demiştir: "Gelenekleri bizlere kadar ulaşan en eski ulusların vatanı olan Asya, her zaman muazzam depremlerle sarsılmıştır."<sup>19</sup>

Zikredilenlere ek olarak hicretin ilk asrından itibaren gerçekleşen fetihlerle İslâm hâkimiyetine giren ve aktif fay hatları üzerinde bulunan Irak, Mısır, Necid gibi yerlerde de büyük depremler olmuştur. Özellikle 24 Kasım 847 tarihinde meydana gelen depremde; Mağrib, Mısır, Şam, Musul, Humus ve Antakya çevresi etkilenmiş, Emeviyye Camisi'nin bir bölümü yıkılmış, Musul'da 50.000, Antakya'da ise, 20.000 kişi ölmüştür.<sup>20</sup> Kayıtlara geçen büyük depremlerden biri de 1302 yılında Mısır'da meydana gelmiş, dağlar yarılmış, surlarda büyük çatlaklar oluşmuş ve yerden sular kaynamıştır. Benzer bir deprem Batı coğrafyasında, 1 Kasım 1755 tarihinde Lizbon'da meydana gelmiştir. Bu depremde, şehir harabeye dönmüş, 50 bin insan hayatını kaybetmiş ve denizde oluşan 12 metrelik tsunami ile gemiler, kayıklar ve sahilde olan her şey denize sürüklenmiştir.<sup>21</sup>

Uzmanların Türkiye deprem haritası üzerinde yaptıkları çalışmalara göre; Anadolu'nun Doğu, Güney, Kuzey, Marmara ve Ege bölgelerinde

<sup>17</sup> Buhârî, "Fedâilî Ashâbu'n-Nebî", 5.

<sup>18</sup> Nuh Arslantaş, *İslam Tarihinde Depremler ve Algılama Biçimleri*, (İstanbul: Alemdar Ofset Matbaacılık, 2915), 52 vd.

<sup>19</sup> Matthys Levij-Mario Salvadin - Gürer, *Deprem Kuşağı Deprem Nedir? Ne Değildir?*, 11.

<sup>20</sup> Nuh Arslantaş, "Zelzele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 44/ 227-231.

<sup>21</sup> Matthys Levij-Mario Salvadin - Gürer, *Deprem Kuşağı Deprem Nedir? Ne Değildir?*, 65.

de; maddi hasar ve can kaybıyla sonuçlanan birçok deprem gerçekleşmiştir. Özellikle kuzey Anadolu'nun doğusundan batıya devam eden fay kuşağında 1419 yılında meydana gelen deprem; Amasya, Tokat, Bursa ve İstanbul'da etkili olmuş, Kuzey Anadolu fay hattındaki artçı sarsıntılarla birlikte halk üç ay çadırlarda kalmıştır. Bu hattın en riskli bölgelerinden biri de Erzincan ovasıdır. Yapılan araştırmalara göre bazıları şiddetli olmak üzere bugüne kadar Erzincan ve çevresi 36 büyük depreme maruz kalmıştır.<sup>22</sup> Bunların en büyüklerinden biri 27/28 Aralık 1939 günü Çarşambayı Perşembeye bağlayan gece saat 02:00'de meydana gelmiştir. Ne yazık ki bu depremle şehir merkezi yıkılarak harabeye dönmüştür. Kayıtlara geçen ölüm sayısı 32 bin 962 civarındadır.<sup>23</sup> Aynı ilde 53 yıl sonra meydana gelen 13 Mart 1992 tarihindeki depremde ise, 693 kişi hayatını kaybetmiştir. Ülkemizin riskli alanlarından biri de Marmara ve Ege bölgesidir. Bu bölgede, 17 Ağustos 1999'da merkez üssü Gölcük olan 7,4 şiddetinde bir deprem olmuş ve resmi kayıtlara göre, 17.480 kişi hayatını kaybetmiştir. Aynı yıl, 12 Kasım 1999 günü Düzce'de meydana gelen depremde ise, 763 kişi vefat etmiştir. Böylece Marmara bölgesi tarih içerisinde büyüklü-küçüklü pek çok depreme maruz kalmıştır.<sup>24</sup>

Son 25 yılda da; Afyon Sultandağı (15.12.2000), Osmaniye (25.06.2001), Afyon Çay ve Sultandağı (03.02.2002), Tunceli Pülümür (27.01.2003), Bingöl merkez (01.05.2003), Erzurum Aşkale (25.03.2004), Ağrı Doğubeyazıt (02.07.2004), Van Erciş (23.10.2011), Van- Edremit'te (9.11.2011) maddi hasar ve ölümlerle sonuçlanan depremler olmuştur. En son 24 Ocak 2020 tarihinde Elâzığ- Malatya çevresinde meydana gelen depremle 41 kişi vefat etmiştir. Bu örneklerden anlaşıldığı üzere fay hatları aktif olduğu sürece bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da ülkemizde, depremsel hareketlikler devam edecektir.

### 3. Konu Hakkında Yapılan Araştırmalar

Konu ile ilgili yazılı ve dijital ortamda yapılan araştırmada, toplumun hafızasında doğal afetlerin önemli bir yerinin olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle son yıllarda meydana gelen doğal afetler ve kazalarla ilgili yazılı ve elektronik ortamda kayıt altına alınan birçok bilgi ve görüntülerden söz etmek mümkündür. Ülkemizde depremle ilgili kurumsal çalışmalar ise 1868 yılında kurulan “*Kandilli Rasathanesi Deprem Araştırma Enstitüsü*” tarafından ele alınmıştır. Bu kurum daha sonra Boğaziçi Üniversitesinin himayesinde gelişmiş “*Deprem Mühendisliği ve Jeofizik Ana Bilim Dalı*”

<sup>22</sup> Tahir Erdoğan Şahin, *Erzincan Tarihi* (Erzincan: Erzincan Hayra Hizmet ve Dayanışma Vakfı, 987), 2/ 542.

<sup>23</sup> Tahir Erdoğan Şahin, *Erzincan Tarihi*, 2/532.

<sup>24</sup> Ali Selçuk Biricik v.dğr. “Doğal Felaketler- İnsan ve Din,” *İslâm Düşüncesinde Yeni Araştırmalar III* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 19-72.

ile birlikte birçok alan araştırması yapmıştır. Depremler hakkında ölçümler kaydedilmiş, raporlar düzenlenmiş, riskli alanlarla ilgili haritalar çıkarılmış, kamu ve özel kurumlarda eğitim programları uygulanmıştır.

Yazılı eserler bağlamında da az önce ifade edildiği üzere Nuh Arslantaş'ın İslâm tarihinin ilk on asrında meydana gelen depremlerle ilgili araştırması, “*İslam Tarihinde Depremler ve Algılama Biçimleri*”<sup>25</sup> adlı eseri yayınlanmıştır. M. Zeki Duman'ın hazırladığı “*Sosyolojik Açıdan Deprem ve Din*”<sup>26</sup> başlıklı eserde ise, depremlerin dini inanç ve davranışlar üzerindeki etkisi tartışılmıştır. İslâm düşüncesinde yeni arayışlar perspektifi ile yapılan çalışmaların üçüncüsü, “*İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar III*”<sup>27</sup> başlığı altında yayınlanmıştır. Bu eserin 51 sayfalık kısmı kitap bölümü olarak “*Doğal Felaketler İnsan ve Din*” konulu bir panel şeklinde sunulmuş A. Selçuk Biricik, İlyas Çelebi, Musa Tosun, ve Hayrettin Karaman konuşmacı olarak katılmışlardır. Müfit Gökbudak'ın hazırladığı “*Kur'an ve Deprem*”<sup>28</sup> başlıklı kitapta ise, vahiy ve deprem ilişkisi üzerinde durulmuştur. Yaşar Nuri Öztürk'ün hazırladığı “*Kur'an Açısından Küresel Afetler*”<sup>29</sup> isimli kitapta ise; Kur'an'ın varlık ile evrene bakışı ve küresel afetler terminolojisi tartışılmıştır. Talip Küçükcan ve Ali Köse'nin “*Doğal Afetler ve Din*”<sup>30</sup> isimli eseri de Marmara depremi üzerine Psiko-Sosyolojik bir inceleme niteliğindedir. Zafer Araştırma Grubunun hazırladığı, “*Deprem Nasıl Önlenir*” başlığı altındaki eserde ise; depremin beraberinde getirdiği korku, ölüm ve diğer etkileri soru cevap şeklinde incelenmiştir.<sup>31</sup> Yabancı yazarlardan Mathys Levy ile Mario Salvadori'nin hazırladıkları ve Turgut Gürer'in tercüme ettiği “*Deprem Kuşağı, Deprem Nedir? Ne Değildir?*” adlı eserde de; sismolojinin doğuşu ve depremin ölçümleri üzerinde durulmuştur.<sup>32</sup> Yine Mısır “Cemaat-ı Ensar es-Sünneti Muhammediyye” tarafından yayınlanan 26 sayfalık “*ez-Zelâzil*”<sup>33</sup> isimli eserde, deprem konusu âyet ve hadislerle ele alınmış ve 1900-1990 yılları arasında dünyada meydana gelen 52 büyük depremin yeri, tarihi, şiddeti ve ölüm

<sup>25</sup> Arslantaş, *İslam Tarihinde Depremler ve Algılama Biçimleri*, 52 vd.

<sup>26</sup> Zeki Duman, *Sosyolojik Açıdan Deprem ve Din*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 113.

<sup>27</sup> Biricik v.dğr. “*Doğal Felaketler- İnsan ve Din*,” *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar III*, 19-72.

<sup>28</sup> Müfit Gökbudak, *Kur'an ve Deprem*, (İstanbul: Yüzleşme Yayınları, 2016), 15-120.

<sup>29</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an Açısından Küresel Afetler*, (İstanbul: Yeni Boyut yayınları, 2008), 12 vd.

<sup>30</sup> Köse - Küçükcan, *Doğal Afetler ve Din*, 11 vd.

<sup>31</sup> Zafer Araştırma Grubu, *Deprem Nasıl Önlenir?* (İstanbul: Zafer Yayınları, 1999), 13 vd.

<sup>32</sup> Mathys Levy-Mario Salvadin - Gürer, *Deprem Kuşağı Deprem Nedir? Ne Değildir?*, 65.

<sup>33</sup> Abdü'l Makâsıt, Mahmud bin Ömer. *ez-Zelâzil*. (Kahire: Şebeketi'l Alûke, 2002), 10 vd.

sayıları hakkında kronolojik bilgiler verilmiştir.<sup>34</sup>

Genelde doğal afetler özelde ise, depremler, tabiatüstü olaylar ve kazalarla ilgili çeşitli makaleler de yayınlanmıştır. Örneğin; Recep Yaparel'in "*Depresyon ve Dini İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler*"<sup>35</sup>, Naci Kula'nın "*Deprem ve Kıyamet Benzetmesi*"<sup>36</sup>, Ejder Okumuş'un, "*Tabii Afetler, Din ve Toplum, Marmara Depremi örneği*"<sup>37</sup> gibi alan çalışmalarından söz etmek mümkündür. Araştırmamızın sınırlı olması nedeniyle buraya alınamayan başka makalelerin de olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Ayrıca Çokurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalından Elif Batman'ın "*Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkma Kader İnançının Rolü*" Adana, (2008), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalından Hava Makaroğlu'nun "*Depremi dini Tutum Ve Davranışlar Üzerindeki Etkisi*" (*Düzce İl Merkezi Örneği*), (2005) ve Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalından Ümmüşerif Gülmez'in "*Deprem Tecrübesi, Yaşayanlarda Dinsel Anlamlandırma Biçimleri ve Tutumlar*", (2008) isimli basılmamış yüksek lisans tez çalışmaları da mevcuttur.

Pratik hayatta karşılaşıldığı üzere; insanların konu ile ilgili sorumluluk bilincini pekiştirmek amacıyla doğal afetlerle ilgili dini, ahlâkî, sosyal ve psikolojik konularda yapılan çalışmaların önemi tartışmasızdır.<sup>38</sup> Zira deprem, felaket ve kazaların önlenmesi için, toplumun dini, ahlâkî konularda aydınlatılması ve sorumluluk bilincinin hatırlatılması; en az yer bilim, plan, proje, teknik ve mühendislik çalışmaları kadar önemlidir. Unutulmamalıdır ki bu alanda yapılacak her çalışma, hem bir kamu hizmeti hem insan hayatına verilen değer ifadesidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim de, bir insanın hayatını kurtarmayı, bütün insanlığı kurtarmakla eş değer kabul etmiştir.<sup>39</sup>

#### 4. Doğal Afetlerle İlgili Algılar

Tarih boyunca deprem diğer afet ve kazalarla ilgili ortaya çıkan acı tablolar nedeniyle insanlar arasında çeşitli sorular, söylemler ve yorumlar gündeme gelmiştir. Acaba enkaz ve can kayıplarına neden olan deprem ve kazalar,

<sup>34</sup> Abdü'l Makasit, *ez-Zelâzil*, 24.

<sup>35</sup> Recep Yaparel "*Depresyon ve Dini İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler*" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Aralık, 1994),275-282.

<sup>36</sup> Naci Kula "*Deprem ve Kıyamet Benzetmesi*" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9, (Eylül, 2000) 351-361.

<sup>37</sup> Ejder Okumuş, "*Tabii Afetler, Din ve Toplum, Marmara Depremi Örneği*", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 1/15, (Haziran, 2002), 339-373.

<sup>38</sup> Köse - Küçükcan, *Doğal Afetler ve Din*, 19.

<sup>39</sup> Mâide, 5/32.

insanlara verilen bir ceza mı, yoksa bir uyarı mı, veya tabiat kanunlarına göre gerçekleşen bir doğal afet mi, yahut birey ve toplum için önceden takdir edilmiş ilahi bir kader ve kaza mı? İnsanın burada, sorumluluğu ve ihmali var mı? Varsa bu sorumluluk hangi düzeydedir? Bireye mi, topluma mı aittir? gibi sorular, sürekli zihinleri meşgul etmiştir.<sup>40</sup> Bu sorular, araştırmanın ilerleyen bölümlerinde imkânlar ölçüsünde açıklanmaya çalışılacaktır. Kimileri de deprem ve diğer kazaların sonuçlarının ağır olduğundan söz ederek bunları; ibret almak, Allah'a sığınmak, O'na kulluk etmek gibi ilahi bir fırsat ve hatırlatma olarak algılamıştır. Diğer taraftan bu zorluklarla birlikte insanın acizliği ve çaresizliği bütün detaylarıyla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla insan var olduğu günden itibaren fıtratı gereği bu tür olağanüstü hallerde daima bir yaratıcı güce sığınmış ve O'ndan yardım dilemiştir.<sup>41</sup> Genellikle insanlar, olağanüstü olaylara karşı merak içinde olmuş ve bunları din ile ilişkilendirerek fert ve toplum hayatının şekillenmesinde etkili hale getirmişlerdir. Psikologlar ise, felaketleri algılama, açıklama ve kabullenmede, dini inancın önemi üzerinde durmuşlardır.

Geçmişten günümüze benzer algı ve eleştirileri; kâhin, sihirbaz ve toplum öncüleri niteliğindeki bazı din mensupları da dile getirmişlerdir. Örneğin 1755 yılında Portekiz/Lizbon'da meydana gelen depremde, şehir yıkılmış ve 50 bin kişi hayatını kaybetmiştir. Olayı değerlendiren Voltaire (öl. 1778) "*Ne olurdu sanki bu deprem ıssız bir çölün ortasında olsaydı? Neden Lizbon yerle bir olurken, en az onun kadar günahkâr olan Paris sefa sürüyor.*" demiştir.<sup>42</sup> Bu depremin enkazı henüz kaldırılmadan şehrin büyük katedrali de yanıp kül olmuştu. Bunun üzerine korku içindeki halk rahiplerin kehanetlerini duyabilmek için meydanlarda toplanmışlardı. Sağ kurtulanlara hitaben yapılan konuşmalarda, Tanrı'nın Lizbon halkını cezalandırdığını söylemişlerdi. Çünkü onlar kilisenin öğütlerine kulak asmak yerine, kendilerini günah dolu hayata vermişlerdi. Boğa güreşlerinden zina fiiline varıncaya kadar birçok günahı işlemişlerdi. Bundan dolayı Tanrı kendi kutsal evi olan kiliseleri bile yok etmek zorunda kalmıştı. Artık günahların bedeli için azap çekme zamanı gelmişti.<sup>43</sup>

İslâm bilginleri ise başlangıçtan itibaren depremin, Allah'ın koyduğu yasalar çerçevesinde gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla Müslümanlar arasında depremler, daha çok dinî ve ahlâkî boyutuyla ele alınmışlardır. Bu algı ve düşünce; deprem yahut diğer kazalarla ilgili her türlü teknik ve bilimsel araştırmaların yapılmasını da kapsamaktadır. Bununla

<sup>40</sup> Zafer Araştırma Grubu. *Deprem Nasıl Önlenir?* 8.

<sup>41</sup> Yunus, 10/12.

<sup>42</sup> Matthys Levy-Mario Salvadin - Gürer, *Deprem Kuşağı Deprem Nedir? Ne Değildir?*, 65.

<sup>43</sup> Matthys Levy-Mario Salvadin - Gürer, *Deprem Kuşağı Deprem Nedir? Ne Değildir?*, 69.

birlikte Kur'ân-ı Kerim'de; birey ve toplumun başına gelen bazı felaket ve musibetlerin üzerinde insanların kendi elleriyle işledikleri olumsuzlukların payının da bulunduğu dikkat çekilmiştir: “Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir. Bununla beraber o çoğunu affeder.”(Şûrâ, 42/30.) Buna göre; insanın hayatta karşılaştığı korku, deprem, üzüntü, hastalık, kıtlık gibi sıkıntılar, imtihan ve musibet kapsamında değerlendirilmiştir. Sıkıntıların insana verilmiş salt bir ceza olarak algılanması doğru değildir. Buna rağmen bu tür halleri birey veya toplumun, sabrını denemek yahut görevini hatırlatmak için olduğunu söyleyenler de olmuştur.<sup>44</sup> Çünkü ilahi yasa gereğince insan hayatta ne yaparsa yapsın mutlaka bir gün bu eylemleriyle yüzleşecektir. Sonuçta Allah'tan başka ne bir yardımcı ne de bir kurtarıcı olmayacaktır. Beklenen de kişinin O'nun emirlerine, kanunlarına sığınıp kulluk görevini hakkıyla ifa etmesidir.<sup>45</sup> Görüldüğü üzere burada insanın hayatı boyunca sadece doğal afetler için değil bütün davranışlarında çalışma, tedbir, tevekkül, irade, kader ve kaza gibi değerlerin önceden dikkate alınması hatırlatılmaktadır.

Günümüzde deprem ve kazalarla ilgili olarak çeşitli dini söylemler müşahede edilmektedir. Bazıları kendilerini yargı makamına konumlandırarak sosyal medya üzerinden henüz sıcak yaralarını saramayan insanlara yönelik, uluorta azap, ceza ve intikam gibi dini söylemlerle tehdit dilini kullanmaktadır. Şüphesiz ki insanların dünyada olup biten olayları değerlendirmesi, sebep ve sonuç ilişkilerinde dersler çıkarması doğal olarak karşılanabilir. Fakat hiç kimse yaşanan mağduriyetleri gerekçe göstererek dini referanslarla ötekini uluorta suçlama ve uhrevi ceza ile tehdit etme hakkına sahip değildir. Bununla birlikte insan hayatını merkeze alan İslâm dini; olağanüstü olaylara inançlı, sosyal destek arayışı, sabır, tahammül, iyimser, umutlu ve çözümleyici bir anlayışla yaklaşmayı ön görmüştür.<sup>46</sup> Kanaatimizce doğal afetlerdeki ötekileştirme olayı, duygusal ve kolaycı bir yöntem olarak tercih edilmiştir. Yakın tarihte meydana gelen Erzincan (1992) ve Marmara (1999) depremlerinde de gerçeği yansıtmayan, insanların bir kısmını suçlayan ve günahkâr gösteren bir dil kullananlar olmuştur. Dinî ve bilimsel temeli olmayan bu tür söylemler Allah'ın sabır, rahman ve rahim isimlerine uygun düşmemektedir. Çünkü insanlara reva görülen nimet ve azabın takdiri ve şekli sadece Allah'a aittir.

## A. TEVEKKÜL VE DEPREM İLİŞKİSİ

Pratik hayatımızdaki başarıya yönelik işlemlere bakıldığında her şeyin zincir halkaları ve merdiven basamakları gibi birbiriyle bağlantılı olduğu

<sup>44</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l -Beyân Tefsîri*, çev. Abdullah Öz v.dğr. (İstanbul: Damla Yayınevi, 1995), 7: 506.

<sup>45</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Yayınları, 1971) 6: 4226.

<sup>46</sup> Köse-Küçükcan, *Doğal Afetler ve Din*, 20.



görülmektedir. Bir halkanın kopması veya bir basamağın yıkılması başarıya giden yolu engellemektedir. Bu nedenle tevekkül, tedbir, irade, azim, çalışma ve sorumluluk gibi kavramların içeriği doldurularak sosyal hayata yansıtılması önem arz etmektedir. Bu vesile ile öncelikle tevekkülün ne olduğunu ve nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamakta yarar vardır. Tevekkül sözlükte, bir işi başkasına ısmarlamak yahut bir işte aciz olduğunu anlayıp birini vekil kılmak ve Allah'ın kudretine mutlak güvenmektir.<sup>47</sup> İstilahta ise tevekkül; İnsanın Allah'ın her şeye muktedir olduğuna inanarak, yapacağı işle ilgili bütün maddi ve manevi tedbirleri alıp yerine getirdikten sonra sonucun elde edilmesi için Allah'a güvenmesidir.<sup>48</sup> Bu tanımın, somut olarak anlaşılması için birkaç örnekle desteklenmesi uygun olacaktır. Bir an için düşünelim bilimsel verilere göre kendisini sıcak ve soğuktan korumak isteyen, ihtiyaca göre elbise giyinmelidir. Açlık ve susuzluğunu gidermek isteyen yeteri kadar, yemek yemeli ve su içmelidir. Çocuk edinmek isteyen evlenmelidir. Ürün almak isteyen tohum ekmelidir. Ağaç ve meyve isteyen fidan dikmelidir. Kazanç elde etmek isteyen bir meslek edinerek çalışmalıdır. Bütün bu eylemlerde amaca ulaşmanın ve umut bağlamanın tek şartı, önceden gerekli tedbirleri almak ve çalışmaktır. Sebepleri yerine getirip, güçlü bir irade ve alın terini ortaya koyduktan sonra sabır ve tevekkül ile Allah'a güvenmek ve teslim olmaktır.

Tevekkülün iş ve çalışmaya yönelik uygulamalarla bağlantılı tanımları da mevcuttur: Fahreddin Razi'ye (öl.1210) göre tevekkül, “İnsanın kendi elindeki işin zahiri sebeplerini yerine getirdikten sonra, kalbini Allah'a bağlamasıdır.”<sup>49</sup> Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) da tevekkülü; “Bütün cehd ve gayretini sarf ettikten sonra Allah'a güvenmek, kadere, kazaya razı olarak işin sonucunu Allah'a bırakmak,”<sup>50</sup> şeklinde tanımlamıştır. Ahmed Hamdi Akseki (ö. 1951) ise tevekkülü; “Maksada erişmek için, lazım gelen maddi ve manevi sebeplerin hepsine yapıştıktan ve başka hiçbir şey kalmadıktan sonra Allah'a itimat etmek ve ötesini O'na bırakmak.”<sup>51</sup> şeklinde açıklamıştır.

Bu açıklamalar ışığında tevekkülü birey ve toplumun; yapılması planlanan bütün çalışmalarını şartlarına uygun olarak önceden yerine getirmesini ön görmek şeklinde değerlendirmek mümkündür. Buna sosyal tevekkül de denebilir. İçinde yaşadığımız bilim çağının insanlığa sunduğu kazanımlar, dikkate alındığında depreme ilişkin önlemlerin alınması,

<sup>47</sup> Remzi, *Ahtar-ı Kebîr*, 225.

<sup>48</sup> Remzi, *Ahtar-ı Kebîr*, 226.

<sup>49</sup> Fahreddin er-Razi, *Tefsîru'l-kebir, Mefatihü'l gayb* (Beyrut: Dârü'l Kütübü'l İlmiyye, 1990), 10/ 55.

<sup>50</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6: 525.

<sup>51</sup> Ahmed Hamdi Akseki, *İslam Dini (İtikat, İbadet ve Ahlâk)*, (Ankara: G.S. Matbaası, 1958), 97.



artık zorunlu bir görev haline gelmiştir. Şöyle ki; bilimin verileri, akıl ve tecrübe ile bir araya gelince, tevekkül açısından beklenen maksat hâsıl olmuş demektir. Konuyu biraz daha açmak gerekirse; bir yapı inşa edilirken birinci aşamada, yer seçimi, zemin etüdü, temel sistemi, bölgenin jeolojik yapısı, fay hattıyla ilişkisi, proje detayı ve çizimi, kurallara uygun bir şekilde güvence altına alınmalıdır. İkinci aşamada da; inşaatın sağlamlığı için kullanılacak malzemenin (demir, kalıp, çimento, çelik gibi her türlü alet ve edevatın) seçimi, kalitesi ve bunların ihtiyaç kadar kullanımı sağlanmalıdır. Üçüncü aşamada ise, gerekli çalışmalar, adım adım teknik ve mesleki denetim güvencesinde, objektif olarak yapılmalıdır. Bütün bu alınan önlemler sonucunda modern bilimin ön gördüğü çalışma sistemi ve gerekçeler, tevekkülün ön gördüğü şartlarla örtüşmüş olacaktır. Bunun tersi de geçerli olup, bilimin öngördüğü sebep ve gerekçelerin kısmen veya tamamen ihmali, tevekkülün de aynı oranda ihmali demektir. Yasal ve ahlâkî sorumluluk da bu noktadan itibaren başlamaktadır. Şüphesiz ki bilim ve tevekkülün öngördüğü bu değerler, kamu otoritesinin yürürlüğe koyduğu kanun, tüzük, yönetmelik ve genelge gibi metinlerin uygulanmasını da kolaylaştıracaktır.

### 1. İnsanların Elleriyle Yaptıkları Hatalar, Tevekkül Olamaz

İnsan çoğu zaman olağanüstü bir olayla yüz yüze geldiğinde tevekkül anlayışına sığınmayı tercih etmiştir. Olup bitenler, sorgulanmadan ve kusurunun olup olmadığına bakılmaksızın “*Ne yapalım Allah’ın emri böyle imiş, yapılacak bir şey yok.*” diyerek doğal afetlerin veya kazaların tevekkül ile ilişkilendirilmesi, kolaycı bir çözüm olarak görülmüştür. Oysaki karada ve denizde meydana gelen olumsuzluklarda, insanın da sorumluluk payı vardır. Kur’ân-ı Kerim bu hususu şöyle açıklamıştır: “İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır.” (Rûm, 30/41.) Görüldüğü üzere Kur’ân, karada ve denizde muhataplarının sebep oldukları bazı olumsuzluklardan dolayı uyarıda bulunmuştur. Çünkü her geçen gün teknolojik gelişmelerin yol açtığı çevresel ve biyolojik felaketler; iklimi, üretimi ve beslenmeyi riskli hale getirmektedir. Âyette geçen; “İnsanların kendi elleriyle yapıp- ettikleri yüzünden” cümlesi, bir başka yoruma göre ise birey ve toplum her şeyi yerli yerince yapmadığı için; taşkınlıkları ve ilahi sınırı aşmaları sebebiyle insanın karada ve denizde çeşitli problemlerin ortağı haline gelmesi şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>52</sup>

Daha önce belirtildiği üzere tevekkül en basit şekliyle, hayatın akışında

<sup>52</sup> Muhammed bin Cerir Et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2019), 4: 346.

ortaya çıkması muhtemel her türlü riske yönelik; sorumluluk bilinciyle önlemleri aldıktan sonra insanın kendisini sağlam ve güven içinde hissetmesidir. Nitekim Yüce Allah da insanı yeryüzünde bir halife sorumluluğu ile yarattığını,<sup>53</sup> evrende var ettiği her şeyin sağlam ve ahenk içinde olduğunu bildirmiştir: “Sen dağları görürsün de onları hareketsiz sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler. Bunu, her şeyi sağlam ve yerli yerince yapan Allah yapmıştır. Şüphesiz O yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.” (Neml, 27/88.) Âyet, dağların bulutlar gibi akıp gittiğine işaret etmekte ve Allah’ın her şeyi sağlam, yerli yerince yarattığını bildirmektedir.<sup>54</sup> Yine O, kudretiyle kozmolojik delillerin altını çizerek göklerin ve yerin yaratılışını, gece ve gündüzün değişkenliğini, gemilerin denizlerde seyretmesini, yağmurun yağdırılmasını, onunla ölü toprağın canlandırılmasını, çeşitli canlıların yeryüzüne yayılmasını, rüzgârların farklı yönlerde doğru hareket etmesini ve bulutların yer değiştirmesini ince hesaplarla düzenlendiğini veciz bir biçimde hatırlatmıştır.<sup>55</sup> Buna göre; evrende hiçbir şeyin tesadüfe dayalı olmadığı aksine her şeyin ilahi kanunlar ve belirlenen yörüngeler çerçevesinde hareket ettiği işaret edilmiştir.<sup>56</sup>

Görüldüğü üzere zerreden, uçsuz bucaksız evrene kadar her şey kural ve yasalarla düzenlenmiş ve hikmet sahibi bir yaratıcı tarafından sevk ve idare edilmektedir. Bilim ve hikmetin gereği olarak bu yasaların doğru okunması halinde sebep ve sonuçlar üzerinde düşünen akıl sahibi herkes, tevekkül ve doğal afetler arasındaki ilişkiyi kolayca kavrayacaktır. Bu noktadan hareketle doğru ve yerinde yapılan bir tevekkülün, çalışma ve sosyal hayatın dengesinde önemli bir yerinin olduğu tecrübe ve müşahede ile görülmüştür. Zamanında alınan önlemler kişinin, öz güvenini, moralini yükseltmiş, zorluklara karşı direncini ve çalışma heyecanını arttırmıştır.

Bugün sosyal hayatımızı kuşatan sanayi ve teknoloji sürecinde, hızlı bir değişim ve dönüşüm yaşanmaktadır. Nüfusun kırsal alanlardan şehir merkezlerine göç etmesiyle yeni iskân ve konut ihtiyaçları ortaya çıkmıştır. Sert dağ eteklerinden zemini yumuşak ve sulu tarım arazilerine yönelik göç dalgaları başlamıştır. Ne yazık ki ziraat arazileri iskâna açılmış, üzerinde çok katlı yapılar inşa edilmiştir. Boş ve bitişik yerlere fabrikalar kurulmuş, bacalar dikilmiş, yollar açılmış, kesilen ağaçların yerine demirden direkler dikilerek; bir taraftan doğal çevre kanunu ihlal edilmiş diğer taraftan da insanların deprem, trafik, gıda ve sağlık problemlerine karşı korunma önlemleri zaafa uğratılmıştır. Böylece insan bizzat kendisi olumsuzlukların, kusur ve ihmallerin tarafı olmuştur. Muhtemel bir deprem anında bu tür

<sup>53</sup> Bakara, 2/30.

<sup>54</sup> Ali Özek, vd. *Kur’ân-ı Kerim Ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 383.

<sup>55</sup> Karaman, v.dğr. *Kur’ân Meali Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1: 158.

<sup>56</sup> Yâsîn, 36/38-40.

alanlardaki maddi hasar ve ölümlerin, sert ve sağlam zemin üzerine inşa edilen yapılardan daha fazla olacağı bir gerçektir. Zira bilim, akıl ve tecrübeler bunu göstermiştir. Tam da bu noktadan itibaren birey ve toplumun, yanlışlarını sorgulama anı başlamaktadır. Önceden alınacak önlemleri görmezlikten gelerek mazeretlere sığınmak çözüm değildir. Unutulmamalıdır ki hiçbir mazeret başarının yerini tutmaz.

## 2. Çalışma Disiplini ve Tevekkül

İnsanların Allah'a karşı olan amelleri yahut davranışları sadece ibadetle sınırlı değildir. Aksine sosyal hayatın kurallarına göre yapılan her çalışmanın yerinde ve yararlı bir anlam ifade etmesi gerekir. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'de imandan sonra "*salih amelin*" önemine vurgu yapılmıştır. Hayatta Allah'ın şahit olmadığı hiçbir iş ve amel yoktur.<sup>57</sup> O, ileride dünyada iken kimlerin daha güzel amel ettiğini ortaya çıkaracak ve hiçbir haksızlığa meydan vermeksizin herkesi ameline göre yargılayacaktır.<sup>58</sup> Böylece dünyada iken zerre kadar hayır ve şer işleyen de karşılığını görecektir.<sup>59</sup> Bununla birlikte kötü amel işleyenler yalnızca kötülüklerinin dengiyle cezalandırılırken iyi amel işleyenler fazlasıyla mükâfatlandırılacağı müjdelenmiştir.<sup>60</sup> Bu nedenle; kişi dünyada ihtiyaçları çerçevesinde yapacağı her işin kuralına uygun ve sağlam olmasına özen göstermelidir. Çünkü deprem ile kazalardaki can ve mal kaybı, bireyin eksik veya hatalı davranışlarından kaynaklandığı görülmüştür. Bu nedenle teknolojinin egemen olduğu günümüzde çalışma disiplini ve hayati önem arz etmektedir. Konu ile ilgili somut bir örnek olmak üzere Japonların çalışma ve davranışlarını hatırlatmakta yarar vardır.

Yaratılışları ve davranışlarıyla oldukça sakin, saygılı, alçak gönüllü ve sempatik olan bu toplumun en önemli özelliği; çalışma ahlâkı, işlerini dürüst ve sağlam yapmak, israfa düşmeden üretimi arttırmaktır. Ticaretlerinde hile, hıyanet, yalan, iftira ve aldatma gibi olumsuz davranışları, işlemeğe özen göstermektedirler. Bu güzel hasletleriyle birlikte deprem riski yüksek olan bir coğrafyada yaşamaya uyum sağlamışlardır. Bölgelerindeki fay hatlarını dikkate alan bu eğitimli toplum, depreme oldukça dayanıklı yapılar ve projeler üretmişlerdir. Yaptıkları konut, fabrika, yol, köprü vs. eserleriyle en şiddetli sarsıntılarda bile en az mal ve can kaybıyla kurtulmayı başarmışlardır. Geliştirdikleri teknoloji sayesinde deprem anında yerin hareketiyle uyumlu olarak yayılan, ama dimdik ayakta duran gökdelenleri inşa etmişlerdir.<sup>61</sup> Kendilerini deprem anlarında bile çalışmalarına ara

<sup>57</sup> Yûnus, 10/61.

<sup>58</sup> Tevbe, 9/105.

<sup>59</sup> Zilzâl, 99/7-8.

<sup>60</sup> Nûr, 24/38

<sup>61</sup> Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, 23: 222.

vermeyecek kadar güvenli hissetmektedirler. Bu nedenle Mehmed Âkif (ö. 1936), yıllar öncesinden Japonların bu meziyetlerini eserlerinde şöyle dile getirmiştir:

*“Sorunuz, şimdi Japonlar da nasıl millettir?  
Onu tasvire zafer-yâb olamam, hayrettir!  
Siz gidin, safvet-i İslâm’ı Japonlarda görün!  
O küçük boylu, büyük milletin efrâdı bugün,  
Müslümanlıktaki erkânı siyânette ferîd;  
Müslüman denmek için eksiği ancak tevhid!<sup>62</sup>*

Adı konmamış olsa bile Japonların deprem, doğal afet ve kazalara karşı aldıkları önlemler, İslâm’ın ön gördüğü tevekkülden başka bir şey değildir. Çünkü diğer coğrafyalarda maddî hasar ve ölümlerle sonuçlanan birçok deprem felaketi, Japonya’da neredeyse sıradan bir olay halini almıştır. Sorumluluk duygusu, çalışma ahlâkı, tedbir alma ve sağlam iş yapma anlayışı halkın ortak inancı haline gelmiştir. Hatırlanacağı üzere birkaç yıl önce Japonya’da bir belediye başkanı, ruhsat verdiği binanın depremde yıkılıp ölüme sebep olması üzerine harakiri yaparak hayatına son vermiştir.<sup>63</sup> Öyle ki sorumluluk bilincini, yaşama hakkıyla eş değer görmüştür. Aynı hatayı yapan bir Müslüman yöneticiden intihar etmesi istenmez ama işini dürüst ve sağlam yapmasını beklemek herkesin hakkıdır. Diğer bir ifade ile kendisinden kaynaklı bir yanlışa imza attığı için görevinden istifa ederek toplumdan özür dilemesi bile bir erdemlilikidir.

Nitekim yakın geçmişte ülkemizde de maddî hasar ve ölümlerle sonuçlanan birçok deprem olmuştur. Depremlerin enkazı üzerinde yapılan incelemelerde; yer seçimi, proje hatası, denetim eksikliği, kalitesiz ve eksik malzeme kullanımı gibi birçok kusur ve ihmalin olduğu tespit edilmiştir. Farklı kişiler tarafından yapılan ve yan yana bulunan iki yapıdan biri sağlam ve ayakta iken diğeri yerle bir olmuştur. Yıkılan binalarda, insan kusuru söz konusudur. Bu insanların yaptıkları çürük binalar Erzincan, Marmara, Van ve Elâzığ depremlerinde içinde oturanlara mezar olmuştur. Ne hazindir ki işin kalitesine yoğunlaşmak yerine menfaat ve nüfuzu kötüye kullanma hırsı yönetimleri, kanunları ve yönetmelikleri devre dışı bırakmıştır. Deprem sonrasında ihmal ve hataları belgelenen sorumlular sorgulanıp haklarında davalar açılmış olsa bile bu saatten sonra yaşanan acı ve gözyaşına çare olmayacaktır.

### 3. Tevekkül, Sebeplere Teşebbüsten Sonra Başlar

Yukarıda da açıklandığı üzere tevekkül; bir işin veya olayın gereklerine başvurmadan ve önlemlerini almadan *“Allah alnımıza ne yazmışsa o*

<sup>62</sup> Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 153.

<sup>63</sup> Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, 2: 222.

*olur.*” diyerek sonucu rıza göstermek şeklinde algılanamaz. Gerçek tevekkül inanç, önlem ve sebeplerin yerine getirilmesiyle başlamaktadır. Birey veya toplum gerçekleştirmek istediği bir olayla alakalı, sebep ve önlem aşamasında gereğini yaptıktan sonra ancak, sonucunu Allah’tan beklemeye hak kazanır.<sup>64</sup> Kur’ân-ı Kerim’de de, her çalışmanın mutlaka karşılığının verileceği belirtilmiştir: “İnsan için ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir. Sonra çalışmasının karşılığı kendisine tasta-mam verilecektir.” (Necm, 53/ 41.)

Bu âyetlerden anlaşıldığı üzere tevekkül, çalışmayı ve tedbiri yok sayarak ipin iki ucunu serbest bırakmamıştır. Aksine azim, gayret ve alın teriyle sonuca kilitlenerek takipte kalınmasını ön görmüştür. Buna göre önce sebeplere başvurulmalı sonra da iman, irade ve kararlılıkla hedefe ulaşmak için gayret gösterilmelidir: “Yerin omuzlarında yürüyün ve Allah’ın rızkından yiyin.” (Mülk, 67/15.) mealindeki âyet de yeryüzünde tarım, ziraat ve farklı yatırım türleriyle kazanç aramasını emretmiştir. Bir başka âyette ise; “Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın.” (Enfâl, 8/60.) buyrulmuştur. Burada da düşmana karşı tedbirli ve güçlü olmanın önemi vurgulanmıştır. Zira kuvvetten maksat, savaşta düşmana üstünlük sağlayacak her çeşit vasıttır. Kara, hava ve deniz kuvvetlerinde ihtiyaç duyulan araç, konvansiyonel silah, ulaşım, ekonomik güç ve savaş tekniği gibi her şeyi kapsamaktadır.<sup>65</sup> Diğer bir ifade ile kuvvet, vatani, iç ve dış tehlikelerden korumak için çağın gerektirdiği her türlü caydırıcı unsurdur.

Hz. Peygamber (s.a.s.) de “Allah katında güçlü mümin, zayıf müminden daha üstündür.”<sup>66</sup> sözüyle çalışıp kazanmayı tavsiye etmiştir. Keza halk arasında sıklıkla örnek gösterilen şu hadis mealî de çağımızda tevekkülün hangi kıvamda algılanması gerektiğine ışık tutmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) huzura gelen bir adamın; “Devemi bağlayayım mı, yoksa Allah’a tevekkül edip başıboş mu bırakayım?” diye sorması üzerine “Önce bağla sonra tevekkül et.”<sup>67</sup> buyurmuşlardır. Başka bir hadiste ise tevekkülün önemi, kuşlar âleminde bir örnekle canlandırılmıştır: “Eğer Allah’a hakkıyla tevekkül etseydiniz, Allah size kuşlara rızık verdiği gibi rızık verirdi. Kuşlar açlıktan karınları çekilmiş olduğu halde sabahleyin çıkarlar, karınlarını doyurmuş olarak akşamleyin yuvalarına dönerler.”<sup>68</sup> Çalışmamıza ışık tutacak bir uygulama da Hz. Peygamber (s.a.s.)’ın Kur’ân’ın nüzulü ve kayıt altına alınmasındaki hassasiyetidir. Buna göre nazil olan sûre ve âyetleri nasıl olsa, “*Allah muhafaza eder*” diye kendi haline bırakmamış

<sup>64</sup> Mustafa Türkgülü, *Ana Hatlarıyla Ahlâk ve İslâm Ahlâkı* (İstanbul: Ensar, 2018), 170.

<sup>65</sup> Özek, v.dğr. *Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*, 183.

<sup>66</sup> Tirmizi, “Zühd”, 39.

<sup>67</sup> Tirmizi, “Kıyamet”, 60.

<sup>68</sup> Tirmizi, “Zühd”, 22.

aksine önce kendisi ezberlemiş, sonra da vahiy kâtiplerinden birini çağırarak onun da ezberlemesini ve yazmasını sağlamıştır. Konu ile ilgili vahiy kâtiplerinden Zeyd bin Sâbit bu hususu şöyle nakletmiştir: “Vahiy onun huzurunda yazardım. Bitirdiğim zaman “yazdığını oku” buyururdu. Eğer ondan bir şey kalmışsa ekletir, fazla bir şey olursa onu da çıkartırdı.”<sup>69</sup> Yine Hz. Peygamber (s.a.s.)’in hicret ve savaş öncesinde aldığı stratejik önlemler de bizim için örnek uygulamalardır. Bunlardan biri onun hayatında bir dönüm noktası olan hicret olayıdır. Resûlullah, hicrete karar verdiğinde, Mekke’den ayrılıp yola çıkması tehlike arz ediyordu. Konuyu yakınlarıyla istişare edip değerlendirdikten sonra, müşriklerin hile ve tuzaklarından emin olmak için Mekke’den çıkış zamanını ve yol güzergâhını değiştirmişti.<sup>70</sup> Benzer tedbirler, stratejik özelliği olan Bedir, Uhud ve Hendek savaşları için de alınmıştır.

Hz. Ebu Bekir, halife seçildikten sonra hemen kendisine devletten herhangi bir maaş beklentisine girmemiştir. Yakınlarının ısrarına rağmen uzun süre bireysel kazancını temin etmeye çalışmıştır. Hz. Osman, Abdurrahman b. Avf (ö. 654) ve Talha b. Ubeydullah (ö. 656), başta olmak üzere sahâbiler de, geçimlerini çalışarak sağlamışlardır. Hz. Ömer ise, tembellik ve rehaveti önlemek amacıyla şu veciz sözleriyle herkesi çalışmaya teşvik etmiştir: “*Biriniz, oturup da Allah’ım beni rızıklandırdı diyerek, rızık aramaktan geri durmasın. Bilirsiniz ki gök, altın ve gümüş yağdırmaz*”<sup>71</sup>

Mevlâna Celaleddin Rûmî (ö.1273) de tevekkülü, peygamberlerin mesleği, cehd ve gayreti olarak değerlendirmiştir: “*Ey büyük zat, muktedir olabildiğin kadar, enbiya ve evliya tarikinde ve onların mesleki mesaisinde bulunmaya çalış. Peygamberlerin, müminlerin tevekkülünü ve cehd’ü gayretlerini gör.*”<sup>72</sup> Zira peygamberlerin, velilerin yolu ve istikameti hem maddi hem de manevi olarak çalışmaktır. Çünkü peygamberler bir taraftan kavimlerini hidayete davet ederken diğer taraftan da sanat, ticaret ve meslek edinmek suretiyle helal kazançla geçimlerini temin etmişlerdir. Özellikle Hz. Muhammed (s.a.s.)’in getirdiği son ve ekmel din; “*sa’yi amel ve cehd’ü iktisab üzerine müessesdir.*”<sup>73</sup> Zira Müslümanlık tembelliği değil çalışkanlığı emretmiştir. Hiç ölmeyecek gibi dünyaya çalışmayı, yarın ölecekmiş gibi ölüme hazırlık yapmayı ön görmüştür. Tevekkülü kalbî olmaktan çok, çalışma ve bedenî bir eylem olarak toplumun sosyal hayatına bir hareketlilik katması gerektiğini düşünen Mehmed Akif ise,

<sup>69</sup> M. Asım Köksal, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981), 11: 195.

<sup>70</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* çev. M. Sait Mutlu (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972), 1: 124.

<sup>71</sup> M. Şemseddin, Zulmetten Nura, (İstanbul: Evakfı İslamiyye Matbaası, 1341), 76.

<sup>72</sup> Mevlânâ Celaleddini Rûmî, *Şerh-i Mesnevi* - çev. Tâhiru’l Mevlvî, (İstanbul: Şamil Yayınevi, ts.), 2: 553.

<sup>73</sup> Mevlânâ Celaleddini Rûmî - Tâhiru’l Mevlvî, *Şerh-i Mesnevi*, 3: 556.

konuyu şöyle tasvir etmiştir:

“Çalış dedikçe şeriat, çalışmadın, durdun,  
Onun hesabına birçok hurafe uydurdun  
Sonunda bir tevekkül sıkıştırdın araya,  
Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya”<sup>74</sup>

Sosyal hayata yansıyan tevekkül, duygusu, bütün sebeplerin ve tedbirlerin ötesinde nihaî irade ve gücün Allah’a ait olduğunu pekiştirmektedir. Söz konusu bilincin oluşmasıyla kişi, sebeplere başvurduğu halde sonuç alınmazsa bile ilâhî takdirin tecellisine saygı duyar ve karamsarlığa düşmeden iyimser ruh halini korur. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm de Hz. Yakub’un, oğlu Yûsuf’un kaybolmasından dolayı derin bir üzüntü yaşadığı halde Allah’a tevekkülünü dile getirerek güçlü bir metanetle ümidini koruduğu anlatılmıştır.<sup>75</sup> Araştırmalar da inançlı ve mütevekkil insanların felaket, üzüntü, hastalık gibi zorluklar karşısında psikolojik anlamda daha dirençli, ümitli ve başarılı olduklarını göstermiştir.<sup>76</sup>

## B. KADER VE DEPREM

### 1. Hayatın Akışında Kader İncancının Rolü

Kader inancı genelde Allah inancıyla birlikte değerlendirilir. Bu nedenle tarih boyunca insanın irade, kudret ve fiilinin eyleme dönüşmesindeki rolü ve sorumluluğu hep tartışılmıştır. Kader sözlükte; gücü yetmek, planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek ve rızkını daraltmak<sup>77</sup> gibi manalara gelmektedir. Dini yönden ise kader; Yüce Allah’ın ezelden ebede kadar olacak bütün nesne ve olayların zamanını, yerini, biçimini, ezeli ilmiyle bilmesi ve belirlemesidir.<sup>78</sup> Kaza ise sözlükte; hükmetmek, muhkem ve sağlam yapmak; emretmek ve yerine getirmektir.<sup>79</sup> Dinî terim olarak ise Allah’ın irade ve takdir buyurduğu şeyleri zamanı gelince, ilim ve iradesine muvafık olarak var etmesidir.<sup>80</sup> Başka bir ifade ile “Kaza, Allah’ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planının gerçekleştirilmesidir.”<sup>81</sup>

Bu durumda kader ve kaza, Allah’ın ilim, irade, kudret ve tekvin sıfat-

<sup>74</sup> Ersoy, *Safahat*, 229.

<sup>75</sup> Yûsuf, 12/18, 67, 83, 86-87.

<sup>76</sup> Mustafa Çağrıncı, “Tevekkül” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 1-2.

<sup>77</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l İstikame, 1952), 7: 3665.

<sup>78</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 173.

<sup>79</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 7: 3687.

<sup>80</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1972), 173.

<sup>81</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kader” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001.), 24: 58-63.



ları kapsamında ortaya çıkan hükümlerdir. Zira hayır ve şer, iyi ve kötü, acı ve tatlı, canlı ve cansız, faydalı ve faydasız her şey Allah'ın bilmesi, dilemesi, kudreti, takdiri ve yaratması ile gerçekleşmektedir. Buna göre; “*Kader ve kaza önceden tespit edilmiştir, sonuç değişmez ve çalışmaya gerek yoktur.*” gibi bir düşünceden hareketle hayatın akışındaki işleri oluru bırakmak doğru değildir. Aksine kâinatın sevk ve idaresi, atomdan güneş sistemine kadar her şey Allah'ın bilgisi dâhilinde ve bir nizam içinde gerçekleşmektedir: “O'nun işi, bir şey yaratmak istediği vakit sadece “ol” demektir. O şey derhal olur.”<sup>82</sup>

Kader ve kaza hem inanç hem içerik bakımından birbirleriyle iç içedir. İzzeddin İbnu'l-Esîr (ö.1233)'e göre, kim bunların aralarını ayırmak isterse kaza ve kader binasını yıkmış olur. Zira kader Allah'ın ezeli bilgisindeki (makdur) hükmüdür. Kaza ise, bu ezeli hükmün, zamanı gelince ortaya çıkmasıdır. Buna kaderin zuhuru da denir.<sup>83</sup> Görüldüğü üzere insanın fiilleriyle ilişkili olan kader ve kaza tesadüfe bağlı değildir. Aksine insan, ilahi iradenin muhatabı olup eylemlerinden sorumludur.<sup>84</sup> Kur'ân-ı Kerim'de açıklandığı üzere âlem, bir düzen, hesap, ölçü ve denge içerisinde yaratılmıştır:

“Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık” (Kamer, 54/49.)  
 “O her şeyi yaratmış ve yarattığı o şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir.” (Furkân, 25/2.) “Her insanın amelini (veya kaderini) boynuna yükledik (çabasına bağlı kıldık).” (İsrâ, 17/13.)

İlk iki âyetin mealinden anlaşıldığı üzere, hayatta her şey Allah'ın ilim ve iradesi doğrultusunda belli bir ölçü, hesap ve denge ile yaratılmıştır. Bu yaratılış; belirsizlik içinde ve kargaşa ile değil, kozmik bir sisteme ve düzene göre gerçekleşmiştir. Canlı cansız her varlık -hiçbir sapma göstermesizin-Allah'ın kendileri için takdir ettiği işlevi yerine getirmektedir. Diğer bir ifade ile bütün oluşlar Allah'ın belirlediği yasalara göre takdir edilmiş ve mecrasında akıp gitmektedir.<sup>85</sup> Kur'ân bu hususu şöyle açıklamıştır: “Onu yarattı ve takdir etti.”<sup>86</sup> “Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham etti.” (Şems, 91/7-8.) Görüldüğü üzere Allah insanın nefesine bazı melekeler vererek onu aklı ile iyiyi kötüyü, doğruyu eğriyi kârını zararını ve yaşama biçimini seçmek gibi üstün bir kabiliyetle donatmıştır.<sup>87</sup> Zira evrende var olan her şey bir sebep-sonuç ilişkisi içinde

<sup>82</sup> Yasîn, 36/82.

<sup>83</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmâîl el- Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1987), 14/ 6486.

<sup>84</sup> Muhammed Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, çev. Bekir Karlığa, (İstanbul: İşaret Yayınevi, 1992), 37.

<sup>85</sup> Karaman, *Kur'ân Meali Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4: 127.

<sup>86</sup> Abese, 80/19.

<sup>87</sup> Mahmud bin Ömer Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2. Baskı (Kahire: Matbatü'l İstikâme , 1953), 4: 562.

yaratılmıştır. Örneğin yağmur bulutun, bulut buharlaşmanın, buharlaşma da sıcaklığın tabii sonucudur. Böylece Allah yağmuru bulutla her meyveyi da kendi ağacıyla vermektedir. Gerçek anlamdaki ilahi sünnet de budur.<sup>88</sup>

Üçüncü âyetin “Amelini (veya kaderini) boynuna yükledik yahut “çabasına bağlı kıldık.” şeklindeki cümlesi de İslâm bilginlerinin çoğuna göre sorumluluk anlamında kullanılmıştır. Buna göre insanın yaptığı işlerin tamamı, zamanı geldiğinde önüne konulmak üzere kayıt altına alınmaktadır. İyi veya kötü yaptığı her şeyin bir hesabı ve değerlendirmesi olacaktır.<sup>89</sup> Çünkü insan; Allah’a, nefesine, çevresine karşı sorumludur ve yaptıklarıyla geleceğinin karnesini hazırlamaktadır.<sup>90</sup>

Başka bir âyette de başa gelen iyiliğin Allah’tan, kötülüğün ise, insanın kendisinden olduğu açıklanmıştır: “Sana ne iyilik gelirse Allah’tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir.” (Nisâ, 4/79.) Bu âyet de İslâm’ın hayır, şer, kader ve kaza konusu ile ilgili inanç ve anlayışına ışık tutulmaktadır. Zira insanlar genel olarak elde ettikleri başarı ve iyi sonuçlarıyla övünürler. Felaket, kötülük ve başarısızlıkları ise yükleyecek başka bir yer aramaktadırlar. Her şeye rağmen kendilerini kınamak ve suçlamaktan kaçınırlar. Hâlbuki canlı ve cansız her şey Allah’ın takdir ve kudreti ile var olmuştur. Bununla birlikte Allah kimsenin doğrudan felâkete uğramasına ve kötülük işlemesine rıza göstermemiştir. İnsanın işlediği hata, suç ve kötülük kendi bağımsız iradesinin bir eseridir.<sup>91</sup>

## 2. Kader Zorlukları Aşmaya Yardım Eder

İnsan, kader ve kaza konusunda sadece olumlu ve başarılı eylemelerle yetinmemeli aksine olumsuz ve iyi gitmeyen işlerin analizini, sebep ve sonuç ilişkilerini de incelemelidir. Karşılaştığı zifiri karanlığı, şiddetli yağmuru, gök gürlemesini, şimşeğin parlamasını, yıldırım düşmesini,<sup>92</sup> depremin olabileceğini, salgın hastalıklar ve kazalarla mücadele edilebileceğini de göze almalıdır. Yoksa kolayı tercih ederek teselli bulmak için; “*Ne yapalım demek ki bunu görmek de kaderimizde varmış.*” gibi teslimiyetçi bir yaklaşım çözüm değildir. Aksine her zaman zorlukları aşacak güçte kolaylıklar ve çözümler vardır. İnsanoğlu tam da bu noktada azim ve iradesini kullanarak hayatın gerçeklerini merkeze almalıdır. Çünkü Yüce Allah dünyanın bütün değerlerini yönetmek üzere insanlara emanet etmiştir. Bu emanet, menfaat ve beşeri zaafırlara terk edilmemelidir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de, önümüze çıkabilecek zorlukların aşılabileceğini bildirmiştir:

<sup>88</sup> Osman Karadeniz, “*Kader/ Takdir: Her şeyin Bir Ölçüye Göre Yaratılması*”, “*Kelam*” ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 461.

<sup>89</sup> Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 5: 204.

<sup>90</sup> Karaman, v.dğr. *Kur’ân Meali Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3: 411.

<sup>91</sup> Özek, *Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 89.

<sup>92</sup> Bakara, 2/19-20.

“Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır. Gerçekten zorlukla beraber bir kolaylık daha vardır. Boş kaldın mı hemen başka bir işe koyul ve yalnız Rabbine yönel.”<sup>93</sup> En zor şartlarda bile inanarak çalışılması durumunda fakirlikten zenginliğe, zayıflıktan kuvvete, savaştan barışa, zorluktan kolaylığa, kapı aralanacağı müjdelenmiştir. Önce zorlukla yüz yüze gelirse bile bu hal sürekli değildir. Güçlü bir irade ve kararlı bir çalışma ile kolaylık zorluğa galip gelecektir.<sup>94</sup> Mümin bu galibiyetle boş kalıp fırsat bulunca, yeni bir iş ve proje ile hamle yapmalıdır. Bütün tecrübeler göstermiştir ki; ilerlemek ve kalkınmak için; çalışmak, üretmek, öğretmek, yardımlaşmak ve dayanışmak gibi çağın gerektirdiği bütün faaliyet ve önlemlerine başvurmamak gerekmektedir. Tam da burada kader anlayışının önemi gündeme gelmektedir. Çünkü daha önce ifade edildiği üzere kader, Allah'ın yarattığı varlıklara ilişkin plan ve tabiatın işleyişini belirleyen ilahi bir programdır.<sup>95</sup>

Buna göre deprem, kaza ve diğer afetlere karşı oturup beklemek doğru değildir. Özellikle insanın ihmal ve yanlışlarından kaynaklanan zararlar, can ve mal kayıpları zorlayıcı bir kader anlayışına indirgenemez. Örneğin deprem fay hatlarının geçtiği yerlerde iskan alanları oluşturmak, projelerde deprem kriterlerine uymamak, dere ağzlarında veya eğimi yüksek yamaçlarda mesken edinmek felaketlere davetiye çıkarmak demektir. Keza iş yerlerinde önlem almamak, trafikte hız limitini aşarak kuralları ihlal etmekle ortaya çıkabilecek zarar ve kayıplar da kaderle açıklanmaz. Modern hayatın beraberinde getirdiği bu tür örnekler her geçen gün artsa bile, insanların akıl, deney, araştırma, keşif ve sorgulamalarla hayatı daha kaliteli ve anlamlı hale getirmeleri mümkündür.

### 3. Kader Önlem Almayı Teşvik Eder

Hız. Peygamber (s.a.s.)'in hadislerinde ve uygulamalarında da kader meselesi, soru ve cevaplar halinde açıklanmıştır. Bütün hadis kaynaklarında, “*Kitabü'l- Kader*” başlığı altında konu ile ilgili müstakil başlıklar açılmıştır. Bu bağlamda, “*Sahih-i Buhâri*” nin kader kitabında 26 hadis rivayet edilmiştir. Diğer hadis metinlerinde de benzer tasnifler yapılmıştır. Böylece hadis metinlerinde de, genel olarak “*Her şeyin bir kadere (ölçü ve plana) göre*”<sup>96</sup> meydana geldiği belirtilmiş insanın iradesi, sorumluluğu ve tedbir alması önerilmiştir. Burada detaya girmeden pratik ve sosyal hayata ışık tutar umuduyla Hz. Muhammed (s.a.s.)'in şu uygulamalarını hatırlatmakta yarar vardır:

a) Her türlü hastalığa karşı oturup beklemek yerine, tedavi ve ilaç temini

<sup>93</sup> İnşirâh, 94/5-8

<sup>94</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 4: 614.

<sup>95</sup> Yavuz, “Kader”, 24/ 61.

<sup>96</sup> Müslim, “Kader”, 18.

için önlem alınması istenmiştir. Çünkü; “Allah indirdiği her derdin, muhakkak şifasını da vermiştir.”<sup>97</sup> Başka bir olayda da “Ey Allah’ın elçisi! Şifa niyetiyle yaptığımız okumalar, tedavi için kullandığımız ilaçlar ve korunma amaçlı aldığımız tedbirleri Allah’ın takdirinden bir şey çevirir mi? Diye sorulması üzerine Resûlullah; “Onlar da Allah’ın takdiridir.”<sup>98</sup> buyurmuştur.

b) Hz. Peygamber (s.a.s.), yıkılmaya yüz tutmuş bir duvarın önünden geçerken birden yürüyüşünü hızlandırmıştır. Bunun üzerine; “Allah’ın kazasından mı kaçıyorsunuz?” diye sorulduğunda, Allah’ın elçisi; “Evet Allah’ın kazasından kaderine kaçıyorum.” buyurmuşlardır.<sup>99</sup> Böylece riskli alandaki geçişi tesadüfe bırakmadan hızlıca geçmiştir.

c) Hicretin 18. yılında Ebû Ubeyde bin Cerrah (ö.18/639)’ın komutasında bir İslâm ordusu Şam’da iken askeri yardım istenmişti. Bunun üzerine Hz. Ömer bir grup askerle Şam’daki orduya yardımcı olmak üzere “*Serğ*” denilen yere geldiğinde, şehirde “*Amvas Tâunu*” olarak bilinen bulaşıcı bir hastalık zuhur etmiş ve Şam’da bu hastalıktan otuz bin kişinin vefat ettiği bildirilmiştir.<sup>100</sup> Bunun üzerine Hz. Ömer çevresiyle istişarede bulunmuş ve cebrî bir kader anlayışı yerine, sorumluluk gerektiren bir kader inancını tercih ederek vebanın bulunduğu alana girmeme kararını almıştır. Hz. Ömer; “Allah’ın kaderinden mi kaçıyorsunuz?” şeklinde itirazda bulunanlara; “evet Allah’ın kaderinden kaçıyorum yine O’nun kaderine sığınyorum.” diye cevap vermiştir.<sup>101</sup>

Böylece İslâm’ın erken döneminden itibaren, her hastalığın bir tedavisinin olabileceği, yıkılmaya yüz tutmuş bir fiziki yapının çevresinde güvenlik önlemlerinin alınması gerektiği ve bulaşıcı hastalığın yaygınlaşması için “Karantina” uygulanmasına dikkat çekilmiştir. İnsanlığın asırlar sonra ulaştığı modern çağda da, bilim aynı önlemlerin doğru ve geçerli olduğunu kanıtlamıştır.

## C. SORUMLULUK BİLİNCİ

### 1. İnsan ve Sorumluluk

Dünyada sorumluluk duygusu taşıyan tek varlık insandır. Çünkü insan kendine özgü inancı, değer yargıları ve yaşama tarzıyla diğer canlılarda bulunmayan akıl ve iradeye sahip olan özgün bir varlıktır. Bu nedenle onun dinî, ahlâkî, içtimaî ve hukukî bakımdan doğru yolu seçmesi istenmiş ve davranışlarından sorumlu tutulmuştur. İnsanın bu iradeli davranışlarını ve sorumluluklarını şekillendiren üç etkenin olduğunu söylemek mümkündür:

<sup>97</sup> Buhârî, “Tıbb”, 1/1.

<sup>98</sup> Tirmizi, “Tıbb”, 21.

<sup>99</sup> Tirmizi; “Kader”, 3

<sup>100</sup> Müslim, “Selam”, 32. *Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Davudoğlu, (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978), 9/660.

<sup>101</sup> Buhârî, “Tıbb”, 30, Müslim, “Selam”, 98-100.

Birincisi vicdanî veya ahlâkî sorumluluktur. Buna göre olumsuz sebeplerle yaratılışı (fitrat) bozulmamış her insan, ruhî yapısında bulunan ve yerine göre kendisini takdir eden veya suçlayan vicdanın otoritesini hissetmesidir. Diğer bir ifade ile yapacağı işi ve alacağı kararı, vicdanıyla da ölçmeyi ve değerlendirmeyi ihmal etmemesidir. Hz. Peygamber (s.a.s) bu tür sorumluluğu insanın kendi iç dünyasıyla karşılaştırılmasını tavsiye ederek şöyle buyurmuşlardır: “İyilik (ruh halini ferahlatan) güzel ahlâktır. Kötülük ise, insanın içine sıkıntı veren ve göğsünü kemiren şeydir.”<sup>102</sup> Bu duygu insanlara, hem bir oto kontrol sistemini getirmekte hem vicdanına danışma fırsatını sağlamaktadır.

İkincisi sosyal sorumluluktur. İslâmiyet kişinin hayatını kendisinde başlayıp kendisinde biten bir olay olarak görmemiştir. Zira İslâm dini, bir yandan bireyi toplum karşısında sorumlu kılarken bir yandan da topluma, insanların iyiliği uğruna çaba harcama görevini yüklemiştir. Bu tür sorumluluğu denetleyip değerlendiren otorite ve bireyi kuşatan etken sosyal çevredir.

Üçüncüsü ise dinî sorumluluktur. Bu yükümlülük insanı aşan en yüksek kudret sahibi ilâhî otorite tarafından belirlenmiştir. Çünkü bu tür sorumluluk inanma ve kulluk etme ihtiyacından doğmuş olup diğer iki sorumluluk çeşidinin eksikliğini tamamlar. Dinî şuurun zayıfladığı toplumlarda ahlâkî düşüş gözlenmesi kaçınılmazdır. Diğer taraftan kalplerden âhiret kaygısı ve Allah korkusunun silinmesi ise beraberinde sosyal sorumluluğun çöküşünü getirecektir.<sup>103</sup>

Abdullah bin Ömer’in rivayet ettiği bir hadiste ise; bireysel ve toplumsal sorumluluğun bilinci ve kapsamı daha net bir şekilde belirlenmiştir: “Her biriniz kendi maiyetinden (sürüsünden)sorumlu olan bir çoban konumundasınız. Devlet başkanı makamı itibariyle milletin haklarını korumaktan sorumludur. Aile reisi olan baba da görevi sebebiyle bütün aile bireylerine karşı sorumludur. Kadın da eşi gibi aile yuvasını güzel idare edilmesinden ve korunmasından sorumludur. Hizmetçiler de evin malını koruma noktasında sorumludur.”<sup>104</sup>

Günümüzdeki birçok idari sistemde de sorumluluk anlayışı bu hadiste açıklandığı gibi yukarıdan aşağıya doğru paylaşılmıştır. Ancak bugün sosyal hayatta olup biten olaylar incelendiğinde sorumluluk bilincinden söz etmek oldukça zordur. Bunun nedenini; toplumlarda ilmi birikimin zayıflaması, haksızlığın kabul görmesi, menfaat hırslının ön plana çıkması, adalete olan güvenin kaybolması, hayat standardının değişmesi, kolaycılığın pirim yapması ve hesap vermekten uzaklaşılması gibi nedenleri saymak mümkündür. Hal böyle olunca yine “*takdiri ilahi böyle imiş*” gibi nefse

<sup>102</sup> Müslim, “Birr”, 14.

<sup>103</sup> Kemal Yıldız, “Sorumluluk” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2009), 37: 380-382.

<sup>104</sup> Buhârî, “İstikrâz”, 21.

hoş gelen oyalamalar kabul görmüştür. Sonuçta güçsüz, mazlum ve mağdur olanlar da üzüntülerini dindirmek için, “*olacağa çare yoktur*” diyerek teslimiyet içinde sabretmekle yetinmişlerdir. Şüphesiz ki bu kaygıların temelinde; bireyin yüzleşmekten çekindiği sorumluluk bilinci ve hesap verme endişesi bulunmaktadır.

## 2. Hayat, Sorumlulukla Anlam Kazanır

Kur’ân-ı Kerim’in işaret ettiği gibi ölüm ve hayat aynı şey değildir. Aralarında büyük fark vardır: “Dirilerle ölümler bir değildir.”<sup>105</sup> Zira insan hayat hakkı gibi bir nimet ve imkândan mahrum kaldığında artık, hiçbir kazanıma erişmesi mümkün değildir. Bu sebeple ölüm, fitri olarak arzu edilmez. Bütün sıkıntılara rağmen hayat güzel ve yaşanmaya değerdir. İnsanın ortak sorumluluklarından biri de kaliteli bir hayat yaşamak için çalışması, iş ve çevresine katkı sağlamasıdır. Bu amaçla risklere karşı önlem alınmış bir ortamda yaşamayı temenni etmenin dini yönden bir sakıncası yoktur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) de, ölümü temenni etmeyi yasaklamış ve insanın önüne iki seçenek sunmuştur: “(Birincisi) sakın hiçbiriniz ölümü temenni etmesin! Çünkü o, hayırlı ve ihsan sahibi ise, (yaşamak suretiyle) hayır ve ihsanını arttırması umulur. (ikincisi) şayet kötü bir kimse ise, belki günahlarından tövbe eder de, azaptan kurtulur”<sup>106</sup>

Bu hadisten de anlaşıldığı üzere, tevekkül ve kaderin insana verdiği sorumluluk daha da önem kazanmaktadır. Çünkü hastalık, depresyon, yangın, sel baskını ve kazalar gibi ölüme kapı aralayan konularda insanın irade ve sorumluluğu daima tartışılmıştır. Bu durumda ahlâkî değerler ışığında tecrübe, bilim ve teknolojinin ön gördüğü önlemlerin alınması tevekkül ve kader bilincine bağlıdır. Bütün olaylar birlikte değerlendirildiğinde insanın eğitim, bilgi ve davranış düzeyinin; hayat kalitesi ve süresi açısından etkili olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak günümüzdeki istatistikler, ekonomik güç, eğitim-öğretim düzeyi, sosyal imkânlar, çevre faktörü, dengeli beslenme, tıbbi gelişmeler ve güvenlik önlemleri gibi etkenler bu tezi desteklemektedir.<sup>107</sup> Buna göre; gelişmemiş veya gelişmekte olan toplumların mazeret üretmeden tevekkül ve kaderi doğru anlamaları gerekir. Güçlü bir irade, azim, gayret ve sorumluluk bilinciyle akıl ve bilimin ışığında çalışmaları durumunda, depresyon başta olmak üzere doğal afetler ve kazalar karşısında daha güçlü, güvenli ve başarılı olacakları tartışmasızdır.<sup>108</sup>

Konu ile ilgili sorumluluk bilincini, daha somut örneklerle vurgulamak mümkündür. Hatırlanacağı üzere 17 Ağustos 1999 tarihinde meydana ge-

<sup>105</sup> Fâtır, 35/22.

<sup>106</sup> Buhari, “Temenni”, 6.

<sup>107</sup> Karadeniz, *Ecel Üzerine*, 95.

<sup>108</sup> Fikret Karaman, *Trafik Kazalarının Önlenmesinde Yeni Bir Umut* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 62.

len Marmara depreminden hemen sonra yapılan incelemelerden anlaşıldığı üzere; kısa zamanda inşaat sektöründe ün yapanlar; Yalova, Çınarcık, Gölcük ve sahil boylarında ticari amaçla birçok bina inşa etmiş ve halka satmışlardır. Bu yapıların ne kadar denetlendiğini ve bunlara nasıl ruhsat verildiğini yeniden tartışmanın bir anlamı ve hükmü yoktur. Ancak adli makamlarca, eksik ve çürük malzeme kullanımı gibi maddi hatalar, tescil edilmiştir. Çünkü can ve mal kaybının önemli bir bölümü aynı şahıs veya şahısların yaptıkları binaların yıkılması sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>109</sup> Bu ve benzeri hususlar, deprem sonrasında basın-yayın organlarında dile getirilmiş ve kayıtlara geçirilmiştir.

Benzer bir olay da 1992 yılında meydana gelen Erzincan depreminde yaşanmıştı. Şehirde yıkılan yapıların çoğu kamu binaları ve lojmanlarıydı. Bir hemşirenin beş gün sonra yıkılan bir hastanenin enkazından çıkarılması bu olayın acı bir örneğidir. Çünkü insanlar, ticari amaçla yaptıkları işlerde daha fazla para kazanma hırsına kapılmaktadır. Diğer taraftan yapılan araştırmalarda, depremlerdeki can ve mal kayıplarının alınan önlemlerle yakından ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Buna göre; 27 Aralık 1939 tarihli Erzincan depreminde, 32.968 kişi vefat etmiştir. Bu tarihte ilin nüfusu merkez ve çevresiyle birlikte 40.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Yine aynı ilde 13 Mart 1992 tarihinde meydana gelen depremde ise, ölenlerin sayısı 693 kişidir. Bu tarihte şehrin merkez nüfusu 91.000, ilçe ve köylerle birlikte 225.000 kadardır. 1939 depreminin 7,8; 1992 depreminin ise 6.8 şiddetinde olduğu açıklanmıştır. Her iki depremin şiddeti, yerleşim yerlerinin nüfusu, vefat sayısı, dikkate alındığında, ikinci depremdeki ölüm sayısının daha az olduğu anlaşılmaktadır. Can ve mal kaybının az olmasında inşaat sektörünün iyileşmesi, yapılardaki kalite faktörü ve kurtarma ekiplerinin donanımlı olmalarının etkili olduğu düşünülmektedir. İnsanlığın yararına olan bu iyileşme süreci ve sorumluluk anlayışının sosyal hayata yansımaları takdirle karşılanmalıdır.<sup>110</sup>

Olayımızdaki sorumluluk bilincine katkı olması dileği ile, duyarlı davranmanın sayesinde trafik kazalarında meydana gelen can kayıplarında da kısmi azalmalar olmuştur. Buna göre; 2005 yılındaki 620.729 trafik kazasında 4505, 2008 yılındaki 950.120 kazada 4236, 2010 yılındaki 1.106.201 kazada 4045, 2012 yılındaki 1.296.634 kazada 3750, 2014 yılındaki 1.199.010 kazada ise ölü sayısının, 3524 kişi olduğu anlaşılmıştır. Belirtilen rakamların incelenmesinden de anlaşıldığı üzere, yaklaşık on yılı kapsayan bu süre zarfında her yıl kaza sayısı artmasına rağmen ölüm oranlarında, 1000 kadar bir düşüş yaşanmıştır. Bu sonuç; alt yapı, araç kalitesi, insan eğitimi ve kurallara uymadaki duyarlılık gibi konularda alınan ted-

<sup>109</sup> Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, 23/222.

<sup>110</sup> Orhan Aktepe, "Trafik Kazalarında ve Doğal Afetlerde Kaderin Rolü" *Din ve Trafik* (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayinevi, 2016), 1: 221.



birlerin yararlı olduğunu göstermektedir.

Bu tür kazalardaki insanların, (sürücü, yaya vb) kusur ve sorumluluk oranı ise 2008’de %90,53; 2010’da %89,72; 2012’de %88,86; 2014’de %89,12 olmuştur. Buna göre kazalardaki insan sorumluluğu, %90 ve %88 arasında seyrettiği anlaşılmaktadır. Geriye kalan %10-12’lik kusurun ise alt yapı ve araç kalitesiyle ilgili olduğu değerlendirilmektedir. Bu verilerden hareketle; insanın kader ve irade anlayışı, sorumluluk bilinci, tevekkül, sabır ve insan haklarına duyarlılığın değeri, bir o kadar artmaktadır.<sup>111</sup>

### 3. Sorumluluğun Psikolojisi ve Bireyselliği

Sorumluluk aynı zamanda kişinin eylem ve davranışlarının sonucuna katlanmasıdır. Bu nedenle insanlar yaratılıştan gelen psikolojik bir duygu ile; başarı ve iyiliklere sahip çıkmayı kabul ederken, hatalı ve mahcubiyeti gerektiren eylemlere de mesafeli durmuşlardır. İnsanlara mahsus olan bu ruh hali, Kur’ân-ı Kerim’de şöyle açıklanmıştır: “Herkesin yaptığı iyiliği de kötülüğü de önüne konmuş olarak bulacağı gün (insan) ister ki, kendisi ile kötülükleri arasında uzun bir mesafe bulunsun. Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor. Allah Kullarına çok şefkatlidir.” (Âl-i İmrân, 3/30.) Buna göre insan ilim ve tecrübe sahibi olduğu konularda sorumluluk üstlenmelidir. Bilmediği ve pişmanlık duyabileceği yanlış ve şüpheli olaylardan da sakınmalıdır. Kur’ân-ı Kerim de insanı, bilgisi olmayan konuların ardına düşmesini uygun görmemiştir. Çünkü doğru bilgi temeline dayanmayan eylemlerin sonuçlarından göz, kulak ve gönül gibi organlar sorumludur. “Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül (kalp) hepsi ondan sorumludur.”<sup>112</sup>

Kur’ân’ın sosyal hayatımıza kazandırdığı yeniliklerden biri de sorumluluğun bireysel olması ilkesidir. Bu sorumluluk hem dini yönden hem hukuki açıdan hayati önem arz etmektedir. İslâm’ın ilk dönemindeki Mekke toplumunda suçlular, yakınlarının yardımıyla ceza almaktan kurtuluyorlardı. İslâm dini kısa sürede bu kuralı değiştirmiş ve sorumluluğun bireysel olduğunu ortaya koymuştur. Hiçbir kimse başkasına ait bir fiilden dolayı sorumlu tutulamaz. Dinî, hukukî ve ahlâkî sorumluluk şahsidir. Yüce Allah bu konuyu şu âyetlerle açıklamıştır: “Gerçekten hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenmez.” (Necm, 53/38.) “Ne babanın evladı, ne evlâdın babası namına bir şey ödeyemeyeceği günden çekinin.” (Lokmân, 31/33.) “ Deki: Bizim işlediğimiz suçtan siz sorumlu değilsiniz; biz de sizin işlediğinizden sorulacak değiliz.” (Sebe, 34/25.) Buna göre; hiçbir kimse kendisi istese dahi başkasının günahını üstlenmeye ve onu sorumluluktan kurtarmaya gücü yetmeyecektir.

<sup>111</sup> Karaman, *Trafik Kazalarının Önlenmesinde Yeni Bir Umut*, 139 vd.

<sup>112</sup> İsrâ, 17/36.

Bununla birlikte toplumun ortak değerlerini ve yararını ilgilendiren konularda sorumluluk geneldir. Sosyal hayatın barış ve huzuru için her bireyin imkân ve kabiliyeti nispetinde iyiliği yayma ve kötülüğü engelleme zorunluluğu vardır. Konuyu günümüzde karşılaşılan olaylarla ifade etmek gerekirse sosyal sorumluluk, birey ve kamu otoritesinin bütün gücünün, insanların huzur, emniyet maddi ve manevi değerler üzerinde birleştirilmesi şeklinde açıklamak mümkündür. Hz. Peygamber (s.a.s.) de; müminin kendi aralarındaki dayanışmalarını, parçaları birbirine bağlanıp kuvvetlendirilen binaya benzetmişlerdir.<sup>113</sup> Diğer bir hadiste ise onları birbirlerine merhamet emekte, sevmekte ve iyilik edip yardımlaşmada bir vücut gibi olmalarını tavsiye etmişlerdir. Vücudun bir organı hastalanınca beden diğer organlarının harekete geçeceğini, uykusuzlukta, sevinç ve kederde birbirlerine ortak olacaklarını açıklamışlardır.<sup>114</sup> Bugün deprem, kaza vs. felaketler sonrasındaki yardımlaşmaların, bu sosyal sorumluluğun bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür.

#### 4. Felaketlerde Sorumlu Arama veya Ders Çıkarma

Felaket anında yaşanan problemlerden biri de olup bitenlerden ötekini sorumlu tutmak veya suçlamaktır. Sebep ne olursa olsun felaketin enkazı üzerinden birbirini suçlayarak tartışmak doğru değildir. Ancak sağlam bilgi ve belgelerin bulunması durumunda suçluların tespit edilmesi ve usulüne uygun olarak gereğinin yapılması doğal karşılanmalıdır. Özellikle ortaya çıkan zorluklarla ilgili, teknik ve mesleki yorumlar, bilim uzmanlarının görüşlerine bırakılmasına özen gösterilmelidir. Bazen olayı tamamen seküler anlamda yorumlamak isabetli olmayabilir. Unutmayalım ki Allah'ın ilmi dışında bir yaprak bile dalından düşmez. O, yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir.<sup>115</sup> Bu durumlarda konuyu, biraz da hikmet yönüyle düşünmek, değerlendirmek ve dersler çıkarmakta yarar vardır. Zira deprem, sel baskını, yangın ve salgın hastalıklar türü doğal afetlerin, "Sünnetullah" çerçevesinde değerlendirilmeleri de ihmal edilmemelidir. Çünkü felaketler bazen; yeryüzünde böbürlenerek dolaşan, gururuna tapan, özgüveni arttıkça kendini Allah'tan müstağni sayanların; aczini anlaması, varoluş sebebini kavraması ve yüce kudret sahibine yönelmesi için güzel bir fırsat tanımaktadır. Bu fırsat, kendisini çevreleyen iç ve dış âleme ibret gözüyle bakarak gerçekleri daha yakından tanımaya ve aczini kavramaya vesile olabilir.<sup>116</sup> Sonuçta insanın iradesi, kudreti ve ömrü sınırlıdır. Yüce Allah'ın buyurduğu gibi insan, ihtiyaç ve acizlik yönünden de bağımsız

<sup>113</sup> Buhârî, "Mezalim ve'l-gasb". 5.

<sup>114</sup> Buhârî, "Edeb", 27.

<sup>115</sup> En'âm, 6/59

<sup>116</sup> Fussilet, 41/53.

değildir: “Allah gani ve müstağnidir, sizler, fakir ve muhtaçsınız.” (Fâtır, 35/15; Muhammed, 47/38; Teğâbun, 64/6.) Gerçekten kişi; hayatta olup biteni sadece bireysel çıkarları için değil, biraz da Yüce Allah’ın rızasını merkeze alarak şu iki temel sorumluluk ekseninde bakmaya çalışmalıdır:

Birincisi, O’nun ulûhiyetini ve bütün varlıklar üzerindeki hükümlerliğini, ortaksız kabul etmek ve her an bu bilinçle yaşamaktır. Zira gerçek iman ve marifet de bunu ön görmektedir. Çünkü herkes O’na aittir ve tekrar O’na dönecektir.<sup>117</sup> İkincisi de Yüce Allah’a, daima minnet ve şükran duygularını dile getirmek ve O’na davranışlarıyla bağlılığını göstermektir. Felaket dönemlerinde de, yapıcı ve yararlı görevler üstlenmek, insanlığın hayrına işler yapmak, sıkıntı ve ihtiyaç sahibi olanlara yardımcı olmaktır. Hayatın kuralı gereğince, sıkıntılı günler zamanla geride kalacak fakat bu süreci doğru yönetenler, hikmetini kavrayanlar daha kazançlı ve mutlu olacaklardır. Belki de Cenabı Hak bu olayları; kısa süreli hayatımıza insanlık tarihinde yaşanan bütün acı ve tatlı olayların birer örneğini tatmak ve ibret almak için uygun görmüştür. Yunus Emre’nin “*kahrın da hoş lütfun da hoş*” sözünde olduğu gibi hikmetine de takdirine de rıza gösterilmelidir. Deprem dâhil bütün felakete ve kazalara, hikmet penceresinden bakmak da dini ve insani bir erdemliliklerdir.<sup>118</sup>

Hayatta insanın sorumluluğu dışında tamamen Allah’ın ilim ve takdiri dâhilinde meydana gelen olaylar da vardır. Güneş ve ay tutulması, insanın cinsiyeti, herhangi bir aileden gelmesi, renginin şöyle veya böyle olması gibi durumlar Allah’ın ilmi, iradesi ve kudretinin bir sonucudur. Şüphesiz ki tabiat olaylarının bir parçası olan depremin var edilmesi, zamanı, yeri ve şiddeti de Allah’ın takdiri ile gerçekleşmektedir. Bir yakınımızın kazaya maruz kalması, vefatı veya hastalığa yakalanmasının da Allah’ın takdiri dışında değildir. Doğal olarak insan, gücünü aşan ve elinde olmayan benzer konulardan sorumlu değildir. Fakat buna rağmen Allah’tan gelen hayır ve şer kapsamındaki bütün olayların sabır, tahammül, rıza, olgunluk ve teslimiyet içinde karşılanması büyük bir fazilettir.<sup>119</sup>

Diğer taraftan doğal afetlerin beraberinde getirdiği korku, ölüm ve çaresizliğe dua ve sabırla yaklaşılması önem arz etmektedir. Çünkü dua ve yakarış hem psikolojik hem manevi yönden bir destektir.<sup>120</sup> Bununla birlikte tevekkül, kader, kaza, irade, tedbir, çalışma ve sorumluluk bilinciyle ilgili duyarlılık devam etmelidir. Her şey iyi ve mükemmel olsa bile Bakara suresinin son âyetindeki dua ve yakarışlarla Yüce Allah’tan yardım istemenin kuralı asla unutulmamalıdır: “Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin

<sup>117</sup> Bakara, 2/156.

<sup>118</sup> Ali Bardakoğlu, “*Bir Kesimi Suçlayıp, Allah’la Tehdit Etmek Doğru Değil, Karar Gazetesi*”, 30 Mart 2020, 4.

<sup>119</sup> Nisâ, 4/ 79; Süleyman Ateş, *Kur’ân. Ansiklopedisi*, 11: 70, vd.

<sup>120</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 662.

gibi bize de ağır bir yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme! Bizi affet! Bizi bağışla! Bize acı! Sen bizim Mevla'mızın." (Bakara, 2/286.)

## SONUÇ

Tarih boyunca toplumlar doğal afetlerle iç içe yaşamış ve kendi şartlarına göre korunma tedbirlerini almışlardır. Bu önlemlere paralel olarak doğal felaketlerin sebep ve sonuçları hakkındaki söylemler ve tartışmalar da devam etmiştir. Kimileri bu tür olayların salt tabiat kanunlarından kaynaklandığını ileri sürerken; bazıları da bunların, dini inanç ve değerlerinin ihmali sebebiyle ilahi bir ceza olduğunu söylemişlerdir. Aslında önemli olan bu tür olaylardaki can ve mal kaybının önlenmesine yönelik çalışmaların niteliğidir. Şüphesiz ki doğal afetlerle ilgili yaşanan tecrübe ve bilgi birikimi birlikte değerlendirildiğinde günümüzdeki toplumların önemli kazanımlar elde ettikleri bir gerçektir. Araştırmalar, önceden alınan önlemlerin can ve mal kayıplarının azalmasında etkili olduğunu göstermiştir. Bu verilerden hareketle doğal afetlerin sebep ve sonuçlarını tamamen tabiat kanunlarına indirgeyen materyalist düşüncenin de insanın eylemler karşısındaki sorumluluğunu yok sayan cebri anlayışın da doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla olayları bu görüşler üzerinden tartışmak yerine konunun özüne yoğunlaşmak suretiyle; irade, akıl, bilim ve sorumluluk üzerinden değerlendirmek hayati önem arz etmektedir. Öte taraftan tevekkül ve kader anlayışı da insanın irade ve sorumluluğunu ön plana çıkarmakta olup, akıl ve bilimle tamamen örtüşmektedir. Hal böyle olunca araştırmanın konusu olan deprem ve diğer felaketlere karşı insan hayatını korumak, ancak bilimin ön gördüğü kuralları uygulamakla mümkündür. Özellikle büyük harcamalar yapılarak üretilen konut, fabrika, yol, köprü diğer alt ve üst yapılarda alınacak tedbirlerle maddi ve manevi kayıpların asgari düzeyde tutulması önem arz etmektedir. Bu başarıya ulaşmanın tek umudu insanlığın ortak mirası olan bilimin gereğini yerine getirmektir. Zira günümüz insanı bu mirası keşfetme, geliştirme ve pratik hayata aktarma gücüne sahiptir.

Müslüman bilim adamlarının, asırlar öncesinden din, dil, ırk ve renk ayırımı gözetmeksizin Endülüs, Abbâsîler, Selçuklular ve Osmanlılar döneminde günün teknik imkânlarıyla inşa ettikleri han, hamam, kervan saray, konak, çarşı, medrese ve cami gibi tarihi eserler yüz yıllar boyunca doğal afetlere karşı ayakta durmuşlardır. Oysaki bugün sahip olunan sanayi, teknoloji, ulaşım ve iletişim imkânları değerlendirildiğinde daha sağlam ve kalıcı eserlerin inşa edilmesinin önünde hiçbir engel yoktur. Kalkınmış ve alt yapıları güçlü toplumlar, deprem başta olmak üzere diğer doğal afetler ve kazalara karşı güçlü, önlemler almaya devam etmektedirler.

Yaşanan tecrübelerden hareketle akıl ve basiret sahibi insanlar artık mazet değil, çözüm üretmek zorundadırlar. Her geçen gün bir taraftan geliş-

mekte olan ülkelerin problemleri diğer taraftan da iş ve göç sebebiyle nüfus hareketliliği sonucu yeni yerleşim yerlerinin oluşumundan doğan sıkıntılar artmaktadır. İnsan hayatı ve güvenliği söz konusu olunca deprem, doğal afet ve diğer teknik kazaların önlenmesi için ulusal ve uluslararası yardımlaşmanın da devreye girmesi gerekmektedir. Özellikle deprem sonrasında kurtarma hareketleri için yapılan yardımlaşmaların, bir benzeri önceden yardıma muhtaç toplumların alt yapıları içinde dikkate alınması önemlidir. Söz konusu yardımlaşma maddi olabileceği gibi plan, proje, eğitim, psikolojik rehberlik, sosyal ve kültürel anlamda da değerlendirilebilir.

Yapıcı bir öz eleştiri yapmak gerekirse bugün kalkınmış ülkelerin, dünyanın fakir ve geri kalmış bölgelerine sattıkları silah ve savaş malzemesi bedellerinin yarısı, onların can ve mal güvenliği için, konut yahut alt yapı yatırımı olarak verilmiş olsaydı daha adil ve güvenilir bir dünyada birlikte yaşanabilirdi. Aynı örnek kamu veya özel sektör tarafından kendi ülkelerinin şehir merkezlerinde aşırı israflarla beton ve demir karışımı üzerinden yükselen gökdelenler ve eğlence merkezleri için de geçerlidir. Şayet bu ultra lüks harcamalardan biraz tasarruf yapılarak kenar mahalle, köy ve kırsal bölgelerdeki yapılara destek verilmiş olsaydı deprem ve sel gibi felaketler sonrasında can ve mal kaybı önemli ölçüde önenebilirdi. Her şeye rağmen imkân ve fırsatlar, sorumluluk bilinciyle doğru değerlendirildiğinde, birçok engelin aşılması ve başarıların sağlanması mümkün olacaktır.

## KAYNAKÇA

- Abdü'l Makâsıt, Mahmud bin Ömer. *ez-Zelâzil*. Mısır: Şebeketü'l Alûke, 2002.
- Aktepe, Orhan. “Trafik Kazalarında ve Doğal Afetlerde Kaderin Rolü” *Din Ve Trafik*. Ed. Fikret Karaman, 2 /221-228, Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2016.
- Akseki, Ahmed Hamdi, *İslam Dini (İtikat, İbadet ve Ahlâk)*. Ankara: G.S. Matbaası, 1958, 97.
- Arslantaş, Nuh. *İslam Tarihinde Depremler ve Algılama Biçimleri*. İstanbul: Alemdar Ofset Matbaacılık, 2015.
- Arslantaş, Nuh. “Zelzele”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/227-231, Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân Ansiklopedisi*. İstanbul: Kuba, 1997.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Bardakoğlu, Ali. “Bir Kesimi Suçlayıp, Allah'la Tehdit Etmek Doğru Değil”, *Karar Gazetesi*. 30 Mart 2020, 8-9.
- Biricik Ali Selçuk v.dğr. “Doğal Felaketler - İnsan ve Din,” *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar III*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî*. Beyrut:

Dârü'l İhyâü't-Türas Arabî, 1952.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l -Beyân Tefsîri*. Çev. Abdullah Öz, v.dğr. İstanbul: Damla Yayınevi, 1995.

Çağrıçı, Mustafa. "Tevekkül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/ 1-2. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. İstanbul: Aydın Kitabevi Yayınları, 1998.

Duman, Zeki. *Sosyolojik Açıdan Deprem ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Ersoy, Mehmed Akif. *Safahat*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Gökbudak, Müfit. *Kur'an ve Deprem*. İstanbul: Yüzleşme Yayınları, 2016.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. M. Sait Mutlu. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972.

İbni Manzûr. *Lisânü'l- Arab*. Kahire: Dârü'l İstikamet, 1952.

Karadeniz, Osman. *Ecel Üzerine*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1992.

Karadeniz, Osman. "Kader/ Takdir: Her şeyin Bir Ölçüye Göre Yarattılması". *Kelam*. Ed. Şaban Ali Düzgün. 1/ 459-481, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Karaman, Fikret. *Trafik Kazalarının Önlenmesinde Yeni Bir Umut*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2017.

Karaman, Hayrettin, v.dğr. *Kur'ân Meali Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Köksal M. Asım. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981.

Köse, Ali-Küçükcan, Talip. *Doğal Âfetler ve Din*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.

Kula, Naci. "Deprem ve Kıyamet Benzetmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Eylül, 2000), 351-360.

Kutub, Muhammed. *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*. Çev: Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınevi, 1992.

Matthys Leviiy-Mario Salvadin. *Deprem Kuşağı Deprem Nedir? Ne Değildir*. Çev: Turgut Gürer. İstanbul: Doğan Kitapevi, 1995.

Mevlânâ Celaleddini Rûmî. *Şerh-i Mesnevi*. Çev: Tâhiru'l Mevlevî. İstanbul: Şamil Yayınevi, t.s.

Muhammed Ali es-Sabunî. *Safvetü-Tefâsir Tefsirlerin Özü*. Çev: Sadrettin Gümüş. İstanbul: Ensar, 1990.

Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim İbn Haccac el- Kuşeyrî. *Sahih*. Beyrut: Dârü'l İhyâü't-Türas Arabî, 1952.

Müslim. *Tercüme ve Şerhi*. Çev: Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978.

Mütercim Asım Efendi. *Kâmûsu'l- Muhît Tercümesi (El Okyânûsu'l Basît Fî Tercemeti'l Kâmûsi'l-Muhît*. Çev: Mustafa Koç - Eyüp Tanrıver-

di. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlmî Kelâm*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1972.

Okumuş, Ejder. “*Tabii Afetler, Din ve Toplum, Marmara Depremi Örneği*”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/15, ( Haziran, 2002), 339-371.

Özek, Ali v.dğr. *Kur ’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur ’an Açısından Küresel Afetler*. İstanbul: Yeni Boyut yayınları, 2008.

Rağıb el-İsfahânî *Müfredât fi garibi’l Kur ’ân*. Çev: Abdülbaki Güneş, M. Yolcu. İstanbul: Yarı Yayınları, 2015.

Razi, Fahreddin. Ebu Abdullah Muhammed bin Ömer. *Tefsîru’l- kebîr; Mefatihü’l- gayb*. Beyrut: Dârü’l Kütübü’l İlmiyye, 1990.

Remzi, Hüseyin. *Ahtarı Kebîr*. Kütahya: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1309.

*Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. Çev: Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötügen Yayınevi, 1987.

Şahin, Tahir Erdoğan. *Erzincan Tarihi*. Erzincan: Erzincan Hayra Hizmet ve Dayanışma Vakfı, 1987.

Taberî, Muhammed b. Cerir. *Taberî Tefsiri*. Çev: Mehmet Keskin. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2019.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed Bin İsa Bin Sevre. *Sünen-i Tirmizi Tercemesi*. Çev: O. Zeki Mollaahmetoğlu. İstanbul: Yunus Emre Yayınevi, ts.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Türkgülü, Mustafa. *Ana Hatlarıyla Ahlâk ve İslâm Ahlâkı*. İstanbul: ensar, 2018.

Yaparel, Recep. “Depresyon ve Dini İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemler Arasındaki İlişkiler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Aralık), 1994.

Yar, Erkan. “Deprem”. *Fırat Gazetesi*. 31 Ocak 2020, 1-2.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/ 58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur ’ân Dili*. İstanbul: Eser Yayınları, 1971.

Yıldız, Kemal. “Sorumluluk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 37/380-382, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Zafer Araştırma Grubu. *Deprem Nasıl Önlenir?*. İstanbul: Zafer Yayınları, 1999.

Zemahşerî, Mahmud bin Ömer. *el-Keşşaf*. 2. Baskı. Kahire: Matbatü’l İstikâme Kahire, 1953.



# MÜSLÜMANLAR MUSİBETLER KARŞISINDA NASIL DAVRANMALI?<sup>1</sup> HOW SHOULD MUSLIMS BEHAVE IN THE FACE OF CALAMITIES?

Geliş Tarihi: 08.05.2020 Kabul Tarihi: 08.09.2020

✉ **ZEKİ KOÇAK**  
DOÇ. DR.  
DİB, ERZURUM ÖMER NASUHİ BİLME  
DİNİ YÜKSEK İHTİSAS MERKEZİ MÜDÜRÜ  
orcid.org/0000-0002-3336-4113  
zkocak25@hotmail.com

## ÖZ

Dünyayı ve ülkemizi tehdit eden Koronavirüs salgını sebebi ile yapılan konuşmalarda ifrat ve tefrite düşüp zihni karışıklığa sebebiyet vermeme için her zamankinden daha çok itidale ihtiyacımız olduğu malumdur. Kur'an'ın üçte biri geçmiş kavimlerin kıssaları ile ilgilidir. Onların hayat serüveninden bizler için ibret alınması gereken hususlar olduğuna işaret edilmiş ve aynı akıbetlere düşmemek için özel uyarılar yapılmıştır. Çalışmamızda, bu süreçte bizlere düşen görev ve tedbirlerin alınması konusu incelenmiş; cuma ve bayram namazları gibi toplu ibadetlerin hükümleri hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca Devlet'in, Sağlık Bakanlığı Koronavirüs Bilim Kurulu'nun ve doktorların öngördüğü bütün tedbirleri aldıktan sonra Müslüman'ın sergilemesi gereken itikadî, hukukî ve ahlâkî esaslar üzerinde durulmuş, çeşitli misallerle konu temellendirilmiştir. Diğer taraftan ülkemizi ve halkımızı hem maddeten hem de manen etkileyen bu musibeti yokmuş gibi kabul etmek nasıl yanlış ise salgın/pandemi hadisesini bire bir Müslüman halkımızın hata, kusur ve günahlarıyla eşleştirmenin de yanlışlığına değinilmiştir. Sonuç kısmında ise bu salgın sürecini hem kendimiz hem de milletimiz için hayra nasıl tebdil ve tahvil edeceğimizle ilgili projeler paylaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Koronavirüs, Musibet, Sağlık, Hak, Denge, Âyet.

<sup>1</sup> Bu çalışmayı özet olarak 16.04.2020 tarihinde Erzurum'da özel bir televizyon kanalında ihtisas merkezi hocalarımızdan Nuretin Yıldırım'ın kiraat ve kasideleri eşliğinde yaptık. Sohbetin sebebi, Koronavirüs salgınının nasıl okunması gerektiği üzerinde düşünüp çalışıyordum. Bu esnada Koronavirüs salgınıyla ilgili dijital âlemden ifrat ve tefrit nev'inden konuşmalar yapıldığı kulağıma çaldı. Dolayısıyla toplumda zihni karışıklık oluştuğundan bahisle müftüler, esnaftan vatandaşlar, arkadaşlar ve Vaiz Sinan Polat tarafından mezkûr durum tekrar dile getirilerek bir konuşma yapmam teklif edilince bu sohbeti tamamladım. Sonrasında talep üzerine yazıya geçirdim. Sevindirici olan şu ki bu süreçte de en mutedil açıklamaların Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından yapıldığıdır. Bir kez daha anlaşıldı ki Diyanet İşleri Başkanlığı bu ülkenin ifrat ve tefritten korunması noktasında elzem bir konuma sahiptir.

## ABSTRACT

It is certain that we need more moderation than ever in order not to cause confusion by falling down to neither extremism nor understatement in speeches made due to the coronavirus epidemic threatening the whole world and our country. One third of the Qur'an is about the stories of the ancient communities. In these stories, it is stated that there are lessons to be learned from their adventures in life and special warnings are made to us in order to avoid sharing the same fate with them. In our study, we examined our responsibilities and the precautions to be taken in this process, and we gave information on the provisions regarding congregational worships such as Friday and Eid prayers. In addition, after taking all the measures prescribed by the government, the Coronavirus Scientific Committee of the Ministry of Health and the doctors, the religious, legal and moral principles that Muslims must demonstrate are emphasized and the subject is discussed with various examples. On the other hand, it is mentioned that it is wrong to accept this calamity, which affects our country and our people both materially and immaterially, as if it did not exist and also it is a wrong approach to associate the pandemic with the errors, faults and sins of our Muslim people. In the conclusion, we share the projects related to how to convert this epidemic process to good for both ourselves and our nation.

**Keywords:** Coronavirus, Calamity, Health, Rights, Balance, Qur'anic Verse.

## HOW SHOULD MUSLIMS BEHAVE IN THE FACE OF CALAMITIES?

### SUMMARY

It is certain that we need more moderation than ever in order not to cause confusion by falling down to neither extremism nor understatement in speeches made due to the coronavirus epidemic threatening the whole world and our country.

