

Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

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

Cilt 4 - Sayı 2-Yıl: 2020

Kocaeli **Theology** Journal

Volume:4-Issue:2-Year:2020

KOCAELİ İLAHİYAT DERGİSİ: KOCAELİ THEOLOGY JOURNAL
Cilt 4 - Sayı 2 - Yıl: 2020 ISSN: 2564-677X

Kapsam / Scope

İslam ve Dini Araştırmalar / Islamic and Religious Studies

Periyot / Period

Yılda 2 Sayı (Haziran/Aralık) / Biannual (June/December)

Basım Yeri / Place of Publication

Kocaeli Üniversitesi Basımevi Umuttepe Yerleşkesi 41380 İzmit/KOCAELİ - 02623031444

Yayın Dili / Language of Publication

Türkçe, Arapça ve İngilizce / Turkish, Arabic and English

Kocaeli İlahiyat Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.

Kocaeli Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, Türkçe ve İngilizce başlık, Türkçe ve İngilizce öz (en az 150 kelime), Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve Chicago stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Articles contain a Turkish and English title, a Turkish and English abstract (at least 150 words), a Turkish and English keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with the Chicago Manual of Style.

Yayıncı / Publisher

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE • Kocaeli University Faculty of Theology,
Kocaeli/TURKEY • <http://www.kocaeli.edu.tr/>

Sahibi/ Owner

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğ. Üyesi Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğ. Üyesi Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE
• huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Doç. Dr. Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE |
Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Mehmet Çiçek, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Doç. Dr. Sefer Yavuz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Çançelik, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Kitap Değerlendirme / Book Reviews

Arş. Gör. Ali İhsan Kılıç, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE |
Arş. Gör. Abdurrahman Bulut, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ali İhsan Pala, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum/TÜRKİYE | Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/ TÜRKİYE | Prof. Dr. H. Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Metin Özdemir, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE | Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ünal Kılıç, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Avcu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Namılı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ömer Aslan, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Süleyman Kaya, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Doç. Dr. Yakup Coştu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE | Dr. Ög. Üyesi Adalet Çakır, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Hakem Kurulu / Referee Board

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Kocaeli Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Umuttepe Yerleşkesi, 41380, Kocaeli/ Turkey
<https://dergipark.org.tr/kider> Tel: +90 (262) 303 47 02/04 • Fax: +90 (262) 303 47 03

Kocaeli İlahiyat Dergisi (Kider) Yayın İlkeleri

1. Kocaeli İlahiyat Dergisi (Kider), ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, çeviri makale, yayım değerlendirme ve bilimsel toplantı çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirme ve bilimsel toplantı tanıtımlarını yayımlanmaktadır.

2. Kocaeli İlahiyat Dergisi (Kider), yılda iki kez (30 Haziran - 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mayıs, Aralık sayısı için 15 Kasım olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin (Kider) yayım dili Türkçedir. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 250 kelime), keywords (en az 5 kavram)'dan oluşmalıdır. Makale İSNAD 2 atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayımlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Yazarlardan kitap değerlendirmesi ve sempozyum tanıtımı türündeki çalışmalarını için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

9. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

10. Yazardan yayım ücreti alınmaz.

11. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

12. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Kocaeli İlahiyat Dergisi (Kider) Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

13. Kocaeli İlahiyat Dergisi (Kider), atıf ve kaynakça yazımında İSNAD 2 atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

Bkz.: <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>

14. Kocaeli İlahiyat Dergisi'ne (Kider) yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

15. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

Kocaeli İlahiyat Dergisi Yayın Kurulu
Baş Editör

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin OKUR

İçindekiler

İslam Hukuku Açısından Toplum Hukuk İlişkisi.....	7
Kaşif Hamdi OKUR	
Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış.....	47
Murat MEMİŞ	
Temel Eserleri Özelinde Saadya Gaon ile Kâdî Abdülcebbar'ın “Adalet Prensibi” Bağlamında Bir Mukayesesi.....	105
Ali Satılmış	
Covid-19 Pandemisi Sürecinde Din Görevlileri- Cami- Cemaat İlişkileri	131
Mehmet Bekir GÜLTEKİN	
Kefevî'nin Ketâib'inde Fukahâ-i Emsâr: Mutlak Müçtehitler, İlmî Silsileleri ve Şehirleri	165
Muhammet Masum VANLIOĞLU	
Fıkha Dâir Bir Hadisin İsnad Analizi.....	215
Hikmetullah ERTAŞ	
Aile Krizleri Karşısında Aile Yılmazlığı Üzerinde Dinin Etkisi: Dindar Aileler Örneği	253
Volkan TEKDEMİR	
Bir Eğitim Metodu Olarak Kur'an-ı Kerim'de Darbimeseller	295
Mehmet MÜFTÜOĞLU	
Din Görevlilerinin İletişim Yeterlilikleri.....	313
Muhammed Hüseyin DEMİR	
Elmalılı Hamdi Yazır'ın “Hak Dini Kur'ân Dili” Nde Münafıklar	355
Mustafa SOYCAN	

Dimeşk (Şam) Şer‘iyye Sicillerinin Önemi, Kaynakları ve Dimeşk Şam Sicillerinden Abdülmuhsin el-Üstuvânî Örneği.....	419
Mohamad Bara HANBALI-Prof. Dr. Kemal YILDIZ	
Dede İbn Rüşd’ün Eserlerinde Usûl Kavramı	445
Bilal İBRAHİMOĞLU	
1008 - 1009/1599 - 1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer‘iyye Sicilinde Yer Alan Vakfiyelerin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi.....	467
Habibullah HABİB	
Din Eğitimi Açısından Hac İbadeti	497
Nuray SARİCE	
Kitap İncelemesi / Book Review	523
Mukadder ESEN	



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN TOPLUM HUKUK İLİŞKİSİ¹

RELATIONSHIP BETWEEN SOCIETY AND LAW WITH THE PERSPECTIVE OF ISLAMIC LAW

Kaşif Hamdi OKUR

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
kasifokur@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Kasım 2020/ 28 November 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Aralık 2020 / 13 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020/ 27 December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 7-46

Cite as / Atıf: Okur, Kaşif Hamdi. “İslam Hukuku Açısından Toplum Hukuk İlişkisi [Relationship Between Society And Law With The Perspective of Islamic Law]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 4/2 (Aralık/December 2020), 7-46

1 Bu yazı, yazarın asistanlık döneminde hazırlamış olduğu bir seminer metninin gözden geçirilmesi ve düzenlenmesiyle oluşmuştur.

Özet

Hukuk toplum içerisindeki ilişkileri düzenleyen kurallardan oluşan bir sistemdir. Dolayısıyla hukukun toplumun ihtiyaçlarını göz önünde bulundurması bir zorunluluktur. İslam hukukunun dinî karakteri, bu alanda araştırma yapan pek çok Batılı ilim adamını İslam hukukunun toplumun ihtiyaçlarını gözetmek gibi bir gaye gütmeye, bu hukukun önem verdiği tek hedefin ilahî emirleri uygulamak olduğu yorumuna götürmüştür. Çoğu kültür araştırmacısı olan bu akademisyenler, fıkıh usulü disiplininin teorik çerçevesinin tesiri altında kalmışlardır. İslam hukukunun toplumun ihtiyaçlarına yönelik tavrı, furû ve fetva literatürünün, bu literatürde yer alan hükümlerin somut olaylara uygulanmasının örneklerini içeren şerhiye sicillerinde yer alan mahkeme kararlarının incelenmesiyle açığa çıkabilir.