One third of the Qur'an is about the stories of the ancient communities. In these stories, it is stated that there are lessons to be learned from their adventures in life and special warnings are made to us in order to avoid sharing the same fate with them. In our study, we examined our responsibilities and the precautions to be taken in this process, and we gave information on the provisions regarding congregational worships such as Friday and Eid prayers. In addition, after taking all the measures prescribed by the government, the Coronavirus Scientific Committee of the Ministry of Health and the doctors, the religious, legal and moral principles that Muslims must demonstrate are emphasized and the subject is discussed with various examples. On the other hand, it is mentioned that it is wrong to accept this calamity, which affects our country and our people both materially and immaterially, as if it did not exist and also it is a wrong approach to associate the pandemic with the errors, faults and sins of our Muslim people.

In this study, we focused on how to understand the current pandemic event by taking the nass as our reference. In examining the material and spiritual dimensions of calamities, we drew attention to the fact that Allah also has wrath in addition to His mercy; and we stressed the importance of discussing the two together. In this context, we dealt with the issue of sunnatullah and adatullah (customs of Allah), and with various dimensions of evaluating the experiences with an approach to draw lessons from them. In order to explain all these, we reinforced our arguments by giving numerous examples from verses and hadiths.

By focusing on the nature of calamities and how to interpret them, we pointed out that there are two aspects of worldly life. Indeed, even though everyone accepts that everything that exists in life has a consequence, people may overreact in the face of adversities. In this study, we tried to remind people of the balance between blessings and burdens. In this regard, we emphasized that Allah is the absolute owner of property and all

existence, and therefore it is of high importance to perform tasks in accordance with the commands of the Owner; as a consequence, we mentioned the logical need to obey the rules set by the Owner. On the other hand, we evaluated the blessings and torments given to people in life in terms of Uşûl al-fiqh. In fact, divine and acquired incidents that cause the loss of legal capacity/ability to act are required to be legally evaluated, and since the coronavirus epidemic also causes loss of legal capacity, we indicated some points in terms of fiqh. Also, the life in the grave and the afterlife are examined so as not to undermine the integrity of the topic, but we only included them in the footnotes in order not to exceed the scope of the study. We reiterated that when Muslims face with such incidents, they must first obey legal orders and make maximum efforts and attention to take the necessary actions. Additionally, we have tried to explain the benefits of being grateful, patient, merciful, compassionate and kind in such situations. Besides, we emphasized the effect of continuous repentance, prayer and charity, which are among the general orders and recommendations of Islam, on human and social life. While mentioning that the financial hardships experienced in the world will also affect our lives, we emphasized the nature of the solidarity that Islam has ordered or recommended depending on the situation, and drew attention to the emergence of current problems related to zakat. In this context, we stressed the importance of supporting the aid campaigns launched in our country. Starting from the fact that human health concerns the whole world, we pointed out that it is no longer possible for everyone to act as they see fit, that everything will be very different, and that we must prepare accordingly. In this study, the mode and the conceptual framework were primarily emphasized on the basis of equilibrium. Subsequently, by mentioning where and how the calamities and blessings occur, it is pointed out how the attitude of Muslims should be against these. In the conclusion, we share the projects related to how to convert this epidemic process to good for both ourselves and our nation.

## GİRİŞ

İnsanın akıllı ve özgür bir varlık olarak yaratılması imtihan olacağına delildir. İman ettik demekle imtihandan kurtuluş olmadığı bilinir.<sup>2</sup> Bir şeyin varlığı da yokluğu da imtihanın sebeplerindedir. Çünkü İslâm dininde imtihan insanın kaderi icabıdır. Hayat devam ettiği sürece imtihanın da devam edeceği malumdur. Şu an içinde yaşadığımız dünyamızı etkisi altına alan Koronavirüs salgını ilk imtihan, ilk delil ve ilk musibet olmadığı gibi son da değildir. Kıyametin ilmi Allah katında olup gayb âleminin anahtarları da ondadır.<sup>3</sup> Onun için insanların bu tür hadiseleri hemen kıyametle denkleştirmesi makul değildir. Zaten İslâm düşüncesinde, aklını kullanan insan için önemli olan kıyametin ne zaman kopacağı ile meşgul olmak değil, varlık gayesine uygun hareket ederek kendisini hesaba çekip ölümden sonrası için hazırlanmasıdır.<sup>4</sup>

Çalışmamızı ilgilendiren Kur’ân’daki bazı kevnî hadiseler ve kıssalarda genelde “âyet” ifadesi kullanıldığı gibi onlardan “ibret” almamız da istenmiştir. İşin ilginç yanı birçok yerde kıssaların akabinde “Bunda şüphesiz bir âyet (ibret, delil) vardır ama pek çokları iman etmiş değillerdi.” (Şu’arâ, 26/8, 67, 103, 121, 128, 139, 158, 174, 190.) buyrulurken “âyet”lerden ibret alınması gerektiğini ancak bunun pek de kolay olmadığını anlıyoruz. Dolayısıyla bizler bu Koronavirüs hadisesini nasıl okuyup hangi sonuçları çıkaracağımız üzerinde durmalıyız. Yine Rabbimiz pek çok âyette iman eden, düşünen, tefekkür eden ve akleden insan için âyetler sevk ettiğini<sup>5</sup> ve geride kalanlara ibret için diğer kavimlerden “âyet”ler bıraktığını<sup>6</sup> beyan etmektedir.

Bir de bu tür hadiselerin hikmet boyutuna atıfta bulunmanın da faydalı olacağını düşünüyoruz.

<sup>2</sup> Ankebût, 29/2.

<sup>3</sup> A’râf, 6/187,188; En’âm, 6/59.

<sup>4</sup> Tirmizî, *Sıfatu’l-Kıyame*, 25.

<sup>5</sup> Hicr, 15/77; Nahl, 16/11, 13, 65.

<sup>6</sup> Ankebût, 29/15, 35.

Zira mümin kâinatta olup bitenlerin sadece zahiri sebeplerini tespitle yetinmemelidir. Sebeplerin muharrik sebeplerini, teselsül batıl olduğundan onların ötesinde bir halk edenin olduğunu ve bir hikmete binaen tahakkuk ettiğini de hesaba katmalıdır.

İnsanoğlu bu âlemde sadece kendisi varmış gibi bencil davrandığından kâinatın dengesine dokunmuştur. Bütün âlemlerin rabbi Allah'tır. Bu ister maddi/fiziki âlem, ister manevi âlem olsun değişmez. Kullanın kurguladığı sanal âlem de Allah'ın ilmi dâhilindedir. Allah kâinatta bir nizam, denge kurduğunu ve buna dokunulmamasını<sup>7</sup> emrederken insanlar kendilerine verilen akıl nimetini heva ve hevesleri, aşırı arzu ve hırsları doğrultusunda kullanmak suretiyle her şeyi zapturapt altına almaya kalkıştı. Şimdi ise acziyetini biraz da hissettiğinden evinden dışarı çıkmaktan imtina eder hale geldi. Kâinattaki ekolojik dengeyi bozmaya kalkışmanın bir anlamda Hududullahı/Allah'ın sınırlarını aşmaya cesaret anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Kaldı ki Müslümanlar dahi, "Allah'ın hududuna yaklaşmayın." (Bakara, 2/187) "Bunlar Allah'ın hudududur, sakın o hududu tecavüz etmeyin." (Bakara, 2/229; Nisa, 4/13,14) emirlerini zaman zaman göz ardı etmeyi sözüm ona bilimsellik adı altında rahatça tartışıp bugün böyle olmalıdır diye hüküm verme cesaretini gösterdiler. Yetmemiş gibi bir de kelam-ı ilahinin tarihsel olduğunu söyleyerek ahkâmın zaman aşımına uğradığını ima ettiler. Bu bağlamda bir adım daha ileri giderek usûlü fıkıhta ve dünyadaki diğer metodolojilerde tartışmasız kabul edilen "Has ifade kat'î olduğu için beyana muhtemel değildir."<sup>8</sup> gibi ana kuralları bile görmezden gelip kitabın getirdiği dengeyi ve düzeni bozmaya çalıştılar.

Oysa Kur'ân'da iman edenlerin Allah'ı anmaktan ve inen "hak"tan dolayı kalplerinin haşyetten ürperme zamanlarının çoktan gelmiş olması gerektiğini Rabbimiz beyan etmektedir. Devamında ise daha önce kendilerine kitap verilip de üzerinden uzun zaman geçmesinden ötürü kalpleri katılanlar gibi olmamız gerektiği, çünkü onların birçoğunun fâsık kimse-ler olduğu<sup>9</sup> vurgusu bizlere birer ikaz değil midir? Evet, zamanın geçmesi pek çok şeyi değiştirebilir. İslâm toplumu da bir değişime uğramış olabilir. Mezkûr âyet, Allah'ı anmayı yani O'nu zikretmeyi, hatırdan tutmayı ve bunun yanında indirilen "hak"ı düşünmemizi ve ona göre bir "havf" değil, bir "haşyet" içinde olmamızın gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü havf azaptan korkmaya, haşyet ise azametten korkmaya denir. Onun için Allah'a karşı kulları içinde hakkıyla haşyet edenlerin âlimler olduğunun<sup>10</sup> beyanı belki de günümüzde tam karşılığını bulamadığından Müslümanlar bu keş-

<sup>7</sup> Rahmân, 55/8.

<sup>8</sup> Kâsım b. Kutluboğa, Allame Zeynüddin, *Şerhu Muhtasarı'l-Menar*, thk. Züheyr b.Nasir, Daru İbn Kesir, Beyrut: 1993, 43.

<sup>9</sup> Hadid, 57/16.

<sup>10</sup> Fâtır, 35/28.

mekeşi yaşıyorlar. Hatamız, ya toplum ile dünyaya bakıp nasları, metinleri, icma-ı ümmeti, örf ü âdeti ve vaki hayatı pek dikkate almadan modernist bir düşüncenin izinden giderek ya da elimizdeki bir iki metne bakıp yine nasları, toplumu ve hayatı görmeden tutucu bir saikle konuşmamızdır. Sonuçta hayata pek bir katma değeri olmayan bu tür konuşmalar israfın ve hakikati çarpıtmanın bir çeşidi olarak ortaya çıkıyor. İşte ifrat ve tefrite düşmeden nasları, metinleri, icma-ı ümmeti, toplumun örf ve âdetini ve vaki hayatı dikkate alıp amme vicdanında da makes bulan dengeyi oluşturacak bir akla, kısaca itidalli ve içtihadî bir yaklaşıma ihtiyaç izahtan varestedir.

### 1. Üslup ve Kavramsal Tahlil

Böylesi durumlarda her zamankinden daha çok ifrat ve tefritten sakınmak gerekir. Yapılması gereken; naslardan, geleneğimizden ve ilmi verilerden hareketle bu hadiseyi nasıl anlamamız gerektiği üzerinde durup aşırılıklara kaçmadan değerlendirmektir. Zira genelde medya aracılığıyla konuşup yazanlar iki uçta durduklarından ve salgının nereye varacağı henüz kestirilemediğinden halkta ciddi bir kafa karışıklığı oluşmuştur. Sevindirici olan şudur ki, bu süreçte de dengeleyici ve mutedil açıklamalar Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından yapılmıştır. Bu bağlamda biz de çalışmamızda kimseyi hedef almadan aşırılıkları içeren konuşmaları ve yazıları iki kısımda mütalaa etmeye çalışacağız.

**Birincisi:** Yaşanan salgın durumunu sadece bir delil görüp sonra da hep Allah'ın rahmetinden bahsederek dünyada hiçbir şey olmamış gibi davranmak makul olamaz. Peki delil ne demektir? Sadece İslâm tarihinden cimbızla seçilen bir iki misale bakınca delil rahmet midir, yoksa delilde kudret, rahmet, hikmet, gazap ve musibet boyutlarının hepsi mi gizlidir? Bunları düşünmemiz gerekir. İslâm tarihinden bir hadiseyle ilgili işte orada çok kıymetli sahâbiler vardı. Onların başına gelen musibet olamaz dersek bu, sahabenin de insan olduğunu unuttuğumuzu gösterir ve yine çok büyük sahâbilerin olduğu Sıffîn ve Cemel vakalarını izah edemeyiz. Ya bunları da rahmet görür ya da tarihî olayları düşüncemize araçsallaştırmaya devam ederiz. O zaman Kur'ân'ın üçte birinin geçmiş kavimlerin kıssaları ve helakleriyle ilgili beyanları hakkında da hiçbir söz söyleyemeyiz. Belki kâinatta olan hadiseleri hemen rahmete veya gazaba yorumlama aceleciliğinden kurtulup bizim onlarla olan ilişkimiz açısından bakmamız daha isabetli tespitler yapmamızı sağlayabilir. Onun için virüsün hemen rahmet olduğunu iddia etmek yerine biraz da fiili duruma bakmak faydalı olacaktır.

Hâlbuki ekonomik olarak devletimizi ve milletimizi ciddi sıkıntılara sokan, binlerce insanımızı hasta edip onların ölümüne sebep olan, işyerlerini kapatan, eğitimi sekteye uğratan, kısa bir süre olsa da Kâbe'de tavafi durduran, cuma namazının kılınmasını dahi engelleyen bir salgını basit görüp rahmetle geçiştirmek makul görülemez. Bu tavrı takınanlar, evini bir ma-

kasla geçindiren berberden, borçludan, maaşı kesilenden haberi olmayan, Allah'ın rahmeti yanında gazabının da varlığını görmezden gelenlerdir. Böylesi tavrın ve konuşmanın Müslüman davranışlarına uygun olmadığı düşüncesindeyiz. Şurası da bir gerçek ki, biz insanlar yaratılış icabı genelde mesuliyet ve sorumluluktan uzaklaşır, faydamıza olan şeyleri tercih ederiz.<sup>11</sup> Bu tavrın yanlışlığı kadar, birilerine hoş görünmek için yapılan konuşmaların da yanlışlığı ve bizlere yakışmadığı muhakkaktır. Her halde ümmet-i vasat olmanın gereği olarak itidali seçmemiz gerekir. Sonra ortada var olup herkesçe malum olan bir şeyi yok saymak insanların aklını hafife almak ve yalan söylemektir. Yalan ise küçüğe karşı söylenmesi günah, büyüğe/amire karşı ise hem günah hem de hıyanettir. Hatta zaman ilerledikçe bu salgının bir musibet olduğu ve neler yapılması gereği üzerine çalışmalar da yapılacaktır. Şunu da söyleyelim ki, günde beş vakit namazda okuduğumuz Fatiha'da kırk kez "Bizi nimet verdiklerinin yoluna ilet, gazaba uğrayanların ve sapmışların yoluna değil." (Fâtiha, 1/7) derken bizler nimetle gazabın varlığını, madalyonun iki yüzünün olduğunu anlamış oluyoruz. Bizim asli vazifemiz, bize bırakılan alanda halkımızı doğru bilgilendirmek bu musibetten, bu âyetten ibretler çıkarıp biran evvel rahmete çevirmenin projelerini kıymetli halkımızla paylaşmak olmalıdır. Zaten İslâm dininin en önemli özelliklerinden biri, fitrata ve akl-ı selime istinat ederek insana ifrat ve tefriti yasaklamasıdır.<sup>12</sup>

**İkincisi:** Koronavirüs salgınını hemen insanların günahlarıyla örtüştürüp hızlıca bela, musibet, azap, gazap yorumlarıyla sert ve katı bir tutum sergilemek dahi aceleciliktir. Salgının başladığı andan itibaren genellikle medya aracılığıyla yapılan yorumların halkımızı rahatsız ettiği malumdur. Dini korumadığımızdan bunların başımıza geldiğini ve hak ettiğimizi iddia etmek biraz toptancı ve aceleci davranıp kendi nefsimizle yüzleşmeden kaçışımızın ifadesidir. Dinin ve mülkün sahibi Allah'tır. İnsan dini korumakla değil esasen evveleminde kendini korumakla mükelleftir.<sup>13</sup> İnsan emirlere imtisal edip nehiylerden içtinap ederse dinin toplumda yaşanmasına katkı sağlamış ve toplumda müşterek hayrın yayılmasına vesile olmuş olur.

Birinci bölümde bahsettiklerimizin aksine aşırı sert tutum takınanların tavrını da makul kabul edemeyiz. Çünkü Resûlullah (s.a.s.) döneminde bazı kimselerin davranışlarında ölçüyü kaçırmalarından dolayı Resûlul-

<sup>11</sup> Şöyle ki, insan unsurunun olduğu her yerde insani arzu ve emellerin varlığı tabiidir. Resûlullah'ın her konuda ölçülü olan hayatında da ondan tavizkâr davranmasını temenni edenler olmuştur. Kendilerinin yanlışlarını, hatalarını, kusurlarını söylememelerini istediklerinde şu âyetler nazil olmuştu. "O halde yalanlayanlara boyun eğme. İstediler ki yumuşak davranasın (yağlı ballı konuşasın). Böylece onlar da yumuşak davranıp yağcılık (müdahene) yapsınlar." (Kalem, 68/8-9).

<sup>12</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî Tabii ve Umumi Bir Dindir*, (İstanbul: DİB Yayınları, 2017), 432.

<sup>13</sup> Bakara, 2/24.



lah'ın (s.a.s.) yine de yumuşak davranmasının Allah'ın bir rahmeti olduğunu, çünkü sert davranınca dağılıp gitme durumlarının olacağını Rabbimizin haber vermesi ve hataların affedilip istişare yapılmasını, karar aldıktan sonra da artık Allah'a dayanıp güvenmeyi emretmesi bizler için yine birer ölçüdür. “Sen onlara sırf Allah'ın lütfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer katı kalpli olsaydın şüphesiz etraftan dağılıp giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a güven. Doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever” (Âl-i İmrân, 3/159).

Bu ikinci zümreden konuşup yazanlar, geçmiş kavimlerin helak sebeplerini hemen her noktaya teşmil edip insanımızla birebir denkleştirip nasları insanlara karşı bir tehdit aracı olarak kullanmaktan çekinmezler. Oysa dünyada olduğu gibi ülkemizde de hukuksuzluk, ahlâksızlık ve sapkın itikatlara sapanlar olabilir. Belki de geçmiş kavimlerin helak sebeplerinin örnekleri dünyada yaygın hale geldiği gibi bizim toplumumuzda da görülebilir. İnsanların hatalarını ve günahlarını ne inkâra ne de doğrudan bu salgına sebep olarak görüp halkı tamamen töhmet altında bırakmak gerekir. Bu iki durumla birlikte başka sebepler de olabilir. Ülkemiz bazında itikadi, hukuki ve ahlâki olumsuzluklarda herkesin sorumluluğu olmakla birlikte ilahiyat ve Diyanet mensuplarının da bu konuda muhasebe yapması daha iyi sonuçlar doğurabilir.

Belki dengeli olarak geçmiş toplumların helak sebeplerini görüp “ibret” almalı, bizim hatalı, kusurlu yönlerimizi ortaya koyup bunlardan çıkış projeleri üretmeliyiz. Geçmiş kavimlerin kıssaları anlatılırken hem peygamberlere verilen mucizeler hem de yaşanan hadiseler “âyet” kelimesiyle de ifade edilmiştir. Dolayısıyla şu anda yaşadığımız bu salgını bir âyet olarak nasıl yorumlamalıyız? Doğurduğu sonuçları telafi için neler yapabiliriz. Mesela eğitim hayatımızda şikâyet yerine, eskiden beri çocuklarımıza onlarca bilgi yüklemek ve ahlâklı olmaları için yüzlerce tavsiye ve nasihat vermek yerine öncelikle güzel örnek olmamızı düşünebiliriz. İlaveten geçmiş kavimlerin helak sebeplerini ve onların ibret almamız gereken birer âyet olduklarını anlatabiliriz. Yine bunlara ilaveten sıkça Allah'ın rahmetini hatırlayıp tevbe ve duaya yönelmenin faydalarını anlatmamız, devletin aldığı kararlara ve hekimlerin tavsiyelerine harfiyen uymanın vücûbiyeti üzerinde durmamız halkımızda müspet tesir uyandıracaktır. Yalnız şuna dikkat etmeliyiz. Her ortamda *farz*, *vacip*, *haram*, *mekruh*, *mendûb*, *müstahab* ve *sünnet* gibi efal-i mükelleften olan kavramları gelişigüzel kullanırsak hükümlerin içleri kısmen boşaltılmış olur. Bu da şer'i hükümlerin toplumdaki tesirini azaltır.

Konuşmada üslup konusuyla ilgili bir parantez açarak Kur'ân'da 24 yerde *mîzân* kelimesi geçtiğine dikkat çekmek isteriz. Hayatın her alanında dengeli olmanın gereğini söylememiz abartı olmasa gerektir. Hukukta terazi simgesinin de mizanı, dengeyi ve adaleti gösterdiğini biliyoruz. Ama

sadece hukukta değil konuşmamızda da adil olmalıyız yani her halimizle fıkhu'l-mizan'a yönelmeliyiz. Gazzâlî (ö. 505/1111), *Mizânu'l-amel* isimli eserinde insan saadetinin yöntemini ilim ve amele dayandırmıştır. Bunlarda ve bunların ilgili olduğu pek çok alanlardaki ölçülerden, usul ve kadelerden bahsederek her hususta itidalli davranmanın ehemmiyetine de dikkat çekmiştir.<sup>14</sup> Günümüzde fıkhu'l-mizan adlı çalışmalara yönelmenin gerekçesi acaba bizlerdeki adaletsizlikler ve dengesizlikler olabilir mi diye düşünüyoruz. Zaten fıkıh, itidali, dengeyi oluşturmak için va'z edilmiş bir ilimdir. Toplumlar kelim ve fıkıh metinleri üzerinden yürümelidir. Aksi halde İslâm ülkelerinde nevezuhur şiddet hareketleri dengesizliğin bir sonucu olarak bizleri de etkisine alabilir. Bu hareketlerin birkaç âyet veya birkaç hadis okuyanlar tarafından arkalarındaki güçlerle beraber idare edildiği malumdur. Yalnız Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) inşa ettiği fıkıhın içerisinde itikadı ve ahlâkı çıkararak<sup>15</sup> onu hukuka dönüştürdüğümüzden bir kuraklık yaşadığımızı söylemeden geçemeyeceğiz.

Tarihte dengeğin bozulduğu durumlarda ne tür hadiseler cereyan ettiği ne bakabiliriz. Mahmud Akkad (ö. 1964), Yahudi şeriatının ve Roma kanunlarının donukluğu ve zahire sıkı sıkıya bağlanıp şekilleşmesi üzerine insanlar, müsamahayı, ihlası ve sevgiyi öne alan bir dine ihtiyaç hissedince Mesih insanları bununla müjdeledi demiştir. Akkad, Hz. İsa (a.s.) zat-ı ilâhiye'nin Cemil sıfatını tebliğ ettiği için Mesihliğin genelde "hub/sevgi" ile özetleneceğini, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ise akıl ve şuurun tam suretini tebliğ ettiğinden genelde İslâmiyet'i "hak" kelimesiyle özetlemenin mümkün olacağını savundu. O, Mesihliğin yeni bir teşri getirmedüğünden "dinul-hub" olduğunu belirtmiştir. İslâmiyet ise teşriden geri durmamasından hareketle gelir gelmez Roma meliklerini davet edip İsrail şeriatının yetkisini kaybettiğini beyan etmiş ve fitrata uygun olması sebebiyle din ve dünya umurunu düzenlerken bütün kabilelerin ve dine giren diğer milletlerin ihtiyaçlarını giderecek genel ilkeleri vaz etmiştir. Dolayısıyla İslâm'ın "dinul-hak" olarak isimlendirileceğini ileri süren Akkad, "Muhakkak ki biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik." (Bakara, 2/119) âyetini ve benzerlerini delil olarak getirmiştir. Neticede o, "iman 'hak' ile bâki kalırsa şeriatın esasî da her nesilde ve her halde bâki

<sup>14</sup> Ebû Hâmid Gazzâlî, *Mizânu'l-amel*, thk. Salahüddin Havvarî, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 16.

<sup>15</sup> Ebû Hanîfe, fıkıhî kişinin leh ve aleyhine olan şeyleri bilmesi yani haklarını ve vazifelerini/ödevlerini bilmesi şeklinde tarif ederken onun fıkıhî hem itikadı hem de ahlâkı içeriyordu. Tarifine "amelen" kaydı koyarak ya da fıkıhî sadece şer'i ameli hükümleri bilmek diye tarif ederek fıkıhın ruhuna hâlel getirdiler diye düşünüyoruz. Zira Molla Hüsrev, fıkıhın bir meleke olduğuna vurgu yaparak bu açıdan tarifi tahlil etmiştir. Oysa bizler onu da mesail ezberlemeye çevirdik. Geniş bilgi için bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, Salah Bilici, (İstanbul: ts.), 15-16.

kalır” demiştir.<sup>16</sup>

Anlaşıldığı üzere “hak” olanı yaşamak ve konuşmak bizim asli vazifemizdir. Bunu derken her şeyiyle “hak” olmasını kastediyoruz. Yani zamanı, mekânı ve miktarı da hak olmalıdır. Malum sahabe-i kiram konuşmasının sonunda Hz. Abdullah İbn Mes’ud’ dan (ö. 32/652-53) itibaren “*Eğer söylediklerim doğru ve hak ise Allah’tan, hata ise benden ve şeytandır.*”<sup>17</sup> ifadesi bir eser olmuştur. Bizim kadim ulemamız ise genelde konuların sonunda *Allah’u a’lemü bi’s-savab/en* doğrusunu Allah bilir diyerek ilmî nezaketlerini ve disiplin anlayışlarını ortaya koymuşlardır.

Kur’ân’da mizandan/ölçüden bahsedildiğine ve ona dokunulmaması gerektiğine değinmiştik. Kısaca Müslüman ümmet-i vasat mensubu olduğu için her konuda ölçülü ve dengeli olmak durumundadır. İtikaden “hâf ve reca” arasında, hukuken hakkaniyetli, ahlâken insanîyetli yaşmalıdır. Müslüman, dengesizliği çağrıştıran ahlâkî zaafılardan uzak durduğu gibi insana pek az ilim verildiğini<sup>18</sup> bildiğinden bilgisiyle, unvanıyla ve imkânıyla tahakküm etmekten de imtina eder.

Aynı şekilde Müslüman, yemesinde içmesinde temiz ve helal olana, Kur’ân’ın ifadesiyle “helâlen tayyiben”e<sup>19</sup> dikkat eder. Burada kullanılan “tayyiben” ifadesi sadece bir temizlik ifade etmez. Öyle olsaydı *tuhûr* ve *nezâfet* gibi kelimelerden biri kullanılabilirdi. Tayyib kelimesi şer’an temiz olmasının yanında sağlığa zararlı ve fitrata aykırı olmayan gibi çok geniş anlamları içermektedir. Yaşadığımız salgının yayılma hızını azaltacak en önemli unsur da temizlik kurallarına riayet etmektir. Bu konuda sorumluluk bilinciyle hareket etmek Müslümanın görevleri arasında yer almaktadır.

**Kavramsal Tahlil:** Musibet, “sabe” fiilinden gelir. Yağmur yağmak, semadan inmek, doğru olmak, isabetli olmak manalarına geldiği gibi “esabe” kalıbına nakledilince hedefe isabet ettirmek, ulaşmak, kazanmak, başına gelmek, hastalanmak ve kaza anlamlarına gelir. Kur’ân’da yetmiş altı yerde esabe’den musibet (مصيبة) manasında kullanılır.<sup>20</sup> “Yeryüzünden ve nefislerinizden sizin başınıza gelecek herhangi bir musibet yoktur ki, biz sizi yaratmadan önce bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu, Allah’a göre daha kolaydır” (Hadîd, 57/22).<sup>21</sup> Tavır, تَوَوَّرَ – طَوَّرَ fiilleri şeklinde

<sup>16</sup> Abbas Mahmud Akkad, *Allah*, (Beyrut: 2012), 133.

<sup>17</sup> Zekiyüddin Şaban, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, (İstanbul: İrsat Yayınları, 2016), 73.

<sup>18</sup> İsrâ, 17/85.

<sup>19</sup> Bakara, 2/168; Mâide, 5/88; Nahl, 16/114.

<sup>20</sup> Râgib Ebu’l Kâsım İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Daru’l-M’arife, ts.).

<sup>21</sup> Âyetin tefsiri ve kader konusuyla ilgili bilgi için bkz. Beydavî, Kâdî Nasîrüddin, *Tefsîrû’l-Beydavî Envarü’l-tenzîl ve esrarü’l-te’vîl*, (İstanbul: Dersaadet, ts), II, 470-471; Ebu’l-Berekat Neseî, *Tefsîrû’n-Neseî Medârikü’l-tenzîl ve hakaikü’l-te’vîl*, thk. Muhammed Mervan, Daru’n-Nefais, Beyrut 2009, 4: 335-336; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, (Beyrut: Daru Sadr, 2007), 395-414; Fahrüddin Râzî, *el-Kaza ve’l-kader*, thk. M. Mu’tasimbillah,

kullanılır. Geliştirmek, hal, durum, devre, kademe, derece anlamlarına gelir. Bir yerde yaratılışın tavırları, evreleri anlatılır. 10 yerde ise طور dağ anlamında kullanılır. Çalışmamızın başlığında bu kavrama kasıtlı olarak yer verdik. Çünkü Müslümanı musibetler karşısında -imanın ve alınan tedbirlerin sonucunda- dağ gibi duran ve hadiseleri doğru okuyup ibret alan vakarlı insan olarak düşünüyoruz. Bu vesileyle şunu da ifade edelim ki, her Müslüman, genel hatları itibarıyla gelen şu iki hususun da kendisine vacip olduğunu hiçbir zaman hatırdan çıkarmamalıdır.

**Birincisi:** Müslüman, temel iman esasları yanında mutlak anlamda her şeyin Allah'ın belirlediği ölçüler ve yasalar çerçevesinde gerçekleştiğine inanandır. Çünkü kâinatın yegâne sahibinin Allah olduğu, mülkün O'nun elinde olduğu, göklerin ve yerin ordularının O'na ait olduğu,<sup>22</sup> dilediğini yaratıp seçenin de O olduğu âyet ve hadislerde beyan edilmiştir. Şu an yaşadığımız Koronavirüs salgını gibi hastalıklar ve kâinattaki diğer hadiseler O'nun birer kevnî âyetidir. Yani bunların hepsi Allah'ın koymuş olduğu kanunlar çerçevesinde cereyan etmektedir. Bu hâdiselerin bir imtihan aracı olması veya musibetlerde insanların hatasının olması bizlere Allah'ın mutlak güç ve irade sahibi olduğunu unutturmamalıdır. İlgili âyet yaşadığımız bu durumu bütün delalet şekilleriyle ifade etmektedir. “De ki, bizim başımıza ancak, Allah'ın bizim için yazdığı şeyler gelir. O bizim yardımcımızdır. Öyleyse mü'minler Allah'a güvensinler” (Tevbe, 9/51). Yukarıda zikrettiğimiz duruma bağlı olarak bizler, hikmet anlayışımızı yeniden kontrol etmeliyiz. Çünkü değerlendirmelerimizdeki dengesizliğimizin bir diğer sebebi, Allah'ın hakîm sıfatından zühul etmemizdir. Kur'an'da Allah'ın “hakîm” sıfatı 96 yerde geçmektedir. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), hikmetin; isabet eden, Kur'an'daki helal, haram ve sünnet anlamlarına geldiğini söylemiştir. Ayrıca o, Hakîm'in ise fiilinde isabet eden, emir ve nehyinde hikmeti olan, her şeyi muhkem yapıp öyle kılan anlamında, Allah'ın vahdaniyetinin bir delili olduğunu beyan etmiştir. Yine Mâtürîdî, hikmetin İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) göre fıkıh, Hasan Basri'ye (ö. 110/728) göre Kur'an olduğunu da nakletmiştir.<sup>23</sup> Hakîm sıfatı, genelde iki sıfatla birlikte kullanılmıştır. Birincisi; “azîz” sıfatı yani her şeye gücü yeten ve galip olup mağlubiyeti düşünülmeyen, ikincisi; “alîm” sıfatı yani her şeyi ezelden ebede bütün künhüyle bihakkın bilendir. Bu tür kullanımlar ayrı bir izahı

(Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1994), 105-168, 217-220; Nureddin Sâbüni, *el-Kifâyetü fi'l-hidayeti*, thk. Muhammed Aruçi, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014), 318-321; Abdulaziz Ferharvî, *Merâmü'l-keîlâm fi akâidi'l-İslâm*, thk. M. Süleyman Hasan, (Karachi: Mektebe Zemzem, 2012), 175-184; Yunus Kaya, *İlm-i Kelam (Tarihçe, Mezhepler ve Mebde ve Mead)*, (İstanbul: Uzakülke, 2010), 80-81.

<sup>22</sup> Fetih, 48/7.

<sup>23</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu, (İstanbul: Daru'l-Mizan, 2005), 1: 246-248; Hikmet konusuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, 295-300.

gerektirse de çalışmamızın kapsamını aşmaktadır. Hikmet konusu kelimelerin de girmiştir. Mesela İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) manzum kelimelerin metninde şöyle der:<sup>24</sup>

*O'na hâdis hulûl etmez ve bir şey' vacib olmaz ki,  
Her işte hikmeti vardır; abes fiil işlemez Allah."*

Müslümanın itikadında Allah'ın emirlerinde bizim bildiğimiz illetlerin dışında bir takım hikmetler de vardır. Dolayısıyla hayır ve şer telakkisinde esas bilgi, gaybı ve hikmeti bilen Allah'a aittir. Bazen bizim nazarımızda hayır addettiğimiz şeyde şer, şer addettiğimiz şeyde hayrın olacağı beyan edilmiştir. "Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz" (Bakara, 2/216). Bir de bizim kültürümüzde naslardan mülhem olarak insanın bu dünyada daima bir imtihan halinde olduğu fikri yer etmiş<sup>25</sup> ve edebiyatımıza bile büyük ölçüde yansımıştır.<sup>26</sup>

**İkincisi:** Sebeplere tutunmak, tehlikeden uzak durmak, hastalık halinde tedavi olmak ve onun gereklerine riayet etmektir. Sağlık kurullarının ve hekimlerin tavsiyelerine uymaktır. Nitekim fıkhîta hazık/uzman doktorun tavsiyesine riayet etmek vaciptir. Hatta sağlıkla ilgili fetvanın dayanağı hekimin emir ve tavsiyeleridir.

Yine buna bağlı olarak devletimizin almış olduğu tedbirlere riayet etmek de vaciptir. Çünkü "*Nizâm-ı memleket için olan emr-i âliye itaat vaciptir.*"<sup>27</sup> Bu kuralın dayanağı Fatih devrinin idare adamı ve tarihçisi Tursun Beğ'e (ö.896/1491) göre "nizam-ı âlem" için akla dayanarak hükümdarın koyduğu nizama "*siyaset-i sultani ve yasag-i padişahi*" derler ki, urefamızca ona örf denir. Osmanlılar doğrudan doğruya devletin icra kuvvetini ve otoritesini temsil edenleri genel olarak ehl-i örf ismi altında toplamışlardır. Kadı'nın kararları da ehl-i örfün icra mevkiinden sayılırdı. Buradaki örf tabiri siyasi otorite ve icra fikrini içerir.<sup>28</sup> Esasen Türk devlet geleneğine göre hakanın yani devlet başkanının en önemli görevi millet ve tebaalarına karşı adalet, şefkat ve himaye göstermektir.<sup>29</sup> Dolayısıyla aldığı kararlarda bu esasların varlığı kabul edilir ve saygı duyulur. Bir diğer husus ise Osmanlı döneminde Şeyhülislâm, Cuma ve bayram namazlarının

<sup>24</sup> İbrahim Hakkı, *Marifetname*, (İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1330), 263.

<sup>25</sup> Bakara, 2/155.

<sup>26</sup> "*Afet-i gamdan acep dünyada kim azadedir  
Herkesin bir derdi var mademki Ademzadedir.  
Bir zevk-i humayı bin sayyAd-ı gam takip eder  
Bilmem bu mevhumu halk neden üftadedir*"

<sup>27</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, (İstanbul: İş Bankası, 2016), 59.

<sup>28</sup> İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, 58.

<sup>29</sup> Aysun Dursun, *Türk Halk Hukuku*, (İstanbul: Ötüken, 2016), 68-69.

idaresi, mescitler, naib tayinleri cami inşası, kilise inşaları, vakıf mallarının işletilmesi gibi yetkilerini emr-i sultaniye atıfta bulunarak fetva vermişlerdir. Nikâh, ganimetlerin taksimi, cinayetler, zina cezası ve idam cezaları gibi konularda padişah (imam) iznine bağlı konulardandır. Yine Ebussuûd (ö. 982/1574) tarafından “*Kânûn-i padişahî kadim ise icra olunmak gerek*” denilerek kanunların bağlayıcılığında kadim olmanın önemine işaret edilmiştir.<sup>30</sup> Türklerde töreye uyma geleneği Yusuf Has Hacib’in, (V./XI. yüzyıl) “*Hükümdarlık iyidir, fakat törü daha iyidir.*”<sup>31</sup> şeklinde kodifiye edilen kural “*Beylik iyidir ama daha iyisi yasadır, onu doğru uygulamalı.*”<sup>32</sup> sözüyle hakanın yetkilerinin kadimden geldiğini yani töreye kanuna/yasaya dayandığını ifade eder. Daha sonra Ebussuûd’un padişahın yasama yetkileri hakkında “*Nâ meşrû nesnede emr-i sultani olamaz.*” hükmünü getirmesi<sup>33</sup> Yusuf Has Hacib’in vurguladığı töreye karşılık bir de nassa aykırı olmaması şekline dönüşmüştür diyebiliriz. Yukarıda zikrettiğimiz gibi örf-i sultani kabul edilerek hem sultanın yetkisi hem de dinin kabul ettiği delil bir araya getirilerek orta bir yol bulunmuş ve fihhi bir temele oturmuştur.

Kaldı ki “*İnsanı yaşat ki devlet yaşasın*” düsturunu kendisine şiar edinip bu mefkûreyle hareket eden devletimizin bu salgın sürecinde yurt içi ve yurt dışındaki kendi halkına ve soydaşlarına karşı gösterdiği gayret, bütün dünya tarafından takdir edilmektedir. Bir de şu ana kadar Amerika, İngiltere, İtalya ve İspanya dâhil onlarca devlete ve Müslümanlara yardım etmesi aldığı tedbirlerdeki hassasiyetini, başarısını ve haklılığını göstermektedir. “Allah yolunda harcayın. Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın, yaptığımızı güzel yapın Allah güzel yapanları sever.” (Bakara, 2/195), “Hastalarınızı tedavi edin.”<sup>34</sup> “Her derdin bir ilacı vardır...”<sup>35</sup> şeklindeki benzer âyet ve hadisler mezkûr hükme delalet etmektedir. Hele âyette geçen “ihsan” kelimesinin her şeyi güzel yapan ve yaparken Allah’ın rızasını gözeten müminin en güzel vasıflarından olduğu malumdur. İlmin gösterdiklerine riayet edip tedavi olmak, ilmi verilere göre hareket etmek şer’an ve aklen vaciptir. Hayal ile birilerinin rüyasıyla uğraşmak akıl ve izan kârı değildir.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Pehlül Düzeli, *Şeyhülislam Ebussûd ve Fetvaları* (İstanbul: OSV, 2012), 246-247.

<sup>31</sup> İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, 10.

<sup>32</sup> Bu ifadenin ilk şekli “*İdi edgü beglik takı edgürek: törü ol anı tüz yoritgu gerek. 454*” Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, trc. Ayşegül Çakan, İş Bankası, İstanbul 2018, 54.

<sup>33</sup> Düzeli, 247.

<sup>34</sup> Ahmet b. Hüseyin Beyhakî, *Sünenü'l-kübra*, thk. Abdulkadir Ata, (Mekke: Daru'l-Bas, 1994), 3: 382.

<sup>35</sup> Müslim, “Selâm”, 69; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 11.

<sup>36</sup> Şunu da ifade edelim ki bu aralar sıkça duyduğumuz *taburcu* kelimesi sadece bizim dilimizde vardır. Çünkü iyileşen askerimiz diğer milletlerde olduğu gibi evine değil taburuna dönmek isteyip döndüğünden bu kullanım yaygınlaşmış ve iyileşen hastalar için âlem olmuştur. Bu vesileyle bütün askerlerimize, emniyet güçlerimize ve mille-



Küresel salgının varlığı insanın, hem kendi hem de halkın sağlığını daima korumakla mükellef olduğunu bizlere tekrar hatırlatır. Zarûrât-ı hamse açısından konuya bakarsak hayatı korumanın önceliği ve zaruret-i diniyyeden olduğu malumdur.<sup>37</sup> Başkalarının hayatı da aynı şekilde muhteremdir ve kul hakkıdır. Hak kelimesi, Kur'ân'da 276 yerde geçmektedir. Hak, muhterem ve himayesi vaciptir. Hakların himaye ve ihkâkı devlete aittir. Onun için kaza müessesesi mühimdir. Cemiyet hayatında matlup olan emniyet, huzur ve güven ancak bu yolla sağlanır.<sup>38</sup> Izzıdır gayrın hakkını iptal etmez.<sup>39</sup> İster semavi ister gayri semavi olsun ızzıdır ile gayrın hakkı iptal edilemez. Binaenaleyh kişi, ızzıdır sebebiyle gayrın hakkına girerse tazminle mükellef olur.<sup>40</sup> Konunun ehemmiyetine binaen Osmanlı döneminde veba hastalığını başkalarına bulaştıranların diyet ödemesi gerektiği hükmünü Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi şöyle ifade etmiştir: “Zeyd Amr'ı sağiri izinsiz eyyam-ı vebada İstanbul'a getirip Amr tâundan fevt olsa, veresei Zeyd'den diyet almaya kadir olur mu? El-Cevab: Olurlar.”<sup>41</sup> Günümüzde kastî olarak böyle bir salgını bulaştıran kişiye nasıl bir cezanın verileceğinin belirlenmesi gerekir. Hz. Peygamberimiz'in Müslümanı başkalarına zarar vermeyen kişi olarak tanımlaması unutulmamalıdır.<sup>42</sup> Ayrıca kötü koku saçan (soğan ve sarımsak yiyen) kişi için bizden ve mescitten uzak dursun<sup>43</sup> şeklinde beyanı olan Peygamberimiz, salgın halinde bitariki'l-evla sosyal mesafeye dikkat çekmiş ve cemaatle namazın ertelenebileceğine işaret etmiş olabilir. Bu salgın sürecinde Cuma ve bayram namazlarının kılınmamasını istismar edenler de oldu. Oysa yukarıda değindiğimiz gibi öncelik insan hayatının korunmasıdır. Bir de Cuma namazı bedeli öğle namazı olan bir farzdır. Eğer cumanın şartları düşmüş ise o zaman öğle namazı kılınır. Kaza ala sıfâtî'l-eda olduğundan vakit çıkınca kazası da olmaz. Zaten Hanefî mezhebinde farzın aslı, herkese teker teker farz olan öğle namazıdır. Çünkü herkes teker teker ancak öğle namazını kılabilir. Cuma namazı ise kişinin elinde olmayan bir takım şartları vardır. Kişi ancak gücünün yettiği kadar ibadetlerle mükelleftir.<sup>44</sup> Mesela devlet başkanı (imam) bir şehir ehlini cuma için toplanmalarından men ederse halkın bu emre riayet topolanmaması gerekir tıpkı bir yeri şehir yapma yetkisi olduğu gibi

timize daimî sıhhat ve afiyetler dileriz.

<sup>37</sup> Ebû İshâk İbrâhîm Şâtûbî, *el-Muvafakat fi usûli'l-ahkâm*, thk. Seyyid Muhammed Hıdır, (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 2: 4-6.

<sup>38</sup> Ali Himmet Berki, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, Örnek, (Ankara: 1955), 117.

<sup>39</sup> Mecelle md. 33.

<sup>40</sup> Berki, 101.

<sup>41</sup> M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*, (İstanbul: Şûle, 1998), 244.

<sup>42</sup> Buhârî, “İman”, 4; Müslim, “İman”, 65.

<sup>43</sup> Buhârî, “Ezan”, 160; Müslim, “Mescid”, 73, 74.

<sup>44</sup> Merginânî, 1: 90.



nehyetme yetkisi de vardır. Fakih Ebû Cafer, devlet başkanının cumaya mani olabilmesi için ya içtihaden makul bir sebebinin olması gerekir ya da o yerleşim yerini şehir olmaktan çıkarması gerekir... görüşünü ileri sürmüştür.<sup>45</sup> Koronavirüs salgını sebebiyle insanların bir araya gelmelerinin sağlık açısından büyük tehlikeler içerdiğini sağlık kurulundaki sahanın uzman doktorları ve diğer bilim adamları ısrarla ilmi verilerle ortaya koyunca sadece Cuma-bayram namazı değil insanların toplanmasını gerektirecek her faaliyet bir süreliğine yasaklandı. Şimdi bu fiili durumu görmezden gelip Cuma/bayram namazını etrafta ve ekranlarda istismar edenlerin, insan hayatının ehemmiyetinden, fıkıh ilminden ve dinin mahiyetinden uzak kaldıkları söylenebilir.<sup>46</sup> İstismarın en önemli sebebi ise ya Kur'ân'dan bir

<sup>45</sup> Mahmud Özcendî Kadihân, *el-Fetâvâ el-Hâniyye/Fevâ-i Kadihân (el-Fetava el-Hindiyye ile birlikte)*, (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1310), 1: 176.

<sup>46</sup> Bayram namazlarının sünnetle sabit olduğunda ihtilaf yoktur. Ancak Hz. Peygamber'in bayram namazlarını hiç cemaatsiz kıldırmadığından hatta bayram için kadınları çocukları da bizzat davet ederek *hiç terk etmeksizin öyle kıldığından* hareketle Cuma namazı –şartlarını taşıyan- farz olanlara Hanefilerce bayram namazları da vaciptir. Yoksa Hz. Peygamber'in bir fiile *mutlak devam etmesi vücubiyet ifade etmez*. Ekmelüddin Babertî, *Şerhü'l-İnaye ale'l-Hidaye (Fethu'l-Kadir işe beraber)*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.) 2: 71, 78; Kâsânî ise ramazandaki teravih ve küsuf namazı hariç nafilerle cemaatle kılınmaz. Bu iki namazın cemaatle kılınması istisna edilmiştir. Eğer bayram namazları da nafile olsaydı istisna edilirdi. Onun için bayram namazları hep cemaatle kılındığından vaciptir. O, Mutlak emir vücubiyet ifade ettiğinden Kevser suresindeki 'şimdi sen rabbın için namaz kıl ve kurban kes' âyetini de bayram namazlarının vücubiyetine delil getirildiğini nakletmiş ve şair boyutundan hareketle de cemaatle terk edilmediğinin de bayram namazının vücubiyetine delil olduğunu söylemiştir. Kaza ala hasebi'l-eda olduğundan herhangi bir sebeple şartları düştüğünden bayram namazı kılınmaz ise kişi İbn Mesud'dan gelen rivâyete binaen sevaba nail olmak için dört rekât kuşluk namazı gibi bir nafile kılar ki bu hasendir/güzeldir. İbn Mesud'un, "Kim bayram namazını imam ile beraber kılamayıp kaçırırsa dört rekât kılsın." rivâyetinin sahih olduğu hadisçilerce mervidir. Usûlü fıkıh açısından şunu da ifade edelim ki, akılla idraki mümkün olmayan yani taabbudî konularda sahabe bir görüş beyan ederse, o görüşü Hz. Peygamber'den aldığı mezhepler ittifak etmiştir. Alaüddin Kâsânî, *Kitâbu Bedai's-Sana'i' fi tertibi's-Şerai'*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1: 275, 279; Ebû'l-Berekât Nesefî, *Keşfü'l-esrâr Şerhü'l-Müsânnif ale'l-Menar*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 2: 174-175; San'ânî, Muhammed İsmail, *Sübülü's-Selam Şerhü Bülûğu'l-Meram*, thk. Halil Memun Şiyha, (Beyrut: Daru'l-Mağrife, 2997), 2: 106. Malikiler ve Şafiiilere göre genelde sünneti müekked olarak kabul edilse de farz-ı kifaye diyenler de vardır. Şafii mezhebine göre cemaatle meşru kılınmış olsa da münferit, köle, kadın ve yolcu olan kişiler de hutbesiz kılabilir. Cuma namazının şartları bayram namazında aranmaz. Dolayısıyla imkân olmaz ise ya da kişi bayram namazını kaçırırsa tek başına da kılabilir aynı şekilde kaza da edebilir. Muhammed ez-Zührî Gamravî, *es-Siracü'l-Vehhac ala Metni'l-Minhac*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 95, 97. Ayrıca İbn Rüşd, bayram namazı imamla beraber kaçırılsa İbn Mesud'un rivâyetine binaen dört rekât kılınabileceğini savunur ve Ahmed b. Hanbel ile İmam Sevri'in de aynı kanaate olduğunu belirtir. Yine iki rekât olarak imamla bay-

iki âyet ya da bir iki hadis olarak hüküm vermeye kalkışılmasıdır. Zaten marjinal gurupların yaptığı da budur. Oysa usûlü fıkhıta şeri deliller sayılırken Kitap ve Sünnet deniyor ki konuşulacak veya yazılacak konuyla ilgili tüm âyetler ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünneti dikkate alınsın. Yani Resûlullah'ın kavli, fiili ve tahriri bütün uygulamaları hatta sîretinin de dikkate alınması gerekir ki sünnet olsun. Bir âyet tam olarak kitabı ifade etmediği gibi bir hadis de sünneti tam olarak ifade etmez. Diğer taraftan baştan tedbir almayan İtalya ve İspanya gibi bazı batı ülkelerinde salgının hangi boyutlara ulaştığı da görülmektedir. Tedbir almada geç kalan bu ülkelerin şimdi daha sıkı tedbirlere başvurduğuna hepimiz şahidiz.

Koronavirüs ile ilgili laboratuvar üretimi, biyolojik savaş gibi husus-

---

ram günlerinde malum vakitlerde kılınabileceği gibi ferden kaza edileceğini ve tek-birlerinde cehren alınacağını kabul edenler arasında Şafii'nin olduğunu naklettikten sonra İmam Malik'e göre asla kaza edilemeyeceğini beyan eder. Ebü'l-Velid İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985), 1: 173-174. Şimdi, Enes b. Malik'in Basra'ya iki fersah (1 fersah 12 bin adım asgari 5,5 km'dir. 2 fersah olunca asgari 11 km'dir) mesafedeki yerinde bayramı kaçırınca kölesi ve aile fertlerini toplayarak bayram namazını kılması oranın köy veya mahalle hükmünde olduğunun delilidir. Birde Enes b. Malik'e göre böylesi mahallerde cemaat olunca cumanın şartlarını aramadan bayram namazının kılınacağına kani olduğu anlaşılır. Bu durumu günümüzde yaşadığımız Koronavirüs salgınının doğurduğu fiili durum sebebiyle bütün ülkenin teyakkuzda olup toplanmanın yasak olduğu bir hale kıyas etmek kıyas maa'l-fark olduğunu gösterir. Kaldı ki hadisin devamında İkrime'den gelen rivâyete göre çölde insanlar toplanıp bir kişiyi imam edip iki rekât bayram namazı kılabilceği beyan edilmiş, yine devamında A'ta bayram namazı kaçırılır ise iki rekât kılınacağını söylemiştir. Buhari, İdeyn, 25; Aynî bu olayı naklederken pek çok eski kaynağa atıfta bulunarak Enes b. Malik'in beraberinde başka kişilerin de olduğunu, ailesini ve onların hepsini toplayarak bayram namazını kıldıklarını kölesi Abdullah İbn Ebi Ganiyye'nin/U'nbe'nin de kıldırıldığını nakletmektedir. Hatta Aynî, Enes b. Malik'in Basra'daki bayram namazına hiç katılmayıp oradakileri toplayarak kıldığını nakleder. Makul olan da budur. Çünkü o kadar uzun bir mesafeyi kalkıp geceden bütün ailece gitmek pek makul değildir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Enes b. Malik köy veya uzak mahallede de bayram namazı kılınacağı kanaatine binaen böyle yapmıştır ve sadece orada ailesi değil başka insanların da olduğu anlaşılmalıdır. Öyleyse başta da belirttiğimiz gibi bir hadisi etrafına dahi bakmadan alıp genellemek gizli taassubu ve istismarı yansıtır. Bilgi için bk. Bedrüddin Aynî, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhari*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 6: 308-309. Anlaşıldığı üzere Enes b. Malik de bayram namazını sadece ailesiyle değil yanındaki diğer insanlarla cemaat olarak kılmıştır. Birde yerleşim yeri Basra'ya uzak bir mahalle veya köy olduğundan orada cemaatle kılmasına zaten bir mani yoktur. Netice itibarıyla müctehitlerden bayram namazının evde aile içinde cemaatle kılınacağına dair bir içtihada rastlayamadık. Sadece bayramın birinci günü zevalden sonra bayram olduğu anlaşılırsa veya herhangi bir engelden dolayı birinci günü bayram namazı imam ile birlikte kılınmaz ise ramazan bayramının ikinci günü, kurban bayramında ikinci veya üçüncü günü işrak vaktinden zevale kadar yine imam ile kılınacağı anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Enes b. Malik'in hadisesini Buhari hadisi diyerek istismar etmenin bir anlamının olmadığı da anlaşılmalıdır.

lar bizim alanımızın dışında olduğundan bu tartışmalara girmeyi uygun bulmuyor konuyu sahanın ehline bırakıyoruz. Eğer böyle bir durum söz konusu ise âyette belirtildiği üzere ellerinin kazandıkları sebebiyle karada ve denizde fesat çıkaranlara Allah amellerinin bir kısmını mutlaka tattırır.<sup>47</sup> Yalnız şu kadarını söyleyelim ki artık bu salgın umumi bir musibet olarak bütün insanlığı tehdit etmektedir. Bundan kurtulmak için bütün devletlerin birlikte çalışıp tez elden sonuca ulaşması gerekmektedir. Bunun yanında musibetin sadece fiziki sebeplerini tartışma yerine dünyada yapılan zulüm, haksızlık, adaletsizlik, insan hakları ihlalleri gibi hususların yeniden gündeme alınıp maddi çıkarlar uğruna özellikle İslâm ülkelerinin üzerindeki bu vekâlet savaşlarına son verilmesinin ciddi şekilde konuşulup neticelenmesi için çalışılmalıdır. İslâm İşbirliği Teşkilatının, bu durumu, dünya gündemine yüksek sesle duyurması ve gerekli atılımları yapması belki de bu süreçte daha etkili olabilir.

## 2. Musibetlerin Mahiyeti ve Nasıl Okunacağı

Hayatımızda imkân, ihsan ve ikram varsa, imtihanın da varlığını kabul etmeliyiz. Mecelle’de “Külfet nimete ve nimet külfete göredir.<sup>48</sup> Mazarrat menfaat mukabelesindedir.<sup>49</sup> Yani bir şeyin menfaatine nail olan onun mazarratına mütehammil olur. Dolayısıyla kâinatta olan her şeyin bir bedeli vardır ve dengenin gereği böyledir. Bu konular sadece İslâm itikadında, fıkında veya ahlâkında değil bizim edebiyat kültürümüzde bile işlenmiştir.

*“Feleğın cevrine tahammül gerek  
Değil mi ki safa ile cefa müşterek.”*

### 2.1. Mülk Allah’ındır

İnsan muvakkat bir ömre sahip olsa da hayatı boyunca bitmeyecek arzulara sahip olduğundan dünyanın nimetleri ona kifâyet etmemektedir. Eğer insandaki bu duygu terbiye edilmez ise kendisini mülkün sahibi görmeye başlar ve âlemi fesada doğru sürükleyecek şeyler ile iştiğal eder. Oysa mülkü, şerefi, izzeti, zilleti, nimeti, nikmeti gerçekte veren O’dur. Her şey O’nun kudretindedir. “Hükümrânlık elinde olan Allah yücedir ve O’nun her şeye gücü yeter. O, hanginizin daha güzel amel işleyeceğini sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir. Çok bağışlayan-

<sup>47</sup> Rûm, 30/41. Âyetin tefsiri hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Alihaydar Ulusoy, müracaat, Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Daru’l-Mizan, 2008), 11: 203-204; Fahrüddin Râzî, *Tefsîrü’l-kebir*, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1990, XV (XXV), 112; İbn Kemal Paşa, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman, *Tefsîrü İbn Kemal Paşa*, thk. Mahir Edib Habuş, (İstanbul: İrşad, 2018), 8: 145. 145.

<sup>48</sup> Mecelle, md. 88.

<sup>49</sup> Mecelle, md. 87.

dır.” (Mülk, 67/1-2). “ De ki: “Ey mülkün sahibi olan Allah’ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. (Hikmetine ve ilmüne uygun olarak)Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır, senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin.” (Âl-i İmrân, 3/26). Mülk O’nun olduğu için hesabi değil, hasbî olmak esastır. Mantıken de malumdur ki başkasının mülkünde olanın kendi mülkündeymiş gibi hareket etmesi uygun değildir. Verilen vazifeleri mülk sahibinin emri doğrultusunda yapmalıdır. Yoksa fayda gördüğünde yapıp zarar gördüğünde hemen sıyrılıp kurtulmak ne hukuki ne de ahlâkidir. Bu tıpkı bir nimetin içine girip nimet arttıkça ona ram olup fakat nimetin yanında biraz da külfet olunca hemen feveran edip mesuliyetten kurtulmaya çalışan kimse gibidir. “İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah’a kıyından kenardan kulluk eder. Eğer kendisine bir hayır dokunursa, gönlü onunla hoş olur. Şâyet başına bir kötülük gelirse, gerisingeri (küfre) dönüverir. O dünyayı da kaybetmiştir, âhireti de. İşte bu apaçık ziyanın ta kendisidir.” (Hac, 22/11). Dilediğini yaratmada ve seçmede Allah fail-i muhtardır, sinelerde olanı bilir. Kul, kuldur. Allah da Allah’tır. İslâm düşüncesinde sadece zatta değil, sıfatta ve fiilde de tevhidin yani Allah’ın tek olduğuna şeksiz şüphesiz iman etmek ve bunun gereği olarak davranmak, amel etmek gerekir.<sup>50</sup> “Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır ve yücedir. Rabbin, onların sinelerinin gizlediğini de açığa vurduklarını da bilir.” (Kasas, 28/68-69). Sonuç itibarıyla hayatımızı etkileyen Koronavirüs de onun kendi yasaları ve koyduğu ölçüler uyarınca ortaya çıkan bir durumdur. Bize düşen Allah’a karşı bütün vazifemizi yaparken virüse karşı da gerekli bütün tedbirleri almaktır.

## 2.2. Nimet ve Azabın Yeri ve Zamanı

Mademki insan nimet ve azap ile herhalde mülaki olacaktır, öyleyse bunların yerini ve zamanını tespit etmemiz gerekmektedir. Bunların yeri ve zamanı dünya hayatı, kabir hayatı ve âhîret hayatı olmak üzere üçtür.

### 2.2.1. Dünya Hayatındaki Nimetler ve Azaplar

Dünya nimetinin en büyüğü iman ve sıhhat nimetidir. Diğerleri bunların mütemmimidir. İnsanın nimetleri sayması ihtimal dâhilinde değildir. Nimetler genelde insanlara müşterek olarak verildiği gibi müminlere mahsus olanlar da özellikle beyan edilmiştir. Mesela “O size istediğiniz her şeyi verdi. Allah’ın nimetlerini saymaya kalksanız, sayamazsınız. Şu bir gerçek ki insanoğlu çok zalim ve çok nankördür” (İbrâhîm, 14/34). “De ki: “Allah’ın, kulları için yarattığı zîneti ve temiz rızkı kim haram kılmış?” De ki:

<sup>50</sup> Zatta, sıfatta ve fiilde tevhid konusu için bk. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, (İstanbul: Nûn, 1995), 63-81, 137-205, 207-210.

“Bunlar, dünya hayatında mü’minler içindir. Kıyamet gününde ise yalnız onlara özgüdür. İşte bilen bir topluluk için âyetleri, ayrı ayrı açıklıyoruz” (A’raf,7/32).

Bunca maddi nimet yanında peygamberimizin bütün âlemlere rahmet olarak gönderilmesi<sup>51</sup> insanlık için en şümüllü bir nimettir. Zira peygamberimizden önce genelde peygamberlerini yalanlayanlar çeşitli şekillerde helak olmuşken peygamberimizin gelişiyle bu nevi helakler kalkmıştır. Çünkü başka bir âyet-i kerimede “Sen onların içinde iken, Allah onlara azap edecek değildir. İstiğfar ederken de (bağışlanma dilerken de) Allah onlara azap edecek değildir.” (Enfâl, 8/33) buyurulmuştur. Onun sadece bizler için değil bütün insanlık için rahmet olduğunda ihtilaf yoktur.<sup>52</sup> Görüldüğü üzere bugün peygamberimiz aramızda olmasa da tevbe etmemiz bile azaptan kurtulacağımıza delildir. Tevbe etmemiz yanında tıpkı aramızdaymış gibi onun getirdiği itikat, ibadet, muamelat ve ahlâkî değerlere sahip çıkar ve eksikliklerimizi idrak edip giderirsek sadece biz Müslümanların değil bütün insanlığın kurtuluşuna vesile olmuş oluruz.

*Azab*; beden ve ruh üzerinde etkisi olan elem ve ceza demektir. *İkab* ve *nikal* kelimelerinin azabın bir derece ilerisini ifade ettiği malumdur. Dün-yevî azab; dünya hayatında semavî, arzî ve enfüsî musibetler olmak üzere insana elem veren ıstırap çektiren şeylerin hepsidir. Geçmiş kavimlerin başlarına gelenler -ki bunlara ilerde değinilecektir- ve bizim başımıza gelenler ve gelecekler. Bir de azap bazen ferdi bazen de umumi olarak gelir.

Yaşadığımız Koronavirüs salgını sebebiyle birçok insanımız hastalık geçiriyor veya ölüyor. Bunların her birinin hukuk nazarında bir takım sonuçları vardır. Onlara burada değinmeyeceğiz. Ancak usûlü fıkıhta konunun ele alınış şeklini, Allah hakkı ve kul hakkı açısından bir münasebetle vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Usûlü fıkıhta insanın ehliyetine zarar veren arızalar semavî ve müktesep olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Semavî arızalar; *delilik*, *küçüklük*, *bunaklık*, *unutma*, *uyku*, *bayılma*, *kölelik*, *hayız* ve *nifas*, *hastalık* ve *ölüm* olarak on tane olup dokuzuncu sıradaki hastalıktır. Müktesep arızalar ise *cehalet*, *sarhoşluk*, *şaka*, *sefeh* (*harcamalarında tedbirsiz*) *yolculuk*, *hata* ve *zorlama* (*ikrah*) olarak yedi tanedir. Usulü fıkıhtaki bu taksimatta kulun haklardaki mesuliyet durumu ve mükellefiyet ile ilgili diğer hükümler ele alınmıştır.<sup>53</sup> Delilik ve bayılmanın

<sup>51</sup> Enbiyâ, 21/107.

<sup>52</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Fahrüddin Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir*, (Beyrut: Darulfikr, 1990), 22: 230-231.

<sup>53</sup> Fahru'l-İslâm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Said Bektaş, Daru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 2014, 741-792; Zeynüddin İbn Nüceym, *Fethü'l-Gaffâr bi Şerhi'l-Menâr*, şrh. Abdurrahman Behravî, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 453-476; Zeynüddin İbn Nüceym, *Lübbü'l-usûl muhtasarü'l-Tahrîr li İbn'l-Humâm*, thk. Muhammed Fal Seyyid Şenkîfî, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 303-326; Molla Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Muhatsaru'l-Menaâr*, thk. İlyas Kaplan, (İstanbul: İrşad, 2006), 441-472; Abdurrahman

dışında insan hasta da olsa bu durum başkalarının hakkının zayi olmasını gerektirmez. Kendi ibadetlerinde ruhsatlarla amel edebilir. Çünkü hastalık akli ihlal etmediğinden ister kul hakkı ister Allah hakkı olsun ehliyete engel değildir.<sup>54</sup>

Çalışmamızın hacmini aşmaması için *kabir hayatındaki nimetler ve azaplar* ile *âhiret hayatındaki nimetler ve azapların* konu bütünlüğü açısından önemine binaen dipnotta değinmek istiyoruz.<sup>55</sup>

Mahallavî, *Teshîlü'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*, thk. M. İbrahim Hafnavî, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2010), Kahire 2010, 561-580.

<sup>54</sup> Ehliyet ve hastanın hukuki muameleleri ile ilgili bilgi için bk. Hüsamüddin Muhammed Ahsikesî, *Müntahabu'l-Hüsami*, (Karachi: Büşra, 2015), 298-367; Koçak, Zeki, "İslam Hukuk Metodolojisinde Ehliyet ve Kısımları" *Diyanet İlmî Dergi*, 39/4 (2003), 31-54. Mecelle, md. 393-395, 877-880, 1596, 1601.

#### <sup>55</sup> **Kabir Hayatındaki Nimetler ve Azaplar**

İslâm dininde genelde hükümler akliyyat ve semiyat olarak ikiye ayrılmıştır. Âhiret ahvali ile ilgili konuların semiyatla ilgili olduğunda şüphe yoktur. Öyleyse bu âlemden bahseden kişi akıyla değil ancak getireceği nakille konuşabilir. Çünkü kabir âlemine ait bilgi edinmenin yolu sadece nakli delillerdir. Bu konuda akılla konuşan kendi hayal ve vehimlerinden bahsetmiş olur ki "*Tevehhüme itibar yoktur.*" (Mecelle, md. 74.) Fıkhi kuralı dahi bunların dinlenmemesini gösterir. Kabir hayatı dünya ile âhiret hayatı arasındaki geçiş sürecidir. Bu âleme *berzah âlemi* de denir. Hz. Peygamber'in ifadesiyle ya cennet bahçesi veya cehennem çukurudur. Herhalde cennet bahçesinde nimet, cehennem çukurunda azabın olacağını kimse inkâr edemez. Kabirdeki nimetleri ve azapları açıklayan çokça hadisi şerif mevcuttur (Kabir ahvali ile ilgili hadislerin âhad haber olmalarına itiraz edilebilir. Çünkü Kelâm ilminde âhad haberlere dayanarak kesin hüküm verilmemesi istenmiştir. Fakat bu âhad haberler birbirlerini destekleyerek büyük bir yekûn oluşturuyorsa o zaman ihticac edileceği kanaati belirmiş ve buna göre hareket edilmiştir. Şunu da ifade edelim ki, eğer her konuda mütevatir haber aranırsa bu dinî hayatta ciddi sıkıntılar oluşturur. Mesela sabah namazının farzının bile iki rekat olduğuna dair mütevatir haber yerine âhad haberle ihticac edildiği görülür. Belki burada fiil-i Resûl ve ümmetin telakkisi bu namazın farzının iki rekat olduğunda şüpheye mahal bırakmayabilir. Şâyet ciddi araştırma yapılırsa aynı durum kabir ahvali içinde geçerli olabilir. Kaldı ki, Kelâm ilminin genel taksimatında, ilahiyat, nübüvvet ve âhiret ana bölümleri oluşturur. İhtilaf edenlere gelince onlar şaz olarak tarihin her dönemde bulunur. Önemli olan Müslümanların cemm-i gafirinin telakkisidir. Günümüzde de birkaç kişi her konuda olduğu gibi ihtilaf edebilir, önemli olan Müslümanların telakkisidir.) "Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçedir veya cehennem çukurlarından bir çukurdur." (Tirmizî, *Kıyamet*, 26.) Kur'ân'da kabir azabının varlığı aşağıdaki âyetlerde açıkça beyan edilmiş ve kelâm âlimlerimiz bunlar ile istidlal etmişlerdir (Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4: 302-309. Bunlardan üç tanesini meal olarak vermeyi yeterli buluyoruz. Toplumda ilimle iştigal eden bazı kimseler günümüzde bu konuları sıkça gündeme getirmektedir. Hem bu âyetler hem de hadisler bu konuda şüpheye mahal bırakmamaktadır. Ancak tarihte Ashab-ı Kefh'in döneminde insanlar arasında öldükten sonra dirilme çok tartışılınca Allah Ashab-ı Kefh'i onlara ibret olarak 309 yıl mağarada uyutmuş ve sonra diriltmiştir. (Kehf, 19/25,26). Günümüzde kabir azabını inkâr edenlere hiçbir delil olmasa, Hz. Peygamberimiz'in kabir azabından Allah'a sığınması delil olarak yetmez mi? Kaldı ki



Allah'ın gücünü bugünlerde bütün dünya görüp anladı. Gözle görülmeyen bir virüs bütün dünyayı kasıp kavuruyor, kimse sokağa çıkamıyor, bütün dünya seferber olmuş uğraşılıyor. Şimdi kabir azabı ile ilgili âyetlere bakalım. "Hataları (küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular ve cehennem sokuldular da kendileri için Allah'tan başka yardımcıları bulamadılar." (Nûh, 71/25). Burada cehennemden maksat kabir hayatındaki azap olduğu malumdur. Çünkü henüz berzah âleminde. "Rabbim! Beni dünyaya geri gönderiniz ki, terk ettiğim dünyada salih bir amel yapayım" der. Hayır! Bu, sadece onun söylediği (boş) bir sözden ibarettir. Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzah) vardır." (Mü'minûn, 23/100). "(Öyle bir) ateş ki, onlar sabah-akşam ona sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde de, "Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun" denilecektir." (Mü'min/Gâfir, 40/46). Âyetin baş tarafından Firavun ailesinin sabah akşam ateşe arz edilmesinin kabirde olacağı, son tarafında ise kıyamet gününde Firavun ailesinin cehennem şiddetli ateşine atılmasının emrolunacağı ifade edilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) kabir azabından Allah'a sığınmıştır. Azap olmasa Hz. Peygamberimiz (s.a.s.) sığınır mıydı? Bu durum kabirde nimet olduğu gibi azap olduğunun da delilidir. Kelâm âlimleri kabir azabı hakkında başta zikrettiğimiz hadise ilaveten, "Kabir âhiretin konaklamalarının ilkidir. Kişi ondan kurtulursa gerisi ondan kolaydır. Eğer kurtulmazsa ondan sonrası daha ağırdır." Hz. Osman (r.a.) şöyle devam etti: Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Her ne korkunç bir manzara gördümse, kabir; hepsinden daha korkunçtur." (Tirmizî, "Zühd" 5; İbn Mace, "Zühd", 32). Resûlullah (s.a.s.) şöyle duâ ederdi: "Yâ Allah! Ben, kabir azabından, ateş azabınızdan, hayât ve ölüm imtihan ve şiddetlerinden ve Deccâl Mesîh fitnesinden sana sığınırım" (Buhari, Cenaiz, 87). Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Deccal fitnesi ve imtihanı gibi kabirde de fitneye uğrayıp imtihana çekileceksiniz. Hz. Âişe diyor ki: Bu olaydan sonra Peygamber'in (s.a.s.) kabir azabından Allah'a sığındığını duydum" (Nesai, "Küsu", 12). İnkârcı ve gıybet gibi günah işleyen müminler için "Bize Cerîr, Mansûr'dan; o da Mucâhid'den; o da İbn Abbâs'tan tahdîs etti. O şöyle demiştir: Peygamber (s.a.s.) Medine yahut Mekke bahçelerinden bir bahçenin yanından geçti. Derken kabirlerinde azab olunan iki insanın sesini işitti. Peygamber: "Bunlar azab olunuyorlar, hem de azab olunmaları büyük bir şeyi için değildir" buyurduktan sonra, şöyle devam etti: "Evet, onların biri idrardan sakınmazdı, diğeri de koğuculuk ederdi". Ondan sonra yaptıkları soyulmuş bir hurma dalı istedi. Dalı iki parça yaptı. Her birinin kabri üzerine bir parça koydu. Yâ Resûlallah! Bunu niçin yaptın? denildi. "Bunlar kurumadıkları müddetçe -yahut: kuruyuncaya kadar- onlardan azab hafifletilir" buyurdu" (Buhari, "Vüdu", 58-59; "Cenaiz", 88). İdrardan sakınmayan ile koğuculuk yapanın kabir azabına uğrayacağına dair İbn Abbâs (r.a.) dedi ki: Resûl-i Ekrem (s.a.s.) iki kabrin yanından geçiyordu: "Bakın dikkat ediniz, bunlar azap görüyorlar. Azap görmelerinin sebebi de büyük bir şey değildir; şu idrardan sakınmazdı, şu da koğuculuk yapardı." buyurdu. Sonra yaş bir hurma dalı isteyerek ikiye ayırdı, bir parçasını kabirlerden birinin üzerine, diğerini de öbürünün üzerine dikti ve "Bu dallar kurumadıkça onlardan azabın hafifletileceğini umarım," buyurdu (Ebû Dâvûd, "Taharet", 11).

#### Âhiret Hayatındaki Nimetler ve Azaplar

Dünya hayatının bir neticesi olması itibarıyla âhiret hayatındaki duruma kısa da olsa atıfta bulunmanın zaruret açıktır. Nitekim nimet ve azabın ayrı ayrı olduğu yerlerden birisi de Âhirettir. Âhiretin merhaleleri farklı olsa da sonuç cennet veya cehennemden ibarettir. Cennetin çokça nimetleri, cehennemden ise çokça azabının olduğu âyetlerde ve hadisi şeriflerde mevcuttur. "Rabbimizin bağışına, genişliği göklerle yer arası kadar olan ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete



### 2.3. Maddi ve Manevi Musibetler/Âfetler

Maddi ve manevi musibetlere değinmeden önce anlatacaklarımıza temel olmak üzere dört esası/kriteri konunun anlaşılması için açıklamak durumdayız.

**Birincisi:** Allah Teâlâ'nın rahmeti<sup>56</sup> yanında gazabı<sup>57</sup> da vardır. İkisini birlikte mütalaa etmeliyiz.<sup>58</sup> Yalnız rahmetinin daha önde olduğu kabul edilmiştir. Zaten her gün okuduğumuz Fatiha sûresinde nimet gazaptan önce gelmiştir. Allah'ın ihsan ettiği nimetler rahmettir, din rahmettir; iman, sıhhat, rızık rahmettir, Hz. Peygamber rahmettir, Kitap rahmettir.

“De ki: “Bana ancak, ilâhınızın yalnızca bir tek ilâh olduğu vahyolunuyor. Artık Müslüman oluyor musunuz?” (Enbiyâ, 21/108). “Biz Kur’ân’dan, müminler için şifa ve rahmet olacak şeyler indiriyoruz. Zalimlerin ise Kur’ân, ancak zararını artırır.” (İsrâ, 17/82). “Rabbinin rahmetini onlar mı bölüşürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık. Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri (dünyalık) şeylerden daha hayırlıdır.” (Zuhrûf, 43/32).

**İkincisi:** *Sünnetullah, âdetullah veya âdet-i ilâhiye*, kısacası Allah Teâlâ'nın koyduğu kanun ve nizam. “İnsanı önünden ve ardından takip eden melekler vardır. Allah'ın emriyle onu korurlar. Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez.” (Ra’d, 13/11). “Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde, oranın şımarık yöneticilerine (iyiye yönlendirici) emirler veririz, onlar ise orada günah işlemeye devam ederler, sonuçta o ülke helaka müstehâk olur, biz de oranın altını üstüne getiririz.” (İsrâ, 17/16).

---

koşun.” (Âl-i İmrân, 3/133). “Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının.” (Âl-i İmrân, 3/131). Allah'ın âhiretteki nimetlerinin geçici olduğunu pek tartışmayanlar azabın muvakkat olduğunu ileri sürerek baştan beri üzerinde durduğumuz dengeyi bozma cihetinde yorumlar yaptıkları malumdur. Sadece konunun Kur’ân’da nasıl işlendiğine bakmamız kifâyet edebilir. Kur’ân-ı Kerim’de cennet hayatının ebedî olduğunu ifade eden “خَالِدِينَ” kelimesi ism-i fail olarak 43 yerde zikredilmiştir. Bunlardan 8 tanesinde “ابدا” kelimesi ile kayıtlanmıştır. Cehennem hayatının ebedî olduğunu ifade eden “خَالِدِينَ” kelimesi 31 yerde zikredilmiş, 3 yerde ise “ابدا” kelimesi ile kayıtlanmıştır. Bu âyetlerin sübûtu kat’i olduğu gibi, delâleti de kat’idir. Yalnız cehenneme her giren ebedî kalmayacağından fasıkların bir müddet sonra çıkacağı anlaşılmıştır. Cennet ve cehennemin ebediliği kesindir. Bu âyetlerdeki ifadelerin hepsi uzun süre için mecaz olamaz. Kaya, 224. İlaveten “ابدا” ibaresi muhkem olduğundan te’vili, takyidi, tahsisi, neshi caiz değildir.

<sup>56</sup> Konuyla ilgili bilgi için bk. Abdulhamit Birişik, “Rahmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34: 419.

<sup>57</sup> Konuyla ilgili bilgi için bk. İlyas Üzüm, “Gazap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16: 434-435.

<sup>58</sup> Konuyla ilgili âyetlerin tefsiri için bk. Râzî, XI (XXI), 28-30, XIV (XXVII), 179-180.

*Sünnetullah*; sürekli, düzenli ve özgün (nev'i şahsına münhasır) uygulamalar için kullanılır. Kur'ânî bir ifade olup on altı yerde geçen sünnetullah dokuz yerde Allah'a veya onun yerine kullanılan zamirine nispet edilerek kullanılmıştır. Diğer yerlerde ise Allah'ın geçmiş ümmetlere uyguladığı nizam anlamında kullanılmıştır.<sup>59</sup> Sünnetullah tabii ki sadece geçmiş ümmetlere ait değildir, bizleri de doğrudan ilgilendirmektedir. Zaten sünnetullah herkesi ilgilendiren değişmez kanunlar için kullanılır. "Önceki milletlerin helakine dair Allah'ın kanunu geçmiş iken onlar Kur'ân'a inanmazlar." (Hicr, 15/13; Ahzab, 33/22; Fâtır, 35/43). "Allah'ın öteden beri işleyip duran sünnetullahı (kanunu) budur. Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın." (Fetih, 48/23).

**Üçüncüsü:** *Suç ve cezada denklik*dir. İlkel hukuk sistemlerinde ve cahiliye devri uygulamalarında suç ve cezada denklik korunmamıştır. Diyet konusunda denklik olmamıştır. Halk arasında tanınmış olanlara farklı davranılmıştır. "Kötü işler yapmış olanlara gelince, bir kötülüğün cezası misliyledir." (Yûnus, 12/27). "Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misliyle cezalandırın." (Nahl, 16/126). "Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayı düzeltirse, onun mükâfatı Allah'a aittir. Şüphesiz O, zâlimleri sevmez." (Şûrâ, 42/40).

İslâm fıkında bazı cezaların kat kat olduğu âyetine istinaden bu durum sorumluluklarla ilgilidir. Suçun mahiyeti ve suçlunun hali aynı ise farklılık olamaz. Tazir suçlarının cezası ise aynı hukuki yararı ihlal eden "had" suçuna göre belirlenir.<sup>60</sup>

Suçta muadil olan cezayı, yaratan, cennet ve cehennemi olan bilir. Aslı suçlarda hadler, kısas, diyet ve kefaretları ancak insanın mahiyetini bilen doğru belirler. Hayatta kötülüğe meyleden insanlar her zaman olacaktır. Onun için suça muadil ceza verilirse suç oranlarının azalacağı kanaatindeyiz. Çünkü ceza az ya da çok olsa denklik olmadığı sürece zulüm olur. Zulmün olduğu yerde ise emniyet ve huzurun temini zordur. Günümüz dünyasında ceza hukuku alanında yapılan çalışmalar iyi bir istikamete doğru gitse de toplumsal hayattaki sıkıntılar, hapishanelerin doluluğu suçlara muadil cezanın henüz tespit edilemediği hakkında fikir verebilir. Şurası da unutulmamalı ki, asrımızın getirdiği yeni şartların ve yeni imkânların insanların suça meyillerini artırdığı da bir gerçektir. Sadece cezaî müeyyidelerle konunun çözülemeyeceği diğer hayat şartları yanında toplumlarda değerler eğitiminin yeteri kadar gündeme alınmaması da sebepler arasında sayılabilir.

**Dördüncüsü:** *Ceza amel cinsinden olmalıdır.* Kur'ân'da helak olan ka-

<sup>59</sup> Konuyla ilgili bilgi için bk. Muhammed Fuad Abdülbaki'nin *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfazi'l-Kur'ân* isimli eserinin sünnetullah maddesine bakılabilir. Ayrıca bk. İsfahânî, 245; Çelebi, İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38: 159-160.

<sup>60</sup> Mustafa Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku*, (Konya: Mimoza, 2014), 37-39.

vimlerde ceza genelde amel cinsinden olmuştur. “İş, ne sizin kuruntunuza, ne de kitap ehlinin kuruntusuna göredir. Kim kötü bir iş yaparsa, onunla cezalandırılır. O, kendisine Allah’tan başka ne bir dost, ne de bir yardımcı bulabilir.” (Nisâ, 4/123). “Göklerdeki ve yerdeki her şey O’nundur. (Bu) kötülük edenleri yaptıklarıyla cezalandırması, iyilik edenleri de daha güzeliyle mükâfatlandırması için böyledir.” (Necm, 53/31).

Bütün bunları, yani rahmet ve gazapta rahmetin önde oluşunu, sünnettullah, suç ve cezada denklik ile ceza amel cinsinden olmalıdır gibi temel usûlleri konuşsak da bu bizim anlayabildiklerimizdir. Yoksa kesinlikle böyle olacaktır diye bir şeyi iddia edemeyiz. Zira Allah Allah’tır, hikmetine uygun olarak dilediğini yapar, çünkü mülkünde dilediği gibi tasarruf eder ve o sorgulanamaz. Çünkü o mutlak adalet sahibidir. Zulümden mübalağa ile münezzehtir.<sup>61</sup> İnsanlara gelince yaptıkları hatalar kadar sorgulanacaktır. “O, yaptığından dolayı sorgulanamaz fakat onlar sorgulanırlar.” (Enbiyâ, 21/23).

Dünya hayatında insanoğluna tarihte isabet eden çeşitli nimetler yanında çeşitli musibetler de gelmiştir. Bu musibetleri genel olarak dört kısma ele alınır.

1. Üstten (semadan) gelenler
2. Altan (yerden) gelenler
3. İnsanların birbirine düşmesi (tefrika)
4. Hastalıklar ve diğerleri

“De ki: “O, size üstünüzden (gökten) veya ayaklarınızın altından (yerden) bir azap göndermeğe, ya da sizi (Hikmetine ve adil olan yasalarına uygun olarak) grup grup birbirinize düşürmeğe ve kiminizin şiddetini kiminize tattırmaya gücü yetendir.” Bak, anlasınlar diye, âyetleri değişik biçimlerde nasıl açıklıyoruz.” (En’âm, 6/65).

Üstten gelen azap ile Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Salih ve Hz. Lût (a.s.)’ın kavimleri helak olmuştur.

Altan gelen azap ile Hz. Mûsâ (a.s.) döneminde Firavun ve Kârûn’a tabi olanlarla, diğer bazı kavimler deprem, kıtlık vb. şeylerle helak olmuşlardır. Bunlara benzer tarihte yaşamış çeşitli kavimler ve şahısların akıbeti Kur’ân’da anlatılmaktadır.<sup>62</sup>

İnsanların grup grup olup tefrikaya düşmesi ile tarihte nice milletler bu nevi düşmanlıklar yüzünden perişan olmuşlardır. Tefrika milletler için en

<sup>61</sup> Âl-i İmrân, 3/182.

<sup>62</sup> Kur’ân’da geçen kavimler için bk. Nûh kavmi, Âd kavmi, Semûd kavmi, Ashabu’r-Res, Lût kavmi, Şuayb kavmi (Medyen halkı ve Eykeliler), Ashabu’l-Karye, Sebe kavmi (Seylû’l-Arim), Ashabu’l-Cenneh (Bahçe Sahipleri), Ashabu’s-Sebt, Ashabu’l-Uhdûd, Tübbâ kavmi, Ashabu’l-Fil. Kur’ân’da gazaba uğramış şahıslar: Nûh’un eşi ve oğlu, Lût’un eşi, Firavun ve İsrail oğullarından tabi olanlar, Nemrut, Kârûn, Hâmân, Sâmîrî, Bel’am, Câlût ve Ebû Leheb.

büyük yıkımdır. Maalesef tefrika, fitne, hıyanet ve terörden belki de bizim milletimiz kadar tarihte ve günümüzde sıkıntı çeken başka bir millet yoktur.

Hastalıklara gelince yine çeşitli milletler veba ve çiçek gibi hastalıklardan büyük imtihanlar vermişlerdir. Son olarak XX. asrın başındaki gribal enfeksiyon ile şimdi yaşadığımız Koronavirüs insanları ağır bir imtihanla karşı karşıya bırakmıştır. Salgın hastalıkların temelinde temizlik anlayışının etkili olduğu görülmüştür. Bu salgınlarda Anadolu halkı daha az ölümlerle tarihe geçmiştir.

Kur'ân'ın haber verdiği kavimlerin helaklarından ve musibetlerden, *suç-ceza dengesi* hakkında belki *ceza amel cinsinden* ve *sünnetullah* nev'inden bir-iki misal verebiliriz.

Kavimler, tevhitlen saparak bolluk içerisinde Allah'ı unutup tuğyana, azgınlığa, zulme, şımarıklığa, adaletsizliğe ve ahlâksızlığa düşünce Allah'ın değişmez kanunu sünnetullah devreye girer ve çeşitli şekillerde azaba uğrurlar. “Âyetlerimizi yalanlayanlara gelince, biz onları bilemeyecekleri bir yerden yavaş yavaş felakete götüreceğiz. Ben onlara mühlet veririm. Şüphesiz benim tuzağım çetindir.” (A'râf, 7/182, 183). “Hiç olmazsa onlara azabımız geldiği zaman yakarıp tevbe etselerdi ya.. Fakat (onu yapmadılar) kalpleri katılaştı. Şeytan da yapmakta olduklarını zaten onlara süslü göstermişti. Derken onlar kendilerine hatırlatılanı unuttuklarında, (önce) üzerlerine her şeyin kapılarını açtık. Sonra kendilerine verilenle sevinip şımarıktıkları sırada, onları ansızın yakaladık da bir anda tüm ümitlerini kaybedip yıkıldılar.” (En'am, 6/43- 44).<sup>63</sup>

Zikri geçen âyetlerden azabın yavaştan geldiğini, ancak insanların tevbeye yanaşmadığını ve şeytanın onlara yaptıklarını güzel gösterdiğini ve bir anda yakalandıklarını anlıyoruz. Böyle iken Kur'ân'da sadece tek bir kavmin kurtulduğu geçmektedir. O da Yûnus'un (a.s.) kavmidir ki, onlar, peygamber azabın geleceğini haber verip uzaklaşınca durumun ciddiyetini anlamış, peygamberin peşine düşüp tevbeye yönelmişler, feryad-u figan etmişlerdir. Tevbeleri kabul edildiğinden helakten kurtulmuşlardır. “Yûnus'un kavminden başka keşke (azabı görmeden) iman edip imanı kendisine fayda veren bir tek memleket halkı olsaydı. Yûnus'un kavmi iman edince, dünya hayatında rezillik azabını onlardan uzaklaştırmış ve onları belli bir zamana kadar yararlandırmıştık.” (Yûnus, 10/98).

Aynı sûrede Firavun'un da iman ettiğini ancak onun imanının, azabın başlamasını müteakip olduğu için kabul edilmediğini görüyoruz. “... Şimdi mi? Oysa daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuştun.” (Yûnus, 10/90,91). Kur'ân'ın 1/3'ü kıssalarla alakalıdır. Bunların sonunda genelde ibret almaya işaret edilir. *Fe'ribirû* ifadesi bilinenlerden bilinmeyenleri çı-

<sup>63</sup> Âyetin tefsiriyle ilgili geniş bilgi için bk. Râzî, VII (XIII), 19-20; Hafız İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. M. İbrahim el-Benna, M. A. Âşûr, Abdulaziz Ganîm, (İstanbul: Kahraman, 1985), 3: 263-271.

karmakta kullanılır. Yoksa aynı suçları işleyen hiçbir topluluğun diğerinden üstünlüğünün ve beraatının olmadığı yine sünnetullah olarak şöyle beyan edilmiştir. “Sizin kâfirleriniz onlardan daha mı hayırlı? Yoksa sizin için kitaplarda bir beraat mı var?” (Kamer, 54/43).

Meselâ şeytan kibirlendi ve kendisinin Hz. Âdem’den daha hayırlı olduğunu söyledi. “Hani meleklere, “Âdem için saygı ile eğilin” demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.” (Bakara, 2/34). “Allah, dedi ki: “Yerilmiş ve kovulmuş olarak çık oradan. Andolsun, onlardan sana kim uyarırsa sizin, hepinizi cehenneme doldururum.” (A’râf, 7/13-18; Sâd, 38/73-78).

Şeytanın kibrine karşılık makamından indirilmesi *ceza amel cinsindedir*, prensibinin misalidir. Bu süreçte Hz. Âdem ve eşi yasaklanan ağaçtan tadınca önce elbiseleri çıkarıldı sonra cennetten çıktılar. Fakat onlar hemen durumu anladı ve tevbe edip tekrar yükseldiler. Hatta Hz. Âdem peygamber oldu.<sup>64</sup> Burada dikkati çeken önemli bir husus ise yasaklanan şeyden yiyince önce elbiselerinin çıkarıldığı ki zaten şeytanın ilk hedefi onlara kaba avret mahallerini göstermekti. Dolayısıyla haramın mukaddimesi elbiselerin çıkarılması, hatimesi ise cennetten çıkarılmalarıdır. Yalnız tevbe edip hatalardan dönülünce yine makamın yükseleceğine de işaret edilmiştir. Öyleyse insanın vazifesi Hz. Âdem ve eşi Havva annemiz gibi birlikte suçu idrak edip te’vil etme yerine hemen tevbe etmektir. Şeytan ise tevbe yerine te’vil yöneldi ve orada da hata etti. Çünkü ateş yok eden, toprak ise büyütüp geliştirendir. Dolayısıyla kıyas yaparken vech-i şebehte/benzetme unsurunda hata etti ve hatalı sonuca ulaşır ısrar da edince *cezası ameli cinsinden* olarak aşağılandı ve kovuldu.

Nûh (a.s.) ve kavmi Fırat-Dicle vadisinde yaşarken çok az kişi iman etti. Eskiden beri devam eden itirazların benzerlerini onlar da dile getirdiler;<sup>65</sup> “Sana düşük insanlar inanıyor” (Hûd, 11/27). “O da Rabbinde, “Ey Rabbinim! Ben yenilgiye uğradım, yardım et” diye dua etti.” (Kamer, 54/10). Kavminin Nûh’a (a.s.) karşı haddi aşmada kullanılan “tuğyan” ifadesi “Daha önce de Nûh’un kavmini helâk etmişti. Şüphesiz onlar daha zalim ve daha azgın (etga çok tuğyan eden) kimselerdi.” (Necm, 53/52) âyetinde böyle gelirken Hâkka sûresinde aynı ifadeyle (taga) gelip *cezanın amel cinsinden* olduğunu göstermiştir. Ayrıca Allah’ın onlara uyarı olduğunu beyan etmesi gibi geride kalıp âyetleri dinleyenlere ibret olduğunu da buyurması ne kadar manidardır. “Şüphesiz, su bastığı (taga’l-ma= su tuğyan ettiği, azdığı) vakit sizi gemide biz taşıdık ki bu olayı sizin için bir uyarı yapalım ve belleyecek kulaklar da onu bellesin.” (Hâkka, 69/11,12). Bu son ifade sünnetullahı da işaret etmektedir. Nihâyet tufan başladığında Hz. Nûh’un (a.s.) oğlu dağa doğru

<sup>64</sup> A’râf, 7/19-24.

<sup>65</sup> Nûh’un (a.s.) kavmiyle ilgili bilgi için bk. Resul Ertuğrul, “Kur’an’da Helak Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu I” *BÜİFD*, S. 5, 2017, 171-173.

kaçarken beni dağ korur diyordu. Oysa o gün Allah'ın merhamet ettiğiinden başkası korunmazdı. "O, "Ben, kendimi sudan koruyacak bir dağa sığına-cağım" dedi. Nûh (a.s.), "Bugün Allah'ın rahmet ettikleri hariç, O'nun aza-bından korunacak hiç kimse yoktur" dedi. Derken aralarına dalga giriverdi de oğlu boğulanlardan oldu." (Hûd, 11/43). Onun için karantina tedbirlerine uyulmalıdır. Dolayısıyla günümüzde salgın başladıktan sonra köylere veya saklı yerlere kaçmak değil, vazifemiz tedbirlere uyup tevbe etmektir.

Âd kavmi Umman devletinin Ahkâf bölgesinde yaşamış Yemen'deki İrem bağlarını yapmış, çok güçlü kuvvetli bir topluluktur. Bunlar, Hz. Hûd (a.ss) peygamberi ve getirdiği emirleri yalanlamış, güçleriyle kibirlenmiş ve atalarının bâtil inançlarına yani köklerine aşırı bağlı kalmışlardır.<sup>66</sup> "Âd kavmi ise yeryüzünde haksız olarak büyüklük taslamış, "Bizden daha güç-lü kim var?" demişlerdi. Onlar, kendilerini yaratan Allah'ın onlardan daha güçlü olduğunu görmediler mi? Onlar bizim âyetlerimizi inkâr ediyorlardı. Biz de onlara dünya hayatında zillet azabını tattırmak için o mutsuz kara günlerde üzerlerine dondurucu bir rüzgâr gönderdik. Âhiret azâbı elbette daha rezil edicidir. Onlara yardım da edilmez." (Fussilet, 41/15, 16). "Âd kavmine gelince, onlar da uğultulu ve dondurucu şiddetli bir rüzgârla helâk edildi. Allah, onu kesintisiz olarak yedi gece, sekiz gün onların üzerine mu-sallat etti. Öyle ki (eğer orada olsaydın), o kavmi, içi boş hurma kütükleri gibi oracıkta yere serilmiş hâlde görürdün. Şimdi onlardan geri kalan bir şey görüyor musun?" (Hâkka, 69/6-8). Evet, güçleriyle övünen kavim hur-ma kütükleri gibi hem de içi boş kütük gibi yere seriliyor ve geride bir şey kalmıyor. Zorba, herkesi ezen, gücünü insanlarda ve diğer mahlûkatta tatbik kalkanları Allah ibret için *ceza amel babından* olarak helak ettiğini beyan ediyor. İşin ilginç yanı o kadar güçlü ve iş bilen bir topluluk olmalarına rağmen kendilerine gelen azabı bile anlayamadılar. O azabı vadilerine doğru yayılan bir bulut olarak gördüklerinde, "Bu, bize yağmur getiren bir buluttur" dediler. Hûd, "Hayır, o sizin acele gelmesini istediğiniz şeydir. İçinde elem dolu azabın bulunduğu bir rüzgârdır dedi." (Ahkâf, 46/24). "Âd kavminde de ibretler vardır. Hani onların üzerine köklerini kesen rüzgârı göndermiştik. Üzerine uğradığı hiçbir şeyi bırakmıyor, mutlaka onu kül ediyordu." (Zariyât, 51/41, 42).

Semûd kavmi, Âd kavminin helakinden ibret almamışlar ve kumluk ara-zide ev yaptıkları için musibete dayanamadıklarını zannetmişlerdi. Onun için Semûd kavmi kayalıklarda daha kuvvetli evler yaparak kendilerini koruma altına aldıklarını düşünmüşlerdi. Fakat bir ses ve sarsıntı ile azap

<sup>66</sup> Âd kavmiyle ilgili bilgi için bk. Resul Ertuğrul, "Kur'an'da Helak Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu I" *BÜİFD*, S. 5, 2017, s. 173-177; S. Süleyman Nedvî, *Kur'an'ı Kerim'de Kavimler ve Toplumlar Âd, Semûd, Medyen*, trc. Abdullah Davudoğlu, (İstanbul: İnkılab, 2003), 104-106, 121-130, 143-146.

gelince dizüstü çöke kalmışlardı.<sup>67</sup> Allah Hz. Salih (a.s.) peygamberi Semûd kavmine gönderince mucize olarak bir de deve gönderdi ve ona dokunulmamasını istedi. Fakat kavmi onu dinlemeyip deveyi kestiler. Devenin ayaklarından keserken çıkardığı sese benzer bir ses ile helak olup adeta ağılda ürken hayvanların altında kalan çer-çöp gibi olmuşlardı.<sup>68</sup> "...Deveyi kestiler Salih (a.s.) dedi ki yurdunuzda üç gün daha yaşayın, işte bu yalanlanamayacak bir tehdittir. Helak emrimiz geldiğinde Salih'i ve beraberindeki iman etmiş olanları tarafımızdan bir rahmetle helaktan ve o günün rezilliğinden kurtardık. Şüphesiz Rabbin mutlak güç sahibidir. Hüküm ve hikmet sahibidir. Zulmedenleri o korkunç uğultulu ses yakaladı da yurtlarında diz üstü çöke kaldılar. Sanki orada hiç yaşamamışlardı. Biliniz ki Semûd kavmi Rablerini inkâr etti. Yine biliniz ki Semûd kavmi Allah'ın rahmetinden uzaklaştı." (Hûd, 11/65-68). Görüldüğü üzere Semûd kavminde de *el-ceza min cinsi'l-amel* kuralının işletildiğini görüyoruz. İnsan doğru ibret almalı. Evet, çok güzel evler yaptılar ama sanki orada hiç yaşamamış gibi mahv olup gittiler. Evleri onları tahmin edemedikleri azaptan koruyamadı.

Esasen geçmiş kavimlerin kıssalarının Kur'ân'da ayrı ayrı anlatılması bizleri ikaz içindir. Yoksa hikâye değildir ve her birinin azabı farklıdır.<sup>69</sup> Pek tabii olarak her kavmin işlediği günahlar ve ahlâksızlıklar da farklıdır. İnsan kul olduğunu idrak ederse anlaması da kolaylaşır. Eğer kulluk yerine Allah'ın emirlerini sorgulayıp basit gerekçelerle imansızlığına ve amelsizliğine kılıf arayıp kolay olan tevbe etmek yerine günahlarını ve ahlâksızlıklarını te'ville uğraşırsa, o zaman ihtarları da anlamayıp gaffete<sup>70</sup> düşeceğinden hidâyete çok uzak kalmış olacaktır. İnsan her şeyden ibret almaya gayret etmelidir.<sup>71</sup> Neticede Allah katında her topluluk farklı mükâfatlar ve

<sup>67</sup> Semûd kavmiyle ilgili bilgi için bk. Resul Ertuğrul, "Kur'ân'da Helak Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu I" *BÜİFD*, S. 5, 2017, 178-180; Nedvî, 147-155.

<sup>68</sup> Kamer, 54/31.

<sup>69</sup> Lût kavmi, Medyen ve Eykeliler ile Firavun ve Kavmi ile bazı şahısların helakindeki suç-ceza denkliği için bk. Resul Ertuğrul, "Kur'ân'da Helak Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu II" *BÜİFD*, cilt. 4, S. 7, 2018, 147-167; Kur'ân'da adı geçen göçebe ve yerleşik toplumlar için bkz. Nedvî, 87-134, 137-178.

<sup>70</sup> Müminin gaffeti âhiret için yeterince hazırlanmaması, kâfirin gaffeti ise âhireti inkâr etmesi şeklinde yorumlanmıştır. Bu tür insanların özellikleri şöyle beyan edilmiştir: "Ne zaman rablerinden kendilerine yeni bir ihtar gelse, onlar bunu akılları başka yerde, kendileri oyun ve eğlence içinde iken dinlemişlerdir... (Enbiyâ, 21/2).

<sup>71</sup> İslâm dininde ve kültüründe insan bu dünyada misafirdir. Asli vazifesi kulluktur ve i'lai kelimetullahı cihana yaymaktır. Bu mefkûre bizim toplumumuzun edebiyatında bile yerini bulmuş ve bu anlamda pek çok şiirler söylenmiştir.

*"İnsan dediğin bir tek yapraktır*

*Evveli ahiri kara topraktır.*

*Bu dünyada benlik satan ahmaktır*

*Daim ölüm kuşu döner başımda"* (Zaralı Halil 1906-1964)

Takvimlerde bazı günlerde şiddetli sıcak ve soğuk olacağı, bazen şiddetli rüzgâr



farklı azaplar görmüştür. Bu her iki durum Sâd suresinde anlatıldıktan sonra O'nun nimetlerinin de azaplarının da çok çeşitli olduğu anlaşılmaktadır. “O azaba benzer çeşit çeşit azaplar da var.” (Sâd, 38/58). Kısaca mülk Allah'ındır, bütün âlemler onundur. Dolayısıyla O'nun mülkünde hiç kimsenin kulluktan başka bir rüçhaniyeti yoktur. Mesela geçmiş kavimlerin helak sebepleri anlatılırken dört yerde Kur'an'ı düşünmemiz için kolaylaştırdığını buyurmuş ve akabinde -daha önce de zikretmiştik- “Şimdi söyleyin bakalım sizin inkârcılarınız şu anılanlardan daha mı iyi; yoksa sizin için kitaplarda bir kurtuluş hükmü mü var?” (Kamer, 54/43) fermanıyla bizlere ciddi bir uyarı vermektedir. Dolayısıyla sünnetullah değişmez, insanın esas vazifesi de kulluktur. Kim kulluğunu idrak ederek hareket ederse kurtulmuştur, kim de kulluğun aksini yaparsa ceza ile karşılaşacaktır. Neticede cezanın şahıslara veya kavimlere mahsus olmayıp suça mahsus olduğunu anlamış oluyoruz.

### 3. Musibetler Karşısında Müslüman Tavrı

Musibetler karşısında Müslümanların birinci başlıkta ifade etmeye çalıştığımız tedbirlere riayet ile teslimiyet hususunda dengeyi korumak en önemli tavidir. Bu bölümdeki konulara değinmemiz cüz'ün külle delaleti babından olacaktır. Dolayısıyla dört başlık altında özetlemeyi düşünüyoruz.

#### 3. 1. Meşru Olan Emirlere Riayet ve Tedbir

Fıkıh açısından “*Nizam-i memleket için olan emr-i âliye itaat vaciptir.*” hükmünü açıklamıştık. Biz, günümüzdeki salgınla ilgili Resûlullah'ın (s.a.s.) “Bir yerde salgın haberini alırsanız oraya girmeyin, eğer siz zaten orada iseniz oradan ayrılıp kaçmayın.”<sup>72</sup> hadisine kulak vermeliyiz. Zira asırlar önce karantina hususunu net ve açık bir şekilde beyan etmiştir. Hz. Ömer'in Şam'a girecekken orada veba olduğu haberini alınca girmemesi, “Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun,” itirazında bulunan sahabeye, “Evet, Allah'ın bir kaderinden diğer kaderine kaçıyorum.”<sup>73</sup> cevabı meşhurdur.

#### 3. 2. Düşünerek Hareket Edip Duygusal Hareket Etmemeli

İnsanın en önemli özelliği akletmesidir. Dünya görünmez bir musibetle uğraşırken bunu hafife almak, dikkatsiz davranmak makul değildir. Bilim

---

eseceği gibi günlerle ilgili halk arasından eskiden kalma berde'l-acuz/kocakarı soğukları gibi isimler mevcuttur. Onlar sayılı gün olduğu için gerçekleşir. İşte bu günlerin geçmiş kavimlerin helak günleri olup onlara telmihte bulunulur ki insanlar kendilerine çeki düzen versinler diye görüşler bizim kültürümüzde geçmiş kavimlerden ibret alındığının bir delili olabilir.

<sup>72</sup> Buhârî, “Tıb”, 30.

<sup>73</sup> Müslim, “Selam”, 98.

kurulunun çalışmaları neticesinde alınan kararlar ve doktorların gayretleri bizler içindir. Öyleyse gereksiz tepkilerden, fitnecilerin fitnesinden, yalan haberlerden uzak durulmalıdır. Çünkü dijitalizm fitnenin yayılmasında hayal edemeyeceğimiz bir hıza ulaşmış durumdadır. Fitne umumdur. Bunun için gençliğimizi de iyi hazırlamalıyız. “Sadece içinizden zulmedenlere erişmekle kalmayacak olan bir azaptan sakının ve bilin ki Allah, azabı çetin olandır.” (Enfâl, 8/25). “Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığımıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.” (Hucurât, 49/6).

Duyulan her habere hemen inanılmamalı, durup düşünüp araştırıp istişare ettikten sonra eğer yapılması gereken bir vazife varsa ona göre hareket edilmelidir. Asrımızda dijitalizmin müspet yönleri ve güzel imkânları olmakla birlikte sakıncalı tarafları da vardır. Şöyle ki toplumları herhangi bir konuda harekete geçirmek artık çok kolay olduğundan ağır mesuliyetlere sebep olacak mesaj ve bildirimlerden uzak durulmalıdır. Toplum mühendislerinin bu alanı etkin kullanarak sübliminal mesaj vermede ve insanları istekleri doğrultusunda yönlendirmede ciddi mesafe kat edildiği söylemleri ağırlık kazanmıştır.

### 3.3. Şükretmeli, Sabretmeli, Şefkatli, Merhametli ve Nezaketli Olmalı

Allah’a böylesi güzel bir ülkede ve dünyaya örnek olan tedbirleri alan bir devlette yaşattığından ve bizi Müslüman yarattığından dolayı şükretmeliyiz. “Hani Rabbiniz şöyle duyurmuştu: “Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım. Eğer nankörlük ederseniz, hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir.” (İbrâhîm, 14/7).

Şükretmeli, gereksiz yere şikâyet edilmemelidir. Şükretmemenin en önemli sebebi tamahkârlıktır.<sup>74</sup> Dünyevileşen insan hep kendisinden üste olanlara baktığı için aşırı derecede şikâyetçi olmaya başladı. Oysa bu davranış, İslâm düşüncesinde ve ahlâkında makbul değildir<sup>75</sup> kula kul gibi hareket edip kendi haliyle hemhal olması yakışıır. Bizim kültürümüzde seven sevdiğinden gelen şeylerden şikâyetçi olmaz. Çünkü kulun şikâyet hakkı yoktur. Bu düşünce edebiyatımızda bile yerini almıştır.<sup>76</sup> Mesela biraz hastalanmada ve gereksiz hareketlerin kısıtlanmasında hemen şikâyet edilir mi? Bu süreçte en çok enfekte olanların hastanelere basit rahatsızlıklarda gidenler ve sosyal mesafeye dikkat etmeyenlerin olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla sebepleri belli olan konularda teenni esastır. Ancak yanlışlar ola-

<sup>74</sup> Mevlana Celalüddin *Fihi ma Fih*, trc. A. Avni Konuk, Hazırlayan Selçuk Eraydın, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 165.

<sup>75</sup> Mevlana, *Fihi ma Fih*, 210.

<sup>76</sup> Eşrefoğlu Rûmî (874/1469) bu durumu şöyle ifade etmiştir.

“Râzıyam derdine yârin, ben şikâyet etmezem.  
Kendi halim söyleyem, gayri hikâyet etmezem”

bilir, onlara da usulünce itiraz yapılabilir. İnsanın bir zulme maruz kalması veya haksızlığa uğraması halinde hakkını fitne ve fesada kaçmadan araması yine en tabii hakkıdır. Çünkü insan eşref-i mahlûk olduğundan lekelenme hakkı da vardır.

Sabretmeli, acele etmemeli. “Acele şeytandan, teenni Rahman’ dandır.”<sup>77</sup> Dolayısıyla insana yakışan bu pandemi âyetini teenni ve tefekkürle iyi okumak ve ibretler çıkarıp hayra çevirmenin yöntemlerini tespit etmektir.

Hastalıklar esasen İslâm kültüründe istenmeyen bir şey olmakla birlikte başa gelince sabır ve metanetle karşılaşmanın yanında onu bir misafir gibi telakki etme düşüncesi de yaygındır. Bunu Ketencizâde (1834-1916) “*Bu can da senin mihman da senin*” diyerek özetlemiştir. Diğer taraftan Yunus Emre’nin (ö.720/1320), Niyazi Mısıri’nin (ö.1105/1694) bu anlamdaki beyitleri ve şiirleri ne güzeldir. Şunu da ifade edelim ki bu ne bir hüznün edebiyatı ne de bir melankolik durumdur. Bu Müslümanın tedbirleri aldıktan sonraki tevekkülü ve teslimiyetidir. Yerinde ve zamanında gösterilmesi gereken sabırdır.<sup>78</sup> “Ancak sabredene mükâfatları hesapsız ödenecektir.” (Zümer, 39/10).

“Enes İbn Mâlik (r.a.) şöyle demiştir: Peygamber (s.a.s.), bir kabir yanında ağlamakta olan bir kadının yanından geçti de, o kadına: “Allah’a ittika et ve sabreyle” buyurdu. Kadın: Benden uzaklaş, sen benim musibetimle musibetlenmedin, dedi. Kadın Hz. Peygamber’i tanııyordu. Kadına: Bu zât Peygamber’dir, denildi. Bunun üzerine kadın Hz. Peygamber’in kapısına geldi. Kadın, Hz. Peygamber’in kapısı yanında kapıcılar (bekçiler) bulmadı. (Peygamber’in yanına girdi de:) Ben seni bilemedim, dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.): “Sabır ancak musibetin birinci darbesi sırasındadır” buyurdu.<sup>79</sup>

Allah’ın şimdikiye kadar verdiği nimetleri düşünelim. Mesela hekimlerin ifadesine göre bu hastalığın seyri sırasında akciğerler tahrip olduğu için hasta nefes almakta zorlanmakta ve çırpınmaktadır. Evet, her gün hiçbir ödemede bulunmadan bunca nefesi rahatça alıp vermenin ve bunca nimetin şükürü nasıl eda edilebilir. Bu durumu Alvarlı Efe ne güzel ifade etmiştir.

“*Kurban olayım ben sana ey kâdir-i kayyûm*

<sup>77</sup> Tirmizî, “Birr”, 65.

<sup>78</sup> “*Hoştur bana senden gelen*

*Ya gonca gül yahut kefen*

*Ya hılatu yahut kefen*

*Lütfunda hoş kahrın da hoş.”*

Hz. Ömer’e nispeti maruf olan bir konuda “Her hastalıkta üç tane şükür kapısı vardır, onun için şükredip sabretmeli” demiştir. 1. Daha beterinden koruduğu için şükür ve sabır. 2. Bedenimle imtihan edip imanımla imtihan etmediği için şükür ve sabır. 3. Mümin her şeyin esasının Allah’a ait olduğunu bildiğinden tedbirini alıp sonrada şükreder ve sabreder.

<sup>79</sup> Buhârî, “Cenaiz”, 31.

*İsyanıma bakmaz bana ihsanlar edersin.”*

Böylesi zamanlarda Müslümanın hiç eksik etmemesi gereken ihtiyat akçesi olan şefkat ve merhameti iyice gündeme almamız gerekmektedir. Ailede birlikte vakit geçirirken eşlerimize, büyüklerimize, çocuklarımıza, hastalarımıza ve bütün canlılara şefkat ve merhametin tam zamanıdır. Malum, “Yerdekilere merhamet edin ki göktekiler de size merhamet etsin”<sup>80</sup> düsturuna sahip bir milletin torunlarıyız. Şefkat ve merhamet bizim ihtiyat akçemizdir dedik. Eğer şükreder, sabreder, birbirimize şefkat ve merhamet gösterip dostluklarımızı pekiştirirsek İbrahim Hakkı’nın dediği gibi neticede bu musibeti rahmete dönüştürerek daha kazançlı hale getirmiş olur ve âyetin sonunu seyrederez.<sup>81</sup>

### 3.4. Tevbe ve Duaya Devam Edip Sadaka Vermeli

Sağlık açısından tavsiye edilen bütün tedbirleri aldıktan sonra anlatacağımız üç hususun her mûminde bulunması gereken vasıflardan olduğu kanaatindeyiz.

**Tevbe etmeli:** Çünkü gördük ki, geçmiş milletlerden sadece tevbe eden Yûnus’un (as) kavmi kurtulmuştur. Öyleyse bizlere düşen de hatalarımızı düşünüp onlardan derin pişmanlık duyup af dilemektir. “Ey iman edenler! Allah’a içtenlikle tevbe edin. Umulur ki, Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter, peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağı günde Allah sizi, içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokar. Onların nurları önlerinden ve sağlarından aydınlatır, gider. ‘Ey Rabbimiz! Nurumuzu bizim için tamamla, bizi bağışla; çünkü senin her şeye hakkıyla gücün yeter’ derler.” (Tahrîm, 66/8). “Ey kavmim! Rabbinizden bağışlanma dileyin, sonra O’na tevbe edin ki, üzerinize bol bol yağmur göndersin ve gücünüze güç katsın. Günahkârlar olarak yüz çevirmeyin.” (Hûd, 11, 52).

*İstiğfar*, bağışlanmayı istemek, *tevbe* ise istikamet üzere olup bağışlanmak istediği günaha bir daha dönmemektir. Nasuh tevbeden maksat da bu-

<sup>80</sup> Tirmizî, “Birr”, 16.

<sup>81</sup> İbrahim Hakkı, *Marifetname*, (İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1330), 385.

“Hak şerleri hayreyler  
Zannetme ki gayreyler  
Ârif anı seyreyler  
Mevlâ görelim neyler  
Neylerse güzel eyler.

Deme bu niçin böyle  
Yerindedir ol öyle  
Bak sonunu seyreyle  
Mevla görelim neyler  
Neylerse güzel eyler.”

dur. Allah Resûlü (s.a.s.) “Günahın pişmanlık tevbedir.”<sup>82</sup> buyurmuştur. Neticede pişman olup bir daha geriye, eski günaha dönmek tevbedir. İnsan hata işlediğinde te’vil değil, tevbe etmesi gerekir.

**Dua etmeli:** Çünkü dua kulluğun alamet-i farikasıdır. “... Dua edin ki icabet edeyim.” (Mü’min, 40/60).

Evet, mutlak emir vücubiyet ifade eder, öyleyse emre icabet vaciptir. İşte dua bu ve benzeri âyetlerdeki emre ittiba etmek demektir.

Dua, Allah’ın izzeti önünde kulluk acziyetini idraktır.

Dua, niyaz penceresini aralamaktır.

Dua, icabet kapısını çalmaktır.

Dua, Allah’ın takdirini değil, kulun kendini değiştirme fırsatını yakalamasıdır.

Dua, ruhların dilidir.

Dua, tevhidin ve teslimiyetin zirvesidir.

Dua, çocuğun anasının eteğine yapışıp yalvarması gibi kulun Rabbine sığınmasıdır.

Hülasa dua; önce yapılması gerekenleri yapmak sonra sığınmaktır. Onun için fiilî ve kavli dua diye ikiye ayrılır. Mesela nişan alacak bir kişinin öncelikle elinde iyi bir silahı olmalı, sonra nişan alma ile ilgili bütün teknik bilgilere ve atış eğitimine vakıf olmalıdır. Bundan sonra ateş ederse isabet ettirmesi daha muhtemeldir. Bu tedbirlerin hiçbiri olmadan isabet ettir diye dua etmek isabetli değildir. Zaten genelde insanın özelde müminin duası olmasa kulluğu nasıl anlaşılır? “(Ey Muhammed!) De ki: “Duanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin! Siz yalanladınız. Öyle ise azap yakanızı bırakmayacak.” (Furkân, 25/77).

**Sadaka vermeli:** Sadaka kulun Rabbine sıdkını, samimiyetini gösterdiği için bu isimle anılmıştır. Hatta Kur’an’da ve hadis-i şeriflerde bazen zekât bile bu isimle anılmıştır. İslâm kültüründe bütün iyiliklerin sadaka anlamında değerlendirilmesi konunun ne kadar geniş bir yelpaze çizdiğinin delilidir. Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyururlar: “Her iyilik sadakadır.”<sup>83</sup> İslâm’da ma’ruf ve şer’an meşru her şey sadakadır. Sadaka, belaları ve kötü ölümü defeder. “Şüphesiz sadaka, Allah’ın gazabını söndürür ve kötü ölümden korur.”<sup>84</sup> Diğer taraftan İslâm dinindeki paylaşma kültürü safi bir verip alma meselesi değildir. Sadaka, hastalığın tedavisinde kullanılır. Tabii ki herkes kendi durumuna göre sadaka verecektir. Yalnız şurası da unutulmamalıdır ki eğer sadaka bir keffaret gibi düşünülürse her hastalığın bir nisabı vardır. Tıpkı her azanın/organın şer’an bir nisabı ve bedeli olduğu gibi. “Davû mer-

<sup>82</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut, *Müessesetü’r-Risale*, (Beyrut: 2015), 6/37.

<sup>83</sup> Buhârî, “Edeb”, 33.

<sup>84</sup> Tirmizî, “Zekât”, 28.

daküm bissadakati/Hastalarınızı sadaka ile tedavi ediniz.”<sup>85</sup> İhtiyaç sahiplerinin tespitinde devlet kurumlarından bilgi alınarak daha sağlıklı yardım yapılabilir. Aslında bu sahada fikhî açıdan yeni çalışmalara ihtiyaç olduğu da anlaşılmıştır.

### Sonuç Yerine

Sürecin nasıl değerlendirileceği ve bu durumun nasıl okunacağı hususunu, iki ana başlık altında projelerle birlikte vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Çünkü özellikle XIV. asırda yaşanan veba/kara ölüm salgınından<sup>86</sup> sonra eski dünyadaki pek çok şey değişmeye başlamış Rönesans ve reform süreci de bu hadiseye bağlı olarak gelişmiştir. Çünkü Avrupa, nüfusunun üçte birini kaybetmişti. Sağ kalan halk kiliseyi, onun bünyesindeki sağlık hizmetlerini ve idare şekillerini sorgulamaya başlamıştı. Neticede halkın inancında değişmeler yanında modern tıbbın ve yeni idare şekillerinin tartışılıp doğması büyük bir değişimi tetiklemiştir. Bakteriyel hastalıklara karşı antibiyotiklerin keşfi ile o tür hastalıkların tedavileri mümkün olmuştur. Ancak virüslere karşı henüz tam bir çözüm bulunamamıştır. Belki yaşadığımız bu süreç virüslere karşı da yeni keşifleri doğuracaktır. Artık insan sağlığı bütün dünyayı ilgilendiren bir hadise haline geldiğinden küreselleşen dünyamızda bundan böyle herkes istediği gibi çok rahat hareket edemeyebilir. Ayrıca bu salgının akabinde bir takım farklı değişimlerin olacağına da şüphe yoktur. Zira devlet başkanımızın ve diğer devlet başkanlarının bu konuya dikkat çekmeleri önemli bir uyarıdır. Bu yüzden yeni duruma intibak için çalışmalar ve projeler üretmemiz kaçınılmazdır.

### 1. Korkmamalı, Panikle Değil Teenniyle ve Tefekkürle Hareket Etmeli

O halde insan niçin korkuyor, ya da neden korkuyoruz? Eskiden hayatın merkezinde Allah'ın emirleri, mahallenin merkezinde kabirler vardı. İnsan ölümü hatırlardı. Caminin haziresinde yatanlar da mahalle efradından sayılırdı. Şimdi hayatın merkezine insanın ihtirasları alındı, mahallenin merkezine gökdelenler dikildi, kabristanlar imkân nispetince şehrin en uzağına ya da kuytu yerlerine götürülerek ölümle aramızdaki mesafenin uzatılması istendi.

Kul hakkı bilinci azalınca güven azaldı ve ticari hayat aşırı bencilliği ve dünyevileşmeyi o da sekülerleşmeyi tetikledi. O da insanların benliklerini

<sup>85</sup> Beyhakî, *Sünenü'l-kübra*, 3/382.

<sup>86</sup> Veba'nın ilk görüldüğü 1347'den zirve yaptığı 1547 yılına kadar Avrupa'nın içinde bulunduğu durumu ve temizlikten ne kadar uzak olduklarına bir de o dönemde Osmanlı'nın temizlik anlayışına ve hamam geleneğine dair bilgi için bk. Alev Alatlı, *Fesüphanallah Nasihatname I*, İstanbul: Turkuaz, 2019, 44-49; Davis, James C., *İnsanın Hikayesi (Taş Devrinden Bugüne Tarihimiz)*, trc. Barış Bıçakçı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2019), 199-202.

sıvazlayarak lüksü, israfı ve şımarıklıkları artırdı. Kur’ân’da azgınlığa düşenlerin durumu şöyle ifade edilmiştir: “Çünkü onlar bundan önce lükse dalmış azgın kimselerdi. Büyük günah üzerinde ısrar ediyorlardı. Diyorlardı ki, biz öldükten, toprak ve kemik yığını haline geldikten sonra mı, biz mi bir daha diriltilecekmiz? Evvelki atalarımız da mı? Deki: şüphesiz öncekiler ve sonrakiler, mutlaka belli bir günün belli bir vaktinde toplanacaklardır.” (Vâkıa, 56/45-50). Dünyevileşmenin bir diğer misali, Tâlût’un ordusunda nehirden bir avuçla iktifa etmeleri gerekirken çoğunluğu nehirden doyana kadar içip sonra da “Bugün bizim Câlût’a ve onun ordusuna karşı koyacak gücümüz yoktur.” (Bakara, 2/249) diyenlerin hali gibidir. Dünyevileşme aynı zamanda şekilcililiğin öne çıkıp özün ihmal edildiği en önemli bir ahlâk problemidir. İslâm dünyasının ihsan ve îsâr ahlâkını öne çıkarma vaktidir. İslâm dünyasında genelde nimetler içerisinde yüzenler kendi din kardeşleri açlık, perişanlık ve zulüm altında iken onlar bizim gücümüz yok deyip paralarını, din kardeşlerine karşı kullanmak için ellerine silah veren efendilerine ikram ediyorlar. Dolayısıyla bunların korkmaları tabiidir. Korkumuzun bir diğer sebebi ise âhireti epey harap ettiğimizdendir ki kimse harabe bir yere gitmek istemez.

Kadim medeniyetimizde durum farklıdır. Ölüm dünyadaki dostlarla muvakkat ayrılık, âhiretteki dostlarla ise buluşma olduğundan pek korkulur bir şey olmamıştır. İstanbul’u ziyaret eden bir yabancı Yahya Kemal’e (1884-1958) İstanbul’un nüfusunu sorar. Öyle bir rakam söyler ki, adam bu dediğin ancak kabirdekilerle birlikte olur deyince, o meşhur sözünü söyler: “*Evet, biz ölülerimizle birlikte yaşarız.*”<sup>87</sup>

Korkuyu etkileyen en önemli amillerden birisinin de rızık endişesi olduğu kanaatindeyiz. Oysa bütün mahlûkatın rızıkı Allah’a aittir ve rızık verenlerin en hayırlısı odur.<sup>88</sup> Bela ve musibetler gibi rızıkın da göklerden geldiği beyan edilmiştir. Ancak insan, rızıkı yerden ve başkalarının elinden beklediği için bir takım desise ve oyunlarla rızıkının artacağını düşünerek yanılır. Oysa ehli-sünnet itikadına göre rızık artıp eksilmese de O’nun katında kulların gayretlerine, tercihlerine ve ilahi hikmete bağlı olarak taksim edilmiştir. Ancak hiçbir kulun Allah katında olanları bilmesi mümkün değildir. Kula düşen çalışması ve güzel tercihte bulunması, emeğe saygı duyup kazanılmış hakların korunması ve tüm helal rızıkların adilce paylaşılması için gayret etmesidir.<sup>89</sup> Yoksa yığdığımız malların hepsi rızık değildir, esasen insanın hayatını idame ettiren rızık, insanın boğazından geçendir. “Gökte rızıkınız ve size vaad olunan şeyler vardır.” (Zariyât, 51/22). Bizim geleneğimizde rızıkın Allah’tan olduğu inancı ve teslimiyeti hâkimdi. Ne

<sup>87</sup> Kemal Sayar, *Başı Sınıklar İçin Kılavuz*, (İstanbul: Kapı, 2019), 152.

<sup>88</sup> Hûd, 11/6; Hac, 22/58.

<sup>89</sup> Zuhrûf, 43/32. Ebû’l-Muîn Neseî, *Bahru’l-keîâm*, thk. Salih Farfur, (Dımaşk: Darulferfur, 2000), 143.



yazık ki bu durum yanlış anlaşılıp istismar edildi. O yüzden İslâm coğrafyası üzerine düşen görevi ifa etmediğinden sömürülmeye ve fakirliğe adeta mahkûm edilmiş oldu. Neticede rızkın Allah'tan olduğuna olan bağlılığımız ve bu güzel hasletimiz biraz zayıfladı. Sokağa çıkma yasağı uygulanınca bunu da anlamış olduk. Fakat evde kalınarak tekrar komşuluk hukukunun hatırlanması da sevindirici olmuştur. Sanki Allah, biz kullarına kusurlarımızı telafi imkânı vermiş gibi de telakki edersek bu musibetten nispeten karla çıkabiliriz. Yalnız, işaret ettiğimiz gibi rızık imkânları semadan indiğinden eğer kıtlık varsa Allah'tandır, açlık varsa kullardandır. Çünkü dünyamızda sömürgecilik ve tekellilik malın normal sirkülasyonuna ciddi şekilde mani olmaktadır. Açlık çeken insanların ihmalkârlık ve tembellik yaparak mesuliyetlerinin olduğunu da unutmamalıyız. Kanaatimizce bugüne kadar açlık çeken insanların açlık sebebiyle, zulme uğrayanların zulme uğrama sebeplerinin sorgulanması insanlığın ortak mesuliyetindedir. Çünkü Suriye'de, Irak'ta, Keşmir'de, Arakan'da, Miyanmar'da, Yemen'de, Libya'da öncesinde Bosna'da ve diğer İslâm ülkelerinde yapılan zulmün ve Afrika'daki açlığın elbet bir zahiri sebebi olmalıdır. Onun için Müslümanın Allah'ın ihsan ettiği imkânları en iyi şekilde kullanması gerekir. Buna ilaveten emeği ve alın teri sömürülüyorsa buna karşı da vazifelerinin olduğunu bilmelidir. Belki de bunun için İslâm fihhinde stokçunun malına el konulup satılması caizdir. Zulme karşı gücü nispetince ve stratejiye uygun olarak hakkı savunmak vaciptir. Batının, İslâm dünyasını müstemleke olarak kullanmasına ve sömürmesine artık Müslümanların güçlü bir şekilde karşı koymasının zarureti, müstağn-i izahtır.

## 2. Süreci Lehe Çevirmenin ve Rahmete Dönüştürmenin Projeleri Neler Olabilir?

1. Büyük eserlerin ve buluşların genelde zor zamanlarda ortaya çıktığı malumdur. Bu sebeple her alanda daha çok çalışmalıyız.

2. Dijitalleşmenin etkisiyle eğitim hayatımızda yaşanan değişiklikler üst kurullar maharetiyle ele alınıp eğitim zihniyetimiz ve felsefemiz mütalaa edilmelidir. Önceden sınıfta biz okuyorduk talebeler dinliyorlardı, şimdi de ekrandan okuyoruz onlar yine dinliyorlar. Eğitim bu mu? Yoksa eğitimde geleneğimizdeki ifadesiyle tefeyyüz etmek mi? Bunu şimdi nasıl başaracağız? Ya da soruyu şöyle soralım: Şimdiye kadar, ne kadar başardık? Bütün bu meselelerin masaya yatırılması için sağlık alanında olduğu gibi işin ehli olan hocalarımızdan eğitim alanında da bir üst kurula ihtiyaç vardır.

3. Şimdi ülkemizde İlâhiyat ve Diyanet alanında çok değerli çalışmalar ve hizmetler yapılmaktadır. Kıymetli akademisyen hocalarımızın sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Çıkarılan Diyanet İslâm Ansiklopedisi yüz akı ve güzel bir çalışmadır. İslâm düşüncesinde âlim, ilmiyle amil, neyi, nerede, ne zaman ve ne kadar konuşacağını bilen haşyet ehli insandır. İşte

böyle vasıflı olan kişi toplumun menfaatini gözetir, itikadî, amelî ve ahlâkî meseleleri çözmenin gayreti içinde olur.

Günümüzde yapılan tartışmalardan bir kaçına dikkat çekmek istiyoruz. Yalnız şunu belirtelim ki, tartışmaların akademik ortamda veya ilmi mahfillerde olmasını yadırgamıyor tam aksine destekliyoruz. Bizim karşı çıktığımız husus; bu tür netameli konuların her ortamda düzensiz bir şekilde tartışılması ve toplumu ayırıştırmaya sevk etmesidir.<sup>90</sup>

<sup>90</sup> Bu vesileyle ilmi mahfillerin dışında tartışılan birkaç hususa dikkat çekmek istiyoruz. Genel manada ahkâmın tarihselliğini, miras taksimının değişmesi gerektiğini, Hz. Peygamberin teşri görevini, kabir azabını, cennet ve cehennemın ebediliğini, şefaati, kaderi, Allah'ın ilmini, aklın nastan daha ilerde olduğunu ileri sürüp tartışanlar, bu yaptıklarıyla toplumun hangi derdine çare oluyorlar? Hangi gence iş buluyorlar? Hangi ahlâksızlığa, hukuksuzluğa, hangi cehalete çözüm buluyorlar? Bunları savunan kişilerin, insanımızın enerjisini harcamanın yanında toplumumuza kazandırdığı katma değer var mıdır? Devamlı Kur'an'ı doğru anlayalım diyerek amel yerine her defasında aynı konuyu tekrar etmeye gerçekten ihtiyaç var mı? Yani Kur'an'daki temel helaller, haramlar ve ahlâkî konular gerçekten bilinmiyor mu ki hep bunun üzerinde duruluyor. Oysa anlamaya ilaveten nasıl amel edilmeli, ahlâksızlığı nasıl kaldırmalı, hukuksuzluğu, eşitsizliği nasıl gidermeli diye çalışmamız ve proje sunmamız daha faydalı olur diye düşünüyoruz. Ayrıca yukarıda ileri sürülen görüşler, tarihte detaylıca tartışılmıştır.

Artık Hakk'ın rızasını ve halkın ihtiyaçlarını görüp ona göre hareket etmeliyiz. Bu salgında -izahı geçtiği üzere- hiçbir sıkıntı ve musibet yokmuş gibi konuşmak en basit anlamıyla insanımızın aklıyla alay etmek olur. Yine geçmiş kavimlerin helak sebepleriyle sadece bizim milletimizi denkleştirmek de büyük haksızlık olur. Belki bütün dünyada olanlardan ders çıkarıp bu süreci başarıyla, sabırla, metanetle geçirip rahmete çevirmenin yollarını milletimize, Kur'an- Sünnet, milletimizin inanç, amel ve ahlâkî yönünden izah etmemiz gerekirdi. Bu anlamda başarılı olduğumuzu söyleyemeyiz. Çünkü hadiseleri doğru okuma melekemizi etkileyen hamaset ve hırs duygularının etkisi altında olduğumuzu düşünüyoruz. Bununla birlikte diğer kamu personeli yanında genelde imam ve müezzinlerimizden altmış bin küsurunun devletimizin verdiği görev doğrultusunda "vefa sosyal destek" gruplarında devletin yardımlarını şehirlerde ve köylerde ihtiyaç sahibi halkımıza ulaştırmada görev almaları, halkımıza yardımcı olmaları inanç değerlerimizin sahaya yansıyan güzelliklerindedir. Malum bu anlamda hep Hz. Peygamberimiz'in hayatını misal veririz.

Evet, bu asırda insan, aklını kullanırken akliyyatta olduğu gibi semiyat hakkında da söz söyleyip onu iddiaya kalkıştı. İşte tam da bu noktada hata edildiğini düşünüyoruz. Zira her şeyin bir hududu ve mesafesi vardır. Gözün görme, kulağın işitme mesafesi olduğu gibi. Aklın da mesafesi vardır. Akıl yerinde olmak kaydıyla sonuna kadar kullanmak bizim vazifemizdir. Bu sahada modern tıp bütün gücünü ve gayretini sarf etmektedir. Ülkemizin başarısı da ümit vericidir. Bizler de din adına konuşurken usûle, itikada, hukuka, ahlâka, ilmi verilere ve amme vicdanına muvafık konuşmaya dikkat edersek halkımızın huzuruna ciddi katkı sağlamış oluruz. Gerçek itikanın varlığının şear-i İslâmiyeye tazimden (Hac, 22/32) geçtiğini bilenler olarak herkesten çok bizlerin saygılı olması gerekir, diyebiliriz. Akılla naklin birlikliğini sürdürürken dengeyi koruyup toplumla kod farkı olmadan konuşmayı gerçekleştirmeliyiz. Bir taraftan da asli görevimiz olan irşat faaliyetini, Resûlullah'ın gösterdiği çizgide nezaket ve nezahetle yürütmeliyiz.

4. Ekonomik durumlar değişime doğru gidiyor. Dijital para tartışılıyor. Bunun fikhını, hukukunu nasıl oluşturacağız? Bu konuları da çalışmalıyız. Yine bu konuları değerlendirip yeni oluşumlara hazırlık için bir üst kurul oluşturmanın ihtiyacı da açıktır.

5. Ailede vakit geçirmeyi nasıl becereceğiz? Eskiden köy odalarında *siyer* ve *ilmihal* okunurdu. Orta Asya’da özellikle Özbekistan’da Nesefî Tefsiri okunuyormuş. Erzurum’da anneleri kızlarına Feridüddin Attâr’ın (ö. 618/1221) *Aşk Name’sini* okurlarmış. Sadece film izleyerek değil kendi kendimize nasıl yeterli olabiliriz konusunda kadim sanatsal etkinlikleri canlandırmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Mesela evimizde el sanatları bakımından kadınlarımıza erkeklerimize yeni meşgaleler yeni işler üretebiliriz. Sanatsal olarak bir ney üfleme gibi etkinliklerle kendi ailemizi dinlendirebiliriz.

Geç kalmış olsak da gençlerimizi dijitalizmden hangi sanatsal faaliyetlerle ve sosyal etkinliklerle kurtaracağımızın projelerini yapmalıyız veya insanlığın maslahatı için nasıl kullanacağımızı düşünmeliyiz. Kısaca birlikte nasıl yalnızlıktan kurtulacağımızı düşünüp yeni sanatsal ve sosyal alanları oluşturup sadece gençliği okumaya değil onun dışında yeni alanlara yönlendirmeye ihtiyaç olduğu anlaşıldı. Ya da yalnızlığı nasıl mayalayıp vakti geçirmek için değil, vakti değerlendirmek için yaşayacağız ki, huzur bulup sıkıntılardan azami derecede kurtulalım. Çünkü vakti değerlendirmek için yaşayan yalnız da olsa sıkılmaz, fakat vakit geçirmek için yaşayan nerede olursa olsun bir süre sonra sıkılmaya çevresine sıkıntı vermeye başlayacaktır.

6. Köylerimizi tekrar nasıl canlandıracağız? Tarlaları ne zaman ekip biçip kendi ürünümüzü, kendi ekmeğimizi, kendi hayvanımızı üreteceğiz? Ne zaman gençlerimiz köylerdeki dedelerinden kalan tarlaları işleterek kendi işinin efendisi olmayı öğrenecekler? İlim ve irfan tekrar köylerimize ulaştırılmalıdır. Maalesef “*Köyler ilmi keser bitirir.*” ifadesi köylerden ilmin ve kültürün kaçışının bir delili mesabesinde. Bunu değiştirmek için köylerde büyük liselerin kuruluş yatılı imkânının sağlanması belki köyden şehre göçü nispeten azaltabilir. Bazı yatırımların köylerin ürettikleri mallara göre zorunlu olarak köylerimizde ve ilçelerimizde olması yine bir katkı sağlayabilir. Unutulmamalıdır ki dünyada değişmeyen asli ihtiyaç su ve buğdaydır.

7. İnsan, içindeki muhabbeti artırıp nefreti gidermeli. İnsanın içindeki kötülük hissi atom bombasını, kimyasal silahları icat etti. Bu tür salgınları da icat edebilir. Bunlara karşı vazifelerimizden biri, daha üstün bir teknolojiyi inşa ederek dünyanın fesada gitmesini önleyecek projeler üretmektir. Unutmayalım ki fesada sebep olan mutlaka kendi fesadıyla helak da olur. Bize düşen insanımızın insan sevgisini, aile sevgisini, din ve devlet sevgisini artıracak faaliyetlerde bulunmaktır. “İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri

için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır.” (Rûm, 30/41).

8. Resûlullah’ın müminlerin hali ve mü’minin dünya hayatındaki konumu hakkında beyanlarından birkaçına bakabiliriz. “Mü’minin durumu ne ilginçtir. Her hali kendine hayırdır. Bu durum yalnız mü’mine mahsustur. Başına sevinecek bir hal gelince şükreder, bu onun için hayır olur. Başına bir sıkıntı gelince sabreder, bu onun için hayır olur.”<sup>91</sup> “Sizden kim, huzuru yerinde, bedeni sağlıklı ve günlük yiyeceği de yanında olarak güne başlarsa sanki dünya nimetleri ona verilmiş gibidir.”<sup>92</sup> “Mü’minin başına gelen sızı, meşakkat, hüznün, sıkıntı ve keder kişinin günahları için kefarettir.”<sup>93</sup> “Allah’u Teâlâ kulunun kendisinden afiyet dilemesinden razı olur.”<sup>94</sup>

İfrat ve tefritten uzak durmalıyız. Düğünde, cenazede, davette, her konuda ifrat ve tefritlerimizi kısaca aşırılıklarımızı dengelemeliyiz. Lüzumsuz işlerimizi terk etmeliyiz. *Meşru olmayan şey ile meşgul olmak mekruhtur.* Tabii ki haram olanı da vardır. Bazı alışkanlıkların ilerledikçe nelere mal olduğu malumdur. Mezkûr fikhî hüküm Müslümanların vakitlerini güzel şekilde değerlendirmelerinin ne derece ehemmiyetli olduğunu beyan etmiştir.

9. Hz. Peygamberimiz (s.a.s.) müminin musibetler karşısındaki tavrını şöyle belirlemiştir. Hz. Peygamber, iman edenleri dert ve sıkıntılar karşısında yıkılıp kırılmayan yeşil ekine, inkâr edenleri ise sert bir rüzgâr ile devrilen ağaçlara benzetmiştir.

“Mü’min kişinin benzeri, bir sap üzerinde biten taze ekin gibidir. Rüzgâr ona hangi taraftan gelirse onu eğer de yaprağı diğer tarafa döner meyleder (fakat o yıkılmaz). Rüzgâr sakinleştiğinde yine doğrulur. İşte mü’min kişi de böyledir. O da belâ sebebiyle eğilir (fakat yıkılmaz). Haktan yüz çeviren kâfir kişinin benzeri ise sert ve dümdüz duran çam ve dağ selvisi gibidir. Nihâyet Allah onu dilediği zaman (bir seferde) kırar devirir.”<sup>95</sup>

Resûlullah (s.a.s.) müminin Kur’ân karşısında nasıl davranması gerektiğini de beyan etmiştir. Hâkim’in Müstedrek’inde -isnadının sahih olup şeyhaynın tahrîc etmediği bir hadisi- İbn Abbas’dan gelen bir rivayet şöyledir. “Kur’ân’da emir, nehiy, helal, haram, muhkem, müteşabih ve emsalin geldiğini dolayısıyla Kitab’ın helalini helal, haramını haram kabul edin, emrettiklerini yapın nehyettiklerinden uzak durun, misallerinden ibret alın muhkemiyle amel edin müteşabihe gelince hepsi rabbimizin katındandır deyip iman edin.”<sup>96</sup>

<sup>91</sup> Müslim, “Zühd”, 64.

<sup>92</sup> Tirmizî, “Zühd”, 34.

<sup>93</sup> Müslim, “Bir”, 52.

<sup>94</sup> Tirmizî, “Dâvât”, 84.

<sup>95</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 31.

<sup>96</sup> Emir Alauddin Ali İbn Balabân el-Fârisî, *Sahihü İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnâvut, (Beirut: Müessesetü’r-Risale, 1997), 3: 20 (no:745); Hâkim

Netice itibariyle Kur'ân'da Peygamberlerin kıssalarına baktığımızda özetle şöyle bir durumla karşılaşırız. Peygamberler de -insan olmaları itibariyle- bazen hilm bazen gazap sıfatının baskınlığını görürüz. Mesela Hz. Nûh (a.s.), “Rabbim, yeryüzünde inkârcılardan hiç kimseyi bırakma, dedi.” (Nûh, 71/26). Hz. Musa (a.s.) “... Şimdi içerimizdeki bir takım beyinsizlerin işledikleri günah sebebiyle bizi helak mi edeceksin?” (A'râf, 7/155) diye yakarırken Hz. İbrahim'de (a.s.) hilm sıfatı daha baskın olmuş ve Hz. İbrahim (a.s.) “...Rabbim şimdi kim bana uyarırsa bendendir. Kim de bana karşı gelirse, artık sen çok bağışlayan ve esirgeyensin.” (İbrahim, 14/36). Hz. İsa (a.s.) da hilm sıfatının önde olduğu bir durum Kur'ân'da şu şekilde beyan edilmiştir. “Eğer onlara azap edersen, şüphe yok ki onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, yine şüphe yok ki sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.” (Mâide, 5/118). Devamında ise “Allah, şöyle diyecek: “Bugün, doğrulara, doğruluklarının yarar sağlayacağı gündür.” Onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler vardır. Allah, onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. İşte bu büyük başarıdır. Göklerin, yerin ve bunlardaki her şeyin hükümrânlığı yalnızca Allah'ındır. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir.” (Mâide, 5/ 118-120). Görüldüğü üzere Allah kıyamette doğruluğun, dürüstlüğün fayda vereceğini ve böylesi sadık kullardan razı olup cennet ile mükâfatlandıracağını haber veriyor. Öyleyse bizler muvakkat olduğumuz bu âlemde eğilip bükülmeden dosdoğru yaşamalıyız. Zaten toplumumuz da bu tür özü sözü bir olan insanı takdir eder ve saygı duyar. Sonuçta göklerin yerin ve bunların içerisinde olan her şeyin O'nun hükümrânlığı altında olduğunu beyan ederek kula haddini bilmesi gerektiğini hatırlatıyor.

Hz. Peygamberimize (s.a.s.) gelince, kendisi ve kitabı bütün insanlara uyarmak için gönderilirken<sup>97</sup> de onun beşir/müjdeleyici ve nezir/uyarıcı, korkutucu sıfatlarına dikkat çekilmiştir.<sup>98</sup> Onun âlemlere rahmet olması -ki buna değindik- yanında ona hitaben “Ey Peygamber biz seni hakikaten bir şahit, bir müjdeci ve bir uyarıcı olarak gönderdik. Allah'ın izniyle bir davetçi ve nur saçan bir kandil olarak (gönderdik).” (Ahzâb, 33/45,46) şeklinde buyrulması, diğer peygamberlerde olduğu gibi onun dengeleyici vasfına işaret eder. Onun, müjdeleyici ve uyarıcı/korkutucu olması yanında kandile benzetilmesi ise nurunun Allah'tan olduğunu gösterir. Yollardaki işaretlere araçların lambası vurunca onlar nasıl yoldaki istikameti gösteriyorsa işte Resûlullah da öyledir. O bizim yol göstericimiz ve rehberimizdir. Kur'ân'da ona genelde sıfat ismiyle (*Ya Eyyühe'n-Nebiyü, Ya Eyyühe'r-Resûlü gibi*) hitap edilmesi, zat ismiyle zikredildiği yerlerde yine resûl sıfatıyla gelme-

en-Nisâbü'rî, Hafız Ebû Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Abdulkadir Ata, (Beyrut: Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1: 739, (no:2031), II, 318, (no:3144.)

<sup>97</sup> Furkân,25/1.

<sup>98</sup> Sebe, 34/28.

si (Muhammedü'r-Resûlullah gibi) onun âli mertebesine işaret olduğu gibi bizim ona tabi olmada ne derece hassas olmamız gerektiğini de gösterir. Kur'ân'da bazı peygamberlerin Allah ile tekellümü ve istekleri yer alırken peygamberimizin ise Necm sûresindeki miraç hadisesinde “gözünün gördüğünü kalbinin yalanlamadığı” (Necm, 53/11) âyeti yer almaktadır. Bunu ve bunun ötesini de bazı hadislerde geçenler hariç bilemiyoruz.<sup>99</sup>

Geleneğimizde “*Takdir tedbire güler.*” derler, hakikatte durum böyle olsa da gaybı bilemediğimizden bizler tedbirimizi alıp tevhemizi edip Allah'a sığınıp eman dileyeceğiz, sonra da tefviz-i umur eyleyip tevekkül edeceğiz. Elimizdeki imkânları kudretimiz nispetince kullanıp kedere düşmeyeceğiz. Çünkü neticede kadere iman kedere manidir. “*Ne gam o insana ki deryada kaptanı Hz. Nûh aleyhisselamdır. Ve yine ne gam o insana ki peygamberi Hz. Muhammed Mustafa'dır.*”

### KAYNAKÇA

Ahmed İbn Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2015.

Ahsikesî, Hüsamüddin Muhammed. Karachi: Müntahabu'l-Hüsami, Büşra, 2015.

Akkad, Abbas Mahmud. *Allah*. Beyrut: 2012.

Aksekî, Ahmet Hamdi. *İslâm Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*. İstanbul: DİB Yayınları, 2017.

Alatlı, Alev. *Fesüphanallah Nasihatname I*. İstanbul: Turkuaz, 2019.

Ali İbn Belban el-Farisi, Emir Alauddin. *Sahihü İbn Hibban bi Tertibi İbn Belban*. Thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.

Avcı, Mustafa. *Osmanlı Ceza Hukuku*. Konya: Mimoza, 2014.

Aynî, Bedrüddin. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buharî*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Babertî, Ekmelüddin. *Şerhü'l-İnaye ale'l-Hidaye (Fethu'l-Kadir işe beraber)*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Berki, Ali Himmet. *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*. Örnek, Ankara: 1955.

Beydavî, Kâdı Nasırüddin. *Tefsîrü'l-Beydavî Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*. İstanbul: Dersaadet, ts.

Beyhakî, Ahmet b. Hüseyin. *Sünenü'l-Kübra*. Thk. Abdulkadir Ata. Mekke: Daru'l-Bas, 1994.

<sup>99</sup> Sadece İbrahim Hakkı şöyle diyor: “medlülü bulan kimsenin delile ihtiyacı kalmaz.” Belki de bunu; müşahede makamında tekellüm düşer, tıpkı Kâbe'yi görünce telbiyenin düşmesi gibi diye düşünebiliriz. Kâbe de yine bir semboldür. Yoksa kişi Kâbe'ye ulaşmakla Allah'a ulaşmış olmuyor. Netice itibarıyla bu konu semiyattan olduğu için İbrahim Hakkı'nın görüşü de bizimkisi de sadece bir yorumdan ibarettir. En doğrusunu Allah bilir.

Birişik, Abdulhamit. “Rahmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buhari*.

Çelebi, İlyas, “Sünnetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38.

Davis, James C., *İnsanın Hikayesi (Taş Devrinden Bugüne Tarihimiz)*. Trc. Barış Bıçakçı. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2019.

Dursun, Aysun. *Türk Halk Hukuku*. İstanbul: Ötüken, 2016.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebussûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*. İstanbul: Şûle, 1998.

Düzeli, Pehlül. *Şeyhülislam Ebussûd ve Fetvaları*. İstanbul: OSV, 2012.

Ebû Dâvûd. *Sünen-ü Ebî Dâvûd*.

Ertuğrul, Resul. “Kur'an'da Helak Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu I” *BÜİFD*, 5, 2017.

Ertuğrul, Resul. “Kur'an'da Helak Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu II” *BÜİFD*, 4/7, 2018.

Ferharvî, Abdulaziz. *Meramü'l-Kelam fi Akaidi'l-İslâm*. Thk. M. Süleyman Hasan. Karachi: Mektebe Zemzem, 2012.

Gamravî, Muhammed ez-Zührî. *es-Siracü'l-Vehhac ala Metni'l-Minhac*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mizânü'l-amel*, Thk. SalaHüddin Havvarî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2012.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Hafız Ebu Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Thk. Abdulkadir Ata. Beyrut: Kütübü'l-İlmiyye, 1990.

İbn Kemal Paşa, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman. *Tefsîrû İbn Kemal Paşa*. Thk. Mahir Edib Habbuş. İstanbul: İrşad, 2018.

İbn Kesîr, Hafız. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. M. İbrahim el-Benna-M.A. Âşûr, Abdulaziz Ganîm. İstanbul: Kahraman, 1985.

İbn Nuceym, Zeynüddin. *Fethü'l-Gaffar bi Şerhi'l-Menâr*. Şrh. Abdurrahman Behravî. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.

İbn Nuceym, Zeynüddin. *Lübbü'l-Usûl Muhtasarü't-Tahrîr li İbn'l-Humâm*. Thk. Muhammed Fal Seyyid Şenkîfî. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.

İbrahim Hakkı. *Marifetname*. İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1330.

İnalçık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. İstanbul: İş Bankası, 2016.

İsfehânî, Râgib Ebu'l Kâsım. *el-Müfredat fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-M'arife, ts.

Kadihan, Mahmud Özcendî. *el-Fetâvâ el-Hâniyye/Fevâ-i Kâdihân (el-Fetava el-Hindiyeye ile birlikte)*, Beyrut: Daru İhyai't- Tûrasi'l-Arabî, 1310.



Kâşânî, Alaüddin. *Kitabu Bedaii's-Sana'i 'fi tertibi's-Şerai'*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

Kâsım b. Kutluboğa, Allame Zeynüddin. *Şerhu Muhtasarü'l-Menar*. Thk. Züheyr b.Nasir. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1993.

Kaya, Yunus. *İlm-i Kelam (Tarihçe, Mezhepler ve Mebde ve Mead)*. İstanbul: Uzakülke, 2010.

Koçak, Zeki. "İslam Hukuk Metodolojisinde Ehliyet ve Kısımları". *Diyanet İlmî Dergi* 39/4 2003.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim. *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b Şerif. Dımaşk: Daru'l-Farfur, 2002.

Mahallavî, Abdurrahman. *Teshîlü'l-Vüsûl ila İlmi'l-Usûl*. Thk. M. İbrahim Hafnavî. Kahire: Daru'l-Hadîs, 2010.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu'l-Kur'an*. Thk. Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Daru'l-Mizan, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru Sadr, 2007.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye.

Mevlana, Celalüddin. *Fihî ma Fih*. Trc. A. Avni Konuk. Hazırlayan Selçuk Eraydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Merginanî, Burhanüddin. *el-Hidâyetü Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.

Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-Usûl*. Salah Bilici. İstanbul: ts.

Molla Aliyyü'l-Kâfî. *Şerhu Muhatsaru'l-Menaâr*. Thk. İlyas Kaplan. İstanbul: İrşad, 2006.

Muhammed Fuad Abdülbaki. *Mu'cemü'l-Müfehres li elfâzi'l-Kur'an*. Kahire: Daru'l-Hadîs, 2001.

Müslim, İbn Haccac. *Sahih-i Müslim*.

Nedvî, S. Süleyman. *Kur'an'ı Kerim'de Kavimler ve Toplumlar Âd, Semûd, Medyen*. Trc. Abdullah Davudoğlu. İstanbul: İnkılab, 2003.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Bahru'l-Kelam*. Thk. Salih Farfur. Dımaşk: Darulferfur, 2000.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Keşfü'l-Esrar Şerhü'l-Musannif ale'l-Menar*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Tefsîrü'n-Nesefî Medarikü't-Tenzîl ve Hakai-kü't-Te'vil*. Thk. Mervan Muhammed. Beyrut: Daru'n-Nefais, 2009.

Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nûn, 1995.

Pezdevî, Fahu'l-İslâm. *Usûlü'l-Pezdevî*. Thk. Said Bektaş. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2014.

Râzî, Fahrüddin. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Darulfikir, 1990.

Râzî, Fahrüddin. *el-Kaza ve'l-kader*. Thk. M. Mu'tasimbillah. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1994.

San'ânî, Muhammed İsmail. *Sübülü's-Selam Şerhü Bülûgu'l-Meram*.

Thk. Halil Memun Şiyha. Beyrut: Daru'l-Mağrife, 1997.

Sâbûnî, Nureddin. *el-Kifayetü fi'l-Hidayeti*. Thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014.

Sayar, Kemal. *Başlı Sınıklar İçin Kılavuz*. İstanbul: Kapı, 2019.

Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim. *el-Muvafakat fi Usûli'l-Ahkâm*. Thk. Seyyid Muhammed Hıdır. Beyrut: Daru'l-Fıkr, ts.

Tirmizî, Ebu İsa. *El-Camiu's-sahih*.

Üzüm, İlyas. "Gazap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Azap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9.

Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig*. Trc. Ayşegül Çakan. İstanbul: İş Bankası, 2018.

Zekiyyüddin Şaban. *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*. İstanbul: İrşat, 2016.

# İSLÂM HUKUKUNDA ŞART NAZARİYESİNE FARKLI YAKLAŞIM: İBN HAZM (Ö. 456/1064) VE İBN TEYMIYYE (Ö. 728/1328) ÖRNEĞİ

## A DIFFERENT APPROACH TO THE THEORY OF CONDITION IN ISLAMIC LAW: THE CASE OF IBN HAZM (D. 456/1064) AND IBN TAYMIYYAH (D. 728/1328)

Geliş Tarihi: 12.07.2020 Kabul Tarihi: 31.08.2020

✉ **ABDULBASIT SALTEKİN**

DR. ÖĞR. ÜYESİ

BATMAN ÜNİVERSİTESİ / İSLAMI İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/ 0000-0001-9652-7840

absaltekin@gmail.com

### ÖZ

İslâm mali muamele hukukunun imkânlarının araştırılması, alanda çalışma yapan araştırmacılar açısından önem taşımaktadır. Akit nazariyesi üzerine birçok çalışma yapılmış olmasına karşılık akdin mahiyetini, yapısını belirleyen; taraflara hak ve sorumluluklar yükleyen şart nazariyesi üzerine yeterince çalışma yapılmadığı, konunun önemine binaen şart nazariyesi üzerine farklı çalışmaların yapılması gerektiği kanaatindeyiz.

İslâm mali muamele hukukunda şart nazariyesinin anlaşılmasında iki farklı bakış açısının hakim olduğu görülmektedir. Bu konuda iki karşıt çizgiyi temsil eden İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin konuya yaklaşımlarının ortaya konması bu noktada önem arz etmektedir. İbn Hazm'ın temsil ettiği çizgiye göre asıl olan, geçerli olduğuna dair şer'î delil bulunmayan hiçbir şart meşru kabul edilmez. Karşıt çizginin temsilcisi olan İbn Teymiyye'ye göre ise yasaklayıcı hüküm bulunmadığı müddetçe akitte zikredilen her türlü şart geçerli sayılmaktadır. Çalışmamızda öncelikle bu iki uç arasına yerleştirebileceğimiz diğer mezheplerin şart nazariyesini genel hatlarıyla ortaya koyduktan sonra İbn Hazm ve İbn Teymiyye'ye ait yaklaşımları detaylarıyla inceleyeceğiz.

**Anahtar kelimeler:** Şart nazariyesi, Sahih şart, Fâsit şart, İbn Hazm, İbn Teymiyye.

### ABSTRACT

Investigating the possibilities of the Islamic Financial Transaction Law is important for the researchers of the field. There are many studies on contract theory. However, we believe that there are not sufficient studies on the theory of condition, which determines the nature and structure of the contract and imposes rights and responsibilities on the parties. We believe that different studies should be conducted on the theory of condition taking its importance into account. There are two different perspectives dominating the understanding of the theory of condition in the Islamic Commercial Transaction Law. Hence, it is important to reveal the approaches of Ibn Hazm and Ibn Taymiyyah, which were the strictest among all. Ibn Hazm represented the strictest form of the approaches in the theory of condition, defending that the conditions could not be deemed legitimate unless there was shar'î evidence. On the other hand, there was the approach of Ibn Taymiyyah, defending that all conditions mentioned in the contract would be legitimate unless there was a prohibitive provision. In our study, first of all, we will outline condition theories of other sects between these two extremes and elaborate on the approaches of Ibn Hazm and Ibn Taymiyyah.

**Keywords:** Theory of Condition, Authentic condition, Corrupt condition, Ibn Hazm, Ibn Taymiyyah.

## A DIFFERENT APPROACH TO THE THEORY OF CONDITION IN ISLAMIC LAW: THE CASE OF IBN HAZM (D. 456/1064) AND IBN TAYMIYYAH (D. 728/1328)

### SUMMARY

Various attitudes could be encountered in commercial contracts regarding the condition theory. The parties of the contract were not able to build the contract in absolute conditions due to the approaches of the sects in general. The principle of legality has a structure that limits the willpower in conditions in the legal systems of today.

Looking at the general approaches of the rooted sects on the condition, we see that they evaluated the conditions in two types as authentic and corrupt. In terms of authentic conditions, all conditions required for the execution of the contract are accepted by all sects.

We cannot argue that there is a considerable difference regarding the definition of “the required” based on the given examples.

The conditions called the *mulayim/maslahat*, which are the ones that ensure the execution of the requirements in a contract, are also listed among the valid conditions. Looking at the conditions complying with the execution of the contract, it is seen that the sects have different approaches towards these conditions despite the presence of certain common aspects. This gives all of the parties the opportunity to determine the conditions of the contract.

In particular, the Hanafi regarded the conditions adopted by the people occupied in the social trade tradition as legitimate contracts on the grounds that they do not cause any disputes. According to the Hanafi, other conditions that are considered to be legitimate by the *shari'a* were also accepted as valid conditions.

The Hanbali sect, further extended the customary conditions adopted by the Hanafi by accepting the conditions specified by the parties of the contract as legitimate as long as they did not cause conflict.

In terms of corrupt conditions, the conditions that are against the requirements of a contract are not accepted by any of the sects.

Such conditions are considered invalid. The conditions that prevent the emergence of the results required by the contract are not taken into account.

The conditions that are against the execution of the contract are also listed among the invalid conditions. According to the Shafii sect, all conditions that do not comply with the requirements and

execution of the contract are invalid conditions. According to the Hanafi sect, customs are required for the conditions other than the requirements and execution of the contract. In case the conditions that are set outside of the requirements and execution of the contract are not customary, they are deemed invalid. According to the Hanbali, the conditions that are not specified between the parties and could lead to conflicts are considered invalid. The conditions that would cause uncertainty in the price paid by the buyer are listed among the invalid conditions by the Maliki.

According to the general approach of the three sects and the weak opinion conveyed from the Hanbali, such conditions are not only considered invalid but they also cause the contract to become invalid. According to the common opinion of the Hanbali sect, in cases where the conditions are invalid, the contract is also considered invalid. This approach of the sects could be considered as a moderate attitude. Apart from all of these statements, we can mention the attitude of Ibn Hazm, who limited the conditions, even making them a few in number. According to Ibn Hazm, the conditions that could be set are limited to the seven issues determined by the shari'a. All other conditions would be invalid make the contract as invalid.

On the other hand, the attitude of Ibn Taymiyyah provides a space for the conditions to a certain extent. He accepts valid all conditions that are not in contradiction with the contract, and do not have any evidence of prohibition by the shari'a. It is necessary to mention that, unlike the other sects, Ibn Taymiyyah did not consider the contradiction to the requirements as the conditions that invalidate the requirements of a contract. He considered the subject from a slightly narrower perspective. According to him, contradiction to the requirements could be considered in cases that make the contract null and void.

We believe that the approach of Ibn Taymiyyah is more accurate. This is not an opinion reached by only considering the social and commercial affairs. There is no doubt that they have also been effective. In addition, we can say that the strength and consistency of the evidences, on which he based his theory, led us to such a conclusion.

## GİRİŞ

Şart, sözlükte “deri üzerine jiletle atılan ince kesikler”<sup>1</sup> anlamına gelmektedir. Örfte ise yaygın olarak ilzam ve iltizam<sup>2</sup> anlamlarında kullanılmaktadır. Şer‘î istilah olarak tarafların mübadeleli akitlerde ileri sürdükleri şartlar “Taraflardan birinin veya ikisinin anlaşmalı olarak ileri sürdüğü ve akit yapan taraflardan birini veya ikisini bağlayan şeydir.”<sup>3</sup> şeklinde tanımlanır.

Usûl literatüründe şartların şer‘î şart ve ca‘lî/irâdî şart olarak iki kısma ayrıldığı görülür.<sup>4</sup> Burada şart nazariyesinden kastedilen ca‘lî/irâdî şarttır. Bunun yanında vad‘ şeklinde telaffuz edilen akit öncesi sözler de ele almaya çalıştığımız nazariyenin dışında kalmaktadır. Hülâsa bu çalışmada “şart” ifadesinden, akit esnasında akitle beraber zikredilen şartlar yani akde mukârin ca‘lî/irâdî şartlar kastedilmektedir.

Günümüzde ticari hayat, büyük ölçüde yazılı mukaveleler üzerine varlığını devam ettirmektedir. Mücerret ticari bir işlemin yanında mukaveleler taraflara zait bazı sorumluluklar yüklemektedir. Akdın mahiyet ve yapısına eklenen bu zait şartlar akdi inşa eden iradeye, akdi belirleme ve kendi çıkarları doğrultusunda yeniden inşa etmeye imkân tanımaktadır.

İslâm hukuku tabiatı itibariyle mülkiyet hakkını ilkesel olarak kabul etmiş ve mülkiyetin korunmasını küllî maslahatlar içerisinde saymıştır. Mülkiyetin kabulü, tabîi olarak ticari faaliyetlerin de meşru kabul edilmesi gerektiği sonucunu or-

<sup>1</sup> Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk Hüseyinî Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhir'l- Kâmûs*, (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.), 19: 404.

<sup>2</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 19: 404; Muhammed b. Mukrim b. Manzûr Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 7: 329.

<sup>3</sup> Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûfî, *Keşşâfü'l-kinâ' 'an (metn)i'l-Iknâ'*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 3: 217.

<sup>4</sup> Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, trc. İbrahim Kafî Dönmez (Ankara: TDV Yay., 2016), 266-267.

taya çıkarmıştır. Bu noktada taraflara, akdin içeriğini belirleme imkânı ve sınırlarını ortaya koyacak bir nazariyenin mevcut olması gerekecektir.

## 1. Genel Hatlarıyla Mezheplerin Şart Nazariyeleri

İslâm hukukçularının mefkûresi bu konuda bize iki ayrı uçta biri sınırlayıcı, diğeri imkân sağlayıcı bir yelpaze sunmaktadır. Bu yelpazenin bir ucunda İbn Hazm'ın temsil ettiği şer'î şartları sayılı birkaç maddeyle sınırlandıran sınırlayıcı tutum yer almaktadır. Bu tutum, ticari faaliyette neredeyse taraflara akdi belirleme imkânı tanımayan bir yaklaşıma sahiptir. Diğer tarafta ise akdi kuran iradeye akdin mahiyeti ile ve kanunilik/şer'îlik ilkesiyle çelişmeyen şartlar koşabilme imkânı tanıyan İbn Teymiyye'nin yaklaşımı yer almaktadır. Bu iki uç tarafı temsil eden İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin nazariyelerini irdelemeden önce iki nazariye arasında değerlendirilebilecek mezheplerin yaklaşımı genel hatlarıyla ele alınacaktır.

### 1.1. Hanefî Mezhebi

Hanefîler genel hatlarıyla şartları sahîh ve fâsit olmak üzere iki ana başlık altında işlemektedirler:

A. Sahîh şartlar: Geçerli ve tarafları bağlayan şartlardır. Bu şartlar dört şekilde olabilir:

a) Akdin muktezâsına uygun şartlar: Bu şartlar satım akdi özelinde örnek verecek olursak; nihâî amacı olan, mülkiyet intikalini sağlayan ve semen ve mebi' üzerindeki tasarruf yetkilerini pekiştiren şartlardır. Yani akdin tabiatında var olan şeylerin şart koşulmasını ifade eder. Koşulan şartlar akdin sonunda doğal olarak oluşacak hakların sözlü beyanından ibarettir. Akit yapısı ve hukuki sonucu itibarıyla şart olarak zikredilen şeyleri kapsamaktadır. Dolayısıyla şart bu hakların zikrinden öte bir anlam taşımayacaktır. Örneğin; giymen şartıyla bu elbiseyi sana satıyorum gibi. Elbise üzerindeki tasarruf hakkı satışla beraber alıcıya geçer. Akdin kendisi bu tür tasarrufları tabiatı gereği alıcıya intikal ettirir. Dolayısı bu şartların "sahîh" olarak ifade edilmesi, akde yeni bir hususun ilave edilmesinin onaylanması anlamında olmayıp sadece akdin zaten zımında yer alan bir şeyin açık olarak ifade edilmesinin akdin tabiatına bir zarar vermeyeceği, şart olarak zikredilen hususun da zaten dikkate alınmış olacağını ifade içindir.

b) Akdin muktezâsından olmayan fakat akde mülâyim/uygun olan şartlar: Satım akdi özelinde örneklendirecek olursak akdin muktezâsı olan mülkiyet intikalini garanti altına alan kefalet, rehin vb. şartlardır. Mülâyim şartlar ile muktezâda olduğu gibi akdin gereği olan şartlar olmamakla beraber, akdin gereklerinin ortaya çıkmasını sağlayan özel şartlar kastedilmektedir. Aynı şekilde rızaya dayalı olarak akdin konusu ile alâkalı muhtemel birçok vasıftan birinin tercih edilmesini sağlayan şartlar kastedilir. Örneğin, satılan hayvanda dişilik, erillik veya yaş şart koşulması gibi.



c) Örf haline gelmiş şartlar: Hanefiler, alışverişlerde şartı nehyeden ifadelerin taraflar arasında nizâ‘ ve anlaşmazlığa yol açmasından dolayı şartın yasaklandığını ifade ederler. Ancak akit esnasında nassa aykırı olmama kaydıyla örfleşmiş şartları, nizâ‘ ve anlaşmazlığa yol açma ihtimali ortadan kalktığından yasak kapsamının dışında tutmuşlardır.

d) Bunların dışında olup da şer‘an meşru görülen şartlar: Bu tür şartlar, konulan ilkeler açısından şartı geçersiz kılması gerekse dahi şer‘an bunun teşri kılınması onu meşrulaştırır. Şart muhayyerliği (Hıyâru‘ş-şart) gibi.<sup>5</sup>

B. Fâsit ve bâtil şartlar; bunlar da sahîh şartların mukabili olarak düşünlüdüğünden, altı şekilde değerlendirilmiştir:

a) Akdin muktezâsına aykırı şartlar: Yukarda ifade edildiği gibi, mülkiyet intikalini engelleyen veya intikal eden mülkiyet üzerindeki aslı tasarrufları sınırlayan şartlardır. Örneğin; “Satmaman kaydıyla sana bu arabayı satıyorum.” denildiği takdirde, koşulan şart mülkiyet hakkını sınırlandırdığından akdin muktezâsına aykırı olmuş olur.

b) Akdin muktezâsına aykırı olmamakla beraber, akde mülâyim/uygun olmayan şartlar.

c) Akdin muktezâsına aykırı olmayıp, akde uygun olan; fakat örfleşmediğinden, taraflar arasında anlaşmazlık doğurabilecek şartlar.

d) Akdin muktezâsından olmayıp taraflara veya üçüncü bir şahsa özel bir fayda sağlamayan veya taraflardan birine yönelik zarar oluşturan örfleşmemiş şartlar: Örneğin “Bu bineğe binmemen şartıyla sana satıyorum.” veya “Bu elbiseyi yırtman şartıyla sana satıyorum.” denmesi gibi. Hanefilerin genel yaklaşımına göre akit geçerli olmakla beraber bu tür şartlar geçersizdir. Ebû Yusuf (ö. 182/798) ise bu şartların akdi de geçersiz kılacağı kanaatindedir.

e) Taraflara veya bunların dışındaki üçüncü bir şahsa özel bir menfaat sağlayan şartlar: “Falancaya kiralaman şartıyla sana bu evi satıyorum.” gibi.

f) Bu beş durumun dışında kalan ve şer‘an meşruiyetine dair nass bulunmayan şartlar.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (Kâhire: Matbaa'tu'l-Kübrâ'l-Emiriyye, 1313), 4: 57; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Bahrü'r-râ'ik*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 6: 140; Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhitü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mani: Fikhu'l-İmâm Ebi Hanîfe*, (Beyrut: Daru'l-Kuyubi'l-İlmiyye, 2004), 6: 389; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ Durri'l-muhtâr*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 7: 282-283; Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, (Kahire: Matbaa'tu'l-Hayriyye, 1322), 1: 202-203; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Bidâye fi şerhi'l-Hidâyeti'l-mübtedi'*, (Beyrût: Dâru İhyai'-Turasi'l-Arabi, ts.), 3: 48.

<sup>6</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 7: 283-285.

Hanefiler ivazlı akitlerde ileri sürülen bu tür fâsit şartların aynı zamanda akdi geçersiz kılacağı kanaatindedirler.<sup>7</sup>

## 1.2. Mâlikî Mezhebi

Mâlikî mezhebinde İmam Mâlik'ten rivayet edilen, şartı dört kısma ayrılan tasnif yaygın olarak kullanılmaktadır. Bütün literatür, konuyu bu rivayet üzerine inşa etmektedir. Buna göre şartın dört kısmından bahsedilebilir:

a) Akdin muktezâsına aykırı şartlar: Akdin yapısı gereği sonucunda çıkacak hakları sınırlayan şartlar geçersiz şartlar içerisinde değerlendirilir.

b) Semeninin karşılığında belirsizlik doğuran şartlar: Mâlikîler bununla; alıcı veya satıcı lehine veya aleyhine koşulan şartları örnek verirler. Örneğin; borç verme şartıyla yapılan bir satım akdinde, kendisinden borç talep edilen müşterinin ödeyeceği bedeldeki bir artış, satıcının teslim edeceği malın bedelinde karşılığı olmayan bir artışı meydana getirecektir. Bu durum, semende meçhûliyet/belirsizlik doğuracağından, Mâlikîler tarafından meşru olmayan şartlar arasında zikredilmiştir. Yani akit esnasında koşulan şart, akitte karşılığı olmayan bir değer belirmesine sebep olur. Bu belirsizlik, şartı geçersiz kılar.

c) Akdin muktezâsına uygun şartlar: Yukarıda da ifade edildiği gibi akdin tabiatı ve gereği itibariyle zikredilmese de akdin sonucunda ortaya çıkacak şartlardır. Bu şartlar, geçerli şartlardır.

d) Akdin maslahatına uygun şartlar.

Bu şartlardan ilk ikisi geçersiz diğer ikisi ise geçerli sayılmaktadır.<sup>8</sup>

Mâlikî mezhebinde ilk iki madde fâsit/bâtıl şart olarak değerlendirilir. İleri sürülecek bu tür şartlar sadece geçersiz olmakla kalmaz akdi de fâsit hale getirir.<sup>9</sup>

## 1.3. Şâfiî Mezhebi

Şâfiî mezhebi akitlerdeki şartları genel olarak iki kısma ayırmaktadır:

A. Akdin muktezâsından olan şartlar. Bunlar geçerli şartlardır.

B. Akdin muktezâsından olmayan şartlar. Bu kısmı da ikiye ayırırlar:

<sup>7</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 7: 496-497.

<sup>8</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-Beyân ve'l-tahsîl*, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1988), 9: 77; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş el-Mısri, *Minehu'l-celil 'alâ Muhtasari's-Şeyh Halîl*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ty.), 5: 52; Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celil fî şerhi Muhtasari Halîl*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 4: 373; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî el-Halvetî, *Bulğatü's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 3: 59;

Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-şerhi'l-kebîr*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 4: 105-107.

<sup>9</sup> Desûkî, *Hâşiye 'ale's-şerhi'l-kebîr*, 4:105

a) Akdin maslahatına uygun şartlar. Geçerli şartlar kapsamında değerlendirilir.

b) Akdin maslahatından olmayan şartlar. Maslahatından olmayan şartlar da iki kısma ayrılır:

1. Akdin maslahatından olmayan ancak taraflar arasında anlaşmazlık doğurmayan şartlar. Örneğin; “Giymen şartıyla elbiseyi sana satıyorum.” gibi. Bu şartlar, geçersiz şartlar kapsamında değerlendirilir.

2. Taraflar arasında anlaşmazlık doğurma ihtimali bulunan şartlar. Örneğin; “Borç vermen şartıyla bunu sana satıyorum.” gibi<sup>10</sup> Bu tür şartlar da geçersiz şartlar arasında zikredilmektedir.

Şâfiî mezhebi, maslahata uygun olmayan şartları geçersiz kabul etmekle beraber taraflar arasında anlaşmazlık doğurmayan şartların akdin geçerliliğine zarar vermeyeceğini söyler. Şayet bu şartlar, taraflar arasında nizâ<sup>4</sup> doğuracak olursa, akit geçersiz olur.<sup>11</sup>

#### 1.4. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî mezhebi akitlerdeki şartları Hanefilerde olduğu gibi genel olarak iki kısma ayırmaktadır:

A. Sahîh/Lâzım şartlar:

a) Akdin muktezâsına uygun olanlar: Bu tür şartlar, geçerli ve bağlayıcı şartlardır.

b) Akdin maslahatına uygun olanlar: Bunlar da geçerli şartlar arasında zikredilir.

c) Satılan malda sınırları belirlenmiş bir menfaati doğuran şartlar: Örneğin; “Bir ay oturmam kaydıyla evimi sana satıyorum.” gibi. Hanbelîler satılan malda belirlenmiş ve anlaşmazlık doğurmayan şartları sahîh ve bağlayıcı kabul ederler. Bu yönüyle şart ile ilgili en geniş alanı açmışlardır. Mâlikî mezhebi her ne kadar bu tür şartları Hanbelîler gibi kabul etseler dahi bazı kayıtlar ileri sürerler. Menfaate bir sınır koyarlar. Hanbelîlerde tarafların anlaşması durumunda bu tür menfaatler için özel bir sınır belirlenmez.

B. Fâsid/Bâtıl şartlar:

a) Akit içerisinde ikinci bir akdin şart koşulması: Hanbelîler bunu akdin muktezâ ve maslahatına aykırı olmamakla beraber nass ile yasaklandığından dolayı fâsîd şartlar içerisinde saymışlardır. Borç verme şartıyla satma gibi.

<sup>10</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 3: 71-72; Ebû'l-Hüseyn İbn Ebû'l-Hayr Yahya b. Ebû'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad El-İmrâni El-Yemâni, *el-Beyan fi mezhebi'l-İmam eş-Şafi'i*, (Cidde: Dâru'l-Minhac, 2000), 5: 129; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 5: 312.

<sup>11</sup> Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3: 71.

b) Hanbelî mezhebinden aktarılan bir görüşe göre, akit esnasında koşu-  
lacak her türlü ikinci şart geçersiz olur.

c) Muktezâyâ aykırı şartlar: Diğer mezheplerin yüklediği anlam ile aynı  
içeriğe sahiptir.

d) Ta'likî şartlar:<sup>12</sup> Hanbelî mezhebine göre bunlar da fâsit şartlar içe-  
risinde sayılmaktadır. Diğer mezhepler de aslında bu şartı geçerli kabul  
etmemekle beraber buna fâsit şart demek yerine bunu bir vaat olarak de-  
ğerlendirirler.

Hanbelî mezhebinde, fâsit şartlar geçersiz olmakla beraber akdi orta-  
dan kaldırmaz. Ahmed b. Hanbel'e nispet dilen ve mezhep içerisinde ka-  
bul gören görüş bu yöndedir.<sup>13</sup> Böyle bir durumda taraflar dilerlerse akdi  
bozabilecek, karışılacakları zararları tazmin edebileceklerdir.<sup>14</sup> Ahmed b.  
Hanbel'e dayandırılan zayıf bir görüş ise fâsit şartların akdi ortadan kaldı-  
racağı yönündedir.<sup>15</sup>

## 2. İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin Şart Nazriyesi

Şart nazariyesini ortaya koyduğumuzda, bir ucunu İbn Hazm'ın tem-  
sil ettiği, daraltıcı ve son derece sınırlayıcı bir yaklaşımın yanında, diğer  
ucu temsil eden, açıkça nasslarda yasaklanmayan bütün şartları kabul eden  
İbn Teymiyye bulunmaktadır. Diğer mezhepler ise bu iki uç arasında şar-  
ta bakış açısı itibarıyla farklılaşan bir yaklaşıma sahiptirler. Kanaatimizce  
şartın sınırlarını daraltandan genişletene doğru bir sıralamaya tabi tutacak-  
sak şöyle bir sıralama yapılabilir: Şâfiî Mezhebi, Hanefî mezhebi, Mâlikî  
Mezhebi, Hanbelî Mezhebi.

Diğer mezheplerin şart ile ilgili yaklaşımları ortaya konduktan sonra iki  
ucu temsil eden İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin şart ile ilgili yaklaşımları-  
nın ortaya konmasında yarar vardır.

### 2.1. İbn Hazm'ın Şart Nazariyesi

Muhallâ adlı eserinde İbn Hazm, şart ile ilgili yaklaşımlarını diğer ko-  
nulara yaptığı gibi kendi usûlüne uygun bir şekilde tahlil etmektedir. İbn

<sup>12</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme  
el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Kâfî fî fikhi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, (Bey-  
rût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2: 22-25; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Ab-  
dullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*, (Bey-  
rût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 5: 393-394; Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b.  
Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dımaşki, *el-Mübdî 'fî şerhi'l-Mukni'*, (Beyrût:  
Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 4: 50-60; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî,  
*Keşşâfû'l-kinâ' 'an (metni)'l-Iknâ'*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 3: 217-  
226.

<sup>13</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5: 394.

<sup>14</sup> Buhûtî, *Keşşafu'l-Kına'*, 3: 324.

<sup>15</sup> İbnKudâme, *el-Muğnî*, 5: 394.

Hazm, akde mukterin olmayan, mukaddem ve muahhar şartların akitle ilişkisi bulunmayan şartlar olduğunu ifade eder. Bunlar diğer mezheplerde olduğu gibi vaat kabul edilir. Akitte taraflara bağlayıcı yükümlülükler doğurmazlar.

Akde mukterin şart konusunda ise İbn Hazm'ın yöntemi açık ve nettir. Ona göre, kendisinin tespit etmiş olduğu ve nasslarda geçen yedi şart hariç diğer bütün şartlar bâtil ve akdi geçersiz kılar.<sup>16</sup> Yine o bunların dışında nasslarda belirtilen açık bir şartın bulunması durumunda onları da şartlara dahil edeceğini söyler. Nasslarda belirtilen yedi şart ise şunlardır:<sup>17</sup>

a) Vadeli satışlarda rehin şartı: Buna “*Şayet yolculuk halinde olur ve yazacak birini bulamazsanız, teslim alınmış rehinler (yeterlidir)...*”<sup>18</sup> âyetini delil getirmektedir.

b) Dirhem veya dinar olmak kaydıyla paranın belirli bir süre sonra ödemesi şartı: Buna delil olarak “*Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın...*”<sup>19</sup> âyetini ileri sürer.

c) İmkân (zenginlik) bulunca ödemeyi şart koşma şartı: “*Eğer eli darda olan birisi borçlu ise eli genişleyene kadar beklemek gerekir...*”<sup>20</sup> âyetini bu şarta dayanak olarak gösterir.

d) İki tarafın üzerinde anlaşacağı malın niteliği ile ilgili koşulacak şartlar: İbn Hazm buna “*Ey iman edenler! Karşılıklı rızâya dayanan ticaret dışında mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir.*”<sup>21</sup> âyetini delil getirir. Ona göre tarafların karşılıklı rızası ancak ürünün nitelikleri üzerinde olacağından, müşterinin satın alacağı malda bazı nitelikleri şart koşma hakkının olduğunu belirtir.

e) Müşterinin aldatılmamayı şart koşması: Bununla ilgili Enes b. Mâlik (ö. 93/712) ten gelen; “Hıbbân b. Munakkız alışverişinde insanları aldatıyordu. Hz. Peygamber ona şöyle buyurdu: ‘Alış-veriş yaptığında şunu söyle: Aldatma yok ve üç gün alışverişten dönme hakkım vardır.’”<sup>22</sup> ve ‘Hile yapan, benden değildir.’”<sup>23</sup> hadislerini delil olarak sayar.

f) Köyle birlikte kölenin malını da alma şartının koşulması

g) Ürünleri olgunlaşmamış ağacın satışında satıcının ürünü kendine ayırması şartı: Bu şart için şu hadisi delil getirir: “Sâlim, babasından aktardığı bir rivayette Hz. Peygamber buyurmuş ki: İçinizden kim meyvesi

<sup>16</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ*, (Mısır: İdâretu't-Taabâati'l-Munîriyye, h.1350), 8: 412.

<sup>17</sup> İbn Hazm, *Muhallâ*, 8: 412.

<sup>18</sup> Bakara, 2/283.

<sup>19</sup> Bakara, 2/282.

<sup>20</sup> Bakara, 2/ 22.

<sup>21</sup> Nisâ, 4/ 29.

<sup>22</sup> Buhârî, “Buyû”, 48; “Husumet”, 3; Müslim, “Buyû”, 48.

<sup>23</sup> Müslim, “İman”, 164; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 50; Tirmizî, “Buyû”, 72.

tomurcuklanmış hurmaları satarsa, alıcı şart koşmadığı sürece meyvesi satıcıya aittir. İçinizden biri mal sahibi bir köle satın alırsa, şart koşmadığı sürece köleye ait mal satıcıya aittir.”<sup>24</sup>

İbn Hazm şart ile ilgili nazariyesini sahîh hadis kaynaklarında Hz. Aişe kanalıyla anlatılan meşhur şu hadis üzerine inşa eder: “Hz. Aişe’den rivayet edildi ki: Berîre geldi ve şöyle söyledi: ‘Ben sahiplerimle her yıl bir ûkiyye ödemek üzere dokuz evâk üzere anlaştım. Bana yardım et.’ Hz. Aişe dedi ki, ‘Efendilerine şunu söyle, ben bu dokuz evak vereyim ve senin velân bende olsun.’ Berîre hemen efendilerinin yanına gitti ve onlara dedi ki, ‘Dokuz evâkı ben ödeyeyim, ama velâlık alıcıya geçsin.’ Efendileri bunu kabul etmedi. Berîre efendilerinin yanından ayrıldı. Hz. Aişe’nin huzuruna çıktı, bu sırada Hz. Peygamber de oradaydı. Berîre şöyle söyledi: ‘Efendilerime konuyu anlattım, fakat bunu kabul etmediler. Velâ bize ait olsun diyorlar.’ Hz. Peygamber meseleyi duyunca Hz. Aişe durumu ona anlattı. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘Berîre’yi satın al, velâyı de şart koş. Zaten velâ azad edene aittir.’ Sonra Hz. Peygamber mescide gidip minbere çıktı, Allah’a hamd ve sena ettikten sonra şöyle buyurdu: Bu nasıl oluyor ki bazıları kalkıp Allah’ın kitabında olmayan şeyleri şart olarak ileri sürerler. Herhangi bir şart Allah’ın kitabında belirtilmemişse geçersizdir, yüz tane şart koşulmuş olsa bile. Allah’ın vermiş olduğu hüküm, uyulmaya en uygun olandır. Allah’ın şartı daha fazla geçerlidir. Velâ kölesini azat edene aittir.”<sup>25</sup>

Hadisin zâhir ve nass ibaresi açık bir şekilde Allah’ın kitabında ve peygambere itaati emreden âyetler vasıtasıyla hadislerde geçmeyen şartların bâtil olduğunu ortaya koyar.<sup>26</sup> İbn Hazm, Berîre hadisinden fâsit şartla beraber akdin geçerli kabul edildiği yönündeki itiraza şöyle bir izah getirmeye çalışır: Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu konuda beyan etmiş olduğu hüküm bu yöndeydi. Daha sonrasında akşam vakti insanları çağırıp verdiği hutbede “... Bu nasıl oluyor ki bazıları kalkıp Allah’ın kitabında olmayan şeyleri şart olarak ileri sürerler. Herhangi bir şart Allah’ın kitabında belirtilmemişse geçersizdir, yüz tane şart koşulmuş olsa bile. Allah’ın vermiş olduğu hüküm uyulmaya en uygun olandır. Allah’ın şartı daha fazla geçerlidir. Velâ kölesini azat edene aittir.” hadisiyle önceki hüküm nesh edilmiş oldu.<sup>27</sup>

Câbir b. Abdullah’ın hadisini de, delil getirenlere karşı bütün rivayet tariklerini aktararak değerlendirir. “Câbir şunları rivayet eder: Zayıfça olan devem üzerinde Hz. Peygamberle birlikte Zatü’r-Rikâ‘ gazvesine katıldım Gazveden dönüşte insanlar önde bulunurken ben geride durdum. Hz. Peygamber yanıma geldiğinde: ‘Câbir! Ne oldu sana?’ diye sordu. Ben de, ‘Ey

<sup>24</sup> Nesâî, “Kitâbü’l-Büyû”, 76.

<sup>25</sup> Buhârî, “Büyû”, 73.

<sup>26</sup> İbn Hazm, *Muhallâ*, 8: 412.

<sup>27</sup> İbn Hazm, *Muhallâ*, 8: 417.

Allah'ın elçisi, devemden dolayı geride kaldım!' dedim. Hz. Peygamber: 'Onu oturt!' dedi. Deveyi oturttum. Hz. Peygamber 'Elindeki sopayı ver veya ağaçtan bir dal kes getir!' dedi. Ben de söyleneni yaptım. Hz. Peygamber sopayı aldı ve onunla deveyi bir kaç kez dürttü. Bana: 'Deveye bin.' dedi. Ben de deveye bindim. Devem hızlandı ve Hz. Peygamber'in devesiyle yarışacak duruma geldi. Sonrasında Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'Bu deveni bana satmaz mısın?' Ben de: 'Ya Rasûlallah, dilersen sana hibe edeyim.' dedim. 'Bana sat.' dedi. Bunun üzerine ben: 'Ya Rasûlallah, fiyatı sen belirle.' dedim. Hz. Peygamber, 'Deveyi bir dirheme sat.' dedi. Ben: 'Olmaz, bu şekilde zarar ederim.' dedim, bunun üzerine 'İki dirheme sat.' dedi 'Olmaz.' dedim. O da sürekli kırk dirheme ulaşıncaya kadar fiyatı yükseltti. Sonra ben: 'Ya Rasûlallah, alışverişten memnun oldunuz mu?' dedim. Hz. Peygamber 'Evet' buyurunca ben, 'Deve sizindir.' dedim. Medine'ye ulaştığında teslim etmesi şartıyla Hz. Peygamber deveyi satın aldı. Medine'ye ulaştıklarında, Câbir (r.a.) sabah vakti deveyi Hz. Peygamber'e teslim için mescidin önüne geldiğinde Hz. Peygamber: 'Şimdi mi geldin?' diye buyurdu. Hz. Peygamber: 'Deveyi bırak mescidde iki rekât namaz kıl.' dedi. Câbir'e, devenin bedelini ve devesini geri verdi."<sup>28</sup>

İbn Hazm, özellikle "Medine'ye varınca teslim etmek şartıyla Hz. Peygamber Câbir'den devesini satın aldı." delili üzerinden binek hayvanların, bir müddet kullanım hakkının şartla istisna edilebileceği sonucu çıkarılmasının yanlış olduğunu ifade eder. Çünkü bütün rivâyetler incelendiğinde Hz. Peygamber satış meclisinden ayrılmadan önce deveyi almaktan vazgeçmiş, parayı hibe olarak Cabir'e vermiştir. Cabir ise satışın gerçekleştiğini zannederek Medine'ye kadar binme şartını koşturmuş. İşin hakikatinde sattığı deveye değil, kendi devesine binme şartını koşturmuş. Bunda da bir sakınca yoktur. İbn Hazm bu hadis konusunda Hanefî ve Şâfiîler ile aynı görüşte olduğunu ifade eder. Asıl problem Mâlikîlerdir. Onların, istisna süresi ve mesafesini kısa bir süre veya mesafe olarak sınırlamalarının, hiçbir delile dayanmadığını ifade eder.<sup>29</sup>

İbn Hazm, bunun dışında diğer mezheplerin kabul ettikleri, kölenin azad edilmesi şartının, belirli bir zamana kadar veya bir mekâna ulaşıncaya kadar ya da binme şartıyla bineğin satılması, evin içinde belirli bir zamana kadar oturma şartlarının hepsinin bâtil olduğunu ifade eder.

İbn Hazm, şartların bağlayıcı olduğunu ifade etmek için kullanılan "Müslümanlar şartlarına bağlıdırlar."<sup>30</sup> hadisinin umûm üzerine anlaşılmasının doğru olmadığını ifade eder. İlk önce hadisin tariklerini senet açısından değerlendirir. Ona göre, hadisin ravileri içinde metruk, meçhûl ve yalan söylemekle itham edilen kişiler bulunmakta ve ayrıca bu rivayet

<sup>28</sup> Buhârî, "Şurû't", 4

<sup>29</sup> İbn Hazm, *Muhallâ*, 8: 418-419.

<sup>30</sup> Buhârî, "İcâre", 14; Ebû Dâvûd, "Akziye", 12.



mürseldir. Ona göre sahîh kabul edilse dahi bu hadis Allah'ın hitabında ve hadislerde belirtilen şartlara vefa göstermeyi farz kılar. Allah'ın yasakladığı yedi şart dışındaki şartlara ise vefa gösterilmesinin istenmesi doğru olmaz.<sup>31</sup>

İbn Hazm, şartın aklen dördüncüsü düşünülemez/İmkânsız olacak şekilde üç şey üzerine kurulduğunu ifade eder. Bunlar:

- a) Akdin gerektirmediği başkasına ait bir *aymı* mübah kılan şartlar.
- b) Akdin gerektirmediği bir fiilin yapılmasının istenmesi
- c) Akdin gerektirmediği bir fiilden sakınılmasının istenmesi.

İbn Hazm, ilk iki durumun “Kanlarınız, mallarınız ve bedenleriniz birbirinize haram kılınmıştır.”<sup>32</sup> hadisi ile yasaklandığını ifade eder. Dolayısıyla akdin gereği olmayan ve haksız bir şekilde başkasına ait bir malın veya beden ile gerçekleşen bir eylemin talep edilmesinin bu hadis ile yasaklandığını ifade eder. Üçüncü durum için ise Tahrîm sûresinin birinci âyetini delil getirir: “Ey peygamber! Allah'ın sana helâl kıldığını, eşlerini hoşnut etmek arzusuyla niçin kendine haram kılıyorsun? Bununla beraber Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir.” (Tahrîm, 1) Yani Allah'ın helal kıldığı bir şeyin yasaklanması bu kapsamda haram kılınmıştır.<sup>33</sup>

İbn Hazm şartlar konusunda özellikle Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve diğer mezhep sahiplerinin birçok çelişki ve tutarsızlık içinde olduklarını ifade eder. Bu mezhepler, Allah'ın kitabında olmayan şartları meşru görürken, sahîh hadislerde var olan, ‘kölenin malını almanın ileri sürülmesi şartını, ürünleri olgunlaşmamış ağacın satışında satıcının ürünü kendine ayırması şartını ve akitlerde “aldatma olmama” şeklindeki şartını geçerli kabul etmemektedirler. Bu yönüyle tutarsızdırlar.<sup>34</sup>

Görüşünü desteklemek için fakihler arasında geçen şu diyalogo anlatır: “Abdu'l-Vâris b. Saîd aktardığına göre: ‘Mekke’ye vardım ve Ebû Hanîfe’ye: ‘Şartlı bir şekilde satış yapan kişi hakkında ne dersin?’ dedim. ‘Satış da şart da geçersizdir.’ dedi.’

Aynı soruyu İbn Ebî Leylâ’ya sordum: ‘Satış geçerli, şart geçersizdir.’ dedi. İbn Şübrüme’ye sordum: ‘Satış ve şart geçerlidir.’ buyurdu. Şaşırdım: ‘Allah Allah! Üç Iraklı fakih, bir konuda uzlaşmıyorlar.’ dedim ve akabinde Ebû Hanîfe’nin yanına giderek iki fakihten işittiğimi ona söyledim; şu şekilde karşılık verdi: ‘Onların ne söylediğini bilmiyorum.’ Hz. Peygamber’in ‘Şartlı satış yapmayı yasakladığı rivâyetini aktardı.

İbn Ebî-Leylâ’nın yanına gittim iki fakihin söylediklerini aktardım bana şöyle söyledi: ‘Onların ne dediklerini bilmiyorum.’ Arkasından Berîre hadisini aktararak görüşünü destekledi.

<sup>31</sup> İbn Hazm, *Muhallâ*, 8: 414.

<sup>32</sup> Buhârî, “Hac” 132; Müslim, “Kasâme” 29.

<sup>33</sup> İbn Hazm, *Muhallâ*, 8: 415.

<sup>34</sup> İbn Hazm, *Muhallâ*, 8: 415.

İbn Şübrüme'nin yanına gittim; 'Onların ne söylediklerini bilmem.' dedikten sonra Câbir b. Abdullah'ın devesini Hz. Peygamber'e satışını rivayet etti.

İbn Hazm, "Bir satış içinde iki satış, yanında olmayan şeyin satılması (madûmun satışı), selef (borç) ile satış ve bir satışta iki şart koşmanın caiz olmadığı" hadisi konusunda Ahmed b. Hanbel'i eleştirir. Ahmet b. Hanbel'e göre, iki şart koşulması durumunda akit fâsit olur. İbn Hazm'ın belirttiğine göre, iki şartın caiz olmadığına ifade edilmesi, bir şartın caiz olduğu sonucunu ortaya çıkarmaz.<sup>35</sup>

İbn Hazm, aynı şekilde Ebû Sevr'in şart ile ilgili görüşünü aktardıktan sonra onun da bir yanılığın içerisinde olduğunu ifade eder. İbn Hazm'ın aktardığına göre Ebû Sevr tüm hadislerden yola çıkarak şöyle bir nazariye ortaya koymaktadır: Satıcı sattığı malın hem aynı anda, hem de menfaatinde istisnalar yapabilir. Çünkü mülkiyeti ona aittir. Böyle bir satışta şart ve akit geçerli olur. Yani ona göre, bir bineği bir süre veya belirli bir mesafeye kadar kullanma şartıyla satma, köleyi bir müddet veya ölüncüye kadar kendisine hizmet etme şartıyla satma geçerlidir. Fakat müşterinin elinde iken oluşacak menfaatin kullanılmasının şart koşulması durumunda akit ve şart bâtil olur.<sup>36</sup>

İbn Hazm, Ebû Sevr'in bu görüşünün hatalı olduğunu ifade eder. Çünkü menfaatler, ayna bağlıdır ve satış esnasında mevcut değildir. Satış esnasında mevcut olmayan bir şeyin, mülkiyette sabit olup bir kısmının kullanımının akitte şart koşulması doğru olmaz.

## 2.2. İbn Teymiyye'nin Şart Nazariyesi

İbn Teymiyye, şart nazariyesini *el-Ğavâ'idü'n-nûrâniyye*'nin 23. kâidesinde geniş bir şekilde inceler. Nazariyeyi değerlendirirken, konuya iki temel yaklaşımın hakim olduğunu belirtir. Bu prensipler:<sup>37</sup>

a) Akit ve şartlarda asıl olan haram oluştur. Mubâh oluş, ancak delilin varlığıyla mümkündür.

b) Akit ve şartlarda asıl olan mübahlıktır. Yasak oluş, ancak delilin varlığıyla mümkündür.

İbn Teymiyye birinci görüşü benimseyenler kapsamında Zâhirîler, Hanefîler, Şâfiîler, Mâlikî ve Hanbelîleri sayar. Bu konuda en katı olanlar Zâhirîlerdir. Çünkü bu yaklaşıma sahip olanlar mübahlığı şer'î delilin varlığı üzerine kurduklarından, delilleri Kur'ân, sünnet ve icma ile sınırlayan Zâhirîler, şartlar konusunda alanı oldukça daraltacaklardır. Diğer mezhepler; kıyas, sahâbe sözü, örf gibi diğer delilleri kabul ettikçe şart konusunda

<sup>35</sup> İbn Hazm, *Muhallâ*, 8: 416.

<sup>36</sup> İbn Hazm, *Muhallâ*, 8: 416.

<sup>37</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *el-Ğavâ'idü'n-nûrâniyye*, (Cidde: Dâru İbn'l Cevzi 1422), 256.

mübah görülen şartların sayısı da doğal olarak artacaktır.<sup>38</sup>

Bu görüş sahipleri, kendilerine Berîre hadisini dayanak yaparlar. Hanefiler buna ek olarak hadis kitaplarında olmayan “ Hz. Peygamber şart ile beraber satışı yasakladı.” hadisini esas alırlar. Muktezâya aykırı şartları geçersiz kabul ederler. Hanbelî mezhebinin, şart konusunda mübah olarak istisna ettiği konular diğer mezheplerden fazla olsa da şart konusunda yasak oluşu esas aldıkları anlaşılmaktadır.<sup>39</sup>

Bu görüş sahipleri, akdin muktezâsına münâfî şartları geçersiz görürler. Onlara göre akit ve şartlarda teşri olmayanlar, Allah’ın hudûdu dışında olarak kabul edilir. Bu ilkeye istisna gelen nasları, tahsis ve nesh kapsamında istisnâî görüşler olarak görürler.<sup>40</sup>

İkinci yaklaşımın sahipleri ise Ahmet b. Hanbel’den aktarılan bazı nakiller ve İmâm Mâlik’ten aktarılan açık ifadeler ile bu görüşte olduklarını ortaya koymaktadır.<sup>41</sup> İbn Teymiyye kendisinin benimsediği bu konuyla ilgili şer’î ve aklî delilleri düzenli bir şekilde ortaya koyar.

İbn Teymiyye kendi görüşünü temellendirmek üzere Kur`ân’da geçen, Müslümanların ahitlerine vefa göstermesini emreden bütün âyetleri tek tek zikreder. Aynı şekilde sünnette ahde vefayı emreden hadisleri ortaya koyar. Buradan hareketle şöyle bir sonuca ulaşır: Kur`ân ve sünnet, ahde vefanın vacip ve gerekli olduğunu, Müslümanların ahitlerine vefa göstermelerini istemektedir.<sup>42</sup> Geçen naslar incelendiğinde bunlardan herhangi bir istisna yapılmadığı görülmektedir. Bu durumda Müslümanların her türlü vaatlerine riayet etmelerinin asıl olduğu ortaya çıkar. Yine “Müslümanlar şartları üzerinedirler.” hadisi, sıhhat açısından zayıf olsa da anlam itibariyle diğer naslar tarafından desteklenmektedir.

İbn Teymiyye şartlarda asıl olanın mübahlık olduğunu aklî delillerle de ispat etmeye çalışır.<sup>43</sup> Ona göre akitlerde koşulan şartlar, normal eylemlerdendir. İnsanların normal eylemlerinde asıl olan mübahlık olduğuna göre şartlarda da mübahlığın esas olması gerekir. Çünkü insanların akit esnasında şartlar ileri sürmesi bazı ticari ihtiyaçlardan kaynaklanan insani bir durumdur. Ayrıca hiçbir nassta akit ve şartların cinsi tümünden yasaklanmamıştır. Delilin yokluğu, istishâb ilkesine göre mübahlığı ortaya koyar.

Bu fiillerin aslı itibariyle mübah oluşunun en önemli delillerinden biri, câhiliye döneminden kalıp, şer’an yasaklanmayan akitlerin İslâm döneminde de hükmünün devam etmesidir. Sahâbîlerin hepsinin Müslüman olduktan sonra nikahlarını yenilemediği, eski nikâhlarının geçerli olduğu

<sup>38</sup> İbn Teymiyye, *el-Kavâ'id*, 256.

<sup>39</sup> İbn Teymiyye, *el-Kavâ'id*, 258.

<sup>40</sup> İbn Teymiyye, *el-Kavâ'id*, 260.

<sup>41</sup> İbn Teymiyye, *el-Kavâ'id*, 261.