Hukuk kurallarını toplumsal yaşamı düzenleyen diğer kurallardan ayıran bir ölçüt olarak, bir toplumda merkezî bir iktidar tarafından yargı ve yaptırımla desteklenen sosyo-etik normların hukuk kuralı olduğunu söyleyebiliriz. Bu ölçüt bize İslam öncesi Arap toplumunda hukuk kurallarının henüz oluşmadığını, hukukî yapılanmanın Hz. Peygamber'in Medineye hicretinden sonra gerçekleştiğini ileri sürme imkânı vermektedir. Bu dönemdeki yapılanmada toplumun yapısı ve ihtiyaçlarının dikkate alındığını ayetlerin nüzül sebeplerinde ve Hz. Peygamberin uygulamalarında görmek mümkündür. Bilahare teşekkül eden İslam Hukuk biliminde içtihat, istihsan, maslahat ve örf gibi hukukî enstrümanlar toplumun ihtiyacını karşılamaya yönelik en etkili hukukî araçlar olmuştur. Günümüzde fıkıhın İslam hukukuna karşılık gelen kazâî kısmından ziyade, bir Müslümanın hayatının her safhasında kurallar belirleyen diyânî kısmı yaygın bir biçimde uygulanmaktadır. Fıkıhın etkinliğinin artırılması bu bağlamda gerek muamelât gerekse ibadet konularının, kendi mahiyetlerine uygun yöntemlerle ele alınmalarına bağlıdır. Tüm bunların gerçekleşmesi ise içtihat uygulamasının etkin bir şekilde çalıştırılmasıyla mümkündür.

Anahtar kavramlar: Hukuk, Toplum, İslam Hukuku, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Değişim.

Relationship Between Society And Law With The Perspective of Islamic Law

Summary

Law is a system of rules that regulate the relationships within society. Therefore, it is a necessity for the law to take into consideration the needs of society. The religious character of Islamic law has led many Western scholars, who have researched in this field, to interpret that Islamic law does not aim to observe the needs of the society and the only purpose of this law is to resort to divine orders. These academicians, most of whom were cultural researchers, were influenced by the theoretical framework of the Usul al-fiqh discipline. The attitude of Islamic law towards the needs of society can be ascertained by examining the furû and fatwa literature and the court decisions in the sharia registers, which include examples of the application of the provisions in this literature to concrete events.

As a criterion that distinguishes legal rules from other rules regulating social life, we can say that socio-ethical norms that supported by judgment and sanction by a central government in a society are the rule of law. This criterion allows us to suggest that the rules of law did not yet exist in the pre-Islamic Arab society and that the legal structuring took place after the Prophet's migration to Medina. During this period, it is possible to see that the structure and needs of the society were taken into consideration in the reasons of the verses and the practices of the Prophet. Afterward were formed Islamic legal instruments such as ijthad, istihsan, maslahah and custom have been the most effective legal instruments to provide the needs of the society. Today, the religious part of fiqh, which determines the rules at every stage of a Muslim's life, is most often applied rather than the judicial part of Fiqh corresponding to Islamic law. In this context, to increase the effectiveness of Fiqh depends on considering both Ibadah and Muamalah issues with methods that appropriate to their nature. Thus, to realize all these are possible by practicing ijthad applications effectively.

Keywords: Law, Society, Islamic Law, Fiqh, Usul al-Fiqh, Change.

GİRİŞ

En öz tanımıyla toplumun, “içinde yaşadığımız karşılıklı ilişkiler ağı” olduğunu söyleyebiliriz. Toplum üyeleri temel gereksinimleri ve amaçları nedeniyle birbirleri ile ilişkiler kurmak ve sürdürmek zorundadır. Beslenme, üreme, ekonomik kaynak ve zenginlikleri paylaşma ve kullanma, varlığını ve türünün devamlılığını koruma, cinsel tatmin, güvenlik, asgari bir düzen vb. gibi zorunlu gereksinimlerden doğan bu ilişkiler, her toplumda çeşitli kurallarla güvence altına alınmıştır. Bu güvenceyi temin eden mekanizmalar içerisinde hukuk, toplumsal yaşamın ayrılmaz bir parçası, toplumsal ilişkileri düzenleyici ve çeşitli yaptırımlarla donatılmış bir kurallar kümesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamıyla hukukun beliriş yeri toplumdur. Daha açık bir ifadeyle toplum olmaksızın hukuk düzeninin ortaya çıkması imkân dâhilinde değildir.²

Hukukun toplumla ilişkisi, toplumu düzenleyici fonksiyonu, toplumun ihtiyaç ve beklentilerini karşılayacak kurallar ihtiva etmesi gerektiği, hukuk kurallarının bu ihtiyaçlar çerçevesinde değişebilmesi hususu hemen hemen tüm hukuk sistemlerinde kabul edilmektedir. İslam hukuku açısından konuya yaklaştığımızda bu hukukun nev’-i şahsına münhasır “dini” karakteri ve *nass*lara dayanması toplumsal şartlarla olan ilişkisi konusunda farklı değerlendirmeler yapılmasına yol açmıştır.³ İslam hukuk doktrininde prensipte hüküm koyma yetkisinin Allah’a ait olduğunun ifade edilmesi⁴ birçok araştırmacıyı İslam hukukunun toplumun ihtiyaçlarını gözetmek gibi bir kay-

- 2 Artun Ünsal, “Hukuk ve Toplumsal Yaşam (Hukuksal İlişkilerin Kaynakları Üzerine Bir Deneme)”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 29/02 (01 Şubat 1974), 144-145; Selahattin Keyman, *Hukuka Giriş* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2002), 66.
- 3 Subhî Mahmesânî, “Hükümlerin Değişmesi İlkesi”, çev. Kaşif Hamdi Okur, *Kur’an’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, ed. Mevlüt Uyanık (Ankara: Fecr Yayınları, 1997), 108, 109.
- 4 Ebül-Feth Tâcüddîn Şehristânî, *el-Mîlel ve’n-nihal* (Beyrut, 1992), 1/208-211; İzzeddin İbn Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm* (Beyrut, 1990), 2/304; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Takrir ve't-tabîr* (Beyrut, ts.), 2/89; Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekki Emir Padişâh, *Teyşîri'ü't-Tahrîr* (Beyrut, ts.), 2/150; Muhibbullâh b. Abdîşşekûr Bihârî, *Müsellemüs-sübût* (Dârü'l-fikr, ts.), 1/25; Vasfi Raşit Seviğ, “Fıkıh ve Medenî Kanun”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/3 (01 Mayıs 1951), 211; Carlo A. Nallion, “İslâm Hukuku”, çev. Akif Erginay, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1 (01 Mart 1954), 545; Bernard Lewis, *İslamın Siyasal Dili*, çev. Yaşar Fatih (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992), 49.