<sup>42</sup> İbn Teymiyye, *el-Kavâ'id*, 272.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *el-Kavâ'id*, 275.

bilinmektedir. Yine “Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve gerçekten iman etmiş iseniz faizden kalanı bırakın.” âyetiyle riba ile elde edilmiş olanın borç olanının bırakılmasının istenmesi, geçmişte faiz yoluyla elde ettiklerinin ise bırakılmasının istenmemesi bunu gösterir.<sup>44</sup>

İbn Teymiyye muktezâya aykırı oluş kavramını da eleştirir. Bu gerekçeye dayanılarak birçok şart geçersiz sayılmaktadır. O şöyle bir soru sorar: Acaba akdin muktezâsına aykırı olan şartlar, mutlak akde mi aykırıdır yoksa her yönüyle akde mi aykırıdır? Kayıtlanmamış akde aykırılıktan bahsedilirse; olanlar da dahil tüm şartlar akde aykırıdır. Ama ikinci şekilde düşünülürse akde niye aykırı olsun? İbn Teymiyye burada akit mefhumunu ortadan kaldıranların ancak akdin muktezâsına aykırı olabileceğini ifade etmektedir. Şayet bir şart akdin maksuduna, asıl amacına aykırıysa doğal olarak akde aykırı olmuş olur. Örneğin; boşanma şartıyla, nikah akdi yapma, fesh şartıyla akit yapma gibi. Şer’î olarak yasaklanan şartlar akdin muktezâ ve maksuduna aykırı olduğundan değil, Şâriin maksuduna aykırı olduğu için geçersiz olur. Berîre hadisinde velânın şart koşulması akdin maksuduna aykırı değildir. Şâriin iradesine aykırıdır.<sup>45</sup>

## SONUÇ

İslâm hukukunda akitlerde ileri sürülen şartlara ilişkin nazariyeler değerlendirildiğinde şart serbestisi hakkında iki ucu temsil eden İbn Hazm ve İbn Teymiyye dikkat çekmektedir. Diğer mezheplerin yaklaşımının ise bir yelpaze gibi bu iki görüş arasında durduğu görülmektedir.

İbn Hazm’ın konuya yaklaşımı oldukça dar bir çerçeveye sahiptir. Gerçi kendi usûl anlayışına uygun bir şekilde belirlenmiş ve kendi içerisinde anlaşılabilen bu yaklaşımın şer’an belirlenmiş sayılı şartlar dışında bulunan şartları kabul etmeyişi, nazariyesinin pratik olarak uygulanmasını zorlaştırmaktadır. Ticari hayatın bu ekseninde sürdürülebilmesi mümkün değildir.

İbn Teymiyye’nin şarta yaklaşımı incelendiğinde, onun meseleyi temelden alarak değerlendirdiği görülmektedir. Konuyu ele alış tarzı, şarta bir bölüm ayırdığı “*el-Kavâ'idü'n-nûrâniyye*” kitabının yirmi üçüncü kaidesinde detaylandırılarak işlenmektedir. Günümüz ticaret akitlerinin, meşruiyetinin sağlanmasında ve ticari hayatın sınırlanmasının önünün alınmasında kanaatimizce İbn Teymiyye’nin yaklaşımı tutarlı görünmektedir. Tabii buradaki tutarlılığı, mevcut yapıyı her şekilde meşrulaştırması ve kolaylık sağlaması açısından değerlendirmemek gerekir. Onun yaklaşımı ve ortaya koyduğu deliller de kendi görüşünü temellendirmesine yarayacak derecede güçlüdür. Şer’î dayanaklardan yoksun değildir.

<sup>44</sup> İbn Teymiyye, *el-Kavâ'id*, 281-281.

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, *el-Kavâ'id*, 280.

## KAYNAKÇA

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfû'l-kınâ' 'an (metn) i'l-İknâ'*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye 'ale's-şerhi'l-kebîr*: Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.

Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevhere-tü'n-neyyire*. Kahire: Matbaa'tu'l-Hayriyye, 1322.

Hattâb, Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddu'l-muhtâr 'alâ Durri'l-Muhtâr*: Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muḥallâ*. Mısır: İdâretu't-Taabâti'l-Munîriyye, 1350.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Kâfî fî fikhî'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

İbn Manzûr Muhammed b. Mukrim Mısırî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.

İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dimaşki. *el-Mübdi' fî şerhi'l-Mukni'*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Beyân ve't-tahsîl*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Kavâ'idü'n-nûrâniyye*. Cidde: Dâru İbn'l Cevzî 1422.

İmrâni, Ebû'l-Hüseyn İbn Ebû'l-Hayr Yahya b. Ebû'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad El-Yemâni. *el-Beyan fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfî'i*. Cidde: Dâru'l-Minhac, 2000.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*: Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

Merğînânî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhitü'l-burhani fî'l-fikhî'n-Nu'mani : fikhü'l-İmâm Ebi Hanife*. Beyrut: Daru'l-Kuyubi'l-İlmiyye, 2004.

Merğînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fî şerhi'l-Bidâyeti'l-mübtedi'*. Beyrût: Dâru İh-yai'-Turasi'l-Arabi, ts.

Muhammed İliş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Mısrî. *Minehu'l-celîl 'alâ Muhtaşari'sh-Şeyh Halîl*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, ts.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravdatu't-tâlibîn*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.

Şa'bân, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. Trc: İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: TDV Yay., 2016.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî. *Bulğatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk Hüseyinî. *Tâcû'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kâhire: Matbaa'tu'l-Kübrâ'l-Emiriyye, 1313.

# BAKARA SÛRESİNİN 184. ÂYETİ BAĞLAMINDA ORUCUN FIKHÎ BOYUTU VE TÂKAT TARTIŞMALARI THE FİQH DIMENSION OF FASTING AND THE DEBATES OF STRENGTH İN TERMS OF 184TH VERSE OF SURAH AL-BAQARAH

Geliş Tarihi: 11.05.2020 Kabul Tarihi: 31.08.2020

✉ **ÖMER FARUK ATAN**  
DR. ÖĞR. ÜYESİ  
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
orcid.org/0000-0002-9570-9674  
omeratan@sdu.edu.tr

## ÖZ

Bir kavram olarak oruç, farklı mevzularla ilgili olarak Kur'an'da on âyette geçmektedir. İbadet yönünün yanı sıra, ihsâr, temettü, öldürme, yemin ve zihâr keffaretlerinde malî cezalar yerine seçenek olarak oruç zikredilmiştir. İbadet boyutu, Bakara sûresinin 183, 184, 185 ve 187. âyetlerinde olmak üzere dört yerde konu edinilmiştir. Bu âyetler orucun farz oluşu, belli bir topluma özgü olmadığı, hayatı disipline eden takva bilinci, belli bir zaman diliminde olması, tutmama mazeretleri, fidye ve imsak gibi birçok konuyu ihtiva eder. Bu çalışmada Bakara sûresinin 184. âyetinin fikhî yönü, genel olarak tefsir geleneği ekseninde birçok açıdan değerlendirilmiştir. Özelde bu âyet ve kendisinden sonra gelenle ilintili bir şekilde ihtiva ettiği oruç tutmama mazeretleri, bunların kapsamı ve yükümlükleri tahlil edilmiştir. Çalışmanın ikinci kısmında "يطيقون" bağlamında tâkat tartışmaları ve kapsamı değerlendirilmiştir. Âyetlerin sıralaması ve kelimelerinin dizilişi dikkate alınarak ahkâm boyutu analiz edilmiştir. Bu bilgiler ışığında Bakara sûresinin 184. âyeti yeni bir bakış açısıyla yorumlanmaya ve bununla ilgili fikhî tahliller yapılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Kur'an, Ramazan, Oruç, Fıkıh, Tâkat.

## ABSTRACT

Fasting is mentioned in the Qur'an in ten verses related to several issues. Besides the aspect of worship, fasting is mentioned as an option that substitutes for financial punishments in the expiations of prevention (ihsar), tamattu, penances of killing, oath, and zihar. The worship dimension of fasting is mentioned in four verses, 183<sup>rd</sup>, 184<sup>th</sup>, 185<sup>th</sup> and 187<sup>th</sup> verses of Surah al-Baqarah. These verses involve fasting's being a religious duty, not being unique to a specific nation, consciousness of taqwa that disciplines the life, being in a specific period, excuses for not fasting, fidyah, and imsak time. In this paper, the fiqh dimension of the 184<sup>th</sup> verse of Surah al-Baqarah is evaluated from various aspects based on the tradition of exegesis in general. Particularly, excuses for not fasting as well as the scope and obligations of not fasting are analyzed within the context of this verse and the latter one. The debates of strength and the scope are evaluated in the context of "يطيقون" in the second chapter of the paper. Also, the dimension of rulings (ahkam) is analyzed taking the order of verses and words into consideration. In the light of all the information, we have tried to interpret the 184<sup>th</sup> verse of Surah al-Baqarah with a new perspective and make analyses from the point of fiqh.

**Keywords:** Qur'an, Ramadan, Fasting, Fiqh, Strength.



## THE FIQH DIMENSION OF FASTING AND THE DEBATES OF STRENGTH IN THE CONTEXT OF THE 184TH VERSE OF SURAH AL-BAQARAH

### SUMMARY

Fasting is mentioned clearly in ten verses with its dimension of being a worship, being an option for punishment, and in one verse, as one of the qualities of a Muslim. This subject was mostly detailed in formal terms of fiqh. It was mentioned in Verses 183, 184, 185, and 187 of Surah al-Baqarah based on its worship form and related jurisprudential ahkam. Looking at the order of the verses and the pattern of words, the related ahkam, a Qur'anic method, is understood to be developed gradually. While some have believed that its jurisprudential ahkam was narrowed in relation with other verses before and during revelation, others evaluated the verse within its own context. Accordingly, the ahkam was built by the interpretation of the concepts included in each verse.

In light of these verses, such factors as the process of fasting's being obligatory, its legal status before the verse, its timing and duration, excuses for not fasting and the requirements it brings along, and the interpretations and conflicts emerging in this context have diversified the subject. Although there has been no debate about fasting's being a fardh (obligatory act), there have been various views on temporary and permanent excuses and their scopes. In Verse 183 of Surah al-Baqarah, it is emphasized that fasting is not unique to Muslim ummah but rather it is an ancient form of worship practiced in ancient societies, and it is stated that it was made obligatory by also mentioning its disciplinary aspect about life. The Verse 184 of Surah al-Baqarah, the main subject of the study, mentions the first jurisprudential information about fasting. In this verse, fasting is described in general terms, and started to be formed with a gradual method. Therefore, the verse was evaluated in terms of its ahkam in fiqh in general, and the discussions on strength were reviewed based on the word "يَطِيقُونَ" particularly. First, each concept in the verse was reviewed, and then the conflicts shaped around them were indicated.

The views on the intended meaning of "a limited number of days", the context of fasting before Ramadan and its obligatory aspects were compiled. Hence, fasting responsibilities of Muslims, which were declared as Sunnah before the revelation, were discussed. Related views were shared and selected opinions were presented. The excuses mentioned in the verse were examined along with their nature; and related jurisprudential conflicts were interpreted. Sickness and traveling were discussed as the two excuses in connection to strength. Severity of the sickness, the way it is accepted as an excuse by the religion, and whether it is temporary or permanent are clarified. Different approaches to this excuse were interpreted. The obligations that occur depending on the state of sickness were mentioned. The inclusion of pregnant and breastfeeding women in this scope was evaluated accordingly; different aspects and judgments in the fiqh

were described along with sectarian differences. The provision(s) mentioned in the verse for the elderly about their fasting obligations were evaluated. Traveling was reviewed as the other excuse with its extent, quantity and quality as well as the relevant ahkam. Provisions and the easiness introduced by the verse(s) during and after the judgement were described. They were evaluated in the context of the verse and their relationship with the other verse. Strength was examined in the second part of the study along with the jurisprudential ahkam required by it. Its relation with the previous issues were explained. Interpretations were made on wording; and its effects on the meaning as well as the provisions it causes were discussed. The changes in meaning according to different styles of recitation and grammar analysis were clarified. Its scope and how it effects the excused groups were interpreted. Its relation with the next verse was examined, and the options brought by it were clarified. How related provisions were shaped during revelation was explained. Other excuses implicitly implied by the verse were mentioned along with their rulings. Different approaches were evaluated and its consequences in the fiqh were discussed. In addition to the interpretation of the verse within its own context, conflicts emerged based on its legal connections to the other verse. The controversial issues within the two verses were mentioned. Different opinions were presented along with the evidences they relied on. Accordingly, it was explained who the strong and weak ones are, and what their obligations regarding fasting are. The jurisprudential interpretations of those who think that it was an option were examined, and related views were shared. The concepts of qada and fidyah, which are required in the axis of strength or other excuses, were evaluated and the requirements of it are mentioned. The jurisprudential ruling for qada and under which circumstances it is required were examined. It was explained in which excuses and for whom it is an option or an obligation. The duration for the fulfillment of qada and the discussions on time limitation were clarified. Fidyah was mentioned as another obligation along with its scope. Its place in the worship of fasting and its aspect of being an option were discussed. The views of those who evaluate the verse within itself, and of those who consider it together with the other verses, were discussed as well. Holders of different opinions were evaluated with their evidences, and the relationship with the other verse were reviewed. Finally, which stages fasting went through in the process of being obligatory, the jurisprudential status of previous fasts, and the development of the provision were evaluated. Within this process, the framework of excuses and their place in the establishment of jurisprudential ahkam were examined. Related technical details were given, and the conflicts regarding fasting's turning into a formal form were expressed.

## GİRİŞ

**O** ruç, farziyeti konusunda tartışma bulunmayan bedenî bir ibadettir. Sözlük anlamı yemek, konuşmak ve yürümek gibi eylemlerden uzak durmak ve bir şeye karşı kendini tutmak manasına gelen oruç (savm/sıyâm),<sup>1</sup> terim olarak belli şartları taşıyanların ibadet kastı/niyeti ile fecr-i sadıktan güneş batışına kadar belirlenen vakitte yeme, içme ve cinsellik gibi biyolojik ihtiyaçlardan uzak durma şeklinde tanımlanabilir.<sup>2</sup>

Oruç, hicrî ikinci yılda Medine döneminde farz kılınmıştır.<sup>3</sup> Kur’ân’da toplamda on yerde sarih/lafzî şekilde geçen oruç, ibadet boyutunun yanı sıra cezaî işlemlerde seçenek ve bir âyette de Müslümanın niteliklerinden biri olarak zikredilmiştir.

Bakara sûresinin 183, 184, 185 ve 187. âyetlerinde orucun farziyeti, ibadet boyutu ve bununla ilgili fikhî ahkâm beyan edilmiştir.<sup>4</sup> Bakara sûresinin 196. ve Mâide sûresinin 95. âyetlerinde oruç, hac ve umre ahkâmı bağlamında geçmektedir. İhsâr, temettü ve ihram/Harem bölgesindeki av yasağını çiğneme durumunda şükür veya ce-

<sup>1</sup> Bk. Ebû Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), “Savm”, *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân* (Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, 1418/1997), 2: 380; Ebû’l-fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî (ö. 711/1311), “Savm”, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 8: 308. Ali İhsan Yitik, “Oruç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 414.

<sup>2</sup> Bk. İsfahânî, “Savm” 2: 380; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî (ö. 683/1234), *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 1: 125; Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’âni elfâzi’l-Minhâc* (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1425/2004), I, 616; Fikret Karaman - İsmail Karagöz - İbrahim Paçacı - Mehmet Canbulat - Ahmet Gelişgen - İbrahim Ural, “Oruç”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 534.

<sup>3</sup> Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: Nesil Yayınları, ts.), 83.

<sup>4</sup> Bk. el-Bakara, 2/183-184-185-187.

zaî<sup>5</sup> işlem seçeneklerinden biri olarak oruç tutulması gerektiği bildirilmiştir.<sup>6</sup> Öldürmenin dünyevî cezasını konu edinen Kur’ân’daki tek yer, Nisâ sûresinin 92. âyeti olup burada oruç, keffâret şıkları arasında zikredilmiştir.<sup>7</sup> Mâide sûresinin 89. âyetinde oruç, yerine getiril(e)meyen (münâkid) yeminin keffâretiyle alakalı varit olmuş, malî imkânlardan yoksun olanın (tertîbî) dördüncü seçenek olarak üç gün oruç tutması istenmiştir.<sup>8</sup> Fikhî ahkâm dışında orucun geçtiği tek yer olan Ahzâb suresinin 35. âyetidir. Burada Müslümanın övgü makamında özellikleri sayılmış ve bunlardan birisinin oruç tutanlar olduğu ifade edilmiştir.<sup>9</sup> “Zihâr”ın konu edildiği Mücâdele sûresinde oruç, keffâret bağlamında zikredilmiş ve zihârdan dönmek isteyenlere terettüp edecek cezai işlemlerdeki seçeneklerden biri olarak sayılmıştır.<sup>10</sup>

Fikhî yönü sadece Bakara sûresinde varit olan oruç, peş peşe üç ve bir âyet arayla olmak üzere toplamda dört yerde geçmektedir. Bu âyetlerin iniş süreci incelendiğinde birçok ahkâmda olduğu gibi orucun tedricilik dâhilinde farz olduğu görülmektedir.

Bakara 183. âyetinde orucun bu ümmete mahsus olmadığı, önceki toplumlarda da bilinen kadim bir ibadet olduğu<sup>11</sup> vurgusu yapılarak farz kılındığı bildirilmiştir.

Bakara sûresinin 184. âyeti -farz olduğu ifade edilen âyetten sonra geldiği için- orucun ilk fikhî bilgilerini vermektedir. Çalışmada bu âyet bağlamında genel olarak fikhî hükümler ve özelde âyette geçen “يطيقون” fiilinden hareketle tâkatın neler olduğu, kapsamı ve getirdiği yükümlülükler zikredilecektir. Bununla birlikte hastalık ve yolculuk mazeretlerinin çerçevesi ve bununla ilgili diğer hususlar ele alınarak ahkâmı belirtilecektir. Bu mazeretlere terettüp eden kaza ve fidye kavramları değerlendirilecektir. Makalemiz fikhî ekseninde olmakla beraber tefsir ve Arapça gibi farklı disiplinlerden de yararlanılmaya çalışılacaktır.

184. âyet, genel olarak belirtilen ibadeti tedrici bir metotla şekillendirmeye başlamıştır. “Sayılı günler” ifadesiyle Ramazan dışında tutulan oruç veya Ramazan orucu kastedilerek azlığına dikkat çekilmiş, son hali tahdit ve tayin edilmiştir. Bu âyette ayrıca hastalık ve yolculuk mazeret olarak sayılmış daha sonra tutulmasıyla ilgili bir kolaylık getirilmiştir. Bu husus-

<sup>5</sup> Bk. Sa‘îd b. Abdîlkâdir Bâşnefer, *el-Muğni fî fikhi’l-hacc ve’l-‘umre* (Beirut: Dâru İbni Hazm, 1427/2006), 160-161; İsmail Karagöz - Mehmet Keskin- Halil Altuntaş, *Hac İlmihali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 117.

<sup>6</sup> Bk. Bakara, 2/196; el-Mâide, 5/95.

<sup>7</sup> Bk. en-Nisâ, 4/92.

<sup>8</sup> Bk. el-Mâide, 5/89.

<sup>9</sup> Bk. el-Ahzâb, 33/35.

<sup>10</sup> Bk. el-Mücâdele, 58/4.

<sup>11</sup> Bk. Yitik, *Oruç*, 33: 414-415.

tan sonra “(zorla) güç yetirme(me)” şeklinde tarif edilen ve kapsamı tartışılan “tâkat” ifadesi ele alınmış ve fidye verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Âyet seçenek sunan bir genellik ile oruç tutma veya fidye vermeyi kişinin ihtiyarına bırakmıştır. Ancak oruç tutmanın daha evla olduğu ifadesiyle nihayet bulmuştur.

Konuyla ilgili üçüncü âyette Ramazan ayı zikredilerek bu zaman diliminde vahiy iniş sürecinin başladığı ifade edildikten sonra önceki âyetlerin bir seçenek olarak sunduğu genellik daraltılarak emir kipiyle oruç tutulması emredilmiştir. Oruç tutmama mazeretleri ikinci defa verilerek bununla alakalı hüküm son haline kavuşturulmuştur.

Orucun ibadet yönüyle ilgili son âyet Bakara sûresinin 187. âyetidir. İmsak vaktiyle ilgili bir düzenleme getiren bu âyet, önceden bilinen bir yasağı kaldırarak, oruç vaktini fecrin doğuşu ve güneş batması arasında daraltmış ve imsakin son zamanını açıklığa kavuşturmuştur.

## 1. BAKARA SÜRESİ 184. ÂYETİNİN GENEL FIKHÎ AHKÂMI

Orucun ikinci defa zikredildiği ve tutmama durumunda fidye verme gerekliliğinin ifade edildiği Kur’ân’daki tek yer, Bakara sûresinin 184. âyetidir. Âyet; orucun sayılı gün olması, bu zaman diliminin sınırı, hastalık, yolculuk, zorlanma/güç yetirme(me) gibi mazeretler için fidye verme zorunluğunun yanı sıra oruç tutmanın tercih edilmesi gibi birçok ahkâmı ihtiva etmektedir. Bu ihtilafların temelinde kıraat farklılıkları, rivayetler ve gramer tartışmaları yatar.

Bakara sûresi 184. âyette orucun tedricen farz kılınmasının ikinci aşaması ve formel bir ibadete dönüşmesinin yanı sıra hastalık ve yolculuğun oruç tutmamada mazeret olduğundan söz edilmektedir. Akabinde üçüncü mazeret olarak güç yetirme(me)k/meşakkatle tâkat getirmek hususunda fidye verme seçeneği zikredilmektedir. Dolayısıyla genel olarak mazerete binaen oruç tut(a)mayan kişiler ve bunun neticesinde ne yapmaları gerektiği konu edilmektedir.

### 1.1. Ramazan Orucunun Farz Kılınma Süreci

Âyetlerden hareketle Ramazan orucunun farziyeti ile geçen rivayetlere dayalı şu bilgiler mevcuttur:

1. Âyetteki “sayılı günler” ifadesiyle Âşûrâ ve her aydan üç gün (Ey-yâm-i Bîyz) oruçları farz kılınmıştır.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Ebû Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, el-Havârizmî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf ‘an haqâ’iki’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-akâvil fi vücûhi’t-te’vil* (Kahire: Mektebetü Mısır, ts.), 1: 205; Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210), *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1415/1995), 3: 78; Ebû Berakât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310), *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vil* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1420/1999), 1: 279.

2. Âyetin devamındaki “Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. (İhtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) oruç tutmaya **güçleri yetmeyenlere** bir fakiri doyuracak fidye gerekir.” (el-Bakara, 2/184) açıklamasıyla önceki oruçlar kaldırılarak, Ramazan orucu farz kılınmıştır. Ancak mazeret olmadığı halde oruç tutulmayıp fidye verilmesine izin verilmiştir.<sup>13</sup>

3. Bakara sûresi 185. âyette “*oruç tutsun*” emriyle fidye seçeneği ortadan kaldırılarak son şekli belirlenmiştir. Böylece mazeret sahibi olanların fidye, bunun dışındakilerin Ramazan orucunu tutmaları istenmiştir.<sup>14</sup>

Kaynaklarda geçen bu dağınık bilgi, sistematik bir hale getirildiği takdirde Ramazan orucunun, tedricî olarak şu aşamalarda farz kılınarak nihâî halini aldığı söylenebilir:

Cumhura göre “*sayılı günler*” ifadesinden maksat; Ramazan ayı olduğu için önceki oruçlar değil, tek aşamayla Ramazan orucu farz kılınmış<sup>15</sup> ve kişinin güç yetirdiği halde oruç tutmayıp fidye verebileceği ifade edilmiştir. Sonraki âyette “*oruç tutsun*” emriyle genel olan fidye seçeneği daraltılarak sadece mazeret haliyle sınırlandırılmıştır. Bundan dolayı ilk iki maddeyi birleştirip teke indirmek de mümkündür.

Ayrıca Ramazan öncesi Âşûrâ orucunun farz oluşu, rivayetlere ve bununla ilgili yapılan yorumlara dayanır. Bununla beraber Âşûrâ ve Eyyâm-i Bîyz’in Hz. Peygamber’e farz kılındığı ifade edilse<sup>16</sup> de buna dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Zira bu oruçların nafîle olarak tutulması istenmiştir.<sup>17</sup>

## 1.2. Oruç Tut(a)mama Mazeretleri

Kur’ân-ı Kerim’deki “Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde tutar (/kaza eder).” (el-Bakara, 2/184) âyetiyle hastalık ve yolculuğun -genel olarak- oruç tutmamak için birer mazeret olduğu ifade edilmiştir. Takip eden âyette de “*oruç tutsun*” emrinden sonra oruç tutmanın herkese farz olduğu anlaşılmasın diye “Kim o

<sup>13</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 3: 78; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1420/1999), 1: 211; Nâsiruddîn Ebû Sa’îd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî (ö. 685/1286), (“Şeyh Zâde” haşiyesiyle birlikte) *Envâru’l-tenzil ve esrârü’l-te’vil* (Beyrut: Dâru’l-kütübîl-‘ilmiyye, 1434/2013), 2: 446; Muhammed ‘Alî es-Sâbunî, *Revâi’u’l-beyân tefsîru âyâtî’l-ahkâm mine’l-Kur’ân* (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘asriyye, 1432/2011), 1: 185.

<sup>14</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 3: 79; Kurtubî, *el-Câmi’*, 1: 211.

<sup>15</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 3: 78.-80; Kurtubî, *el-Câmi’*, 1: 211; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (ö. 1390/1970), *et-Tahrîr ve’l-tenvîr* (Tunus: Dâru Suhnûn, ts.), 2: 161.

<sup>16</sup> İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr*; 2: 162.

<sup>17</sup> Elmalî Hamdî Yazır (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2012), 1: 610.

anda hasta veya yolcu olursa (tutamadığı günler sayısınıca) başka günlerde tutsun (/kaza etsin).” (el-Bakara, 2/185) ifadesiyle ruhsatlar ikinci defa zikredilmiştir. Aşağıda detayları belirtilmekle beraber genel olarak mazeret sahiplerinin meşakkat/zarar görmeyeceklerse oruç tutmalarının daha uygun olduğu ifade edilmiştir.<sup>18</sup>

### 1.2.1. Hastalık ve Yaşlılık

Hastalığın boyutuyla ilgili olarak üç görüş serdedilmiştir. Cumhura göre “Allah size kolaylık ister, zorluk istemez” (el-Bakara, 2/185) ifadesiyle oruç tutmanın sağlığa zarar vermesi, mevcut hastalığın ilerlemesi veya iyileşme süresinin gecikmesi şeklindeki üçlü mazeret durumunda bozmayı/tutmamayı gerektirecek bir hastalığın olması gerekir.<sup>19</sup>

Hastalık boyutunu daha geniş tutanlara göre -âyetin genel anlamından hareketle- ufak bir rahatsızlık da olsa veya bir kısım fukahaya göre oruç tutmasıyla meşakkatin olması halinde bunun bir mazeret olduğu kabul edilmiştir.<sup>20</sup>

İyileşme umudu olan ve kronik olmak üzere hastalık iki türdür. Ramazan sürecince rahatsız olan hastaların daha sonra sadece kaza orucu tutmaları gerekirken, iyileşme umudu olmayanların fidye vermesi yeterlidir.<sup>21</sup>

Kaynaklarda yaşlılık için “الشيخ الهرم/الفاني (pir-i fani)” tabiri kullanılsa da kişinin sağlığı ve bünyesi farklılık arz ettiğinden dolayı ihtiyarlığın alt sınırını belirlemek zordur. Bundan dolayı “yaşından ötürü oruca tâkat getiremeyenler” şeklinde genel bir kural getirilebilir. Bu özelliği taşıyan yaşlılar, kronik hastalık kapsamında değerlendirildiği için kaza orucu tutmayıp sadece fidye vermeleriyle zimmetlerinden oruç borcu düşer.<sup>22</sup>

### 1.2.2. Hamile ve Emzikli Olmak

Hamile ve emzikli kadınlar, geçici hastalık kapsamında değerlendirilmesinin yanı sıra, ikisine özgü hükümler olduğu için fıkıhta ayrıca ele alınmaktadır. Bu iki mazeretin ruhsat kapsamında değerlendirilmesinde görüş

<sup>18</sup> İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve t-tenvîr*, 2: 134.

<sup>19</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1: 205; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3: 81; Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 211; İbn ‘Âşûr, *et-Ta.rîr ve t-tenvîr* 2: 162; Sâbûnî, *Revâi ‘u'l-beyân*, 1: 188; Vehbe ez-Zuhaylî (ö. 1436/2015), *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-'akâdeti ve ş-şerî'ati ve'l-menheç* (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-mu'âsır, 1411/1991), 2: 136.

<sup>20</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1: 205; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3: 81; Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 211; Sâbûnî, *Revâi ‘u'l-beyân*, 1: 186-187.

<sup>21</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 643; Muhammed Emîn (İbn ‘Âbidîn) (ö. 1307/1889), *Reddû'l-muhtâr ‘alâ'd-dürri'l-muhtar şerhu Tenvîru'l-ebşâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘ilmiyye, 1415/1994), 3: 410.

<sup>22</sup> Burhânüşşerî‘a Mahmûd b. Ahmed el-Mahbûbî (ö. VII/XIII yüzyılın son çeyreği), *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâili'l-Hidâye* (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 61.



birliği olmakla beraber, kaza ve fidye gerekliliğiyle ilgili olarak farklı görüşler vardır. Malikî ve Hanefî mezhepleri -başka bir rahatsızlıkları yoksa- daha sonra her halükârda sadece kaza orucu tutmalarının yeterli olduğunu ifade ederken, Şafî ve Hanbelîlere göre kendi sağlıklarından dolayı tutamıyorlarsa kaza, çocuklarından dolayı ise kaza ile beraber fidye gerektiğini zikretmişlerdir.<sup>23</sup>

### 1.1.3. Yolculuk

Yolculuğun mazeret boyutu; nicelik, nitelik ve mahiyet olarak üç açıdan değerlendirilebilir:

Yolcuğun süresiyle alakalı olarak dört rekâtli namazları kısaltma mesafesi esas alınmış<sup>24</sup> ve bunun ne kadar olduğu bu konuda da tartışılmıştır. (Yaklaşık 90 ile 120 km. arasına tekabül eden) 48 veya 72 saatlik yolculuk şeklindeki farklı görüşler olmakla beraber, Evzâ‘î 24 saatlik kısa yolculuğu da ruhsat için yeterli görmüştür.<sup>25</sup>

Cumhura göre yolculuk ruhsatından yararlanma şartı -âyetteki “على” harf-i cerrinden hareketle “yolculuk üzerindeyken” şeklinde anlaşıldığı için, niyet etme değil- sefere fecirden önce fiilen çıkmış olmasıdır. Şayet daha sonra çıkılırsa -hazar tarafı esas alındığı için- bu seçenek ortadan kalkar. Hanbelîler ise bunu şart koşmadıkları halde “hilaftan kurtulma” ilkesinin gereği olarak oruç tutmayı faziletli görürler.<sup>26</sup>

Âyetin anlamını mutlak olarak değerlendiren Mâlik, Ebû Hanîfe ve Şafî gibi fukahanın çoğu, oruç ve iftar şeklindeki iki ruhsatın olduğu, ama “...Oruç tutmanız sizler için daha hayırlıdır.” (el-Bakara, 2/184) âyetinden hareketle zahmetli olmayan yolculukta farz orucu tutmanın daha faziletli olduğunu ifade ederler.<sup>27</sup> Ancak İbn Hanbel ve Evzâ‘î gibi fakihler bu konuda daha esnek davranarak “...Allah sizlere kolaylık diler, zorluk dilemez.” (el-Bakara, 2/185) âyetine binaen, ruhsatla amel etmeyi uygun bulup oruç tutmamayı evla görürler.<sup>28</sup>

Hac, ilim tahsili, sıla-i rahim ve geçim gibi dinen meşru olan yolculuk-

<sup>23</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3: 87; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 644; Abdurrahman el-Cezîrî (ö. 1360/1941), *Kitâbü'l-Fıkh 'ala'l-mezâhibi'l-erbe'a* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011), 1: 520-521; Sâbûnî, *Revâi'u'l-beyân*, 1: 194; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 2: 134; Vehbe Zuhaylî (ö. 1436/2015), *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1433/2012), 2: 569/607.

<sup>24</sup> Cezîrî, *Kitâbü'l-Fıkh*, 1: 521.

<sup>25</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3: 81-82; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 212; Sâbûnî, *Revâi'u'l-beyân*, 1: 188.

<sup>26</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 212; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 2: 447; Cezîrî, *Kitâbü'l-Fıkh*, 1: 521; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 163; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2: 564.

<sup>27</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3: 89; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 214/219.

<sup>28</sup> Râzî, 3: 84-85; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 214/219; Cezîrî, *Kitâbü'l-Fıkh*, 1: 521-522; Sâbûnî, *Revâi'u'l-beyân*, 1: 191-192.

larda -namazda da olduğu gibi- oruç tutmama ruhsatından yararlanmada bütün fukaha hem fikirdir. Şayet yolculuk masiyet/günah (el-masiyet bis-sefer) halinde yapılıyorsa cumhur bundan istifade edilemeyeceğini, Hanefiler ise -ruhsatın genel niteliğinden dolayı- her halükârda bundan yararlanılabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>29</sup>

### 1.3. Fıdye Yükümlülüğü ve Miktarı

Tâkatın kapsamında ilgili ihtilaflar ekseninde, fidyenin gerekliliği ve bunun bir seçenek veya zorunluluk olup olmadığı tartışılmıştır. Bundan dolayı geçici ve daimi mazeret sahiplerinin durumu ve buna bağlı olarak hangi ruhsatların buna dâhil olduğu yorumlanmıştır.

Yaşlılık ve kronik rahatsızlıklarda oruç tutma yerine fıdye seçeneğinde ittifak varken -yukarıda mazeretler hususunda serdedildiği gibi- daha sonra oruca tâkat getirme ve geçici mazeretlerde bu husus tartışılmıştır.

Cumhur fıdye vermeyi, kronik hastalık ve -âyette sarih olarak ifade edilmeyen- yaşlılıktan dolayı oruç tutulamayan sürekli mazeretlerle sınırlı tutar.<sup>30</sup> Ancak diğer görüş sahipleri fıdye kapsamını -tafsilatı, tâkat tartışmaları başlıkları altında verileceği gibi- daha geniş tutarak oruç ibadetinin iki seçenekli olduğunu belirtir.<sup>31</sup>

Bir günlük oruç için fıdye, cumhura göre ikamet ettiği şehrin temel gıda maddesinden bir avuç (675 gr) iken, Ebû Hanîfe'ye göre -fitre miktarıyla aynı olduğundan dolayı- buğdaydan yarım sâ (1375,5 gr) ve kuru hurma ile arpa gibi yiyeceklerden bir sâ (2751 gr) verilir.<sup>32</sup>

### 1.4. Orucun Kazası

Sağlıklı ve mukim olana orucun farz olduğu,<sup>33</sup> hastalık ve yolculuk durumunda oruç tutmama ruhsatının olduğu âyetle bilinmektedir. Ancak bu durumda “kaza, oruç tutmama durumunda mı yoksa bozduğu zaman mı gerekir?” şeklindeki soruya şöyle cevap verilmiştir: “Âyetteki ‘*başka günlerden sayısınca*’ ifadenin zahirinden bozma/tutmama kaydı olmaksızın genel anlaşıldığına göre böyle bir itiraz yersizdir.”<sup>34</sup> Bu tartışmanın pratik faydası, başlanılan bir ibadetin ifsat edilmesiyle kaza, başlanmadıysa sadece fıdye seçeneğini doğurup doğurmadığıyla ilgilidir.

Bir aylık zaman dilimi olan Ramazan’ın kazası otuz gün olarak stan-

<sup>29</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 212; İbn ‘Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3: 403; Cezûrî, *Kitâbü'l-Fıkh*, 1: 522; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 2: 138.

<sup>30</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3: 86; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 166.

<sup>31</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 206; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3: 86; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 166.

<sup>32</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 206; Râzî, 3: 89; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 2: 141.

<sup>33</sup> Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 2: 133.

<sup>34</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3: 84.

dart değildir. Kamerî takvim hesabına göre zimmetinde sabit olduğu yılın (29/30) günü kadar kaza tutması gerektiği belirtilmiştir.<sup>35</sup>

Cumhura göre kazaları peş peşe tutmanın şart olmadığı hükme bağlanmıştır. Çünkü âyette<sup>36</sup> buyurulduğu gibi art arda değil, dağınık olduğu anlaşılmaktadır.<sup>37</sup> Aynı zamanda Hz. Âişe “فعدة من أيام آخر (başka günlerden sayısınca)”nın devamında “متتابعات (peş peşe)” kelimesinin olduğunu<sup>38</sup> ama daha sonra düşüğünü ifade etmiştir.<sup>39</sup> Çoğu fakihin dile getirmediği bu bilgi muhtemelen mushaflarda derkenar notu olup, âyetten olmadığı düşüncesinden kaynaklanmıştır.

Âyetin genel anlamına göre hüküm veren Hanefiler dışındaki fukaha, -kişinin keffaret ödemesi gereken rivayetleri esas alarak- bir sonraki Ramazan’a kadar kaza tutmadığı takdirde kazayla beraber keffaret de ödemesi gerektiğini ifade ederler.<sup>40</sup>

Ayrıca orucun kasıtlı bozulması durumunda sünnetle sabit olan keffaretin gerekliliği ile ilgili farklı içtihatlarda bulunulmuştur. Malikî ve Hanefî Mezhebi -hadisteki kasıtlı oruç bozma illetini genel aldıkları için- yeme/içme veya cinsel ilişkide bulunmada keffaret gerektiğini ifade eder. Şafî ve Hanbelîler ise hadiste bahse konu olan cima ve buna götüren saiklerle oruç bozmayı sınırlı tutarak yeme/içme durumunda keffaret gerekmediğini belirtirler.<sup>41</sup>

## 2. TÂKAT TARTIŞMALARI

Âyetteki hastalık ve yolculuk mazeretlerinden sonra oruç yükümlülüğünü ifade eden “يُطِيقُونَ” fiili zikredilmiştir. Bunun tâkat bağlamında anlamı ve kapsamı müzakere edilmiş ve bundan hareketle fikhî yorumlar yapılmıştır. Bu kelime; boyna takılan tasma, çember ve kemer gibi anlamlara gelen “طوق (tavk)” kökünden türemiştir.<sup>42</sup> Âyette geçen bu fiile “güç yet(ir)

<sup>35</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 214; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1: 525; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 164; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 2: 138.

<sup>36</sup> el-Bakara, 2/184.

<sup>37</sup> Bürhânüddîn Ebu'l-Hasen ‘Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl er-Rüşdânî el-Mergînânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedâ* (İstanbul: el-Mektebetü'l-hanifiyye, ts.) 1: 137; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 205; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 89; Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 215; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 165; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 2: 139.

<sup>38</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 205.

<sup>39</sup> İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 165.

<sup>40</sup> İbn ‘Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3: 405; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1: 525; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 2: 139; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2: 568-569.

<sup>41</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1: 137; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 648; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1: 509-513; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2: 573-575.

<sup>42</sup> İsfahânî, “Tavk”, 2: 407; İbn Manzûr, “Tavk”, 9: 161-162.

emiyor” ve “zor(lanarak) tutuyor”<sup>43</sup> gibi birbirine yakın olumsuz (ve bunu çağrıştıran) anlamlar verilmekle beraber “gücü yetiyor” şeklinde olumlu mana da verilmiştir.<sup>44</sup>

Mana farklılığının başlıca gerekçeleri “يَطِيقُونَ”ye yüklenen anlamla beraber kıraat farkları ve gramer tahlilleridir. Bundan dolayı meselenin lafız ve mana açısından incelenmesinde yarar vardır. Bunların zikredilmesiyle ortaya konan hüküm daha iyi anlaşılabilir.

## 2.1. Lafzî Tartışmaların Manaya Etkisi

Yukarıda da görüldüğü gibi “يَطِيقُونَ”ye genel olarak ya “güç yetmeme” manasında olumsuz bir fiil ya da güç yettiği halde “zorlanma” anlamları verilmiştir. Zahmet çekerek bir şeye güç yetirmek<sup>45</sup> anlamında olan tâkat kelimesini, Araplar “أطاق الشيء” cümlesinde olduğu gibi gücünün -büyük bir meşakkat çekecek şekilde- zayıflığının son noktası olduğu zaman kullanır.<sup>46</sup> Burada verilen iki mananın arka planında telaffuz ve takdirler de rol almış ve hükmün süreci bu bilgiler üzerine tesis edilmiştir.

### 2.1.1. Kıraatler

“يَطِيقُونَ” kelimesinin kıraat farklılıklarıyla beraber, kendisine yüklenen mana ve takdirler, neticede hükmün iniş süreciyle birlikte âyete farklı meâller verilmesine sebep olmuştur. Bu çalışmada en meşhur kıraate göre “يَطِيقُونَ” esas alınmakla beraber, bu fiilin okunuşu ile ilgili ikisi yazılış ve biri telaffuz olmak üzere toplamda üç kıraat vardır:

a. İbn Abbâs’tan meşhur olarak nakledilen cumhurun kıraatinde bu kelime “yutîküne” şeklinde okunmuştur. Bu okunuştaki “yutîküne” kelimesi mücerred/yalın “طاق” fiilinin if’âl babına aktarılmasıyla olan “أطاق”nin fiil-i muzarisidir. Zahmet çekerek bir şeyi üstlenmek manasında<sup>47</sup> olan fiilin aşağıda belirtilen “يَطْرُقُونَ” kıraati anlamında olduğu lügatçiler tarafından kabul edilmiştir.<sup>48</sup>

b. Yukarıdaki okunuştan farklı olarak Mücâhid’in rivayet ettiği kıraatte yalın “طاق”nin muzarisi “يَطِيقُونَ” okuyuşudur. Ancak bu fiilin okunuşu sarf

<sup>43</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 610; Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 27.

<sup>44</sup> Muhammed Esed (ö. 1412/1992), *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1420/1999), 1: 51.

<sup>45</sup> Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münir*, 2: 128.

<sup>46</sup> Sâbûnî, *Revâi 'u'l-beyân*, 1: 183.

<sup>47</sup> Muhyiddîn ed-Dervîş (ö. 1402/1982), *‘İrâbü'l-Kur'âni'l-kerim ve beyânüh* (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011), 1: 235.

<sup>48</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 206; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3: 85; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 219-220.

ilminin ‘ilâl kurallarına uymadığı için kabul görmemiştir.<sup>49</sup>

c. Hz. Âişe ve İbn Abbâs’a isnat edilen bir başka kıraate göre ise mücerredinin tef’îl babında “يُطَوَّقُونَ” okunmuş ve “onu tutmakta zorlanan” şeklinde anlam verilmiştir.<sup>50</sup>

### 2.1.2. Gramer Tahlilleri

Birbirlerine yakın anlam verilse de farklılığın gerekçelerinden biri, şüphesiz Arap dilinin özellikleridir. Kastedilen anlama ulaşmak için gramer açısından farklı analizler yapılabilir. Bu değerlendirmelerin gerekçesi -mensûh olduğunu düşünmeyenlerin- “tâkat” kelimesine olumsuz mana verme çabasıdır. Zira verilen hükümlerle bağdaşması için bu tahliller yapılmış, nihaî olarak verilen mana anlaşılmaya çalışılmıştır. Böylelikle içtihadın, bir yönüyle dilbilgisi tahlillerinin üzerine ikame edildiği anlaşılıyor. Bunlar:

a. Olumsuzluk edatı takdir etme:

Âyetin başındaki şart edatının anlamda olumsuzluk etkisi yaptığı ve bundan dolayı “يُطَيِّقُونَ” fiilinin “güç yetirememe” manasında olduğu ifade edilmişse de bu görüş dilbilimcileri tarafından kabul görmemiştir. Âyette geçen fiilin olumlu olduğunu düşünenler “يُطَيِّقُونَ” öncesi olumsuzluk edatı olduğunu iddia ederek “لا يُطَيِّقُونَ”<sup>51</sup> takdirinde olduğunu düşünmüşler ve “güç yetirmiyorlar” anlamında çevrilmiştir.<sup>52</sup>

b. Fiil babının manaya katkısı:

“يُطَيِّقُونَ” fiilinin yapısı incelendiği takdirde görülecektir ki mücerred/yalın “طاق”nin muzarisi değil, “أَطَقَ” babının muzarisidir. Zira “طاق”nin muzarisi “يطوق” (güç yetiriyor/tahammül gösteriyor) dur. Temel aldığımız kıraate göre bu fiil, if’âl babının karakteristik özelliği, lazım/geçişsiz olan fiili müteaddî/geçişli yapmasıdır. Ancak nadir de olsa bu bab, yalın haldeki fiilin anlamını ortadan kaldırarak olumsuz hale getirmek için kullanılır.

Bunun Arap dilinde örnekleri mevcuttur. Bunlardan bazılarında; نَفَقَ (malı iyi sattı/münafık oldu) أَنْفَقَ (harcadı/münafıklığı ortadan kaldırdı), عَرَبَ (-midesi- bozuldu) أَعْرَبَ (hastalığı ortadan kaldırdı/iyileşti) ve عَجَمَ (noktaladı) أَعْجَمَ (noktaları sildi)<sup>53</sup> örneklerinde olduğu gibi “if’âl” babının başındaki hemze, “hemze-i izale” olduğuna göre; “يطوق/طاق güç yetirdi/yetiriyor” manasında iken, “يُطَيِّقُ/أَطَقَ güç yetirmedi/yetirmiyor” şeklinde

<sup>49</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 597.

<sup>50</sup> Râzî, *Mefâtihu l-gayb*, 3: 86; Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 597-598.

<sup>51</sup> Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî (ö. 786/1384), *el-İnâye şerhu l-Hidâye* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2007), 1: 649.

<sup>52</sup> Bk. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1: 620; Zuhaylî, *et-Tefsîru l-münîr*, 2: 128.

<sup>53</sup> Bk. Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu Tasrîfi z-Zencânî* (İstanbul: el-Mektebetü’l-hanîfiyye, ts.), 24-25.

olumsuz bir anlama dönüşür.

Bu fiilin olumsuz bir anlam taşıdığı bab değişimiyle değerlendirilirse, nefiy edatı takdiri veya şart cümlesinin manaya olumsuz etkisi gibi tartışılan ve zorlama olan varsayımlara gitmeye ya da olumlu kabul edilip âyetin mensûh olduğu iddiasından bahsetmeye ihtiyaç kalmayacaktır.

## 2.2. Tâkat Tartışmalarının Fıkhî Değerlendirmesi

Tâkatın ifade ettiği anlamdan hareketle kapsamı ve iniş sürecindeki tedricilik değerlendirilmiştir. Geçici ve sürekli mazeretlerine binaen kimlerin bu grupta bulunduğu ve yükümlüklerinin neler olduğu, kendilerine ihtiyarî/ıztırrarî hangi seçenekler sunulduğu ile ilgili ihtimaller zikredilmiştir. Âyeti mevcut anlamıyla değerlendirilenlerin yanı sıra, peşinden gelen âyet(ler)in öncekinin hükmüyle ilgili getirdiği yeni bir boyut veya genişletme/daraltma açısından farklı yorumlar yapılmıştır. Âyetlerin iniş sürecinde hükmün nihaî değerlendirmeleri, üç başlık altında ele alınabilir.

### 2.2.1. Tâkatın Kapsamı

Âyette hastalık ve yolculuk mazeretleri zikredilince, başka günlerde sayısınca oruç tutulması gerektiği ifade edilmiş ve daha sonra da tâkattan bahsedilmiştir. Bunun, ruhsatların peşinden gündeme gelmesi farklı mülâhazalara sebep olmuştur. Bu iki mazeretin kastedilmesinin yanı sıra, bunun dışındakiler veya bunları içine alacak daha geniş bir çerçeve çizilmesiyle ilgili ihtilaflar olmuştur. Bu tartışmalar, üç görüş şeklinde ortaya çıkar:

a. Cumhur, âyetin iniş süreci ve diğer delilleri de beraber değerlendirerek burada sağlıklı ve mukim kişilerin kastedildiğini, onları oruç ve fideye seçeneği arasında muhayyer bıraktığını ifade eder.<sup>54</sup> Daha sonra da bunun nesh edilip fideye seçeneğinin kaldırılarak oruç tutmaları gerektiğini söyler.<sup>55</sup>

b. Âyetin siyakını dikkate alan ikinci görüş, hasta ve yolculuk mazeretinin oruca güç yetirenler ve zorlananlar olarak iki şekli olduğunu söylemiştir. Âyetin başında bu mazerete binaen ruhsat kullanıp tâkat getirenlerin daha sonra kaza tutması gerektiği zikredilmektedir. “يطبقون” ifadesiyle ise bu iki mazeretten dolayı oruç tutamayıp daha sonra güç yetiremeyen ikinci grup kastedilmiştir. Bunların yükümlülüğünün fideye seçeneği olduğu belirtilmektedir.<sup>56</sup>

c. Bir başka görüşte ise, bu hükmün yaşlılar hakkında olduğu söylenmiştir. Çünkü tâkat, güç yetirme anlamında olduğu için burada zahmetle

<sup>54</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1: 206; el-Hâfız ‘İmâduddîn Ebû'l-fidâ İsmâ'il b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1322/2001), 1: 158; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 166.

<sup>55</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3: 86; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 166.

<sup>56</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3: 86; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 166.

oruç tutanlardan bahsedildiğine göre kastedilen dayanamayacak kadar yaşlı olanlardır.<sup>57</sup>

### 2.2.2. Âyetin Mensûh Olduğu Görüşü

Yukarıda belirtildiği gibi cumhur; “يُطِيقُونَ”nin mutlak kudret anlamında olduğunu belirtmiş, başta bir genişlik ve ruhsat olarak fakiri doyurma seçeneğinin olduğunu zikretmiş ama daha sonra tedricen uygulanan bir metot dâhilinde hükmün son haline kavuştuğunu ifade etmiştir.<sup>58</sup> Bununla ilgili olarak “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ”nin “مَرِيضًا”e atıf edildiğini söyleyenlerle beraber<sup>59</sup> buradaki -aynı harf-i cerlere dikkat çekilerek- önceki âyette geçen “(كُتِبَ) عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ” cümlesine matuf olduğu ve ilk âyette orucun umumi olarak herkese farz iken, sonraki âyette bedel-i baz olarak daraltıldığı ifade edilmiştir. Bunun da sonraki âyette “*oruç tutsun*” emriyle nesh edilerek oruç tutmanın mazeret dışında bir gereklilik olduğu söylenmiştir.<sup>60</sup>

Bu iki âyet arasındaki tahsis ilişkisi, nesh telakki edilmiş ve ilk âyete göre dileyen oruç tutmakla beraber, fidye verme ruhsatının olduğu ifade edilmiştir. Hâlbuki genel bir anlam taşıyan ilk âyetteki hükmü, ikinci âyet hususileştirerek sınırlandırmıştır.<sup>61</sup> Bundan dolayı İbn Abbâs bu âyetin mensûh olmadığını, bundan maksadın, -tâkat kapsamında en dar olarak değerlendirilen- oruç tutmaya güç yetiremeyecek olan yaşlılar olduğunu söylemiştir.<sup>62</sup> İlk gücü yetenlerin oruç tutma ve fidye verme seçeneği varken, sonraki âyet buna açıklık getirerek yaşlı ve hastalara bu ruhsatı tanımıştır.<sup>63</sup> Ayrıca âyette “*taama tâkat getirenlere fidye vardır*” şeklinde bir mana verilerek bundan kastın “fitir sadakası” olduğu ifade edilmiştir.<sup>64</sup>

### 2.2.3. Âyetin Seçenek Sunduğu Görüşü

Zorlanarak güç yetirilebilme manasında olan tâkat, bir meşakkat<sup>65</sup> olduğuna göre bu, şiddetli bir zahmet ve büyük bir çaba ile sıkıntıya tahammül gösterme anlamındadır. Dolayısıyla bu kapsamda olan yaşlı, hamile ve emzikli kadınlar gibi oruç tutmada zorlanan mazeret sahipleri, fidye

<sup>57</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3: 86.

<sup>58</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 206.

<sup>59</sup> Dervîş, *İrâbü'l-Kur'ân*, 1: 235.

<sup>60</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3: 86; Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 220-221.

<sup>61</sup> Ömer Faruk Atan, *Usul-i Fıkıhta Nesih*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 5.

<sup>62</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1: 281.

<sup>63</sup> Bk. Remzi Kaya, *Kur'ân'da Nesih* (Bursa: 2001), 132-133.

<sup>64</sup> Bk. Şah Veliyullah Ahmed b. Abdirrahim ed-Dihlevî (ö.1762), *el-Fevzu'l-kebir fi usûli'l-Tefsîr*, trc. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 36.

<sup>65</sup> İsfahânî, “Tavk”, 2: 407.



ruhsatından yararlanır.<sup>66</sup>

Bu görüş sahipleri, fidye seçeneğini kabul etmekle beraber daha sonra güç yetirirlerse oruç tutmaları gerektiğini ve bunun daha açık bir hüküm olduğunu ifade ederler. Ancak bundan geçici mazeret sahibi olanların -öncelikli olarak yükümlülükleri olduğu halde- kazayı tutmasının zorunlu olmadığı, dilerse sadece fidyeyle yetinebileceğini ifade ettiği için bu yorum tartışılmıştır.

Yukarıdaki nesh tartışmalarında da ifade edildiği gibi âyet(ler)in iniş sürecinde sadece mazereti olanları değil, genel olarak herkesi kapsayacak genişlikte oruç tutmayıp fidye verme seçeneğinin olduğu,<sup>67</sup> daha sonra hükmün daraltılarak sadece mazeret grubuna hasredildiği zikredilmiştir.<sup>68</sup>

## SONUÇ

Orucun ibadet yönü, sadece Bakara sûresinde ele alınır. Dört âyetinde orucun farziyetinin yanı sıra, fikhî boyutuyla ilgili farklı hükümler zikredilmiştir. Bakara sûresinin 183. âyeti ile farziyeti ifade edilmiş ama oruç ahkâmı son haline kavuşturulmamış, nüzul sürecinde tedrici olarak nihai şeklini almıştır. Bu âyetle Ramazan ayı zikredilmeden genel olarak oruç farz kılınmıştır. İhtilafların en yoğun olduğu 184. âyetle, öncekine göre orucun detayları verilmeye başlanmış, sonrakilerine nispetle daha geniş hükümler ortaya konmuştur. Âyetin başlangıcında “sayılı günler” ifadesine yüklenen anlamdan hareketle Ramazan öncesi Âşûrâ ve Eyyâm-i Bîyz gibi başka oruçların farz olduğu değerlendirmeleri yapılmıştır. Ancak tartışmalı olan bu yorumların, âyetin sarih ifadesine değil, rivayetlere dayandığı anlaşılmaktadır. Âyetin devamında oruç tutmama mazeretlerinin çerçevesi çizilmediği için kimlere şâmil olduğuyla ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Âyeti sarih manada kabul eden zahirî görüşlerle beraber, konuyla ilgili diğer âyetler ile rivayetleri dikkate alarak değerlendiren cumhurun görüşü mevcuttur. Buradaki tartışmanın ana mecrası, salt âyetin veya Ku’rân’ın tümünü göz önüne alarak hüküm istinbat etmektir. Zira her âyetin kendi bağlamında değerlendirilmesinin yanı sıra tedricî bir metotla inen Kur’ân’ın diğer âyetleriyle beraber değerlendirilmesi isabetli olacaktır. Bu mazeretleri geçici engel kabul edenlere göre, bunun daha sonra kaza edilmesinde görüş birliği vardır. Ancak kimi rivayetler ve fikhî yorumlara dayanılarak bunun peş peşe ve sonraki Ramazan öncesi tutma gerekliliğinde ihtilaf edilmiştir. Bundan dolayı en çok tartışılan kavram olan tâkatın kapsamı değerlendirilerek, bunun kimleri kapsadığı değerlendirilmiştir.

<sup>66</sup> İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2: 168.

<sup>67</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 206; Râzî, *Mefâtîhu ’l-gayb*, 3: 83; Neseî, *Medâriku ’l-tenzil*, 1: 158-159.

<sup>68</sup> Râzî, *Mefâtîhu ’l-gayb*, 3: 83/86; Kurtubî, *el-Câmi’*, I, 222; İbn Kesîr, *Tefsîru ’l-Kur’ânî ’l-’azîm*, 1: 280; Sâbûnî, *Revâi ’u’l-beyân*, 1: 193-194.

Âyeti kendi bağlamında incelemeye çalışan ve geçici mazeret grubunun bu âyetle kaza orucu tutması gerektiğini düşünenler “يطبقون”ye olumsuz (güç yetirmemek) veya bunu çağrıştıran (zorlanma) bir anlam vermek için çaba harcamışlardır. Bundan hareketle oruç tutma yükümlülüğü ve geçici mazeretlerin kapsamıyla ilgili farklı teviller yapılmıştır. Tartışmanın diğer tarafları, başlangıçta ihtiyarî olarak oruç tutma ve fidye verme seçeneğinin olduğunu, sonraki âyetle bunun kaldırılarak geçici mazeret sahiplerinin kaza tutması gerektiğini hükme bağlamışlardır. Kaldırılan bu işlem nesih olarak değerlendirilmiş, sonraki âyetin öncekini daraltarak tahsis ettiği gözden kaçırılmıştır. Sonuç itibarıyla aynı olsa da dar manada âyet kendi içerisinde ve diğer âyetlerle bağlantılı olarak hükmün süreci açısından farklılık arz etmektedir. Bununla ilgili art arda üç âyet geldiğine göre oruç, Kur’ânî bir metot olan genelden özele doğru ve tedricî bir yol izlenmiştir. Ancak bunun için sonraki âyetin öncekinin hükmünü ortadan kaldırması şart değildir. Zira Bakara sûresi 184. âyette tâkatla ilgili geçen fiilin, gramer açısından olumlu olmayıp, güç yetirmemek/zorlanmak anlamı verildiği takdirde sonraki âyetin emriyle kaldırıldığı düşünülemez. Çünkü bu hükmün 185. âyet ile kaldırıldığını düşünenler de daimî mazeret grubunda olanların oruç tutma zorunluğunu dile getirmemişlerdir. Netice itibarıyla bu çalışmada, Bakara sûresinin 184. âyetinden ilk bakışta çıkarılabilecek fikhî hükümler ele alınmış, tâkat ve kapsamı tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Bütün bu tartışmaların ana mecrası, âyeti kendi içinde değerlendirme ile rivayetler ve diğer âyetlerle olan münasebetleri dikkate almaktan kaynaklanıyor. Âyet(ler)i salt olarak ele alan zahirî yaklaşımlar azınlığın görüşünü ifade ederken, daha genel değerlendirmeler cumhurun ifadelerinde mevcuttur.

Spesifik olarak âyetten hareketle orucun fikhî yönü ve takat tartışmaları açısından makalemizin bu yönüyle alanında bir başlangıç olup, başka çalışmalara zemin hazırlayacağı kanaatindeyiz. Âyetler arası münasebet, diğer fikhî ahkâm, dayandığı rivayetleri değerlendirme, gramer ve belagat yönünden incelenerek yeni hüküm ve derin inceliklerin ortaya çıkarılması için başka araştırmalara kapı aralayacağı ümidindeyiz.

## KAYNAKÇA

Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur’ân-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Atan, Ömer Faruk. *Usul-i Fıkıhta Nesih* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *el-Înâye şerhu’l-Hidâye*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 2007.

Bâşnefer, Sa’îd b. Abdilkâdir. *el-Muğnî fi fikhî’l-hacc ve’l-‘umre*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1427/2006.

Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa‘îd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru’l-tenzîl ve esrâru’l-te‘vîl*. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 1434/2013.

Burhânüşşerî‘a, Mahmûd b. Ahmed el-Mahbûbî. *Vikâyetü’r-rivâye fî mesâilî’l-Hidâye*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.

Cezîrî, Abdurrahman. *Kitâbü’l-Fıkh ‘ala’l-mezâhibi’l-erbe‘a*. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 2011.

Dervîş, Muhyiddîn. *‘Îrâbü’l-Kur‘âni’l-kerîm ve beyânuh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011.

Dihlevî, Şah Velîyullah Ahmed b. Abdirrahim. *el-Fevzu’l-kebir fî usûli’l-tefsîr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

Esed, Muhammed. *Kur‘an Mesajı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1420/1999.

İsfahânî, Ebû Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğîb. “Savm” - “Tavk”. *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur‘ân*. 2: 380 - 2: 407. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, 1418/1997.

İbn ‘Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü’l-muhtâr ‘alâ’d-dürri’l-muhtar şerhu Tenvîru’l-‘absâr*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘ilmiyye, 1415/1994.

İbn ‘Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. Tunus: Dâru Suh-nûn, ts.

İbn Kesîr, el-Hâfız ‘Îmâduddîn Ebû’l-fidâ İsmâ‘îl el-Kuraşî ed-Dimeş-kî. *Tefsîru’l-Kur‘âni’l-‘azîm*. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1322/2001.

İbn Manzûr, Ebû’l-fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Misrî. “Savm” - “Tavk”. *Lisânü’l-‘Arab*. 8: 308-309 - 9: 161-163. 18 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Mergînânî, Bürhânüddîn Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl er-Rüşdânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyetü’l-mübtedî*. İstanbul: el-Mektebetü’l-hanîfiyye, ts.

Karagöz, İsmail - Keskin, Mehmet - Altuntaş, Halil. *Hac İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Karaman, Fikret - Karagöz, İsmail - Paçacı, İbrahim - Canbulat, Mehmet - Gelişgen, Ahmet -Ural, İbrahim. “Oruç”. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. 534. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: Nesil Yayınları, ts.

Kaya, Remzi. *Kur‘ân’da Nesih*. Bursa: b.y., 2001.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi‘ li ah-kâmi’l-Kur‘ân*. Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1420/1999.

Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta‘lîli’l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

Nesefî, Ebû Berakât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku’l-tenzîl ve hakâiku’l-te‘vîl*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1420/1999.

Râzî, Muhammed Fahrüddîn b. Diyâiddîn Ömer. *Mefâtihu’l-gayb*. Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1415/1995.

Sâbunî, Muhammed ‘Alî. *Revâi‘u’l-beyân tefsîru âyâtî’l-ahkâm mine’l-Kur‘ân*. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘asriyye, 1432/2011.

Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'ri-feti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1425/2004.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdil-lâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu Tasrîfi'z-Zencânî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-hanîfiyye, ts.

Yazır, Elmalî Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 2012.

Yitik, Ali İhsan. "Oruç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Zemaşerî, Ebû Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, el-Havârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvil fi vücûhi't-te'vil*. Kahire: Mektebetü Mısır, ts.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1433/2012.

-----*et-Tefsîru'l-münîr fi'l-'akîdeti ve 'ş-şerî'ati ve'l-menhec*. Beyrut: Dâru'l-fıkrî'l-mu'âsır, 1411/1991.



# NİZÂMÜLMÜLK'ÜN HAYATI, SÜFİLERE YAKLAŞIMLARI VE ŞEYHİ EBÛ ALİ EL-FÂRMEDÎ THE LIFE OF NIZAM AL-MULK, HIS ATTITUDES TOWARDS SUFIS, AND HIS SHEIKH ABU ALİ AL-FARMADI

Geliş Tarihi: 19.03.2020 Kabul Tarihi: 31.08.2020

✉ EYYUP AKDAĞ  
DR. ÖĞR. ÜYESİ  
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
orcid.org/0000-0002-1173-323X  
eyyupakdag5@hotmail.com

## ÖZ

Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk, idareci vasfının yanı sıra ilmî ve tasavvufî vasıflarıyla da ön plana çıkmaktadır. Baba ocağında başladığı ilim tahsilini Tûs, Nişabur, Gazne ve Horasan'da devam ettirmiştir. Şîî ve Bâtınî fırkalarla mücadele etmiş Ehl-i sünnet iç mezhep çatışmalarının yatıştırılmasında aktif rol almıştır. Tasavvufî bir neşveye sahip olan Nizâmülmülk, Sünnî tasavvuf anlayışının idare ve toplumda hâkim olması için gayret göstermiştir. İlmî ve tasavvufî manada canlı bir zaman diliminde yaşayan Nizâmülmülk; Ebû Saîd Ebû'l-Hayr, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî gibi ilim ve tasavvuf tarihinin önemli bazı şahıslarına mülâki olmuş ve onlara değer vermiştir. Nizâmülmülk'ün en çok değer verdiği şahıs muhakkak ki Ebû Ali el-Fârmedî'dir. Fârmedî Nizâmülmülk'ün şeyhidir. Nizâmülmülk hakkında ilk kaynaklarda dağınık bilgiler yer almaktadır. Günümüzde yapılan çalışmalarda ise Nizâmülmülk'ün daha çok idarî yönünün hedef alındığı görülmektedir. Bizim bu çalışmamızda ise Nizâmülmülk'ün hayatı ile beraber, ilmî şahsiyeti, tasavvufî yaklaşımları, süfîlerle ilişkileri ve şeyhi Ebû Ali el-Fârmedî konu edinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Nizâmülmülk, Ebû Ali el-Fârmedî, Süfî, İlim, Mezhep.

## ABSTRACT

The Great Seljuk vizier Nizam al-Mulk was prominent with his science and Sufi skills in addition to his administrative skills. He continued his science education, which he had begun in his family circle, in Tus, Nishapur, Khorasan, and Ghazni. He fought against Shiite and Batini groups, and took an active role in the appeasement of internal sectarian conflicts within Sunni tradition. As a person with interest in Sufism, Nizam al-Mulk made efforts for the domination of the understanding of Sunni Sufism in the government and society. He was the contemporary of several significant figures of sufism such as Abu Said Abu'l-Khayr, Abu'l-Qasim Abdulkarim al-Kushayri, Abu Ishaq ash-Shirazi, Imamu'l-Haramayn al-Juwayni, and Abu Hamid al-Ghazali, and he highly valued them. The person whom Nizam al-Mulk valued most was surely Abu Ali al-Farmadi. Farmadi was the sheikh of Nizam al-Mulk. There is inconsistent information on Nizam al-Mulk in primary sources. It is seen that mostly Nizam al-Mulk's administrative characteristics are discussed in current studies. In this study, the scientific personality of Nizam al-Mulk, his attitudes towards Sufis, his relations with Sufis, and his sheikh Abu Ali al-Farmadi will be addressed together with his life.

**Keywords:** Sufism, Nizam al-Mulk, Abu Ali al-Farmadi, Sufi, Science, Sect.

## THE LIFE OF NIZAM AL-MULK, HIS ATTITUDES TOWARDS SUFIS, AND HIS SHEIKH ABU ALI AL-FARMADI

### SUMMARY

Nizam al-Mulk played an important role in determining the political and financial policies as well as the religious and sectarian policies of the Seljuk State. He intensely struggled against the Shiite and Batini groups who threatened the state authority and public integrity. He made an effort for the Ahl al-Sunnah understanding to prevail and played an active role in appeasing internal sectarian conflicts of Ahl al-Sunnah understanding.

Nizam al-Mulk was prominent not only with his administrative qualifications but also with his scientific skills. He started his education in Razkan and continued in Tus, Nishapur, Ghazni, and Khorasan. He was not content with receiving an education on Qur'an memorization and Shafii jurisprudence only; he also found a good educational opportunity in the fields of language, literature, literary composition, mathematics, and logic. With these qualifications, his name is recorded among great scholars. Nizam al-Mulk was distinguished with his scientific and Sufistic qualifications. Due to some events he witnessed in person in his middle ages, his curiosity and interest in Sufis increased. From that ages on, he had a dervish lifestyle with Sufi merit. He always watched for adhan times and left all earthly affairs the moment adhan started, did not engage in anything other than salah. He would attach importance to being in state of wudu (ablution) all the time and never read the Qur'an while leaning due to respect. Nizam al-Mulk came into prominence both with his worships and his good morals. Resources express him as generous, pious, intelligent, earnest, fair and reliable. He liked being told of her flaws against his face, and always showed patience and tolerance to undesirable situations. He would prefer to be silent rather than talking, and he was described as "the root of goodness and source of generosity."

He always favored and looked after the Sufis, valued their



words, and provided them with excessive benevolence, treats and help while he was in the authority in the Seljuk state as the vizier. He contributed to the spread of Sufism by making ribats (military structures) all over the country. He also built hospitals, madrasahs and mosques all over the country.

Abu Said Abu'l-Khayr, Abu'l-Qasim Abdulkarim al-Qushayrî, Abu Ishaq ash-Shirazi, Imam al-Haramayn al-Juwayni and Abu Hamid al-Ghazali are among the people Nizam al-Mulk attributed importance. Yet, the person Nizam al-Mulk appreciated most is surely his sheikh Abu Ali al-Farmadi. Although it is not mentioned in the sources who the sheikh of Nizam al-Mulk was, the behavioral relationship between them appears to be a murid-sheikh relationship. The reason for Nizam al-Mulk's excessive help to the Sufis stems from his love and respect for his sheikh Farmadi. One of the effective sheikhs of Naqshbandi dervish order, Abu Ali al-Farmadi is regarded as "sheikh al-shuyukh," the most effective sheikh in Khorasan. In addition to spiritual fields, he is shown among the greatest imams of the time in other religious scholarly areas as well. He adopted a nice method in the tariqa, and raised his students (murids) according to good morals. The sufi understanding, methods and principles of Abu Hamid al-Ghazali, who is an important figure in the formation of sunni sufism, are based on al-Farmadi. The Seljuk state administration approached the Sufis positively and supported them thanks to Nizam al-Mulk. Sunni Sufi understanding adopted and encouraged by the Seljuk authorities was inherited by the Turkish states that were established later. In this regard, it needs to be stated that the traces of Sunni Sufism adopted by the Seljuks and following Turkish states go back to Nizam al-Mulk.

## GİRİŞ

**B**üyük Selçuklu Devleti'nin ikinci hükümdarı Sultan Alparslan (ö. 465/1072) ve daha sonra tahta geçen oğlu Sultan Melikşâh'a (ö. 485/1092) yirmi dokuz yıl vezirlik ve aynı zamanda vekillik yapan Nizâmülmülk tarihi süreçte İslâm dünyasının en başarılı devlet adamlarından birisi olarak gösterilmektedir.<sup>1</sup> Görevde olduğu sürede Malazgirt Savaşı (463/1071) başta olmak üzere büyük bir muharebe kazanılmış ve iki yüze yakın şehir fethedilerek ülke coğrafyasına dâhil edilmiştir.<sup>2</sup>

Zekeriyâ el-Kazvîni (ö. 682/1283) eserinde Nizâmülmülk'ün Allah tarafından desteklenmiş bir şahıs olduğunu vurgulamakta ve Malazgirt Savaşı'nın kazanılmasında Sultan Alparslan'a sözleriyle cesaret verdiğini beyan etmektedir. Eserdeki kayda göre Sultan Alparslan “Bizans'ın askeri bizim askerimizden fazla bu konuda ne düşünüyorsunuz?” diye sorduğunda Nizâmülmülk: “Zafer, kesrette değil Allah katındadır. Biz zaferi ve nusreti Allah'tan bekler ve O'na tevekkül ederiz.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed et-Tartûşî, *Sirâcü'l-mülûk* (Mısır: el-Matbû'âtü'l-'Arabiyye, 1289/1872), 128; Ebû 'Amr Osmân b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfi'iyye*, thk. Muhyiddîn Alî Necîb (Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 1: 446; Ebû Muhammed 'Affüddîn Abdullah b. Es'ad el-Yâfi'î, *Mirâtü'l-cinân ve 'ibretü'l-yakazân*, nşr. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1997), 3: 74; Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 2: 128; Zeynüddîn Ömer b. Muzaffêr b. Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1996), 1: 364; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 31: 17.

<sup>2</sup> Muhammed b. Ali b. el-'Imrânî, *el-İnbâü fî târîhu'l-hulefâ*, thk. Kâsım es-Sâmirâi (Kâhire: Dâru'l-âfâki'l-'Arabiyye, 1421/2001), 199-200.

<sup>3</sup> Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-'ibâd* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1380/1960), 412.

diyerek cevap vermiştir.

Nizâmülmülk, doğuda Kaşgar'dan başlayan batıda Beytü'l-makdis'e uzanan, Mâverâünnehir, Horasan, Irak, Şam, Arap Yarımadası ve bazı Rum bölgelerini içine alan Büyük Selçuklu coğrafyasına sultandan sonra en yetkili şahıs olarak hükmetmiştir.<sup>4</sup> Hükmettiği bu büyük coğrafyada haksızlığın engellenmesi ve adaletin hâkim olması için gayret göstermiştir. Ahlâk, emin ve bilgelik gibi bazı vasıflarla temeyyüz eden Nizâmülmülk, adalete özel önem vermiş, yönetim ve iktidarın küfürle devam edebileceğini ancak zulümle devam edemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>5</sup>

Nizâmülmülk'ün idarede bulunduğu günler, adaletin ve emniyetin hâkim olduğu, insanların memnun ve mutlu oldukları günler olarak kabul edilmektedir.<sup>6</sup> Halkın hukukuna azami riayet gösteren Nizâmülmülk, devlet kapısını mazlumlara ve şikâyet sahiplerine hep açık tutmuştur. Abdülkerim es-Sem'ânî (ö. 562/1166) ve 'Izzüddîn Ali İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) gibi tarih alanının önemli isimleri bu konuda Nizâmülmülk'ü övmüşler ve dünyanın onun gibisini görmediğini, onun idaresinde hayır ve güzelliklerin hâkim olduğunu beyan etmişlerdir.<sup>7</sup>

Hristiyan birçok beldeyi fethederek İslâm coğrafyasına dâhil eden Sultan Alparslan, hilafetin merkezi Bağdat minberlerinde adı zikredilen ilk sultan olmuştur.<sup>8</sup> Sultan Alparslan'a on yıl vezir olan Nizâmülmülk, Sultan'ın vefatından sonra baş gösteren taht kargaşasında Melikşâh'tan yana tavır koyarak diğer taht vârislerini bertaraf etmiş ve Melişâh'ın tahta çıkmasında etkili bir rol üstlenmiştir. Sultan Melikşâh'a yirmi yıl kadar uzun bir süre vezirlik ve vekillik yapan Nizâmülmülk, devlet politikalarının belirlenmesi ve uygulanmasında etkili bir görev üstlenmiştir. Sultan Melikşâh devlet güvenliği ve savaş konularıyla daha çok ilgilenirken diğer idari ve mali konuları ve ayrıca devlet teşkilatının işleyişini tamamen Nizâmülmülk'ün tasarrufuna bırakmıştır.<sup>9</sup> Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) *Süllemü'l-vusûl* adlı

<sup>4</sup> Ebû Nasr Tâcüddîn b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Mısır: Dâru hecer, 1413), 4: 313-317.

<sup>5</sup> Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, haz. Mehmet Altay Köymen (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulu Yayınları, 2018), 10.

<sup>6</sup> Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 309; Mustafâ b. Abdullah el-Osmânî Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnâvûd (İstanbul: Mektebetü İrsikâ, 2010), 2: 30.

<sup>7</sup> Ebü Sa'îd Abdülkerîm b. Muhammed, es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ (Haydarâbâd: Meclis-i dâireti'l-meârifî'l-Osmâniyyi, 1382/1962), 563/3, 13/331; Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997), 8: 356-357.

<sup>8</sup> Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvûd, Mahmud Arnâvûd (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 3: 295.

<sup>9</sup> Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-*

eserinde bu hususa dikkat çekerek Nizâmülmülk'ün devlet idaresinde vezirliğin üstünde bir görev îfâ ettiğini beyan etmiştir.<sup>10</sup>

Hem Sultan Alparslan hem de Sultan Melikşâh tarafından geniş yetkiler verilse de Nizâmülmülk, sultanların izni olmadan hiçbir işi kendi başına buyruk yapmamaya özen göstermiştir. Bu manada *el-Kâmil fi 'l-târîh* adlı eserde geçen kayıtlar önemlidir. Eserdeki kayda göre Sultan Melikşâh: “Maslahat gördüğün bütün işleri yap.” diyerek geniş bir yetki vermesine rağmen Nizâmülmülk: “Ancak senin emrettiklerini ve izin verdiklerini yaparım.” diyerek bu konudaki hassasiyetini ifade etmiştir. Ayrıca eserde Sultan Melikşâh'ın Nizâmülmülk'e: ‘Küçüğünden büyüğüne bütün malların tasarrufunu sana bıraktım. Sen babasın.’ dediğine de yer verilmiştir.<sup>11</sup>

Büyük Selçuklu Devleti ile Abbâsî Devleti arasındaki ilişkilerin uyum içinde müspet ve dostane şekilde devam etmesinde Nizâmülmülk'ün şahıs olarak özel bir yerinin olduğunu vurgulamak gerekir. Abbâsî halifeleri Nizâmülmülk'ün şahsına hep özel sevgi ve saygı beslemişlerdir. Bu manada Halife el-Muktedî-Biemrillâh (ö. 487/1094): “Ey Hasan! Emîrül-müminin ve ehl-i dinin senden razı olduğu gibi Allah da senden razı olsun.” diyerek bu hususu ifade etmiştir. Halifenin duasıyla hayatı boyunca hep övünen ve mutluluk duyan Nizâmülmülk, bu duanın Allah tarafından kabul edilmesini ümit ettiğini ifade etmiştir.<sup>12</sup>

İmar faaliyetleriyle beraber iktâ sistemini de tesis eden Nizâmülmülk, devletin temellerini güçlendirmiş ve Selçuklu ordusunu dönemin en güçlü ordusu haline getirmiştir. Ayrıca İslâm geleneğine uygun mahkemeler tesisinde de gayretleri olmuştur.<sup>13</sup> Devletin siyâsî ve mâlî politikalarının belirlenmesinde önemli bir rol üstlendiği gibi din ve mezhep politikalarının belirlenmesinde de önemli bir rol üstlenmiştir. Devletin bütünlüğünü tehdit eden Şîî ve Bâtınî fırkalarla mücadele etmiştir. Sünnî tasavvuf anlayışının toplumda hâkim olması için gayret göstermiş ve kendi zamanında vuku bulan Ehl-i sünnet iç mezhep çatışmalarının yatıştırılmasında da aktif rol almıştır.

Devlet idaresi, tasavvufî bir neşeye sahip olan Nizâmülmülk sayesinde

*ümemi ve 'l-mülûk*, nşr. Muhammed Abdülkadir 'Atâ ve Mustafa Abdülkadir 'Atâ (Beirut: Dâru 'l-kütübî'l-ilmîye, 1412/1992), 16: 303; Tartûşî, *Sirâcü 'l-mülûk*, 128; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, 1: 364; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 31: 17; Yâfî'i, *Mirâtü 'l-cinân*, 3: 76.

<sup>10</sup> Kâtib Çelebî, *Süllemü 'l-vusûl*, 2: 30.

<sup>11</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi 'l-târîh*, 8: 236.

<sup>12</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 303; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru hecr, 1418/1997), 16: 127; Sübkî, *Tabakâtu 's-Şâfi 'iyyeti 'l-kübrâ*, 4: 322; Ebu'l-Muzaffer Şemseddîn Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdullâh İbnü'l-Cevzî es-Sıbt, *Mirâtü 'z-zamân fi tevârîhi 'l-a'yân*, nşr. Muhammed Berekât, Kâmil Muhammed el-Harrât, 'Ammâr Rihâvî (Dimaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1434/2013), 19: 435.

<sup>13</sup> Zehebî, *Târîhu 'l-İslâm*, 3: 143; Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, 27.

sûfilere olumlu yaklaşmış ve bu şahısları desteklemiştir. Selçuklu idaresinin benimsediği ve teşvik ettiği Sünnî tasavvuf anlayışı daha sonra kurulan Türk devletlerine de tevarüs ederek devam etmiştir.<sup>14</sup> Bu bağlamda hem Selçuklular hem de ondan sonra gelen Türk devletlerinin benimsediği Sünnî tasavvuf anlayışının izlerinin Nizâmülmülk'e dayandığını söylemek gerekir.

Nizâmülmülk siyasî, idarî, dinî, ilmî, edebî ve tasavvufî olmak üzere birçok yönü olan bir şahıstır. Bu şahıs hakkında ilk el kaynaklarda dağınık bilgiler yer almaktadır. Günümüzde yapılan çalışmalarda Nizâmülmülk'ün daha çok idarî yönünün de hedef alındığı görülmektedir. Bizim bu çalışmamız da ise Nizâmülmülk'ün hayatı ile beraber, ilmî şahsiyeti, tasavvufî yaklaşımları, sûfilerle ilişkileri ve şeyhi Ebû Ali el-Fârmedî gibi hususlar konu edinilecektir.

### 1. Nizâmülmülk'ün Hayatı

İsmi, el-Hasan b. Ali b. İshâk b. el-'Abbâs'dır. Künyesi Ebû Ali, nisbeleri ise et-Tûsî, er-Râzkânî, en-Nevkânî'dir. Kendisine, 'Kivâmüddîn', 'Şemsülmille', 'Seyyidülvüzerâ', 'Gıyâsüddevlê' ve 'Nizâmülmülk' gibi lakaplar verilmiştir. En yaygın ve bilinen lakabı ise 'Nizâmülmülk'tür. Bazı tarihçiler 410/1020 tarihini zikretseler de tarihçilerin genel kabulü Nizâmülmülk'ün 21 Zilkâde 408/10 Nisan 1018 tarihinde Cuma günü doğduğu şeklindedir. Doğum yeri olarak Tûs şehrine bağlı Râzkân ve Nevkân olmak üzere iki nahiyeye işaret edilmektedir. Daha çok tercih edilen ise Râzkân'dır. Râzkân, Tûs şehrinin yüksek mevkiinde bulunan ve yetiştirdiği birçok âlimle meşhur bir yerdir.<sup>15</sup>

Nizâmülmülk'ün doğumuyla alakalı bazı harikulade olaylar anlatılmaktadır. Anlatılanlara göre doğduğu gün, dört senedir devam eden kuraklık bitmiş ve o gün bolca yağmur yağmıştır. Bu sebeple yöre halkı çocuğunun doğumunu uğurlu saymışlardır. İsminin konulması konusunda da annenin rüyasında Hz. Fâtıma'yı (ö. 11/632) gördüğü ve onun önerisiyle çocuğa Hasan isminin verildiği belirtilmektedir.<sup>16</sup>

Nizâmülmülk, küçük yaşta süt emerken annesi Zümrüt Hatun'u (ö. 409/1019) kaybetmiştir. Zümrüt Hatun, Hâmîdüddîn et-Tûsî'nin âilesin-

<sup>14</sup> Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)* (İstanbul: Tatav Yayınları, 2002), 45-47.

<sup>15</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6: 28, 13: 331; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 302; Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 3: 13; Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzibi'l-ensâb* (Beyrüt: Dâru Sâdır, 1400/1980), 3: 365; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ* (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1427/2006), 14: 144, 17/208; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî'l-târîh*, 8: 354; İbn Kesîr, *el-Bîdâye ve'n-nihâye*, 16: 125; Sıbt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 435.

<sup>16</sup> Abdülhâdî Muhammed Rızâ Mahbûbe, *Nizâmülmülk* (Kâhire: ed-Dâru'l-Mısıryye el-Lübânîyye, 1419/1999), 233-235.

dendir. Bu aileye mensup birçok şahıs devlet idaresinde vezir olarak görev yapmıştır. Öksüz kalan Nizâmülmülk'ün bakım ve eğitimini babası Ebü'l-Hasan Ali b. İshâk (ö. 453/1061) üstlenmiştir. Baba Ali b. İshâk'ın mesleği konusunda iki farklı görüş ifade edilmektedir. Bazı kaynaklarda Ali b. İshâk'ın, çiftçilik ve ırgatlık yaparak maişetini kazanan bir şahıs olduğu ifade edilirken diğer bazı kaynaklarda ise Gazneliler iktidarında Tûs'a bağlı Beyhâk'ta 'dihkân' yani vergi memuru olarak görev yapan üst düzey bir şahıs olduğu ifade edilmektedir.<sup>17</sup> İkinci görüşün daha sahil olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü Ali b. İshâk okuma ve yazmayı bilen münevver ve kültürlü bir şahıstır. Ünlü tarihçi Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) de Ali b. İshâk'ın Gazneli hükümdarı Sultan Mahmûd'un (ö. 421/1030) dostlarından olduğunu ayrıca beyan etmektedir.<sup>18</sup>

İlk eğitimine baba ocağında başlayan Nizâmülmülk'ün babasının yanında beş yılı aşkın bir eğitim hayatı olmuştur. Bu süre zarfında Nizâmülmülk, Kur'ân'ı hifzetmiş ve Şâfi'î fikhını da öğrenmiştir.<sup>19</sup> Kaynaklarda geçen bu bilgilerden Nizâmülmülk'ün ilk hocasının babası Ebü'l-Hasan Ali b. İshâk olduğunu belirtmek gerekir.

Hayatının 408-419/1018-1029 yılları arasında baba ocağı Râzkân'da geçiren Nizâmülmülk daha sonra müderris arayışına girmiştir. Bu arayışın neticesi olarak babası, on bir yaşındaki oğlunu Tûs'a götürerek Tûs'un önemli âlimlerinden Abdüssamed el-Fendûhî en-Nîsâbü'rî'ye teslim etmiştir. Nizâmülmülk'ün babasından sonra ikinci hocası Fendûhî'dir. Nizâmülmülk, Tûs'ta yanında on yıl kaldığı bu hocasından Arapça, fıkıh ve hadis ilimlerini tahsil etmiştir.<sup>20</sup>

On yıl sonra 429/1038 tarihinde Tûs'tan ayrılan Nizâmülmülk daha sonra Nîşâbur şehrine gitmiş ve burada 429-434/1038-1043 yılları arası beş yıl kalmıştır. Bu şehirde el-Muvaffik Hibetullah en-Nîsâbü'rî'nin ilim meclislerine katılan Nizâmülmülk, hocasını büyük âlim olarak vasfetmiştir. Beş yılın sonunda 434/1043 tarihinde Nizâmülmülk Nîşâbur'u terk ederek baba ocağı Tûs'a geri dönmüştür.<sup>21</sup>

Nîşâbur dönüşü Tûs'ta altı yıl kadar kalan Nizâmülmülk, bu altı yılın sonu 440/1048 tarihinde Buhârâ ve Gazne'ye yönelmiş ve bu bölgelerde beş yıla yakın bir süre ilim tahsili ve aynı zamanda bazı emirlerin yanında idari görevlerde bulunmuştur. Kaynaklarda Nizâmülmülk'ün Buhârâ, Gaz-

<sup>17</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 312; Ebu'r-Rab Hânî, "el-Vezîr Nizâmülmülk ve devruhû fi'l-hayâti'l-âmme fi devlet's-Selçûkiyye" *Mecelle Câmi'atü'n-necâh li'l-ebhâs* 21: 3 (2007), 868.

<sup>18</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16: 125; Hânî, "el-Vezîr Nizâmülmülk", 868; Mahbûbe, *Nizâmülmülk*, 233.

<sup>19</sup> İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'yye*, 1: 448.

<sup>20</sup> Mahbûbe, *Nizâmülmülk*, 238.

<sup>21</sup> Mahbûbe, *Nizâmülmülk*, 238-240.

ne, Belh ve Kâbil'deki ilim tahsil ettiği üstatları hakkında ayrıntılı bir bilgi yer almamaktadır.<sup>22</sup>

İlim tahsili süresince sadece Kur'ân hıfzı ve Şafî'î fikhî tahsiliyle yetinmemiş bunların yanı sıra dil, edebiyat, kitâbet, matematik ve mantık alanlarında da iyi bir eğitim imkânı bulmuştur. Soyca İranlı olan Nizâmülmülk, anadili Farsça dışında Arapça'yı da eser yazacak seviyede öğrenmiştir. Her iki dile vukûfiyeti ve çok yönlü ilim tahsili, vezirlik görevini ifasında kendisine yardımcı olmuştur.<sup>23</sup> İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) eserinde Nizâmülmülk'ün Arapça'ya vukûfiyetinin üs seviyede olduğunu, kelimeler arasında var olan ince manaları çok iyi kavradığını ve o şekilde de kullandığını beyan etmektedir.<sup>24</sup>

Nizâmülmülk, Gazne ve Horasan bölgelerinde bazı emirlerin divanlarında kâtip olarak görev yapmıştır.<sup>25</sup> Görev yaptığı emirlerden birisi de Çağrı Bey'in (ö. 451/1059) Belh'deki vekili Ebû Ali Ahmed b. eş-Şâzân'dır (ö. 445/1053). İbnü's-Şâzân'ın hizmetinde kâtip olarak görevde bulunan Nizâmülmülk'ün Sultan Alparslan'ın hizmetine girişi konusunda kaynaklarda iki farklı görüş ifade edilmektedir. Bir görüşe göre Nizâmülmülk, İbnü's-Şâzân'ı kötü muamelesinden dolayı terk edip Sultan Alparslan'ın babası Dâvud b. Mikâil'e yani Çağrı Bey'e sığınmıştır. Bu görüşe göre Nizâmülmülk, Merv'de Çağrı Bey'in yanında 445-448/1053-1056 yılları arası yaklaşık üç sene kâtip olarak görev yapmış ve bu süre zarfında Çağrı Bey'in takdiri ve sevgisini kazanmıştır. Çağrı Bey adalet, emniyet ve ehliyetinden memnun olduğu kâtipini oğlu Alparslan'a tevdi ederek ona şu vasiyette bulunmuştur: 'Oğlum! Bunu bir baba gibi gör. Sakın ona muhalefet etme.'<sup>26</sup>

Diğer görüşe göre ise Nizâmülmülk İbnü's-Şâzân'a vefatına kadar hizmet etmiştir. Ecelinin yakın olduğunu hisseden İbnü's-Şâzân bizzat kendisi Sultan Alparslan'a Nizâmülmülk'ü tavsiye etmiştir.<sup>27</sup> Sultan Alparslan da bu tavsiye üzerine Nizâmülmülk'ü yanına almıştır.<sup>28</sup> Nizâmülmülk'ün Gaz-

<sup>22</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 312; Mahbûbe, *Nizâmülmülk*, 241-244.

<sup>23</sup> İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'yye*, 1: 447-448; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16: 125; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 312-313; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, 2: 6; Mahbûbe, *Nizâmülmülk*, 238.

<sup>24</sup> İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'yye*, 1: 448.

<sup>25</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 312; Ebû Ali el-Hasan b. Ali b. İshâk Nizâmülmülk, *Meclisâni min emâli's-sâhib Nizâmi'l-mülk Ebî Ali el-Hasan*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1410/1990), 5; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 2: 30.

<sup>26</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 302; Sibt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 435; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-târîh*, 8: 356-357; Nizâmülmülk, *Meclisâni min emâli's-sâhib*, 5; Hânî, "el-Vezîr Nizâmülmülk", 870; Mahbûbe, *Nizâmülmülk*, 241.

<sup>27</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 302; Sibt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 435; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-târîh*, 8: 356-357; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3: 143; Nizâmülmülk, *Meclisâni min emâli's-sâhib*, 5.

<sup>28</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 302; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 312;



ne ve Horasan emirleri yanında bir süre kâtip olarak görev yapması devlet idaresini tanınmasına ve tecrübe kazanmasına vesile olmuş ve Sultan Alparslan'ın yanında vezir olarak başlayacağı yeni görevine hazır hale getirmiştir.

Kaynaklarda Nizâmülmülk'ün çok sayıda evladının olduğu belirtilmektedir. Tespit edilen dokuz erkek çocuğunun isimleri şunlardır: Fahrülmülk Ebü'l-Muzaffer Ali, Müeyyedülmülk Ebü Bekir 'Ubeydullah, Ziyâülmülk Kıvâmüddîn Ebü Nasır Ahmed, Şemsülmülk Osmân, Bahâülmülk Ebü'l-Fetih Abdurrahîm, 'Izzülmülk el-Hüseyn, Cemâlülmülk Ebü Ca'fer Muhammed, 'Imâdülmülk Ebü'l-Kâsım ve el-Emîr Mansûr. Erkek çocuklarının dışında kız çocukları da olan Nizâmülmülk'ün çocuklarının çokluğu nüfuzunun genişlemesine ve sıhriyete dayalı birçok akrabalık kurmasına sebebiyet vermiştir.<sup>29</sup>

Ramazan ayında Sultan Melikşâh'la beraber İsfahan'dan Bağdat'a doğru yola çıkan Nizâmülmülk ve yanındaki kabile Nihâvend yakınlarında Suhne denilen yerde konaklamıştır. İftarını açtıktan sonra akşam namazını kılan ve daha sonra özel çadırına yönelen Nizâmülmülk'e sûfi kisvesinde Bâtınî fedaisi bir çocuk yanaşmış ve elindeki bıçağı Nizâmülmülk'ün kalbine saplayarak ölümüne sebep olan suikastı düzenlemiştir. Suikastçının çocuk mu yoksa genç mi olduğu hususunda kaynaklarda ihtilaf vardır. Bazı kaynaklarda suikast düzenleyen fedainin çocuk değil genç olduğu beyan edilmektedir.<sup>30</sup>

Suikast sonucu kalbinden ağır darbe alan Nizâmülmülk çadırına götürülmüş ve burada 10 Ramazan Cuma gecesi 485/1092 tarihinde son nefesini vererek vefat etmiştir. Vefatı öncesinde kâtilini affetmiş ve onun öldürülmemesini özellikle istemiştir. Son sözleri de 'Lâ ilâhe illallah' olan Nizâmülmülk'ün cesedi İsfahan'a götürülmüş ve orada kendisinin inşa ettiği medresesinin avlusuna defnedilmiştir.<sup>31</sup>

Suikast haberini alan Sultan Melikşâh hemen yaralı Nizâmülmülk'ün çadırına gelmiş ve vefat edinceye kadar yanında kalarak Kur'ân okumuştur. Sultan Melikşâh'ın veziri hakkındaki son sözleri de şunlar olmuştur: "Ey Nizâmülmülk! Sen sa'îd olarak yaşadın ve şehîd olarak öldün."<sup>32</sup>

Suikasta uğramadan kısa bir süre önce Nizâmülmülk'te ölüm arzusu ve isteği belirlediği eserlerde kaydedilmiştir. Kayıtlara göre Nizâmülmülk bu

İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2: 128; İbnü'l-'Imâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 3: 373.

<sup>29</sup> Mahbûbe, *Nizâmülmülk*, 542; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13: 332; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16: 127; Hânî, "el-Vezîr Nizâmülmülk", 875.

<sup>30</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4: 278; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 323; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 14: 145.

<sup>31</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13: 331; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 367; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 3: 365; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4: 278; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16: 127; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 14: 144; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 323-326; İbnü'l-'Imrânî, *el-İnbâü fi't-târîhi'l-hulefâ*, 200; Kazvînî, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-'ibâd*, 413.

<sup>32</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 323.

arzusunu şöyle ifade etmiştir: “Bu yer yani Suhne, Emîrülümünün Hz. Ömer (ö. 23/644) zamanında birçok sahâbenin öldürüldüğü yerdir. Sahâbe ile beraber olanlara ne mutlu ve o kimselere müjdeler olsun.”<sup>33</sup>

Nizâmülmülk'ün vefatı ülke genelinde derin bir üzüntüye sebebiyet vermiştir. Vefatı üzerine beş bin kişiden fazla şahıs onu öven kasideler yazmışlardır. Bunlar arasında Ebü'l-Heycâ Şiblû'd-Devle (ö. 505/1112), Ebü Tâlib Muhammed b. Abdullah el-Ensârî, Abdulvâhid b. Delf el-Füccâc, Ebü'l-Muzaffer Muhammed el-Ebîverdî (ö. 507/1114), İbnü'l-Hebâriye el-Bağdâdî (ö. 504/1111)... gibi isimleri zikretmek gerekir.<sup>34</sup>

## 2. Nizâmülmülk'ün İlmî Şahsiyeti ve Ehl-i Sünnet Müdâflığı

### 2.1. Nizâmülmülk'ün İlmî Şahsiyeti

Vezir olmadan önce Nizâmülmülk'e ‘Hâcâ Bezürk’ خواجا بزرگ lakabı verilmiştir.<sup>35</sup> Acem arasında kullanılan ‘bezürk’ lakabı; ilim, makam, mer-tebe ve yaş bakımından saygın kimselere verilmektedir. Bu lakap Nizâmülmülk'ün ilmî seviyesine ve saygınlığına delalet etmektedir.<sup>36</sup>

Nizâmülmülk, *Siyerü'l-mülûk (Sîratü'l-mülûk)* ve *Emâlî Nizamülmülk fi'l-hadîs* olmak üzere iki eserin müellifidir. *Emâlî Nizamülmülk fi'l-hadîs* ismindeki eserini Ebü İshâk el-Huveynî tahkik ederek *Meclisâni min emâli's-sâhib Nizâmî'l-mülk Ebî Ali el-Hasan* isminde neşretmiştir. Bu eserde Nizâmülmülk'ün imla ettirdiği yirmi dört rivayet yer almaktadır.<sup>37</sup>

Nizâmülmülk'ün eserleri içinde en meşhuru *Siyerü'l-mülûk* adlı eserdir. Otuz dokuz bölümden oluşan *Siyerü'l-mülûk* yani Siyâsetnâme 469/1077 yılında Sultan Melikşâh'a ithaf edilmek üzere yazılmıştır. Selçuklu Devleti'nin bir nevi anayasası kabul edilen ve Fârisî diliyle kaleme alınan bu eserde Nizâmülmülk halkın ve yöneticilerin dinin asılları olan Kur'an ve sünnete yapışmalarını kuvvetli bir şekilde tavsiye etmiş ve her bir iktidar sahibi yöneticinin bu eseri muhakkak okuması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>38</sup>

Aidiyeti kesin olan bu iki eserin dışında *Kitâbü'l-vasâyâ* adlı bir eser de Nizâmülmülk'e nisbet edilmektedir. Bazı araştırmalara göre Nizamülmülk bu eseri ömrünün son iki senesinde en büyük oğlu Ebü'l-Muzaffer Ali b.

<sup>33</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 305; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16: 127; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 4: 326; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2: 130; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, 2: 6.

<sup>34</sup> Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusul*, 1: 166; Sibt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 437-444; Mahbûbe, *Nizâmülmülk*, 258.

<sup>35</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 88.

<sup>36</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15: 794; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 1: 268.

<sup>37</sup> Nizâmülmülk, *Meclisâni min emâli's-sâhib*, 1: 58.

<sup>38</sup> Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941), 1: 166, 2: 1214; Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, 2.

el-Hasan için yazmıştır. Eser bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır. Bu eserler dışında Nizâmülmülk'ün oğulları Fahrülmülk ve Müeyyedülmülk'e, Ebû İshâk eş-Şirâzî'ye, vezir Fahrüddeve'ye ve Sultan Melikşah'a yazdığı risâleler de mevcuttur.<sup>39</sup>

Kaynaklarda Nizâmülmülk'ün ilmî hüviyeti konusunda fıkıh ve hadis olmak üzere iki alan ön plana çıkarılmaktadır.<sup>40</sup> Nizâmülmülk babasının yanında başladığı ilk fıkıh tahsilini Tûs, Nişâbur ve Buhârâ gibi yerlerde geliştirmiş ve zamanın önde gelen fakihleri arasında yer almıştır. Bu husus yani İslâm hukukunu iyi bilmesi, vezirlik görevi sırasında sultan vekili olarak verdiği hükümlerde kendisine yardımcı olmuştur.

Nizâmülmülk, her hafta umuma ait iki meclis tanzim etmiş, bu meclislerde zulme ve haksızlığa uğrayan herkesin şikâyetini bizzat kendisi dinlemiş ve sonunda da hükümler vermiştir. Bütün işlerin kendisine yöneltildiği ve karar merciinde tek söz sahibi olan Nizâmülmülk, merhamet ve adalet ölçüsünde hükümler vermeye dikkat etmiştir.<sup>41</sup> Nizâmülmülk, bu geniş ve önemli yetkiyi bizzat Sultan Alparslan'dan almıştır. Sultan Alparslan hâkim ve kadıları toplayarak onların huzurunda Nizâmülmülk'ü bu konularda sultan adına karar verme yetkisine sahip vekil tayin ettiğini beyan etmiştir.<sup>42</sup>

Nizâmülmülk'ün fıkıh dışında İslâmî ilimler alanında temeyyüz ettiği bir alan da hadistir. Tûs, İsfahan, Nişâbur, Merv ve Bağdat olmak üzere geniş bir coğrafyayı dolaşan Nizâmülmülk, bu bölgenin meşhur üstatlarından hadis ahz ve sema'ında bulunmuştur. Nizâmülmülk'ün üstatları arasında; Ebû Müslim Muhammed b. Ali b. Mehrîzid en-Nehvî, Ebû Hâmid Ahmed b. el-Hasan el-Ezherî, Ebû Mansûr Şücâ' b. Ali el-Muskalî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî, Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed el-Hıfîsî, ve Ebû'l-Hattâb b. el-Batar gibi bazı isimleri zikretmek gerekir.<sup>43</sup>

Kaynaklarda Nizâmülmülk'ten hadis ahz ve rivayet eden önemli talebeleri arasında şu şahısların isimleri geçmektedir; Ebû Muhammed el-Hasan b. Ebi'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö.531/1136), Ebû'l-Kâsım Ali b. Tarât ez-Zeynebî (ö. 538/1144), Ebû'l-Kâsım Nasır b. Nasır el-'Ukberî (ö. 552/1158), Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Nasrullah, Abû Abdillah Muhammed b. Muhammed (ö. 530/1135).<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 4: 235; Mahbûbe, *Nizâmülmülk*, 239, 486, 500-521; Hânî, "el-Vezîr Nizâmülmülk", 877;

<sup>40</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/331; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 4: 309.