gısı olmadığı sonucuna götürmüştür.⁵ Konuya bu açıdan yaklaşan Hallaq'a göre İslam'da hukuk toplumun ihtiyaçlarını dikkate alan bir sosyal kontrol mekanizması olmayıp, toplum için en iyisini bilen Tanrı'ya hizmet amacıyla kullanılan bir araçtır. En azından teoride, değişen sosyal realite hukukî akıl yürütme süreci üzerinde hiç bir biçimde etkiye sahip değildir. Yeni şartlar ve durumlar nedeniyle gereksinimler değiştiğinde İslam hukukçusu her şeye hâkim olan kaynaklar karşısında çaresizdir. Açık metinsel bir emre dayalı bir kuralı değiştirip sonra da bu kuralı İslami olarak niteleyemez. İslam hukuku Müslümanlar tarafından yapılmamıştır. Beşer akli hukuk yapamaz, sadece hukukun anlaşılması için bir araç görevi görür. İslam hukuku, sosyal realiteyi dikkate almaksızın ilahî irade ile temellendirilmiştir. Bu arada ilahî iradenin sosyal realiteyi dikkate alıp almadığına da bakılmamıştır.⁶ Bu yaklaşımın mantıkî sonucu da İslam düşüncesinde hukukun, insan tarafından var edilemeyen, geliştirilemeyen ancak keşfedilebilen, insanoğlu var olmadan önce bile "orada" olan nesnel bir mahiyete sahip olduğudur.⁷

İşaret ettiğimiz değerlendirmelerin "fıkıh usulü" olarak adlandırılan disiplinin öngördüğü bakış açısıyla konuya yaklaştığını söyleyebiliriz. Söz konusu disiplinin başat yaklaşımını Şehristânî'ye (ö. 548/1153) referansla belirginleştirmek istiyoruz. Buna göre hükümler için kaynaklar Kitâb, Sünnet, icmâ ve kıyastır. İcmâ meşruluğunu nassdan almaktadır. Kıyasın meşruluğu da nassa ve icmâyâ dayanmaktadır. Kıyas hükümleri nassa irca etmek için kullanılan bir araç/metot olup kitap ve sünnetin içeriğinin dışında varlığı olan müstakil bir kaynak değildir. Dolayısıyla tüm kaynak ve metotlar meşruluklarını vahiyle irtibatlandırılmalarından almaktadır. Hüküm verirken Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyasa dayanılmalıdır. Bunların dışında herhangi bir metot ve düşünceye dayanarak hüküm koymak, serbest (mürsel) hüküm vermektir. Bu ise farklı bir hukuk düzeni ortaya koymak ve bir anlamda şarî yerine geçmek demektir.⁸ İzeddün b. Abdüsselam'a (ö.

5 Bu hususta bir örnek için bk. Wael B. Hallaq, "Dini ve Dini olmayan Kültürlerde Hukuki Akıl Yürütmenin Mantığı: İslam Hukuku ve İngiliz Hukuku (Common Law) Örneği", çev. Muharrem Kılıç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5 (15 Haziran 2002), 52.

6 Hallaq, "Dini ve Dini olmayan Kültürlerde Hukuki Akıl Yürütmenin Mantığı: İslam Hukuku ve İngiliz Hukuku (Common Law) Örneği", 52.

7 Bernard Weiss, "İslam Hukuk Biliminde Zahirilik ve Nesnellik", çev. Muharrem Kılıç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 63, 69; Lewis, *İslamın Siyasal Dili*, 49.

8 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/208-210, 216.

660/1262) göre ise hüküm koymak yalnız Allah'ın yetkisinde olduğu için onun hükümleri de ancak Kitâb, Sünnet, icmâ, sahih kıyas ve muteber istidlal yollarıyla bilinebilir. Bunun dışında kimsenin istihsan yapmak ya da mürsel maslahata dayanarak hüküm vermek gibi bir yetkisi yoktur.⁹ İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) göre de mürsel maslahata dayanarak hüküm verenler hakikatte nasslardan istinbatta bulunmamakta, bilakis bizzat kendilerini şarî yerine koymaktadırlar.¹⁰ Çoğunluk tarafından legal bir metot olarak benimsenen kıyas bağlamında, illetin tespiti için akıl yürütme meşru kabul edilmiştir. Ancak burada da meşruiyet derecesinin ölçüsü olarak herhangi bir nassla daha yakın irtibat kurabilme ön plana çıkarılmıştır.¹¹ Dolayısıyla fıkıh usulü disiplininin bakış açısında, en uç örneğini İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) temsil ettiği, özneyi mümkün olduğu kadar sınırlayıcı, nesnel bilgi arayışının¹² farklı yoğunlukta da olsa hâkim olduğunu söyleyebiliriz.¹³

Fıkıh usulü disiplininin çizdiği çerçevede konuya yaklaşan batılı araştırmacılar İslam hukukunun toplumla ilişkisi konusunda yukarıda temas ettiğimiz noktaya ulaşmışlardır. Yine batılı bir araştırmacı olan Hampreys'in tespitine göre İslam hukukuna ilgi duyan Batılı araştırmacıların çoğu hukuk nosyonları olmayan kültür araştırmacılarıdır. Bu anlamda İslam hukukuna bir hak ve yükümlülükler bütünü olarak değil, dini bir yöneliş ve düşünce biçimi olarak yaklaşmışlardır. Dolayısıyla ilgileri doktrini temsil eden furû fıkıh üzerinde değil, teorik bir yöneliş temsil eden fıkıh usulü üzerinde yoğunlaş-

9 İzzeddin İbn Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 2/304.

10 Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubi İbn Rüşd, *ed-Darüri fî usûli'l-fikh* (Beyrut, 1994), 128; Kaşif Hamdi Okur, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1997), 89.

11 Okur, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı*, 42-49.

12 Bu husus için bk. Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsi el-Kurtubi İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut, 1988), 89; Okur, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı*, 45.

13 Nitekim ilk dönemde rey ehli olarak tanınan ve akılcı bir hukuki düşünce tarzına sahip olduğu ifade edilen Hanefî ekolünün usul literatüründeki gelişimi izlenirse, zaman içerisinde usul alanında bu çizgiden uzaklaşıldığı tespit edilecektir. İleriki dönem Hanefî usulcülerinden birinin Ehl-i Re'y nitelemesini reddetmek için kullandığı argümanlar bu değişimin mahiyetini gösterecek niteliktedir: "Hanefileri rey ehli olarak niteleyenlerin durumu hayret vericidir. Çünkü Hanefilerin muhaliflerinin bir kısmı münasebeti (illetin salt akli meleke ile tespitini) kabul eder ama mürsel hadisleri reddeder. Mürsel hadisleri kabul edenler ise bunun yanı sıra mürsel maslahatı da kabul eder, hatta hiç bir delil niteliği taşımayan istisabla amel eder. Bu durumda onlara rey ehli demek daha doğru olur." Bk. Nizamüddin el-Ensârî, *Fevatihu'r-rahamût* (Dârü'l-Fikr, ts.), 2/269; Okur, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı*, 63.

mıştır.¹⁴ Bu nedenle İslam hukukuna, İslam hukukunun toplumsal ihtiyaçları karşılama hususundaki yaklaşımına, ağırlıklı olarak fıkıh usulü disiplininin bakış açısıyla baktıkları ifade edilebilir.

Bu çerçeveye İslam hukukunun tarihi gelişiminin, bu gelişim sonucu ortaya çıkan furû ve fetva literatürünün uyum arz edip etmediği üzerinde durulması gereken bir husustur. Fıkıhın bir ilim olarak teşekkül ettiği, hukukî hadise koleksiyonları şeklinde fıkıh literatürünün ortaya çıktığı zaman diliminden sonra şekillenen fıkıh usulü disiplini,¹⁵ bir hukuksal yöntembilim olmaktan ziyade, inanca ve hukuka duyulan güveni artırıcı olan, dinî-siyasî rolü göz ardı edilemeyecek bir işlev görmüştür. Bu anlamda İslam kültür tarihinin en göze çarpan kurgularından biri olarak nitelenmiştir.¹⁶ Bu disiplinin kültür tarihi ve İslam düşüncesi açısından önemi izahtan varestedir ve bu yönüyle ayrıca incelenmelidir. Ancak İslam hukukunun yapısı, tarihi gelişimi ve yönelimleri usul kaynaklarından değil saf hukuk eserleri üzerinde yapılacak incelemeler sonucu tespit edilebilir.¹⁷ XVI. asır Hanefî hukukçularından Hamevî'nin (ö. 1089/1687) “Fukahânın açıkça belirttiği gibi, furû kaynakları ile uyum sağlamadıkları takdirde usul kaynaklarındaki değerlendirmelere itibar yoktur.”¹⁸ ifadesi de söz konusu durumu ortaya koyan dikkat çekici bir anekdottur.

Fıkıhın tarihi gelişim süreci incelendiğinde sahabe döneminden itibaren fakihlerin hayat ve nasslar arasındaki ilişkiyi canlı tuttukları, daha sonra terimleşen ve kaynak değeri tartışılan akıl yürütme şekillerini “re’y” kavramı altında, bilahare usul literatüründe getirilen sınırlamaları aşacak şekilde, oldukça geniş bir tarzda kullandıkları görülmektedir. Bunların yanı sıra örf, hâcet, zaruret gibi unsurlar da dikkate alınmıştır.¹⁹ Bu dönemde fukahâ nasslara

14 R. Stephen Humphreys, “İslam Hukuku ve İslam Toplumu”, çev. Murteza Bedir, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (15 Aralık 2001), 261.

15 Chafik Chehata, “Hukuk Mantığı ve İslam Hukuku”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 8/ (22 Mart 2012), 77.

16 Jean-Paul Charney, *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, çev. A. Bülent Baloğlu-Osman Bilen (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 17.

17 Chehata, “Hukuk Mantığı ve İslam Hukuku”, 77.

18 Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Gamzû 'uyûni'l-besâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1290), 1/245; Muhammed Mustafa Şelebî, *Tâ'lîlü'l-ahkâm* (Beyrut, 1981), 336.

19 Muhammed Ali Sayis, *Neşetü'l-fıkhi'l-içtihadî ve etvâruh*, 1970, 37; Kaşif Hamdi Okur, “II.Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit, Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği”, *Dini Araştırmalar* 2/5 (01 Haziran 1999), 263.

aykırı düşmemeye özen göstermiş, temel kaynaklara atıfta bulunmuş olmakla beraber, fıkıhın gelişiminde esas insiyatif, usul kaynaklarında öngörülen sınırlı ameliyenin aksine, oldukça geniş bir şekilde fukahânın elinde olmuştur.²⁰ Taklîd dönemi olarak adlandırılan zaman diliminde de fukahâ toplumsal ihtiyaçları “tahrîc” metoduyla çözmeye devam etmiş, bu durum yeni paradigma arayışlarının kendisini güçlü bir şekilde hissettirdiği modernleşme dönemine kadar sürmüştür.²¹ Dolayısıyla İslam hukukunun toplumla ilişkisi ele alındığında bu noktayı aydınlatacak malzeme usul kaynaklarından ziyade, furû ve fetva külliyatında, şeriyye sicillerinde, bunlardan derlenen standart karar örneklerinden oluşan sakk mecmualarında aranmalıdır.

İnceleme konumuza geçmeden önce İslam hukuku tabiriyle neyi kast ettiğimizi belirtmekte fayda görüyoruz. Bilindiği gibi fıkıh tabiri ibadet ve ahlak esaslarını, muâmelât ve ukûbât sahalalarını kapsayan oldukça şümillü bir terimdir.²² “İslam Hukuku” tabirini fıkıhın yargıya ve dünyevî yaptırma konu olan kazâî hükümlerini kapsayacak şekilde kullanıyoruz.²³ Çalışmamızda öncelikle toplumsal yaptırım mekanizmaları üzerinde duracak, daha sonra bu mekanizmalar içerisinde “hukuki” olanın tespitine çalışacağız. İslam öncesi Arap toplumunu ve İslam hukukunun doğduğu şartları hukukîlik kriteri açısından ele alacak ve hukukun toplumla ilişkisini göstermeye çalışacağız.²⁴

20 Bu hususlar için bk. Ali Bardakoğlu, “Osmanlı Hukukunun Şeriliği Üzerine”, *Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları*, (Ankara, 1999), 6/414.

21 Bu husus için bk. Okur, “II.Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit, Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği”, 264-266.

22 *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, ts., Md. 1.

23 Ziya Gökalp de fıkıhın kazâî hükümlerinin günümüzdeki hukuk kurallarına tekabül ettiğini ifade etmiştir. Bk. Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, haz. Ferit Rağıp Tuncor (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 62, 63; Okur, “II.Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit, Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği”, 261. Diyanet ve kaza kavramları ve bunların birbirleri ile ilişkisi için bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Kitabül-İftâ ve'l-kazâ* (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1336), 22-26.

24 Çalışmanın bundan sonraki başlıkları ağırlıklı olarak doktora tezimizin ilgili bölümüne dayanmaktadır. Bk. Kaşif Hamdi Okur, *İslam Hukukunda Âkile Kurumu ve Sosyal Güvenlik Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003).

I. TOPLUMSAL YAPTIRIM VE HUKUK KAVRAMI

A) GENEL OLARAK TOPLUMSAL YAPTIRIM

İnsan doğası gereği yaşamsal faaliyetlerini toplum içerisinde sürdürebilen bir varlıktır. Bu hususu dile getirmek için Batı literatüründe *zoon politikon*²⁵ Doğu literatüründe de *medeniyün bi't-tab*²⁶ ifadeleri kullanılmış olup her iki tabir de hemcinsleriyle işbirliği içinde yaşamının insanın olmazsa olmazı (sine qua non/lâzım-ı gayrı müfarık) özelliği olduğunu deyimlemektedir. Ancak bir arada yaşayabilmek için toplum üyeleri üzerine etkili olan normlara ve bu normlara uyulmasını sağlayan yaptırım mekanizmalarına ihtiyaç duyulmaktadır.²⁷ Mecelle'nin birinci maddesinde ifade edildiği üzere insan doğası gereği toplum içerisinde yaşayabilen bir varlık olduğu için diğer canlılardan farklı olarak hem cinsleri ile dayanışma ve işbirliği içerisinde olmak zorundadır. Ancak her fert kendi çıkarını elde etmek ve külfetten kaçınmak eğilimindedir olduğundan, gerek aile yapısının oluşturulmasında, gerekse toplu yaşamın temeli olan işbirliği ve dayanışma hususlarında düzeni sağlayacak yaptırım kurallarına ihtiyaç vardır.²⁸