<sup>41</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 4: 313.

<sup>42</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 140; Sibt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 254.

<sup>43</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13: 331; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 4: 318; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyey*, 1: 446-447; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2/128; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 3: 374; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 3: 365.

<sup>44</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13: 331; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 4: 318; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 14: 144, 15: 16, 97; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 3: 365.

Nizâmülmülk ahzettiği hadisleri farklı şehirlerde ilim meclisleri kurarak talebelerine arz ve imla ettirmiştir. Tanzim ettiği ilim meclisleri arasında Bağdat ve Rey şehirleri ön plana çıkmaktadır. Nizâmülmülk Rey’de bir imlâ meclisi tertip ederken Bağdat’ta iki imlâ meclisi tertip etmiştir. Bunlardan birisi Câmî ‘u’l-Mehdî diğeri ise kendisinin inşa ettirdiği Nizâmiyye Medresesi’dir. Tertip ettiği meclislere zamanın büyük âlimlerinin de katılması kendisinin ilmî şahsiyetini ve hadis ilmindeki salahiyetini ve dirayetini göstermesi açısından dikkat çekicidir.<sup>45</sup> Ulemanın Nizâmülmülk’ün meclisine rağbet göstermesi önemlidir. O bu konumuna rağmen mütevazı davranarak talebelerine hep şu sözü söylemiştir: ‘Ben bu işte ehil değilim. Ancak ismimin isnat zincirinde bulunması hoşuma gidiyor.’<sup>46</sup>

Zehebî (ö. 748/1348) gibi hadis ve tarih alanının önemli bir ismi hadis rivayeti konusunda Nizâmülmülk’ün sika olduğunu ifade etmiştir.<sup>47</sup> Sika kabul edilen Nizâmülmülk, muhaddislerin bazı kanaat ve düşüncelerine katılmamıştır. Muhaddisler âli hadisi; râvîleri en az olan hadis olarak tanımlarken Nizâmülmülk bu tanıma katılmayarak râvi sayısının azlığı ve çokluğu önemli değil esas olan senet zincirinin sıhhat ve sahihliğidir demiştir. Ona göre isnat zincirinde râvîlerin sayısı yüz dahi olsa Resûlullah’tan (s.a.s.) sahih olarak rivayet edilen hadis âlî hadistir.<sup>48</sup>

Bu kısımda Nizâmülmülk’ün râvî olarak rivayet zincirinde yer aldığı ve talebelerine imlâ ettirdiği iki hadisi zikretmek yerinde olacaktır. Bunlardan birisi; “Sizden birisi mescide geldiğinde oturmadan önce iki rekât namaz kılsın.”<sup>49</sup> diğeri ise “Helal bellidir, haram bellidir. ...”<sup>50</sup>

## 2.2. Ehl-i Sünnet Müdafiliği

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *Mecmû’u’l-fetâvâ* isimli hacimli eserinde Nizâmülmülk’ün vezir olarak bid’atlerle mücadele ettiğini ve sünneti ika-me için gayret gösterdiğini ifade etmektedir.<sup>51</sup> Nizâmülmülk’ün Ehl-i Sün-

<sup>45</sup> İbnü’s-Salâh, *Tabakâtü’l-fukahâi’ş-Şâfi’iyye*, 1: 446; Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 4: 318; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 32: 32; Nizâmülmülk, *Meclisâni min emâli’s-sâhib*, 7.

<sup>46</sup> İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 304; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-târîh*, 8: 357; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 16: 127; İbn Hallikân, *Vefâyâtü’l-a’yân*, 2: 129; Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 4: 318; İbnü’l-‘Imâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, 3: 374.

<sup>47</sup> Zehebî, *Siyeru a’lâmi’l-nübelâ*, 1: 268.

<sup>48</sup> Ebû ‘Amr Osmân b. Abdurrahmân İbnü’s-Salâh, *Ma’rifetü envâ’i’l-‘ulûmi’l-hadis*, thk. Nureddîn ‘İtr (Beyrût: Dâru’l-fikir, 1406/1986), 263.

<sup>49</sup> أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ( إذا جاء أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس ) bk.Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 4/328; Nizâmülmülk, *Meclisâni min emâli’s-sâhib*, 28.

<sup>50</sup> Nizâmülmülk, *Meclisâni min emâli’s-sâhib*, 30.

<sup>51</sup> Ebû’l-‘Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, nşr. Enver el-Bâz, ‘Âmir el-Cezzâr (Mısır: Dâru’l-Vefâ, 1426/2005), 11: 6.

net müdafiliğinde iki husus ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birisi Şîî ve Bâtînî gruplarla mücadele diğeri ise Ehl-i sünnet içi mezhep çatışmalarının sükûnete erdirilmesidir.

Nizâmülmülk'ün idarede olduğu zamanda ülke coğrafyasında yer yer Şîî ve Ehl-i sünnet taraftarları arasında fitne ve kargaşalar zuhur etmiştir. Bu manada 479/1086 yılında iki taraf arasında çıkan kargaşada Şîiler neredeyse idareye el koyacak seviyeye gelmişlerdir.<sup>52</sup> Nizâmülmülk Ehl-i sünnet anlayışının toplumda hâkim olması için gayret göstermiş, bu bağlamda hem dinî hem de idarî olarak tehdit gördüğü Şîî, Bâtînî ve İsmâilî anlayışlara karşı mücadele etmiştir. Bu mücadelenin neticesi olarak Hasan Sabbah'ın (ö. 518/1124) müessisi olduğu Bâtînî hareketin hedefi olmuş ve bir Bâtînî fedaisi tarafından da şehit edilmiştir.<sup>53</sup>

Sultanlar her ne kadar Hanefî ve Mâtürîdî anlayışı<sup>54</sup> benimsemiş olsalar da toplumda Şâfiî ve Eş'arî anlayışının yaygınlık kazandığını söylemek gerekir. Bu anlayışın yaygınlık kazanmasında Nizâmülmülk'ün Şâfiî ve Eş'arîlere karşı olumlu tutumu etkili olduğu gibi inşa ettirdiği Nizâmiye medreselerinin rolünü de unutmamak gerekir. Çünkü bu medreselerde kuruluş amacına uygun olarak Şâfiî ve Eş'arî uleması ders vermiş ve talebe yetiştirmişlerdir. Ayrıca bu medreselerde yetişen müderrisler Sünnî tasavvufa sahip çıkmışlar ve Şîî/Fâtımîlerin İslâm dünyasında oluşturduğu olumsuz etkiyi engellemeye çalışmışlardır.<sup>55</sup>

Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarı Tuğrul Bey'in (ö. 455/1063) vezirliğini yapan 'Amîdülmülk Ebû Nasr Muhammed b. Mansûr el-Kündürî (ö. 456/1064) Mu'tezilî görüşlere sahip ve Eş'arîliğe karşı husumeti olan bir vezirdir. İmam Şâfiî (ö. 204/820) hakkında olumsuz sözler söylemekten çekinmeyen Kündürî, Tuğrul Bey'den Râfîzilere karşı minberden lanet okunmasını talep etmiştir. Tuğrul Bey'in isteğe olumlu yaklaşması sonucu Kündürî bu lanet okumayı genişleterek husumet duyduğu Eş'arîleri de bu raya dâhil etmiştir.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 32: 32.

<sup>53</sup> Abdurrahman b. Sâlih el-Mahmûd, *Mevkifü İbn Teymiyye mine'l-Eş'ârâ* (Rıyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1415/1995), 2: 500; Hânî, "el-Vezîr Nizâmülmülk", 873.

<sup>54</sup> Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, 45; Ahmet Ocak, "Nizâmülmülk'ün Dinî Ve Fikrî Hayatı", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* / 8 (Ekim 2018):39; Adem Arıkan, "Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri", *İslâmî İlimler Dergisi* 6/2 (Güz 2011), 40; Mahbûbe, *Nizâmülmülk*, 119.

<sup>55</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 14: 144; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16: 126; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 4: 314; Mahmûd, *Mevkifü İbn Teymiyye*, 2/499; Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, 143; Ocak, "Nizâmülmülk'ün Dinî Ve Fikrî Hayatı", 32.

<sup>56</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 86; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 358; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, 1: 358; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 30: 284; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 3: 295; Hânî, "el-Vezîr Nizâmülmülk", 872.

Sultan Alparslan, kısa bir süre vezirliğini yapan Kündürî'yi 456/1063 yılında görevden azledip mallarına el koymuştur. Daha sonra Kündürî'yi Merverrûz'a sürgün etmiş ve orada öldürtmüştür. Kündürî'nin yerine de Nizâmülmülk'ü vezir tayin etmiştir. Nizâmülmülk vezir olduktan sonra ilk iş olarak Şâfiî ve Eş'arilere minberden lanet okunma işini kaldırmıştır. Kündürî'nin Şâfiî ve Eş'arilere karşı menfi ve baskıcı tavrından dolayı ülkeyi terk eden Ebû'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi büyük âlimleri beldelerine davet etmiştir. Davete icabet eden ulemaya, mescit ve medreseler tahsis ederek ilmî ve tasavvufî hayatın canlılığına katkı sağlamıştır.<sup>57</sup>

Nizâmülmülk Ehl-i sünnet müdafiliği kapsamında iç mezhep çatışmalarını da engellemeye çalışmıştır. Bu manada karşılaştığı en büyük fitnelerden birisi Ebû Nasr Abdürrahîm b. el-Kuşeyrî'nin (ö. 514/1120) sebep olduğu fitnedir. Bu fitne 469/1076 yılında zâhir olmuştur. Ebû Nasr Abdürrahîm, ünlü sûfi müellif Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin oğludur. Ebû Nasr Abdürrahîm babasının terbiyesinde yetişmiş, babasının vefatından sonra da Cüveynî'nin tedrisine dâhil olmuş bir şahıstır.

Ebû Nasr Abdürrahîm, Bağdat Nizâmiye medresesinde vaaz etmeye başlamıştır. Vaazlarında Hanbelileri tenkit etmiş ve onları tescim ile suçlamıştır. Bu suçlamalara Hanbelilerin önderi konumunda olan eş-Şerîf Ebû Ca'fer b. Ebî Mûsâ karşılık vermiş ve Hanbelileri müdafaa etmiştir. Ebû Nasr Abdürrahîm'in başlattığı ve sebep olduğu bu fitne 473/1080 yılına kadar devam etmiş ve neticesinde her iki taraftan yirmi kişiyi bulan ölümler vuku bulmuştur. Nizâmülmülk'ün girişimiyle bu fitne ateşi söndürülmüş ve iki mezhep arasında sulh yapılmıştır. Fitneyi başlatan Ebû Nasr Abdürrahîm, Bağdat'tan çıkarılarak memleketi Nisâbü'r'a gönderilmiş ve eş-Şerîf Ebû Ca'fer de belli bir süreliğine hapsedilmiştir.<sup>58</sup>

### 3. Nizâmülmülk'ün Sûfilere Yaklaşımı

Nizâmülmülk, vezir olarak Selçuklu idaresinde bulunduğu sürece sûfilere hep gözetip kollamış, onların sözlerine değer vermiş, onlara devlet hazinesinden yardımda bulunmuştur. Sûfilere karşı bu tutum ve davranışından dolayı da zaman zaman eleştirilmiştir.<sup>59</sup>

Biyografisine yer veren hemen hemen tüm kaynaklarda Nizâmülmülk'ün sûfilere aşırı saygı ve sevgi göstermesinin sebebi olarak bizzat kendisinin şahit olduğu ve naklettiği şu olay gösterilmektedir. Nizâmül-

<sup>57</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8: 188; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 13: 337; Sibt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 161; Mahbûbe, *Nizâmülmülk*, 123.

<sup>58</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8: 267; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 4: 234-235; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16: 59; Mahmûd, *Mahmûd, Mevkafü İbn Teymiyye*, 2: 591.

<sup>59</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8: 359.



mülk: “Ben bir emirin hizmetinde iken bir sūfi bana geldi ve şöyle nasihat etti: ‘Sana faydası dokunacak kimselere hizmet et. Yarın köpeklerin parçalayacağı kimselere hizmet etme.’ İlk zaman sūfinin söylediği bu sözün manasını tam anlayamadığını ifade eden Nizâmülmülk olayı anlatmaya şöyle devam etmiştir: ‘O gün akşam oldu ve hizmetinde bulunduğum emir içki içmeye başladı. Emir in saldırgan ve yırtıcı köpekleri vardı. Gece olduğunda tanımadıkları yabancılara saldırırlardı. Emir sarhoş olup tek başına avluya çıktığında köpekler sahiplerini tanıyamadılar. Bu sebepten dolayı emire saldırıp onu parçaladılar.’<sup>60</sup>

Nizâmülmülk, olayda geçen sūfi ve emirin kimliğine dair net bir bilgi vermemiştir. Her ne kadar emirin kimliğine dair bir bilgi verilmese de olayın 440/1048 yılından sonra Nizâmülmülk’ün Gazne ve Horasan bölgesindeki bazı emirlerin yanında kâtip olarak görevde bulunduğu yıllarda geçtiğini söylemek mümkündür. Bu tarih Nizâmülmülk’ün otuz iki, otuz üç yaşlarına tekabül etmektedir. Konumuz açısından emirin kimliğinden daha çok sūfinin kimliği önem arz etmektedir. Ancak Nizâmülmülk kendisini ikaz eden sūfinin kimliğine dair en ufak bir bilgiye işaret etmemiştir. Bu sebeple olayda geçen sūfinin kimliğine dair bir akıl yürütme mümkün değildir.

Nizâmülmülk kendisini ikaz eden sūfinin kimliğine dair bir bilgi vermesede bu şahsın keşfi açık bir şahıs olduğunu ifade etmiştir. Bu şahıs Nizâmülmülk üzerinde derin tesirler bırakmış ve onun tasavvufa karşı ilgi ve alakasını artırmıştır. Bu olaydan sonra Nizâmülmülk; keşf sahibi, sözü hakikat olan bir şeyh ve mürşit arayışına girişmiştir.<sup>61</sup>

Yukarıda zikredilen olaydan ayrı olarak bazı kaynaklarda Nizâmülmülk’ün 440/1049 yılında Gazne ve Horasan bölgesine yaptığı seferde ünlü sūfi Ebû Saîd Ebü’l-Hayr (ö. 440/1049) ile karşılaştığı beyan edilmektedir. Nizâmülmülk, Tûs’tan Buhârâ’ya doğru giderken Derbend denilen yerde Ebû Saîd’in meclisine katılmış ve onunla kısa bir süreliğine görüşme imkânı bulmuştur. O gün mecliste seâdet ve şekâvet ve bunların sebepleri konusunda vaaz veren Ebû Saîd, Nizâmülmülk meclisine katıldığında ona yönelerek şunları söylemiştir: ‘Yakın zamanda ehl-i ilmin yanında olacağı ve bu mıntikaları fethedecek adam meclisimize gelmiştir.’<sup>62</sup>

Kısa süreliğine tanıştığı Ebû Saîd Ebü’l-Hayr ve ismini bilmediğimiz bir sūfinin ikazıyla beraber Nizâmülmülk’ün hayatında tasavvuf ve sūfile-re karşı derin sevgi ve saygı oluşmuştur. Bu sevginin neticesi olarak Nizâmülmülk bulunduğu resmî makamının kapılarını sūfilere sınırsız açmış

<sup>60</sup> İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 304; Sibt, *Mirâtü’z-zamân*, 19: 436; İbn Hallikân, *Vefayâtü’l-a’yân*, 2: 128; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 16: 126; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, 3: 374.

<sup>61</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 16: 126.

<sup>62</sup> Mahbûbe, *Nizâmülmülk*, 239-241.



ve onları hep kollayıp gözetmiştir. Onlarla sürekli beraber olmuş, onların sözlerine değer vermiştir. Bu manada Nizâmülmülk büyük âlim Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) şu sözünü kendine şiar edinmiştir: “Sultanların en iyisi ilim ehli ile oturandır.”<sup>63</sup>

Büyük Selçuklu Devleti Nizâmülmülk'ün vezirliği zamanında hızlı bir şekilde genişlemiştir. Sultanlar tarafından kendisine geniş yetkiler tevdi edilen Nizâmülmülk vaktinin büyük bir çoğunluğunu âlim ve sûfilerle beraber geçirmeyi âdet haline getirmiştir. Bu davranışından dolayı da bazı kimseler tarafından zaman zaman eleştirilmiştir. Bu insanlarla uzun zaman geçirmek, birçok maslahatı işlemekten seni alıkoyuyor eleştirisine Nizâmülmülk: ‘Bu şahıslar dünya ve âhiretin güzellikleridir. Bunları ben, başımın üstüne oturtsam yine de bunların hakkını ödeyemem ve bunlara da fazla bir şey yapmış olmam,’ diyerek karşılık vermiştir.<sup>64</sup> Ayrıca Nizâmülmülk, sûfileri: ‘Bunlar İslâm'ın erkânıdır.’ diyerek taltif etmiş ve bunları hep gözetip kollamıştır.<sup>65</sup>

Selçuklu sultanlarının sûfilerle tanışması ve onlara karşı sıcak ilgi duymalarında Nizâmülmülk'ün etkisi olmuştur. Kaynaklarda belirtildiğine göre Sultan Alparslan Nîşâbur'a geldiğinde kendisine ilgi ve tazim göstermeyen eski elbiseler içinde bazı insanlar görmüş ve bu insanların kim olduğunu yanındaki vezirine sormuştur. Bu soru üzerine Nizâmülmülk, bu kimselerin ilim talebeleri ve insanların en şerefli fakir/sûfiler olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Nizâmülmülk, bu kimselerin Sultan'a karşı gösterdikleri menfi davranışların hedefinin bizzat Sultan'ın şahsına değil dünyaya karşı ilgisizliklerinden kaynaklandığını beyan etmiştir. Bu beyandan sonra Sultan Alparslan'ın kalbi bu kimselere karşı yumuşamıştır. Sultan Alparslan'ın yumuşadığını gören Nizâmülmülk: ‘Sultan izin verse de onlara bina yapsam ve onların maişetlerini temin etsem. Bu sayede onlar da ilim talebiyle meşgul olsunlar ve Sultan'a dua etsinler.’ diyerek isteğini beyan etmiştir. Sultan Alparslan'ın bu isteğe olumlu yaklaşması üzerine Nizâmülmülk ülke genelinde medrese ve ribâtlar inşa etmeye başlamıştır.<sup>66</sup>

Her ne kadar Sultan Alparslan vezirine medrese ve ribât yapma izni verse de Nizâmülmülk'ü sûfilere hazineden çok para harcamasından dolayı da zaman zaman eleştirmiştir. Nizâmülmülk bu eleştirileri hep göğüslemiş ve şu sözleriyle Sultan'ı ikna etmeye çalışmıştır: “Senin için Horasan'da öyle bir ordu hazırlıyorum ki bu ordu müntesiplerinin geceleri attıkları oklar ret olunmaz. Yani duaları kabul olur. Bu ordu ulemâ ve zühhâd ordusudur.”<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, 52.

<sup>64</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 303; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16: 125; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 313; Sibt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 436.

<sup>65</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 303; Sibt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 435-436.

<sup>66</sup> Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*, 412.

<sup>67</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8: 192-193.

Nizâmülmülk'e beytü'l-maldan sûfilere çok para harcamasından dolayı bu harcanan paralar sûfilere değil de orduya harcansa devletin sancağı Konstantiniyye'nin surlarına dikilir eleştirisi yapılmıştır. Bu tür eleştiriler kulağına geldiğinde Sultan Melikşah, vezirine şöyle seslenmiştir: 'Ey Baba! Bana ulaştı ki sen hazineden her sene altı yüz bin dinar (bazı rivayetlerde 300 bin dinar) parayı, bize faydası olmayan kimselere harcıyorsun. Bu durum nedir? Sultan'ın bu sözü üzerine Nizâmülmülk ağlamış ve şöyle karşılık vermiştir: 'Ey Oğul! Ben Acem ırkına mensup yaşlı bir adamım. Beni satılığa çıkarsan beş dinardan (bazı kaynaklarda üç dinardan) fazla etmem. Sen ise Türk ırkına mensup bir gençsin, sen de otuz dinardan fazla etmezsin. Ben sarf ettiğim paralarla sana 'cüyüşü'l-leyl' yani 'gece ordusu' denilen bir ordu hazırlıyorum. Bu ordunun duaları sana yeter. Bu ordunun bereketi sayesinde rızıklanınız ve yağmur yağar. Onların dua okları yedi kat semayı yarıp geçer.' Bu nasihat üzerine Sultan Melikşâh ağlamış ve şöyle demiştir: 'Ey Baba! Bütün imkânlar senin önündedir bu orduyu benim için çoğalt.'<sup>68</sup>

Nizâmülmülk'ün sûfilerin sözlerine verdiği değeri göstermesi açısından Abdullah b. es-Sâvicî'nin naklettiği şu olay da önemlidir. Bu nakle göre Nizâmülmülk hacca gitmek için Sultan Melikşâh'tan izin talep eder ve verilen izin sonucunda hac yolculuğuna çıkar. Bağdat'a geldiğinde sûfi bir şahıs Sâvicî'ye Nizâmülmülk'e verilmek üzere bir mektup uzatır ve daha sonra oradan uzaklaşır. Sâvicî mektubu Nizâmülmülk'e ulaştırır. Nizâmülmülk mektubu açar ve şu ifadelerin yazılı olduğunu görür: "Rüyamda Resûlullâh'ı (s.a.s.) gördüm. Resûlullah bana: 'Hasan'a git ve ona şunları söyle: 'O, Mekke'ye nasıl gider? Onun haccı buradadır. O, ümmetimin ihtiyaç sahipleriyle ilgilensin ve onlara yardımcı olsun.' Aldığı bu ikaz üzerine Nizâmülmülk hacca gitmeyi ertelemiş ve şöyle demiştir: 'Eğer mektubu yazan sûfiyi görse idim onunla teberrük ederdim.'<sup>69</sup>

Nizâmülmülk ülke genelinde hastane, medrese ve mescitler inşa ettiği gibi ribâtlar da inşa etmiştir. İnşa ettiği bu tür müesseseler onun saygınlık ve vakarının artmasına sebep olmuştur.<sup>70</sup> *Siyâsetnâme* adlı eserinde yöneticilerin görevleri arasında ilim talipleri için medreseler inşa etmeyi zorunlu gördüğü gibi sûfiler içinde ribâtlar inşa etmeyi zorunlu görmüştür. Ayrıca sultanların hem ulema hem de sûfilere tazim göstermelerini ve maiyetlerini

<sup>68</sup> Tartûşî, *Sirâcü'l-mülük*, 128; Yâfi'î, *Mirâtü'l-cinân*, 3: 80; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2: 129, 5: 287.

<sup>69</sup> İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1: 448, 4: 319; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 33: 144.

<sup>70</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13: 331; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* 16: 304; İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâü fî târihi'l-hulefâ*, 199; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 4: 312-314; Sibt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 436; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2/129; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 3: 365 Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 2: 30.

hazineden temin etmelerini de gerekli görmüştür.<sup>71</sup>

Ribâtlar, dervişlerin zikir ve ibadetlerini yaptıkları mekânlardır. Ahmet Ocak'ın tespitine göre Selçuklular döneminde ülkenin her tarafına ribâtların inşa edilmesi, devlet idaresinin sûfilere gösterdiği desteği ve ayrıcalığı ifade eder.<sup>72</sup> Sûfilere verilen ayrıcalığın temelinde de Nizâmülmülk'ün gayretlerini ve sûfilere olumlu yaklaşımını görmek gerekir. Ülke genelinde ribâtların yaygınlığı Büyük Selçuklu Devlet idaresinin tasavvuf anlayışını desteklediğini açıkça göstermektedir.

Nizâmülmülk, zühd anlayışı ve tasavvufî neşvesine sahip olan âlimlere hep özel ilgi ve saygı duymuştur. Bu manada şu isimleri zikretmek yerinde olacaktır. Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed el-Hıfîsî (ö. 466/1073), Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî (ö. 468/1076), Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 489/1096), Ebû Said Ahmed b. Muhammed b. Dost en-Nisâbüri (ö. 479/1086).<sup>73</sup>

Nizâmülmülk'ün hayatında daha çok öneme sahip olan isimler ise şunlardır: Ebû Sa'îd Abdülvâhid b. Ahmed ed-Dârânî (ö. 502/1108), Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Ebû Hâmid el-Gaz-zâlî (ö. 505/1111).<sup>74</sup>

Ebû Sa'îd Abdülvâhid b. Ahmed ed-Dârânî İsfahan ehliendir. Eserleri olan ve Şâfi'î mezhebinin imamlarından kabul edilen Dârânî'nin şöyle dediği rivayet edilir: 'Şâfi'î'nin kitapları yansa ben onları hıfzımdan tekrar yazarım.'<sup>75</sup> Nizâmülmülk'ün değer verdiği bir diğer önemli isim de Ebû İshâk eş-Şîrâzî'dir. Nizâmülmülk Bağdat Nizâmiyye Medresesi'ni Ebû İshâk eş-Şîrâzî için inşa etmiştir.<sup>76</sup> Kaynakların ifade ettiğine göre Şîrâzî; ilim, zühd, ibadet ve cömertlik yönünden asrının teki idi. Nizâmülmülk Şîrâzî'ye beslediği aşırı hürmetten dolayı Şîrâzî'nin vefat ettiği sene medreseyi bir seneliğine kapatmış ve talebe almamıştır.<sup>77</sup>

Nizâmülmülk'ün yanında değer sahibi olan bir şahısta Ebû'l-Me'âli İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'dir. Cüveynî Şâfi'î fukahasının en büyüklerinden kabul edilir. Kelâm ve tefsir alanında da otoritedir. Şâfi'î ve

<sup>71</sup> Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, 9, 51.

<sup>72</sup> Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, 163.

<sup>73</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5: 283, 334; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 13: 405.

<sup>74</sup> İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2: 129; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16: 125; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 357; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 313, 7: 194.

<sup>75</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 7: 193; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3: 104; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16: 205; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 3: 198.

<sup>76</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 102; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13: 331; Sıbt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 196; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2: 129; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 3: 365.

<sup>77</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 5: 124; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 289; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 32: 150-163.

Eş‘arîlere yapılan baskıdan dolayı beldesini terk ederek Mekke ve Medîne’de dört yıl kalmıştır. Bundan dolayı kendisine İmâmü’l-Harameyn lakabı verilmiştir. Sultan Alparslan’ın iktidarında Şâfiî ve Eş‘arîlere yapılan baskının kalkmasıyla doğum yeri olan Nişâbur’a geri dönmüştür. Nizâmülmülk Ebû İshak eş-Şirâzî’de olduğu gibi Cüveynî için de Nişâbur’da medrese inşa etmiştir. Cüveynî bu medresede vefat edinceye kadar yirmi yıl ders vermiştir.<sup>78</sup>

Nizâmülmülk’ün hürmet gösterdiği bir diğer şahıs Ebü’l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî’dir. Ebû Ali ed-Dekkâk’ın (ö. 405/1015) talebesi olan Kuşeyrî tasavvuf tarihinin önemli müelliflerinden birisidir. Kuşeyrî aynı zamanda Nizâmülmülk’ün hadis hocasıdır. Nizâmülmülk’ün ilmî hüviyeti ve manevî neşvesinin oluşumunda Kuşeyrî’nin katkılarını görmek gerekir.<sup>79</sup> Nizâmülmülk Kuşeyrî’den şu hadisi rivayet etmiştir: ‘Ateşin ahşabı yiyip bitirdiği gibi haset de hasenatı yiyip bitirir. Suyun ateşi söndürdüğü gibi sadaka da hataları yok eder. Namaz müminin nuru, oruç ise ateşten kalkandır.’<sup>80</sup>

Nizâmülmülk’ün değer atfettiği bir diğer şahıs da Ebû Hâmid el-Gazzâlî’dir. Gazzâlî’ye ‘Zeynüddîn’ ve ‘Şerefüleimme’ gibi lakapları bizzat Nizâmülmülk vermiştir.<sup>81</sup> Gazzâlî Nizâmülmülk’ün huzurunda yapılan cedel ve münazaralarda kendini göstermiş ve vezirin takdirini kazanmıştır. Bunun neticesi olarak 484/1091 tarihinde Bağdat Nizâmîyye Medresesi’ne müderris olarak görevlendirilmiştir.<sup>82</sup>

### 3.1. Nizâmülmülk’ün Şeyhi Ebû Ali el-Fâdl b. Muhammed el-Fârmedî et-Tûsî (ö. 477/1084)

Muhakkak ki bütün isimler içinde Nizâmülmülk’ün en çok değer atfettiği şahıs Ebû Ali el-Fârmedî’dir (ö. 477/1084).<sup>83</sup> Kaynaklarda Nizâmülmülk’ün şeyhi şudur diye bir isim kaydı zikredilmese de Nizâmülmülk ile Fârmedî arasında gerçekleşen davranış ilişkilerine bakıldığında bu ilişkinin mürid-şeyh ilişkisini çağrıştırdığı görülmektedir. Bu manada hemen hemen ilk el eserlerde yer bulan şu olay dikkat çekicidir: Abdülkerîm

<sup>78</sup> İbn Hallikân, *Vefayâtü’l-a’yân*, 3: 168; Yâfi’î, *Mirâtü’l-cinân*, 3: 79; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2: 1213.

<sup>79</sup> Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 4: 318, 329; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 30/284.

<sup>80</sup> قال رسول الله : ” الحسد يأكل الحسنات ، كما تأكل النار الحطب ، والصدقة تطفى الخطيئة كما يطفى الماء النار ، والصلاة نور المؤمن ، والصيام جنة من النار “ Bk. Cemâleddîn Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, *Meşihatü İbni’l-Buhârî*, thk. ‘Ivaz ‘Itkî Said el-Hâzimî (Mekke: Dâru ‘âlimi’l-fuâd, 1419), 2: 1308.

<sup>81</sup> İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 292.

<sup>82</sup> İbn Hallikân, *Vefayâtü’l-a’yân*, 4: 217; Yâfi’î, *Mirâtü’l-cinân*, 3: 79, 136; Mahmûd, *Mevkîfü İbn Teymîyye*, 2: 622.

<sup>83</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 32: 203; Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 5: 305.

el-Kuşeyrî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi zamanın iki büyük ismi Nizâmülmülk'ü ziyaret için resmi makamına geldiklerinde Nizâmülmülk onlar için ayağa kalkmış, onları güzel bir şekilde karşılamış ve daha sonra da onları misafir koltuğuna oturturmuştur. Fârmedî ziyaretine geldiğinde ise Kuşeyrî ve Cüveynî'ye yaptığı karşılamadan farklı olarak Fârmedî'yi misafir koltuğuna değil kendi koltuğuna oturturmuştur.<sup>84</sup>

Nizâmülmülk, resmî makamına Ebû Ali el-Fârmedî'yi oturtuktan sonra onun önünde diz çökerek saygılı bir şekilde oturmuştur. Nizâmülmülk Fârmedî'ye gösterdiği bu üst düzey saygıyı başka hiç bir isme göstermemiştir. Bu tavrından dolayı da yer yer tenkit edilmiştir. Nizâmülmülk bu eleştirilere şöyle cevap vermiştir: “Cüveynî, Kuşeyrî ve diğer bazı şahıslar ziyaretime geldiklerinde: ‘Sen şöylesin sen böylesin... diyerek’ hep bana tazim gösterirler. Bu tavırlar da benim kibrimi ve ucubumu artırır. Fârmedî ise böyle yapmaz. Hatalarımı ve kusurlarımı benim yüzüme söyler, bu da beni incitir ve kırar. Fârmedî'nin bu tavrından dolayı ben hatalarımı ve yanlışlarımı onların bu sayede hata ve yanlışlarımdan dönerim.”<sup>85</sup>

Nizâmülmülk'ün Fârmedî'ye gösterdiği üst düzey saygı şeyh mürid ilişkisinin varlığını gündeme getirmektedir. Bu manada Fârmedî'yi Nizâmülmülk'ün şeyhi kabul etmek gerekir. Nizâmülmülk şeyhi Fârmedî ile sadece resmî makamında mülaki olmamış bunun dışında Nişâbur, Serahs ve Bağdat gibi yerlerde de şeyhi ile zaman zaman mülaki olmuştur. Nizâmülmülk, şeyhinin meclislerine katılmış, sohbetinden istifade etmiş, dua ve ikazlarını almıştır.<sup>86</sup>

el-Emîr Ebû'l-Hasan el-'Ubbâdî, Nizâmülmülk'ün Serahs'a gelip Ebû Ali el-Fârmedî'yi ziyaret ettiğini şu şekilde anlatır: Nizâmülmülk 485/1092 Ramazan ayında Serahs'a geldi ve Fârmedî'nin meclisine katıldı. Fârmedî mecliste Nizâmülmülk'ü kastederek: ‘Hasan fitnelere engel ve Müslümanlara müşfiktir’ dedi. Fârmedî bu sözleri söylerken Nizâmülmülk, Fârmedî'nin sedirinin alt kısmında oturuyordu. Bu olayı nakleden Emir 'Ubbâdî: ‘Fârmedî'nin Nizâmülmülk'e هو سد للفتن ‘yani o fitnelere engeldir’ dediği için Nizâmülmülk'ün katlından sonra fitnelerin zuhur edeceğinden korktuğunu ifade etmiştir.<sup>87</sup>

Ebû Nasr es-Sübkî (ö. 771/1370) gibi bazı âlimler, Ebû Ali el-Fârmedî'nin hem Nizâmülmülk hem de diğer büyük şahıslar yanında sınırsız

<sup>84</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 303; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2: 129; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8: 358; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16: 126; Sibt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 436.

<sup>85</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/303; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 33: 145; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/358; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16: 126; Sibt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 436.

<sup>86</sup> Ömer b. Ahmed İbnü'l-'Adîm, *Bağıyyetü't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zükkâr (Suriye: Dârü'l-fikir, 1408/1988), 5: 2485.

<sup>87</sup> İbnü'l-'Adîm, *Bağıyyetü't-taleb*, 5: 2485.

kabule sahip yüksek bir şahsiyet olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>88</sup> Nizâmülmülk diğer ulemâ ve sulehâda bulamadığı manevî neşveyi en sonunda Fârmedî’de bulmuştur. Şeyhinin tatlı dil ve kalplere nüfuz eden konuşmalarından etkilenmiş ve bu etkinin neticesi olarak çok zaman ağlamıştır. Fârmedî, meclisinde elbisesini ıslatacak kadar çok ağlayan talebesi Nizâmülmülk’ü ağlayarak makamını zedelememesi hususunda uyarılmış ve ikaz etmiştir.<sup>89</sup>

Zaman zaman Ebû Ali el-Fârmedî, Nizâmülmülk’ü karşısına alıp özel nasihatte bulunmuştur. O nasihatlerden birisi şudur: ‘Dünya tamamıyla bir insanın olsa, o insan da bunları hayır yollarına ve maslahat işlerine sarf etse bu yaptığıyla yine de Allah’a vasil olamaz. Mevki ve makam fanidir. Âhiret hesabı muhakkak olacaktır.’<sup>90</sup>

Kaynaklarda Nizâmülmülk’ün sûfilere yaptığı aşırı harcamanın sebebi olarak Ebû Ali el-Fârmedî’ye duyduğu sevgi gösterilir. Nizâmülmülk şeyhi Fârmedî’ye duyduğu sevgi ve hürmetten dolayı sûfilere infakı ve yardımı fazlalaştırmıştır.<sup>91</sup> Fârmedî, ‘şeyhu’s-şuyûh’ yani Horasan’ın en etkili şeyhidir. Mânevî ilimler yanı sıra zâhirî ilimde de zamanın büyük imamları arasında gösterilmektedir. Tarikatta güzel bir usul benimsemiş, mürîdanını güzel ahlâk ve hüsn-i edebe göre yetiştirmiştir. Kalplere tesir eden güzel sözler söyleyen Fârmedî’nin ilim ve vaaz meclisleri çeşitli çiçeklerin bulunduğu bir bahçeyi anımsatmaktadır.<sup>92</sup>

Nakşibendî geleneğinin etkili şeyhlerinden Ebû Ali el-Fârmedî, 407/1017 yılında Tûs yakınındaki Fârmed köyünde doğmuştur. İlk eğitimini Sabâ’da alan Fârmedî daha sonra Nişâbur’a giderek Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin medresesine dâhil olmuş ve kısa sürede Kuşeyrî’nin seçkin öğrencilerinden biri olmuştur.<sup>93</sup> Kuşeyrî’nin manevî terbiyesinde yetişen ve kızıyla da evlenen Fârmedî uzun süre hocasına ve medresesine hizmet etmiştir. Bu süre zarfında üstadı Kuşeyrî’den zâhirî ve bâtinî ilimleri ikmal eden Fârmedî içtihatla yüksek bir seviyeye ulaşmış, zamanın sayılı âlimleri

<sup>88</sup> Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 5: 305

<sup>89</sup> Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 4: 89; İbnü’l-‘Adîm, *Bağıyyetü’l-taleb*, 5/2488.

<sup>90</sup> İbnü’l-‘Adîm, *Bağıyyetü’l-taleb*, 5: 2489.

<sup>91</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 32: 204; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’l-nübelâ*, 14: 70; Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 5: 306.

<sup>92</sup> Sem’ânî, *el-Ensâb*, 10: 125; Ebû İshâk Takyüddîn İbrahim b. Muhammed es-Sayrafinî, *el-Müntehab min kitâbi’s-siyâk li târihi Nisâbur*, thk. Hâlid Haydar (Beyrût: Dârü’l-fikr, 1414), 452; Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 5: 305-306; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’l-nübelâ*, 14: 70; İbnü’l-‘Imâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, 5: 333.

<sup>93</sup> Sem’ânî, *el-Ensâb*, 10: 124; Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, 5: 304-305; Sayrafinî, *el-Müntehab*, 452; İbnü’l-Esir, *el-Lübâb*, 2: 405; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed İbnü’l-Mülakkın, *el-‘Akdü’l-mezheb fi tabakâti hamaleti’l-mezheb*, thk. Eymen Nasr el-Ezherî, Seyyid Mehenî (Beyrût: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1417/1997), 502.



arasına dâhil olmuştur. Tarikatta tefekkür ve mücâhede yolunu tutan Fârmedî'nin gönlünde müşâhede nurları açılmıştır.<sup>94</sup>

Abdülkerîm el-Kuşeyrî'den özel ilgi gören Ebû Ali el-Fârmedî daha sonra Tûs'a geri dönmüştür. Tûs'ta ünlü sûfî Ebû'l-Kâsım Abdullah el-Kürrekânî'nin (ö. 450/1058) meclislerine katılarak onun manevî eğitiminden istifade etmiştir. Tûs'tan sonra tekrar Nîşâbur'a gelen Fârmedî, burada irşad meclisleri tesis ederek talebelerini ve mürdânını yetiştirmeye başlamış ve irşat faaliyetlerini sürdürmüştür.<sup>95</sup>

Mollâ Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) *Nefahâtü'l-üns* adlı eserinde Fârmedî'nin ilk şeyhinin Ebû Saîd Ebû'l-Hayr olduğunu beyan etmektedir. Câmî'nin ifadesine göre Fârmedî gençlik yıllarında Ebû Saîd'in meclisine katılmıştır.<sup>96</sup> Fârmedî'nin üstadları arasında zikredilen Kuşeyrî ve Ebû Saîd'in aynı zamanda Nizâmülmülk'ün de hocaları olması dikkat çekicidir.

Zamanın birçok âlimiyle beraber Ebû Saîd Ebû'l-Hayr, Abdullah el-Kürrekânî ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi meşhur şeyhlerden de istifade eden Ebû Ali el-Fârmedî esas tasavvufî neşvesini Ebû'l-Hasan el-Harakânî'den (ö. 425/1034) almıştır. Kaynaklarda Fârmedî'nin birçok talebesinin ismi zikredilmektedir. Talebeleri arasında Ebû Yakub Yûsuf el-Hemedânî (ö. 535/1140), *Keşfu'l-mahcûb* müellifi Ali b. Osman el-Hücvirî (ö. 465/1072) ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî gibi meşhur isimler yer almaktadır.<sup>97</sup>

Sünnî tasavvufun teşekkülünde önemli bir isim olan Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin tasavvuf neşvesi, tarikatta benimsediği usul ve esaslar Fârmedî'ye dayanır.<sup>98</sup> Bu hususu Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) eserinde açık olarak ifade etmektedir.<sup>99</sup> Bu bağlamda Fârmedî'nin görüş ve düşüncelerinin Gazzâlî kanalıyla geniş kitlelere ulaştığını söylemek mümkündür. Gazzâlî *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn* adlı eserinde Fârmedî'nin adını zikretmiş ve onu üstad olarak kabul etmiştir.

<sup>94</sup> Sayrafinî, *el-Müntehab*, 452; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10: 411, 32/203; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 14: 70; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 5: 305; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5: 333.

<sup>95</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10: 125; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 14: 70; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10: 411, 32: 203; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 5: 305; İbnü'l-Mülakkın, *el-'Akdü'l-mezheb*, 502; Sayrafinî, *el-Müntehab*, 452-453.

<sup>96</sup> Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, trc. Lâmiî Çelebi, nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 2008), 513.

<sup>97</sup> Ebû Said Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebir*; thk. Münire Nâcî Sâlim (Bağdat: Riâsetü Divâni'l-evkâf, 1395/1975), 1: 268, 371, 434, 519, 599, 2: 26, 81; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10: 411, 11: 831, 833, 1018; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 5: 305-306; Hâce Yûsuf Hemedânî, *Hayat Nedir*, trc. Necdet Tosun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 50.

<sup>98</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 5: 306, 6: 209; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 35: 117.

<sup>99</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17: 125.



Nişâbur, Tûs ve Merv üçgeni arasında irşat faaliyetlerini yoğunlaştıran Ebû Ali el-Fârmedî yer yer de bu bölgenin dışına da seferler yapmıştır. Fârmedî yetmiş yıl süren ömrünü 477/1084 yılında Tûs'ta tamamlamıştır.<sup>100</sup> Rengi esmer, kaşları çatık ve orta boylu olan Fârmedî'nin kaynaklarda Ebû'l-Muhâsin Ali, Ebû'l-Fadl Muhammed, Ebû Bekir Abdolvâhid olmak üzere âlim, zâhid ve fazilet ehli üç erkek çocuğunun ismi zikredilmektedir.<sup>101</sup>

### 3.2. Nizâmülmülk'ün Dervişâne Yaşantısı

Kaynaklarda Nizâmülmülk ile Ebû Ali el-Fârmedî arasında şeyh-mürîd ilişkisinin hangi tarihe dayandığına dair net bir bilgi yoktur. Nizâmülmülk'ün Fârmedî'yi resmî makamında ağırladığı bilgisini esas aldığımızda bu tarihin 456/1063 yılında sonra olduğunu söylemek mümkündür. Bu tarih ile Fârmedî'nin 477/1084 vefat tarihini yan yana getirdiğimizde yirmi yıla yakın bir süre Nizâmülmülk ile Fârmedî arasında şeyh-mürîd ilişkisinin olduğu akla gelmektedir.

Ebû Ali el-Fârmedî'nin tavsiyesi üzerine Nizâmülmülk sâhip olduğu güç ve kuvvete aldanmamış, dünyanın cazibesine kapılmamış, dünyanın fânî olduğunu bilerek âhirete gönül bağlamıştır.<sup>102</sup> Bu bağlamda Nizâmülmülk 'âhiretin sultanı' olarak tavsif edilmiştir.<sup>103</sup> Kaynaklarda geçen bu tavsif Nizâmülmülk'ün dinî yaşantısı ve manevî haline işaret etmesi açısından önemlidir.

Nizâmülmülk'ün hayatına bakıldığında onun tasavvufî neşveye sahip, dervişane bir hayat yaşadığı görülmektedir. Biyografisine yer veren hemen hemen ilk el tüm kaynaklarda Nizâmülmülk'ün ibadete düşkün olduğu vurgulanmakta, namaz vakitlerini sürekli kolladığı, ezan okunmaya başladığı zaman tüm dünyevî işleri terk ettiği, namaz kılmak dışında başka hiç bir işle meşgul olmadığı ifade edilmektedir.<sup>104</sup> Ezan vakti olduğu halde gafletten dolayı müezzin ezan okumayı geciktirdiğinde müezzine vaktin girdiğini hatırlatmış ve ezanı okumasını emretmiştir.<sup>105</sup> Mümkün mertebe namazları cemaatle kılmış, 'tan vakti loşluğunda gusül abdestiyle kılınan

<sup>100</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10: 124-125; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5: 304-305; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 2: 405; Yâfi'î, *Mirâtü'l-cinân*, 3: 93; Sayrafinî, *el-Müntehab*, 452-453; İbnü'l-Mülakkın, *el-'Akdü'l-mezheb*, 502.

<sup>101</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10: 125; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 31: 134, 292, 32128; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 2: 405; İbnü'l-Mülakkın, *el-'Akdü'l-mezheb*, 502.

<sup>102</sup> Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, 19.

<sup>103</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 14: 145.

<sup>104</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 304; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2: 129; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16: 125; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 357; Sibt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 436;

<sup>105</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 303; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 33: 146; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 16: 126; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 358.

sabah namazının kabrin zulmetini gidereceğini' ifade etmiştir.<sup>106</sup>

Namaz ve secdenin kulluktaki ehemmiyetini iyi bilen Nizâmülmülk, İblîs'in başına gelen musibetlerin sebebi olarak secde emrine karşı gelmesi olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Cevzî ve diğer bazı müelliflerin eserlerinde kaydettiğine göre Nizâmülmülk bu konuda şunları söylemiştir: "İblîs'i rüyamda gördüm ve ona: 'Sana yazıklar olsun Allah seni yarattı. Sonra sana secdeyi emretti. Ancak sen secde etmedin. Allah ben Hasan'a da secdeyi emretti. Bende bu emir gereği her gün secde ediyorum.'" Rüyasını bu şekilde nakleden Nizâmülmülk daha sonra şu mısraları terennüm etmiştir: 'Vuslata ehil olmayan kimsenin her ihsanı günahdır, kusurdur.'<sup>107</sup>

Sürekli abdestli bulunan Nizâmülmülk abdestsiz bir yere basmamaya ve oturmamaya özen göstermiştir. Abdest aldığı anda hemen akabinde muhakkak nafîle namaz kılmış ve Kur'ân okumuştur. Tazimden dolayı Kur'ân'ı asla yaslanarak okumamıştır. Hâfız olmasına rağmen Kur'ân mushafını daima yanında taşımış, haftanın Pazartesi ve Perşembe günlerini de sürekli oruçlu geçirmiştir.<sup>108</sup>

Nizâmülmülk, ibadet hayatına düşkünlüğüyle beraber zühd ve uzlet hayatını da arzu ve temenni etmiştir. İlk zamanlar kendisine âit bir köyün olmasını, orada bir mescit yaparak Allah'la baş başa kalmayı ve ibadet etmeyi temenni eden Nizâmülmülk daha sonraki zamanlarda ise az bir parça yerinin olmasını, orada bir mescit edinerek ibadet yapmayı temenni etmiştir. Ömrünün sonlarına doğru temennisi ise şu şekilde olmuştur: 'Her gün için bir parça ekmeğim ve ibadet edeceğim bir mescidim olsun bu bana yeter.'<sup>109</sup>

### 3.3. Nizâmülmülk'ün Ahlâkî Vasıfları

Kaynaklarda Nizâmülmülk'ün dindar bir âlim olduğunun yanı sıra cömert, muttaki, hilim, vakar, adalet ve emanet gibi bazı vasıflarına vurgu yapılır. Güzel ahlâk sahibi olan Nizâmülmülk yüzüne karşı kusurlarının söylenmesinden hoşnut olmuştur. Sabır ve tahammülü fazladır. Çok konuşmayı sevmeyen daha çok dinlemeyi tercih eden Nizâmülmülk'ün sükûtu uzundur.<sup>110</sup>

Nizâmülmülk hem kendi imkânlarını hem de devlet imkânlarını muhtaç kimselere açmıştır. Cömert vasfından dolayı halk nezdinde hüsn-ü kabul

<sup>106</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 14: 372.

<sup>107</sup> من لم يكن للواصل أهلا ... فكل إحسانه ذنوب *el-Muntazam*, 16: 305; Sibt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 437.

<sup>108</sup> Sibt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 436; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 14: 144; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 313; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân*, 2: 129; Hânî, "el-Vezîr Nizâmülmülk", 873; Nizâmülmülk, *Meclisâni min emâli's-sâhib*, 6.

<sup>109</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 304; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 358; Sibt, *Mirâtü'z-zamân*, 19: 436-437.

<sup>110</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 357; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'yye*, 1: 446; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 14: 144-145; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 309.

görmüştür. O, cömertliği peygamber huylarından kabul etmiş, dünyada hiçbir ameli cömertlik ve ekmek yedirmekten daha faziletli görmemiştir.<sup>111</sup> Hasta olduğunda cömertliğini ve tasaddukunu artırmış, hastalığını sadaka ile tedavi yoluna gitmiştir.<sup>112</sup>

Kendisi yüksek resmî makam ve ilim sahibi olmasına rağmen ulemanın yanında hep küçülmüş ve mütavâzı olmuştur.<sup>113</sup> Âlimlere karşı gösterdiği tevazuyu halka karşı da yumuşak ve halim olarak göstermiştir. Hilm ile sabır kavramları arasında fark vardır. Sabır elinden bir şey yapmak gelmeden tahammül etmek anlamına geldiği halde hilm, güç yettiği halde bir kerem ve lütuf olmak üzere ceza vermekten ve intikam almaktan vazgeçmek, af cihetini tutmak manasına gelir.

Nizâmülmülk'ün halkına karşı affediciliği ve yumuşaklığını yani hilm vasfını göstermesi açısından Emîr Ebû Nasır b. Mâkûlâ'nın şu rivayeti dikkat çekmektedir. Bu rivayete göre "İhtiyaç sahiplerinden birisi bir yama parçasını Nizâmülmülk'e doğru atar. O yama parçası da Nizâmülmülk'ün divitine isabet eder. Çarpmanın neticesinde ağzına kadar mürekkep dolu divit dökülerek Nizâmülmülk'ün sarığı ve elbisesine isabet eder. Bu durum karşısında Nizâmülmülk'ün yüzünde kızgınlık ifade eden en ufak değişiklik olmamıştır." Nizâmülmülk'ün hilmini ifade eden tek örnek bu değildir. Bunun dışında da kaynaklarda başka somut örnekler zikredilmektedir.<sup>114</sup>

## SONUÇ

Nizâmülmülk, Selçuklu Devletin'in siyâsî ve mâlî politikalarının belirlenmesinde önemli bir görev üstlendiği gibi din ve mezhep politikalarının belirlenmesinde de önemli bir görev üstlenmiştir. Devlet idaresini ve halkın bütünlüğünü tehdit eden Şîî ve Bâtınî fırkalarla yoğun mücadele etmiştir. Bu mücadele de Ehl-i sünnet anlayışının hâkim olması için gayret göstermiş, Ehl-i sünnet iç mezhep çatışmalarının yatıştırılmasında da aktif rol almıştır.

Nizâmülmülk idareciliğiyle olduğu kadar ilmî vasfıyla da ön plana çıkmıştır. Râzkân'da başladığı ilim tahsiline Tûs, Nişâbur, Gazne ve Horasan'da devam etmiştir. Sadece Kur'an hıfzı ve Şafiî fıkhı tahsiliyle yetinmemiş bunların yanı sıra dil, edebiyat, kitâbet, matematik ve mantık alanlarında da iyi bir eğitim imkânı bulmuştur. Bu vasıflarıyla beraber ismi büyük âlimler arasına kaydedilmiştir.

Nizâmülmülk ilmî vasfıyla temeyyüz ettiği gibi tasavvufî vasfıyla da temeyyüz etmiştir. Orta yaşlarda bizzat tanık olduğu bazı olaylar sebebiyle-

<sup>111</sup> Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, 108.

<sup>112</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 298.

<sup>113</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 310-313.

<sup>114</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 4: 315; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 304; Nizâmülmülk, *Meclisâni min emâli's-sâhib*, 6.

le sùfilere karşı ilgi ve alakası artmıştır. Bu yaşlardan sonra vefat edinceye kadar tasavvufî neşveye sahip, dervişane bir hayat yaşamıştır. Sürekli ezan vakitlerini kollamış ezan okunmaya başladığı zaman tüm dünyevî işleri terk etmiş, namaz dışında başka hiç bir işle meşgul olmamıştır. Sürekli abdestli gezmeye özen göstermiş, taziminden dolayı Kur'ân'ı asla yaslanarak okumamıştır.

Nizâmülmülk, ibadet boyutuyla öne çıktığı gibi güzel ahlâk boyutuyla da öne çıkmıştır. Kaynaklarda onun cömert, muttaki, hilim, vakar, adalet ve emanet gibi vasıflarla tavsif olduğu ifade edilmiştir. O, yüzüne karşı kusurlarının söylenmesinden hoşlanmış, istenmeyen durumlara karşı hep sabır ve tahammül göstermiştir. Konuşmaktan daha çok sükûtu ihtiyar etmiştir. Vezir olarak Selçuklu idaresinde bulunduğu sürece sùfilere hep gözetip kollamış, onların sözlerine değer vermiş, onlara aşırı ihsan, ikram ve yardımda bulunmuştur. Ülke coğrafyasının her tarafına ribâtlar yaparak tasavvuf anlayışının yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır.

Nizâmülmülk'ün önem atfettiği şahıslar arasından Ebû Saîd Ebû'l-Hayr, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, İmâm'ül-Harameyn el-Cüveynî ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî gibi bazı isimleri zikretmek gerekir. Bu isimler dışında Nizâmülmülk'ün en çok değer verdiği şahıs muhakkak ki şeyhi Ebû Ali el-Fârmedî'dir. Her ne kadar kaynaklarda Nizâmülmülk'ün şeyhi şudur diye bir isim kaydı zikredilmese de Nizâmülmülk ile Fârmedî arasında gerçekleşen olaylarda davranış ilişkilerine bakıldığında bu ilişkinin mürid-şeyh ilişkisini çağrıştırdığı görülmektedir. Nizâmülmülk'ün sùfilere aşırı yardımının sebebi de şeyhi Fârmedî'ye duyduğu sevgi ve saygıya dayanır.

Nakşibendiyye tarikatından olan Ebû Ali el-Fârmedî, 'Şeyhlerin Şeyhi' yani Horasan'ın en etkili şeyhi kabul edilir. Mânevî ilimlerin yanı sıra zâhirî ilimde de zamanın büyük imamları arasında gösterilmektedir. Tarikatta güzel bir usul benimsemiş, müridanını güzel ahlâk ve hüs-n-i edebe göre yetiştirmiştir. Sünnî tasavvufun teşekkülünde önemli bir isim olan Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin de tasavvuf neşvesi, tarikatta benimsediği usul ve esaslar Fârmedî'ye dayanır.

Nizâmülmülk sayesinde devlet idaresi sùfilere olumlu yaklaşmış ve bu şahısları desteklemiştir. Selçuklu idaresinin benimsediği ve teşvik ettiği Sünnî tasavvuf anlayışı daha sonra kurulan Türk devletlerine de tevarüs ederek devam etmiştir. Bu bağlamda hem Selçuklular hem de ondan sonra gelen Türk devletlerinin benimsediği Sünnî tasavvuf anlayışının izlerinin Nizâmülmülk'e dayandığını söylemek gerekir.

## KAYNAKÇA

Arıkan, Adem. "Nizâmülmülk'ün Eş'arilere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri". *İslâmî İlimler Dergisi* 6/2 (Güz 2011): 39-64.

Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiratü'l-evliyâ*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand, 2018.

Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns*. Trc. Lâmiî Çelebi. Nşr. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. 4. Baskı. İstanbul: Marifet Yayınları, 2008.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Cidde: Dârü'l-minhâc, 1432/2011.

Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

Hanefî, Cemâleddîn Ahmed b. Muhammed. *Meşihatü İbni'l-Buhârî*. Thk. 'İvaz 'İtkî Said el-Hâzîmî. 3 cilt. Mekke: Dâru 'âlimi'l-fuâd, 1419.

Hânî, Ebu'r-Rab. "el-Vezîr Nizâmülmülk ve devruhü fî'l-hayâti'l-âmme fî devlet's-Selçûkiyye". *Mecelle Câmi'atü'n-necâh li'l-ebhâs*. 21/3 (2007): 865-891.

Hemedânî, Hâce Yûsuf. *Hayat Nedir*. Trc. Necdet Tosun. 7. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. Nşr. İhsân Abbâs. 7 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 cilt. Kâhire: Dâru hecr, 1418/1997.

İbn Teymiye, Ebû'l-'Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Nşr. Enver el-Bâz, 'Âmir el-Cezzâr. 37 cilt. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1426/2005.

İbnü'l-'Adîm, Ömer b. Ahmed. *Bağıyyetü't-taleb fî târihi Haleb*. Thk. Süheyl Zükkâr. 12 cilt. Suriye: Dârü'l-fikir, 1408/1988.

İbnü'l-'Imâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. Thk. Abdulkâdir el-Arnâvûd, Mahmud Arnâvûd. 11 cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986/1406.

İbnü'l-'Imrânî, Muhammed b. Ali. *el-İnbâü fî târihi'l-hulefâ*. Thk. Kâsım es-Sâmîrî. Kâhire: Dârü'l-âfâki'l-'Arabiyye, 1421/2001.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem el-Cezerî. *el-Kâmil fî'târîh*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî. 10 cilt. Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem el-Cezerî. *el-Lübâb fî tehziibi'l-ensâb*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1400/1980.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed. *el-'Akdü'l-mezheb fî tabakâti hamaleti'l-mezheb*. Thk. Eymen Nasr el-Ezherî, Seyyid Mehenî. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1997.

İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer. *Târîhu İbnü'l-Verdî*. 2 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1996.

İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr Osmân b. Abdurrahmân. *Ma'rifetü envâ'i'l-'ulûmi'l-hadîs*. Thk. Nureddîn 'İtr. Beyrût: Dârü'l-fikir, 1406/1986.

İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr Osmân b. Abdurrahmân. *Tabakâtü'l-fukahâi 'ş-Şâfi'iyye*. Thk. Muhyiddîn Alî Necîb. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahmân b. Ali. *el-Muntazam fî târihi'l-ümemi ve'l-mülûk*. Nşr. Muhammed Abdülkadir 'Atâ ve Mustafa Abdülkadir 'Atâ. 19 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 1412/1992.

Kâtib Çelebî, Mustafâ b. Abdullah el-Osmânî. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. Thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnâvûd. 6 cilt. İstanbul: Mektebetü İrsâkâ, 2010.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 cilt. Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941.

Kazvînî, Ebü Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed. *Âsârü'l-bilâd ve ahhârü'l-ibâd*. Beyrût: Dâru Sâdir, 1380/1960.

Mahbûbe. Abdilhâdî Muhammed Rızâ. *Nizâmülmülk*. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısıriyye el-Lübnâniyye, 1419/1999.

Mahmûd, Abdurrahman b. Sâlih. *Mevkıfû İbn Teymiyye mine'l-Eşâ'ıra*. Rıyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1415/1995.

Nizâmü'l-mülk. *Siyâset-Nâme*. Haz. Mehmet Altay Köymen. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulu Yayınları, 2018.

Nizâmülmülk, Ebü Ali el-Hasan b. Ali b. İshâk. *Meclisâni min emâli's-sâhib Nizâmi'l-mülk Ebî Ali el-Hasan*. Thk. Ebü İshâk el-Huveynî el-Eserî. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1410/1990.

Ocak, Ahmet. "Nizâmülmülk'ün Dinî Ve Fikrî Hayatı", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmalar Dergisi*, 8 (2018): 32-52.

Ocak, Ahmet. *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*. İstanbul: Tatav Yayınları, 2002.

Sayrafinî, Ebü İshâk Takyüddîn İbrahim b. Muhammed. *el-Müntehab min kitâbi's-siyâk li târihi Nisâbûr*. Thk. Hâlid Haydar. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1414.

Sem'ânî, Ebü Sa'îd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *et-Tahbîr fî'l-mu'cemi'l-kebîr*. Thk. Münîre Nâcî Sâlim. 2 cilt. Bağdat: Riâsetü dîvânî'l-evkâf, 1395/1975.

Sem'ânî, Ebü Sa'îd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. Nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ. 13 cild. Haydarâbâd: Meclis-i dâireti'l-meârifî'l-Osmâniyyi, 1382/1962.

Sibt, Ebu'l-Muzaffer Şemseddîn Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdullah İbnü'l-Cevzî. *Mirâtü'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân*. Nşr. Muhammed Berekât, Kâmil Muhammed el-Harrât, 'Ammâr Rihâvî. 23 cilt. Dımaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1434/2013.

Sübki, Ebü Nasr Tâcüddîn b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Nşr. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 cilt. Mısır: Dâru hecer, 1413.

Tartûşî, Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed. *Sirâcü'l-mülûk*. Mısır: el-Matbû'âtü'l-'Arabîyye, 1289/1872.

Yâfi'î, Ebû Muhammed 'Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad. *Mirâtü'l-cinân ve 'ibretü'l-yakazân*. Nşr. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1417/1997.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*. 18 cilt. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1427/2006.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefâyâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*. Nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-'Arabî, 1407/1987.



# TÜRK BELÂGATINDA HASR YOLLARI VE KUR'ÂN MEÂLLERİNİN ÂYETLERDEKİ HASRI YANSITMA BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ<sup>1</sup>

## THE FORMS OF EXPRESSION OF RESTRICTION STYLE IN THE TURKISH RHETORIC AND EVALUATION OF THE TURKISH TRANSLATIONS OF THE QUR'ÂN IN TERMS OF REFLECTING RESTRICTION STYLE

Geliş Tarihi: 22.04.2020 Kabul Tarihi: 08.09.2020

✉ OSMAN ARPAÇUKURU  
DR.ÖĞR. GÖR.  
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
orcid.org/0000-0002-7514-475X  
oarpacukuru@nku.edu.tr

### ÖZ

Hasr, Kur'ân'ın çokça başvurduğu özlü, güçlü ve edebî nitelikli üstün bir üslüptür. Bu üslup sayesinde, bir şeyin belli bir şeyde bulunduğu, ondan başkasında bulunmadığı ifade edilir. Türk dili ve belâgatında hasr üslubuna yönelik çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu durumun neden olduğu bilgi eksikliği meâllerde önemli dil ve anlatım problemlerine yol açmaktadır. Hasr ile gelen âyetlerin meâllerinde anlam kayıpları olmakta, hasrın belli bir yolunu gerektiren ilahî hikmet ve maksat da kaybolmaktadır. Meâlleri hasr açısından inceleyen bazı yayınlar bulunmaktadır. Bu araştırmanın onlardan farkı, sorunun tespitinden ziyade çözüm odaklı olmasıdır. Araştırma, Türk belâgatında hasrın yollarını ana hatlarıyla ele almakta ve böylece meâllerde hasrı ifadede görülen dil ve anlatım problemlerini aşmaya imkân vermektedir. Ayrıca Kur'ân'ın hasr üsluplarına denk veya yakın Türkçe üsluplar önermektedir.

Araştırmada klasik, akademik ve sosyal tabanlı nitelikte yirmi meâl kitabı incelenmiştir. Meâllerin kritiğinde Arapça ve Osmanlıca belâgat kaynakları ve belli başlı tefsirlerin yanında Türkçe dilbilgisi kitapları, Osmanlıca ve Türkçe sözlüklere başvurulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Belâgat, Hasr, Kasr, Kur'ân, Meâl, Dil ve Üslup Sorunları.

### ABSTRACT

Restriction is a concise, strong, and qualified literary style that the Qur'an refers to quite often. On this style, it is expressed that something exists in a certain thing, but not in anything else. The scientific studies on restriction style in Turkish language and rhetoric are too few in number. The lack of information caused by this situation leads to significant problems of language and expression in the translations of the Qur'an. Loss of meaning is encountered and the divine wisdom and purpose, which require a certain way of hasr (restriction), are lost as well. There are some scientific publications that examine the Qur'an translations in terms of restriction. The difference of this research is that it is solution oriented. The research examines the ways of restriction in the Turkish rhetoric, and thus, makes it possible to overcome the language and expression problems related to hasr in the translations of the Qur'an.

In this research, twenty translations of the Qur'an with classical, academic and social-based nature are examined and criticized. Arabic and Ottoman Turkish sources of rhetoric and exegesis books as well as Turkish grammar books and Ottoman and Turkish dictionaries are benefited in the critique of the translations of the Qur'an.

**Keywords:** Rhetoric, Restriction Style, the Holy Qur'an, Translations of the Qur'an, Language and Style Problems.

<sup>1</sup> Bu makale, *Arap Belâgatında Hasr Üslubu ve Kur'ân Meâllerinin Hasr Üslubu Açısından Değerlendirilmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (2019)) başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir.

# THE FORMS OF EXPRESSION OF RESTRICTION STYLE IN TURKISH RHETORIC AND EVALUATION OF THE TURKISH TRANSLATIONS OF THE QUR'ÂN IN TERMS OF REFLECTING RESTRICTION STYLE <sup>1</sup>

## SUMMARY

This research examines and evaluates the Turkish translations of the Qur'ân in terms of transferring the art of *hasr* (restriction) in the Qur'ân into Turkish. Thus, it aims to identify and solve the language and style problems seen in the translation of the literary arts of the Qur'ân, and thus to increase the language and style quality of the Qur'ân translations in a positive way.

Restriction is an important literary art in Turkish rhetoric as much as it is in Arabic rhetoric. It is often referred to as “*kasr*” and sometimes “*tahsis*” in literature. “Restriction (*Hasr*)” is a rhetoric scientific term meaning “something exists only in a certain thing and not in any others”, in other words, “to allocate something to a certain thing and to make it belong only to it.”

Restriction is a literary style that is concise than two sentences by stating the meanings expressed in two different sentences in one sentence; stronger than single-judgment sentences with two judgments; and a literary style that contains two opposite judgments together. Thanks to this style, it is stated that something exists in a certain thing and not found in any other, in other words, something is allocated to a certain thing and belongs only to it.

Studies on the restriction style in Turkish rhetoric are almost nonexistent. The lack of information caused by this situation causes significant language and expression problems in the Turkish translations of the Qur'ân. There is a loss of meaning in the translations of the verses that include the meaning of *hasr* (restriction), and the divine wisdom and purpose that require a certain form of restriction are lost.

There are some studies examining the Turkish translations of the Qur'ân in terms of restriction style. The difference of this research is that it is more solution-oriented rather than identifying the problem. In this respect, it has a quality that complements and improves previous studies.

In the research, twenty Turkish translations of the Qur'ân were examined and evaluated in terms of reflecting the restriction style. Turkish translations of the Qur'ân were selected from different categories such as “Classical Turkish Translations of the Qur'ân”, “The translations of the Qur'ân belonging to

---

<sup>1</sup> This research article was produced from our doctoral dissertation titled *Restriction Style in Arabic Rhetoric and Evaluation of Turkish Translations of the Qur'ân in terms of Reflecting Restriction Style* (Bursa: Uludag University, Social Sciences Institute, 2019).

academics working in the field of Arabic language or tafsir science”, “The Qur’ân translations of academicians working in other fields”, and “the Qur’ân translations read by groups and communities with a certain social layer in the society”. In determining and explaining the restriction in the verses, the basic classical tafsir sources of Islam and rhetoric books are used. In the evaluation of the Turkish translations of the Qur’ân, important basic sources of Turkish rhetoric, Turkish grammar books and books on certain subjects of the Turkish language as well as Ottoman Turkish and Turkish dictionaries are benefited. After the explanation of the meaning of restriction in the verses, the translations of the Qur’ân were handled and evaluated one by one. At the end of each evaluation, a Turkish translation was suggested by us as an example. As a result of the research, it was seen that most of the Turkish translations of the Qur’ân did not translate the hasr in the verses into Turkish. In addition, it was revealed that although the restriction in the verses are different from each other, they are conveyed with similar patterns in translations. We think that the aforementioned language and style errors are caused by the insufficient knowledge of the ways of restriction in Turkish rhetoric.

Some of our proposals for the solution of the language and style problems seen in the translation of the restriction in the verses are as follows:

- Scientific and literary publications on hasr style and especially the ways of hasr in Turkish rhetoric should be increased.
- The differences of the ways of restriction in Turkish rhetoric should be tried to be determined as much as possible by benefiting the usage of the literati.
- Turkish equivalent or close equivalents of the restriction ways of the Arabic language should be determined as much as possible, and translations should be based on these equivalents.
  - Use of negation and exception together -> Bringing together the preposition of exception and the negative verb.
  - *إِنَّمَا* preposition -> Restriction through words denoting restriction.
  - Restriction through atf letters (لا، بل، لكن) -> Restriction through conjunctions.
  - Restriction through introduction-postponement -> Replacing the elements in syntax.
  - Fasl pronoun -> Repeating one of the elements of the word.

## GİRİŞ

“**H**asr”, belâgatın bölümlerinden meânî ilminde ele alınan özgün bir üslûbun adıdır. Arapça ve Türkçe kaynaklarda genellikle “*kasr*” başlığı altında incelenir.<sup>1</sup> Hasr, “*meânî ilminde hasra delâlet ettiği belirtilen ifade biçimlerinden biriyle, bir şeyin belirli bir şeyde bulunduğunu, ondan başkasında bulunmadığını bildirmek*” şeklinde veya kısaca “*tahsis bildiren meânî terimi*” olarak tanımlanır.<sup>2</sup>

Hasr, iki ayrı cümlede dile getirilen anlamları tek cümlede bildirmesiyle iki cümleden özlü, bünyesinde iki yargı içermesiyle tek yargılı cümlelerden güçlü ve iki zıt yargıyı bir arada barındırmasıyla da edebî bir üslûptur. Onunla bir konu hakkında doğru ve yanlışla karışık bir kanaate sahip olan muhataba, doğru kanaatin ne olduğu bildirilip, yanlış olanından uzak tutma amaçlanır.<sup>3</sup> Örneğin, bir şirketten Ahmet isimli çalışan Ankara’ya gitmiş ve o şehre ondan başkası da gitmemiş olsun. Ankara’ya Ahmet’in ve başkasının (mesela, Mehmet’in) gittiğine veya Ahmet’in gitmediğine Mehmet’in gittiğine inanan yahut Ankara’ya birinin gittiğini bilen fakat gidenin bu ikisinden hangisi olduğuna karar veremeyen muhataba mesele hasr yoluyla şöyle ifade edilir:

<sup>1</sup> Bizim bu üslûp için “*hasr*” terimi tercih etmemiz, onun Türk dilinde “*hasretmek, hasredilmek, hasrolmak, hasrolunmak*” fiilleriyle terim anlamında biliniyor ve kullanılıyor olmasından dolayıdır (Bk. İlhan Ayverdi, *Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3. Baskı (İstanbul: Kubbealtı İktisâdi İşletmesi, 2016), 478; Şükrü Halûk Akalın v.dğr. *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 1054).

<sup>2</sup> Osman Arpaçukuru, *Arap Belâgatında Hasr Üslûbu ve Kur’ân Meâllerinin Hasr Üslûbu Açısından Değerlendirilmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 30.

<sup>3</sup> Ebû Ya’kûb Yûsuf es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 2011), 404; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *el-Misbâh fî şerhi’l-Miftâh*, thk. Yüksel Çelik (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 416.

“Ankara’ya Ahmet’ten başkası gitmedi.”, “Ankara’ya sadece Ahmet gitti.” veya “Ankara’ya giden Ahmet’tir.” Şayet anlatımda hasra başvurulmamış olsaydı, bu husus “Kimse Ankara’ya gitmedi.” ve “Ahmet Ankara’ya gitti.” şeklinde iki ayrı cümleyle bildirilecekti.

Hasr üslûbu, dil ve edebiyat bakımından üstün nitelikte bir anlatım biçimi olmasına rağmen hakkındaki bilimsel çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu durum, Türk dili ve belâgatında özellikle hasrın ifade yolları hakkında bilgi eksikliğine neden olmuş; yetersiz bilgi önemli dil ve üslûp problemlerine yol açmıştır. Söz konusu dil ve üslûp problemlerinin en çok görüldüğü alanların başında hitaplarında bu üslûba çokça başvurmuş olan Kur’ân’ın Türkçe meâlleri gelmektedir. Âyetlerdeki hasr meâllerde genellikle Türk diline ya hiç aktarılmamış veya yanlış aktarılmıştır. Yine Kur’ân’ın hasrı kurma biçimi göz önünde bulundurulmamış ve meâllerde âyetin hasr yoluna denk veya yakın bir üslûp kullanılmamıştır. Neticede hasr vurgusu taşıyan âyetlerin meâllerinde önemli anlam kayıpları meydana gelmiş, hasrın birçok yolundan belli birinin tercih edilmesini gerektiren ilahî hikmet ve maksat da kaybolmuştur.<sup>4</sup>

Bu araştırmada âyetlerdeki hasrın Türk diline yansıtılmasında hasrın ifade yollarına dair bilgi eksikliğinin neden olduğu anlatım problemlerinin mümkün merteye giderilmesi amaçlanmıştır. Bunu gerçekleştirmek üzere Türk belâgatında hasrın ifade yolları hakkında ayrıntılı bilgi verilecektir. Ardından yirmi adet meâl, âyetlerdeki hasrın Türk diline aktarmaları bakımından incelenecek ve değerlendirilecektir. Son olarak, tespit edilen dil ve üslûp problemlerinin giderilmesine yönelik birtakım çözüm önerileri teklif edilecektir.

Araştırmada Türk dilinde hasrın yollarının yazımında Said Paşa’nın (ö. 1891) “*Mîzanü’l-edeb*”, Ahmed Cevdet Paşa’nın (ö. 1895) “*Belâgat-i Osmâniyye*”, Abdurrahman Süreyyâ’nın (ö. 1904) “*Mizânü’l-Belâgat*”, Manastırlı Mehmed Rifat’ın (ö. 1907) “*İlm-i Me’âni*” ve Bilgegil’in (ö. 1987) “*Edebiyat Bilgi ve Teorileri -I (Belâgat)*” kitapları gibi Türk belâgatının önemli belli başlı kaynaklarından istifade edilecektir. Bunların yanında Türkçe dilbilgisi kitapları, Türk dilinin belli konularıyla ilgili kitaplar, Osmanlıca ve Türkçe sözlüklere de başvurulacaktır. Âyetlerdeki hasrın izahında Abdülkâhir el-Cürçânî’nin (ö. 471/1078-79) “*Delâ’ilü’l-i’câz*”, Sekkâki’nin (ö. 626/1229) “*Miftâhu’l-ulûm*”, Hatîb el-Kazvînî’nin (ö. 739/1338) “*el-İzâh*”ı gibi Arap belâgatının belli başlı eserlerinin yanında bunların, Bahâüddin es-Sübki’nin (ö. 773/1372) “*Arûsü’l-efrâh*”, Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) “*el-Mutavvel*”, İbn Yakûb el-Mağribî’nin (ö. 1128/1716) “*Mevâhibü’l-fettâh*” ve Desûki’nin (ö. 1230/1815) “*Hâşiyeye ala Muhtasari’l-me’âni*” gibi belli başlı şerh ve haşiyelerine de başvurulacaktır. Ayrıca âyetlerdeki hasrın ve bunun âyetlere kazandırdığı anlamların izahın-

<sup>4</sup> Arpaçukuru, *Kur’ân Meâllerinin Hasr Üslûbu Açısından Değerlendirilmesi*, 230, 364, 367, 374.

da Taberî'nin (ö. 310/923) "*Câmi 'u l-beyân*", Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) "*el-Keşşâf*", Râzî'nin (ö. 606/1210) "*Mefâtihu'l-gayb*", Ebû Hayyan'ın (ö. 745/1344) "*el-Bahrü'l-muhîl*" ve Alûsî'nin (ö. 1270/1854) "*Rûhu'l-me'âni*" gibi belli başlı tefsir kaynaklarından faydalanılacaktır. İnceleme ve değerlendirme için de klasikleşmiş denilebilecek Elmalılı'nın (ö. 1942) "*Hak Dini Kur'an Dili*", Çantay'ın (ö. 1964) "*Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*" ve Bilmen'in (ö. 1971) "*Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*" adlı meâl ve tefsirleri başta olmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve bağlı kuruluşlarının bastırıldığı üç meâl, Tefsir veya Arap Dili ve Belâgatı alanında çalışan akademisyenlerin meâlleri ile bazı meâller seçilecektir.

Araştırmada önce âyetin hasr üslûbuyla gelen cümlesi belirtilecek, ardından bu cümlede hasrın kurulma biçimi, cümlenin neresinde/hangi kelimesinde gerçekleştiği ve âyete kattığı anlam gösterilecektir. Ardından meâller, âyetteki hasrı ifade etme durumlarına göre gruplandırılarak, değerlendirilecektir. Her âyetin sonunda âyetin hasr yoluna mümkün mertebe denk veya yakın üslûplu bir meâl teklifinde bulunulacaktır.

Âyetlerdeki hasrın Türk diline yansıtılmasında görülen problemlere dair yapılmış bilimsel bazı yayınlar bulunmaktadır.<sup>5</sup> Bu araştırmanın onlardan farkı, sorunun tespitinden daha ziyade çözüm odaklı olmasıdır. Bu yönüyle onları tamamlayan, geliştiren bir çalışma niteliğinde kabul edilebilir. Bu niteliğiyle araştırma, Türk dilinde hasrın birçok ifade biçimini etraflıca ele almakta ve böylece âyetteki hasrı ifadede anlatım çeşitliliğine imkân vererek, dil ve üslûp niteliğinin artırılmasını sağlamaktadır. Ayrıca Kur'an'ın hasr üslûplarına Türk dilinde denk veya yakın karşılıklar önermektedir.

## 1. TÜRK BELÂGATINDA HASRIN YOLLARI

Hasr bir sözde "*temel öğeleri*"nin eksiksiz bulunmasıyla meydana gelir. Bu öğelerden birinin yokluğunda hasr gerçekleşmez. Bunlar "*mahsûr*", "*mahsûrun fih*", "*mahsûrun bih*" ve "*mahsûrun anh*"tır. "*Mahsûr*" tahsis edilen, "*mahsûrun fih*" kendisine tahsis edilendir. "*Mahsûrun bih*" hasrın gerçekleştiği şekil ve suretler, diğer bir deyişle, hasrın kurulma biçimleridir. "*Mahsûrun anh*" ise tahsiste nefyedilen, bulunmadığı bildirilen veya yok hükmünde kabul edilenlerdir.<sup>6</sup>

Sözde hasr, mahsûrun fihte meydana gelir. Dolayısıyla hasr vurgusuyla

<sup>5</sup> Bk. Mustafa Mücahit, *Arap Dilinde Hasr Belagati ve Kur'an'da Manaya Etkisi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Galip Yavuz, *Türkçe Meâllerde Hasr Üslûbunun Yanlış Anlaşılmasından Kaynaklanan Yanlış Tercüme Sorunları, Kur'an Meâlleri Sempozyumu -eleştiriler ve öneriler-* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007); Arpaçukuru, *Kur'an Meâllerinin Hasr Üslûbu Açısından Değerlendirilmesi*.

<sup>6</sup> Abdurrahman H. Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye: Üstüsühâ ve ulûmühâ ve finûnihâ* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2013), 1: 526-527.

gelmiş sözlerin doğru anlaşılabilmesi için mahsûrun fihin iyi tespit edilmesi gerekir. Mahsûrun fihin cümledeki yeri sabit olmayıp hasrın yollarına göre değişiklik gösterir. Aşağıda Türk belâgatında hasrın yolları incelenecek ve hasrın yeri ve ne şekilde gerçekleştiği gösterilecektir.

### 1.1. Hasra Delâlet Eden Kelimeler Yoluyla Hasr

“*Hasr edatları*” adı verilen “*ancak, yalnız, yalnızca, sade, sadece, sırf, tek*” zarfları<sup>7</sup> ile bazen “*fakat, lakin, belki, hele, değil, hemen*” gibi bağlaçlar<sup>8</sup> cümlede hasra delâlet ederler ve bunlar sayesinde söz hasr vurgusuyla söylenmiş olur. Bu yolla kurulan hasrlarda “*mahsûrun fih*”, edat veya bağlaçtan hemen sonraki kelimedir, hasr onda gerçekleşir.<sup>9</sup>

“*Bunu fakat size söylüyorum.*” cümlesinde hasr “*fakat*” bağlacı yoluyla kurulmuştur. Bu suretle birinci kişiden meydana gelen “söyleme” fiili “size” diye hitap edilen kişi veya kişilere hasredilmiştir.<sup>10</sup> Böylece konuşan bu sözüyle, belirttiği hususu hitap ettiklerine söylemekte olduğunu, başka hiç kimseye söylemediğini ve söylemeyeceğini kastetmiştir.

### 1.2. İstisna Edatıyla Olumsuz Yüklemler Bir Arada Getirme

Cümlede istisna edatıyla<sup>11</sup> olumsuz yüklemler bir arada getirmek, sözü hasr vurgusuyla söylemenin bir başka yoludur.<sup>12</sup> Bu yolla gelen hasr ifadelerinde “*mahsûrun fih*”, sözün bildirdiği yargının dışında tutulandır (müstesna).

“*Savurganlığın sonu, yoksulluktan başka bir şey değildir.*” cümlesinde hasr, istisna edatı (*başka*) ile olumsuz yüklem (değildir) bir arada getirilmesinden elde edilmiştir. Bu suretle savurganlığın sonu, yoksul olma du-

<sup>7</sup> Diyarbakırlı Said Paşa, *Mizânü'l-edeb* (İstanbul: 1305), 213; Mirdühîzâde Abdurrahman Süreyyâ, *Mizânü'l-Belâga* (İstanbul: Ceride-i Askeriye Matbaası, 1303), 203; Manastırlı Mehmed Rifat, *Mecâmi'ü'l-edeb -I İlm-i Belâgat: İlm-i Me'ânî, I* (İstanbul: Dersaadet, 1308), 189; Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri: Şekil Bilgisi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 512.

<sup>8</sup> el-Hâc İbrâhîm, *Edebiyyât-i Osmâniyye (Birinci Cüz)* (İstanbul: Dersaadet, 1305), 20; Said Paşa, *Mizân*, 213; Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-i Osmâniyye* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1299), 81–82; Abdurrahman Süreyyâ, *Mizân*, 203; Mehmed Rifat, *Mecâmi'*, 189; Mehmet Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri -I: Belâgat* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 99; M. A. Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2014), 76.

<sup>9</sup> el-Hâc İbrâhîm, *Edebiyyât*, 19.

<sup>10</sup> Bu cümlede “fakat” bağlacının hasra delaleti için bk. Şemseddin Sami, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat: Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017), 778.

<sup>11</sup> Türk dilinde başlıca istisna edatları şunlardır: “*Başka, dışında, hariç, gayri, illâ, meğer, özge*”. Bk. Said Paşa, *Mizân*, 213; Cevdet Paşa, *Belâgat*, 81–82; Abdurrahman Süreyyâ, *Mizân*, 205; Mehmed Rifat, *Mecâmi'*, 189.

<sup>12</sup> Cevdet Paşa, *Belâgat*, 81.



rumuna hasredilmiştir. Böylece savurganlığın akıbetinin yoksulluk olduğu, yoksulluktan başka bir şey olmadığı bildirilmiştir.

### 1.3. Olumlu ve Olumsuz Yüklemeleri Bir Arada Getirme Yoluyla Hasr

Sözü hasr vurgusuyla söylemenin bir başka yolu, cümlede olumlu ve olumsuz yüklemeleri bir arada getirmektir.<sup>13</sup> Bu yolla kurulan hasrlarda “*mahsûrun fih*”, olumlu yüklem öncesindeki kelimedir. Böylece olumlu yüklem bildirdiği anlam, öncesindeki kelimeye hasredilir.

“*Hatice, markete gitti, başka yere gitmedi.*” cümlesinde hasr anlamı, olumlu (*gitti*) ve olumsuz (*gitmedi*) yüklemelerin bir arada getirilmesinden elde edilmiştir. Bu suretle Hatice kişisi, “marketeye gitme” ve “başka yere gitme” işlerinden “marketeye gitme” işine hasredilmiştir. Böylece, anılan kişinin marketeye gittiği, başka bir yere gitmediği ifade edilmiştir.

### 1.4. Özneyi Sıfat, Yüklemi Somut İsim Olarak Getirme Yoluyla Hasr

Cümlede özne sıfat, yüklem somut isim olarak getirildiğinde de anlam hasr vurgusuyla iletilmiş olur.<sup>14</sup> Bu yolla kurulan hasrlarda “*mahsûrun fih*” cümlede yüklem görevli kelimedir ve bu suretle özne yüklem hasredilir.

“*İçtiğim çaydır.*” cümlesinde hasr, öznenin sıfat-fiil (*içtiğim*), yüklem de somut isim (*çay*) olarak getirilmesi yoluyla kurulmuştur. Bu suretle, birinci tekil kişiye isnat edilen içme fiili çaya hasredilmiş; içilenin çay olduğu, çaydan başka bir şey olmadığı bildirilmiştir.

### 1.5. Yüklemi Zamir veya İşaret Sıfatı Olarak Getirme Yoluyla Hasr

İsim cümlelerinde yüklemi zamir veya işaret sıfatı olarak getirmek de sözü hasr söylemenin bir yoludur.<sup>15</sup> Bu yolla kurulan hasr ifadelerinde “*mahsûrun fih*”, cümlede yüklem görevli isimdir; böylece özne yüklem hasredilir.

“*Bu hediyem sanadır.*” cümlesinde yüklem “*sanadır*” şeklinde şahıs zamiri olarak gelmiş; bu sayede anlam hasr vurgusuyla iletilmiştir. Bu suretle konuşan, hediye hitap ettiği kişiye hasretmiştir. Böylece belirttiği hediyesini muhatabına armağan ettiğini, ondan başkasına armağan etmediğini ifade etmiştir.

### 1.6. Cümlede Ögelerin Yerini Değiştirmek Suretiyle Hasr

Cümlede bir veya birkaç ögeyi olmaları gereken yerden önce veya sonra getirmek (takdim-tehir) de genellikle sözde hasrın kastedildiğini gösterir. İsim cümlesinde öznenin sonra gelmesi gereken yüklem öznenin öncesi-

<sup>13</sup> Said Paşa, *Mizân*, 213; Cevdet Paşa, *Belâgat*, 81; Mehmed Rifat, *Mecâmi*’, 188–89.

<sup>14</sup> Abdurrahman Süreyyâ, *Mizân*, 200–201; Bilgegil, *Belâgat*, 100; Saraç, *Belâgat*, 76.

<sup>15</sup> Abdurrahman Süreyyâ, *Mizân*, 201; Bilgegil, *Belâgat*, 100; Saraç, *Belâgat*, 76.

ne getirildiğinde hasr, öne alınan yüklemde meydana gelir ve bu suretle özne yükleme hasredilir.<sup>16</sup> Bu yolla kurulan hasrlarda “*mahsûrun fih*”, öznenin öncesine getirilmiş, sonunda -dir- eki bulunan isim soylu yüklemidir. Buna göre, “*Mehmet Bey yazardır.*” cümlesi yüklem öznenin öncesine getirilerek, “*Yazardır Mehmet Bey.*” şeklinde söylendiğinde söz hasr vurgusuyla söylenmiş olur. Böylece Mehmet Bey yazarlık vasfına hasredilmiş; Mehmet Bey’in yazar olduğu, başka vasfının bulunmadığı bildirilmiştir. Aynı söz “*Mehmet Bey’dir yazar.*” şeklinde söylendiğinde de yüklem öznenin öncesine getirildiğinden anlam yine hasr vurgusuyla iletilmiştir. Bu defa “yazarlık” vasfı Mehmet Bey’e hasredilmiş; yazarın Mehmet Bey olduğu, ondan başka yazarın bulunmadığı ifade edilmiştir.

Öğeleri arasında takdim-tehir yapılmış fiil cümlesinde ise hasr, asıl yerinden alınarak yüklem öncesine getirilmiş kelimedeyle meydana gelir. “*Mahsûrun fih*” odur. Bu suretle yüklem anlamı yüklem öncesindeki öğeye hasredilir.<sup>17</sup> Mesela, “*Dün gece ona kapıyı Fazilet Hanım açtı.*” cümlesi bazen bağlama göre hasr bildirir ve bu tür cümlelerde hasr, başta gelmesi gereken belirtilen öznenin yüklem öncesine getirilmesi yoluyla elde edilir. Bu suretle bu cümlede kapıyı “açma” fiili Fazilet Hanım’a hasredilmiş; söz konusu vakitte belirtilen kişiye kapıyı Fazilet Hanım’ın açtığı, ondan başkasının açmadığı anlamı kastedilmiştir.

### 1.7. Sözüün Öğelerinden Birini Tekrar Etme Yoluyla Hasr

Sözde asıl olan, parçalarının tekrarsız getirilmesidir. Bazen anlatımda hasr kastedilerek bu temel kural ihlal edilir ve sözün parçalarından biri tekrarlanır.<sup>18</sup> Bu yolla kurulan hasrlarda “*mahsûrun fih*”, cümlede tekrar eden kelimedir; hasr onda meydana gelir. “*Kahveyi sade istiyorum sade.*” sözünde hasr, “*sade*” kelimesinin tekrarlanması yoluyla elde edilmiştir. Bu suretle, istenen kahve sade olma durumuna hasredilmiştir. Böylece konuşan, kahvenin, sade olarak pişirilmesini, başka bir surette pişirilmemesini istemiştir.

### 1.8. Yükleme Özel İsim veya Unvan Grubu Olarak Getirme Yoluyla Hasr

Anlamı hasr ile ifade etmenin yollarından biri de yükleme özel isim veya unvan grubu olarak getirmektir.<sup>19</sup> Bu yolla kurulan hasrlarda “*mahsûrun fih*”, özel isim veya unvan grubu olarak getirilmiş olan yüklemidir.

“*Medhal-i Kavâid’in yazarı, Ahmet Cevdet Paşa’dır.*” cümlesinde hasr vurgusu, yüklem unvan grubu olarak getirilmesi sayesinde elde edil-

<sup>16</sup> el-Hâc İbrâhîm, *Edebiyyât*, 16, 20; Cevdet Paşa, *Belâgat*, 43; Mehmed Rifat, *Mecâmi*, 78, 126, 154.

<sup>17</sup> Said Paşa, *Mizân*, 178; Cevdet Paşa, *Belâgat*, 43, 74, 75, 81; Abdurrahman Süreyyâ, *Mizân*, 201–202; Mehmed Rifat, *Mecâmi*, 146.

<sup>18</sup> Abdurrahman Süreyyâ, *Mizân*, 202.

<sup>19</sup> Bilgegil, *Belâgat*, 59.

miştir. Bu suretle, adı geçen kitabın yazarı olma durumu, Ahmet Cevdet Paşa'ya hasredilmiştir. Böylece “*Medhal-i Kavâid*” adlı kitabın yazarının Ahmet Cevdet Paşa olduğu, ondan başkası olmadığı ifade edilmiştir.

### 1.9. Yüklemler İsim veya Sıfat Tamlaması Olarak Getirme Yoluyla Hasır

Sözü hasır vurgusuyla söylemenin bir diğer yolu, yüklemi isim veya sıfat tamlaması olarak getirmektir.<sup>20</sup> Bu yolla kurulan hasır ifadelerinde “*mah-sûrun fih*”, tamlama halinde gelmiş olan yüklem, hasır onda gerçekleşir.

“*Bu genç, Avukat Adnan Bey’in asistanıdır.*” cümlesinde hasır, yüklem “*Avukat Adnan Bey’in asistanı*” şeklinde isim tamlaması olarak getirilmesi yoluyla sağlanmıştır. Bu suretle belirtilen genç, Avukat Adnan Bey’in asistanı olma durumuna hasredilmiştir. Böylece anılan gencin, Avukat Adnan Bey’in asistanı olduğu; ondan başkası olmadığı kastedilmiştir.

### 1.10. Yüklemler Sıfat-Fiil Olarak Getirme Yoluyla Hasır

Yüklemi sıfat-fiil olarak getirmek, anlamı hasır ile ifade etmenin bir başka yoludur.<sup>21</sup> Bu yolla gelen hasır ifadelerinde “*mahsûrun fih*”, sıfat-fiil olarak gelmiş olan yüklem, hasır onda meydana gelir.

“*Hayat, yaşanılardır.*” cümlesinde hasır anlamı, yüklem “*yaşanılandır*” şeklinde sıfat-fiil olarak getirilmesi sayesinde elde edilmiştir. Bu suretle hayat, yaşanılana hasredilmiştir. Böylece konuşan, hayatın, yaşanılardan ibaret olduğunu; yaşanılmayanın hayat olmadığını bildirmiştir.

### 1.11. Fiil Cümlesinde Belirtisiz Özneyi Cümle Başında Getirme Yoluyla Hasır

Fiil cümlesinde belirtisiz öznenin, tümleçler ve nesneden sonra yüklem öncesinde yer alması asıldır.<sup>22</sup> Bu tür cümlelerde belirtisiz öznenin, cümle başında<sup>23</sup> gelmesi, yüklem bildirdiği anlamın özneye sayıda teklik veya tür bakımından hasırın kastedildiğini gösterir.<sup>24</sup>

“*Bana bir adam geldi.*” cümlesi, belirtisiz öznenin öne alınması suretiyle “*Bir adam bana geldi*” şeklinde söylendiğinde söz hasır vurgusuyla söylenmiş olur. Bu suretle birinci tekil kişiye yönelik işlenen “gelme” fiili, tam belirtilmemiş bir kimseye sayıda teklik veya cinsiyet bakımından hasredilmiştir. Bu ifadeyle yerine göre, “*Gelen bir adamdır, iki adam değildir.*” veya “*Gelen erkektir, kadın değildir.*” anlamlarından biri kastedilmiştir.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Bilgegil, *Belâgat*, 59.

<sup>21</sup> Bilgegil, *Belâgat*, 60.

<sup>22</sup> Cevdet Paşa, *Belâgat*, 74.

<sup>23</sup> Said Paşa, *Mizân*, 189.

<sup>24</sup> Said Paşa, *Mizân*, 189; Cevdet Paşa, *Belâgat*, 66–67; Mehmed Rifat, *Mecâmi*, 144.

<sup>25</sup> Said Paşa, *Mizân*, 189; Cevdet Paşa, *Belâgat*, 66–67; Mehmed Rifat, *Mecâmi*, 144.

## 1.12. Fiil Cümlesinde Belirtili Öznenin Yüklemden Önce Tekrarlanması Yoluyla Hasr

Fiil cümlesinde bazen belirtili özne, anlamı güçlendirmek veya hasr-la ifade etmek gibi bazı edebî maksatlarla yüklemden önce tekrarlanır.<sup>26</sup> Belirtili öznenin tekrar edilmesinden maksadın bunlardan hangisi olduğu, konuşanın maksadından bilinir. Şayet maksat hasr vurgusu ise, sözün hasr bildirdiği; aksi takdirde hasr bildirmedeği kabul edilir. Dolayısıyla bu yolla gelen cümlelerde hasrın kastedilip kastedilmediği, sözün maksat ve bağlamının eşliğinde edebî his ve zevk sayesinde anlaşılır. Bu yolla kurulan hasrlarda “*mahsûrun fih*”, sözde yüklemden önce tekrar edilen belirtili öznedir. Bu suretle yüklem anlamı özneye hasredilir.

“*Ben senin ihtiyacını karşıladım.*” cümlesinde özne, yüklem sonunda “-m” şahıs eki olarak bulunmakla beraber ayrıca birinci tekil kişi zamiri (*ben*) olarak yüklemden önce tekrar getirilmiştir. Belirtili öznenin tekrarlanmak suretiyle öne çıkarılması, konuşanın maksadına bağlı olarak hasr vurgusu bildirebilir ve bu söz, “*Senin ihtiyacını ben karşıladım; benden başkası karşılamadı.*” anlamına gelebilir.

## 2. MEÂLLERİN HASR ÜSLUBU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Burada Kur'ân meâlleri, âyetlerdeki hasrî yansıtma ve başvurdukları hasr yolu bakımlarından değerlendirilecektir. Değerlendirmede hasrın yurukarında açıklanan Türk belâgatındaki ifade biçimleri esas alınacaktır.

### 2.1. وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ<sup>27</sup>

Âyette hasr, nefiy (مَا) ve istisnânın (إِلَّا) bir arada getirilmesi yoluyla kurulmuştur. Bu yolla kurulan hasrlarda “*mahsûrun fih*” istisna edatından sonraki kelime veya kelime grubudur (müstesna). Buna göre âyette mahsûrun fih, cümlede hal görevli<sup>28</sup> كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ “Onunla alay ederlerdi.” ifadesidir. Dolayısıyla âyet, إِلَّا يُقَارِنُ اسْتِهْزَاؤُهُمْ “Kendilerine peygamber gelir gelmez onunla alay etmeye başlarlardı.” takdirindedir.<sup>29</sup> Bu suretle geçmiş kavimlerin, kendilerine gelen peygamberlere karşı hal ve tavırları onlarla alay etmeye hasredilmiştir. Böylece o toplumların, kendilerine gelen her peygamberle alay ettikleri, onlara karşı alaydan başka bir hal ve tavır takınmadıkları bildirilmektedir.

<sup>26</sup> Said Paşa, *Mizân*, 188.

<sup>27</sup> ez-Zuhrûf, 43/7.

<sup>28</sup> Mahmûd Sâfi, *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'ân ve sarfihi ve beyânihi me'a fevâid nahviyye hâmm* (Beyrut: Müessesetü'l-İmân, 1416/1995), 13: 65.

<sup>29</sup> İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1984), 27: 165-166.

## Meâllerin Âyetteki Hasrı Yansıtma Açısından Değerlendirilmesi

Meâller incelendiğinde aşağıdakilerin âyetteki hasrı ifade etmediği görülmektedir.

**Döndüren:** “*Ama kendilerine gönderilen her peygamberle alay etmişlerdir.*”<sup>30</sup>

**İslamoğlu:** “*Ama kendilerine gönderilen her peygamberle alay etmişlerdi.*”<sup>31</sup>

**Toptaş:** “*Kendilerine gelen her peygamberi alaya alırlardı.*”<sup>32</sup>

Yukarıdaki meâllerden anlaşılan, geçmiş kavimlerin kendilerine gelen her peygamberle alay etmiş olduklarıdır. Bu meâllerden, hasrın gerçekleşme şartlarından olan olumsuz mana yani geçmiş toplumların gelen her peygambere karşı alay etmekten başka bir hal ve tavır içinde olmadıkları anlaşılmamaktadır. Bu yüzden bu meâller hasr bildirmemektedir.

**Akdemir:** “*Ancak onlar, kendilerine gelen her peygamberi mutlaka alaya alırlardı.*”<sup>33</sup>

**Atay:** “*Kendilerine gelen her peygamberi kesinlikle alaya alırlardı.*”<sup>34</sup>

**Ayıntabî:** “*Onlar kendilerine gelen her peygamberi mutlak alaya alırlardı.*”<sup>35</sup>

**DİB:** “*(Onlar da) kendilerine gelen her peygamberle mutlaka alay ediyorlardı.*”<sup>36</sup>

**Feyizli:** “*Onlara bir peygamber gelmeye görsün, mutlaka onunla alay ederlerdi.*”<sup>37</sup>

**Öztürk (YN):** “*Onlara bir peygamber geldiğinde onunla mutlaka alay ederlerdi.*”<sup>38</sup>

**Sülün:** “*Kendilerine bir peygamber geldiğinde mutlaka onunla alay ederlerdi.*”<sup>39</sup>

**Şimşek:** “*Onlara ne zaman bir peygamber gelse mutlaka onunla alay ettiler.*”<sup>40</sup>

<sup>30</sup> *Evrensel Çağrı: Kur'an-ı Kerim (Yüce Meâl ve Tefsir)* çev. Hamdi Döndüren (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2005).

<sup>31</sup> *Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal-Tefsir* çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014).

<sup>32</sup> *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali*, çev. Mahmut Toptaş (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016).

<sup>33</sup> *Son Çağrı Kur'an* çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).

<sup>34</sup> *Kur'an: Türkçe Çeviri* çev. Hüseyin Atay (Ankara: Atay Yayınları, 2015).

<sup>35</sup> Mehmed Efendi Ayıntabî, *Tibyân Tefsiri: Kur'an-ı Kerim Meâli ve Tefsiri*, thk. Abdullah Yücel (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2015), 4: 122.

<sup>36</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009).

<sup>37</sup> *Feyzül-Furkân: Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Hasan Tahsin Feyizli (İstanbul: Server İletişim, 2015).

<sup>38</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, çev. Yaşar Nuri Öztürk (İstanbul: Yeni Boyut, 2013).

<sup>39</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, çev. Murat Sülün (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012).

<sup>40</sup> M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012).

**TDV:** “*Onlar, kendilerine gelen her peygamberi mutlaka alaya alırlardı.*”<sup>41</sup>

Bu meâllerin ortak özelliği, “*mutlak, mutlaka, kesinlikle*” edatlarıyla gelmiş olmalarıdır. Şayet bu ifadelerle âyetteki hasr Türk diline yansıtılmak istenmişse, maksat hasıl olmamıştır. Zira dilde bu sözcükler, fiildeki oluş ve kılışa kesinlik kazandırmak, onu pekiştirmek için gelmekte;<sup>42</sup> hasr göreviyle gelmemektedirler. Bu meâllerin ilk gruptakilerden farkı, geçmiş kavimlerin, kendilerine gelen her peygamberle alay ettiklerini, şüphe ve tereddüdü ortadan kaldıran bir kesinlikle bildirmeleridir. İfadedeki kesinlik anlamı, hasrın meydana gelmesi için yeterli değildir. Her ne kadar bu meâllerde ilk anda hasr varmış gibi görünse de dikkatli tefekkür sonunda “onların gelen her peygamberle alay etmelerinin kesin ve sabit bir vakıa olduğu” anlaşılacakla beraber “onlara karşı alaydan başka tavır ve tutum takınmadıkları” anlaşılmamaktadır. Bu meâller, hasrın şartlarından olan olumsuz anlamı ifade etmediklerinden; diğer bir söyleyişle, kavimlerin, peygamberlere karşı hal ve tavırlarını alay etme fiiliyle sınırlamadığından hasr bildirmemektedir. Akdemir’e ait meâlde “*ancak*” kelimesi bulunmakla beraber onun cümlede “*fakat, ama*” anlamında bağlaç veya “*sadece*” anlamında hasr edatı mı olduğu açık ve belirgin değildir. Şayet hasr edatı olarak kabul edilecek olursa, bu takdirde de hasr yanlış yerde yani fiilin kendisinde gerçekleştirilmesi gerekirken, fiilin faillerinde gerçekleştirilmiş olacaktır. Bu takdirde meâl, “peygamberleri sadece onların alaya aldığı, onlardan başkasının alaya almadığı” şeklinde âyetin maksadına uygun olmayan bir anlamaya ihtimal verecektir.

**Ateş:** “*Onlara hiçbir peygamber gelmezdi ki mutlaka onunla alay etmesinler.*”<sup>43</sup>

**Elmalılı:** “*Hiçbir peygamber de gelmiyordu ki kendilerine onunla mutlaka eğlenmesinler.*”<sup>44</sup>

**Elmalı-Dumlu:** “*Onlara hiçbir peygamber gelmezdi ki onunla dalga geçmiş olmasınlar.*”<sup>45</sup>

Bu meâllerin de genel özelliği, yukarıdakilerde olduğu üzere geçmiş kavimlerin peygamberlerle alay ettiklerini kesin bir dille ifade etmektedirler. Onlardan farkları, iki olumsuz yargıyla kurulmuş olmalarıdır. İki olumsuz yargıdan oluşan sözün anlamca olumlu olduğu malumdur. Dolayısıyla

<sup>41</sup> *Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009).

<sup>42</sup> Şemseddin Sami, *Kâmûs*, 1054; Ayverdi, *Misalli Sözlük*, 660, 859; D. Mehmet Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Yazar Yayınları, 2014), 755, 948; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 507.

<sup>43</sup> *Kur’ân-ı Kerim’in Yüce Meâli*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Hayat Yayınları, 2017).

<sup>44</sup> *Hak Dini Kur’ân Dili: Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâli*, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır (İstanbul: İşaret Yayınları, 2014).

<sup>45</sup> *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Anlamı (Meal)*, çev. Hüseyin Elmalı - Ömer Dumlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014).

“Hiçbir peygamber gelmezdi ki onunla eğlenmesinler.” vb. ifadelerle gelmiş cümleler, “Gelen her peygamberle eğlenirlerdi.” anlamındadır. Dolayısıyla bu meâller de âyetteki olumsuz manayı bildirmemektedirler. Bu yüzden bunlarda da hasır yoktur.

**Bilmen:** “Onlara bir Peygamber gelmiş olmazdı ki, İllâ onunla istihza eder olmuşlardı.”<sup>46</sup>

**Çantay:** “Onlar da, kendilerine bir peygamber gelmeye dursun, ille onunla istihza ederlerdi.”<sup>47</sup>

Âyetteki hasır bu meâllerde “illâ” ve onun uzatmasız biçimi olan “ille” zarflarıyla Türk diline yansıtılmak istenmiş görünüyor. Türk dilinde “illâ” zarfı, “ancak, fakat, hatta, mutlaka, -den başka, sırf” anlamlarına gelip, istisna ve kesinlik için kullanılmaktadır.<sup>48</sup> Bu zarfın hasır anlamı varsa da meâlde harfî tercümeye bağlı kalınmış olması, zarfın kesinlik, pekiştirme anlamını öne çıkarmıştır. Benzer şekilde “ille” zarfı da dilde “özellikle, kesinlikle, aksi takdirde, fakat” anlamlarında kesinlik ve üsteleme için gelmektedir.<sup>49</sup> Neticede bu iki meâlden “geçmiş kavimlerin, gelen peygamberleri kesinlikle yalanladıkları” anlamı anlaşılacakla beraber “onlara karşı bundan başka bir tavır takınmadıkları” anlamı anlaşılmamaktadır. Olumsuz anlamı bildirmemeleri sebebiyle âyetteki hasır bu meâllerde yoktur.

Bu eksik tercümelere karşın aşağıdaki meâllerin âyetteki hasır Türk diline isabetle aktardıkları görülüyor.

**Kur’an Yolu:** “Kendilerine gelen her peygamber ile alay edip durdular.”<sup>50</sup>

**Öztürk (M):** “Ama o kavimler kendilerine gelen peygamberlerle hep alay ettiler.”<sup>51</sup>

**Ustaosmanoğlu:** “Kendilerine hiçbir nebî gelmiyordu ki, onunla sürekli alay etmekte bulunmuş olmasınlar!”<sup>52</sup>

Hasır, Kur’an Yolu meâlinde “-(y)-ıp dur-” yardımcı fiili; Öztürk(M)’e

<sup>46</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 7: 3261.

<sup>47</sup> *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: Risale, 1993).

<sup>48</sup> Şemseddin Sami, *Kâmûs*, 125; Ayverdi, *Misalli Sözlük*, 554; Doğan, *Türkçe Sözlük*, 624; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 507, 1129; Necmettin Hacıeminoğlu, *Türk Dilinde Edatlar: Eski Türkçe metinlerden zamanımıza kadar -Yazı dilinde-* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015), 160–61.

<sup>49</sup> Şemseddin Sami, *Kâmûs*, 125; Ayverdi, *Misalli Sözlük*, 554; Doğan, *Türkçe Sözlük*, 624; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 507, 1129; Hacıeminoğlu, *Türk Dilinde Edatlar*, 246.

<sup>50</sup> *Kur’an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman v.dğr. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015).

<sup>51</sup> *Kur’an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).

<sup>52</sup> *Kur’ân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl’i Âlisi*, çev. Mahmud Ustaosmanoğlu, <http://kurani-mecid.com/index.php?sayfa>.



ait meâlde “*hep*” zarfı ve Ustaosmanoğlu’na ait meâlde de “*sürekli*” zarfı yoluyla Türkçeye aktarılmak istenmiş görünüyor. Ustaosmanoğlu’nun meâlinde iki yüklem de (*gelmiyordu, olmasınlar*) olumsuz olumsuz cümlenin bildirdiği yargıyı olumlu yapmıştır. Dolayısıyla bu üç meâldeki mana olumludur. Meâllerde kullanılan hasr yollarından “-(y)-*Ip dur-*” yardımcı fiili, asıl fiile sürerlik anlamı kazandırıp, bir işin, oluşun belli zaman içinde hep yapılabildiğini, kesintisiz olarak sürüp gittiğini bildirir.<sup>53</sup> Aynı şekilde “*hep*” ve “*sürekli*” zarfları da eylemin her zaman yapıldığını, yapılmasına devam edildiğini anlatır.<sup>54</sup> Dolayısıyla bu meâllerden, kavimlerin, peygamberlerini alaya almayı hiçbir zaman terk etmedikleri anlaşılır ki, bu da alaya alma dışında başka bir tavır takınmadıklarını gösterir. Neticede bu üç meâlin ifadelerinden doğrudan, geçmiş toplumların, peygamberleriyle sürekli alay ettikleri, dolaylı olarak da alaydan başka bir tavır takınmadıkları anlaşılıyor. Olumlu ve olumsuz anlamları tek cümlede ifade etmelerinden dolayı bu meâller âyetteki hasrı Türk diline isabetle yansıtmışlardır.

Aynı meâller, âyetin hasr yolunu Türk diline yansıtma bakımından incelendiklerinde hiçbirinin âyetin üslûbunu muhafaza etmediği görülüyor. Âyette nefiy + istisna (...إلا... ما) yoluyla gelen hasr, meâllerde ona denk veya yakın olmayan üslûplarla Türkçeye yansıtılmıştır. Böylece ilahi iradenin, hasrın birçok yolu arasından nefiy + istisnayı seçerken gözettiği ilahî hikmet ve maksat zayı olmuştur. Hasrın yolları arasında, özellikle muhatabın durumunu dikkate almaktan ileri gelen bazı önemli farklar bulunmaktadır. Bu farklardan dolayı, kimi muhataplara karşı kullanımı uygun olan bir hasr yolu diğer bazılarına karşı uygun olmayabilmektedir. Örneğin, Arap dilinde hasrın ...إلا... ما şeklinde gelen nefiy + istisna yolu, üzerinde konuşulan konuyu bilmeyen, doğruluğunu kabul etmeyen ve kuşkuyla karşılayan veya (biliyor olmak, kabul etmek ve şüphe etmemekle beraber) bu konuma konan muhataplara karşı kullanılır. إِنَّمَا üslûbu ise tam tersine, üzerinde konuşulan konuyu bilen, doğruluğuna karşı çıkmayan ve kabul eden veya (bilmiyor ve karşı çıkıyor olmakla birlikte) bu konuma konan muhataplara karşı kullanılmaktadır.<sup>55</sup> Aynı şekilde cins bildiren harf-i tarifile haberi mârife getirme yoluyla hasr da herkesin bileceği kadar aşikar hususların dile getirilmesinde kullanılır.<sup>56</sup> Dolayısıyla bu yollar keyfi şe-

<sup>53</sup> Tufan Demir, *Türkçe Dilbilgisi* (Ankara: Kurmay Kitap, 2013), 344; Muhiittin Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2013), 414; Fuat Bozkurt, *Türkiye Türkçesi: Dilbilgisi-Anlatım* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2017), 221–22; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 152, 820.

<sup>54</sup> Şemseddin Sami, *Kâmûs*, 582, 1166; Ayverdi, *Misalli Sözlük*, 497, 1143; Akalın v. dğr. *Türkçe Sözlük*, 1083, 2184; Doğan, *Türkçe Sözlük*, 739, 1569.

<sup>55</sup> Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd M. Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992), 330–34.

<sup>56</sup> Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dârü İhyâ'it-türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 26: 229.

kilde birbirinin yerine kullanılamazlar. Arap belâgatında hasrın yolları arasında var olan bu ayırıcı niteliğin Türk belâgatında hasrın yolları arasında da bulunması muhtemeldir. Bu sebeple, âyetin üslûbuna Türk belâgatından denk veya yakın üslûpların kullanılması âyetin anlam ve maksadının doğru anlaşılmasında önemlidir. Bu aynı zamanda meâlleri tekdüze anlatımdan kurtaracak ve onların anlatım zenginliği ve edebî güzellik yönüyle niteliğini artıracaktır. Okuyucunun da bu nitelik artışından nasibini alacağı muhakkaktır.

Bizim âyet için teklif ettiğimiz meâl ise şöyledir:

“Kendilerine bir peygamber geldiğinde ona karşı alaya almaktan başka bir tavır takınmazlardı.”

## 2.2. <sup>57</sup> **إِنْ كَلَّ إِلَّا كَذَّبَ الرَّسُلَ**

Âyette **إِنْ** kelimesi, olumsuzluk harfi olup, hasr nefiy (**إِنْ**) + istisna (**إِلَّا**) yoluyla meydana gelmiştir. Hasrın kendisinde gerçekleştiği “*mahsûrun fih*”, istisna edatından sonraki kelimedir. İstisna hallerin genelinden yapılmış olup âyet, **مَا كَلَّ جَزَبٍ مِنْ هَذِهِ الْأَحْزَابِ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهِ إِلَّا كَذَّبَ الرَّسُلَ** “O gruplardan her biri, peygamberlere karşı onları yalanlamaktan başka bir hâl ve tutum içinde değildiler.”<sup>58</sup> veya kısaca **لَيْسُوا إِلَّا مُكَذِّبِينَ الرَّسُلَ** “Onlar peygamberleri yalanlayanlardan başka kimseler değildiler.”<sup>59</sup> takdirindedir. Bu suretle geçmiş kavimlerin, peygamberlerine karşı durum ve tavırları onları yalanlama fiiline hasredilmiştir. Böylece o toplumların, peygamberleri yalanladıkları, onlara karşı yalanlamaktan başka bir hal ve tavır takınmadıkları bildirilmiştir.<sup>60</sup>

### **Meâllerin Âyetteki Hasrı Yansıtma Açısından Değerlendirilmesi**

Meâller âyetteki hasrı yansıtma yönüyle incelendiklerinde aşağıdaki meâllerin hasrı bildirmedikleri görülmektedir.

**Akdemir:** “Onlardan her biri elçileri yalanlamışlardı.”

**Atay:** “Onların her biri elçileri yalanladı.”

**Ateş:** “Hepsi de elçileri yalanladılar.”

**Ayıntabî:** “Bunların her biri, peygamberlerini yalancı saydılar.”

<sup>57</sup> Sâd, 38/14.

<sup>58</sup> Bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed M. Şâkir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000), 21: 160; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Ettafeyyîş (Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1384/1964), 15: 155; Muhammed b. ‘Alî eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr: el-Câmi’u beyne fenneyi’r-rivâyeti ve’l-dirâyeti min ‘ilmi’l-tefsîr* (Beyrut: Dârü’l-kelemi’t-tayyib, 1419/998), 4: 486; Şehâbüddin Mahmûd b. Abdullâh el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 1415), 12: 164.

<sup>59</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 23: 222.

<sup>60</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 12: 164; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 23: 222.

**DİB:** “(O grupların) her biri peygamberleri yalanladı.”

**Döndüren:** “Onlardan her biri, gönderilen elçileri yalanlamış.”

**Elmalı-Dumlu:** “Onların hepsi peygamberlerini yalanlamış.”

**İslamoğlu:** “Hepsi de elçileri yalanladılar.”

**Kur'an Yolu:** “Hepsi de elçileri yalancılıkla suçladılar.”

**Öztürk (M):** “İşte bütün bu toplumlar peygamberleri yalanladılar.”

**Sülün:** “Hepsi peygamberleri yalanladı.”

**Şimşek:** “Hepsi de peygamberleri yalanladılar.”<sup>61</sup>

**TDV:** “Onların her biri gönderilen peygamberleri yalanladılar.”

**Toptaş:** “Onların hepsi peygamberleri yalanladı.”

Bu meâllerden, geçmiş kavimlerin hepsinin, peygamberleri yalanladıkları anlaşılacakla beraber, onlara karşı bundan başka bir tavır takınmadıkları anlaşılmamaktadır. Hasrın gerçekleşme şartlarından olumsuz anlam eksik olduğundan bu meâllerde hasr yoktur.

Buna karşın aşağıdaki meâllerin âyetteki hasrı isabetle aktardıkları görülmektedir:

**Bilmen:** “Başka değil, hepsi de peygamberleri tekzib ettiler.”<sup>62</sup>

**Çantay:** “Onların her biri, başka değil, gönderilen (o peygamber)leri tekzib etti(ler)”

**Elmalılı:** “Başka değil, hepsi gönderilen elçileri (resûlleri) tekzib etti.”

**Feyzli:** “(Onlardan) her biri peygamberleri yalanlamaktan başka (bir şey) yapmadılar.”

**Öztürk (YN):** “Bunların hepsi, resulleri yalanlamaktan başka bir şey yapmadılar.”

**Ustaosmanoğlu:** “Hepsi de (hiçbir iyilikle tanınmamış,) ancak peygamberleri yalanlamış (olmakla şöhret bulup anılmış)tı.”

Hasr, Bilmen, Çantay ve Elmalılı meâllerinde “başka değil...tegzib ettiler” ifadesiyle, Feyzli ve Öztürk (YN) meâllerinde “başka” ve Ustaosmanoğlu meâlinde de “ancak” edatlarıyla Türk diline yansıtılmak istenmiş görünüyor. Bazı meâllerde geçen “başka değil” ifadesi, “başka bir şey yapmadılar” anlamında alındığında “yalanladılar, yalanlamaktan başka bir şey yapmadılar” anlamına gelir ki bu da hasrdır. Ancak bunlarda olumlu anlam (tegzib ettiler) ile olumsuz anlamın (başka değil) birbirinden uzak düşmesi sebebiyle anlatım zayıflamış, bu da hasrı kısmen belirsizleştirmiştir. Bu meâllerden, geçmiş kavimlerin, peygamberleri yalanladıkları, yalanlamaktan başka bir hal ve tavır takınmadıkları anlaşılmaktadır.

Meâller âyetin hasr yolunu yansıtma yönüyle incelendiklerinde Feyzli ve Öztürk (YN)’e ait meâllerin âyetin hasr yolunu yansıtma bakımından daha başarılı olduğu söylenebilir. Bu iki meâlde hasr, âyetin hasr yoluna denk bir üslûpla; olumsuz yargı ve istisnayı bir arada getirme yoluyla kurulmuştur.

<sup>61</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 4: 313.

<sup>62</sup> Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 6: 3022.

Bu âyet için bizim teklif ettiğimiz meâl ise şöyledir:

“Hiçbiri peygamberleri yalanlamaktan başka bir tavır takınmadı.”

### 2.3. <sup>63</sup> إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا

Âyette hasır, إِنَّمَا edatı yoluyla kurulmuştur. Bu yolla kurulan hasırlarda “mahsûrun fihi”, cümlede yüklemi çeşitli bakımlardan kayıtlayan, anlamlı, bağımsız,<sup>64</sup> en son ögedir.<sup>65</sup> Buna göre, âyette mahsûrun fihi كَسَبُوا “yaptıkları bazı işler sebebiyle” ifadesidir. Bu ifade, cümlenin baş tarafında yer alan fiilin sebebinin bildirmektedir.<sup>66</sup> Cümle اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِسَبَبِ مَنْ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِسَبَبِ مَنْ “Şeytan onların ayaklarını yaptıkları bazı işlerden başka bir sebeple kaydırmamıştır.” takdirindedir. Bu suretle, şeytanın ayakları kaydırmaması, yapılan bazı işler sebebine hasredilmiştir. Böylece şeytanın, onların ayaklarını, yaptıkları bazı işler yüzünden kaydırıldığı, başka hiçbir sebeple kaydırmadığı ifade edilmiştir.

### Meâllerin Âyetteki Hasrı Yansıtma Açısından Değerlendirilmesi

Meâller âyetteki hasrı yansıtma yönüyle incelendiğinde aşağıdaki meâllerin hasrı yansıtmadığı görülmektedir:<sup>67</sup>

**Akdemir:** “... işlemiş oldukları bazı hatalar yüzünden, şeytan onların ayaklarını kaydırmıştı.”

**Ateş:** “... yaptıkları bazı işlerden dolayı şeytan, (yoldan) kaydırmak istemişti.”

**Ayıntabî:** “Onları (merkezden ayrılmak, ganimete yönelmek, Resulullahı

<sup>63</sup> Âl-i İmrân, 3/155. Âyetin tam metni şöyledir: *إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ*

<sup>64</sup> Sıla cümlesi ism-i mevsûlden, sıfat mevsûftan ve muzâfun ileyh de muzâftan bağımsız olmadıklarından bunlar tamamlayıcılarıyla beraber tek parça olarak değerlendirilir. Bk. Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiyetü 'd-Desûkî alâ Muhtasari's-Sa'd: Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Halil İbrahim Halil (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013), 2/396; el-Cürcânî, *el-Misbâh*, 430–31.

<sup>65</sup> Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâil*, 340, 345; Hatîb el-Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahmân, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga: el-Me'âni ve'l-beyân ve'l-bedi'* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010), 107; Desûkî, *Hâşiyetü 'd-Desûkî*, 2/396; Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, *Delâlatü 'l-terâkîb* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1987), 165–66.

<sup>66</sup> Abdülhak b. Gâlib İbn Atyıye el-Endelüsî, *el-Muharrerü 'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001), 1: 530; Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 399; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fî'l-tefsîr*, thk. Sıdkî M. Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420), 3: 399; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 4: 140.

<sup>67</sup> Doktora tezimizde bu âyetteki hasrı yansıtmayan meâller Atay, Şimşek, Toptaş ve Sülün'e ait olanlar şeklinde yer almıştı. Ancak meâllerin metinleri üzerindeki tefekkürümüz sonunda bu defa kanaatimiz yukarıda belirttiğimiz üzere şekillendi. Krş. Arpaçukuru, *Kur'an Meâllerinin Hasır Üslûbu Açısından Değerlendirilmesi*, 307.

*muhafezet etmek gibi) bazı amelleri yüzünden şeytan ayaklarını kaydırmak istedi.*"<sup>68</sup>

**Döndüren:** "İşlemiş oldukları bazı hatalardan dolayı şeytan, onların ayaklarını kaydirmişti."

**Feyzli:** "... içinizden geri dönüp gidenlerin işledikleri (hata)nın bir kısmından dolayı şeytan, ayaklarını kaydırmak istemişti."

**İslamoğlu:** "... birtakım eylemleri sebebiyle şeytan onların ayağını kaydirdi."

**Öztürk (YN):** "... yaptıkları bazı işler yüzünden şeytan onların ayağını kaydırmak istemişti."

**Toptaş:** "... yaptıkları şeylerin bir kısmından dolayı şeytan onların ayaklarını kaydırmak istemişti."

Bu meâllerde özne görevli "şeytan" sözcüğü takdim-tehir yoluyla cümle başından alınarak cümle ortasında getirilmiştir. Şayet bununla "ayakları kaydırma" fiili şeytana hasredilmek kastedilmişse maksat hasıl olmamıştır. Zira öğeleri arasında takdim-tehir yapılmış fiil cümlelerinde hasr yüklem öncesindeki kelime meydana gelmektedir. Dolayısıyla burada fiilin şeytana hasrı belirgin ve açık değildir. Şayet ayağı kaydırma fiili şeytana hasredilmek istenirse, cümle "...onların ayağını şeytan kaydirdi" şeklinde kurulur. Neticede bu meâllerden, şeytanın, birtakım Müslümanların ayaklarını, yaptıkları bazı işler yüzünden kaydırmak istediği veya kaydirdiği anlaşılacakla beraber onların ayaklarını başka hiçbir sebeple kaydırmadığı anlaşılmamaktadır. Hasrın şartlarından olumsuz anlamın eksik olması sebebiyle bu meâllerde hasr yoktur.

Aşağıdaki meâllerde ise hasrın yanlış kelime gerçekleştirildiği görülmektedir.<sup>69</sup>

**Bilmen:** "... onların ayaklarını bazı kazanmış oldukları kusurları sebebiyle şeytan kaydırmak istemiştir."<sup>70</sup>

**Çantay:** "... onları, irtikab ettikleri bazı şeyler yüzünden ancak şeytan kaydırmak istedi."

**Elmalı-Dumlu:** "... onları sadece şeytan, yaptıkları birtakım şeyler sebebiyle o hataya sürüklemişti."

Âyetteki hasr, Bilmen'e ait meâlde, yeri cümlenin baş tarafı olan öznenin yüklem öncesine getirilmesi (takdim-tehir) yoluyla; Çantay'a ait meâlde "ancak" ve Elmalı-Dumlu'ya ait meâlde de "sadece" edatlarıyla gerçekleştirilmiştir. Ne var ki bu meâllerde hasr, بَيْغَضٍ مَا كَسَبُوا "yaptıkları bazı işler sebebiyle" ifadesi yerine الشَّيْطَانُ "şeytan" kelimesinde gerçekleştirilmiştir. Böylece "Onların ayağını kaydıran şeytandı, başkası değildi"

<sup>68</sup> Ayıntabî, *Tibyân Tefsiri*, 1: 269.

<sup>69</sup> Krş. Arpaçukuru, *Kur'ân Meâllerinin Hasr Üslûbu Açısından Değerlendirilmesi*, 307-308.

<sup>70</sup> Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 1: 749.

anlamı öne çıkarılmıştır. Ayrıca Elmalı-Dumlu meâlinde ikinci bir hasr vurgusu daha bulunmaktadır. Dolaylı tümlecin yüklemine öncesinde sıfat tamlaması (*o hata*) olarak getirilmesiyle “*o hataya sürüklemişti, başka hataya değil*” şeklinde bir yanlış anlamaya fırsat verilmiştir. Doğrusu Arap dilinde *إِنَّمَا* yoluyla kurulan hasrlarda mahsûrun fihin yeri bellidir ve bu yer, cümlenin bağımsız en son parçasıdır.<sup>71</sup> Dolayısıyla âyette mahsûrun fihi, *بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا* “yaptıkları bazı işler sebebiyle” ifadesidir. Hasrı “*şeytan*” lafzı üzerinde gerçekleştiren meâller bu bakımdan isabetli değildirler.<sup>72</sup>

Buna karşın aşağıdaki meâllerde hasrın isabetle yansıtıldığı görülüyor:<sup>73</sup>

**Atay:** “*Şeytan içinizden geri dönenleri, işledikleri birtakım işlerden dolayı kaydırmak istedi.*”

**Şimşek:** “*... şeytan sizden yüz çevirip gidenleri yaptıkları bazı hatalardan dolayı yoldan kaydırdı.*”<sup>74</sup>

**DİB:** “*... şeytan ancak yaptıkları bazı hatalardan dolayı yoldan kaydırmak istemişti.*”

**Elmalı:** “*... hakikaten onları Şeytan sırf bazı kesimleri behanesile kaydırmak istedi.*”

**Kur’an Yolu:** “*... sırf yaptıkları bazı şeyler yüzünden şeytan onların ayaklarını kaydırmıştı.*”

**Öztürk (M):** “*... şeytan [ganimet sevdası] onların ayaklarını sırf kendi yanlışları yüzünden kaydırdı.*”

**Sülün:** “*... Şeytan içinizden geri dönenlerin ayaklarını, şüphesiz, ‘kendi*

<sup>71</sup> *إِنَّمَا* yoluyla meydana gelen hasr ifadelerinde mahsûrun fihin yerine dair bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâil*, 340, 345; Sekkâkî, *Miftâh*, 412; Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 107; Bahâüddîn Ahmed b. Alî es-Sübki, *Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Halil İbrahim Halil (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2017), 1: 451-452; Sa‘düddin Mes‘ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm* (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2013), 405; Ahmed b. Muhammed İbn Ya‘kûb el-Mağribî, *Mevâhibü'l-fettâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh* (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002), 1/456; Desûkî, *Hâşiye*, 2: 396-397.

<sup>72</sup> Galip Yavuz, meâlleri hasr yönüyle değerlendirdiği makalesinde, bu âyette hasrın *الشَّيْطَانُ* “*şeytan*” üzerine yapılması gerektiğini, *بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا* “*işledikleri bazı günahlar*” ifadesi üzerinde yapılmasının yanlış olduğunu; “*yalnız şeytana uydular*” anlamı kazandıran bir vurgunun yapılmasının lazım geldiğini söylemiştir. Bu sebeple savaşta yenilginin sebebinin şeytan değil hatalar olduğu anlamını veren tercümelere de hatalı bulmuştur. Muhtemelen, bu yorumunda, *إِنَّمَا* yoluyla gelen hasr ifadelerinde mahsûrun fihin yerini, hasr edatından sonra ikinci sıradaki kelime olarak belirlemesi etkili olmuştur (Bk. Yavuz, *Türkçe Meâllerde Hasr*, 1/254, 256.). Halbuki belâgat âlimlerinin, mahsûrun fihin yerini açıklarlarken dile getirdikleri “mahsûrdan sonra gelir” vb. ifadelerinden maksat, mahsûrun fihin mahsûrdan önce gelmediğini, sonra geldiğini bildirmektir. Onlar bu sözleriyle mahsûrun fihin yerini mahsûrun hemen sonrası olarak belirlemeyi kastetmemişlerdir.

<sup>73</sup> Krş. Arpaçukuru, *Kur’ân Meâllerinin Hasr Üslûbu Açısından Değerlendirilmesi*, 308.

<sup>74</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, 1: 432.



yaptıklarının bir kısmından ötürü' kaydirmaya yeltenmiştir.”

**TDV:** “... surf işledikleri bazı hatalar yüzünden şeytan (yerlerinden) kaydirmıştı.”

**Ustaosmanoğlu:** “... gerçekten şeytan onları, ancak (evvelce) kazanmış oldukları bazı (kötü) şeyler sebebiyle kaydırmak istemiştir.”

Âyetteki hasr, DİB ve Ustaosmanoğlu'na ait meâllerde “*ancak*”; Elmalılı, Öztürk (M), TDV'ye ait meâllerde ve *Kur'an Yolu* meâlinde de “*surf*” edatlarıyla Türkçeye aktarılmıştır. Hasr, Atay, Sülün ve Şimşek'e ait meâllerde ise takdim-tehir yoluyla gerçekleştirilmiştir. Sebep bildiren zarf tümleci, öznenen sonra olan asıl yerinden alınarak yüklem öncesinde getirilmiştir. Sülün'e ait meâlde ayrıca tümleç tırnak içine alınarak, vurgu tamamen tümleç üzerine çekilmek istenmiştir. Bu suretle yüklem tümlece hasredilmiştir. Meâllerin hepsi hasrı بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا “*işledikleri bazı günahlar sebebiyle*” ifadesinde gerçekleştirmiştir. Bunlardan, şeytanın onların ayaklarını yaptıkları bazı işler yüzünden kaydıracağı, başka hiçbir sebeple kaydırmadığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bu meâller hasrı yansıtıcı nitelikte ve isabetlidirler.

Bu meâller âyetin hasr yolunu yansıtma bakımından incelendiğinde hasrı takdim-tehir yoluyla kuran Atay, Sülün ve Şimşek'e ait meâller hariç diğerlerinde âyetin hasr yoluna denk bir üslûpla; edatın edatla karşılandığı görülmektedir. Bu meâller, âyetin hasr yolunu yansıtma yönüyle diğerlerinden daha başarılı kabul edilebilir.

Âyet için bizim teklif ettiğimiz meâl ise şöyledir:

“*Şeytan onların ayaklarını surf yaptıkları bazı işlerden ötürü kaydırır.*”

#### 2.4. <sup>75</sup> إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ

Âyette hasr, fiilinden sonra gelmesi gereken câr ve mecrûrun fiilinin öncesine getirilmesi (takdim-tehir) yoluyla gerçekleşmiştir.<sup>76</sup> Bu yol-la kurulan hasrlarda “*mahsûrun fih*”, asıl yerinden önce getirilen sözcük veya ifadedir. Buna göre buraða mahsûrun fih, إِلَى اللَّهِ “*Allah'a*” ifadesidir. Dolayısıyla âyet, مَا تَصِيرُ الْأُمُورُ إِلَّا إِلَى اللَّهِ “*İşler Allah'tan başkasına varmıyor*” takdirindedir.<sup>77</sup> Bu suretle işlerin varışı, neticelenmesi Allah'a hasre-

<sup>75</sup> eş-Şûrâ, 42/53. Âyetin tam metni şöyledir: صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ

<sup>76</sup> Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 731; el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâzü'l-mütezammîn li-esrâri'l-belâga*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: Mektebetü'l-'asriyye, 1423/2002), 2: 39-40; İsmâil Hakkı b. Mustafa el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 10: 419; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 26: 156.

<sup>77</sup> Saîd b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü Me'âni'l-Kur'an*, thk. Hüdâ Mahmûd Kırâ'a (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1411/1990), 2: 512; Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâz*, 2: 39-40; Ebüssüüd Muhammed b. Yavsî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-kerîm* (Beirut: Dârü ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), 8: 38; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8: 348; Âlûsî,



dilmiştir. Böylece işlerin Allah'a varıyor olduğu, O'ndan başka hiçbir şeye varmıyor olduğu bildirilmiştir.

### Meâllerin Âyetteki Hasrı Yansıtma Açısından Değerlendirilmesi

Meâller, âyetteki hasrı yansıtma yönünden incelendiğinde aşağıdakilerin hasrı yansıtmadıkları görülüyor:

**Akdemir:** "... bütün işler, sonunda Allah'a dönecektir!"

**Atay:** "Bütün işler Allah'a ulaşır."

**Ateş:** "... bütün işler sonunda Allah'a varır."

**Bilmen:** "Bütün işler Allah'a dönüp varacaktır."<sup>78</sup>

**DİB:** "... bütün işler sonunda Allah'a döner."

**Döndüren:** "Bütün işler, sonunda Allah'a dönecektir."

**Elmalı-Dumlu:** "... bütün işler sonunda Allah'a döner."

**Elmalı:** "... bütün işler döner dolaşır Allah'a varır."

**İslamoğlu:** "Her iş döner dolaşır sonunda mutlaka Allah'a varır!"

**Kur'an Yolu:** "... bütün işler dönüp dolaşır Allah'a varır."

**Öztürk (M):** "... bütün işler Allah'a döner, her şey Allah'ın bilgisi ve iradesi dâhilinde olup biter."

**Öztürk (YN):** "Bütün iş ve oluşlar Allah'a varır!"

**Şimşek:** "... işler sonunda Allah'a döner."<sup>79</sup>

**TDV:** "... bütün işler sonunda Allah'a döner."

**Toptaş:** "bütün işler Allah'a döner."

Bu meâllerin bazısında "sonunda" veya "mutlaka" zarflarının kullanıldığı görülüyor. Şayet bununla hasr kastedilmişse, malumdur ki, "sonunda" kelimesi dilde, birtakım engelleme, olumsuzluk vb. tutumlara rağmen bir işin, olayın veya durumun en son zamanda gerçekleştiğini, olduğunu veya yapıldığını bildirmek üzere geliyor.<sup>80</sup> "Mutlaka" zarfı da fiildeki oluş ve kılişâ kesinlik kazandırmak, fiili bu yönüyle kuvvetlendirmek amacıyla kullanılıyor.<sup>81</sup> Dolayısıyla bu iki zarf cümlede hasra delâlet etmiyor. Neticede bu meâllerden, bütün işlerin eninde sonunda Allah'a döndüğü anlaşılma- la beraber O'ndan başkasına dönmediği anlaşılıyor. Hasrın şartlarından olumsuz anlamın eksik olması sebebiyle bu meâller hasr bildirmemektedir.

Buna karşın aşağıdaki meâllerde âyetteki hasrın isabetle yansıtıldığı görülüyor.

**Ayıntabî:** "... bütün işler ancak Allah Teâlâ'ya dönecektir."<sup>82</sup>

*Rûhu'l-me'ânî*, 13: 59; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 26: 156.

<sup>78</sup> Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 8: 3694-3695.

<sup>79</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 4: 461.

<sup>80</sup> Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 4: 4297.

<sup>81</sup> Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 507; Hacıeminoğlu, *Türk Dilinde Edatlar*, 249.

<sup>82</sup> Ayıntabî, *Tibyân Tefsiri*, 4: 121.

**Çantay:** “(Bütün) işler ancak Allah’a dönüp varır.”

**Feyzli:** “... (bütün) işler, ancak Allah’a dönüp varır.”

**Sülün:** “... yalnızca Allah’a döner çünkü bütün işler.”

**Ustaosmanoğlu:** “... bütün işler ancak Allâh’a dönecektir. / (Şu anda da) bütün işler ancak Allâh’a dönmektedir.”

Hasr, Ayıntabî, Çantay, Feyzli ve Ustaosmanoğlu’na ait meâllerde “*ancak*” ve Sülün’e ait meâlde de “*yalnızca*” hasr edatlarıyla gerçekleştirilmiştir. Bu meâllerden doğrudan bütün işlerin Allah’a döneceği, dolaylı olarak da işlerin O’ndan başkasına dönmeyeceği anlaşılıyor. Bu sebeple bunların, âyetteki hasrı Türk diline isabetle aktardıkları söylenebilir.

Bu meâller âyetin hasr yolunu yansıtma bakımından incelendiklerinde hiçbirinin âyetin takdim-tehir üslûbunu gözetmediği, hepsinin hasrı edat yoluyla kurduğu görülüyor. Halbuki Türk belâgatında “Cümlede Öğelerin Yerini Değiştirmek Suretiyle Hasr” şeklinde bu âyetin hasr yoluna denk bir ifade tarzı da bulunmaktadır. Sülün’e ait meâlde ayrıca devrik cümle yapısı sayesinde takdim-tehir yolundan da istifade edilmek istendiği anlaşılıyor. Ne var ki hasr edatı ve takdim-tehir yolları birlikte kullanıldığında hasrın takdim-tehirlere değil, edat yoluyla gerçekleştiği kabul edilir.<sup>83</sup> Dolayısıyla bu meâlde edat kullanılmamış olsaydı âyetin hasr yoluna denk veya yakın bir üslûp olurdu. Neticede bu meâllerde âyetin hasr yolu muhafaza edilmiş, böylece ilahi iradenin bu âyette, hasrın birçok yolundan takdim-tehiri seçerken gözettiği ilahî hikmet ve maksat zayi olmuştur.

Bizim âyet için teklif ettiğimiz meâl şu şekildedir:

“Allah’a varıyor işler.”

## 2.5. <sup>84</sup>لَا فِيهَا عِزٌّ

Arapçanın söz diziminde haberin, mübtedâdan sonra gelmesi asıldır. Bu temel kuralın dışına çıkılarak haberin mübtedânın öncesinde getirilmesi, anlatımda hasrın kastedildiğini gösterir. Bu yolla kurulan hasrlarda “*mahsûrun fih*”, mübtedânın öncesinde getirilmiş olan haberdir; dolayısıyla mübtedâ, haberine hasredilir. Âyette hasrın durumu budur.<sup>85</sup> Haber görevli câr ve mecrûr, mübtedâsının öncesinde yer almıştır. فِيهَا ifadesindeki zamir, aynı surenin 45 ve 46. âyetlerinde söz edilen cennet şarabına dönmektedir. Buna göre âyetin

<sup>83</sup> Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâil*, 345; Ebû Mûsâ, *Delâlat*, 168–69.

<sup>84</sup> es-Saffât, 37/47. Âyetin tam metni şöyledir: لَا فِيهَا عِزٌّ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ

<sup>85</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 340–41; Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 100–101; Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâz*, 2: 40, 3: 154; Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed M. el-Harrât (Dımaşk: Dârü'l-Kalem), 1: 89; Sübkî, *Arûs*, 1: 399; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 353; İbn Ya'kûb, *Mevâhib*, 1: 366–367; Desûkî, *Hâşiye*, 2: 258; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1: 110; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 23: 113.

açılımı, مَا الْعَوْلُ غَيْرَ كَائِنٍ فِي هَذِهِ الْخَمْرِ غَوْلٌ, şeklidir.<sup>86</sup> Dolayısıyla âyet, فِي الْخَمْرِ غَوْلٌ كَائِنٌ فِي هَذِهِ الْخَمْرِ غَوْلٌ, “İçkinin olumsuz halleri (gavl)<sup>87</sup>, cennet şarabından başkasında vardır” takdirindedir.<sup>88</sup> Bu suretle içkinin olumsuz hallerini taşımama durumu cennet şaraplarına hasredilmiştir. Böylece içkinin olumsuz hallerinin cennet şaraplarında bulunmadığı, bu hallerin onun haricinde diğer bütün şaraplarda (dünya şaraplarında) bulunduğu bildirilmiştir.<sup>89</sup>

### Meâllerin Âyetteki Hasrı Yansıtma Açısından Değerlendirilmesi

Meâller âyetteki hasrı yansıtma yönüyle incelendiklerinde aşağıdaki meâllerin hasrı yansıtmadığı görülüyor.

**Akdemir:** “... başlarını döndürmeyen ...”

**Atay:** “... Baş ağrısı vermeyen ...”

**Ateş:** “Onda ne sersemletme var ...”

**Ayıntabî:** “... Bu içerde (tikinti ve baş ağrısı gibi) bir sersemletme yoktur.”<sup>90</sup>

**Bilmen:** “Kendisinde ne bir gâile vardır ...”<sup>91</sup>

**Çantay:** “Orada bir humar (baş ağrısı) da yok ...”

**DİB:** “Onda baş döndürme özelliği yoktur.”

**Döndüren:** “... Ne baş ağrısı ... bulunmayan ...”

**Elmalı-Dumlu:** “Onda endişe edilecek hiçbir şey yoktur ...”

**Elmalı:** “Onda ne bir gaile vardır ...”

**Feyzli:** “On(u içmelerinden kaynaklanan) hiçbir sersemletme (baş ağrısı ve sıkıntı) yoktur ...”

**İslamoğlu:** “Ne onda bir zahmet var ve ne de ...”

**Kur’an Yolu:** “İçenlere dokunmaz ...”

<sup>86</sup> Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 21: 37.

<sup>87</sup> الْعَوْلُ, şarapla ilgili olarak akla gelebilecek, sersemlik, iradenin ortadan kalkmasıyla düşünceyi, söz ve davranışları kontrol edememe, baş ağrısı, kusma, karın ağrısı gibi içenin sağlığına zarar veren ve çevresindeki insanlarda travmalara yol açan haller demektir. Bk. Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 21: 37-39.

<sup>88</sup> Nefîy harfîni müsenedin parçası kabul ederek âyeti مَا عَدَمَ الْعَوْلُ إِلَّا فِي خُمُورِ الْجَنَّةِ “Cennet şaraplarından başka hiçbir içkide zararsız olma durumu bulunmamaktadır.” şeklindeki takdir etmek de mümkündür. Bk. Ahmed b. Muhammed Şihâbüddîn el-Hafâcî, *Hâşîyetü’ş-Şihâb ‘alâ’l-Beyzâvi: İnâyetü’l-Kâzî ve Kifâyetü’r-Râzî ‘alâ Tefsîri’l-Beyzâvi* (Beyrut: Dârü Sâdir, t.y.), 2/243; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 3: 71.

<sup>89</sup> Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 21: 37; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407/1987), 1: 34-35, 4: 43; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrer*, 4/472; Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Mu’terekü’l-akrân fi i’câzi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘ilmiyye, 1408/1988), 2: 185-186, 633; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 12/85; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 3: 71.

<sup>90</sup> Ayıntabî, *Tibyân Tefsîri*, 4: 27.

<sup>91</sup> Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsîri*, 6: 2975.

**Öztürk (M):** “... ne başlarını ağrıtabacak ...”

**Sülün:** “ne sersemletir ...”

**Şimşek:** “Onda ne çarpan bir şey vardır ...”<sup>92</sup>

**TDV:** “O içkide ne sersemletme vardır ne de ...”

**Toptaş:** “Onda ne sersemlik vardır ...”

Bu meâllerden, cennet şarabında, içenleri rahatsız eden olumsuz hallerin bulunmadığı (olumsuz anlam) anlaşılacakla beraber bu hallerin onun haricindeki bütün şaraplarda bulunduğu (olumlu anlam) anlaşılmamaktadır. Bu meâllerde, hasrın şartlarından olumlu anlam eksik olduğundan hasr vurgusu bulunmamaktadır.

Buna karşın aşağıdaki meâllerde hasrın Türk diline isabetle aktarıldığı görülmektedir:

**Öztürk (YN):** “Sersemletme/baş ağrısı yok onda.”

**Ustaosmanoğlu:** “(Aklı yavaş yavaş giderme, karın ağrısı ve baş ağrısı gibi) bir tür gizli helâk etme sadece onda yoktur.”

Hasr, Öztürk (YN)’e ait meâlde, cümlede öğelerin yerini değiştirme (takdim-tehir) yoluyla kurulmuştur. Yüklem cümlelerin ortasında getirilerek, iki yanındaki “sersemletme/baş ağrısı” ve “onda” sözcükleri eşit seviyede vurgulanmış;<sup>93</sup> böylece söze “içkinin olumsuz halleri onda yok, ondan başkasında var” anlamı kazandırılmıştır. Ustaosmanoğlu’na ait meâlde ise hasr, “sadece” edatı yoluyla gerçekleştirilmiştir. Hasr edatı, yer bildiren “onda” sözcüğünün öncesinde getirilmek suretiyle cümledeki bulunmama anlamı (yoktur) “onda” sözcüğünün belirttiği yere hasredilmiştir. Bu suretle, bu meâllerden, içenlere rahatsızlık veren kötü hallerin cennet şarabında bulunmadığı, bu hallerin dünya şarabında bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle her iki meâl de âyetteki hasrı Türk diline yansıtıcı nitelikte ve isabetli kabul edilebilir.

Bu meâller, âyetin hasr yolunu muhafaza etmeleri yönüyle incelendiklerinde Öztürk(YN)’e ait meâlin, hasrı âyetin üslûbuna denk bir üslûpla; takdim-tehir yoluyla Türk diline aktardığı görülüyor. Bu açıdan daha başarılı olduğu söylenebilir.

Bizim âyet için teklif ettiğimiz meâl ise şöyledir:

“Onda yoktur rahatsızlık veren haller.”

2.6. **أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ**<sup>94</sup>

Âyette hasr, aslı mübtedâ ve haber olan **اللَّهُ** ismi ile **يَقْبَلُ** fiili arasında fasl

<sup>92</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 4: 287.

<sup>93</sup> Devrik cümle yapısının söze kazandırdığı vurgu hakkında bk. Feyza Hepçilingirler, *Türkçe Dilbilgisi: Öğretme Kitabı* (İstanbul: Everest Yayınları, 2013), 48.

<sup>94</sup> et-Tevbe, 9/104. Âyetin tam metni şöyledir: **أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**

zamiri getirilmesi yoluyla gerçekleştirilmiştir.<sup>95</sup> Bu yolla kurulan hasrlarda “*mahsûrun fih*”, zamirin öncesinde yer alıp zamirin de kendisine uygun olarak geldiği isimdir. Bu suretle fasıl zamirinden sonrası (haber) öncesine (mübtedâ) hasredilir.<sup>96</sup> Buna göre âyet, لَا يَقْبَلُ التَّوْبَةَ وَلَا يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ إِلَّا اللَّهُ “Allah’tan başkası tövbeyi kabul etmez ve sadakaları almaz.” takdirindedir. Bu suretle tövbeyi kabul etme ve sadakaları alma işleri Allah’a hasredilmiştir. Böylece âyet “Tövbeyi kabul etmek ve sadakaları almak Allah’ın tasarruf ve yetkisinde olan işlerdir; bu işler O’ndan başka hiç kimsenin tasarruf ve yetkisinde değildir.” anlamındadır.<sup>97</sup> Nitekim ardından gelen وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ “Allah, işte O’dur tövbeyi çokça kabul eden” âyeti de bu anlamı pekiştirmektedir.

### Meâllerin Âyetteki Hasrı Yansıtma Açısından Değerlendirilmesi

Meâller, âyetteki hasrı yansıtma bakımından incelendiklerinde aşağıdaki meâllerin hasrı yansıtmadığı görülmektedir.

**Akdemir:** “... Allah’ın, kullarının tövbelerini kabul ettiğini, sadakaları aldığını...”

**Atay:** “Allah’ın, kullarının tövbesini kabul ettiğini, gönüllü sunularını aldığını...”

**Ayıntabî:** “... Allah Teâlâ kullarının tevbelerini kabul eder ve sadakalarını (bedelini vermek üzere) alır.”<sup>98</sup>

**Bilmen:** “... muhakkak Allah Tealâ, o Mâbudi Kerîm kullarından tövbeyi kabul eder ve sadakaları alır.”<sup>99</sup>

**Döndüren:** “... Allah’ın, kullarının tevbelerini kabul ettiğini, sadakaları aldığını...”

**Elmalî-Dumlu:** “... Allah’ın kullarının tevbelerini kabul ettiğini, sadakaları aldığını...”

**Öztürk (M):** “... Allah, günahlarından pişmanlık duyup tövbe eden kullarının tövbelerini de kabul eder, sadakalarını da.”

**Şimşek:** “... Allah kullarından tövbeyi kabul eder ve sadakaları alır...”<sup>100</sup>

**TDV:** “Allah’ın, kullarının tevbesini kabul edeceğini, sadakaları geri çevirmeyeceğini ...”

<sup>95</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 308; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrer*, 3: 79; Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 16: 140; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 5: 500; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 6/15-16; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 7/334.

<sup>96</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 46; Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2: 79; Sekkâkî, *Mifhâh*, 286; Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 54; Sübkî, *Arûs*, 1: 247; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 250-51.

<sup>97</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 5: 500.

<sup>98</sup> Ayıntabî, *Tibyân Tefsiri*, 2: 225.

<sup>99</sup> Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 3: 1329.

<sup>100</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, 2: 496.

**Toptaş:** “... Allah kullarından tevbe kabul eder, sadakaları alır...”

Bu meâllerden, Allah’ın, kullarının tövbesini kabul ettiği ve sadakalarını aldığı anlaşılabilir. Bu işleri O’ndan başkasının yapmadığı, başkasının tasarruf ve inisiyatifinde olmadığı anlaşılabilir. Bu meâllerde hasrın şartlarından olan olumsuz anlam eksik olduğundan hasr yoktur.

Buna karşın aşağıdaki meâllerin âyetteki hasrı Türk diline isabetle aktardıkları görülüyor.

**Ateş:** “... kullarından tövbe kabul eden, sadakaları alan Allah’tır.”

**Çantay:** “... şüphesiz Allah, kullarından (sadır olan) tevbe kabul edecek, sadakaları alacak olan ancak kendisidir.”

**DİB:** “... kullarının tövbesini kabul edenin ve sadakaları alanın Allah olduğunu ...”

**Elmalılı:** “... Allah kullarından tevbe O kabul eder de sadakaları alır.”

**Feyizli:** “... kullarından tevbe ve sadakaları yalnız Allah’ın kabul edeceğini ...”

**İslamoğlu:** “... Allah, evet yalnızca O’dur kullarının tevbelerini kabul eden; O’na sadâkatlerini ifade için mallarından sunduklarını kabul buyuran da O.”

**Kur’an Yolu:** “... kullarının tövbesini kabul eden Allah’tır, sadakaları kabul eden de O’dur.”

**Öztürk (YN):** “... Allah’tır kullarından o tövbe kabul eden, o sadakaları alan.”

**Sülün:** “... kullarının tevbesini kabul eden ve sadakalarını alan, Allah’tır...”

**Ustaosmanoğlu:** “... gerçekten Allâh, kullarından tevbe kabul eden de, sadaka (ve zekât)ları al(ıp kabul buyur)an da ancak O’dur.”

Âyetteki hasr, Ateş, Çantay, İslamoğlu, Öztürk (YN), Sülün ve Ustaosmanoğlu’na ait meâller ile Kur’an Yolu meâlinde yüklem özel isim (Allah) veya zamir (kendi, O) olarak getirilmesi yollarıyla elde edilmiştir. Öztürk (YN)’e ait meâlde ayrıca yüklem takdim-tehir yoluyla cümle başında getirilmiştir. Çantay, İslamoğlu ve Ustaosmanoğlu’na ait meâllerde yüklem öncesinde “yalnızca” ve “ancak” hasr edatları bulunmaktadır. Hasr, DİB ve Elmalılı’ya ait meâllerde, takdim-tehir yoluyla öznenin yüklem öncesine getirilmesi sayesinde kurulmuştur. Feyizli’ye ait meâlde ise, “Allah” lafzının öncesinde hasr edatı getirilmek suretiyle gerçekleştirilmiştir. Böylece anılan iş ve eylemler Allah’a hasredilmiştir. Bu meâllerden, kullarının tövbesini kabul edenin ve verdiklerinde sadakalarını alanın Allah olduğu; O’ndan başkasının bu işleri yapmadığı ve bu tasarruf ve inisiyatife sahip olmadığı anlaşılabilir.

Bu meâller âyetin hasr yolunu yansıtma açısından incelendiklerinde âyette hasrın fasl zamiri yoluyla kurulduğu; böylece الله (Allah) lafz-ı cela-

linin ardından gelen هُوَ (O) zamiriyle âdeta الله isminin tekrarlandığı görülüyor. Çantay, Elmalılı, İslamoğlu ve Ustaosmanoğlu'na ait meâllerde de “Allah” lafz-ı celalinden sonra ayrıca “O, kendi” zamirlerinin getirildiği görülmektedir. Bu meâllerin, âyetin hasr yolunu Türk dilinde benzer veya yakın bir yolla karşıladıkları söylenebilir. Bununla birlikte Elmalılı'ya ait meâlde, noktalama işareti eksikliği, zihnin asıl maksada intikalini kısmen geciktirmekte ve yanlış anlamaya ihtimal vermektedir. “Allah” lafzından sonra konacak virgöl bunun önüne geçecektir. Diğer yandan onun haricindeki meâllerde de zamirden önce ayrıca hasr edatı kullanıldığı görülüyor. Halbuki âyetin metninde hasr edatı bulunmamaktadır. Şayet bu meâllerde hasr, edat kullanılmadan yansıtılmış olsaydı, âyetin üslûbuna daha fazla yaklaşılmış olunurdu.

Bizim âyet için teklif ettiğimiz meâl ise şöyledir:

“Allah, işte O'dur kullarından tövbeyi kabul eden ve sadakaları alan.”

## 2.7. <sup>101</sup> أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ

Âyette hasr, cins bildiren harf-i târifle haberin mârifete getirilmesi yoluyla gerçekleşmiştir.<sup>102</sup> Bu yolla kurulan hasrlarda harf-i târifle gelen isim diğerine hasrı kastedilir.<sup>103</sup> Dolayısıyla âyette الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ “Allah'a muhtaç olanlar” sözü, أَنْتُمْ “siz” zamiriyle hitap edilenlere hasredilmiştir. Âyet, لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ “Sizden başka Allah'a muhtaç varlık yok” takdirindedir. Bütün varlık Allah'a muhtaç olmakla beraber insanın muhtaçlığı karşısında onların muhtaçlığı âdeta yok sayılarak, Allah'ın zatına, sıfatlarına ihtiyaç durumu bütün mahlûkat içinde insan cinsine hasredilmiştir.<sup>104</sup> Böylece muhataplara, kendilerinin Allah'a muhtaç oldukları, onlardan başka muhtacın olmadığı bildirilmiştir.

## Meâllerin Âyetteki Hasrı Yansıtma Açısından Değerlendirilmesi

Meâller âyetteki hasrı yansıtma bakımından incelendiklerinde aşağıda-

<sup>101</sup> el-Fâtur, 35/15. Âyetin tam metni şöyledir: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ

<sup>102</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 606; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullâh el-Hâlidî (Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam, 1416/1996), 2: 174; Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşfi 'an kanâ'i'r-rayb: Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf*, thk. Cemil Benî Atâ (Dubai: Câ'izetu Dubey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013), 12: 630, 14: 366; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 9: 23; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11: 356.

<sup>103</sup> Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâil*; Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh*, 86; Sübkî, *Arûs*, 1: 395; Teflâzânî, *el-Mutavvel*, 347; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Hâşiyetü 'ale'l-Mutavvel Şerhi Telhîsi'l-Miftâhil-'ulûm*, thk. Reşîd E'radî (Beyrut: Dârü'l-Küttübi'l-'ilmiyye, 1428/2007), 216; İbn Ya'kûb, *Mevâhib*, 1: 357-358.

<sup>104</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 606; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2: 174; Tîbî, *Fütûh*, 12: 630, 14: 366; Ebüssüûd, *İrsâd*, 7: 148; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7: 333-334; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11: 356.



kilerin hasrı yansıtmadığı anlaşılıyor.

**Akdemir:** “Siz, Allah’a muhtaçsınız.”

**Atay:** “Siz Allah’a muhtaçsınız.”

**Ateş:** “Siz Allah’a muhtaçsınız.”

**Ayıntabî:** “Hepiniz, Allah Teâlâ’ya (O’nun lütfuna, rızık ve mağfiretine) muhtaçsınız.”<sup>105</sup>

**Bilmen:** “Sizler Allah’a muhtaç fakirlersiniz.”<sup>106</sup>

**Çantay:** “Siz Allaha muhtaçsınız.”

**DİB:** “Siz Allah’a muhtaçsınız.”

**Döndüren:** “Siz, Allah’a muhtaçsınız.”

**Elmalı-Dumlu:** “Sizler Allah’a muhtaçsınız.”

**Feyzli:** “Siz Allah’a muhtaçsınız.”

**Öztürk (M):** “Hepiniz Allah’a muhtaçsınız.”

**Öztürk (YN):** “Siz Allah’a yönelmiş yoksullarsınız!”

Bu meâllerden, “siz” diye hitap edilenlerin Allah’a muhtaç oldukları anlaşılma ile beraber, onlardan başkasının Allah’a muhtaç olmadığı anlaşılmamaktadır. Bu meâllerde hasrın şartlarından geçen olumsuz anlam eksik olduğundan hasr yoktur.

Buna karşın aşağıdaki meâllerin âyetteki hasrı isabetle yansıttıkları görülüyor.

**Elmalılı:** “Sizsiniz hep Allah’a muhtaç fakara...”

**İslamoğlu:** “Allah’a muhtaç olanlar sizlersiniz!”

**Kur’an Yolu:** “Allah’a muhtaç olan sizlersiniz.”

**Sülün:** “Allah’a muhtaç olan sizlersiniz.”

**Şimşek:** “Allah’a siz muhtaçsınız.”<sup>107</sup>

**TDV:** “Allah’a muhtaç olan sizsiniz.”

**Toptaş:** “Allah’a muhtaç olanlar sizlersiniz.”

**Ustaosmanoğlu:** “Allâh(in dünyada rızık ve âfiyetine, âhirette ise O’nun mağfiret ve lütfuna her şeyden fazl)a muhtaç olanlar ancak sizsiniz!”

Elmalılı, İslamoğlu, Sülün, TDV, Toptaş ve Ustaosmanoğlu’na ait meâller ile *Kur’an Yolu* meâlinde hasr, yüklem zamir olarak getirilmesi suretiyle kurulmuştur. Bunun yanında Elmalılı’ya ait meâlde devrik cümle yapısından da istifade edilmiş; Ustaosmanoğlu’na ait meâlde de zamirin öncesinde hasr edatı getirilmiştir. Hasr, Şimşek’e ait meâlde ise cümle başında bulunması gereken belirtili öznenin takdim-tehir yoluyla yüklem öncesinde getirilmesi yoluyla gerçekleştirilmiştir. Bu meâllerden, “siz” diye hitap edilenlerin Allah’a muhtaç oldukları, onlardan başka Allah’a muhtacın olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple bu meâller hasrı yansıtıcı nitelikte ve isabetlidir.

<sup>105</sup> Ayıntabî, *Tibyân Tefsiri*, 3: 448.

<sup>106</sup> Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 6: 2896.

<sup>107</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, 4: 244.

Bu meâller âyetin hasr yolunu yansıtma yönünden incelendiklerinde Şimşek'e ait meâl hariç diğerlerinin şahıs zamirini yüklem olarak getirdikleri görülmektedir. Âyette hasrın, yüklem harf-i tarifle marife getirilmesi yoluyla kurulduğu göz önüne alındığında yüklemi şahıs zamiri şeklinde belirtilen isim (marife) olarak getirenlerin âyetin hasr yolunu mümkün merteye yansıttıkları söylenebilir. Bu açıdan bu meâller daha başarılı kabul edilebilir.

Bizim âyet için teklif ettiğimiz meâl ise şöyledir:

“Allah'a muhtaç olan sizsiniz.”

## 2.8. <sup>108</sup>اللَّهُ الصَّمَدُ

Âyette hasr, cins bildiren<sup>109</sup> harf-i târifle haberin mârifeye getirilmesi yoluyla kurulmuştur.<sup>110</sup> Bu yolla kurulan hasrlarda haberin mübtedâyâ tahsisine kastedilmiş demektir.<sup>111</sup> Buna göre âyet *لَا صَمَدَ إِلَّا اللَّهُ* “Allah'tan başka samed yok” takdirinde olup,<sup>112</sup> samediyet sıfatı Allah'a hasredilmiştir.<sup>113</sup> Böylece Allah'ın samed olduğu, O'ndan başka samedin olmadığı bildirilmiştir.

## Meâllerin Âyetteki Hasrı Yansıtma Açısından Değerlendirilmesi

Meâller, âyetteki hasrı yansıtma açısından incelendiklerinde aşağıdakilerin hasrı yansıtmadığı görülüyor.

**Akdemir:** “O, ezeli olan ve [var olan her şeyin] sebebi olduğu hâlde kendisinin var oluş sebebi bulunmayandır.”

**Atay:** “Allah ... varlığı zorunlu olandır.”

**Ateş:** “Allah Samed'dir.”

**Ayıntabî:** “Hiçbir şeye muhtaç değildir, her şey ona muhtaçtır. (Büyüklik onda nihâyet bulmuştur. O daimî ve bakidir. Her şeyden müs-

<sup>108</sup> el-İhlâs, 112/2.

<sup>109</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10: 538.

<sup>110</sup> Alî b. Ahmed el-Vâhidî en-Nisâbü'rî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdülaziz b. Sitâm Âl Su'ûd - Türkî b. Sehv el-'Uteybî (Riyad: Câmî'atü'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430/2009), 24: 441; Süyûtî, *Mu'terek*, 3: 476; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10: 538; Muhammed Cemâleddîn b. Muhammed Sa'îd el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. M. Bâsil 'Uyûnu's-Suud (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 8/119; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 30: 618.

<sup>111</sup> Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâil*; Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 86; Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 5: 528; Sübkî, *Arûs*, 1: 395; Tefâtânî, *el-Mutavvel*, 347; Cürcânî, *Hâşiye*, 216; İbn Ya'kûb, *Mevâhib*, 1: 357-358.

<sup>112</sup> Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/363; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/538; Kâsımî, *Mehâsin*, 8/119.

<sup>113</sup> Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32: 363; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10: 538; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 24: 618.

tağnidir, hiçbir şeye ihtiyacı yoktur.)”<sup>114</sup>

**Bilmen:** “Allah, bütün mahlûkatın kendisine teveccüh ve iltica edeceği zât-ı ehadiyettir.”<sup>115</sup>

**Çantay:** “(O), Allah’tır, sameddir (zeval bulmayan bir bakidir, daimdir, herkesin ve herşey’in doğrudan doğruya muhtaç olduğu ve kastettiği yegâne varlıktır, ulular ulusudur).”

**DİB:** “Allah Samed’dir. (Her şey O’na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir.)”

**Döndüren:** “Allah Samed’tir.”

**Elmalı-Dumlu:** “Herkes Allah’a muhtaçtır.”

**Elmalı:** “Allah, o eksiksiz sameddir.”

**Feyzli:** “Allah Samed’dir (her varlık O’na muhtaçtır, O hiçbir şeye muhtaç değildir, başvurulup yardım istenilecek tek varlık O’dur).”

**İslamoğlu:** “Allah Samed’dir.”

**Kur’an Yolu:** “Allah sameddir.”

**Öztürk (M):** “Allah her vasfıyla mükemmel, her türlü ihtiyaçtan münezzehtir.”

**Öztürk (YN):** “Allah’tır; Samed’dir/tüm ihtiyaçların, niyetlerin, övgülerin, yakarışların yöneldiği tek kuvvettir!”

**Sülün:** “Allah’tır; mutlak bir yetkinliğe sahiptir (Samed).”

**Şimşek:** “Allah Samed’dir (her şey ona muhtaçtır ama kendisinin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur).”<sup>116</sup>

**TDV:** “Allah sameddir.”

**Toptaş:** “Allah, Samed’dir. (Her şey ona muhtaç, O hiçbir şeye muhtaç değildir).”

Bu meâllerden Allah’ın samed olduğu anlaşılacakla beraber Allah’tan başka samed’in olmadığı anlaşılmamaktadır. Hasrın gerçekleşme şartlarından olumsuz anlam eksik olduğundan bu meâllerde hasr yoktur.

Buna karşın Ustaosmanoğlu’na ait aşağıdaki meâlde hasrın isabetle yansıtıldığı görülmektedir.

**Ustaosmanoğlu:** “Ancak Allâh (, her şey Kendisine muhtaç olan, Kendisi ise hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir) Samed’dir!”

Meâlde hasr, “ancak” edatının “Allah” lafzının öncesinde getirilmesi yoluyla kurulmuştur. Bu suretle samed olma durumu Allah’a tahsis edilmiştir. Meâlden, Allah’ın Samed olduğu, O’ndan başkasının Samed olmadığı anlaşılmaktadır. Olumlu ve olumsuz anlamların her ikisini de bildirdiğinden bu meâl âyetteki hasrı yansıtıcı nitelikte ve isabetlidir.

Meâl âyetin hasr yolunu yansıtma açısından incelendiğinde, âyette hasrın haberin harf-i tarifile mârifete getirilmesi yoluyla kurulduğu, buna karşılık

<sup>114</sup> Ayıntabî, *Tibyân Tefsiri*, 4: 460.

<sup>115</sup> Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 8: 4114.

<sup>116</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, 5: 502.

meâlde hasrın edat yoluyla gerçekleştirildiği görülüyor. Meâl, âyetin hasr yoluna denk veya benzer bir üslûpla gelmemiştir.

Bizim âyet için teklif ettiğimiz meâl ise şöyledir:

“*Samed Allah ’tır.*”

## SONUÇ VE ÖNERİLER

Araştırma sonunda görülmüştür ki, hasr, Arap belâgatının olduğu kadar Türk belâgatının da meânî ilminde ele alınan üstün nitelikli üslûplarındandır. Ancak Türk belâgatında ona dair özgün müstakil çalışmalar çok azdır. Onun hakkında yeni yeni bazı çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.

Hasr, “*meânî ilminde hasra delâlet ettiği belirtilen ifade biçimlerinden biriyle, bir şeyin belirli bir şeyde bulunduğunu, ondan başkasında bulunmadığını bildirmek*” şeklinde veya kısaca “*tahsis bildiren meânî terimi*” şeklinde tanımlanmaktadır.

Hasr, iki ayrı cümlede dile getirilen anlamları tek cümlede bildirmesiyle iki cümleden özlü, bünyesinde iki yargı içermesiyle tek yargılı cümlelerden güçlü ve iki zıt yargıyı bir arada barındırmasıyla da edebî bir üslûptur. Onunla bir konu hakkında doğru ve yanlışla karışık bir kanaate sahip olan muhataba, doğru kanaatin ne olduğu bildirilip, yanlış olanından uzak tutma amaçlanır.

Hasrın meydana gelmesi için temel öğelerinin bir sözde bulunması zorunludur. Bunların bazıları sözde lafzen/doğrudan bulunurken bazıları dolaylı olarak bulunmaktadır. Bu öğeler, mahsûr (tahsis edilen), mahsûrun fih (kendisine tahsis edilen), mahsûrun bih (tahsisin yolları) ve mahsûrun anih (yok hükmünde kabul edilenler)dir. Bunlardan birinin eksikliğinde hasr meydana gelmemektedir. Hasrın yansıtılmasında sorun daha çok hasrın yolunun bilinmemesinden veya hasrın yanlış kurulmasından ileri gelmektedir. Ayrıca âyetin hasr yolu muhafaza edilmemekte veya Türk dilinde karşılığı bilinmemektedir.

Türk belâgatında hasrın birçok yolunun bulunduğu görülmüştür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlar:

- Hasra delalet eden edatlar kullanmak,
- Olumsuz cümlede istisna yapmak,
- Olumlu-olumsuz yüklemeleri bir arada getirmek,
- Özneyi sıfat, yüklemi somut isim olarak getirmek,
- Yüklemi zamir veya işaret sıfatı olarak getirmek,
- Cümlede öğelerin yerini değiştirmek (takdim-tehir),
- Sözün öğelerinden birini tekrarlamak,
- Yüklemi özel isim veya unvan grubu olarak getirmek,
- Yüklemi isim veya sıfat tamlaması olarak getirmek,
- Yüklemi sıfat-fiil olarak getirmek,
- Fiil cümlesinde belirtisiz özneyi cümle başında getirmek,
- Fiil cümlesinde belirtili özneyi yüklemden önce tekrarlamaktır.

Yirmi meâlin sekiz âyetteki hasrı yansıtma açısından incelenmesinden ortaya çıkan sonuç şöyledir:

Âyet sıra no	Hasr var	Hasr yok	Hasr yanlış	Toplam meâl
1	3	17		20
2	6	14		20
3	9	8	3	20
4	5	15		20
5	2	18		20
6	10	10		20
7	8	12		20
8	1	19		20
Ortalama	5,5	14,125	3	

Yukarıda tabloda da görüldüğü üzere âyetlerdeki hasr meâllerde çoğunlukla yansıtılmamaktadır. Hasrın yanlış yansıtılması çok az meydana gelen bir durumdur. Dolayısıyla hasrı yansıtma açısından meâllerdeki başlıca problem, hasrın aslen yansıtılmaması veya yansıtılmaması olarak beliriyor. Âyetin anlamı tefsirlerde çoğunlukla hasra uygun şekilde izah edildiğinden ve bazılarında hasr açıkça gösterildiğinden söz konusu problem, âyetteki hasrın ya görmezden gelinmesi veya nasıl ifade edileceğinin yeterince bilinmemesinden ileri geliyor olmalıdır.

Hasrı isabetle yansıtan meâllerin, âyetteki hasrın yolunu yansıtma açısından incelenmesinden ortaya çıkan sonuç ise şöyledir:

Âyet sıra no	Âyetin hasr yolu	Hasr yolunu yansıtan meâl sayısı	Hasr yolunu yansıtmayan meâl sayısı	Hasrı isabetle yansıtan toplam meâl sayısı
1	Nefiy + istisna	0	3	3
2	Enfiy + istisna	2	4	6
3	Edat	6	3	9
4	Takdim-tehir	0	5	5
5	Takdim-tehir	1	1	2
6	Fasl zamiri	4	6	10
7	Haber marife	7	1	8
8	Haber marife	0	1	1
Ortalama		2,5	3	5,5

Yukarıda tablodan anlaşıldığı üzere, âyetlerdeki hasr yolunu hasrı yansıtan meâllerin nerdeyse yarısı tarafından yansıtılmamaktadır. Bunda Türk belâgatında hasrın yollarının yeterince bilinmemesinin büyük etkisi olduğu muhakkaktır. Bunun yanında Arap belâgatının bazı hasr yollarının Türk belâgatında nasıl karşılanacağına da bilinmemesinden payı elbet vardır.

## Öneriler

Âyetlerdeki hasrın Türk diline aktarımında karşılaşılan dil ve üslûp probleminin çözümüne yönelik bazı tekliflerimiz şunlardır:

- Türk belâgatında hasr üslûbu ve özellikle hasrın yollarına dair bilimsel ve edebi yayınlar arttırılmalıdır.
- Türk belâgatında hasrın yollarının birbirinden farkları, edebiyatçıların kullanımlarından da faydalanılarak mümkün mertebe belirlenmeye çalışılmalıdır.
- Kur'ân, Arap belâgatının hasr yollarını kullandığından Arapçanın hasr yollarının Türk belâgatından denk veya yakın karşılıkları mümkün mertebe belirlenmeli ve meâllerde bu karşılıklar dikkate alınmalıdır.
- Arap belâgatı hasr yollarına Türk belâgatından denk veya yakın olduğu düşünülen aşağıdaki karşılıklar teklif edilmektedir. Bu konudaki çalışmalar artırılmalı ve konu geliştirilmelidir.
- İlahiyat fakülteleri ile Diyanet eğitim merkezlerinde müfredata Kur'ân üslûpları ve Türk dilinde karşılıklarına dair dersler konmalı ve tezler hazırlatılmalıdır.
- Kur'ân'ın belli başlı hasr yollarına Türk belâgatından denk veya yakın bazı karşılıklar olarak aşağıdakileri teklif etmekteyiz:

Arap belâgatında hasr yolu	Türk belâgatında karşılık olarak teklif edilen hasr yolu
* <i>Nefiy ve istisnayı bir arada getirme</i> مَا أَحْمَدُ إِلَّا مُهَنْدِسٌ	* <i>İstisna edatıyla olumsuz yüklemi bir arada getirme</i> Ahmet'in mühendisten başka vasfı yoktur.
* <i>İnma edati</i> إِنَّمَا أَحْمَدُ مُهَنْدِسٌ	* <i>Hasra delâlet eden kelimeler yoluyla hasr</i> Ahmet, sadece mühendistir.
* <i>Atıf harfî yoluyla hasr (لا - لَكُنْ - بَلْ)</i> أَحْمَدُ مُهَنْدِسٌ لَا مُحَامٍ	* <i>Bağlaçlar yoluyla hasr</i> Ahmet'i mühendistir, avukat değil.
* <i>Takdim-tehir yoluyla hasr</i> مُهَنْدِسٌ أَحْمَدُ	* <i>Cümlede öğelerin yerini değiştirmek (takdim-tehir)</i> Mühendistir Ahmet.
* <i>Fasl zamiri</i> أَحْمَدُ هُوَ الْمُهَنْدِسُ	* <i>Sözün öğelerinden birini tekrarlama</i> Ahmet, işte odur mühendis.
* <i>Cins bildiren harfî tarifile haberi marife getirmek</i> أَحْمَدُ الْمُهَنْدِسُ	* <i>Yüklemi özel isim, unvan, zamir veya sıfat olarak getirme</i> Mühendis Ahmet'tir.

## KAYNAKÇA

Abdurrahman Süreyyâ, Mîrdühîzâde. *Mizânü'l-Belâga*. İstanbul: Cerîde-i Askeriye Matbaası, 1303.

Abdülkâhîr el-Cürcânî. *Delâilü'l-i'câz*. Thk. Mahmûd M. Şâkir. 3. Baskı. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992.

Ahfeş el-Evsat, Saîd b. Mes'ade. *Kitâbü Me'âni'l-Kur'an*. Thk. Hüdâ Mahmûd Kırâ'a. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1411/1990.

Akalın, Şükrü Halûk v.dğr. *Türkçe Sözlük*. 11. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.

Âlûsî, Şehâbüddîn Mahmûd b. Abdullâh. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1415.

Arpaçukuru, Osman. *Arap Belâgatında Hasr Üslûbu ve Kur'an Meâllerinin Hasr Üslubu Açısından Değerlendirilmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Ayıntabî, Mehmed Efendi. *Tibyân Tefsiri: Kur'an-ı Kerim Meâli ve Tefsiri*. Nşr. Abdullah Yücel. 4 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2015.

Ayverdi, İlhan. *Misallî Büyük Türkçe Sözlük*. 3. Baskı. İstanbul: Kubbealtı İktisâdî İşletmesi, 2016. Asırlar Boyu Târihî Seyri İçinde.

Bilgegil, Mehmet Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri -I: Belâgat*. 2. Baskı. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.

Bilgin, Muhittin. *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*. 3. Baskı. Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.

Bozkurt, Fuat. *Türkiye Türkçesi (Dilbilgisi-Anlatım)*. 5. Baskı. Konya: Eğitim Yayınevi, 2017.

Bursevî, İsmâil Hakkı b. Mustafa. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Cevdet Paşa, Ahmed. *Belâgat-i Osmâniyye*. 2. Baskı. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1299.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh*. Thk. Yüksel Çelik. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel Şerhi Telhîsi'l-Miftâhil-'ulûm*. Thk. Reşîd E'radî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1428/2007.

Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.

Demir, Tufan. *Türkçe Dilbilgisi*. 3. Baskı. Ankara: Kurmay Kitap, 2013.

Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Muhtasari's-Sa'd: Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*. Thk. Halil İbrahim Halil. 2. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2013.

Doğan, D. Mehmet. *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. 25. Baskı. Ankara:



Yazar Yayınları, 2014.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. Thk. Sıdkî M. Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1420.

Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed. *Delâlatü't-terâkib*. 2. Baskı. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1987.

Ebüsşuûd Efendi, Muhammed b. Yavsî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ânî'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâi't-turâsî'l-Arabî, t.y.

el-Hâc İbrâhîm. *Edebiyyât-i Osmâniyye*: (Birinci Cüz). İstanbul: Dersaadet, 1305.

*Evrensel Çağrı: Kur'an-ı Kerîm (Yüce Meâl ve Tefsir)*. Çev. Hamdi Döndüren. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2005.

Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîr-rü'l-kebîr*. 3. Baskı. 32 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâi't-turâsî'l-Arabî, 1420/1999.

*Feyzü'l-Furkân: Tefsirli Kur'an-ı Kerîm Meâli*. Çev. Hasan Tahsin Feyzli. 9. Baskı. İstanbul: Server İletişim, 2015.

Hacıeminoğlu, Necmettin. *Türk Dilinde Edatlar: Eski Türkçe metinlerden zamanımıza kadar -Yazı dilinde-*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015.

*Hak Dîni Kur'an Dili: Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Meâli*. Çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır. Nşr. Ertuğrul Özalp. 4. Baskı. İstanbul: İşaret Yayınları, 2014.

Hatîb el-Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahmân. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga: el-Me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. 4. Baskı. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010.

*Hayat Kitabı Kur'an: Gereğçeli Meal-Tefsir*. Çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.

Hepçilingirler, Feyza. *Türkçe Dilbilgisi: Öğretme Kitabı*. 8. Baskı. İstanbul: Everest Yayınları, 2013.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1984.

İbn Atıyye, Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzil*. Thk. Abdullâh el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkam, 1416/1996.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

İbn Ya'Kûb El-Mağribî, Ahmed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-fettâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.

Kâsımî, Muhammed Cemâleddîn b. Muhammed Sa'îd. *Mehâsinü't-te'vîl*. Thk. M. Bâsil 'Uyûnu's-Suud. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1418.

Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri: Şekil Bilgisi*. 3. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.

*Kur'an Yolu Meâli*. Çev. Hayrettin Karaman – Mustafa Çağrı – İbrahim Kâfi Dönmez – Sadrettin Gümüş. 4. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri

Başkanlığı Yayınları, 2015.

*Kur'an: Türkçe Çeviri.* çev. Hüseyin Atay. Ankara: Atay Yayınları, 2015.

*Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm.* Çev. Hasan Basrı Çantay. Nşr. M. A. Yekta Saraç. İstanbul: Risale, 1993.

*Kur'an-ı Kerim Meâli.* Çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. 17. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

*Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri.* Çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

*Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli.* Çev. Hayrettin Karaman – Mustafa Çağrı - İbrahim Kâfi Dönmez – Sadrettin Gümüş. 20. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

*Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı.* Çev. Murat Sülün. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.

*Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali.* Çev. Öztürk, Yaşar Nuri. 113. Baskı. İstanbul: Yeni Boyut, 2013.

*Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı (Meal).* Çev. Hüseyin Elmalı – Ömer Dumlu. 8. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

*Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâli.* çev. Süleyman Ateş. Ankara: Hayat Yayınları, 2017.

*Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl'i Âlîsi.* Çev. Ustaosmanoğlu, Mahmud. <http://kuranimecid.com/index.php?sayfa>.

*Kurân-ı Kerim Türkçe Meali.* Çev. Mahmut Toptaş. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâm-i'l-Kur'ân.* Thk. Ahmed el-Berdûnî and İbrâhîm Eттаfeyyîş. 2. Baskı. 20 Cilt (10 ciltte). Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.

Mahmûd Sâfi. *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'ân ve sarfihi ve beyânihi me'a fevâid nahviyye hâmmе.* 3. Baskı. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-İlmân, 1416/1995.

Mehmed Rifat, Manastırlı. *Mecâmi'ü'l-edeb -I: İlm-i Belâgat: İlm-i Me'âni I.* İstanbul: Dersaadet, 1308.

Meydânî, Abdurrahman H. Habenneke. *el-Belâgatü'l-Arabiyye: Üsüsühâ ve ulûmühâ ve fûnûnühâ.* 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2013.

Mücahit, Mustafa. *Arap Dilinde Hasr Belâgatı ve Kur'an'da Manaya Etkisi.* Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iki-ku't-te'vil.* Thk. Yusuf Ali Budeyvî and Muhyiddin Dîb Mistû. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998.

Said Paşa, Diyarbekirli. *Mizânü'l-edeb.* İstanbul: 1305.

Saraç, M. A. Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat.* 12. Baskı. İstanbul: Gökkuş, 2014.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf. *Miftâhu'l-'ulûm.* Thk. Abdülhamîd Hindâvî. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2011.

Semîn el-Halebî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed M. el-Harrât. 11 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem.

Semîn el-Halebî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf. *'Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnussûd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1417/1996.

*Son Çağrı Kur'an*. çev. Salih Akdemir. 3. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Sübki, Bahâüddîn Ahmed b. Alî. *Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. Thk. Halil İbrahim Halil. 2. Baskı. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2017.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Şemsüddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1408/1988.

Şemseddin Samî. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat: Kâmûs-ı Türkî*. 5. Baskı. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017.

Şevkânî, Muhammed b. 'Alî. *Fethu'l-kadîr: el-Câmi'u beyne feneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min 'ilmi't-tefsîr*. 2. Baskı. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kelimi't-tayyib, 1419/998.

Şihâbüddîn El-Hafâcî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ'l-Bezzâvî: İnâyetü'l-Kâzî ve Kifâyetü'r-Râzî 'alâ Tefsîri'l-Bezzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, ts.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed M. Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer. *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2013.

Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *Fütühu'l-gayb fî'l-keşfi 'an kınâ'i'r-rayb: Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf*. Thk. Cemîl Benî Atâ. 17 Cilt. Dubai: Câ'izetu Dubey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013.

Vâhidî, Alî b. Ahmed en-Nisâbü'rî. *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Abdülaziz b. Sitâm Âl Su'ûd and Türkî b. Sehv el-'Uteybî. 24 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430/2009.

Yahyâ b. Hamza, el-Müeyyed-Billâh. *et-Tirâzü'l-mütezammin li-es-râri'l-belâga*. Thk. Abdulhamîd Hindâvî. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'asriyye, 1423/2002.

Yavuz, Galip. "Türkçe Meâllerde Hasr Üslubunun Yanlış Anlaşılmasından Kaynaklanan Yanlış Tercüme Sorunları." *Kur'an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-*. 1/251-264. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 3. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.

# HZ. PEYGAMBER'İN FARKLI FİKİR VE DAVRANIŞLAR KARŞISINDAKİ TUTUMU THE PROPHET'S ATTITUDE TOWARDS DIFFERENT IDEAS AND BEHAVIORS

Geliş Tarihi: 06.04.2020 Kabul Tarihi: 31.08.2020

✉ **ABDULKERİM ÖNER**

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ

DICLE ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-9643-1603

akerimoner@hotmail.com

## ÖZ

İnsanların farklı düşünceleri, fitratlarının gereği olduğundan anlayışla karşılanmalıdır. Farklı fikirler karşısında müsamahakâr olmanın en güzel örneğini sergileyenlerden biri de Allah Resûlü'dür. Onun farklı fikirler karşısında göstermiş olduğu tepki hem kendi asrında hem de sonraki asırlarda örneklik teşkil etmiştir. Sahabîlerin Hz. Peygamber'e karşı kullandıkları üslup, her zaman aynı olmamıştır. Bazen karşısındaki kişinin peygamber olduğunu unutup kaba ve kırıcı dil kullandıkları gibi kendi aralarında da nezaket sınırlarını zorlayan ifadelerde bulunmuşlardır. Hz. Peygamber, muhataplarına uygun bir dil kullanmalarını tembihlemiştir. Aynı şekilde farklı dinlere mensup olanların düşüncelerine saygı göstermiş ve beşerî noktada onlarla birlikte yaşama zeminini aramıştır. Buna mukabil *kul hakkı* ile *hukukullahın* ihlal edildiği durumlarda müsamahaya yer vermemiştir. Bu çalışmada, Allah Resûlü'nün en yakınında bulunan ailesi ile ashabının fikirleri, müşriklere İslâmiyet'i tebliğ ettiğinde onların kaba ifadeleri, Medine hayatıyla birlikte farklı din mensuplarının itiraz ve görüşleri karşısında nasıl bir tavır sergilediği keza insanların hukukunun çiğnendiği durumlarda nasıl bir tepki gösterdiği hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Peygamber, Hoşgörü, Ahlak, Farklı Fikirler, Bir Arada Yaşama.

## ABSTRACT

It should be understood that people's thinking differently is a requirement of their nature. One of the best examples of being tolerant in the face of different ideas is the Messenger of Allah. His reaction to different ideas has set an example both in his era and in the following centuries. The style of his Companions against the Prophet was not always the same. Sometimes they forgot that their interlocutor was a prophet and made statements that pushed the limits of courtesy among themselves as well as using rude and hurtful language. The Prophet encouraged them to use a language suitable for their interlocutors. Likewise, he respected the thoughts of people from different religions and sought the ground to live with them at human points. Whereas, he didn't tolerate in cases where human rights and divine rights (huququ'llah) were violated. In this study, the attitude of the Prophet towards the ideas of his family and Companions who were closest to him, the rude expressions of the polytheists when he conveyed Islam to them, the objections and opinions of the members of different religions in Madinah era, and his reactions in cases where the law and rights of people were violated are discussed.

**Keywords:** Islamic History, Prophet, Tolerance, Morality, Different Ideas, Coexistence.

## THE PROPHET'S ATTITUDE TOWARDS DIFFERENT IDEAS AND BEHAVIORS

### SUMMARY

People are created with different personalities. Some of the features are bestowed by the Creator while others are shaped in the environment they live. Therefore, people have two types of character, being permanent and changeable. The fact that individuals are created with different natures are among the signs of Allah, and that they have different opinions is by virtue of a certain wisdom. Because human is a unique being among other creations. Besides, human has different characteristics within its own type. This triggers various discords and divergences. Therefore, the difference of opinions between people is not coincidental but on the contrary, a manifestation of the wisdom and will of Allah.

Muhammad, the last prophet chosen among people, was aware that each individual were created with a different disposition and ability. Therefore, he treated his interlocutors prudently. He refrained from coarse and offending expressions, and preferred to use a moderate style of speaking. He did not completely cut off his relations with people, keeping in mind that they may make mistakes. Even though the mistakes made harmed Muslims in general, the Prophet did not immediately punish anyone and only reached a conclusion after searching into the events and learning about the state of his interlocutor. The Prophet himself also made mistakes from time to time. Nevertheless, he was not persistent when he realized his mistake, prayed for forgiveness, and tried to make peace with those whom he did wrong.

Since the Prophet Muhammad was open to criticism and gave importance to freedom of expression, everyone would express their thoughts easily before him. He would listen to every word of his interlocutors even if he opposed their thoughts. Because he knew and comprehended that not all of them had the same mindset. Therefore, his Companions did not blindly imitate him; they would question him on all occasions to gain insight into matters. While they were fully submissive to the Prophet's expressions that were revelation products, they used to question his personal opinions from time to time, and expressed in an appropriate manner that they were not likeminded. The Prophet was tolerant without expecting tolerance from people. He preferred to be patient in the face of inappropriate words and manners and coarse and disrespectful behaviors against him. Even

though he was faced with situations that pushed the limits of criticism from time to time, he enabled people to express their thoughts freely. The calmness and steadiness that the Messenger of Allah showed in the face of the harsh and coarse style of his opponents against him was taken example by his Companions. Because the Messenger of Allah did not use a rude and offending language, and he warned his Companions regarding this subject. Because the inappropriate expressions of people against one another tarnish individuals' honor and offend them.

The Prophet used the same attitude and the style towards his family as well. As is within every family, some undesirable incidents also occurred in the family of the Messenger of Allah. However, the Messenger of Allah told his wives that they should be careful about their style both when talking to him and when talking to each other. He did not exaggerate the problems occurring among spouses and within the family, he did not attach too much importance to them, and tried to solve them in a calm manner.

The society in which the Prophet grew up was divided into different classes. This disintegration also had an intellectual dimension. In an environment where tribes acted superior to one another, he did not differentiate between people and addressed himself to them not as tribe centered but with the aspect of being human.

The Messenger of Allah did not only guide Muslims but also set an example in his communication with the members of other religions. His life is full of examples of toleration. In this respect, he did not prioritize being a member of any religion. He put being human before belief. Because where there is no humanity, there can be no religion. Therefore, he allowed those who did not share his belief to have the freedom of religion and conscience. The basic foundation of his invitation activities was the fact that the Qur'an left people free regarding the choice of religion and did not subject them to any force.

The Prophet Muhammad did not act with the feeling of revenge in the face of offences committed against him, and preferred to forgive. However, he was not as tolerant about the issues concerning all Muslims and those who insulted Islam. He was not indifferent to situations where law was violated and inflicted the necessary punishment on whoever was trying to disturb the peace of the society.

## GİRİŞ

**A**llah, insanları farklı karakterlerde yaratmıştır. Bunun içindir ki yeryüzünde yaşayan insanların hiçbiri diğerinin aynısı değildir. Bu farklılığın birçok yönü bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı, doğuştan yaratıcı tarafından verilirken diğer bir kısmı ise insanın içinde bulunduğu çevrede şekillenmektedir. Dolayısıyla insanlar arasında dil, renk ve kültür açısından birçok farklılık olması kaçınılmazdır. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de “Rabbin dileydi insanları elbette bir tek ümmet yapardı fakat verdiği şeylerle sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı.”<sup>1</sup> denilerek insanların birbirlerinden farklı yaratılmasının nedeninin Allah’ın bir takdiri olduğu belirtilmektedir.

Allah Teâlâ, Kur’ân’ın birçok yerinde insanların birbirlerinden farklı yaratılmaları ve görüş ayrılığına düşmelerinin tesadüfi olmadığını aksine bilinçli ve belirli bir hikmete göre olduğunu açıklamıştır. Zira insanları diğer varlıklardan ayıran özelliklerinden biri de farklı fitratta yaratılmış olmasıdır. Melek, şeytan, hayvan ve benzeri türlerin sadece bir yönleri bulunmakla birlikte, insan denen türün bunların hepsinden özellikler taşıması, onun ne kadar kompleks bir fitratta yaratıldığının kanıtıdır.

İnsan, diğer varlıklardan farklı yaratılmakla birlikte kendi türü içerisinde de birbirinden farklı karakterdedir. Dolayısıyla birinin düşündüğünü bir başkası düşünmek zorunda değildir. Bunun içindir ki İslâm dinine göre fikir hürriyeti, doğuştan verilen haklardandır.

İnsanlarda bulunan farklı düşünce ve fikir ayrılığı ilahî hikmetin gereğidir. Zira Kur’ân’ın müteaddit yerlerinde belirtildiği gibi insanlar arasında meydana gelen görüş ayrılığı, tesadüfi değil aksine Allah’ın ilim ve iradesinin bir ürünüdür. Şayet Allah, bütün insanların aynı inanç ve düşünceye bağlı olmalarını arzu etseydi, o zaman zihinsel gelişme tamamen durur, buna bağlı olarak insan-

<sup>1</sup> Mâide, 5/48; Hûd, 11/118.



ların hepsi yaratılışlarının gereği olarak yaratıcıya inanıp O'na itaat ederek manevi hayatları itibarıyla melekler gibi olurdu. Tür olarak sahip oldukları üstün ve ayırıcı özelliklerinden yoksun düşüp diğer varlıklara benzerlerdi.<sup>2</sup>

## 1. ASHABI KARŞISINDAKİ TUTUMU

Allah Resûlü'nün (s.a.s.) muhataplarına karşı tutumu son derece ölçü-lüydü. O, "Sen Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et."<sup>3</sup> âyetini ilke edinmiş ve insanlara hep bu perspektifte yaklaşmıştır. İnsanlara karşı daima müsamahakâr olmayı tercih etmiş, onlara iyi davranmış, kaba ve kırıcı konuşmalardan uzak durmuştur. Aynı şekilde kimseyi küçümsememiş, alay etmemiş, hatalarını yüzlerine vurmamış ve toplum içinde onları rencide etmemiştir. O, yanlışları ortaya koyarken yanlış yapana değil, yapılan yanlışlara dikkat çekmiştir.<sup>4</sup>

Hz. Peygamber, her ne kadar insanlara daima iyilik ile muamelede bulunmuşsa da beşer olması hasebiyle, bu konuda bazen ufak hatalar yaptığı da olmuştur. Bununla birlikte hatasının farkına vardığında ısrarcı olmamış, istiğfarda bulunmuş ve hata yaptığı insanların gönüllerini almaya çalışmıştır. Nitekim müşriklerin ileri gelenlerine İslâmiyet'i anlattığı bir esnada yanına âmâ sahâbî Abdullah b. Ümmi Mektûm gelerek bir şeyler sormuştur. Ancak Allah Resûlü (s.a.s.), o esnada Abdullah'ın sorularına cevap vermediği gibi ona karşı olan hoşnutsuzluğu yüzüne yansımıştır. Bu durum karşısında Allah, indirdiği vahiyle Allah Resûlü'nü (s.a.s.) uyarmıştır.<sup>5</sup> Allah Resûlü (s.a.s.), yaşanan bu olaydan dolayı Abdullah'a kızmadığı gibi onu her gördüğünde: "Ey kendisinden dolayı Rabbinin beni uyardığı kişi, merhaba!" diyerek ona nazik davranmış, hâl ve hatırını sormuş, ihtiyaçlarını gidermeye çalışmıştır.<sup>6</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), eleştiriye açıktı. Onun ifade hürriyetine karşı gösterdiği müsamahasından dolayı genç-yaşlı, kadın-erkek herkes kendisini rahatlıkla ifade etmiştir.<sup>7</sup> Fikrine muhalif bile olsa muhataplarının

<sup>2</sup> Talat Sakallı, "Hz. Peygamber ve Dini Hoşgörü", *Diyanet İlmî Dergi* Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s.) Özel Sayı (2003): 399.

<sup>3</sup> Nahl, 16/125.

<sup>4</sup> Mustafa Karabacak, "Şiddet Söylemlerine Karşı Hz. Peygamber'de Merhamet ve Hoşgörü Eğitimi", *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2016): 149.

<sup>5</sup> "Kendisine âmâ geldi diye yüzünü ekşitti ve döndü. Sen nereden bileceksin, belki o arınacaktı? Yahut öğüt dinleyecek de öğüt kendisine yarayacaktı. Kendisini yeterli görüp tenezzül etmeye gelince; sen ona yöneliyorsun. Onun arınmamasından sen sorumlu değilsin fakat koşarak sana gelen, saygı duyarak gelmişken, sen onunla ilgilenmiyorsun." (Abese, 80/1-10).

<sup>6</sup> Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Siretu İbn İshâk* (Konya: Hayra Hizmet Vakfı Neşriyat, 1981), 214.; Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebir* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 4: 194-195.

<sup>7</sup> Mekke fethedildiği zaman Hz. Peygamber (s.a.s.), Müslüman olmak koşuluyla af dileyen herkesi affedeceğini söyledi. Bunu duyan Ebû Süfyan'ın eşi Hind, yüzünü

sözlerini sonuna kadar dinlemiş,<sup>8</sup> zaman zaman onlar gibi düşünmemesine rağmen fikirlerine değer vermiş ve çoğunluğun kararına uymayı tercih etmiştir. Bu konuda en güzel örneklerden biri, Uhud Savaşı'ndan (3/625) önce müşriklere karşı girişilecek savaşın niteliği konusunda ashabin fikirlerine müracaat etmesidir. Neticede sonuçlarının iyi olmayacağına inandığı halde çoğunluğun şehir içinde kalıp savunma savaşı yapmak yerine, düşmanın Medine dışında karşılanması gerektiği şeklindeki fikrine uymuştur.<sup>9</sup> Öte yandan Allah Resûlü (s.a.s.), Hendek Savaşı'nda (5/627) düşman birliklerinden olan Gatafan Kabilesi'ne savaşı bırakıp gitmesi ve düşman birliklerinin bir an önce dağılması için Medine'nin hurma mahsulünün üçte birini teklif etmiştir. Ancak hurmalıkların asıl sahipleri olan Sa'd b. Muaz ile Sa'd b. Ubâde'nin bu konudaki fikirlerine müracaat etmeden son kararını vermemiştir. Onlarla yaptığı istişare neticesinde fikrinden vazgeçmiştir.<sup>10</sup>

örterek şehrin diğer kadınlarıyla birlikte Allah Resûlü'nün (s.a.s.) yanına geldi. Allah Resûlü (s.a.s.), kadınlardan biat almaya başlayınca aralarında şöyle bir diyalog geçti: "Allah Resûlü: 'Çocuklarınızı öldürmemeye söz veriyor musunuz?' deyince yüzü örtülü olan Hind, 'Biz onları yetiştirdik ama siz Bedir'de katlettiniz.' Hz. Peygamber: 'Gayr-i meşru ilişkilerden uzak duracağınız ve zina yapmayacağınız dair söz veriyor musunuz?' Bunun akabinde Hind, 'Hür doğmuş bir kadın bunu nasıl yapar?' Hz. Peygamber: 'Hırsızlık yapmamaya söz veriyor musunuz?' deyince Hind, bir miktar durdu ve 'Ey Allah'ın elçisi! Hırsızlık gerçekten kötü bir şeydir fakat kocam çok cimridir. Evin zaruri ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla zaman zaman ondan habersiz bir miktar para almak zorunda kalıyoruz' dedi. Allah Resûlü (s.a.s.), yüzünü örten kişinin Hind olduğunu anladı ve gülümseyerek şöyle dedi: 'Bu kadarını almada bir sakınca yoktur.' Bk. İbnü'l-Esîr İzzuddin Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi'l-târih* (Beyrut: Darü'l Kütübî'l Alemiyye, 1987), 2: 126.; Muhammad Hamidullah, *Hz. Peygamberin Savaşları*, trc. Nazire Erinç Yurter (İstanbul: Beyan, 2012), 106-107.

<sup>8</sup> Allah Resûlü (s.a.s.), Bedir Savaşı'nda (2/624) müşriklere savaşmak için bir kamp yeri seçmişti. Orada bulunanlardan bazıları savaş hakkında kendi fikrini söylemişti. Hubâb b. Münzir de fikrini söylemeden önce Hz. Peygamber'e şöyle dedi: "Ey Allah'ın Resûlü! Burada konaklama fikri size mi ait yoksa Allah'tan size bir emir mi geldi?" Allah Resûlü (s.a.s.), konaklama yerinin kendi fikri olduğunu söyleyince Hubâb, buranın konaklamak için uygun bir yer olmadığını, düşmana yakın bir suyun başında konaklamalarını, sonra düşmanı susuz bırakmak için diğer kuyuları kapatmalarının daha iyi olacağını, bunun sonucunda içecek sıkıntısı çekecek düşmana karşı daha avantajlı bir hale geleceklerini söyledi. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.s.), "İyi bir görüşe işaret ettin." diyerek Hubâb'ın dediklerini onayladı ve konaklama yerini değiştirdi. Bk. Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mulûk* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2: 440.; Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, trc. Komisyon (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996), 3: 355.

<sup>9</sup> İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, 332-333.

<sup>10</sup> Sa'd b. Muaz ile Sa'd b. Ubade, Allah Resûlü'ne "Bu sizin fikriniz mi yoksa vahiy mi?" diye sorduklarında Allah Resûlü (s.a.s.), kendi fikri olduğunu söyleyince onlar da fikirlerini özgür bir şekilde ifade etmişler ve "Biz onlara kılıçtan başka bir şey vermeyi düşünmüyoruz" demişler. Olayın detayları hakkında bk. Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzî*, çev. Mehmet Nur Akdoğan

Benzer bir uygulama Hudeybiye’de de yaşanmıştır (6/628). Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.), ashabıyla birlikte umre yapmak amacıyla Mekke’ye gitmek istemiştir. Mekke yakınlarına geldiklerinde Allah Resûlü, Mekkelilere niyetlerinin ne olduğunu anlatması için Hz. Ömer’i göndermek istemiştir. Ancak Hz. Ömer, kendisinin gönderilmesinin doğru olmadığını, bu iş için Hz. Osman’ın daha hayırlı olacağını gerekçesiyle birlikte anlatmıştır. Bunun üzerine Allah Resûlü, Hz. Ömer’in sözlerini uygun bulmuş ve Hz. Osman’ı görevlendirmiştir.<sup>11</sup> Kendisi bir peygamber ve aynı zamanda Medine şehrinin yöneticisi olmasına rağmen, bir karar esnasında onlarla fikir alışverişinde bulunmuş ve çıkan sonuca göre hareket etmiştir.