- 25 Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri* (İstanbul: Nazir Akbasan Matbaası, 1961), 15; Ergun Özsunay, *Medeni Hukuka Giriş* (İstanbul: Güryay Matbaası, 1981), 4; Seyfullah Edis, *Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1997), 5.
- 26 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1996), 46; *Mecelle*, Md. 1.
- 27 Maurice Garçon, "Ceza Hukuku", çev. Sulhi Dönmezer - Naci Şensoy, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 10/3-4 (1945), 649-651; Mehmet Taplamacıoğlu, *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 19; Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji* (İstanbul: Beta Yayınları, 1990), 249-250; Henri Levy-Bruhl, *Hukuk Sosyolojisi*, çev. Hüsni Dilli (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 20-21.
- 28 "İnsan medeniyütab' olduğundan sair hayvanat gibi münferiden yaşayamayıp bast-ı bisat-i medeniyet ile yekdiğere muavenet ve müşarekete muhtaçtır. Hâlbuki her şahıs kendüye mülayim olan şeyi taleb ve müzahim olan şeye gazab eder olduğundan beyinlerinde adl ü nizamın halelden mahfuz kalması için gerek izdivaç ve gerek mâ bihittemeddün olan teavün ve iştirak hususunda birtakım kavanin-i müeyyede-i şer'iyyeye muhtaç olur ki evvelkisi fikhın münakehat kısmı ve ikincisi muamelat kısmıdır ve emr-i temeddünün bu minval üzere payidar olması için abkâm-ı ceza tertibi lazım gelip bu dahi fikhın ukubat kısmıdır." *Mecelle*, md. 1; Mesud Efendi, *Mirat-ı Mecelle* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1302), 11; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-abkâm* (İstanbul: Matbaa-i Tevs-i Tibâat, 1330), 1/18,19. Mecellenin yaklaşımına temel teşkil eden değerlendirmeler için bk. Sadüddin Mesud b. Ömer et-Taftazani, *Şerhu't-Telvih ale't-Tavdih* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1996), 2/300; Muhammed b. Feramuz Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl* (İstanbul: Kırımlı Abdullah Efendi Matbaası, 1310), 2/210, 211.

Tarihi ve antropolojik araştırmaların verileri ışığında, insanlığın ilk dönemlerinde toplumsal yaptırım türlerinin din, örf, ahlak ve hukuk kuralları şeklinde birbirinden ayrılmayıp iç içe girmiş kompleks bir birlik teşkil ettiği ileri sürülmektedir. Dolayısıyla “Ubi sociates ibi jus” (Nerede toplum varsa orada hukuk vardır)²⁹ ifadesini bu dönem için kullandığımızda tüm yaptırım mekanizmalarını kapsayacak şekilde anlamalıyız. İlk dönemlerde sosyal çevrenin durumuyla orantılı olarak kurallar basit bir mahiyetteydi. Yaptırımı da kabile ve klanın ortak değer yargısı, reisin karizması ve nihayetinde fertlerin fiziki müdahalesi sağlıyordu. Uygarlığın gelişmesiyle durum daha farklı bir hal aldı. İnsanlar arasındaki kompleks ilişkiler neticesinde daha kapsamlı hukuk kurallarına ihtiyaç duyulmuş, kabile reisinin yerini alan devlet hukukunun uygulanmasını yargı organları ve kamu gücüyle sağlayarak yaptırımın kaynağı haline gelmiş, böylelikle hukuk diğer toplumsal yaptırım mekanizmalarından ayrılarak müstakil bir hüviyet kazanmıştır.³⁰

B) HUKUK OLGUSU

Hukuk, tarihi, sosyolojik, etik, mantık, dogmatik, teolojik, ekonomik, dilbilimsel vs. gibi çeşitli açılardan inceleme konusu olabilecek kompleks bir olgudur.³¹ Bu husus göz önüne alındığında ittifakla benimsenmiş bir hukuk tanımının olmaması gayet makul görülebilir. Bu güne kadar hukukun kesin bir tanımının yapılamamış olmasını onun çok yönlü yapısına atfetmek mümkündür.³² Kant'ın “Hukukçular henüz herkes tarafından kabul edilmiş bir hukuk

29 Niyazi Öktem, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi* (İstanbul: Beta Yayınları, 1988), 213; Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1992), 1.

30 Subhî Mahmesânî, *Felsefetü'r-teşri fi'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1961), 15, 16; Ali Fuat Başgîl, “Devlet Nizamı ve Hukuk: Devletle Hukuk Arasındaki Münasebet”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 16/1-2 (1950), 46; Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku III (Umumi Esaslar)* (İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 1959), 6; Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Metodolojisi Dersleri* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1962), 94, 95; Erdoğan Göger, *Hukuk Başlangıcı Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1976), 23.

31 Ralf Dreirer, “Hukuk Kavramı”, çev. Altan Heper, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 2*, haz. Hayrettin Ökçesiz (İstanbul: AFA Yayınları, 1995), 17. Hukuk Kavramının Türk dilinde kullanıldığı anlamlar için bk. Göger, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 9, 10.

32 Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine* (İstanbul: Filiz Kitapevi, ts.), 4.

tanımını bulamamışlardır”³³ sözünü hukukun kompleks yapısına bir atıf olarak değerlendirebiliriz. Tüm güçlüklerine rağmen hukukun tanımını yapmaya yönelik entelektüel çabalar anlamlılığını korumaktadır. Çünkü bilimsel araştırma objesi olarak hukukun sınırlarını belirlemek, diğer toplumsal düzen kurallarıyla arasındaki farkları ortaya koymak bir zorunluluktur.³⁴ Hukuk tanımlarını ayrıntılı olarak tahlil etmek bu çalışmanın amacını ve sınırlarını aşmaktadır. Biz burada İslam hukukunun doğduğu toplumda, İslam öncesi dönemdeki toplumsal yaptırım mekanizmalarının niteliğini tespit edebilmek için toplum-hukuk ilişkisi bağlamında işlevsel bir hukuk tanımına ulaşmaya çalışıyoruz. Bu sayede toplumsal kökenini tespit edeceğimiz *hukuki* kurumların, İslam hukuk doktrinine eklenme sürecini ve doktrin içerisindeki tarihi gelişimini analiz edebilmek için daha sağlıklı bir zemine sahip olacağımızı düşünüyoruz.

Bilindiği gibi hukuk olgusu, etik değer, sosyal olgu ve norm (kural/kaziye) olmak üzere üç unsurdan müteşekkildir.³⁵ Bu unsurlar hukuk felsefesi, hukuk sosyolojisi ve dogmatik hukuk bilimi gibi disiplinlerin müstakil inceleme sahasını oluşturdukları gibi,³⁶ hukukun tanımlanması bağlamında da bu üç unsurdan hareketle çeşitli yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir.