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ashâbına karşı takındığı tavır ve sağladığı ifade özgürlüğü, onların daima dinamik olmalarına vesile olmuştur. Hz. Peygamber, onların hepsinin aynı zihniyete sahip olmadığını biliyor ve bunu anlayışla karşılıyordu. Bunun içindir ki ashâb, onu kötü körüne taklit etmiş ve her fırsatta meselelerin iç yüzünü öğrenmek için sorgulamıştır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vahiy mahsulü olan ifadelerine kayıtsız tâbi olurken şahsi fikirlerini ise zaman zaman sorgulamışlar ve yeri geldiğinde onun gibi düşünmediklerini uygun bir dille ifade etmekten kaçınmamışlardır.

Allah Resûlü (s.a.s.), muhataplarından müsamaha beklemeden önce kendisi müsamahakâr olmuş ve bu hususta ümmetine şu şekilde tavsiyede bulunmuştur: “Müsamahakâr ol ki sana da müsamaha edilsin.”<sup>12</sup> Dolayısıyla kendisine yönelik uygunsuz söz ve davranışlar ile kaba ve saygısız hareketler karşısında sabırlı olmayı tercih etmiştir.<sup>13</sup> Nitekim rivayet edildiğine göre Allah Resûlü (s.a.s.), adamın birinden bir deve borç almıştı. Alacaklı gelip borcunu isterken son derece kaba bir üslup kullanmıştı. Ashab, Allah Resûlü’ne (s.a.s.) yapılan hakaretlere dayanamayarak adama çıkışınca Allah Resûlü (s.a.s.), “Bırakın onu! Alacaklının söz söylemeye

(Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 69.; Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-Arabî, 1990), 3/174.; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, 2/573. Sa'd b. Ubâde'nin Hz. Peygamber'in fikirlerine karşı gösterdiği reaksiyon hakkında bk. Fethullah Zengin, “Sa'd b. Ubade ve Hz. Peygamber Dönemindeki Bazı Uygulama ve Düşüncelere Farklı Bakış”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2013): 171-186.

<sup>11</sup> Allah Resûlü, Hz. Ömer’i Mekke’ye göndermek isteyince Hz. Ömer: “Mekke’de Adıyoğullarından kimse kalmadı ki beni korusun. Kureyş halkı, benim onlara nasil düşman olduğumu biliyor. Dolayısıyla bana bir kötülük etmesinden endişe ediyorum. Bunun için benim yerime Osman’ı göndermeniz dahi iyi olur. Zira Osman’a bir şey olursa Ümeyyeoğulları onu koruyacaktır.” demesi üzerine Allah Resûlü, Hz. Osman’ı gönderdi. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3: 261.; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1985), 81. Bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-târih*, 2: 89.

<sup>12</sup> Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Musned* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 1/248.

<sup>13</sup> Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ' bi'l-ta'rîfi hukûki'l-Muştafâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 1: 119

hakkı vardır” diyerek ashâbını sakinleştirmiş ve aldığı deveden daha iyi bir deve vererek adamı razı etmişti.<sup>14</sup>

Hz. Peygamber’in sahâbileri de hata yapmıştır. Hatta bazılarının yaptığı hatalar, Müslümanlar’ın genelinin aleyhine sonuçlanabilecek nitelikte olmuştur. Allah Resûlü (s.a.s.), yapılan bu hatalardan dolayı hemen ceza vermemiş olayların iç yüzünü araştırdıktan ve karşıdaki kişinin durumunu öğrendikten sonra bir neticeye varmıştır. Nitekim birçok savaşta olduğu gibi Mekke’nin fethinden önce de nereye gideceğini gizli tutmuştu. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) böyle bir uygulamaya gitmesinin sebeplerinden biri, düşmanın hazırlık yapmasını engellemek ve dolayısıyla da daha fazla insan kaybının önüne geçmektir. Mekke’nin fethinden önce onun bu niyetini açığa vuran ve müşrikleri haberdar eden sahâbî Hâtıb b. Ebî Beltea’ya diğer sahâbîlerden birçoğu sert tepki göstermişlerdir. Allah Resûlü (s.a.s.), Hâtıb’a ceza vermeden önce onun niçin böyle bir şey yaptığını öğrenmek istemiştir. Hâtıb da olayın iç yüzünü samimi bir şekilde anlatınca Allah Resûlü, ona ceza vermeyip affetmiştir.<sup>15</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), bazen eleştiri sınırını zorlayan durumlarla karşı karşıya kalmasına rağmen, insanların düşüncelerini serbestçe ifade etmelerine imkân sağlamıştır.<sup>16</sup> Nitekim yaşı ilerlemiş olan Evs b. Sâmî, kızgınlık anında hanımı Havle bt. Sa’lebe’ye zihâr<sup>17</sup> uygulamıştı. Böyle bir durumun evliliğin sona ermesi ve kadının desteksiz kalması anlamına geldiğini bilen Havle, haksızlığa uğradığı gerekçesiyle Hz. Peygamber’e başvurmuş ve ondan bir çare bulmasını istemişti. Hz. Peygamber, konuyla ilgili henüz bir vahiy gelmediği için geleneksel uygulamanın devamı yönünde görüş bildirince Havle, bu durumu kabullenememiş ve Hz. Peygamber (s.a.s.) ile tartışmıştı. Hatta haklarında vahiy nazil oluncaya kadar da yerinden ayrılmayacağını söylemişti.<sup>18</sup> Allah Resûlü, kendisiyle tartışan

<sup>14</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu’l-kebir* (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâm, 1996), Buyu’, 75.

<sup>15</sup> İbn Hişâm, *es-Siretu’n-nebevîyye*, 4/39.; Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud Belâzurî, *Ensâbu’l-esrâf*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996), 1: 449-450.

<sup>16</sup> Veysel Özdemir, *Modern Teoriler Açısından Hz. Muhammed’in Örnekle Liderliği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 221.

<sup>17</sup> Sözlükte “sırt, arka, yüzey” gibi anlamlara gelen zihâr’, terim olarak kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla eşini veya eşinin baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakın bir kadına benzetmesi demektir. Ahmet Yaman, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islaman-siklopedisi.org.tr/zihar>.

<sup>18</sup> Ebû Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenu Ebî Dâvud* (Beyrut: Dâru’r-Risâletu’l-Âlemiye, 2009), Talâk, 17.; Söz konusu kadın hakkında âyet nazil olmuş ve olay çözüme kavuşmuştur. Âyet şu şekildedir: “Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a yakınan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah sizin karşılıklı konuşmanızı işitiyordu. Çünkü Allah, her şeyi işitmekte ve görmektedir. İçinizden eşlerine zihâr yapanların hanımları, asla onların anaların değildir. Onların anaları sadece

Havle'ye herhangi olumsuz bir söz söyleyip terslememiş aksine sabırla cevap vermeye devam etmiştir.<sup>19</sup> Dolayısıyla kendisine karşı yapılan hatalar karşısında kızmadan, muhatabını incitmeden olayları halletme yoluna giderek insanları kazanmaya çalışmıştır.

Allah Resûlü'nün (s.a.s.) yaptığı bazı uygulamaları idrak edemeyen, aceleci davranarak onu zor durumda bırakan ve üzüntüye sevk eden bazı sahabîler olmuştur. Nitekim Hudeybiye'de yapılan anlaşmanın bazı maddeleri ilk etapta Müslümanlar'ın aleyhineymiş gibi görünmüştü.<sup>20</sup> Bundan dolayı başta Hz. Ömer olmak üzere birçok sahâbî, Hz. Peygamber'in hoşuna gitmeyecek davranışlarda bulunmuşlardır. Ancak Allah Resûlü, onların davranışları ve söylemleri karşısında sabretmiş ve ters bir şey söylememiştir.<sup>21</sup> Hz. Ömer, Hudeybiye'de yaptıklarının ne kadar yersiz ve anlamsız olduğunu, Hz. Peygamber'e karşı ne kadar kaba davrandığını sonraki yıllarda anlamış ve son derece pişman olmuştur. Bunun için sadaka vermiş, oruç tutmuş, namaz kılmış ve köle azat etmiştir.<sup>22</sup> Allah Resûlü, Hz. Ömer'in yaptıklarına kızmadığı gibi herhangi olumsuz bir tepki de göstermemiştir. Zira Hz. Ömer'in kendisine karşı sarf ettiği sözlerin ve takındığı tavrın, onun kişisel husumetinden değil de yüksek hamiyetinden kaynaklandığını biliyordu.

Hudeybiye'de sahâbîler, Allah Resûlü'ne (s.a.s.) sadece sözlü olarak değil aynı zamanda hal ve hareketleriyle de karşı çıkmışlar ve adeta onu toplu olarak boykot etmişlerdi. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.), Mekke heyeti Hudeybiye'den ayrıldıktan sonra ashabına üç defa, "Kalkın kurbanlıklarınızı kesin ve tıraş olun" demesine rağmen hiç kimse yerinden kıvıldamamıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) de onlara hiçbir şey demeden oradan ayrılmıştır.<sup>23</sup> Sahâbîlerin bu şekilde ona topluca karşı çıktıkları veya sözünü dinlemediklerine dair ikinci bir olaya rastlayamıyoruz. Buna rağmen Hz. Peygamber (s.a.s.), onlara karşı sesini yükseltmemiş, yaptıklarının yanlış olduğunu ifade etmemiş ve sakinleşip rahatlamaları için fırsat vermiştir. Bu durum, Allah Resûlü'nün insan sarrafı olduğunu ve dolayısıyla insanların içinde bulunduğu psikolojik durumlarını ne kadar iyi bildiğini göstermektedir. Öte yandan

---

kendilerini doğuran kadınlardır. Gerçek şu ki onlar çirkin ve asılsız bir söz söylüyorlar. Şüphesiz Allah affedicidir, bağışlayandır." Mücâdele, 58/1,2.

<sup>19</sup> Özdemir, *Modern Teoriler Açısından Hz. Muhammed'in Örnekle Liderliği*, 222-223.

<sup>20</sup> Özellikle "Müslüman olmak isteyen biri Medine'ye gittiğinde Müşriklere iade edilecek" maddesi Müslümanları çok rahatsız etmiştir. Bk. İbn Sa'd, *Kitâbu'l-Tabakâti'l-kebir*, 2: 93.; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1: 441.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beirut: Mektebetu'l-Maârif, 1990), 4: 168.

<sup>21</sup> Hz. Ömer ile Allah Resûlü arasında geçen diyaloglar hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 3: 263.

<sup>22</sup> İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 3: 263.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4: 168.

<sup>23</sup> Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzi* (Beirut: Dâru'l-A'lemî, 1989), 2: 613.; Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkadir Muhammed el-Makrizî, *İmtâu'l-esmâ'* (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 1: 297.

insanların fitraten aceleci davrandığını, ileride görülecek güzel gelişmeleri hemen idrak edemediklerini anlamış ve sakinleşmelerini beklemiştir.

Hz. Ömer, Hudeybiye’de takındığı tavrın bir benzerini Hz. Peygamber’in (s.a.s.) münafıkların lideri olarak kabul edilen Abdullah b. Ubey b. Selûl’un cenaze namazını kıldırması esmasında da göstermiştir. Şöyle ki Abdullah b. Ubey öldüğünde cenaze namazını kıldırarak amacıyla Hz. Peygamber (s.a.s.) davet edilmişti. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) cenaze namazına iştirak ettiğini gören ashâb da cenaze namazına katılmışlardı. Cenaze işlemleri bittikten sonra Allah Resûlü (s.a.s.), onun cenaze namazını kıldırarak üzere kalktığına Hz. Ömer, hemen onun önüne geçip elbisesinden tutarak çekmeye başlamış ve “Ey Allah’ın Resûlü! İbn Ubey’ın bundan önce Müslümanlara yaptığı bunca kötülükten sonra hâlâ onun cenaze namazını mı kılacakmış?”<sup>24</sup> dediğinde Allah Resûlü (s.a.s.), Hz. Ömer’e olumsuz manada tepki göstermemiş sadece gülümsemiştir. Buna rağmen Hz. Ömer, Allah Resûlü’ne (s.a.s.) karşı ses tonunu yükseltmeye devam etmiş ve “Bunun namazını kılmak senin neyine?” diyerek tepkisini sürdürmüştür. Allah Resûlü (s.a.s.) de Hz. Ömer’e, Abdullah’ın cenaze namazını niçin kıldığını makul bir şekilde izah etmiştir.<sup>25</sup> Hz. Ömer ise daha sonra Allah Resûlü’ne (s.a.s.) karşı yaptığı bu davranıştan pişman olmuştur.<sup>26</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), teenni ile hareket eden bir mizaca sahipti. Olaylar karşısındaki soğukkanlılığını kolay kolay kaybetmiyordu. Bazı sahâbîlerin fevri hareketleri karşısında hemen tepki göstermiyor, olayların sonuçlarını göz önünde bulundurarak hareket ediyordu. Nitekim Mekke’nin

<sup>24</sup> Münafıkların lideri Abdullah b. Ubey b. Selûl, Hz. Peygamber’in Medine’ye geldiği ilk günlerden itibaren her fırsatta gerek davranışlarıyla ve gerekse sözleriyle özelde Allah Resûlü’ne, genelde bütün Müslümanlara hakaret etmiş ve onlara büyük bir zarar vermiştir. En kritik savaşlardan biri olan Uhud Savaşı’nda 300 kişilik bir grupla Müslümanlardan ayrılmış, onların kuvve-i maneviyelerini kırmış ve “Muhammed bizi değil de çoluk çocuğun sözünü dinliyor” diyerek küçümseyici bir tavır takınmıştır. İbn Sa’d, *Kitâbü’l-Tabakâti’l-kebir*, 2: 37.; Öte yandan Abdullah b. Ubey, Müreysî suyu başında Allah Resûlü’nü ve Müslümanları aşağılayıcı sözler sarf etmesi hakkında bk. Vâkidî, *Kitâbu’l-Meğâzi*, 2: 415-416.; Allah Resûlü’nün (s.a.s.) eşi Hz. Aişe’ye atılan iftiranın baş müsebbibi yine aynı kişidir. Bk. Vâkidî, *Kitâbu’l-Meğâzi*, 2: 426 vd.

<sup>25</sup> Allah Resûlü, Hz. Ömer’e şöyle cevap verdi: “Onun namazını kılıp kılmamakta serbest bırakıldım ama tercihimî namaz kılmaktan yana kullandım. Şayet yetmiş defadan fazla onun için af dilediğimde affedileceğini bilseydim daha fazla af dilerdim.” Hz. Peygamber, Allah’ın “Onlar için ister af dile ister dileme!” (Tevbe, 9/80) ayetinde kast edilen mana budur dedikten sonra Abdullah’ın namazını kıldı ve onu defnettî. Definden hemen sonra “Onlardan ölmüş hiçbirinin üzerine asla namaz kılma!” (Tevbe, 9/84) ayeti nazil olduktan sonra bir daha münafıkların cenaze namazına iştirak etmedi. Bk. Vâkidî, *Kitâbu’l-Meğâzi*, 3: 1057-58.; Buhârî, “Cenâiz”, 23.; Müslim, *Fedâilu’s-Sahâbe*, 2.; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu’l-Kebîr* (Beyrut: Dâru’l-Garbu’l-İslâm, 1996). “Tefsîr”, 9.

<sup>26</sup> Tirmizî, “Tefsîr”, 9.



fethinden sonra Hevâzin ve Sakîf kabileleri, Müslümanlarla savaş yapmak üzere aralarında anlaşmışlar ve Huneyn bölgesine gelmişlerdi (8/630). Bu durumdan haberdar olan Allah Resûlü de ashabıyla birlikte oraya gitmişti. Müslümanlar, sayı olarak hasımlarından daha fazla olmalarına rağmen savaşın başlangıcında zor anlar yaşamışlardı. Sahâbilerin çoğu Hz. Peygamber'i savaş meydanında yalnız bırakmışlardı. İşte bu sırada Milhân'ın kızı Ümmü Süleym: “Ey Allah'ın Resûlü! Müslüman olduktan sonra kaçıp seni perişan durumda bırakan bu adamları gördün mü? Allah sana fırsat verirse bunları affetme! Müşrikleri öldürdüğün gibi onları da öldür.” demişti. Hz. Peygamber, Ümmü Süleym'in bu telkinlerine itibar etmemiş ve ona, “Ey Ümmü Süleym! Allah bana kâfidir. Allah'ın affı daha geniştir.”<sup>27</sup> diyerek yanlış yapsalar da sahâbilerine karşı affedici olmuştur. Öte yandan Huneyn Savaşı'nın başlangıcında Müslümanların dağıldığını gören, iman etmiş fakat imanı tam yerleşmemiş olan Ebû Süfyan, Müslümanlarla alay etmiş, onların aleyhine konuşmuş ve sahâbilerin öfkelenmesine vesile olmuştur. Buna rağmen Allah Resûlü (s.a.s.), Ebû Süfyan'ın olumsuz söz ve davranışları karşısında herhangi bir şey dememiş ve onu kazanmaya çalışmıştır.<sup>28</sup>

Hicretten sonra Medine'de münafıklar olarak bilinen bir grup oluştu. Bunlar her fırsatta Allah Resûlü'ne saygısızlıkta bulunuyor ve eziyet etmeye devam ediyorlardı. Ancak Hz. Peygamber, bunlara karşı da sabırlı oluyor ve onları kazanmaya çalışıyordu. Nitekim Ci'râne'de ganimetleri dağıttığı sırada Zü'l-Huveysıra et-Temîmî, Resûlüllah'ın (s.a.s.) yanına gelerek: “Adaletli ol ey Muhammed!” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.): “Ben adaletli olmazsam kim adaletli olur. Şayet adil olmazsam helak olur, hüsrana uğrarım.” diye karşılık verdi. Bunun üzerine Hz. Ömer: “Ey Allah'ın Resûlü! Bana izin ver bu münafiği öldüreyim.” dese de Hz. Peygamber (s.a.s.), izin vermedi.<sup>29</sup> Aynı şekilde Ci'râne'de ganimetler dağıtıldığında münafıklardan biri: “Bu mallarla Allah rızası hedeflenmiyor.” dedi. Abdullah b. Mes'ûd, münafiğin bu sözünü Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaştırdı. Allah Resûlü (s.a.s.), bu duruma o kadar üzüldü ki yüzünün rengi değişti ve “Allah kardeşim Musa'ya rahmet etsin. O bundan daha fazlasıyla eziyete uğradı da sabretti.” demekle yetindi.<sup>30</sup> Öte yandan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) üzerinde Necran kumaşından yapılmış kalın yakalı bir elbise bulunduğu bir esnada bedevilerden biri, ona yaklaşarak elbisesinden kuvvetli bir şekilde tutup çaktı. Öyle ki çekilen elbise Allah Resûlü'nün (s.a.s.) ensesinde iz bıraktı. Ardından şöyle seslendi: “Ey Muhammed! Allah'ın malından bana da ver.” Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), o bedeviye olumsuz bir şey söyle-

<sup>27</sup> Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzi*, 3: 903-904.

<sup>28</sup> Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzi*, 3: 910.; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 4: 87.

<sup>29</sup> Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbüri, *Sahîh'u-Muslim*, (Riyad: Dâr'u-Taybe, 2006), Zekât, 47.

<sup>30</sup> Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzi*, 3: 949.



mediği gibi gülümseyerek kendisine bir şeyler verilmesini istedi.<sup>31</sup> Nezaket sahibi Hz. Peygamber (s.a.s.), kaba ve uygunsuz davranışlar karşısında tahammül eder ve bunları büyük bir olgunlukla karşılardı. Dayanılması güç söz ve davranışlar karşısında bile yüzünden tebensüm eksik olmazdı.<sup>32</sup>

Olayların içyüzünü anlamayıp Allah Resûlü hakkında farklı düşünen bazı sahâbîler olmuştur. Allah Resûlü de olayların mahiyetini kendilerine anlatarak bu tür yanlış düşüncelerin önüne geçmeye çalışmıştır. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.), Huneyn Savaşı'nda elde edilen ganimetlerden bir kısmını Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmuş ancak İslâm davetini henüz benimsememiş kişilere beytül mâlin hissesinden belli miktarda vererek onların kalplerini kazanmaya çalışmıştı. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) yeni Müslüman olan kişilere fazla pay vermesi ile ilgili taktiğini anlamayan ve bu durumdan rahatsız olan bazı sahâbîler vardı. Bunlardan biri de Sa'd b. Ebî Vakkas'tı. Sa'd, bu rahatsızlığını Hz. Peygamber'e (s.a.s.) iletince Allah Resûlü (s.a.s.) de "Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki sonradan Müslüman olanlara daha fazla pay vermemin sebebi, onların kalplerini kazanmaktır. Yoksa daha önce Müslüman olanlar, yeryüzünü dolduran her şeyden daha hayırlıdır." dedi.<sup>33</sup>

Allah Resûlü'nün (s.a.s.) yeni Müslüman olmuş veya Müslüman olma eğiliminde olan bazı kişilere belirli miktarda mal vermesini tam anlamayanlardan bazıları da ensardan bir gruptu. Zira onlar, Hz. Peygamber'in bazılarına verdiği atıyvelerden rahatsız olmuş ve bu durum onları kırgınlığa ve üzüntüye sevk etmiştir. Ensarı bu şekilde düşünmeye yönelten asıl sebep ise beytül mâlin hissesinden dağıtılan malların büyük çoğunluğunun Kureyşliler'e dağıtılması ve kendilerine bir şeyin verilmemesidir.<sup>34</sup> Bunun için ensardan olan grup: "Resûlüllah (s.a.s.) kavmine kavuştu ve bizi unuttu. Savaş zamanı ashabıyız fakat ganimet taksiminde ise onun aşireti ve kavmi önde duruyor...<sup>35</sup> Eğer bu şekilde yapılan taksimat Allah'tan ise sabredeceğiz şayet Resûlüllah'ın (s.a.s.) görüşünden kaynaklanıyorsa onu kınarız." dediler. Bu şekilde yapılan konuşmalar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kulağına gitmiş ve son derece rahatsız olmuştur. Hatta o derece rahatsız olmuştu ki bu durum

<sup>31</sup> Buhârî, "Libas", 18.

<sup>32</sup> Bayram Ali Çetinkaya, "Küresel Şiddet Karşısında Sevgi Peygamberi ve İdeal İnsan Hz. Muhammed", *Diyanet İlmî Dergi* 42/2 (2006): 37.

<sup>33</sup> Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzi*, 3: 948.

<sup>34</sup> Kureyşlilere verilen yardım hakkında bk. Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzi*, 3: 948.

<sup>35</sup> Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzi*, 3: 1119-20.; Medinelî Müslümanların Hz. Peygamber hakkında sarf ettiği sözler hakkında birbirinden farklı rivayetler bulunmaktadır. Mesela "Savaşanlara vermiyor, savaşmayanlara ise veriyor." Bk. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 3/157, 169.; "Kanları kılıçlarımızdan damlıyor, ganimetlerimiz ise Kureyşlilere veriliyor." Bk. Buhârî, *Menâkıbu'l-Ensar*, 1.; "Kureyşlilere veriyor da bizi bırakıyor." Bk. Muslim, "Zekât", 46.

yüzüne yansımıştır.<sup>36</sup> Allah Resûlü (s.a.s.), böyle bir durumda bile öfkesine hâkim olmuş ve yapılan uygulamaların sebebini karşı tarafı kırmadan, dökmeden ve rencide etmeden izah ederek onları sakinleştirmeye çalışmıştır.

Allah Resûlü (s.a.s.), kaba ve kırıcı bir dil kullanmadığı gibi sahâbîlerini de bu konuda uyarmıştır. Zira insanların birbirlerine karşı kullandıkları uygunsuz dil, kişinin onurunu zedelemekte ve onu rencide etmektedir. Nitekim bir defasında sert mizacıyla tanınan Ebû Zer el-Gıfârî, Bilâl-i Habeşî'ye “kara kadının oğlu” ifadesini kullanmış ve bu söz Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kulağına gitmiştir. Allah Resûlü (s.a.s.): “Sen anasından dolayı mı onu ayıpladın demek ki sende hâlâ cahiliye kalıntısı var.” diyerek Ebû Zer'i ikaz etmiştir.<sup>37</sup>

Hz. Peygamber, ashâbına karşı göstermiş olduğu tavrın ve kullandığı üslubun bir benzerini de ailesine karşı kullanmıştır. Zira hemen hemen her ailede birtakım problemlerin olması kaçınılmazdır. Allah Resûlü'nün ailesinde de bazen istenmeyen hadiseler olmuştur. Ancak Allah Resûlü eşlerine gerek kendisine karşı gerekse kendi aralarında kullandıkları üsluba dikkat etmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber, sağlam bir ailenin temel ilkelerini hayatındaki örneklerle ortaya koymuştur. Bu konuda bazı ilkeler aile hayatının temelini oluşturmuştur.<sup>38</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), ailesine karşı kaba ve kırıcı söz kullanmadığı gibi eşlerinin birbirlerine yönelik incitici söylemlerinden rahatsız olduğunu her fırsatta dile getirmiştir. Nitekim rivayet edildiğine göre Hz. Aişe ile Hz. Hafsa, Hz. Safiyye'ye: “Yahudi kızı” diyerek onu rencide etmişlerdi.<sup>39</sup> Bu olaydan haberdar olan Allah Resûlü (s.a.s.), olayın müsebbibi olan eşlerini uyarılmış ve bu tür söylemleri tekrarlamamaları gerektiğini vurgulamıştır. Aynı zamanda kötü söz söyleyen kişilere karşılık nasıl muamele edilmesi gerektiği hakkında bilgiler vermiştir. Zira Hz. Aişe ve Hz. Hafsa'nın hoş olmayan sözlerine muhatap olan Hz. Safiyye'ye, “Onlara eşim Muhammed, babam Hârûn ve amcam da Mûsâ'dır deseydin ya”<sup>40</sup> diyerek Hz. Safiyye'yi teselli etmiş ve ona yol göstermiştir.

<sup>36</sup> Hz. Peygamber'in ensarla geçen diyalogu hakkında geniş bilgi için bk. Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzi*, 3: 1119-20.

<sup>37</sup> Ebû Zer, Hz. Bilâl'e söylediği sözlerden çok pişman olmuş ve yanağını yere koyarak: “Bilâl ayağını başımın üzerine basmadan başımı yerden kaldırmayacağım.” diyerek kendisinden özür dilemiştir.; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2003), İman, 22.

<sup>38</sup> Cuma Karan, “Modern Ailenin Çıkmazları ve İslam Ailesi”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 8 (2020): 142-149.

<sup>39</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebir*, 10: 93, 123, 124.

<sup>40</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, t.y.), Menâkıb, 63.; Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzi* (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989), 2: 675.; İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebir*, 10: 123.

Eşler arasında kıskançlık, her ailede olduğu gibi Allah Resûlü'nün ailesinde de vardı. Ancak o, bu olaylara pek ehemmiyet vermemiştir. Rivayet edildiğine göre günün birinde Allah Resûlü, Hz. Aişe'ye uğramış, Hz. Aişe de ona: “Gün boyunca neredeydin?” diyerek sesini yükseltmişti. O da Ümmü Seleme'nin yanında olduğunu söyleyince Hz. Aişe: “Ümmü Seleme'ye doymadın mı?” şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzerine Allah Resûlü, Hz. Aişe'nin kızgınlığı ve kıskançlığı karşısında sadece gülümsedi.<sup>41</sup>

## 2. MÜŞRİKLER KARŞISINDAKİ TUTUMU

Hız. Peygamber'in yetiştiği toplumda halk, farklı sınıflara ayrılmıştı. Sınıflar arasındaki ayrışmanın birçok boyutu bulunmaktaydı.<sup>42</sup> Bunlardan biri de fikrî ayrışmaydı. Hız. Peygamber (s.a.s.), kabilelerin birbirlerine üstünlük tasladığı bir ortamda, insanlar arasında herhangi bir ayırım gözetmemiş ve onları kabile merkezli değil, insan olma yönüyle muhatap kabul etmiştir.<sup>43</sup>

Nübüvvetten önce Mekkeli müşriklerle Allah Resûlü (s.a.s.) arasında herhangi bir sıkıntı bulunmuyordu. Ancak Hız. Peygamber, İslâmiyet'i tebliğ etmeye ve özellikle onların ilahları hakkında olumsuz ifadeler kullanmaya başlayınca durum değişti. Daha önce Hız. Peygamber'e karşı ılımlı olan Mekkeli müşrikler, karalama kampanyasını başlatarak hem sözlü hem de fiili saldırılarda bulundular. Önce alay edip küçümsediler.<sup>44</sup> Ardından büyücülük,<sup>45</sup> kâhinlik<sup>46</sup> ve şairlikle<sup>47</sup> itham ettiler. Bu da yetmedi deli<sup>48</sup> ve yalancı<sup>49</sup> olduğunu söylediler. Hatta “Kur'ân'ı kendisi uyduruyor.” (A h-kâf, 46/8.) yakıştırmasında dahi bulundular. Ancak Allah Resûlü (s.a.s.), onların kendisi hakkında söylediklerine çok üzülse de sabırla tahammül etti ve tebliğ faaliyetine devam etti.

Allah Resûlü, tebliğ faaliyetlerine başladığı ilk günden vefat edinceye

<sup>41</sup> Hız. Aişe'nin Allah Resûlü'ne söyledikleri hakkında bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Takâti'l-kebîr*, 10: 78.

<sup>42</sup> Muhammed Süheyl Takkuş Takkuş, *Târîhu'l-'arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2009), 169 vd.

<sup>43</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 14/349.

<sup>44</sup> Şüphesiz ki senden önceki peygamberlerle de alay edildi ancak ben inkâr edenleri bir süre serbest bıraktım, sonra da onları yakalarım... Ra'd, 12/32.; Ayrıca bk. Enbiyâ, 21/36.

<sup>45</sup> Bu sadece öğretilen gelen bir sihirdir. Bu Kur'ân yalnızca bir insan sözüdür. Müddesir, 74/24-25.; Ayrıca bk. Zuhruf, 43/30.; Sâd, 38/4.; Enbiya, 21/3.

<sup>46</sup> Hüd, 11/7.

<sup>47</sup> Sâffât, 37/35-37.; Yasîn, 36/69, 96.

<sup>48</sup> Nerede onlarda öğüt almak? Oysa kendilerine (gerçeği) açıklayan bir peygamber gelmişti. Sonra ondan yüz çevirdiler ve “Bu, kendilerine bazı şeyler öğütlenmiş biri, bir deli!” dediler. Duhân, 44/13-14.

<sup>49</sup> Sebe', 34/43.

kadar bu işi engellemek isteyenler vardı. Özellikle tebliğın ilk safhası olan Mekke’de durum daha da vahimdi. Allah Resûlü, her türlü saldırılara maruz kalıyordu. Ona bunu reva görenlerden biri de Ebû Cehil idi. Rivayet edildiğine göre Ebû Cehil, Safâ Tepesi civarında Allah Resûlü’ne denk geldiğinde ağza alınmayacak sözler sarf edip sövdü ve hakarete bulundu. Bunun karşısında Allah Resûlü (s.a.s.) ise hiçbir şey söylemeden yoluna devam etti.<sup>50</sup>

Hız. Peygamber, tebliğ faaliyeti esnasında maruz kaldığı gayri ahlâkî davranışlara aynı şekilde karşılık vermemiş ve son nefesine kadar da bu şekilde hareket etmiştir. Onun hayatında muhataplarına yönelik baskı, zorlama ve şiddete dayalı bir tebliğ faaliyeti yürüttüğüne dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Nitekim Sakîf halkını İslâmiyet’e davet etmek amacıyla Taif’e gitmiş ancak Sakîfliler, kedisine sadece hakaret ve alay etmekle kalmamış, *ayak takımı* olarak nitelenen kimseler vasıtasıyla ona bizzat fiili saldırıda bulunmuşlardır.<sup>51</sup> Hız. Peygamber, kendisine yapılan bu saldırı karşısında affetme yolunu tercih etmiş ve Tâif halkının helaki için değil, ıslahına dua etmiştir.<sup>52</sup>

Hız. Peygamber’in (s.a.s.) Mekke’de İslâmiyet’i tebliğ ettiği yıllarda Kureyş kabilesi, onun tebliğine istenilen düzeyde karşılık vermedi. O da Kabe’yi ziyaret etmek amacıyla Mekke’ye gelen kabilelerle görüşmeye karar verdi. Bu kabilelerden biri o dönem itibarıyla Arapların en büyük kabilelerinden biri sayılan ve Kureyşle daha önce iyi münasebetleri olmasına rağmen sonradan bazı nedenlerden dolayı ilişkileri bozulan Benî Âmr b. Sa’saa kabilesiydi. Allah Resûlü (s.a.s.), bu kabile mensuplarının yanına gidip Allah tarafından gönderilen elçi olduğunu söyleyerek onları Müslüman olmaya davet etti. Benî Âmr b. Sa’saa kabilesine mensup olanlar ise Hız. Peygamber’in tebliğine olumlu yaklaşmak yerine saltanat peşindeydiler. Bu amaçla Allah Resûlü ile pazarlık yapmaya başlayarak şöyle dediler: “Şayet biz sana biat etsek ve Allah seni muhaliflerine galip kılrsa senden sonra idare bize geçer mi?” Bunun üzerine Hız. Peygamber (s.a.s.), “İdare Allah’a mahsustur. O dilediği kişilere bunu verir.” diyerek kendisinin sadece bir tebliğci olduğunu onlara nazik bir dille izah etti. Benî Âmr b. Sa’saa kabilesi mensupları ise “Araplara karşı sana siper olalım sen onlara karşısında muzaffer olduktan sonra idare bizden başkasına geçsin öyle mi? Bu kabul edilecek bir durum değildir. Dolayısıyla senin dediklerine ihtiyacımız yoktur.” diyerek sert bir dille tepki gösterdiler. Allah Resûlü (s.a.s.) ise onların bu sert ve kaba söylemleri karşısında herhangi bir tepki göstermedi.<sup>53</sup>

Allah Resûlü (s.a.s.), kendisine kin besleyen ve varlığına bile tahammül

<sup>50</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, 1: 321-322.

<sup>51</sup> Ebu’l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr, *es-Sîretu’n-nebeviyye* (Beyrut: 1976), 2: 149.

<sup>52</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye* 2: 67-68.

<sup>53</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebeviyye*, 2: 73.

etmeyen bazı kişiler karşısında da müspet tavrında en ufak bir değişiklik yapmamıştır. Medine'ye geldiği ilk günden itibaren onun varlığından hoşnut olmayanlar, bazen gizli bazen de alenî bir şekilde öfkelerini dile getiriyorlardı. Bunların içerisinde en dikkat çeken ise münafıkların reisi olarak kabul edilen Abdullah b. Ubey b. Selûl idi. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.), Medine'ye geldiğinde ashâb, kendisinden Abdullah b. Ubey'i ziyaret edip İslâmiyet'e davet etmesini istediler. Allah Resûlü (s.a.s.) de onları kırmadı ve bir merkep bularak bazı arkadaşlarıyla onu ziyarete gitti. Abdullah, kendi evinin önüne misafir olarak gelen Allah Resûlü'nü kaba sözlerle karşıladı. Yüksek bir sesle, "vallahi merkebinin kokusu beni rahatsız ediyor, bana yaklaşma!" diyerek Allah Resûlü'ne (s.a.s.) tepki gösterdi. Onun bu tepkisine dayanamayan bazı sahabîler, İbn Ubey'e anladığı dilden karşılık verseler de Allah Resûlü (s.a.s.), onları sakinleştirdi ve İbn Ubey hakkında olumsuz bir söz söylemeyiip geri döndü.<sup>54</sup>

Allah Resûlü (s.a.s.), Mekkeli müşriklere İslâmiyet'i tebliğ etmeye başladığı dönemlerde hem fiili hem de psikolojik işkenceye maruz kalmıştır. Daha sonra Medine'ye hicretle birlikte Müslümanlar güçlenmişler hatta Bedir Savaşı'ndan sonra bazı müşrikleri esir etmişlerdi. Bunlar arasında daha önce Allah Resûlü ve ashabına Mekke'de eziyet edenlerden biri olan Ümeyr b. Vehb'in oğlu Vehb de vardı. Ümeyr, oğlunu Müslümanlardan kurtarmak için Hz. Peygamber'i öldürmeye yemin etmiş ve bu amaçla Medine'ye gelmişti. Mescitte Allah Resûlü ile karşı karşıya gelince Allah Resûlü (s.a.s.), kendisine niçin geldiğini sordu. O da asıl maksadını gizleyerek "Elinizde bulunan oğluma iyi bakmanız için geldim." dedi. Hz. Peygamber de onun niçin geldiğini hatta Mekke'de Safvân b. Ümeyye ile neler konuşup planladıklarını haber verince Ümeyr çok şaşırıp ve Müslüman olmaya karar verdi.<sup>55</sup> Hz. Peygamber, Ümeyr'in kendisini öldürmek amacıyla geldiğini ve daha önce yaptıklarını bilmesine rağmen onu affetmiş ve onun hidayetine vesile olmuştur. Öte yandan Hz. Peygamber (s.a.s.), Mekke'nin fethi esnasında Kâbe'ye girdiğinde yanında Bilâl de vardı. Ezan okuması için ona talimat verdi. Bilâl, ezan okumaya başlayınca Ebû Süfyân b. Harb, Attâb b. Esîd ve Hâris b. Hişâm, Kâbe'nin avlusunda oturuyorlardı. Attâb: "Allah, babam Esîd'i korumuş olmalı ki bu duruma şahit olmadı."<sup>56</sup> Hâris b. Hişâm: "Muhammed, müezzinlik için bu siyah kargadan başka adam mı bulamadı?"<sup>57</sup> Ebû Süfyân da: "Ben bir şey demem kimse olmasa da şu çakıllar ona haber verir." dedi. Daha sonra Hz. Pey-

<sup>54</sup> Buhârî, "Sulh", 1.; Muslim, "Cihad ve Siyer", 40.

<sup>55</sup> Olayın detayları hakkında bk. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 2: 302-303.; Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzi*, 1: 125.

<sup>56</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 4: 56.

<sup>57</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdülbaki ez-Zerkânî, *Şerhu'l-Allame ez-Zerkânî Ale'l-Mevahibi'l-Ledünniyye* (Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmîyye, 1996), 10: 113.

gamber (s.a.s.), söz konusu kişilerle karşılaştı, onların ne dediklerini bilmesine rağmen kendilerine olumsuz manada herhangi bir şey söylemedi.<sup>58</sup> Bu durum Allah Resûlü'nün insanların hidayete ermelerine vesile olmak için yoğun çaba gösterdiğinin delilidir. Dolayısıyla insanlar, Müslüman olmadan önce hangi fikir ve düşünceye sahip olurlarsa olsunlar, Müslüman olduktan sonra geçmiş yaşantının bir önemini olmadığı anlamına geliyordu.<sup>59</sup> Allah Resûlü (s.a.s.), Attâb b. Esîd ve arkadaşlarını cezalandırmak bir yana bilakis maddi makam vererek onları onurlandırdı. Bunun en güzel delili ise Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Attâb b. Esîd'i Mekke valisi olarak tayin etmesidir.<sup>60</sup>

Allah Resûlü'nün (s.a.s.) muhataplarını öfkelen direrek İslâm dininden uzaklaştırmasına gönlü razı olmuyordu. onun bütün hedefi, inanmayanları imha etmek değil kazanmaktı. Bu amaç doğrultusunda kaba ve sert söylemlerin, muhataplarının kalplerini rencide ettiğini bildiğinden onlara karşı yumuşak bir dil kullanmayı tercih etmiş, sahâbîlerini de bu konuda uyarmıştır. Hatta sert davranan bazı sahâbîlerini ciddi manada uyarmıştır. Nitekim Mekke'nin fethi esnasında sahâbîlerden biri olan Sa'd b. Übâde, müşriklere hitaben: “Bugün kahramanlık günüdür. Bugün hürmetlerin hiçe indiği bir gündür.” demiştir. Sa'd'ın bu sözlerinden haberdar olan merhamet peygamberi, son derece üzülmüş ve sancağı ondan alarak oğlu Kays'a vermiştir.<sup>61</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sancağı Sa'd'dan alarak bir başkasına değil de onun oğluna vermesi son derece manidardır. Zira sancağı bir başkasına verseydi Sa'd'ın kalbi kırılabilirdi. Hz. Peygamber, sancağı babadan alıp oğluna vererek bir taraftan Sa'd'ın söylemlerinin doğru olmadığını bildirmiş öbür taraftan da kırgınlığa meydan vermeden olayı çözmeye çalışmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.), Mekke'yi kan dökmeden fethetmek istiyordu. Bunun için kan dökmeye vesile olabilecek bütün hal, hareket ve söylemlerden sahâbîleri uzak tutmak istemiştir.

<sup>58</sup> İbn Hişam, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 4: 56.

<sup>59</sup> Furkan sûresi, 70. âyet bu durumu kanıtlar niteliktedir. “Ancak tövbe ve iman edip iyi davranışta bulunanlar başkadır; Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah çok bağışlayıcıdır, engin merhamet sahibidir.”

<sup>60</sup> Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam, *Kitâbü'l-Emvâl* (Beyrut: Darü's-Şuruk, 1989), 161-62.; Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzi*, 3: 889.; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, 3: 75.; İzzuddin Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gabe fi marifeti's-sahâbe* (Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 1994), 812.; Makrizî, *İmtâu'l-esmâ'*, 2: 10, 36.; Allah Resûlü'nün Attâb b. Esîd'i hangi şartlarda vali yaptığı ve ona ne kadar maaş verdiği hakkında geniş bilgi için bk. Abdülkerim Öner, *Beytülmâl Devlet Hazinesi* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 57, 402.

<sup>61</sup> Sa'd b. Übâde'nin Ebu Süfyan'a hitaben kullandığı sözler, kaynaklarda farklı varyantlarda aktarılmıştır. Bk. Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzi*, 2: 821-822.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4: 338.

### 3. FARKLI DİN MENSUPLARI KARŞISINDAKİ TUTUMU

İslâm dini, farklı inanç ve düşünce yapılarına mensup insanlara iyi muamelede bulunmayı ilke edinmiştir. Kur’ân-ı Kerim: “Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken mümin olsunlar diye, insanları zorlayacak mısınız?” (Yûnus, 10/99)<sup>62</sup>, “O halde (Resûlüm), öğüt ver. Çünkü sen ancak öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorba değilsin.” (Gâşiye, 88/21-22.)<sup>63</sup>, “Eğer yüz çevirirlerse, bilesin ki biz seni onların üzerine bekçi göndermedik. Sana düşen sadece duyurmaktır.” (Şûra, 42/48.)<sup>64</sup> mealindeki âyetler, farklı din mensuplarına karşı nasıl davranılması gerektiği hakkında bir çerçeve çizmiştir.

Allah Resûlü’nün hayatı müsamaha örnekleriyle doludur. O, bu hususta herhangi bir dine mensubiyeti öncelememiş, insan olmayı inancın önünde tutmuştur. Zira insanlığın olmadığı yerde din de olamaz. Dolayısıyla kendisi gibi inanmayanlara din ve vicdan hürriyeti tanımıştır. Bu vesileyle onlarla birlikte yaşamak için ortak metinler bile hazırlamıştır.

Hız. Peygamber (s.a.s.), insanlara İslâmiyet’i tebliğ etmeye başladığında Kur’ân’dan aldığı öğütle hikmet yolunu tutmuş, kırıci ifadelerden uzak durmuştur. Zira “Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.” (Nahl, 16/125.)<sup>65</sup> âyetini rehber edinmiştir.

Hız. Peygamber (s.a.s.), İslâm dinini tebliğ ettiğinde yumuşak bir üslup kullanmış ve bu sayede inancın insanların kalplerine yerleşmesine vesile olmuştur. Nitekim Kur’ân-ı Kerim, Allah Resûlü’nün bu tebliğ metodunu şu şekilde ifade etmiştir: “Allah’ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi...” (Âli İmrân, 3/159.)<sup>66</sup> Zor kullanarak insanları bir araya getirmek mümkün değildir. Bunun için Allah Resûlü (s.a.s.), davette tatlı dil ve ikna metodunu en güzel şekilde kullanarak insanların kalbine girmeye çalışmıştır. Zira baskıyla insanlara belli bir noktaya kadar hükmedilebilir. Bu tür uygulamalar, insanları ikiyüzlülüğe iter ve geçici olarak davranış değişikliğine yol açar.

Allah Resûlü (s.a.s.), başta Yahudi ve Hıristiyanlar olmak üzere diğer din mensuplarıyla dostane ilişkilerde bulunmuş, onların inançlarına müdahil olmamış ve bu hususta “Dinde zorlama yoktur.” (Bakara, 2/256.)<sup>67</sup> ilkesine göre hareket etmiştir. Aynı şekilde “Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.” (Kâfirûn, 109/6.)<sup>68</sup> âyet-i kerîmesi, bu konuda herhangi bir baskının

<sup>62</sup> Yûnus, 10/99.

<sup>63</sup> Gâşiye, 88/21-22.

<sup>64</sup> Şûra, 42/48.

<sup>65</sup> Nahl, 16/125.

<sup>66</sup> Âli İmrân, 3/159.

<sup>67</sup> Bakara, 2/256.

<sup>68</sup> Kâfirûn, 109/6



olamayacağıının delilidir. Öte yandan Allah Teâlâ, “Size Rabbinizden gerçek gelmiştir. Artık kim doğru yola girerse ancak kendisi için girer. Kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapar.” (Yûnus, 10/108).<sup>69</sup> diyerek insanın özgür iradesine seslenmiştir.

Kur’ân’ın din seçme hususunda insanları muhayyer bırakması ve herhangi bir zorlamaya tabi tutmaması, beşerî münasebetler konusuna da şamil olmuştur. Zira yaşayan Kur’ân olan Allah Resûlü, bulunduğu ortamda insanların hayat şartlarına pek müdahil olmamış ve bu konuda son derece ölçülü davranmıştır. Nitekim Allah Resûlü (s.a.s.), hicretten sonra Medine’ye geldiğinde burada meskûn bulunan ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) gelmesinden pek memnun olmayan Yahudilerle iyi ilişkilerde bulunmanın sinyallerini vermiş ve onlarla anlaşma zeminini aramıştır. Hatta bir defasında Hz. Peygamber (s.a.s.), ashâbıyla oturduğu bir esnada Yahudilere ait bir cenaze önlerinden götürüldüğünde ayağa kalkmış ve cenazeye saygı göstermiştir ve bu şekilde saygı göstermeyi de ashâbına tavsiye etmiştir.<sup>70</sup>

Allah Resûlü’nün (s.a.s.), Medine’ye gittikten sonra yaptığı ilk işlerden biri de orada bulunan kabilelerin bir arada yaşamaları için bir vesika hazırlamak oldu. Kayıtlara Medine Vesikası olarak geçen bu uygulamanın en önemli özelliklerinden biri de taraflara din, düşünce ve vicdan hürriyeti sunmasıdır. Şehir halkını teşkil eden kabileler, dış güçlerin saldırılarına karşı birlikte hareket edecekler fakat herkes istediği dine göre yaşamını sürdürecektir, hiç kimse bir başkasının dinini benimsemek zorunda kalmayacaktı.<sup>71</sup> Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Medine’deki gayrimüslimlerin dinlerini yaşama noktasında baskı kurduğuna ve onları zorladığına dair en ufak bir veriye sahip değiliz.

Hz. Peygamber (s.a.s.), farklı dinlere mensup insanların ibadetlerini rahat bir şekilde yerine getirebilmeleri için olanak sağlıyor ve bizzat onlara yer tahsis ediyordu.<sup>72</sup> Buna en güzel örnek Necran Hıristiyanlarının mescitte ibadetlerini yapabilmeleri için onlara uygun ortam oluşturmasıdır. Rivayet edildiğine göre, Hicri 9. yılında Necran Hıristiyanları, Hz. Peygamber ile görüşmek için Medine’ye geldiler. Bunların içerisinde din adamları da vardı. Hz. Peygamber (s.a.s.), onları öğle vakti kabul etti. Aradan belli bir zaman geçtikten sonra heyet, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ibadet vakitlerinin geldiğini bildirerek izin istediler. Sahâbîlerin tepkilerine rağmen Allah Resûlü (s.a.s.), onlara izin verdi ve ibadetlerini rahat bir şekilde yapabilmeleri için mescidi onlara tahsis etti. Onlar da mescitte doğu tarafına yönelerek ibadetlerini yerine getirdiler.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Yûnus, 10/108.

<sup>70</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 49.; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 47.

<sup>71</sup> Medine Sözleşmesi hakkında geniş bilgi için bk. Muhammad Hamidullah (çev. Vecdi Akyüz), *İslâm Anayasa Hukuku* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 153-54.

<sup>72</sup> Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, 1. Basım, Tarih kitaplığı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 130, 157 vd.

<sup>73</sup> İbn Sa’d, *Kitâbü’l-Tabakâti’l-kebir*, 1/307.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Yahudiler hakkında kullandığı en sert ifade, onların kendisine yönelik sarf ettiği söze misliyle karşılık vermesidir. Bunu yaparken bile nezaketi elden bırakmamış, sabırlı olmayı tercih etmiş ve öfkesini yenmeye çalışmıştır. Rivayet edildiğine göre Yahudilerden bir grup, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) huzuruna gider ve selam yerine "Ölüm senin üzerine olsun" anlamına gelen bir ifade kullanırlar. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.s.): "Sizin de üzerinize olsun." karşılığını verir. Hz. Aişe bu duruma şahit olur ve Yahudiler hakkında hoş olmayan sözler sarf eder. Allah Resûlü (s.a.s.) ise Hz. Aişe'ye: "Ya Aişe! Onlar hakkında yumuşak ve nezaketli ol. Çirkin sözlerden sakın. Çünkü Allah, bütün işlerde yumuşaklıkla muamele edilmesini sever." dedi. Hz. Aişe ise: "Onların sana neler söylediğini duymadın mı?" sözüne karşı Allah Resûlü (s.a.s.): "Duydum ama benim de onlara nasıl karşılık verdiğimi işittin."<sup>74</sup> diyerek muhatapları gayrimüslim bile olsalar nezaketi elden bırakmamak gerektiğini vurgulamıştır.

#### 4. HUKUKUNUN İHLALİNE KARŞI TUTUMU

Allah Resûlü (s.a.s.), hak ve hukukun ihlal edildiği durumlar karşısında kayıtsız kalmamış ve toplumun huzurunu bozmaya çalışan kim olursa olsun gereken cezayı vermiştir. Zira haksızlığa uğrayanların hukukunu korumamak ve haksızlık yapanlara karşı göz yummak, haksızlığa rıza göstermek anlamına gelmektedir. Bu da âlemlere rahmet olarak gönderilen<sup>75</sup> bir peygamberin hayat anlayışıyla bağdaşamaz. Birey ve topluma karşı işlenen suçları hoş görmek ve bunlara kayıtsız kalmak, suça ve suçluya rıza göstermek anlamına gelir. Bundan dolayı yasa ihlalleri, kişilerin hukukunun çiğnenmesi ve inançlara saygısızlık karşısında tepkisiz kalınmaz.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.), şahsına karşı işlenen suçlar karşısında intikam hissi ile hareket etmediğini ve affetme yolunu tercih ettiğini yukarıda dile getirdik. Ancak Müslümanların genelini ilgilendiren ve İslâm dinine hakaret edenlere karşı aynı derecede müsamahakâr olmamıştır. Nitekim bazı kişiler, yaptıkları hatalar ve vahiy hakkında olumsuz söylemleri nedeniyle çevresinde bulunan kişilerin zihninde vahiy/Kur'ân hakkında olumsuz algı oluşturmaya çalışmışlardır.<sup>76</sup> Bunlardan biri Âmir b. Lüey kabilesinden Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'tir. Abdullah, Medine'de bir müddet vahiy kâtipliğini yaptıktan sonra Mekke'ye gitmiş ve dinden dönmüştür.<sup>77</sup> Mekkelilere, "Kur'ân'ı, Muhammed'in söylediği gibi değil de istediğim gibi yazdım. Sizin dininiz onun dininden daha hayırlıdır." ifadesini kullanmıştır. Ayrıca Müslümanlar hakkında uygun olmayan ifadeler kullanmaya

<sup>74</sup> Buhârî, "Cihad ve Siyer", 98, "Edep", 35, 38.

<sup>75</sup> Enbiyâ, 21/107.

<sup>76</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 4: 51.

<sup>77</sup> Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 99.

başlamıştır. Böylece Abdullah gibi Müslümanların onurunu rencide eden her kim varsa Mekke'nin fethi esnasında Kâbe'nin örtüsüne de yapışsalar öldürülmeleri emredilmiştir.<sup>78</sup> Zira bunların işledikleri suçlar, bireysel olmaktan çıkıp bütün Müslümanların hukukunu çiğneme ve onurlarını zedeleme boyutuna varmaktaydı.

Allah Resûlü (s.a.s.), genel itibariyle olay ve söylemler karşısında sabırla hareket etmiş ve müsamahakâr olmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte her söz ve davranış karşısında aynı tavrı sergilememiştir. Allah'ın hukukunun çiğnendiği veya herhangi bir şahsın onurunun zedelendiği durumlarda farklı bir tutum takınmıştır. Bu tür durumlarda hoşgöründen bahsedilemez. Nitekim Benî Mahzûm kabilesine mensup bir kadın hırsızlık yapmıştı. Suçu sabit olmasına rağmen cezasının affedilmesi için aracı olarak Üsâme b. Zeyd'i gönderenlere: "Kızım Fatıma da bu suçu işleyeydi onun elini keşerdim."<sup>79</sup> diyerek yapılan suçun cezasız kalamayacağını bildirmiştir.

Müslümanların genelinin zarar gördüğü bir ortamda suça bulaşan her kim varsa gereken cezayı almıştır. Bu konuda şahısların kabilesine veya dinine bakılmazdı. Allah Resûlü (s.a.s.), Medine'ye hicret ettiğinde Yahudi kabileleri bundan hoşnut olmadılar. Her fırsatta Müslümanları rahatsız etmeye başlayarak dilleriyle incitiyorlardı. Bunların içerisinde Yahudilerin meşhur şairi Ka'b b. Eşref<sup>80</sup> ve Ebû Râfi de bulunuyordu. Bu şahıslar, bir taraftan Müslümanların düşmanı olan müşriklerle ittifak ediyor öbür taraftan da söyledikleri şiirlerle Müslümanları rencide ediyorlardı. Bunun için Allah Resûlü, onların öldürülmesine hükmetti.<sup>81</sup> Bazılarının iddia ettiği gibi söz konusu kişiler Yahudi oldukları için değil, Müslümanlara hakaret ettikleri için öldürülmüşlerdir.

Müslümanların hukukunu çiğneyerek onlara düşman olan ve öldürülmesi gerekenler sınıfına dâhil olanlar, yaptıklarından vazgeçerek pişman olup İslâm dinini tercih ettikleri takdirde Allah Resûlü (s.a.s.) tarafından affedilirlerdi. Zira bu tür insanlar Müslümanlara, hakaret edip dil uzatıyorlardı. Dolayısıyla Müslümanlığı tercih ettikleri takdirde bütün Müslümanlardan özür dileme anlamına geldiğinden bağışlanıyorlardı. Nitekim daha önce yazdığı şiirlerle Müslümanları hicveden ve öldürülmesi gerekenler arasında bulunan Ka'b b. Züheyr, yaptıklarından pişman olup af dilemiş, Allah Resûlü (s.a.s.) de kendisini affetmiştir.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târih*, 2: 124.

<sup>79</sup> Buhârî, "Meğâzî", 53.; Müslim, "Hudûd", 2.

<sup>80</sup> Ka'b. Eşref'in nasıl öldürüldüğü hakkına geniş bilgi için bk. İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzî*, 103.; İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 297-299.; İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebir*, 2: 28 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4: 5 vd.

<sup>81</sup> Geniş bilgi için bk. Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, 1/373, 375.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4: 156-158.

<sup>82</sup> Ka'b b. Züheyr'in Müslüman olması hakkında bk. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 4: 143 vd.; İbn Esîr, *el-Kâmil fi'l-târih*, 2: 146.

## SONUÇ

Âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber (s.a.s.), insanlara karşı son derece nazık davranmış, kaba ve katı yürekli olmaktan kaçınmıştır. O, yüce ahlâkı tamamlamak için gönderilmiş ve bu ahlâkî ilkelerin özünü Kur’ân’dan almıştır. Bu ahlâkî ilkeleri, hayatı boyunca uygulamış ve çevresinde bulunan kişilere de hüsn-ü misal olmuştur.

Allah Resûlü (s.a.s.), insanların fikirlerine değer vermiş ve kendilerini ifade etmelerine olanak sağlamıştır. Herhangi bir konu hakkında vahiy bulunmuyorsa o konu hakkında ashâbın fikirlerine başvurmuş, hoşuna gitmese bile onları sonuna kadar dinlemiştir. Öte yandan Hz. Peygamber’in verdiği bir hükmü beğenmeyip onunla tartışan kişilere bile kötü bir söz söylememiş aksine onları sonuna kadar dinlemiş ve gereken izahatları yapmıştır.

Resûlullah, sadece dindaşlarına karşı değil, aynı zamanda farklı dinlere mensup insanların da fikirlerine tahammül etmiştir. Bir beşer olarak onlarla birlikte yaşamış ve çeşitli anlaşmalarda bulunmuştur. Hatta başka yerlerden Medine’ye gelen heyetlere, ibadetlerini rahat bir şekilde yapabilmeleri için uygun bir ortam hazırlamıştır. Çünkü o, insanların içinde bulunduğu psikolojik durumu, beslendikleri kaynakları ve yaşadıkları ortamın farkındaydı.

Hz. Peygamber (s.a.s.), şahsına karşı işlenen suçlar ve yapılan hakaretler hususunda affetme yolunu tercih etmiştir. Ancak İslâm dinine karşı yapılan eleştiri ve saldırılara karşı müsamahayla yaklaşmamıştır. Çünkü burada Allah’ın hukuku devreye girmiştir. Allah’ın hukukunun çiğnendiği yerde hoşgörürden bahsedilemez. Öte yandan bütün Müslümanların hukukunun çiğnendiği ve onurlarının zedelendiği durumlara tahammül etmemiş ve gereken yollara başvurmuştur.

## KAYNAKÇA

Afzalur Rahman. *Sîret Ansiklopedisi*. Trc. Komisyon. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996.

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*. Kahire: Dâru’l-Hadis, 1995.

Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud. *Ensâbu’l-eşraf*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail . *el-Câmi ‘u’s-sahih*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2003.

Çetinkaya, Bayram Ali. “Küresel Şiddet Karşısında Sevgi Peygamberi ve İdeal İnsan Hz. Muhammed”. *Diyanet İlmî Dergi* 42/2 (2006).

Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş’as es-Sicistâni el-Ezdî. *Sünenu Ebî Dâvud*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’r-Risâletu’l-Âlemiye, 2009.

Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellam, *Kitâbü’l-Emvâl*. Beyrut: Darü’ş-Şuruk, 1989.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1985.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*. Ed. Mehmet Azimli. Trc. Harun Bekiroğlu. 4 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdulmelik İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-Arabî, 1990.

İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Sîretü İbn İshâk*. Thk. Muhammed Hamidullah. Konya: Hayra Hizmet Vakfı Neşriyat, 1981.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1976.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

İbn Şihâb ez-Zührî, Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah İbn Şihâb ez-Zührî. *el-Meğâzî*. Ed. Mehmet Azimli. Trc. Mehmet Nur Akdoğan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. Thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabiyye, 1417.

İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr. *Üs-dü'l-gabe fi marifeti's-sahabe*. Beyrut: Daru'l Kütubi'l İlmiyye, 1994.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ' bi't-târîfi hukûki'l-Mustafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.

Karabacak, Mustafa. "Şiddet Söylemlerine Karşı Hz. Peygamber'de Merhamet ve Hoşgörü Eğitimi". *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 (2016): 141-158.

Karan, Cuma, "Modern Ailenin Çıkmazları ve İslam Ailesi". *İlahiyat Akademi Dergisi*, 8 (2020): 125-157.

Makrizî, Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkadir Muhammed el-Makrizî. *İmtâu'l-esmâ'*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

Muhammad Hamidullah. *H. Peygamberin Savaşları*. Trc. Nazire Erinc Yurter. İstanbul: Beyan, 2012.

Muhammad Hamidullah. *İslâm Anayasa Hukuku*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Muslim, Ebu'l Huseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîh'u-Muslim*. Riyad: Dâr'u-Taybe, 2006.

Öner, Abdulkерim. *Beytül-mâl Devlet Hazinesi*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.

Özdemir, Veysel. *Modern Teoriler Açısından Hz. Muhammed'in Örnek Liderliği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.

Öztürk, Levent. *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*. 1. basım. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Sakallı, Talat. “Hz. Peygamber ve Dini Hoşgörü”. *Diyanet İlmi Dergi*. Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s.) Özel Sayı (2003): 295-414.

Taberî, Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu ’r-rusûl ve ’l-mulûk*. Thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dâru’l-Meârif, ts.

Takkuş, Muhammed Süheyl Takkuş. *Târîhu ’l- ’arab kıable ’l-İslâm*. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2009.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu ’l-kebîr*. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâm, 1996.

Vâkidî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkidî. *Kitâbu ’l-meğâzi*. Beyrut: Dâru’l-A’lemî, 1989.

Yaman, Ahmet. “Zihâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. ts. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zihar>.

Zengin, Fethullah. “Sa’d b. Ubade ve Hz. Peygamber Dönemindeki Bazı Uygulama ve Düşüncelere Farklı Bakışı”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2013): 171-186.

Zerkânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdülbaki. *Şerhu ’l-allame ez-Zerkani ale ’l-mevahibi ’l-ledünniyye*. 12 Cilt. Beyrut: Darü’l Kütübi’l İlmiyye, 1996.

# MİLLİ MÜCADELE'DE ORDU SANCAĞI DİN ADAMLARI RELIGIOUS OFFICIALS OF THE SANJAK OF ORDU IN THE NATIONAL STRUGGLE

Geliş Tarihi: 19.03.2020 Kabul Tarihi: 21.08.2020

✉ ALİ SARIKOYUNCU

PROF. DR.

DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ / FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-4646-0056

ali.sarikoyuncu@dpu.edu.tr

✉ ESRA SARIKOYUNCU DEĞERLİ

PROF. DR.

DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ / FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-3372-1034

esra.sdegerli@dpu.edu.tr

## ÖZ

Milli Mücadele esnasında Ordu ve çevresi çok önemli bir bölge durumundaydı. Mondros Mütarekesi sonrasında Rumlar, merkezi Trabzon olmak üzere Pontus Rum devletini kurmak üzere faaliyete geçmişlerdi.

Ordu sancağı din adamları, bu zorlu ve çetin mücadelede üstün hizmetlerde bulunmuşlardır. Öncelikle onlar, Türk milletinin ruhunda ve benliğinde mevcut olan direnme gücünü ateşlemişlerdir. Örneğin; ölüm-kalım mücadelesinin ilk günlerinde tereddüt içinde olan Fatsa halkının Milli Mücadele lehinde hareket etmesini sağlayan din adamı, Müderris Abdülhamit (Sarıhan) Efendi'dir. Aynı şekilde Ordu halkının milli mücadele lehinde davranmalarında Ordu Müftüleri- Ali Sabri Gürel, Hafız Ahmet İlhami (Bilgin), Yusuf Ziyaeddin Işık Efendilerin de üstün hizmetleri olmuştur. Onlara çalışmalarında Müderris Ahmet, Müderris Salih ve Müderris Salim Efendiler de destek olmuştur.

Başta isimleri geçenler olmak üzere Ordu Sancağının din adamları görev yaptıkları yerlerde milli harekât lehinde çalışmalarda bulunmuşlar, Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinde görev almışlar, kimisi de cephede düşmanla çarpışmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ordu, Milli Mücadele, Din adamları, Müftü, Müderris.

## ABSTRACT

Ordu and its surroundings were a quite important region during the National Struggle. After the Mondros Armistice, the Greeks started to establish the Pontus Greek state, the center of which was planned to be Trabzon. Religious officials of the Sanjak of Ordu provided outstanding services in this difficult and tough struggle. First of all, they fired the power of resistance, which is in the spirit of Turkish nation. For example; it was Mudarris Abdulhamit (Sarıhan) Efendi who convinced the people of Fatsa to act in favor of the National Struggle when they had hesitated at the beginning. Similarly, the muftis of Ordu, namely Ali Sabri Gürel, Hafız Ahmet İlhami (Bilgin), and Yusuf Ziyaeddin Işık Efendi also provided outstanding services for the people of Ordu to act in favor of the National Struggle. Mudarris Ahmet, Mudarris Salih and Mudarris Salim Effendi supported them in during these activities. Religious officials of the Sanjak of Ordu, especially those whose names were mentioned, worked for the benefit of the national movement, assumed duties in the Communities of Defense of Rights, and some of them even fought with the enemy in the front.

**Keywords:** Ordu, National Struggle, Religious Officials, Mufti, Mudarris.



## RELIGIOUS OFFICIALS OF THE SANJAK OF ORDU IN THE NATIONAL STRUGGLE

### SUMMARY

Ordu and its surroundings were a quite important region during the National Struggle. First of all, the local beaches had entrance gates to Anatolia. On the other hand, after the Mondros Armistice, the Greeks started to establish the Pontus Greek state, the center of which was Trabzon. Around 20,000 Greeks lived in Ordu, which was a district of the Trabzon province at the time.

In this challenging and tough struggle, religious officials of Ordu have provided superior services for saving the homeland from enemy invasion and ensuring the independence of Turkish nation. First of all, they fired the power of resistance, which is in the spirit of Turkish nation. In the early days of the struggle for survival, as Mustafa Kemal Pasha stated (regarding the situation of the public), “They did not understand the situation in the real sense. Minds were quiet and in confusion ...” The religious official who provided that the people of Fatsa act for the benefit of the National Struggle was Mudarris Abdulhamid (Sarhan) Effendi. Similarly, the muftis of Ordu, namely Ali Sabri Gürel, Hafız Ahmet İlhami (Bilgin), and Yusuf Ziyaeddin Işık Effendi also provided outstanding services for the people of Ordu to act in favor of the National Struggle. Mudarris Ahmet, Mudarris Salih and Mudarris Salim Effendi supported them in during these activities. Mudarris Halil Hilmi Effendi also served to raise awareness of the people of Ordu’s center on National Struggle. Other religious officials mentioned in the text, particularly muftis, worked in favor of national operations in the places they served. In addition, the religious officials of the Sanjak of Ordu took part in the Defense Societies established in the city center and districts. While Mufti Hafız Ahmet İlhami (Bilgin) Effendi took part in the establishment and services of Ordu Community of Defense of the Rights, Yusuf Ziyaeddin Işık, who also served as the Mufti of Ordu in 1953-1957, served as the head of the Community for a while. In addition, the prominent people of Ordu such as Felelzade Süleyman, Recai, Fortunzade Yusuf, Sıtkı, Halis and Mustafa Bey had shown outstanding examples of service in the works of the Community. In the meantime, the services of the “İnkılab-ı İctimai Club” established by the young people of Ordu, and the services of Mutasarrıf Nizameddin and M. Fahreddin Bey, the former Governor of Görele, should not be forgotten. Güneş, Ordu-Bucak and Azim newspapers published in Ordu also cont-

ributed to the National Struggle. The protests in Ordu that started with the occupation of İzmir gained intensity after the establishment of the Defense Community. In this context, three protest telegrams were sent to the Grand Vizier upon the occupation of İzmir. One of these telegrams dated 16 May 1919 was taken with the signature of Mayor of Ordu İzzet. One of the two telegrams sent on May 18, 1919 was sent by the signature of İsa, and the other one by the signatures of Mudarris Salih, Mudarris Ahmet, Mudarris Salim, and Mudarris Ahmet.

On the other hand, Mufti Hafız Ahmet İlhami, who protested upon the news that Istanbul would be occupied by the British, also reacted to the resignation of Ali Rıza Pasha's government. The telegram dated 5 March 1920 from Ordu to the First Turkish Parliament includes the signatures of Mufti Hafız Ahmet İlhami and Mayor Yusuf. Meanwhile, other telegrams sent to the Turkish Grand National Assembly were prepared under the leadership of the Defense Community. The names of the religious officials are also mentioned in these telegrams. In addition, Hasan Effendi, a religious official represented Ordu at the Erzurum Congress. Meanwhile, Hafız Ahmet Efendi undertook the training of the voluntary union established in Ordu in 1920.

Religious officials were at the forefront in the district of the Sanjak of Ordu as well. For example, in the telegram dated 20 May 1919 sent from Fatsa to the Grand Vizier upon the occupation of İzmir; the signatures of some scholars such as Haji İbrahim and Müdarris Osman Nuri were also included. In the protest telegram of the invasion sent from Ünye to the Grand Vizier on 18 May 1919, there are signatures of Mufti Yahya and a scholar named Haji Ali Effendi. In the protest telegram sent from Mesudiye upon the occupation of Istanbul by the British on 16 March 1920, the name of Mufti Tevfik Effendi is mentioned.

Some of the religious officials also served in the military as military officers, sub-lieutenant, lieutenant, and senior lieutenant. Of these, Imam-Khatib Ismail Mutlu and Yakup Mutlu returned to Ordu as veterans. Mufti Yusuf Ziyaeddin Işık also joined the Great Offensive and took part in the troops that entered Izmir first on September 9. In addition to enlightening the society for the benefit of the national struggle, imam-khatibs of many villages also served for the supply of the Kuva-yi Milliye (National Forces).

## GİRİŞ

Ordu ve çevresi, Anadolu'nun en eski yerleşim yerlerindedir. Ordu-Samsun yolu üzerinde Bozukkale adıyla anılan yerdeki “*Eski Çağkotyora*” şehri burada kurulmuştur. Ordu ise deniz kıyısında lav yığınının oluştuğu ve kuzey-güney doğrultusunda uzanan Boztepe'nin (550m.) batıdan çevirdiği Kiraz Limanı adlı koyun kenarında XVIII. yüzyılın sonlarına doğru kurulmuş yeni bir şehirdir.<sup>1</sup> Şehir, Bülbül deresinin ağız çevresindeki düzlükte kurulmuş, buradan Boztepe'nin yamaçlarına ve kuzeyde Keçik köyüne doğru büyümüştür. Büyüme sırasında adı “*Bucak*” olan şehir, 1869 yılında halkın isteği ile “*Ordu*” ismini almıştır.<sup>2</sup>

Yöre toprakları, Pers ve Makedon (Büyük İskender) yönetimlerinden sonra Romalıların eline geçmiştir. M.S. 395 yılında Roma ikiye ayrılınca, Ordu ve çevresi de Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu'nun payına düşmüştür. 26 Ağustos 1071 tarihinde Alparslan öncülüğünde Türk milletinin kazandığı Malazgirt zaferinden sonra bu bölge de bütün Anadolu gibi, Anadolu Fatih ve Türkiye Devleti'nin kurucusu Kutalmışoğlu Süleyman Şah (?-1086) tarafından fethedilmiştir. Ancak Türkler, Haçlı Seferleri esnasında yöre topraklarını 1204 yılında Bizans'a (Trabzon Rum İmparatorluğuna) geri vermeye mecbur olmuştur. Bu imparatorluğun zayıflaması üzerine, Ordu yöresi tekrar Türklerin eline geçmiştir. Yıldırım Bayezid (1389-1402) zamanında Ordu, Osmanlı toprağı olmuşsa da, Bu durum 1402 Ankara felaketine kadar devam edebilmiştir. 1461'de de Ordu ve çevresi Fatih Sultan Mehmet tarafından bir daha elinden çıkmamak üzere kesin şekilde Türk toprağı yapılmıştır.<sup>3</sup>

Böylece Osmanlı yönetimine giren Ordu, Trabzon Beylerbeyliğinin ve Tanzimat'tan sonra da

<sup>1</sup> Bahaeddin Yediyıldız, “Ordu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39:367.

<sup>2</sup> İzbrak- Özkaya, “Ordu”, *Türk İslâm Ansiklopedisi*, XXV:472.

<sup>3</sup> İzbrak-Özkaya, “Ordu”, 472-473.

vilayetinin (eyaletinin) bir kazası olarak yönetilmiştir. 4 Nisan 1921 yılında da Ordu, Ünye ve Fatsa Kazaları bağlanarak müstakil sancak oldu. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte 1923 yılında da vilayet olmuştur. 1933'te de Şebinkarahisar'ın Sivas Vilayetine bağlı bir kaza (ilçe) durumuna getirilmesiyle buradan ayrılan Mesudiye kazası da Ordu'ya bağlandı. Böylece Fatsa, Mesudiye ve Ünye olmak üzere ilin 3'e çıkan ilçe sayısı günümüzde 19'a yükselmiştir Ordu merkezine bağlı Gölköy (Habsman) bucak iken, 1936'da ilçe olmuştur. Bundan sonra 1945'te Perşembe, 1954'te Karakuş bucağı Akkuş adıyla, 1958'de Ulubey, 1959'da Aybastı, 1960'da Korgan ve Kumru, 1987'de Gülyalı ve Gürgentepe, 1990'da Çamaş, Çatalpınar, Çaybaşı, İkizce, Kabadüz ve Kabataş beldeleri ilçe durumuna getirilmiştir. 1913 yılında da Altınordu'nun merkez ilçe yapılmasıyla da Ordu ilinin bugünkü idari durumu oluşturulmuştur.<sup>4</sup>

Çalışmamızda il merkezi ve ilçeleriyle birlikte bugünkü Ordu vilayetinin il hudutları içerisinde din adamlarının Milli Mücadele'deki tutum ve davranışları ele alınıp incelenecektir.

## 1. HAYATLARI

### Ali Sabri Gürel



**Ali Sabri  
Gürel**

1874'de Ordu'da doğdu. Babası saz çalıp türküler söylediğinden "Âşık Osman" lakaplı Osman Efendi'dir. Annesi ise, İrizoğullarından Hanife Hanımdır.<sup>5</sup>Âşık Osman Efendi'nin sülalesine de "Halilhocaogulları" denilmektedir. Bu aile, Türkistan'ın Buhara Şehri dolaylarından göç edip önce Trabzon yöresine, buradan da Ordu-Uzun Musa Köyüne gelip yerleşmiştir<sup>6</sup>.

Ali Sabri Efendi, bir süre Ordu-Kızılen'deki medresede öğrenim gördükten sonra İstanbul'a gider ve Bayezid Medresesi müderrislerinden Tokatlı Hacı Ahmet Efendi'nin öğrencisi olur. Ondan icazetnamesini de alır<sup>7</sup>.

Adı geçen öğrenimi sonrası, Ordu'ya dönerek 1898 yılında Ordu Rüştiyesinde öğretmen olarak göreve başlamıştır. Beş yıl öğretmen olarak çalıştıktan sonra 1903 yılında istifa etmiştir. İstifası sonrasında Uzun Musa Medresesi'nde 1911 yılına kadar müderrislik yapmıştır. 23 Ocak 1912 tarihinde de Ordu Müftüsü olarak atanmıştır. Milli Mücadele'de ulusal harekât yanında yer almıştır. Bu yüzden köyünde ikamet ettiği haftada bir gün meclis toplantılarına katılmasının dışında görevi başında bulunmadığı ve hakkında "Şii mezhebine mensup olduğu" gibi şayiaların çıktığı gerek-

<sup>4</sup> Ordu İlinin tarihi hakkında daha fazla bilgi için bk. B. Yediyıldız, "Ordu", 367-370.

<sup>5</sup> *DİB Arş.*, D: 1927-0047.

<sup>6</sup> *DİB Arş.*, D:1927-0077.

<sup>7</sup> *DİB Arş.*, D:1927-0077.

çe gösterilerek, Ordu Kaymakamlığı'nın 25 Şubat 1919 tarihli telgrafıyla görevden alınması istenmiştir. Meşihat Makamı da kaymakamlığın bu talebini uygun görmüştür. Bu konudaki Meşihat Makamının 15 Nisan 1919 tarihli yazısı Milli Mücadele karşıtı olan Trabzon Valisi Galip Bey tarafından hemen yürürlüğe konmuş ve 11 Mayıs 1919 tarihinde görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır<sup>8</sup>.

Ali Sabri Efendi, 12 Temmuz 1920 tarihinde yeniden Ordu Müftüsü olarak atanmıştır. O, 11 Mayıs 1919-12 Temmuz 1920 tarihleri arasındaki açığa alınması dışında vefat ettiği 23 Temmuz 1934 tarihine kadar müftülük görevini yürütmüştür<sup>9</sup>.

Ali Sabri Efendi iki evli olup, 10 çocuk babasıydı. Soyadı kanunu ile "GÜREL" soyadını alan Ali Sabri Efendi, yukarıda da belirtildiği üzere Ordu Müftüsü iken, 23 Temmuz 1934 tarihinde vefat etmiştir. Kabri, Uzun Musa Köyü Dumanlı Mahallesi Ceviz Yalağı mevkiindeki mezarlıktadır.<sup>10</sup>

## 1.2. Müftü Hafız Ahmet İlhami Efendi (1876- ?)

Ahmet İlhami Efendi, 1876'da Batum'da doğdu. Babası ise, Dokçioğlu Hüseyin Efendi'dir. Öğrenimine Çorum'da bulunan Hacı Mustafa Efendi Medresesi'nde başlamıştır. Adı geçen bu medresede hıfzını (Kur'an-ı Kerim'i ezberlemek) tamamladıktan sonra, Ordu'ya gelmiş, Ordu Osman Paşa Medresesinde<sup>11</sup> 1890-1892 yılları arasında Arapça öğrenimi görmüştür.

Hafız Ahmet İlhami Efendi, 1892 yılında da yükseköğrenimi için İstanbul'a gidip, Karaca Musalla Hoca Medresesi'ne kayıt olmuştur ve Sultan Bayezid Veli Medresesi'nde de ikamet etmiştir. Burada zamanın ünlü müderrislerinden Ders Vekili Ahmet Efendi'nin öğrencilerinden Konyalı Hacı Ahmet Tahir Efendi'nin derslerine devam etmiştir. Ondan aldığı Ulum-u aliye ve a'liyye (Dini yüksek ilimleri ve alet ilimleri) derslerinden başarılı olarak icazetnamesini (diplomasını) aldı<sup>12</sup>.

Ahmet İlhami Efendi, öğrenimi sonrası Ordu'ya dönerek, Kadızade Hasan Ağa Camii Şerifi'nde 650 kuruş maaşla Kürsü Şeyhi ve ikinci İmam-Hatip olarak göreve başladı. Bu arada Ordu İlkokulu'nda ve Giresun okullarında öğrencilere Din ve Hüsnü Hat dersleri verdi<sup>13</sup>. 5 Kasım 1917

<sup>8</sup> İMMEŞ Arş., (İstanbul Müftülüğü, Meşihat Arşivi) D: 2434. Ayrıca bk. EK: I

<sup>9</sup> DİB Arş., D:1927-0077.

<sup>10</sup> DİB Arş., D:1927-0077.

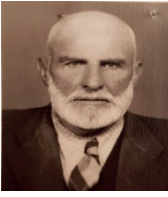
<sup>11</sup> Bu Medrese Trabzon Valisi Müşir Osman Paşa tarafından 1830-1842 yılları arasında Orta Camii'nin yanında on beş odalı taş bina olarak yaptırılmıştır. Günümüzde yerinde Verem Savaş Derneği tarafından yaptırılan binada Sağlık Ocağı hizmet vermektedir. (Mehmet Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, (İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2011),318.

<sup>12</sup> İMMEŞ Arş., D: 176-28 Ayrıca bk. EK: II

<sup>13</sup> İMMEŞ Arş., D: 176-28

tarihinde de Trabzon Millî Eğitim Müdürlüğünce Din Dersi öğretmeni olarak tayin edildi<sup>14</sup>. Daha sonra, “*ehliyet ve kifayeti*” yeterli görülerek tercihen Ordu Mahkeme-i Şer’iyesi Başkâtipliğine atanmış, 15 Eylül 1914’te de görevine başlamıştır<sup>15</sup>. Ahmet İlhamî Efendi Mahkeme Başkâtiplik görevini sürdürürken de 13 Temmuz 1919 tarihinde de Ordu Müftüsü olarak atanmıştır<sup>16</sup>. 12 Temmuz 1920’de tarihine kadar Ordu Müftülüğü görevini yürüten Ahmet İlhamî Efendi’nin aşağıda belirtildiği üzere müftü vekili olarak Millî Mücadele’de üstün hizmetleri olmuştur.

### 1.3. Müftü Yusuf Ziyaeddin Işık (1888-1957)



**Müftü Yusuf Ziyaeddin Işık**

1888 yılında Ordu’da doğdu<sup>17</sup>. Babası Dursun Bayraktaroğlu Hasan’dır. İlköğrenimini İbtidai Mektebi’nde ve Kumru- Pencik Medresesi’nde gördü. 1904 yılında Ünye Sadullah Bey Medresesi’ne kaydoldu. Bu medresenin baş müderrisi Hacı Yusuf Bahri Efendi’nin derslerine devam ederek, ondan icazetnamesini (diploma) aldı. Sadullah Bey Medresesi’nden mezuniyeti sonrası, daha önce eğitim gördüğü Pencik Medresesi’nde hoca olarak çalışmaya başladı<sup>18</sup>. Bir süre müderris olarak öğrencilerine ders verdikten sonra yükseköğrenimi için İstanbul’a gidip, imtihanla *Medreset’ül vâizin’e* kaydoldu. Ancak bu okulun üçüncü sınıfında iken, Birinci Dünya Savaşı’nın çıkması üzerine 20 Ağustos 1914’te askere alındı. Terhisinden sonra İstiklal Savaşı’na da katıldı<sup>19</sup>.

Savaşın sona ermesi üzerine Ordu’ya dönen Yusuf Ziyaeddin Bey, memuriyetine öğretmen olarak başladı. Bu cümleden olarak; 1 Kanun-u evvel 1341 (Aralık 1925) tarihinde Fatsa- Akçaalan Köyü İlkokul öğretmenliğine atandı. Daha sonraki tarihlerde de sırasıyla Fatsa- Karkucak, Ordu-Bolaman, Ordu-Kabadüz, Fatsa-Yassıtaş ve Fatsa-Korgan İlkokullarında görev yaptı. Korgan İlkokulu’nda Başöğretmen iken 30 Ekim 1951 tarihinde emekli oldu<sup>20</sup>.

Müftü Yusuf Ziyaeddin Efendi emekli olduktan sonra bir iş için Ankara’ya

<sup>14</sup> İMMEŞ Arş., D: 176-28

<sup>15</sup> İMMEŞ Arş., D: 176-28.

<sup>16</sup> Ordu Müftüsü Ali Sabri Efendi’nin azledilmesi üzerine yapılan Müftülük seçimine Hafız Ahmet (İlhamî), Ruşenzade Osman ve Arif Efendiler aday olmuşlar, Ordu İdare Meclisi’nce yapılan seçim sonunda; Hafız Ahmet İlhamî ve Ruşenzade Osman Efendiler 9’ar, Arif Efendi ise 5 oy almıştır. Hafız Ahmet İlhamî Efendi “*Evsaf-ı Lazıme’yi haiz*” bulunduğundan tercihen Ordu Müftüsü olarak atanmıştır. (bk. EK: III. )

<sup>17</sup> Karayalman, *Ünyeli Tashlızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 392

<sup>18</sup> Karayalman, *Ünyeli Tashlızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 292, 296.

<sup>19</sup> DİB. Arş. D:1953-1445

<sup>20</sup> DİB. Arş. D:1953-1445

gider. Milletvekili bir arkadaşının ısrarı ile müftülük sınavına girer ve Ordu müftülüğüne tayini çıkar. 21.09.1953 - 11.11.1957 tarihlerinde Ordu müftüsü olarak görev yapar. 11.11.1957 tarihinde de müftülük görevini sürdürmekte iken, Hakk'ın rahmetine kavuşur. Kabri Yeni Akçaalan köyündedir<sup>21</sup>.

Müftü Yusuf Ziyaeddin Efendi, evli olup dördü ( Hasan, Ahmet Hamdi, Bahri, Sabri) erkek dördü de ( Nezahet, Saadet, Saniye, Emine) kız olmak üzere 8 çocuk babasıydı. Müftü Yusuf Ziyaeddin Efendi çevresini devamlı aydınlattığı, özellikle binlerce öğrenciye ışık olduğu için "IŞIK" soyadını almıştır<sup>22</sup>.

#### 1.4. Vaiz Osman Nuri Aydınkaptan (1886- 1952)



**Osman Nuri  
Aydınkaptan**

1886'da Ordu- Gökçöy (Habsman)'de doğdu. Babası Ali Efendi'dir. İlk ve orta öğrenimini Ordu Sıbyan Mektebi ve Rüştüyesi'nde tamamladıktan sonra bir süre Osman Paşa Medresesi'ne devam etti. Daha sonra 1905 yılında İstanbul'a giderek öğrenimini Süleymaniye Medresesi'nde sürdürdü. 20 Nisan 1914 tarihinde bu medreseden mezun oldu<sup>23</sup>.

Birinci Dünya Savaşı esnasında yedek subay olarak Çanakkale ve Sina Cephelelerinde vuruşmalara katıldı. Terhisinden sonra askerlik hizmeti öncesi başladığı *Medresetü'l- vâizîn*'deki öğrenimine devam ederek, bu medresenin irşad şubesinden 20 Mayıs 1920 tarihinde diplomasını aldı. Osman Nuri'nin bu diploması, Milli Eğitim Bakanlığınca dört yıllık yükseköğrenimine eşdeğer sayılmıştır<sup>24</sup>.

Öğrenimi sonrası Ordu'da Müderris olarak memuriyete başladı. 3 Mart 1924'de Medreselerin kapatılması üzerine, Ordu Merkez Vaizliğine atandı ve 5 Eylül 1952'de de emekli oldu<sup>25</sup>.

Ankara Fetvasını "*Habsman Ulemasından Osman Nuri*" ismiyle imzalayan Osman Nuri Efendi, Ordu halkının ulusal hareket lehinde bilinçlendirilmesinde üstün hizmetleri olmuştur. Vaiz Osman Nuri "AYDINKAPTAN" soyadını almış olup, Ordu Vaizi iken, 5 Eylül 1952 tarihinde vefat etmiştir<sup>26</sup>.

#### 1.5. Müderris Ahmet Efendi (1860-?)

Ahmet Efendi, 1860'da Ordu-Ulubey kazası Kıran (Kıran Yağmur)

<sup>21</sup> DİB. Arş. D:1953-1445; Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 396-397.

<sup>22</sup> DİB. Arş. D:1953-1445

<sup>23</sup> DİB Arş.,D 1923-2029

<sup>24</sup> DİB Arş.,D 1923-2029

<sup>25</sup> DİB Arş.,D 1923-2029

<sup>26</sup> DİB Arş.,D 1923-2029; Ali Sarıkoyuncu, *Milli Mücadelede Din Adamları II*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 1997), 309.



Köyünde doğdu. Babası Ağcaoğullarından Mehmet Efendi'dir<sup>27</sup>.

Ahmet Efendi, ilköğrenimi köyünde yaptıktan sonra, medreseye devam etmiştir. İstanbul Atik İbrahim Paşa Medresesi'nde 15 yıl öğrenim gördü. İcazetnamesini Kalecikli Hafız Ahmet Efendi'den aldı<sup>28</sup>.

Öğrenimi sonrası katıldığı sınavda başarılı olduğundan, 1905 yılında Ordu-Aybastı Nahiyesi Niyabetliğine atandı. Niyabet olarak dört yıl görev yaptı. Daha sonra, 1909 yılında Ordu Müderrisi olarak tayin edildi<sup>29</sup>.

Müderris Ahmet Efendi, Milli Mücadele'nin başlamasıyla birlikte ulusal harekât yayında yer aldı. Müderris Salih, Müderris Salim ve Müderris Ahmet (Refik) ile birlikte 22 Mayıs 1919 tarihinde Sadaret Makamına çektikleri telgrafla İzmir'in Yunan askerince işgal edilmesini protesto etti<sup>30</sup>.

Ahmet Efendi hakkında daha fazla bilgi elde edilememiştir.

### 1.6. Müderris Ahmet Refik Efendi (1872-?)

Ahmet Refik Efendi, 29 Şubat 1872 tarihinde Ordu-Ulubey kazası Yağmur (Kıran Yağmur) köyünde doğdu. Babası aynı köy halkından Çobanza-de Mehmet Efendi'dir<sup>31</sup>.

Ahmet Refik Efendi, ilköğrenimini köyünde yaptıktan sonra Ordu Osman Paşa Medresesi'ne devam etti. Daha sonra yükseköğrenimi için İstanbul'a gitti. Atik İbrahim Paşa Medresesi'nde öğrenimini sürdürdü. Ayrıca iki yıl kadar Bayezit Camii Şerifi Dersiamlarından ulum-u aliye (dini yüksek ilimleri) derslerini okumuştur. Huruf, Nahiv, Mantık, Meanı, Bedai, Kelam, Usul-u adap, Tefsir, Hadis derslerinden başarılı oldu ve Eylül 1901'de icazetnamesini (diplomasını) aldı.

Öğrenimi sonrası 14 Ekim 1902'de 150 kuruş maaşla daha önce öğrenim gördüğü Osman Paşa Medresesi'ne müderris olarak tayin edildi<sup>32</sup>.

Müderris Ahmet Refik Efendi, müderrislikteki başarılı hizmetleri sebebiyle madalya ile ödüllendirilmiş ve ayrıca "*Ruus-u Humayun*" unvanını olarak "*Sahn Müderrisliği*" ne<sup>33</sup> kadar yükselmiştir<sup>34</sup>.

<sup>27</sup> İMMEŞ Arş., D. 2409.

<sup>28</sup> İMMEŞ Arş., D. 2409.

<sup>29</sup> İMMEŞ Arş., D. 2409.

<sup>30</sup> Haluk Selvi, *İşgal ve Protesto*, (İstanbul: Değişim Yayınları, 2007), 270-271

<sup>31</sup> İMMEŞ Arş., D:2436.

<sup>32</sup> İMMEŞ Arş., D:2436.

<sup>33</sup> Medrese öğrenimini bitirenler "mülazım" olup, isimleri *Ruusuname-i Humayun*'a kaydolunurdu. Bu mülazımlardan yedi sene mülazemet müddetini bitirenler, imtihana girerler, başarılı olanlar, ruusla beraber "*İbtiday-i Hariç*" medreselerine müderris tayin oldukları için bu ruusa bu tabir verilmiştir. Medreselerde orta tahsili veren müderrislere de "*İbdai-i Dahil*" denilirdi. Bu medreye ulaşan müderrisler daha sonra "*Sahn*" müderrisliğine tayin olurlardı. (M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul:1971), II: 14-15.

<sup>34</sup> İMMEŞ Arş., D:2436.

Ahmet Refik Efendi, Ordu Osman Paşa Medresesi'nde 1 Haziran 1908 tarihine kadar çalıştıktan sonra Ordu-Çaybaşı Nahiyesi Niyabetliğine (Naibliğine) atandı. Bir yıl niyabet olarak görev yaptıktan sonra 14 Ekim 1909'da Vakfı Kebir kazası müderrisliğine, 200 kuruş maaşla terfian tayin edilmiştir.

Hakkında daha fazla bilgi elde edemediğimiz Müderris Ahmet (Refik) Efendi, Milli Mücadelenin başlamasıyla birlikte ulusal harekât yanında yer aldı. Müderris Salih, Müderris Salim ve Müderris Ahmet Efendi ile birlikte, 22 Mayıs 1919 tarihinde Sadaret Makamına çektikleri telgrafla İzmir'in Yunan askerince işgal edilmesini protesto etti<sup>35</sup>.

### 1.7. Hasan Haydar Hakkı Efendi (1872-?)

Hasan Haydar Hakkı Efendi, Arhavi'de 1872'de doğdu. Babası Hattat-zade Müezzîn Mehmet Efendi'dir<sup>36</sup>.

Hasan Haydar Hakkı Efendi, ilk ve orta öğrenimi Ordu'da yaptı. Ordu Sıbyan Okulu ile Ordu Rüştüyesi'ni bitirdi. Daha sonra medrese eğitimi de gören Hasan Haydar Hakkı Efendi, Ordu Şer'iyeye Mahkemesinde katip olarak göreve başladı. Bir süre sonra da başkatipliğe terfi etti<sup>37</sup>.

Hakkında daha fazla bilgi edinemediğimiz Hasan Haydar Hakkı Efendi'den, çeşitli kaynaklarda Hoca Hasan, Davavekili Hasan ve Avukat Hasan olarak söz edilmektedir<sup>38</sup>.

Hasan Haydar Hakkı Efendi, Erzurum Kongresi'nde (23 Temmuz-7 Ağustos 1919) Ordu'yu temsil etmiştir. Ordu Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, Erzurum Kongresi'ne Felekzade Süleyman Ağa'nın katılmasını uygun görmüşse de, onun hasta ve yaşlı olması sebebiyle Kongre'ye Hasan Haydar Hakkı Efendi'nin katılımı uygun görülmüştür<sup>39</sup>.

### 1.8. Kastamat Köyü İmam-Hatibi İsmail Mutlu (1896-1988)

İsmail Efendi, 1886'da Zembek köyünde dünyaya gelmiştir. Babası aynı köy halkından Mehmet Efendi'dir. Ünye Sadullah Bey Medresesi'ne bağlı medresede öğrenim görmüştür<sup>40</sup>.

İsmail Efendi öğrenimi sonrasında Ünye-Ataköy'de Sıbyan Mektebinde ve Kastamat Köyünde İmam-Hatiplik yapmıştır. Kurtuluş Savaşı'nın başlamasıyla cepheye koşmuş, Garp Cephesi'nde Yunanlılarla vuruşmalara

<sup>35</sup> Selvi, *İşgal ve Protesto*, 270-271.

<sup>36</sup> *İMMEŞ Arş.*, D. 2515.

<sup>37</sup> *İMMEŞ Arş.*, D. 2515.

<sup>38</sup> Bk. Mesut Çapa, "Milli Mücadele'de Doğu Karadeniz", *Türkler*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 15: 665; Sıtkı Çebi, *Milli Mücadele'de Ordu*, (Ordu: Ordu Valiliği Yayını, 2005), 97; *Yurt Ansiklopedisi*, (İstanbul: Anadolu Yayıncılık, 1982-1983), 9: 62-69.

<sup>39</sup> Çebi, *Milli Mücadele'de Ordu*, 37.

<sup>40</sup> Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 430.

katılmış, Afyonkarahisar Tınaztepe’de yaralanarak Gazi olmuştur<sup>41</sup>. Kastamat Köyü İmam-Hatibi olarak ünlenen İsmail Efendi, “MUTLU” soyadını almış ve 94 yaşında iken, 1988 yılında Ataköy’de vefat etmiştir. Kabri Ataköy Saklı Mahallesi aile mezarlığındadır<sup>42</sup>.

### 1.9. Göbü Köyü İmam-Hatibi Yakup Mutlu (1878-1961)

Yakup Hoca, aslen Kırımlı bir ailenin çocuğudur. Babası Bayram Efendi, Kırım’dan gelerek Ordu-Yalıköy’e, oradan da Kurna’ya (İnkur) yerleşmiştir. Kıtıkoğlu sülalesindedir. Soyadı kanununun çıkması üzerine aile önce “BOLLUK” daha sonra Zembek Köyüne yerleşince de “MUTLU” soy ismini almışlardır.<sup>43</sup>

1878 yılında Zembek Köyü’nde doğan Yakup Hoca, ilköğrenimini İnkur Medresesi’nde görmüş daha sonra eğitimini Ünye’de Sadullah Bey Medresesi’nde sürdürmüştür. Bu medresede Yusuf Bahri Efendi’nin öğrencisi olmuştur.<sup>44</sup>

Göbü Köyü İmam-Hatibi olarak ünlenen Yakup Hoca, Kurtuluş Savaşı’nda çeşitli cephelerde çarpışmalara katılmış ve gazi olmuştur. Yakup Hoca evli olup dört erkek iki kız olmak üzere 6 çocuk babasıdır. Yakup Hoca, 1961’de Hakk’ın rahmetine kavuşmuştur. Kabri Ataköy aile mezarlığındadır.<sup>45</sup>

### 1.10. Müderris Abdülhamit Sarıhan (1864-1931)

Abdülhamit Efendi, Fatsa- Miri (Beyceli) köyünde 1864 yılında doğdu. Babası köy halkından Osman Efendi’dir. Ailesi Sarı Kadızadeler ve Sarıkadıoğulları adlarıyla anılır.<sup>46</sup>

Abdülhamit Efendi ilk eğitim-öğrenimini Mahalle Mektebi’nde aldıktan sonra Ünye Sadullah Bey Medresesine devam etmiştir.<sup>47</sup> Anılan medrese-

<sup>41</sup> Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 430-431.

<sup>42</sup> Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 431.

<sup>43</sup> Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 424.

<sup>44</sup> Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 424-425.

<sup>45</sup> Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 425.

<sup>46</sup> Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 293.

<sup>47</sup> Sadullah Bey Medresesi’nde öğrenime başlaması şöyle olmuştur:

“Ailesinden ve mahalle mektebinde ilk eğitimini aldıktan sonra bir gün yaya olarak Fatsa- Beyceli köyünden okuma azmiyle Ünye’ye gider. Sadullah Bey Medresesi’ni Ünye’deki ahaliye sorar. Müderris Yusuf Bahri Efendi’yi Sadullah Bey Medresesinde ders verirken bulur. Yusuf Bahri Efendi’nin dersini bölmek istemediğinden bir köşede oturup dersi dinlemeye başlar. Bu sırada Yusuf Bahri Efendi, öğrencilerine anlattığı dersten ne anladıklarını sorar.. (Öğrenciler yorumlarını anlatır) Bu ara da Abdülhamit Efendi’de “Ben de bir şey söyleyebilir miyim?” der. Yusuf Bahri Efendi de ona kim olduğunu sorduktan ve (Abdülhamit Efendi) de kendini tanıttıktan sonra Yusuf Bahri Efendi, onun yanıtını dinler. Yusuf Bahri Efendi, kendisinden daha önce ders görmedi-

de 15 yıl öğrenim görerek, Baş Müderris Yusuf Bahri Efendi'den icazetnamesini (diplomasını) almıştır. Mezuniyeti sonrası bir süre öğrenimi için Amasya'ya gitmişse de burada beklediğini bulamayan Abdülhamid Efendi, hocası Hacı Yusuf Bahri Efendi'nin tavsiyesi üzerine Fatsa Yenimahalle'deki Osman Paşa medresesinde müderris olarak göreve başlar.<sup>48</sup> Teşrin-i evvel 1318 (1915) tarihinde Meşihat makamı tarafından Fatsa Kazası Medresesi Müderrisliğine tayin edilir.<sup>49</sup> Müderris olarak yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir. 1321 (1905) yılı *Nezaret-i Maarif-i Umumiye Salnamesinde* (s.606) Abdülhamid Efendi'nin sadece o yıl okuttuğu öğrenci sayısı 75'dir.<sup>50</sup>

Milli Mücadele'nin ilk günlerinde Fatsa ve çevresi halkının ulusal hareket lehinde bilinçlendirilmesinde ve Kuva-yi Milliye'nin ikmalinde üstün hizmetleri bulunan Müderris Abdülhamit Efendi, bu hizmetlerinden dolayı İstiklal Madalyası ile taltif edilmiştir. Mustafa Kemal (Atatürk) Paşa da söz konusu hizmetleri sebebiyle, Abdülhamit Efendi'ye gönderdiği telgrafla teşekkür ve ayrıca bir Türk Bayrağı da armağan eder.<sup>51</sup> Mehmet Karayalman, Mustafa Kemal Paşa tarafından Müderris Abdülhamit Efendi'ye gönderilen telgraf, armağan edilen Türk Bayrağı ve İstiklal Madalyası ile ilgili şunları yazmıştır:<sup>52</sup>

Bayrak, özel bir torba içindedir. Torbada, bayrağın eskime olasılığına karşı onarım için yedek bir iplik yumağı da bulunmaktadır.

Müderris Abdülhamit Efendi'nin oğlu Ali Atif Sarihan, Mustafa Kemal Paşa'nın telgrafını çok uzun süre cüzdanında taşımış ve korumuştur.

İstiklal Madalyası, Abdülhamit Efendi'nin vefatından sonra uzun süre, onun Fatsa'daki evinin duvarında, resminin yanında asılı durmuştur.

Türk Bayrağı, Miri ( Beyceli) Köyü'ndeki evinde özel kılıfında korunmuş, asker uğurlama ve karşılamaların da çıkarılıp köy halkı tarafından kullanılmıştır.