Etik değer boyutundan hareket eden yaklaşımlar hukuka ontolojik bir temel bulma amacını taşıdıkları için,³⁷ hukuk bu gayeye uygun bir tarzda “adalete yönelmiş bulunan bir toplumsal yaşam düzeni” olarak tanımlanmış-

-
- 33 Ernest Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, haz. Selçuk (Baran) Veziroğlu (Ankara: Adalet Matbaacılık, 1996), 101; Giorgio Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, çev. Suut Kemal Yetkin (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 157.
- 34 Giorgio Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 157; Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 4, 5; Selahattin Keyman, “Hukukta Bir Tanım Denemesi”, *Prof.Dr.Akif Erginay’a 65inci Yaş Armağanı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1981), 9. Toplumsal yaşamı düzenleyen kurallar için bk. Yasemin Işıktaç, *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Adet Hukuku* (Alkım Yayınevi, ts.), 1-32. Ayrıca bk. Göğer, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 18-24; Özsunay, *Medeni Hukuka Giriş*, 17-22; Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, 6-19.
- 35 Öktem, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*, 48; Ülker Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1989), 29; Ahmet Gürbüz, *Hukuk ve Meşruluk* (İstanbul: Beta Yayınları, 1998), 25.
- 36 Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 138-151; Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, 29.
- 37 Mehmet Tevfik Özcan, *İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk* (İstanbul: Özne Yayınları, 1998), 26-27.

tır.³⁸ Ancak bu tanımlama toplumda olgusal olarak mevcut bulunan doğru davranış formları arasında hukuki olanı ayırt edebilmek için yeterli bir ölçüt ihtiva etmemektedir.³⁹ Norm boyutundan hareket eden yaklaşımlar ise hukukun ana unsuru olarak devletin müeyyide kudretini görmüşlerdir. Hukukun bu çerçevede “toplum hayatını düzenleyen ve uyulması devlet müeyyidesiyle kuvvetlendirilmiş kaideler bütünü” şeklinde tanımlandığını görmekteyiz.⁴⁰ Böylelikle hukuk ve diğer doğru davranış formları arasında ayırım belirgin biçimde sağlanmış fakat hukukla devlet arasında kurulan paralelliğin neticesinde devletlerin oluşumu öncesinde ya da mevcut bir devletin dışında ortaya çıkan hukuk olgusu yadsınmıştır.⁴¹ Sosyal olgu boyutundan hareket eden yaklaşımlar da hukuka neredeyse toplumdaki tüm sosyal yaptırım kurallarını kapsayacak bir mahiyet atfetmişlerdir. Hukukun “bir toplumda müspet bir değer (adaletin) tecellisi sayılan ve gerçekleşmesi fiili bir sosyal güvence ile sağlanmış olan davranış kuralı”⁴² tarzında tanımlanması söz konusu perspektifi yansıtmaktadır. Bu bakış açısına göre devletin oluşumu öncesi sosyal yaptırım türleri ve devletle birlikte oluşan spontane uygulamalar da hukuk kapsamına dahil edilmiş, ancak hukuki olanı diğer sosyal düzen kurallarından ayırt edebilmek oldukça güçleşmiştir. Hukuk olgusunun muhtelif görünüm-lerinden birini ön plana çıkaran bu yaklaşımların yanı sıra, bunları mezcetmeye çalışan eklektik hukuk tanımlamalarına da rastlanmaktadır.⁴³

Konuya yaklaşımımız İslam öncesi Arap toplumundaki yaptırım mekanizmalarının niteliğini tespit edebilmek için, mevcut olgular içerisinde hukuki olanı diğerlerinden ayırmaya elverişli bir ölçüt arayışı çerçevesinde olduğun-

38 Çağıl, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, 4; Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, 15.

39 Özcan, *İlkel Toplumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk*, 27.

40 Bu çerçevede yapılmış tanımlar için bk. Göger, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 15; Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1994), 32; Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, 24, 25; Aydın Zevkçiler, *Medeni Hukuk* (Ankara: Savaş Yayınları, 1995), 6.

41 Özcan, *İlkel Toplumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk*, 28, 29.

42 Bu yöndeki hukuk tanımları için bk. Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, 47; Cahit Can, *Hukuk Sosyolojisinin Gelişim Yönü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1996), 23; Ünsal, “Hukuk ve Toplumsal Yaşam (Hukuksal İlişkilerin Kaynakları Üzerine Bir Deneme)”, 144, 145; Henri Levy-Bruhl, *Hukuk Sosyolojisi*, 23.

43 Bu nitelikte bir tanım için bk. Çağıl, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, 106.

dan,⁴⁴ yukarıdaki tanımların tahlil ve tenkidine girmeyeceğiz. Böyle bir ölçüte ulaşabilmek, toplumda doğru davranış formu olarak benimsenen sosyo-etik normlar içerisinde hukuki olanın sınırlarını belirleyebilmek, hukukun sosyolojiye uygun bir tanımına ulaşabilme amacı çerçevesinde, Mehmet Tevfik Özcan'ın⁴⁵ yaklaşımı dikkatimizi çekmektedir. *İktidar ve yargılama* unsurlarının söz konusu amaca uygun bir tanım kurgulayabilmek için elverişli birer eleman olduğunu ileri süren Özcan'a göre, bu unsurlardan hareketle bir toplumda sosyo-etik normları destekleyen iktidarın yaptığı yargılamanın gözlemlenmesiyle hukuk olgusuna ulaşabilmek mümkündür. Hukukun doğum yeri olarak nitelenen yargılamaya⁴⁶ konu olan bir sosyal olgu, hukuk olgusudur ve yargılama sonucunda da hukuk normu ortaya çıkmaktadır. Yargılama resmi bir prosedüre tabi olmayabilir ancak, yargılayanın ihlalin –dar anlamda- mağduru olmaması gerekmektedir. Bir adam öldürme olayını ele alacak olursak yargılayan mağduru yakınını sıfatıyla değil, kamu düzenini koruma amacıyla yargılamalı ve yargı kararı iktidar tarafından yaptırımla desteklenmelidir. Genel ve geniş anlamda “başkalarının davranışlarını etkileyebilme ve kontrol edebilme olanağı” olarak tanımlayabileceğimiz iktidar⁴⁷ olgusuna her türlü sosyal grup içerisinde rastlamak mümkündür.⁴⁸ Devlette egemenlik, kabiledede reis ya da yaşlılar meclisi, birer iktidar türüdür. Yargılama sonucu ulaşılan sosyo-etik normla iktidarın müeyyide unsurunun birlikteliği hukuka vücut vermektedir. Böylelikle iktida-

44 Temas edilen hukuk tanımlarının bu açıdan kritiği için bk. Özcan, *İlkel Toplumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk*, 25-37.

45 Özcan ilkel toplumlarda toplumsal kontrolü, hukuk dışı mekanizmaları ve ilkel hukuku incelediği monografisinde, toplumsal olgular içerisinde hukuki olanı tespit amacıyla, üzerinde duracağımız tanımı geliştirmiştir. *İlkel* kavramına bireylere yönelik bir niteleme yüklediğini, bununla toplumsal gelişmişlik farkını kastettiğini ifade eden Özcan, yine de *ilkel* tabirini bazı çekincelerle kullandığını belirtmiştir. Bk. Özcan, *İlkel Toplumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk*, 19.

46 Öktem, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*, 215.

47 Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1989), 46.

48 Genel anlamda iktidar kavramı için bk. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 46-54; Hamide Topçuoğlu, *Hukuk sosyolojisi (Birinci ve ikinci cilt özetleri)* (Ankara, 1977), 490-510; Maurice Duverger, *Siyasi Rejimler*, çev. Yaşar Gürbüz (İstanbul: Remzi kitabevi, 1966), 5, 6; Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Varlık Yayınları, 1995), 129-135; Leslie Lipson, *Politika Biliminin Temel Sorunları*, çev. Tuncer Karamustafaoğlu (Ankara: Birlik Yayınları, 1989), 86. Vd.

rın desteği dışında oluşan yayılmış yaptırım formları⁴⁹ ve iktidarın salt siyasi güç kullanımı hukuk olgusunun dışında kalmaktadır. Ne zarar görenin verdiği karşılıkla uyguladığı kan gütme ne de iktidarın keyfi güç kullanımı hukuktur. Birincide uygulama sosyal normlara dayalı ancak merkezi iktidarın dışındadır; ikincide ise iktidarın uygulamasına dayalı ancak sosyal normlarla ilgisizdir. Sosyo-etik norm, iktidarın uygulamasının meşru temelini oluşturmaktadır.⁵⁰ Bu veriler ışığında hukuk sosyolojisi araştırmaları için uygun bir *hukuk* kavramının, *toplumdaki sosyo-etik normlar içerisinde iktidarın yargılama aracılığıyla merkezi surette destekleyip yaptırımlandırdığı olguları* ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu ölçütten hareketle iktidar olgusuna imkân veren her sosyalleşme türünde hukuki olanı tespit etmek mümkün olacaktır.⁵¹

Özcan'ın belirlediği tanım çerçevesinde sosyal norm ve iktidarın uyguladığı yargı ve yaptırım unsurlarının İslam öncesi Arap toplumundaki toplumsal yaptırım mekanizmaları içerisinde hukuki olanı araştırabilmek için elverişli bir kriter olduğunu düşünüyoruz. Bu zaviyeden yola çıkarak söz konusu dönemin incelenmesine geçebiliriz.

II. TOPLUMSAL YAPTIRIM AÇISINDAN İSLAM ÖNCESİ ARAP TOPLUMU

Bu başlık altında tüm Arap toplumunu değil, İslam'ın doğduğu bölge olan Hicaz bölgesindeki Arap toplumunu toplumsal yaptırım bağlamında inceleyeceğiz. Nispeten yerleşik bir medeniyeti ve devlet geleneğini gerçekleştirmiş olan güney Arabistan (Yemen) bölgesi inceleme alanımızın dışında

49 Yayılmış yaptırım, bizzat ihlalden zarar görenin ya da kamu adına hareket etmeyen kişilerin uyguladığı yaptırımdır. Yayılmış Yaptırım kavramı ve yayılmış yaptırım-organize yaptırım ayırımı için bk. Özcan, *İlkel Toplumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk*, 73, 74.

50 Özcan, s. 38. İktidarın yaptırıma bağlayarak hukuki bir form verdiği normlar, toplumsal anlamda meşruiyeti haiz doğru davranış formlarıdır. Bu noktadan hareket eden bazı hukukçular hukuk kurallarının müstakil bir mahiyeti olmadığını; her hukuk kuralının mahiyet itibarıyla ahlak, örf ya da iktisada dayandığını; hukuk denilen olgunun diğer sosyal düzen kuralları arasından devletin seçerek yaptırıma desteklediği kurallardan ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ali Fuad Başgîl, "Devlet Nizamı ve Hukuk", *İÜHF*, c. XVI/1-2, (İstanbul 1950), 49-50. Bu husus için ayrıca bk. Leon Duguit, *Hukuk-ı Esasiye (Kaide-i Hukukiye-Devlet Meselesi)*, çev. Menemenli-zade Ethem, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1339), 1/12-90.

51 Tanımın temellendirilmesi ve açıklanması için bk. Özcan, *İlkel Toplumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk*, 37-41.

kalmaktadır. Tespit ve değerlendirmelerimiz Hicaz bölgesindeki toplumsal yapıyla ilgili olacaktır. Bu bölümdeki referanslarımızı daha ziyade dönemle ilgili monografik çalışmalar teşkil edecektir.⁵²

İslam öncesi dönemde, tüm Arap yarımadasında olduğu gibi, Hicaz bölgesi sakinleri de göçebe (bedevî) ve yerleşik (hadarî) olmak üzere iki gruba ayrılmaktaydı. Bu iki zümre arasında yarı göçebeliler de mevcuttu.⁵³ Çoğunluğu teşkil eden Bedevîler geçimlerini hayvancılıkla ve yağmacılıkla temin ederlerdi.⁵⁴ Yerleşik halk ise tarıma elverişli olan Tâif ve Medine gibi şehirlerde tarım ve hayvancılıkla meşgul olmakta iken, arazisi tarıma elverişli olmayan Mekk'e'de yerleşen Kureyş kabilesi ticaretle uğraşıyordu.⁵⁵ Bedevîler kendi kabilelerine ait çadırlarda oturdukları gibi, şehirliler de kendi kabilelerine mahsus mahallelerde oturuyordu.⁵⁶ Hayat şartlarının farklı olmasına rağmen gerek bedevîlerde gerekse yerleşik halkta sosyal yapının temelini bağları, gelenekleri

52 İslam öncesi Arap toplumunun sosyal ve kültürel yapısına yönelik çalışmalar bir takım güçlükleri beraberinde getirmektedir. Şifahi bir kültürün hâkim olduğu dönemden günümüze güvenilir belge niteliğinde yeterince yazılı ürün intikal ettiğini söylemek zordur. Dönemin ürünü olduğu var sayılan şiir ve hitabeleri ihtiva eden malzeme İslam sonrası tedvin edilen edebi eserlerde derlenmiştir. Aynı şekilde tefsir, hadis, siyer ve fıkıh kaynaklarında İslam öncesi Arap toplumunun sosyal yapıyla alakalı bilgiler yer almaktadır. Fakat *İslam*'la *İslam öncesi*nin karşılaştırılması gündeme geldiğinden, oldukça abartılı ve hissi ifadelerle, genellemeci yaklaşımlara rastlamak mümkündür. Bk. Ali Bardakoğlu, "Toplum Hukuk İlişkileri Açısından Cahiliyye Hukuku Örneği" (Dünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Sempozyumu, Bursa: Ensar Vakfı Marmara Bölgesi Başkanlığı Yayını, 1990), 93, 94; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 1/133. Bu problemlere tedvin döneminde yaşanan Arap-Şuubiye gerginliğinin tarihi rivayetlere yansımaları da ekleyebiliriz. A.Aziz Dürî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 35, 36. Sosyal yapının ayrıntılarıyla ilgili bilgilerdeki bazı problemleri teslim etmekle birlikte, monografik çalışmalardaki verilerin ilgili dönemde *iktidar* ve *yargı* olgularının ana hatlarını tespit etmeye imkân verecek nitelikte olduğunu düşünüyoruz.

53 Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 1/45.

54 Ahmed Emîn, *Fecrül-İslâm* (Beirut, 1975), 9.

55 İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 22, 23; Ahmed Emîn, *Fecrül-İslâm*, 11; Subhî es-Sâlih, *en-Nuzumül-İslâmiyye* (Beirut: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 1990), 43-49.