Müderris Abdülhamit Efendi, 1931 yılının Ekim ayında 66 yaşında iken vefat etmiştir. Kabri, Fatsa Beyceli köyündeki aile mezarlığındadır. Abdülhamit Efendi evli olup, üçü erkek üçü de kız olmak üzere altı çocuk babasıydı. Oğulları "SARIHAN" soyadını almışlardır.<sup>53</sup>

ği halde diğer talebeleri gibi güzel bir cevap verdiğini görünce (Onu) öğrenciliğe kabul eder." Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 295.

<sup>48</sup> Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 294-295.

<sup>49</sup> İMMEŞ Arş. D:889'dan aktaran Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 297.

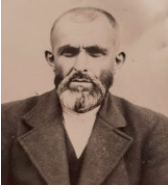
<sup>50</sup> Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 292. Abdülhamit Efendi, başta Fatsa Müftüsü Abdurrahman Karaca, Akkuş Müftüsü Hamdi Uygun olmak üzere pekçok öğrenciye hocalık yapmıştır. (bk. Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 297-303.)

<sup>51</sup> Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 296.

<sup>52</sup> Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 296- 297.

<sup>53</sup> Karayalman, *Ünyeli Tashızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 297.

### 1.11 Müftü Mehmet Okurgan (1881-1959)



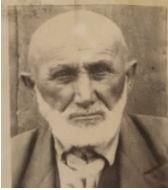
**Müftü Mehmet  
Okurgan**

Mehmet Efendi 1881 yılında Fatsa-Meşebükü köyünde doğdu. İlköğrenimini Kumru Pencik Medresesi'nde gördü ve ayrıca Fatsa Rüştüyesi'ni bitirdi. Daha sonra öğrenimi için Ordu-Osman Paşa Medresesi'ne kaydoldu ve bu medresede müderris Abdülhamit Efendi'nin derslerine devam ederek icazetnamesini aldı. Onun bu diploması Milli Eğitim Bakanlığınca dört yıllık yükseköğrenime eşdeğer sayılmıştır.<sup>54</sup>

Mehmet Efendi öğrenimi sonrası, 23 Kasım 1916 tarihinde Fatsa Şer'iyye Mahkemesi Başkâtibi olarak göreve başladı. Daha sonraki tarihlerde Fatsa-Talkara Camii, Yukarı Camii ve Çarşı Camii imam-ı hatipliklerinde bulunduktan sonra, 15 Mayıs 1937 tarihinde Fatsa Müftüsü olarak atandı.<sup>55</sup>

Milli Mücadele'de halkın bilinçlendirilmesinde hizmet veren Müftü Mehmet Efendi Fatsa Müftüsü iken 20 Mayıs 1959 günü vefat etti. Mehmet Efendi "OKURGAN" soyadını almıştır.<sup>56</sup>

### 1.12. Müftü Nuri Yazlık (1888-1966)



**Müftü Nuri  
Yazlık**

Nuri Efendi, 1888 yılında Mesudiye'de doğdu. İlköğrenimi sonrası, Mesudiye Medresesi'ne devam etti. Öğrenimi sonrası yedek subay olarak Birinci Dünya Savaşı'na katıldı. Çeşitli cephelerde Asteğmen ve Teğmen rütbeleleriyle vuruşmalarda bulunmuştur. Ayrıca Kurtuluş Savaşı esnasında da düşmanın yurttan atılması için cephede görev almış ve çarpışmalara katılmıştır.<sup>57</sup>

Düşman yurttan kovulup Cumhuriyet ilan edildikten sonra, Nuri Efendi bir süre fahri olarak irşat hizmetlerinde bulunmuştur. 14 Şubat 1940 tarihinde de Mesudiye Vaizliği ile memuriyete başlamış, 29 Nisan 1950'de de aynı ilçenin Müftülüğüne atanmıştır.<sup>58</sup>

31 Mayıs 1958 tarihinde de Ulubey Müftülüğüne naklen tayin edilen Müftü Nuri Efendi, bu görevi yürütmekte iken 10 Mayıs 1966 tarihinde vefat etmiştir. Nuri Efendi "YAZLIK" soyadını almıştır.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> *DİB. Arş.* D:1923-1709

<sup>55</sup> *DİB. Arş.* D:1923-1709

<sup>56</sup> *DİB. Arş.* D:1923-1709

<sup>57</sup> *DİB. Arş.* D:1923-1876

<sup>58</sup> *DİB. Arş.* D:1923-1876

<sup>59</sup> *DİB. Arş.* D:1923-1876

### 1.13. Müftü Mehmet Sait İssı (1874 - 1950)

Mehmet Sait Efendi, 1874 yılında Korgan-Kara Hamza Köyünde doğdu. Babası 45 yıl Fatsa Müftülüğü yapan Hacı Mustafa Rıfki Efendi'dir.<sup>60</sup>

Mehmet Sait Efendi ilköğrenimini köyünde yaptıktan sonra, eğitimini Kumru-Pençik Medresesi'nde devam etti. Bu medresenin müderrislerinden Hocazade Halil ve Hacı Mehmet Tevfik Efendilerin derslerine devam ederek, 5 Teşrin-i evvel 1321 (Ekim 1905 ) tarihinde icazetnamesini aldı. Onun bu diploması, Milli Eğitim Bakanlığınca 4 yıllık yükseköğrenime eşdeğer sayılmıştır.<sup>61</sup>

Mehmet Sait Efendi, öğrenimi sonrası Kumru-Pençik Medresesi'nde hoca olarak göreve başlamıştır. 1 Kasım 1910'da Fatsa Müftüsü olarak tayin edilmiştir. 19 Eylül 1932 tarihinde de Safranbolu Müftülüğüne naklen atanmıştır. Bu görevi yürütmekte iken, 1 Temmuz 1950'de de vefat etmiştir.<sup>62</sup>

### 1.14 Müftü İsmail Resmi Satır (1860-1940)

İsmail Resmi Efendi, 1864 yılında Ünye'de doğdu. Babası Ünye Müftüsü iken, 1903 yılında vefat eden Satır zade Mehmet Vakıf Efendi'dir.<sup>63</sup>

İsmail Resmi Efendi, mahalle mektebinde ilköğrenimini ve hıfzını da babası Mehmet Vakıf ile Hafız Hüseyin Efendilerde tamladıktan sonra Ünye Sadullah Bey Medresesi'nde öğrenim gördü. Bu medresenin müderrislerinden Hacı Yusuf Bahri Efendi'den 1888 yılında icazetnamesini (diplomasını) aldı. Daha sonra yükseköğrenimini İstanbul'da sürdürdü. Bayezit Dersiamlarından Ali Rıza Efendi'nin derslerine devam etti. Bu arada Dâr'ül Muallimîn Rüştiye kısmına da devam ederek “Şahadetname” (diploma) aldı.<sup>64</sup>

İsmail Resmi Efendi öğrenimi sonrası, 5 Kasım 1892 tarihinde Kastamonu Lisesi Arapça ve Din Dersleri öğretmenliğiyle memuriyet hayatına başladı. Aynı lisenin müdür yardımcılığı görevine de getirilen İsmail Resmi Efendi, 1 Şubat 1903 tarihinde de Adana Lisesi'ne Arapça, Farsça ve Din Dersleri öğretmeni olarak naklen atandı. 15 Kasım 1910'da Rize Lisesi'ne Türkçe öğretmeni, 30 Kasım 1913'te de Ünye Kazası İlkokulu'na Başöğretmen olarak tayin edildi. 14 Nisan 1914 tarihinde de Ünye Müftüsü oldu.<sup>65</sup>

Milli Mücadele'de Ünye Müftüsü olarak halkın milli harekât lehinde bilinçlendirilmesine çalıştı. 13 Temmuz 1939'da emekli oldu. 22 Aralık 1941'de de vefat etti. İsmail Resmi Efendi, “SATIR” soyadını almıştır.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> DİB. Arş. D:40-0283.

<sup>61</sup> DİB. Arş. D:40-028.

<sup>62</sup> DİB. Arş. D:40-0283.

<sup>63</sup> DİB. Arş. D:1923-1102.

<sup>64</sup> DİB. Arş. D:1923-1102.

<sup>65</sup> DİB. Arş. D:1923-1102.

<sup>66</sup> DİB. Arş. D:1923-1102.

### 1.15. Müderris- Vaiz Halil Hilmi Efendi (1865-?)

Halil Hilmi Efendi, 1865 yılında Perşembe-Saray köyünde doğmuştur. Babası aynı köy halkından çiftçilikle meşgul olan İbrahim Efendidir. Lakapları Süleymanoğullarıdır.<sup>67</sup>

Halil Hilmi Efendi öğrenimini İstanbul'da Atik İbrahim Paşa Medresesi'nde tamamlamıştır. Bu medreseden 1892 tarihinde icazetnamesini aldı.

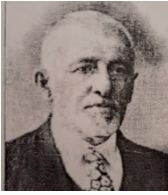
Mezuniyeti sonrası, Perşembe ve Bolaman Medreselerinde müderrislik yaptı. Ayrıca Perşembe'de vaiz olarak halkı irşat etmiştir. Milli Mücadele'de Perşembe ve Ordu merkez halkının Ulusal harekât lehine bilinçlendirilmesine de hizmet vermiştir.

Halil Hilmi Efendi, 12 Ocak 1931 tarihinde emekli olmuştur.<sup>68</sup>

### 1.16. İbrahim Hakkı Efendi

Ünye Müftüsü Tokatizade Tahsin Efendi'nin oğlu olup, 1291(1875)'de Ünye'de doğmuştur. Ünye Rüştüyesi Birinci Muallimi Abdülkadir Efendi'den Arapça ve Farsça okumuş ve Samsun Maarif Komisyonunda yapılan sınavda başarılı olarak 1304 (1876)da Ünye Rüştüyesi (Ortaokul) Birinci Muallimliğine tayin edilmiştir. Uzun yıllar öğretmenlik yaptıktan sonra Ünye Eytam Müdürlüğüne atanmıştır.<sup>69</sup> Ünye Müdafa-i Hukuk Cemiyetinin kuruluş ve faaliyetlerinde de görev alan İbrahim Hakkı Efendi, daha sonra da Ünye Müftüsü olmuştur.<sup>70</sup>

### 1.17. Halil Sıtkı Kumru (1863-1928)



**Halil Sıtkı  
Kumru**

Halil Sıtkı Efendi, 1863 yılında Fatsa'da doğdu. Babası, Mehmet Hilmi Bey'dir. Halil Sıtkı Efendi ilköğrenimini babasının Kuleli Medresesi'nde yaptı. Daha sonra İstanbul'a giderek medrese öğrenimini sürdürdü. Özel dersler de alarak icazetnamesini elde etti. İstanbul'daki altı yıllık öğrenimi sonrası Fatsa'ya dönerek, babasının Kuleli Medresesinde Müderris olarak göreve başladı.

Milli Mücadele'de halkın bilinçlenmesinde de hizmet eden Halil Sıtkı Efendi, Ordu ili Genel Meclis üyeliğinde de bulundu. Ayrıca Halil Sıtkı Efendi TBMM'nin ikinci dönem seçimlerine katıldı. 14 Ağustos 1923 tarihinde yapılan seçimde 346 oy alarak Ordu Milletvekili seçildi. Mecliste "Umuru Diyanîye ve İrşad" komisyonlarında görev aldı.

<sup>67</sup> *DİB. Arş. D:1923-2008.*

<sup>68</sup> *DİB. Arş. D:1923-2008. Ayrıca bkz., EK: IV.*

<sup>69</sup> Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Yayını, 1996), 2: 29.

<sup>70</sup> Milli Mücadele esnasında Ünye Müftülüğü görevini yürütmekteydi.



Ordu'dan Üçüncü dönemde de milletvekili seçilen Halil Sıtkı Efendi, Üç evli (Rahime, Ayşe ve Hidayet) olup, yedi (Mazhari Mehmet Hilmi, Alaattin, Mustafa Kemal, Ahmet Mithat, Ömer Asım ve Halil) erkek ve üç (Nadire, Hatice ve Fatma) kız babasıydı. Halil Sıtkı Efendi Milletvekili iken, 25 Mayıs 1928 tarihinde vefat etmiştir. Kabri, Kumru aile mezarlığındadır. Oğulları "KUMRU" soyadını almıştır.<sup>71</sup>

### 1.18. Arif Kavuncu

Milli Mücadele'de önemli hizmetleri olan Arif Kavuncu'nun öğrenimi ve ailesi hakkında bilgi elde edemedik. Adı geçen 11 Mart 1890'da Ünye Rüştüye Mektebi Ulum-u Diniyye Öğretmeni olarak memuriyet hayatına başlamıştır. Daha sonra sırasıyla; Ünye Bidayet Mahkemesi Hakimliği (21 Mayıs 1916), Ünye Vaizliği (1 Mart 1923) ve 21 Kasım 1932-21 Mart 1933 tarihlerinde de Terme Müftüsü olarak görev yaptıktan sonra emekli olmuştur. Adı geçen, "KAVUNCU" soyadını almıştır.<sup>72</sup>

## 2. MİLLİ MÜCADELE FİKRİNİN DOĞUŞUNDAKİ HİZMETLERİ

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda İttihat ve Terakki Fırkası kendisini fesih etmesi üzerine Teceddüt Fırkası kurulmuştur. Ancak bu fırka İttihat ve Terakki'nin yerini dolduramadığı gibi ülke siyasetinde de aktif bir rol edinmemişti. Fırkaları fesih olmasına rağmen, memleketin en güzide gücünü ittihatçılar oluşturuyordu. Ancak muhalefet 1919 yılı Ocak ayında ittihatçıların baskısından kurtulabilmiş ve Hürriyet ve İtilaf Fırkasını yeniden kurmuşlardır.<sup>73</sup>

Ülkenin bürokrat, asker, sivil tüm kesimleri bu iki parti arasında bölünmüştü. Ordu ve çevresinde de durum aynıydı. 30 Ekim 1918 tarihinde Mondros Mütarekesi imzalandığı günlerde Ordu, Trabzon Vilayeti merkez sancağına bağlı bir kaza idi. Daha önce de belirtildiği üzere bugün Ordu iline bağlı ilçelerden Ünye ve Fatsa o dönemde bağımsız Canik Sancağı'nın, Mesudiye ise Sivas Vilayeti'ne bağlı Karahisar-ı Şarki Sancağı'nın (Şebinkarahisar) kazası idiler. Trabzon Vilayeti'nin başında da Hürriyet ve İtilaf Fırkası taraftarı ve Milli Mücadele karşıtı Mehmet Galip bulunuyordu. Ayrıca O, sadrazam Damat Ferit Paşa'nın emirlerine uyan bir kimseydi. Mehmet Galip 19 Nisan 1919'da Trabzon'a gelerek valilik görevine başlamıştır.<sup>74</sup> Mehmet Galip'in ilk icraatlarından birisi, ulusal hareket yanında yer alan Ordu Müftüsü Ali Sabri Efendi'nin 11 Mayıs 1919'da tarihinde

<sup>71</sup> Kazım Öztürk, *Türk Parlamento Tarihi* (Ankara: TBMM Vakfı Yayını, 1976), III: 648.

<sup>72</sup> *DİB Arş.*, D:1923-2031.

<sup>73</sup> Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler* (İstanbul:1952), 447 vd.

<sup>74</sup> Kazım Karabekir, *İstiklal Harbimiz* (İstanbul:1969), 19-20.

görevinden uzaklaştırmasına seyirci kalmasıdır.<sup>75</sup>

Mehmet Galip, Milli Mücadele karşıtı tutumu dolayısıyla Trabzon'da uzun süre kalamadı. Mustafa Kemal Paşa'nın talimatı ve Kazım Karabekir Paşa'nın bilgisi dahilinde Trabzon Valiliği'nde tutuklanarak görevinden el çektilmiştir.<sup>76</sup> Bu arada Damat Ferit Paşa da Sivas Kongresi (4-11 Eylül 1919) sonrası baskılara dayanamayarak 30 Eylül 1919'da sadrazamlığı bırakmak zorunda kaldı.<sup>77</sup>

Diğer taraftan Doğu Karadeniz üzerinde hak iddia eden Rumlar, bu bölgede "*Pontus*" adında bir devlet kurmak peşinde idiler. Başka bir ifade ile bunların amaçları Trabzon, Giresun, Ordu, Canik (Samsun), Sinop, Gümüşhane, Karahisari Şarki (Şebinkarahisar), Tokat, Amasya, Çorum, Yozgat sancaklarını tamamen; Erzurum Vilayeti, İspir ve Bayburt kazalarını kısmen; yine Erzincan Sancağı, Refahiye ve Kuruçay kazalarını tamamen, Sivas vilayeti ile Merkez Koçgiri, Hafik Yenihan kazalarını kısmen ve Kastamonu Vilayeti'nin Tosya ve Taşköprü kazalarının bütünü; merkez ile İnebolu kazasını kısmen içine alan bölgede "*Pontus Devleti*"ni yeniden diriltmekti. Bu devletin başkenti de Trabzon olacaktı.<sup>78</sup>

Rum ayrılıkçı faaliyetleri, daha yüzyılın başında 1904'lerde başlamıştı. Rum asıllı Amerikalı bir papaz olan Klematyos, Pontus cemiyetini kurdu. Aynı tarihlerde de Merzifon Amerikan Koleji'nde Papadopulos adlı bir öğretmenin sorumluluğunda iki cemiyet kuruldu. Bu cemiyetlerden birisi Rum İrfan Kulübü diğeri Pontus Kulübü'dür. Ayrıca *Pontus* isimli bir dergi de yayımlanmaya başlandı.<sup>79</sup>

Bizans'ı tekrar diriltmek sevdasında olan Yunanistan ile bölgenin tütünleri ve misyonerlik faaliyetleriyle ilgilenen A.B.D' nin teşvik ve himayesindeki Rumlar, Meşrutiyet'in ilanından sonra yörede örgütlendiler. Trabzon'da Pontus Muavenet Cemiyeti, Samsun Muhacirin Cemiyeti, Amasya'da Mukaddes Anadolu Cemiyeti, Samsun Teceddüt ve İhya Cemiyeti ve Fatsa, İnebolu, Kayseri, Kırşehir, Havza, Sinop, Ürgüp, Tokat ve Çarşamba'da şubeleri bulunan *Müdafaa-i Meşruta Cemiyeti*'ni kurdular.<sup>80</sup> Şubelerinden birisi de Ordu'da idi. Bu cemiyeti de Ordu Rum cemaatinin

<sup>75</sup> *DİB. Arş. D:1927-0047*

<sup>76</sup> Kamil Erdeha, *Milli Mücadele'de Vilayetler ve Valiler* (İstanbul:Remzi Kitabevi, 1975), 177-187.

<sup>77</sup> Ali Sarıkoyuncu-Esra. Sarıkoyuncu Değerli, *Milli Mücadele'de Din Adamları III*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 55.

<sup>78</sup> ATASE Arş. ( Askeri Tarih ve Stratejik Etüd Başkanlığı Arşivi), KL:1880, D: 20, Fh: 5'den aktaran Mustafa Balcıoğlu, *Milli Mücadele'de Merkez Ordusu*, (Ankara:Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi,1994), 83-84.

<sup>79</sup> Balcıoğlu, *Milli Mücadele'de Merkez Ordusu*, 64. Ayrıca bk. "Abdülhaluk Çay, II. Meşrutiyet Sonrası İhanet Şubeleri", *Türk Kültürü Dergisi* XX/227 ( Mart 1982):312 vd.

<sup>80</sup> Balcıoğlu, *Milli Mücadele'de Merkez Ordusu*,84.

reisi Metropolit Polikarpos yönetiyordu.<sup>81</sup> Bu arada İstanbul patrikhanesinin direktifleri doğrultusunda çalışan Trabzon Metropolitisi Hrisanantos, Giresun Metropolitisi Lavrentios ve Samsun Metropolitisi Yermanos, adeta Pontuscularının siyasi temsilcileri durumundaydılar.<sup>82</sup> Ayrıca sözü edilen cemiyetlerin hepsi İstanbul'daki Pontus Cemiyetine bağlı olup hiçbir zorlukla karşılaşmadan kolaylıkla çalışıyorlardı. <sup>83</sup> Zira İtilaf güçlerinin destek ve yardımını da elde eden Rumların nüfusu Rusya'dan gelen göçmenler le birlikte bölgede bir hayli artmıştır.<sup>84</sup> Milli Mücadele başlarında Ordu'nun 150.000 dolaylarındaki nüfusunun 20.000 kadarını Rumlar oluşturuyordu.<sup>85</sup>

Mondros Mütarekesi sonrası İtilaf güçlerinin desteğini de alarak harekete geçen ayrılıkçı Rumların; Karadeniz bölgesinde Pontus Devleti'ni kurma çalışmaları karşısında yörenin Müslüman Türk halkı da buna karşı önlem almakta gecikmedi. Nitekim "Trabzon'un Türk ayrılığını kabul etmeyen ve varlığını müdafaaya azmetmiş olan halkı" tarafından 12 Şubat 1919 tarihinde Trabzon Muhafazaa-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti kuruldu.<sup>86</sup> Cemiyetin Rize, Gümüşhane, Giresun ve Ordu'da şubeleri de açıldı. Aşağı da daha geniş olarak ele alınacağı üzere Nisan 1919'da Ordu Müdafaai Hukuk Cemiyet'nin kurulması özellikle 23 Temmuz-7 Ağustos 1919 tarihlerinde toplanan Erzurum Kongresi'ne temsilci olarak, Ordu'dan Hoca Hasan Efendi'nin katılması ve Kongre'de alınan kararların Ordu halkına duyurulması yörede etkili olmuştur.<sup>87</sup>

Ancak ölüm kalım mücadelesinin ilk günlerinde halk, Mustafa Kemal Paşa'nın da belirttiği gibi "*Hakiki vaziyeti anlamamışlardı. Fikirlerde karışıklık vardı. Dimağlar adeta durgun bir haldeydi...*"<sup>88</sup>

<sup>81</sup> Ferhatoğlu M. Fahrettin (BASEL), *Ordu Külliyyatı*, (Sivas: Kamil Matbaası, 1934), 10.

<sup>82</sup> Çapa, "Milli Mücadele'de Doğu Karadeniz", 15: 661.

<sup>83</sup> Mustafa Kemal ATATÜRK, *Nutuk-Söylev*, (Ankara: 1986), 1: 5.

<sup>84</sup> Trabzon Metropolitisi Hrisantos Paris Konferansı'na sunduğu 2 Mayıs 1919 tarihli muhtıradaki Karadeniz bölgesi Rumların sayısını; 600.000'i yerli Rumlar, 250.000'i de Rusya'dan göç edenler olmak üzere toplam 850.000 olarak belirtmiştir. (Ercüment Kuran, "Milli Mücadele Esnasında Pontus Rum Devleti Kurma Teşebbüsleri", *Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri (Samsun, 13-17 Ekim 1986)*, (Samsun, 1988), 79. 1914 Nüfus istatistiğine göre sadece Trabzon Vilayetinde yaşayan Rum sayısı 161.000 idi. (Erdaha, *Milli Mücadele'de Vilayetler ve Valiler*, 175)

<sup>85</sup> *Yurt Ansiklopedisi*, 15: 62-69.

<sup>86</sup> Murathanzade Ziya Bey Başkanlığında kurulan Cemiyetin üyelerinden bazıları şunlardır: Temelzade Sabri Bey, Eyüpzade İzzet Bey, Barutçuzade Hacı Ahmet Efendi, Hatıpzade Emin Efendi, Gazzade Hüseyin Efendi, Abonozzade Hüseyin Efendi, Hacı Ali, Mehmet Salih Efendi, Hacı Mehmet Efendi, Ömer Fevzi Efendi, Hoca Hacı İbrahim Cudi, Temelzade Şevki, Ustazade Nazmi, Zübeyirzade Zühtü, Hafız Mahmut Bey (Faik Ahmet Batutçu, *Siyasi Hatıralar*, (Ankara; 2001), I: 46-47.)

<sup>87</sup> Çapa, "Milli Mücadele'de Doğu Karadeniz", 15: 670.

<sup>88</sup> *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, 1989), I-II: 208.

Mustafa Kemal Paşa, Samsun'dan Havza'ya giderken 25 Mayıs 1919 günü bunun bir çarpıcı örneğine de tanık olmuştur. Yolda çok az olan toprağında çift süren bir köylüye rastlar, aralarında şu konuşma geçer:<sup>89</sup>

Mustafa Kemal Paşa- Hemşeri, düşman Samsun'a asker çıkaracak. Belki buraların hepsini işgal edecek. Sen ise rahat, toprağı sürüyorsun?

Köylü- Paşa, Paşa! Sen ne diyorsun? Biz üç kardaştık, iki de oğul vardı. Yemen'de, Kafkas'ta, Çanakkale'de hepsi elden gitti. Bir ben kaldım. Ben de yarım adamım. Evde sekiz öksüz ile yetim, üç dul kalmış kadın var. Hepsi benim sapanın ucuna bakarlar. *Şimdi benim vatanım da, yurdum da, aha şu tarlanın ucu. Düşman ora gelinceye dek benden hayır bekleme...*

Böyle bir anda milletin ruhuna ve benliğinde mevcut olan direnme gücünü ateşleyen hocalar, müftüler ve din adamları Milli Mücadele fikrinin doğuşunda önemli bir faktör olmuşlardır. Pek çok din adamı yine Mustafa Kemal Paşa'nın ifadesi ile "*Hakikatı halka izah ettiler... doğru yolu gösteren vaaz ve nasihatlerden sonra herkes çalışmaya başladı.*"<sup>90</sup>

Bu cümleden olarak İzmir'in işgalinden sadece 4 saat gibi kısa bir süre sonra düzenlediği mitingle "*İşgal edilen memleket halkının silaha sarılması dini bir görevdir.*" diyen Müftü Ahmet Hulusi Efendi'nin etrafında hemen bütünleşmiştir. Halkla bütünleşen Ahmet Hulusi, Denizli ve çevresinde etkili olmuş ve daha sonraki günlerde Milli Mücadele için önem arz eden hizmetlerde bulunmuştur.<sup>91</sup>

Müftü Ahmet Hulusi'nin ve daha pek çok din adamının üstlendiği görevi<sup>92</sup> Ordu'da da büyük ölçüde Müftü Vekili Hafız Ahmet İlhami Efendi yerine getirmeye çalışmıştır. O, daha önce de ifade edildiği üzere ulusal hareket lehindeki tutumundan dolayı Trabzon valisi Mehmet Galip tarafından görevinden alınan Müftü Ali Sabri GÜREL'in yerine atanmıştı. Buna karşın, Ahmet İlhami Efendi de Milli Mücadele tarihimiz açısından üstün hizmetlerde bulunmuştur. Onun ve Belediye Başkanları İzzet Bey, Yusuf Bey (Furtunzade) ve Süleyman Ağa (Felelzade) öncülüğünde mitingler düzenlenmiş ve onlar Ordu halkı adına ilgili makamlara protesto telgrafları göndermişlerdir.<sup>93</sup>

Ayrıca Milli Mücadele'nin hedef ve amaçları konusunda Müftü Ali Sabri GÜREL ve Müftü Yusuf Ziyaeddin IŞIK ile birlikte Müderris Salih, Müderris Ahmet, Müderris Salim ve Müderris Ahmet Efendiler de görev almışlardır. Onlar Sadrazamlık makamına çektikleri telgrafla İzmir'in

<sup>89</sup> Doğan Avcıoğlu, *Milli Kurtuluş Tarihi*, (İstanbul:1974), 3: 909.

<sup>90</sup> *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, I-II: 209.

<sup>91</sup> Bkz. Sarıkoyuncu-Sarıkoyuncu Değerli, *Milli Mücadele'de Din Adamları III*, 90-156.

<sup>92</sup> Bkz. Ali Sarıkoyuncu, *Milli Mücadele'de Din Adamları I-II*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1995), 97.

<sup>93</sup> Sıtık Çebi, *Ordu Şehri Hakkında Derlemeler ve Hatıralar*, (İstanbul, 2000), 238-239; Mehmet Şahingöz, *Ali Rıza Paşa Hükümeti'nin İstifası ve Tepkiler* (Ankara:1996), 117-118.

işgalini protesto etmişlerdir.<sup>94</sup> Bu arada halkın aydınlatılması konusunda Fatsa'da; Müftü Mehmet Sait ISSI ve Müderris Abdülhamit SARIHAN, Mesudiye'de; Müftü Nuri YAZLIK, Perşembe'de; Müderris ve Vaiz Hoca Hilmi Efendi, Ünye'de; Müderris ve Müftü Hacı Yusuf Bahri (TASLIZADE) Efendi, Müftü Yahya, Müftü Tevfik ve Müftü İsmail Resmi SATIR'ın da önemli katkısı olmuştur. Taslızade Hacı Yusuf Bahri Efendi, askerleri dualarla cephelere gönderdiği gibi Türk ordusunun başarısı için de dua eden bir din adamıydı.<sup>95</sup> Özellikle Müderris Abdülhamid Efendi'nin, Mustafa Kemal Paşa'nın halka güven veren bir komutan olduğunu, onun ve arkadaşlarının desteklenmesi gerektiğini söylemesi Fatsa ve çevresi halkı üzerinde olumlu tesir uyandırmıştır.<sup>96</sup>

Özellikle Gölköy ulemasından Osman Nuri ve Osman Şemsettin Efendilerin, Şeyhülislam Dürrizade Abdullah'ın yıkıcı fetvalarına karşı Ankara müftüsü M. Rıfat Börekçi önderliğinde hazırlanan Ankara fetvasına “*Habsman (Gölköy) ulemasından Osman Nuri ve Osman Şemsettin*” olarak Nisan 1920'de imzalarıyla tasdik etmeleri yöre insanın üzerinde çok etkili olmuştur. Ayrıca Milli Mücadele'nin meşru olduğuna dair Ankara ulemasınca hazırlanan fetvayı bölge din adamlarının da uygun görmeleleri, ulusal harekâtın Ordu ve çevresinin benimsemesinde etkili olmuştur.<sup>97</sup> Ayrıca Ordu'da yayınlanan *Güneş*, *Ordu Bucak* ve *Azım* gazetelerinin de Milli Mücadele lehinde halkın bilinçlenmesinde önemli katkısı olmuştur. Bu arada Ordulu gençlerin 1919 yılında kurdukları “Ordu İnkılab-ı İçtimai Kulübü” nün de üstün hizmetleri bulunmaktadır.<sup>98</sup>

### 3. ORDU SANCAĞI MÜDAFAA-İ HUKUK CEMİYETİ

Müdafaa-i Hukuk, Türk ulusunun varoluşsal mücadelesinin bir sembolüdür. Ben varım, binlerce yıllık tarihin ve toprakların sahibi benim, diyen bir sesin bütün dünyaya duyurulmasıdır. Müdafaa-i Hukuk, hak ve özgürlüğü, namus ve şerefi, kutsal değerleri ve tarihi ellerinden alınmak istenen bir ulusun her koşula ve her şeye rağmen mücadele azim ve kararlılığının bir göstergesidir. Böyle bir bilincin ürünü olan Müdafaa-i Hukuk, yeni devletin doğuşunun kaynağıdır.

Müdafaa-i Hukuk örgütleri başlangıçta yereldir. Bu kuruluşların “Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti” adı altında toplanmaları ile bütün vatanın kurtuluşu, ulusal bir devletin kuruluşu amaçlanmıştır. Baş-

<sup>94</sup> Selvi, *İşgal ve Protesto*, 270-271.

<sup>95</sup> Taslızade Hacı Yusuf Bahri Efendi hakkında bilgi için bk. Karayalman, *Ünyeli Taslızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 20 vd.

<sup>96</sup> Karayalman, *Ünyeli Taslızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 296.

<sup>97</sup> Bu konu ileride “*Fetvalar ve Ordu Sancağı Din Adamları*” başlığı altında daha geniş olarak ele alınacaktır.

<sup>98</sup> Bk. Çebi, *Ordu Şehri Hakkında Derlemeler ve Hatıralar*, 284-298, 345-353.

langıçta belki sadece Yunan işgaline, Ermeni saldırılarına, Fransız, İngiliz ve İtalyanlara karşı başlayan mücadele, Sivas Kongresi'nden (7- 11 Eylül 1919) sonra ülkenin bütününe yönelmiştir. Müdafaa-i Hukuk'un ve bu ana düşünce etrafında meydana gelen örgütlerinin askeri güçle birlikte hareketi de yine Sivas Kongresi esnasında gerçekleştirilmiştir. TBMM de bu kuruluşların üzerine bina edilmiştir.<sup>99</sup>

### 3.1. Ordu Sancağı Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri ve Din Adamları

Yukarıda da belirtildiği üzere Birinci Dünya Savaşı galiplerinin Anadolu'yu bölme ve parçalama girişimlerine karşı Trabzon'da ilk direniş hareketi başlamış ve bu amaçla da Müdafaa-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti 12 Şubat 1919 tarihinde kurulmuştur. Cemiyet Rize, Gümüşhane, Giresun ve Ordu gibi sancak ve kazalarda da şubelerini açacaktır. Bu bağlamda Nisan 1919'da Ordu Müdafaa-i Hukuk şubesi kuruldu. Şubesiz bu cemiyetin kuruluş ve faaliyetlerinde pek çok yurtsever Ordulu görev almıştır. Bunlardan isimlerini tespit edebildiğimiz zevat şu kişilerdir:<sup>100</sup>

- Halis Bey (Öğür)
- Mustafa Bey (Hazinedarzade Cüce)
- Futunzade Yusuf Bey (Belediye Reisi)
- Kadızade Recai Bey
- Felekzade Süleyman Ağa
- Kadızade Halil Sıtkı Efendi (TBMM 2. Döneminde Ordu Milletvekili)
- Hattatzade Şevket Bey (Akyazı)
- Müftü Hafız Ahmet İlhami
- Mustafa Bey (Hazinadarzade Cüce)
- Fortunzade Yusuf Bey (Belediye Başkanı)
- Kadızade Recai Bey
- Felekzade Süleyman Ağa
- Müftü Yusuf Ziyaeddin Efendi (Işık)

Ayrıca Ordu Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kuruluş ve faaliyetlerinde Mehmet Fahreddin Başel'in de üstün hizmeti olmuştur. 1890 doğumlu olan Mehmet Fahreddin Bey, Mondros Mütarekesi'nin yürürlüğe girmesi üzerine Giresun- Görele Kaymakamlığından ve memuriyetten istifa ederek daha önce kaymakamlık hizmetinde bulunduğu Ordu'ya geldi. O Milli Mücadele'nin zaferle sonuçlanmasına kadar Ordu'da kalarak ulusal harekât lehinde çalışmalarda bulundu. Milli Mücadele'yi destekleyen "Güneş", "Bucak" ve "Azim" gazetelerinin çıkarılmasında yardımcı olduğu

<sup>99</sup> *Belgelerle Türk Tarih Dergisi*, 19:8; Ali Sarıkoyuncu, *Atatürk Din ve Din Adamları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 159-160.

<sup>100</sup> Ferhatoğlu, *Ordu Külliyyatı*, 11; Çebi, *Milli Mücadelede Ordu*, 135.

gibi, bu gazetelerin başyazarlığını da üstlendi.<sup>101</sup> Bu arada Müderris Salih, Müderris Ahmet ve Müderris Salim Efendilerin de Ordu Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti kuruluş ve faaliyetlerinde görev almaları, kuvvetle muhtemeldir. Çünkü adı geçenler; İzmir'in işgali üzerine 22 Mayıs 1919 tarihinde Sadaret Makamına işgali Protesto eden telgrafi çeken kişilerdir.<sup>102</sup>

Cemiyetin başkanlık görevini de değişik tarihlerde Felekzade Süleyman Ağa ile Müftü Yusuf Ziyaeddin Işık yürütmüştür. Hazinedarzade Mustafa Bey de (Cüce), bir ara Ordu Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Başkanlığı yapmıştır.<sup>103</sup>

Ordu Sancağının kazalarından Fatsa'da Hamdi Bey, Mesudiye'de Sami Bey, Perşembe'de Ziya Bey ve Ünye'de de Müftü İbrahim Hakkı (Efendi) başkanlıklarında Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri kurulmuştur.<sup>104</sup>

### 3.2 İşgallere Tepkiler

#### 3.2.1. Ordu Sancağı'nın İzmir'in İşgaline Tepkileri ve Protesto Telgrafları

15 Mayıs 1919'da İzmir'in işgali ve Yunanistan'a ilhak edilmekte olduğu haberi Ordu Sancağı halkı üzerinde büyük bir üzüntü meydana getirmiştir. İlhakı Wilson prensiplerine aykırı bir hareket olarak değerlendiren Ordulular, işgali protesto ederek bu uğurda canlarını ve kanlarını fedaya hazır olduklarını bildirdiler. Bu bağlamda Ordu'dan 16 Mayıs 1919'da Sadaret (Başbakanlık) makamına "*Ordu Kazası Umum Türk ve Müslüman Ahalisi Namına Belediye Reisi İzzet*" imzasıyla çekilen telgrafta özetle şöyle deniliyordu.<sup>105</sup>

Beş asırdan fazla bir süre Türk ve Müslüman yurdu olan ve ayrıca nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan İzmir Vilayeti ve havalesinin Yunanistan'a ilhak edilmek üzere olduğunu büyük bir üzüntü ile haber aldık. Amerika Cumhurbaşkanı Mösyö Wilson cenaplarının dünya barışını sağlamak ve öncelikle savaş tehlikelerine son vermek amacıyla insaniyet için ortaya koydukları prensiplere aykırıdır. İzmir'in ilhakı Türk ve Müslümanların

<sup>101</sup> Ferhatoğlu, *Ordu Külliyatı*, 11; Çebi, *Milli Mücadelede Ordu*, s. 135.

<sup>102</sup> Selvi, *İşgal ve Protesto*, 270-271.

<sup>103</sup> Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, (Ankara, 1973), 335; Fevzi Güvenli, *Bir Zamanlar Ordu Anıları*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1999), 53.

<sup>104</sup> *TBMM Zabıt Ceridesi*, 2. Baskı (Ankara, TBMM Basımevi, 1940), 1: 94, 113; Halk Selvi- Bülent Cırık, *Milli Mücadele'de TBMM'ye Anadolu'dan Çekilen Telgraflar*, (Ankara: 2012) 309.

<sup>105</sup> A. VRK (Osmanlı Arşivi Babıali Evrak Odası Sadaret Evrakı Evrak Kalemi) S.30/41'den aktaran Selvi, *İşgal ve Protesto*, 270; Hamdi Atamer, "Milli Direnme" *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 101 (Temmuz 1965). Belge:6. ; Mehmet Şahingöz, *İzmir, Maraş ve İstanbul'un İşgali Üzerine Yapılan Protesto ve Mitingler*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1996), 148-149.



kalplerinde sonsuza dek sürececek derin yaralar açmıştır. İzmir Vilayeti'nin herhangi bir toprağına dikilecek Yunan bayrağı Müslümanların kalplerine saplanmış hançer demektir. Bunu biz Türkler ve Müslümanlar bütün varlığımızla şiddetle reddediyor ve bu uğurda canımızı ve kanımızı feda edeceğimizi arz ederiz.

18 Mayıs 1919 günü Ordu'dan Sadaret Makamına “*İçtima Eden Binlerce Ahalisi Namına dava vekili İsa*” imzasıyla çekilen ikinci telgrafta da “kendilerini uygar sayan Avrupa hükümetlerine” şöyle seslenilmektedir<sup>106</sup> :

*İzmir'e dikilecek Yunan bayrağını kanımızla kırmızılaştırmaya yemin ettik. Avrupa hükümetlerinin istedikleri sulh ve selamet ise, haksız işgali durdurunuz. İzmir'in işgali bizleri içten yaralanmıştır. Bu uğurda canımızı feda etmeye Müslüman Türk halkı olarak göze aldık. Meydana gelecek olayların siz Avrupa hükümetlerine ait olacağını bildiririz.*

İzmir'in işgali üzerine Ordu'dan Sadaret makamına 22 Mayıs 1919'da da bir protesto telgrafı daha gönderilmiştir. “*Umum Ahali-i İslamiye Namına Müderris Salih, Müderris Ahmet, Müderris Salim, Müderris Ahmet*” imzalarıyla çekilen telgrafta da şu ifadeler yer almaktadır<sup>107</sup>:

*Ecdadımızın kanlarını dökerek mülk edindikleri vatanımızdan hiçbirinin ecnebi (yabancı) ellerine geçmesine razı değiliz. İzmir gibi Türklük ve Müslümanlığın camı demek olan bir vilayetin kalbgahına dikilen Yunanın o mülevves (kirli) bayrağının parçalanması için bütün millet hükümetimizin emrine sabırsızlıkla müheyyadır. (hazırdır)*

*İtilaf temsilcilerine de müracaat ettik. İzmir'de akıtılan Türk ve Müslüman kanlarının intikamını Yunanlılar (ve onlara iltihak edenlerden olmak üzere) almak için biz söz verip yemin ettiğimizi bildiririz.*

Diğer taraftan İzmir'in işgali üzerine Ordu'nun ilçe ve nahiyelerinde din adamlarının da katılımı ile mitingler düzenlenmiş ve Sadaret Makamına işgali protesto eden telgraflar gönderilmiştir. Bu telgrafların hepsinde; İzmir'in işgalinden duydukları üzüntü dile getirildikten sonra, bu vatan toprağının kurtarılması için kanlarının son damlasını vermekten çekinmeyecekleri belirtilmektedir. Örneğin 17 Mayıs 1919 günü Belediye Başkanı İbrahim Ethem, Alipaşazade Fuat, Hacı Ömerzade İsmail, Hüsnü Abdülkadir, Çolakzade Ali imzasıyla Perşembe'den gönderilen telgrafın son cümlesi “...malen ve canen (İzmir'in kurtarılmas için) her türlü fedakârlığa amade bulunduğumuz ma'ruzdur” denilmektedir.<sup>108</sup>

Ünye'den Sadaret Makamına 16,15, 21 ve 31 Mayıs tarihlerinde olmak üzere dört adet telgraf gönderilmiştir. Bunlardan 16 Mayıs 1919 tarihli olanı “*Ünye Hürriyet ve İtilaf Fırkası Şubesi Reisi Hasan Fehmi*” imzalıdır.<sup>109</sup>

<sup>106</sup> A. VRK. 831/68'den aktaran Selvi, *İşgal ve Protesto*, 270.

<sup>107</sup> A. VRK. 832/94'den aktaran Selvi, *İşgal ve Protesto*, 270-271.

<sup>108</sup> A. VRK. 830/42'den aktaran Selvi, *İşgal ve Protesto*, 275.

<sup>109</sup> Selvi, *İşgal ve Protesto*, 324-325.

15 Mayıs tarihli telgraf ise, Ünye halkının ileri gelenlerinden; Müftü Yahya, Belediye Başkanı Nuri, Ulemadan Hacı Ali, Tüccardan Hacı Alemzade Osman, eşraftan Hacı Muhammedzade Ali ve Hakkı imzaları taşımaktadır.<sup>110</sup> 21 Mayıs tarihli telgrafta ise, Belediye Başkanı Nuri, eşraftan Hakkı, esnaftan Feyzi ve Ulemadan Enver isim ve imzaları bulunmaktadır.<sup>111</sup> Sonuncu ve dördüncü telgraf, Ünye Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti tarafından gönderilmiştir. Her dört telgrafta da İzmir'in işgalinden duyulan üzüntü dile getirilerek, bu vatan toprağının kurtarılması için her türlü fedakârlığa hazır oldukları belirtilmiştir. Bu arada Ünye Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti isteklerini beş madde halinde sunmuştur. İlk iki madde de Hükümetlerine ve Hilafet makamına bağlılıklarını belirttikten sonra, 3, 4 ve 5. maddelerde şu hususlar ifade edilmiştir<sup>112</sup>:

3- *Biz elimizden artık Anadolu ve Rumeli'nin bir karış toprağının bile alındığına katiiyen sükût edemeyiz.*

4- *Biz Müslümanlık âlemi ile Hristiyanlık âlemi arasında müsavât isteriz.*

5- *Bizler hak isteriz, adalet isteriz. Sulh konferansı'nın adalete müfârat (ayrılık) olmayan kararlarına intizar eyler, keyfiyeti Wilson cenablarıyla dörtler meclis-i âliyesine arz eyleriz.*

Fatsa halkı da 20 Mayıs 1919 tarihli telgraflarıyla İzmir'in işgalini protesto etmişlerdir. Telgrafta ise, şu zevatın isimleri yer almaktadır: Belediye Başkanı Vekili Hikmet, eşraftan; Hazinedarzade Halil, Mazhar, Hacı Ali Ağazade Osman, Hacı Ali Ağazade Ali Rıza, Ulemadan; Hacı İbrahim, Muallim Osman Nuri Efendiler.<sup>113</sup>

Adı geçenler, İzmir ve çevresinin Yunan işgalinden kurtarılması hususunda üzerlerine düşen görevi her ne pahasına olursa olsun ifasından geri kalmayacaklarını bildirmişlerdir.<sup>114</sup>

İzmir'in işgali üzerine Mesudiye'de de miting düzenlenmiştir. “*Mesudiye Kazası Miting Heyeti Reisi Ali Çavuşzade Sami*” imzasıyla Sadaret Makamına çekilen 15 Haziran 1919 tarihli telgrafla işgal protesto edilmiştir.<sup>115</sup>

Diğer taraftan Serkeş Aybastı ve Bolaman nahiyeleri halkı da İstanbul'a gönderdikleri telgraflarla İzmir'in işgalini protesto etmişlerdir.<sup>116</sup>

### 3.2.2. Ali Rıza Paşa Hükümeti'nin İstifasına Ordu Sancağı'nın Tepkisi

“*Müftü-i Belde Ahmet İlhami ve Belediye Reisi Yusuf*” imzalarıyla 5 Mart 1920 tarihinde Meclis-i Mebusan'a gönderilen telgrafta; Milli irade-

<sup>110</sup> Selvi, *İşgal ve Protesto*, 325.

<sup>111</sup> Selvi, *İşgal ve Protesto*, 325-326.

<sup>112</sup> Selvi, *İşgal ve Protesto*, 326.

<sup>113</sup> Selvi, *İşgal ve Protesto*, 322.

<sup>114</sup> Selvi, *İşgal ve Protesto*, 322.

<sup>115</sup> A. VRK. 537/10'den aktaran Selvi, *İşgal ve Protesto*, 269.

<sup>116</sup> Bk. Selvi, *İşgal ve Protesto*, 266, 272.

nin timsali ve meşru olan Ali Rıza Paşa Kabine'sinin istifaya zorlanmasını şiddetle protesto ettiklerini belirterek özetle şöyle denilmektedir<sup>117</sup>:

Müslüman halkın birbirine düşürülerek Osmanlı Devleti'nin yıkılması maksadıyla içte ve dışta sahnelenen nifak hareketleri ve tazyiki sonucunda irade-i milliye'nin meşru ve hakikisi olan Ali Rıza Paşa hükümetinin istifaya zorlandığı haberi alındı. Bu durumu şiddetle ve nefretle protesto eder ve milletin bu şekilde parçalanmasına zemin teşkil edecek olan hıyanetkarane hareketler ile vatanın aleyhinde bulunan bazı menfaatperestlerin isteğini tatmin edecek herhangi bir kuruluşu kabul etmeyeceğimizi Hilafet ve Saltanat Makamına sadakatle bağlı bulunan bizler milletimizin ve ülkemizin menfaatlerini koruyacak bir hükümetin teşkilini arz ederiz.

Diğer taraftan Ali Rıza Paşa Hükümeti'nin zorla istifa ettirilmesi, Türkleri mahvetmek için yapıldığının anlaşıldığı, haklarında reva görülen haksızlıkların sabredilemeyecek bir hale geldiği, Ferit Paşa ve yandaşlarının kendi çıkarları için İtilaf güçleriyle işbirliği içerisinde bulunduğu, bu sebeple Ferit Paşa'nın kuracağı hükümeti kabul edemeyecekleri, buna karşın devlet, millet ve ülkenin çıkarlarını gözeterek bir milli hükümetin işbaşına getirilmesini Mesudiye'liler de Meclis-i Mebusan'dan 6 Mart 1920 tarihli telgraflarıyla istemişlerdir.<sup>118</sup>

Ayrıca aynı tarihte *Heyet-i Temsiliye Başkanlığı'na "Müdafaa-i Hukuk-u Milliye Reisi Sami"* imzasıyla gönderilen telgrafta da Ali Paşa Hükümetinin zorla istifa ettirildiği, Ferit Paşa ve emsalinden bir kabine teşkil ettirildiği taktirde bunların milleti temsil edemeyeceklerinden kesinlikle itaat olunmayacağı belirtilmiştir. Bu arada Meclis-i Mebusan ve Matbuata telgraflar çekildiği de bildirilmiştir.<sup>119</sup>

### 3.2.3. İstanbul'un İşgaline Ordu Sancağı'nın Tepkisi

Bilindiği üzere 16 Mart 1920'de tarihinde İstanbul İngilizler tarafından işgal edilmiştir. Henüz daha işgal gerçekleşmeden önce Ordu halkı harekete geçmiştir. Çünkü İngiltere Başbakanı Llyod George Aralık 1920 sonlarında verdiği demeçte;

*"İstanbul'un ve Boğazların milletlerarası bir vaziyete getirilerek, İngiltere ve Fransa'nın orada ortaklaşa kuvvetli bir tesire sahip olacağı, Türk Hükümet'inin Anadolu'ya gönderileceği, Padişahın bütün İslâmların reis-i alisi telakki edilerek, İstanbul'un bir din merkezi haline getirileceği"* açıklanmıştır.<sup>120</sup>

<sup>117</sup> Mehmet Şahingöz, *Ali Rıza Paşa Hükümeti'nin İstifası ve Tepkiler*, 117-118.

<sup>118</sup> Mesudiye Müdafaa-i Hukuk-u Reisi Sami ve Belediye Reisi İzzet imzalarıyla gönderilen telgrafın aslı için bkz, Şahingöz, *Ali Rıza Paşa Hükümeti'nin İstifası ve Tepkiler*, 192-193.

<sup>119</sup> Şahingöz, *Ali Rıza Paşa Hükümeti'nin İstifası ve Tepkiler*, 193.

<sup>120</sup> Şahingöz, *İzmir, Maraş ve İstanbul'un İşgali Üzerine Yapılan Protesto ve Mitingler*,

Ayrıca Lord Curzon da Llyord George'un İstanbul ile ilgili demecini destekleyen “*İstanbul’un Geleceği*” hakkında hazırladığı bir muhturayı İngiliz kabinesine sundu. Ancak Lord Curzon’un muhtırası 6 Ocak 1920’de kabine toplantısında reddedildi. Bununla birlikte Türk halkı, İngiliz devlet adamlarının İstanbul ile ilgili düşüncelerini öğrenmiş oldu.<sup>121</sup>

Londra’da Lord Curzon ve Lloyd George’nin İstanbul ile ilgili düşünceleri tartışılırken, Heyet-i Temsiliye Başkanı Mustafa Kemal Paşa da 5 ve 11 Ocak 1920 tarihlerinde Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerine ve gazetelere gönderdiği telgraflarla olayın protesto edilmesini istemiştir.<sup>122</sup>

Heyet-i Temsiliye’nin isteği üzerine Anadolu’nun pek çok yerinde olduğu gibi Ordulular da “*Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Reisi Süleyman Hilmi ve Müftü İlhami*” imzalı 13 Ocak 1920 tarihli telgraflarıyla İngilizlerin İstanbul’u işgali düşüncelerini protesto etmişlerdir.<sup>123</sup>

16 Mart 1920’de İstanbul’un işgali üzerine de Mesudiye halkı, 23 Mart 1920 tarihinde bir miting düzenleyerek, İstanbul’un işgalini protesto ettiler. Bu arada mitingde “*zillet ve esarete yaşamaktan ise şan ve şerefle vatani müdafaa uğrunda ölmekten çekinmeyeceklerine yemin ettiler*” Mitingin sonunda alınan kararlar da “*Mesudiye Miting Heyet-i Reisi Raif, Müftü Teyfik ve Belediye Reisi İzzet*” imzalarıyla ilgili makamlara gönderildi. Ayrıca kararın bir sureti de Heyet-i Temsiliye Başkanlığına iletilmiştir.<sup>124</sup>

#### 4. MİLLİ MÜCADELEDE FETVALAR VE ORDU SANCAĞI DİN ADAMLARI

Bir iş ve eylemin İslâm dini açısından doğru veya yanlışlığı, olur veya olmazlığı konusunda din bilginlerinin verdikleri sözlü veya yazılı cevaplara “fetva” denir.<sup>125</sup>

İstanbul hükümetleri, Anadolu’da teşekkül eden milli birlik ve azmi yer yer hazırladıkları ayaklanmalarla baltalamaya çalışmışlardır. Bilhas-sa Damat Ferit Paşa’nın kurduğu hükümetler döneminde Kuva-yı Milliye aleyhindeki baskılar daha da şiddetlenmiştir. Son olarak, Salih Paşa Hükümeti’nin düşmesi üzerine, onun yerine Ferit Paşa Hükümeti Nisan 1920’de

400. Ayrıca bkz., Bu haber, 4 Ocak 1920 tarihli *Tasvir-i Efkar, İkdam, Vakit, Peyam-ı Sabah, Alemdar, İleri ve Yeni Gün* gazetelerinde de yayınlanmıştır.

<sup>121</sup> Selahattin Tansel, *Mondros’tan Mudanya’ya Kadar*, (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1973), 3:8.

<sup>122</sup> *İzmir’e Doğru*, 14 Ocak 1920; Şahingöz, *İzmir, Maraş ve İstanbul’un İşgali Üzerine Yapılan Protesto ve Mitingler*, 402.

<sup>123</sup> Bkz, Şahingöz, *İzmir, Maraş ve İstanbul’un İşgali Üzerine Yapılan Protesto ve Mitingler*, 403-423.

<sup>124</sup> Şahingöz, *İzmir, Maraş ve İstanbul’un İşgali Üzerine Yapılan Protesto ve Mitingler*, 507. Ayrıca Mitingte alınan kararın tam metni için bk. Şahingöz, *İzmir, Maraş ve İstanbul’un İşgali Üzerine Yapılan Protesto ve Mitingler*, 507-508.

<sup>125</sup> Sarıkoyuncu, *Milli Mücadele’de Din Adamları II*, 13.

kuruldu. Dördüncü kez Sadrazam olan Damat Ferit, Milli Mücadele taraftarlarını suçlayan ve bunların öldürülmesini isteyen fetvalar çıkarttı.<sup>126</sup> Böylece “Anadolu birliğini içten yıkmak için her türlü tezvire” başvurdu. Öyle ki, “...Emir-i Sultanîye’ye itaat etmeyen Müslümanlara ceza tehdidinde bulunan fetvalar yayınlamıştı”. İşte bunların en tesirlisi, en önemlisi ve Anadolu’daki millî harekât için en tehlikelisi 11 Nisan 1920 tarihinde Şeyhülislam Durrizade Abdullah<sup>127</sup> imzası ile yayınlananı oldu.<sup>128</sup> Bu fetvada özetle; Anadolu harekâtı Padişah’a karşı ayaklanma sayılıyor, Kuva-yı Milliye kötülenerek Padişah’ın sadık tebasına zulmedenlerin katledilmeleri gerektiği ileri sürülüyordu. Ayrıca, Kuva-yı Milliye’ye karşı savaşırken ölenlerin de şehit olacakları belirtiliyordu.<sup>129</sup>

İstanbul’da basılan gazetelerde de yayınlanan bu fetvadan çok miktarda Anadolu’nun her tarafına çeşitli araçlarla (postayla, Anadolu’ya geçen kimselerin aracılığıyla vs.); hatta Yunan ve diğer İtilaf güçlerinin uçaklarıyla dağıtılmıştır.<sup>130</sup> Fetvanın Anadolu’da yayılması ve zararlarını önlemek için sıkı önlemler alınmış ise de bunda pek başarılı olunduğu söylenemez. Zira TBMM, 23 Nisan 1920 Cuma günü toplandığı zaman, ülkenin işgalden kurtulabilmiş köşeleri ayrı görüşlerin kavga sahnesi halini almıştır. Anadolu’nun çeşitli yerlerinde ayaklanmalar baş göstermiştir. İç ve dış ihanet el ele vererek Anadolu’da bir kardeş kavgası çıkarmak suretiyle Türk’ü

<sup>126</sup> Bk. Sarıkoyuncu, *Millî Mücadele’de Din Adamları II*, 3 vd.

<sup>127</sup> Bk. Sarıkoyuncu, *Millî Mücadele’de Din Adamları II*, 45-48.

<sup>128</sup> Celal Bayar, *Atatürk’ten Hatıralar*, (İstanbul: Sel Yayınları, 1955), 46. Atatürk de, bu konuda; “Damat Ferit Paşa Hükümeti ve İstanbul’da bütün yıkıcı ve hain örgütlerin kurduğu birlik ve bu birliğin Anadolu içindeki ayaklanma örgütleri ve bütün düşmanlar ve Yunan ordusu, elbirliği ile bizi yıkmak için çalışmaya başladılar. Bu ortak saldırı siyasetinin yönergesi Padişah ve Halife içinde düşman uçakları da bulunan her türlü araçla yurda yağdırdığı Padişah’a karşı ayaklanma fetvası idi...” demektedir. (Kemal Atatürk, *Nutuk (1919-1927)*, haz. Zeynep Korkmaz, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1994), 303.

<sup>129</sup> Böyle bir fetva vermemek için, Şeyhülislam Haydarzade İbrahim Efendi görevinden ayrılmıştır. Ayrıca, Şeyhülislam bulunamadığından dördüncü Damat Ferit Hükümeti’nin kuruluşu bir süre gecikmiştir. Sonunda Dürüze Abdullah’ın Şeyhülislamlığa kabul etmesiyle, 5 Nisan’da hükümet kurulabilmiştir. Çünkü İstanbul’daki işgal kuvvetleri özellikle İngilizler, İzmir’in işgali başta olmak üzere işgallerin hoşgörü ile karşılanması ve Kuva-yı Milliye’nin dağıtılması içerikli bir genelge yayınlanmasını iktidarda bulunan Salih Paşa Hükümeti’nden istemişlerdi. Ancak, Milli Harekât aleyhinde bir genelge yayınlanmasına O, hükümetin diğer üyeleri ile birlikte karşı çıkmıştır. Bu yüzden Salih Paşa Hükümeti 2 Nisan 1920’de istifa etmiştir (Abdulkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 253.

<sup>130</sup> Bk. Yunus Nadi, *Birinci BMM’an Açılışı ve İsyânlar*, (İstanbul: 1955), 44-46. Karabekir, *İstiklal Harbimiz*, 635; Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal*, (İstanbul: 1969), II: 295-302; Lord Kinross, *Atatürk- Bir Milletlin Doğuşu*, çev.: Necdet Sander, (İstanbul: 1981), 335.

Türk'e, Müslümanı Müslümana kırdırtmak istiyorlardı.<sup>131</sup>

Böyle bir anda başta Ankara Müftüsü Mehmet Rıfat Efendi (Börekçi) olmak üzere pek çok din bilgini vazifeye koşmuştur. Mehmet Rıfat Efendi, Anadolu'da sağduyulu ve vatansever ulemayı harekete geçirerek ulusal hareketin meşru olduğuna dair karşı fetvalar hazırlanmıştır. Böylece Milli Mücadele'de fetvalar da savaşmıştır. Bu savaşta, Dürrizade Abdullah'ın imzasını taşıyan "İstanbul Fetvası" bir tarafta, 155 imzayı aşkın Anadolu ulemasının "Ankara Fetvası" diğer taraftadır.<sup>132</sup>

Ordu Sancağı din adamlarından Habsman(Gölköy) ulemasından Osman Nuri ve Osman Şemseddin<sup>133</sup> Efendiler de Ankara Fetvası'nı onaylamışlardır. Çünkü İstanbul Fetvası taraflı, kasıtlı, eksik, yanlış bilgiler isnat edilerek hükümler verilmiş olması, daha önemlisi, ciddi dini kaynak gösterilmemesi sebebiyle inandırıcılık yönü açısından zayıf, tutarsız bir metindir. Buna karşın Ankara Müftüsü Mehmet Rıfat Efendi başta olmak üzere, Ankara ulemasının hazırladığı fetva, gerçekleri daha iyi aksettiren "hakaret ve esirliğe maruz kalmış bulunan İslâm halifesinin kurtarılması" temel inancından hareketle, Şer'i Şerife uygun, ikna edici, delillere dayanan, ilmi ve dini bilgilerinden şüphe edilemeyecek kadar mesleğinin erbabı ulema tarafından hazırlanmıştır. Bu fetva; Anadolu'nun pek çok yerinde yine bu konuda söz sahibi ulema tarafından incelenerek kabul edilmiştir.<sup>134</sup> Ordu Sancağı müftüleri; Ali Sabri Gürel (Ordu Müftüsü), Hafız Ahmet İlhami Bilgin (Ordu Müftüsü), Yusuf Ziyaeddin Işık (Ordu Müftüsü), Yahya (Ünye Müftüsü), Nuri Yazlık (Mesudiye Müftüsü), Mehmet Said Issı (Fatsa Müftüsü), İsmail Resmi Satır (Ünye Müftüsü) ve Müderrislerden Abdülhamid Sarıhan (Fatsa Sadullah Bey Müderrisi), Ali Hilmi (Ordu Merkezinde Müderris ve Vaiz), Halil Sıtkı Kumru (Fatsa- Kuleli Medresesi Müderrisi) Efendiler başta olmak üzere diğer din adamları da bu fetvayı samimiyetle kabul etmiş ve halka duyurmuşlardır. Böylece Ordu ve çevresinde Milli Mücadele bilincinin doğması ve pekişmesi sağlanmıştır.

## 5. CEPHELERDE DİN ADAMLARI

Ordu Sancağı din adamlarının Milli Mücadele'deki bir diğer hizmeti de vatan savunmasında cephelere koşmalarıdır. Bunlardan tespit edebildiklerimizden birisi Ordu Müftülerinden Yusuf Ziyaeddin Işık'tır.

Yusuf Ziyaeddin Işık, Birinci Dünya ve Kurtuluş Savaşlarında görev almıştır. Birinci Dünya Savaşı'nda 20 Ağustos 1914 tarihinde İstanbul Ye-

<sup>131</sup> Kemal Atatürk, *Nutuk (1919-1927)*, 303-308.

<sup>132</sup> Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Ali Sarıkoyuncu, *Milli Mücadele'de Din Adamları II*, 1 vd.

<sup>133</sup> Adı geçen hakkında bilgi elde edilememiştir.

<sup>134</sup> Bayram Sakallı, *Ankara ve Çevresinde Milli Hareketler*, (Ankara:1998),107-108; Sarıkoyuncu, *Milli Mücadelede Din Adamları I*, 158-159.



dek Zabitan Talimgâhı'nda başladığı askerlik hizmetinden, Çanakkale - 42. Alay Sahra Topçu I. Tabur, I. Bölük Komutanı iken, 1 Kasım 1918'de terhis edilmiştir.<sup>135</sup>

Dört sene hizmetten sonra Yusuf Ziyaeddin Bey, yine cephededir. Bu kez Kurtuluş Savaşı'nda görev almıştır. O, üsteğmen rütbesiyle İnönü ve Sakarya'da çarpışmalarda bulunduktan sonra, Büyük Taarruz'a da katılmıştır. 26 Ağustos 1922 günü Kocatepe'dedir. Aynı gün sabahın erken saatlerinde 5.30'da alaca karanlığı gümbürtüsü ile yıkan 300 topçu ateşinden birisi de onun emir ve komutasındaki toptan çıkmıştır. Düşman yurttan kovulduktan sonra, 15. nci Topçu Alayı 4. Bölük Üsteğmeni<sup>136</sup> iken, 16 Temmuz 1923'de terhis olmuştur.<sup>137</sup>

Topçuluk bilgisinin yanı sıra, mayın imha etmekte de uzman olan Yusuf Ziyaeddin Bey'in askerde teskere bırakması istenir. Bu istek bizzat Mustafa Kemal Paşa tarafından gelmesine rağmen, ailesini bahane ederek eğitim ve öğretimi tercih etmiştir. Yusuf Ziyaeddin Işık "*Kırmızı Şeritli İstiklal Madalyası*" ile taltif edilmiştir.<sup>138</sup>

Ünye Müftüsü Nuri Efendi de Yusuf Ziyaeddin Bey gibi Birinci Dünya ve Kurtuluş savaşlarına katılmış, çeşitli cephelerde Asteğmen rütbesiyle çarpışmalarda bulunan bir din adamıdır.<sup>139</sup>

Ünye-Göbü Köyü İmam-Hatibi Yakup Hoca (Mutlu) Kurtuluş Savaşına katılmış ve gazi olarak memleketine dönmüştür. Aynı şekilde Ünye-Kastamat Köyü İmam-Hatibi İsmail Mutlu da Kurtuluş Savaşı'nın başlamasıyla cepheye koşmuş, Afyonkarahisar-Tınaztepe'de yaralanarak gazi olmuştur.<sup>140</sup>

Ünye-Taflancık Köyünden Müderris Hasan Efendi de cephede şehit olmuştur.<sup>141</sup> Bu arada İstiklal Harbi'nde Ordu Sancağından; Ordu merkezinden 399, Fatsa'dan 211, Mesudiye'den 56, Perşembe'den 175, Ünye'den 256 olmak üzere toplam 1097 gencimiz şehit olmuştur.<sup>142</sup>

1920 yılı Ağustos ayında bütün levazımı Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti tarafından temin edilmek üzere, Ordu'da 200 kişiden oluşan bir gönüllü birliği oluşturulmuştur.<sup>143</sup> Bu birliğin eğitim ve komutasını Hafız Ahmet Efendi üstlenmiştir.<sup>144</sup>

Diğer taraftan Müderris Abdülhamit Efendi de Kuva-yı Milliye'nin ik-

<sup>135</sup> *DİB Arş.*, D: 1953-1445; Karayalman, *Ünyeli Taslızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 394.

<sup>136</sup> Bazı eserlerde Yusuf Ziyaeddin Bey'in "Yüzbaşı" rütbesiyle terhis edildiği belirtilmektedir (Yalman, *Ünyeli Taslızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*), 395.

<sup>137</sup> *DİB Arş.*, D: 1953-1445; Karayalman, *Ünyeli Taslızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 394.

<sup>138</sup> Karayalman, *Ünyeli Taslızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 394.

<sup>139</sup> *DİB Arş.*, D: 1923-1876.

<sup>140</sup> Karayalman, *Ünyeli Taslızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 241-242.

<sup>141</sup> Karayalman, *Ünyeli Taslızade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 241-242.

<sup>142</sup> Sabahattin Selek, *Anadolu İhtilali*, (İstanbul: Cem Yayınları, 1973), 114.

<sup>143</sup> Çapa, "Milli Mücadele'de Doğu Karadeniz", 15: 675.

<sup>144</sup> Güvenli, *Bir Zamanlar Ordu Anıları*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1999), 49.



mali için hizmet veren din adamıdır. Milli Mücadele’de bağımsızlık mücadelesi veren bazı yurtseverler İstanbul’dan Anadolu’ya deniz yoluyla takalarla İnebolu’ya silah kaçırmışlardır.<sup>145</sup> Ayrıca Batum’dan Trabzon’a, Trabzon’dan Ordu’ya silah ve cephaneler getiriliyordu. Bu silah ve cephaneler de Samsun’a taşınıyordu. Ancak Kuva-yı Milliyecilerin bu çalışmaları İngiliz gemileriyle engellenmeye çalışılıyordu. Böyle bir anda takalar taşıdığı silahları kendisini izleyen İngiliz gemisinden kurtarabilmek için Fatsa Limanı’na sığınmıştır. Silahların takalardan alınarak bir an önce saklanması gerekiyordu. İngiliz gemisi yaklaşmakta olduğundan iş aceledir. Müderris Abdülhamit Efendi, medrese öğrencilerini bu iş için seferber etmiş, onları sahile koşturarak silahların karaya çıkartılmasında, saklanıp kurtarılmasında yardımcı olmuştur.<sup>146</sup>

Daha önce de ifade edildiği üzere, Müderris Abdülhamit Efendi, milli hareket lehindeki çalışmalarından dolayı, bizzat Mustafa Kemal Paşa tarafından teşekkür edilmiş ve İstiklal Madalyasıyla onurlandırılmış bir din adamıdır.

## 6. YÖREDE KUTLAMALAR VE TBMM İLE YAPILAN YAZIŞMALAR

23 Nisan 1920’de TBMM’nin açılışı yörede büyük bir sevinçle karşılanmıştır. Bu husus Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri Başkanları tarafından TBMM’ye gönderilen telgraflarla da dile getirilmiştir.<sup>147</sup>

Diğer taraftan TBMM’nin açılışıyla birlikte bütün ülkede olduğu gibi Ordu halkında da vatanın kurtarılması hususundaki ümitleri artmıştır. Bu konuda Meclisin yanında olduklarına, düşmanla mücadele de ısrar edilmesine dair TBMM’ye Anadolu’nun çeşitli yerlerinden telgraflar çekilmiştir. Bu telgraflar arasında Ordu Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti’nin de telgrafi bulunmaktadır.<sup>148</sup>

22 Mart 1921 tarihinde Ordu’dan Mutasarrıf Nizamettin ve Müdafaa-i Milliye Reisi Yusuf (Müftü Ziyaeddin Işık) imzalarıyla TBMM’ne destek telgrafi gönderilmiştir. Bu telgrafi önemi dolayısıyla olduğu gibi sunuyoruz<sup>149</sup>:

“*Mütarekeyi müteakip işbaşına gelen hükümetlerin milleti düşürdükleri zillet-i meskenet hilafet, saltanat ve devleti sürükledikleri kötü yoldan sine-i millete iltica ile istihlas-ı vatan ve istiklal-i milli iktisadımızı temin için müdafaa-i hukuk cemiyetleri teşkilatıyla istenilen hareketle icra ey-*

<sup>145</sup> Bk. Mesut Aydın, *Milli Mücadele Yıllarında İstanbul’da Faaliyet Gösteren Gizli Gruplar*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1988).

<sup>146</sup> Karayalman, *Ünyeli Tashzade Hacı Yusuf Bahri Efendi*, 296.

<sup>147</sup> Çebi, *Milli Mücadelede Ordu*, 14.

<sup>148</sup> *TBMM Zabıt Ceridesi*, 2.Baskı(Ankara: TBMM Matbaası,1942), 4: 122.

<sup>149</sup> Selvi- Cırık, *Milli Mücadele’de TBMM’ye Anadolu’dan Çekilen Telgraflar*, 319-320.

*lediğimiz mesut inkılabın bugün cihan efkâr-ı umumiyesinde ve Londra Konferansında millet ve hükümetimize temin ettiği semereler ve menfaatlar zahir olmak ve bu hususu samilerinin azim, sebat ve fedakârlığına itimat-ı taamız bulunmak hasebiyle malen ve bedenen her türlü fedakârlığa hazır olduğumuzu emirlerinize hazır bulunduğumuzu ve livamız ahalisinin de bu fikir ve kanaatte buldukları vatanlarında hür ve müstakil şanlı bir hayata veyahut bunu temin edinceye kadar kanlarının son damlasını feda ile şanlı bir ölüme müheyya bulduklarını arz eder ve her türlü emir ve talimatlarınızı intizar eyleriz, ferman.”*

Ordu yetkililerin yukarıda arz edilen telgrafına da “Türkiye Büyük Millet Meclisi Reisi Mustafa Kemal” imzalı telgrafla cevap verilmiştir. O, Ordu Mutasarrıflığına hitaplı cevabı telgrafında şöyle diyordu<sup>150</sup>:

*“Tam istiklalimizin teminine matuf, mesut milli gayenin elde edilmesi için Liva ahalisinin malen ve bedenen her türlü fedakârlığa hazır bulunduğu dair kati teminatı içeren ve müdafaa-i hukuk cemiyeti reisi ile müstereken çekilen telgrafnamelerinde gösterilen vatanperver hissiyat çok memnuniyet verici görülmüş ve milletimizin umumiyetle gösterdiği fedakarlık eserleri kat’i neticenin pek yakın bir gelecekte elde edileceği Allah’ın lütundan dilenmiştir efendim.”*

Sakarya Savaşı’nın başladığı günlerde 23 Ağustos 1921 günü, Ordu’da Türk Ordusunun mübarek şehitleri ruhlarına ithaf edilmek üzere erkekler İbrahim Paşa ve kadınlar Hükümet Camii’nde olmak üzere mevlüt okutulmuş; “Milletimizin nihai zafere ulaşması Cenab-ı Hak’tan niyaz edilmiştir.” Ayrıca Ordu Livası halkının; TBMM’nin ve kahraman Türk Ordusunun sonuna kadar yanında olacağını Başkomutana bildirmek için bir heyet seçilmiştir. Belirtilen bu hususlar, TBMM Başkanlığına gönderilen 23 Ağustos 1921 tarihli telgrafla da bildirilmiştir.<sup>151</sup>

25 Ağustos 1921 tarihinde de Ünye’den TBMM Başkanlığına hitaben bir telgraf gönderilmiştir. “Ünye Kaymakamı Recai, Belediye Reisi ve Müdafaa-i Hukuk Reisi Hakkı” imzalarıyla gönderilen bu telgrafta da şunlar ifade edilmektedir:

*“Pazar günü Büyük Camii şerife öğle namazını müteakip milli ordumuzun muvaffakiyeti için hatm-i şerif tilavet ve mevlid-i şerif okunarak şehitlerin ruhlarına Fatihalar hediye edilmiştir. Bu dini cemiyete iştirak eden binlerce halk, milli istiklal uğrunda başlamış olduğumuz milli mücadeleye melun düşmanın pis ayaklarının mukaddes vatanımızdan temizlenmesine kadar devam ve her bir fedakârlığı ifaya ve sarsılmaz olan bu Misak-ı Milli’yi bozacak ölümden başka bir şey olamayacağına dair olan azim ve milli irade tekrar edilmiştir. Lütfen bu hislerimizin subay ve asker kardeşlerimize tebliğini istirham eyleriz.”*

<sup>150</sup> Hâkimiyet-i Milliye, 25 Ağustos 1921. No: 272.

<sup>151</sup> Hâkimiyet-i Milliye, 31 Ağustos 1921. No: 278.

Sakarya Savaşı'nın kazanılması üzerine de Ünye'de halkın katılımı ile zaferi kutlama mitingi yapılmıştır. Ayrıca bir sureti aşağıda sunulan 17 Eylül 1921 tarihli telgrafla da Mustafa Kemal Paşa tebrik edilmiştir<sup>152</sup>:

*“Mukaddes ordumuzun bu defa dahi düşmanın kalbine saptığı hançeri müjdeleyen resmi tebliğ İnönü Meydan Muharebesinin kıymetli hatırası olarak bu büyük ismi taşıyan parkta toplanan binlerce halka okunarak ilan edildi. Halk bu yüce muzafferiyetimizi alkışlarla karşıladı ve o alkışlar içinde kaza müftüsü dua kürsüsüne çıkarak Cenab-ı Hakk'a şükür ve Muhammedi milli ordumuzun selamet ve muzafferiyetimizin duasını yüce Allah'a etti. Zat-ı sami-i başkumandanileri ve bütün milletin en büyük kurtuluş bayramı olan bu mukaddes zaferi tebrik ile alâ-yı fahr ve sürur eylerim.”*

Ordu halkı da düşmanın 9 Eylül'de denize dökülmesini sevinçle kutlanmıştır. 9 Eylül'ü 10 Eylül'e bağlayan gece; Postane, Belediye ve Karakol binalarının önlerini, ellerinde fenerlerle Ordu halkı doldurmuş; davul-zurna ve kemeçe eşliğinde oyunlar oynanmış, türküler söylenmiştir. İzmir'in kurtuluşu sevinçli ertesi ve daha sonraki günlerde de devam etmiş, kutlama şenlikleri yapılmıştır.<sup>153</sup>

## SONUÇ

Milli Mücadele esnasında Ordu ve çevresi çok önemli bir bölge durumundaydı. Çünkü her şeyden önce yöre sahilleri Anadolu'ya giriş kaplarına sahipti.

Diğer taraftan Mondros Mütarekesi sonrasında Rumlar, merkezi Trabzon olmak üzere Pontus Rum devletini kurmak üzere faaliyete geçmişlerdi. O tarihlerde Trabzon vilayetinin bir kazası olan Ordu'da 20.000 civarında Rum yaşamaktaydı.

Kısaca belirtilen nedenlerden dolayı Ordu ve çevresi ulusal hareket açısından önemliydi. Zira yöre iskelelerinden Kuva-yı Milliye'ye ikmal faaliyeti yapılmasının önemi küçümsenemez. Aynı şekilde yöre toprakları, İtilaf güçleri için de önemliydi. Karadeniz sahillerinde kurulması düşünülen Pontus-Rum Devleti için Ordu ve çevresinin İtilaf devletlerince kontrol edilmesi özellikle Yunanistan açısından önem arz etmekteydi.

Öte yandan Türk milleti için zor ve çetin günler başlamıştı. Birinci Dünya Savaşı galipleri -İngilizler, Fransızlar ve İtalyanlar- Türkiye'yi bölmek ve parçalamak amacıyla yer yer Anadolu topraklarını işgale koyuldular. Ayrıca bu emperyalistlerin desteğinde 15 Mayıs 1919 günü Yunan askerleri de İzmir ayak bastılar.

Bu zorlu ve çetin mücadelede vatanın işgallerden kurtarılması ve Türk

<sup>152</sup> Selvi- Cırık, *Milli Mücadele'de TBMM'ye Anadolu'dan Çekilen Telgraflar*, 319-320.

<sup>153</sup> Çebi, *Ordu Şehri Hakkında Derlemeler ve Hatıralar*, 318-321.

milletinin bağımsızlığı için pek çok din adamı gibi, Ordu sancağı din adamları da üstün hizmetlerde bulunmuşlardır. Öncelikle onlar, Türk milletinin ruhunda ve benliğinde mevcut olan direnme gücünü ateşlemişlerdir. Ölüm-kalım mücadelesinin ilk günlerinde halk, Mustafa Kemal Paşa'nın da belirttiği gibi “*Hakiki vaziyeti anlamamışlardı. Fikirlerde karışıklık vardı. Dimağlar adeta durgun bir haldeydi...*” Metinde de belirtildiği üzere tereddüt içinde olan Fatsa halkının Milli Mücadele lehinde hareket etmesini sağlayan din adamı, Müderris Abdülhamit (Sarıhan) Efendi'dir. Aynı şekilde Ordu halkının milli mücadele lehinde davranmalarını da Ordu Müftüleri- Ali Sabri Gürel, Hafız Ahmet İlhami (Bilgin), Yusuf Ziyaeddin Işık Efendilerin de üstün hizmetleri olmuştur. Onlara çalışmalarında Müderris Ahmet, Müderris Salih ve Müderris Salim Efendiler de destek olmuştur. Müderris Halil Hilmi Efendi de Perşembe ve Ordu merkez halkının Milli Mücadele lehinde bilinçlendirilmesi hususunda hizmet vermiştir. Metinde ismi geçen diğer din adamları, başta müftüler olmak üzere görev yaptıkları yerlerde milli harekât lehinde çalışmalarda bulunmuşlardır. Ayrıca Ordu Sancağı din adamları, merkez ve ilçelerde kurulan Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinde görev almışlardır. Müftü Hafız Ahmet İlhami (Bilgin) Efendi, Ordu Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kuruluş ve hizmetlerinde görev alırken, 1953-1957 yılları arasında Ordu Müftülüğünü de yapan Yusuf Ziyaeddin Işık, Cemiyetin başkanlık görevini bir süre yürütmüştür. Ayrıca Ordu halkının ileri gelenlerinden; Felekzade Süleyman, Recai, Fortunzade Yusuf, Sıtkı, Halis ve Mustafa Beylerinde cemiyetin çalışmalarında üstün hizmetleri olmuştur. Bu arada Ordulu gençlerin kurduğu “*İnkılab-ı İçtimai Kulübü*” ile Mutasarrıf Nizameddin ve Görele Sabık Kaymakamı M. Fahreddin Beylerin hizmetlerini de unutmamak gerekir. Ordu'da neşredilen Güneş, Ordu- Bucak ve Azim gazetelerinin de Milli Mücadele'ye önemli katkısı olmuştur. Ordu'da İzmir'in işgali ile başlayan protesto gösterileri, Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kurulmasından sonra yoğunluk kazanmıştır. Bu bağlamda sadrazamlık makamına İzmir'in işgali üzerine üç adet protesto telgrafi çekilmiştir. Bu telgraflardan 16 Mayıs 1919 tarihli olanı, Ordu Belediye Başkanı İzzet imzasıyla çekilmiştir. 18 Mayıs 1919'da gönderilen iki telgraftan birisinde Dava Vekili İsa'nın diğerinde ise, Müderris Salih, Müderris Ahmet, Müderris Salim, Müderris Ahmet imzaları bulunmaktadır.

Diğer taraftan İstanbul'un İngilizler tarafından işgal edileceği haberinin duyulması üzerine durumu protesto eden Müftü Hafız Ahmet İlhami, Ali Rıza Paşa hükümetinin istifasına da tepki göstermiştir. Ordu'dan Meclis-i Mebusan'a çekilen 5 Mart 1920'de tarihli telgrafta Müftü Hafız Ahmet İlhami ile Belediye Başkanı Yusuf imzaları yer almaktadır. TBMM'ye çekilen diğer telgraflarda Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin öncülüğünde gerçekleştirilmiştir. Bu telgraflarda din adamlarının da isimleri geçmektedir. Ayrıca, Erzurum Kongresi'nde Ordu'yu bir din adamı olan Hasan Efendi

temsil etmiştir. Bu arada 1920 yılında Ordu’da oluşturulan gönüllü birliğin eğitimini de Hafız Ahmet Efendi üstlenmiştir.

Ordu Sancağı’nın kazalarında da din adamları ön sıralarda yer almışlardır. Örneğin; İzmir’in işgali üzerine Fatsa’dan Sadrazamlık Makamına gönderilen 20 Mayıs 1919 tarihli telgrafta; ulemadan Hacı İbrahim ve Müderris Osman Nuri’nin imzaları da yer almaktadır. Ünye’den 18 Mayıs 1919’da tarihinde Sadrazamlık Makamına gönderilen işgali protesto telgrafın da da; Müftü Yahya ve ulemadan Hacı Ali Efendilerin imzaları da bulunmaktadır. İstanbul’un 16 Mart 1920’de İngilizler tarafından işgali üzerine Mesudiye’den çekilen protesto telgrafın da; Müftü Tevfik Efendi’nin ismi geçmektedir.

Din adamlarının kimileri de yedek subay olarak asteğmen, teğmen, üsteğmen rütbeleri ile vuruşmalarda askeri sevk ve idare etmişlerdir. Bunlardan İmam- Hatip İsmail Mutlu ve İmam- Hatip Yakup Mutlu gazi olarak Ordu’ya dönmüşlerdir. Müftü Yusuf Ziyaeddin Işık da Büyük Taarruza katılarak, 9 Eylül’de İzmir’e ilk giren birliklerin içinde yer almıştır. Ayrıca pek çok köy İmam-Hatibi halkı milli harekât lehinde aydınlatmalarının yanı sıra, “*Tekâlif-i Milliye*” komisyonu başkanı olarak Kuva-yi Milliye’nin ikmalinde de önemli hizmetlerde bulunmuşlardır.

Sonuç olarak; daha pek çok Ordu Sancağı, din adamı yurt savunmasında görev almıştır. Ancak biz bunlardan haklarında bilgi elde edebildiklerimizi siz okuyucularımızla tanıştırmaya gayret ettik. Bu vesileyle, din adamlarımızla birlikte tüm kahramanlarımızı rahmet, minnet ve şükran duygularımızla bir kez daha anıyoruz. Hepsinin mekânları Cennet olsun.

## KAYNAKÇA

### 1. Arşiv Belgeleri

#### 1.1. Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi

*DİB Arş.*, D: 1927-0047.

*DİB Ar.*, D:1927-0077.

*DİB. Arş.* D:1953-1445.

*DİB Arş.*,D 1923-2029.

*DİB. Arş.* D:1923-1709.

*DİB. Arş.* D:1923-1876.

*DİB. Arş.* D:40-0283.

*DİB. Arş.* D:40-028.

*DİB. Arş.* D:1923-1102.

*DİB. Arş.* D:1923-2008.

*DİB Arş.*, D:1923-2031.

*DİB. Arş.* D:1927-0047.

## 1.2. İstanbul Müftülüğü, Meşihat Arşivi

- İMMEŞ Arş.*, D: 2434.  
*İMMEŞ Arş.*, D: 176-28.  
*İMMEŞ Arş.*, D. 2409.  
*İMMEŞ Arş.*, D:2436.  
*İMMEŞ Arş.*, D. 2515.  
*İMMEŞ Arş.* D:889.

## 1.3. Askeri Tarih ve Stratejik Etüd Başkanlığı Arşivi

- ATASE Arş., KL:1880, D: 20, Fh: 5.

## 2. Kitap ve Makaleler

- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1996.
- Altınsu, Abdulkadir. *Osmanlı Şeyhülislamı*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Atamer, Hamdi. "Milli Direnme". *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 101, (Temmuz 1965).
- Atatürk, Mustafa Kemal. *Nutuk (1919-1927)*. Haz. Zeynep Korkmaz. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1994.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, 1989.
- Avcioğlu, Doğan. *Milli Kurtuluş Tarihi*. İstanbul:1974.
- Aydemir, Şevket Süreyya. *Tek Adam Mustafa Kemal*. İstanbul: 1969.
- Aydın, Mesut. *Milli Mücadele Yıllarında İstanbul'da Faaliyet Gösteren Gizli Gruplar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1988.
- Balcıoğlu, Mustafa. *Milli Mücadele'de Merkez Ordusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1994.
- Batutçu, Faik Ahmet. *Siyasi Hatıralar*. Ankara: 2001.
- Bayar, Celal. *Atatürk'ten Hatıralar*. İstanbul: Sel Yayınları, 1955.
- Belgelerle Türk Tarih Dergisi*. 19(Eylül 1986).
- Çapa, Mesut. "Milli Mücadele'de Doğu Karadeniz". *Türkler*. 15: 661-678. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Çay, Abdülhaluk. "II. Meşrutiyet Sonrası İhanet Şubeleri". *Türk Kültürü Dergisi*. XX/227( Mart 1982).
- Çebi, Sıtkı. *Milli Mücadele'de Ordu*. Ordu: Ordu Valiliği Yayını, 2005.
- Çebi, Sıtkı. *Ordu Şehri Hakkında Derlemeler ve Hatıralar*. İstanbul: 2000.
- Erdeha, Kamil. *Milli Mücadele'de Vilayetler ve Valiler*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.

Ferhatoğlu, Basel- M. Fahrettin. *Ordu Külliyyatı*. Sivas: Kamil Matbaası, 1934.

Güvenli, Fevzi. *Bir Zamanlar Ordu Anıları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1999.

İzbirak, R- Özkaya, Yücel. “Ordu”. *Türk İslam Ansiklopedisi*. XXV:460-472.

Karabekir, Kazım. *İstiklal Harbimiz*. İstanbul:1969.

Karayalman, Mehmet. *Ünyeli Tashzade Hacı Yusuf Bahri Efendi*. İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2011.

Kuran, Ercüment. “ Milli Mücadele Esnasında Pontus Rum Devleti Kurma Teşebbüsleri”, *Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri* (Samsun:13-17 Ekim 1986) Samsun: 1988.

Kutay, Cemal. *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*. Ankara:1973.

Lord Kinross, *Atatürk-Bir Milletın Doğuşu*. Çev.: Necdet Sander. İstanbul:1981.

Mustafa Kemal ATATÜRK. *Nutuk-Söylev*. Ankara:1986.

Nadi, Yunus. *Birinci BMM’an Açılışı ve İsyancılar*. İstanbul:1955.

Öztürk, Kazım. *Türk Parlamento Tarihi*. Ankara: TBMM Vakfı Yayını, 1976.

Pakalın, M.Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul:1971.

Sakallı, Bayram. *Ankara ve Çevresinde Milli Hareketler*. Ankara:1998.

Sarıkoynucu, Ali. *Atatürk Din ve Din Adamları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, 2018.

Sarıkoynucu, Ali. *Milli Mücadele’de Din Adamları I-II*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 1995.

Sarıkoynucu, Ali. *Milli Mücadelede Din Adamları II*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 1997.

Sarıkoynucu, Ali-Sarıkoynucu Değerli, Esra. *Milli Mücadele’de Din Adamları III*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 2019.

Selek, Sabahattin. *Anadolu İhtilali*. İstanbul: Cem Yayınları, 1973.

Selvi, Haluk-Cırık, Bülent. *Milli Mücadele’de TBMM’ye Anadolu’dan Çekilen Telgraflar*. Ankara: 2012.

Selvi, Haluk. *İşgal ve Protesto*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.

Şahingöz, Mehmet. *Ali Rıza Paşa Hükümeti’nin İstifası ve Tepkiler*. Ankara:1996.

Şahingöz, Mehmet. *İzmir, Maraş ve İstanbul’un İşgali Üzerine Yapılan Protesto ve Mitingler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1996.

Tansel, Selahattin. *Mondros’tan Mudanya’ya Kadar*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1973.

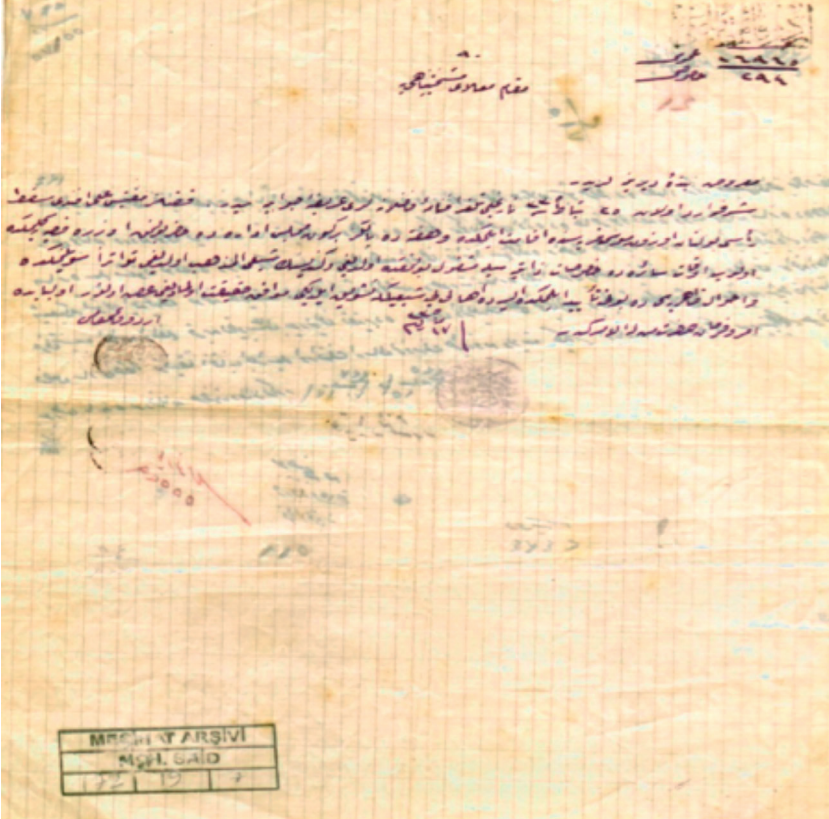


*TBMM Zabıt Ceridesi*. 2. Baskı. Ankara: TBMM Basımevi, 1940.  
*TBMM Zabıt Ceridesi*, 2.Baskı. Ankara: TBMM Matbaası, 1942.  
 Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasi Partiler*. İstanbul:1952.  
 Yediyıldız, Bahaeddin. "Ordu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39:338-367.  
*Yurt Ansiklopedisi*. İstanbul: Anadolu Yayıncılık, 1982-1983. 9:62-69.

### 3. Gazeteler

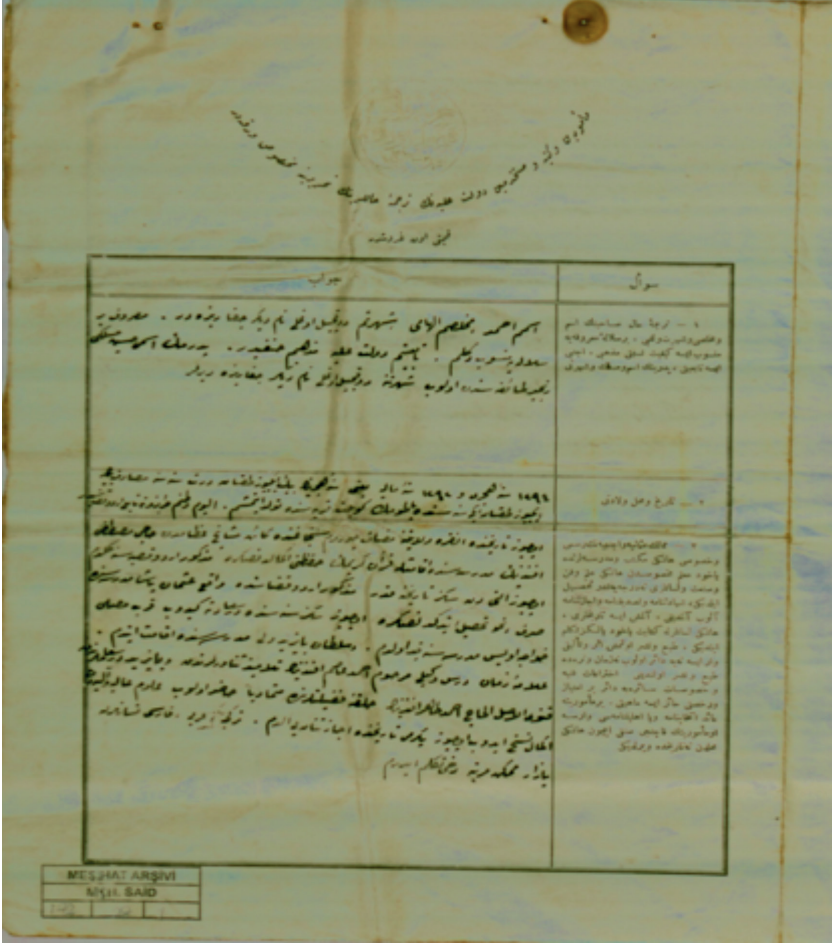
*Hâkimiyet-i Milliye*, 25 Ağustos 1921. No: 272.  
*Hâkimiyet-i Milliye*, 31 Ağustos 1921. No: 278.

### EK-1



Ordu kaymakamlığının Müftü Ali Sabri Efendi'nin görevinden alınması ile ilgili 17 Mart 1335 (1919) tarihli Meşihat Makamına yazdığı yazı

EK-2



Hafız Ahmet İlhami Efendi'nin Tercüme-i Hal varakasının ilk sayfası

## EK III



Ordu Müftülüğü için Yapılan seçim neticesinde; Ordu Mahkemesi Başkatibi Hafız Ahmet ile Ruşen zade Osman Efendilerin 9’ar, mahkeme ikinci katibi Arif Efendi’nin ise beş oy aldığına ve Hafız Ahmet İlhami Efendi’nin “Evsaf-ı Lazimemeye haiz bulunduğundan” Ordu Müftülüne tercihen atanmasına uygun olduğuna dair 12 Temmuz 1335 tarihli yazı.











MÜHMEL TEFSİRLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME  
AN ASSESSMENT ON THE STRUCTURE OF MUHMAL TAFSIRS  
MEHMET ALTIN

KUR'ÂN'I ANLAMADAN OKUMANIN BİR SEVABI YOK MUDUR?  
IS THERE NO REWARD FOR RECITING THE QUR'AN WITHOUT UNDERSTANDING ITS MEANING?  
GÜVEN AĞIRKAYA

İSRÂİLOĞULLARI'NIN TAŞIDIĞI YÜK MESELESİ: TÂHÂ SÜRESİ 20/87. ÂYETİYLE  
İLGİLİ BİR İNCELEME  
THE QUESTION OF THE BURDENS CARRIED BY THE ISRAELITES: A STUDY ON THE VERSE 20/87 OF THE SŪRAH TÂ-HÂ  
HARUN BEKİROĞLU - AHMET TAŞDOĞAN

KUR'ÂN'DA "TAKVÂ" NİN BİREYSEL VE TOPLUMSAL BOYUTU  
INDIVIDUAL AND SOCIAL ASPECTS OF TAQWA IN THE QUR'AN  
ADIL BOR

KUR'ÂN HATMİ GELENEĞİNİN RİVAYETLERDEKİ TEMELLERİ  
THE FOUNDATIONS OF THE TRADITION OF THE KHATAM OF QURAN IN RELIGIOUS NARRATIONS  
SERKAN ÇELİKAN

MÂTÜRİDÎ'NİN AHSEN-İ TAKVİM VE ESFEL-İ SÂFİLİN YORUMU:  
Tın Sûresi'nin Te'vîl Bağlamında İnsan Anlayışı  
MATURIDI'S INTERPRETATION OF AHSAN AL-TAQWIM AND ASFAL AL-SAFILIN: HIS HUMAN THOUGHT IN THE  
CONTEXT OF SURAH AL-TIN  
FATMA AYGÜN

HADİSLERLE VAQAR KAVRAMI  
THE NOTION OF WAQAR WITH HADITHS  
HÜSEYİN VURUŞKAN

DİN-BİLİM İLİŞKİSİNİN SERENCAMI HİRİSTİYANLIK VE İSLÂM ÖRNEĞİ  
CONSEQUENCE OF RELIGIOUS- SCIENCE RELATIONSHIP EXAMPLE OF CHRISTIANITY AND ISLAM  
SELİM ÖZARSLAN

TEVEKKÜL, KADER BAĞLAMINDA DEPREM VE SORUMLULUK BİLİNCİ  
EARTHQUAKE AND RESPONSIBILITY AWARENESS IN THE CONTEXT OF TAWAKKUL AND DESTINY  
FİKRET KARAMAN

MÜSLÜMANLAR MUSİBETLER KARŞISINDA NASIL DAVRANMALI?  
HOW SHOULD MUSLIMS BEHAVE IN THE FACE OF CALAMITIES?  
ZEKİ KOÇAK

İSLÂM HUKUKUNDA ŞART NAZARİYESİNE FARKLI YAKLAŞIM: İBN HAZM  
(Ö. 456/1064) VE İBN TEYMİYYE (Ö. 728/1328) ÖRNEĞİ  
A DIFFERENT APPROACH TO THE THEORY OF CONDITION IN ISLAMIC LAW: THE CASE OF İBN HAZM (D. 456/1064)  
AND İBN TAYMIYAH (D. 728/1328)  
ABDULBASİT SALTİKİN

BAKARA SÜRESİNİN 184. ÂYETİ BAĞLAMINDA ORUCUN FİKHÎ BOYUTU VE TÂKAT  
TARTIŞMALARI  
THE FİQH DIMENSION OF FASTING AND THE DEBATES OF STRENGTH IN TERMS OF  
184TH VERSE OF SURAH AL-BAQARAH  
ÖMER FARUK ATAN

NİZÂMÜLMÜLK'ÜN HAYATI, SÜFİLERE YAKLAŞIMLARI VE  
ŞEYHİ EBÜ ALİ EL-FÂRMEDİ  
THE LIFE OF NİZAM AL-MULK, HIS ATTITUDES TOWARDS SUFIS, AND HIS SHEIKH ABU ALİ AL-FARMADI  
EYYUP AKDAĞ

TÜRK BELÂGATINDA HASR YOLLARI VE KUR'ÂN MEÂLLERİNİN ÂYETLERDEKİ HASRİ  
YANSITMA BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ  
THE FORMS OF EXPRESSION OF RESTRICTION STYLE IN THE TURKISH RHETORIC AND EVALUATION OF THE  
TURKISH TRANSLATIONS OF THE QUR'ÂN IN TERMS OF REFLECTING RESTRICTION STYLE  
OSMAN ARPAÇUKURU

HZ. PEYGAMBER'İN FARKLI FİKİR VE DAVRANIŞLAR KARŞISINDAKİ TUTUMU  
THE PROPHET'S ATTITUDE TOWARDS DIFFERENT IDEAS AND BEHAVIORS  
ABDULKERİM ÖNER

MİLLİ MÜCADELE'DE ORDU SANCAĞI DİN ADAMLARI  
RELIGIOUS OFFICIALS OF THE SANJAK OF ORDU IN THE NATIONAL STRUGGLE  
ALİ SARIKOYUNCU - ESRA SARIKOYUNCU DEĞERLİ



Fiyatı: 14,00 ₺