56 Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 4; Neşet Çağatay, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 101.

ve ahlakî değerleriyle *kabile* oluşturuyordu.⁵⁷ Kabilenin çözümlenmesi o dönemin sosyal hayatının ve normlarının anlaşılması için temel koşuldur.

Kabilenin oluşmasında Arabistan'ın coğrafi yapısının ve ikliminin önemi vardır. Bir anlamda kabile çöl hayatının yarattığı bir sosyal modeldir.⁵⁸ Doğal kaynakların kıt, kaynaklardan yararlanmak isteyenlerin çok olduğu çöl ortamında gerek kendileri gerekse hayvanları için uygun konaklama mekânı arayışı içinde olan göçebeler ister istemez diğer gruplarla rekabet içerisine gidiyorlardı. Otlaklar ve su kuyuları için yapılan mücadelelerin yanı sıra yağma ve çapulculuk da bir geçim kaynağı olarak revaç buluyordu. Hem doğa koşullarının hem de hasım güçlerin etkisi insanları soya bağlı bir dayanışmaya, *biz* şuuru içerisinde olumlu-olumsuz şartları üstlenecek ve paylaşacak bir organizasyona doğru itiyordu.⁵⁹ İbn Haldun'un (808/1406) *bir topluluğun bir araya toplanarak kendini koruması ve düşmana karşı koyması, yeni yerler ele geçirmek istemesi* olarak ifade ettiği ve *asabiyyet* adı verdiği, kaynağını *biz* duygusundan alan kollektif aksiyon⁶⁰, kabile tarzı örgütlenmenin itici gücünü oluşturmaktadır. Kabileyi bir arada tutan ve *kabile asabiyyeti* tarzında ifade edilen duygu temelde kan bağına (nesep) dayanıyordu.⁶¹ Buna mukabil *istilhâk, hilf, muâbât ve velâ* gibi yollarla suni bir akrabalık teşkil edip kabileye girme imkânı da vardı.⁶² Aynı şekilde kabilenin herhangi bir üyesini, ister kabileye nesep bağıyla bağlı isterse sonradan iltihak etmiş olsun, kabileden kovmak, kabile asabiyyetinin himayesinden mahrum etmek mümkündü. Bu tarzda kabileden çıkarılanlar *tarîd, halî* ya da *la'in* diye adlandırılırdı.⁶³ Kabilenin *seyyid* ya da *şeyh* adı verilen reisi vardı. Herhangi bir maddi yaptırım gücüne sahip

57 Dûrî , *İlk Dönem İslam Tarihi*, 137; Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri*, 23; Ömer Ferruh, *İslam Aile Hukuku*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: Sebil Yayınları, 1978), 53; Ahmed Emîn, *Fecrül-İslâm*, 4.

58 Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, haz. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 30; Dûrî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, 65.

59 Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 57, 58.

60 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 133; Hassan Ümit, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1982), 196-198; Corci Zeydan, *Târihu't-temeddüni'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, ts.), 4/289, 290.

61 Subhî Mahmesânî, *el-Evdâü't-teşriyye fi'd-düveli'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1981), 22; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 122; Zeydan, *Târihu't-temeddüni'l-İslâmî* , 4/293.

62 Bu kavramlar için bk. Şemsettin Günaltay, "İslamdan Önce Araplarda Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikâh Şekilleri", *Belleten* 20/60 (Ankara, 1951), 700, 701; Çağatay, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, 130; Zeydan, *Târihu't-temeddüni'l-İslâmî* , 4/297. Vd.

63 Cevad Ali, , *el-Mufassal fi târihi'l-Arap kable'l-İslâm*, 1993, 5/590, 591; Mahmesânî, *el-Evdâü't-teşriyye*, 52, 53; Çağatay, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, 130, 131.

olmayan reis, kişisel meziyetleri ve içtimai durumu göz önüne alınarak bu makama getirilir, etkinliğini ise şahsi karizması ve kabilenin kendisine gösterdiği güven duygusundan alırdı. Kabile arasında çıkan anlaşmazlıklara hakemlik yapan, savaşlarda komutanlığı üstlenen reis ganimetten ayrıcalıklı pay almak hakkına sahipse de çoğu zaman kişisel malını kabilenin yararına harcamak durumunda kalırdı. Reisin yanı sıra kabile ileri gelenlerinden oluşan *mele'*, *nâdî* ya da *nedve* adıyla anılan bir meclis mevcuttu. Ancak bu meclis istişari mahiyette olup, kararlarının yaptırımı dayalı bir bağlayıcılığı yoktu.⁶⁴ Hicaz bölgesinin önemli bir ticaret şehri ve dini merkezi olan Mekke'nin idari durumu biraz daha farklıydı. Burada Kureyş kabilesinin kolları şehrin idaresi ile ilgili on görevi aralarında paylaşmışlardı.⁶⁵ Bu yapılanmaya *on bakanlık sistemi* adı vererek Mekke yönetimini bir *şehir devleti*, *oligarşik bir hükümet*,⁶⁶ bir *havâs cumhuriyeti*⁶⁷ olarak niteleyen araştırmacılar olduğu gibi, bu sistemin de kabile esasına dayandığını dolayısıyla diğer kabile idarelerine göre gelişmiş olmakla beraber merkezi bir iktidar ve devlet düşüncesini taşımadığını savunanlar da bulunmaktadır.⁶⁸

Mensuplarının belirli sosyal normlara göre hareket etmediği bir insan toplumunun bulunmadığını, diğer bir deyişle toplumsal normlara sahip olmanın toplumsal yaşamın asgari şartını teşkil ettiğini göz önüne aldığımızda⁶⁹, İslam öncesi Arap toplumunda da bu tür normların mevcudiyetinden bahsedebiliriz.⁷⁰ Bu toplumda da aile ilişkilerini, alım-satım uygulamalarını, fertler arası münasebetleri düzenleyen, doğru davranış formlarını ifade eden norm-

64 Mahmesânî, *el-Evdâü'r-teşriyye*, 22-24. Seyyid veya Şeyh için bk. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 1/52; Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, 4; Çağatay, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, 99, 100.

65 Bu görevler için bk. Ebû Ömer Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Abdürrabih, *el-İkdü'l-ferid* (Kahire: el-Matbaatü'z-Zahire, ts.), 2/45.

66 Muhammed Hamidullah, *İslam Tarihinin Giriş*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), 48; Muhammed Hamidullah, *İslama Giriş*, çev. Cemal Aydın (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 4; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990), 2/853. Mekke'nin idari yapısı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/842-870.

67 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, haz. Ziya Nur (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1982), 92.

68 Mahmesânî, *el-Evdâü'r-teşriyye*, 41; A.J. Wensinck, "Mekke", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.), 7/631, 632.

69 Dönmezer, *Sosyoloji*, 250; Taplamacıoğlu, *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme*, 19, 20.

70 Musa Muhammed Yusuf, *el-Fıkhu'l-İslâmî medhal li dirâseti nizâmi'l-muâmelât fih* (Mısır, 1958), 12.

lar vardı, bunlar örf ve adet kurallarıydı.⁷¹ Ticari faaliyetlerin yaygın olduğu Mekke'de ve tarımsal faaliyetlerin yaygın olduğu Medine'de, bedevi gruplarla kıyaslandığında daha gelişmiş teamüllerin olduğunu söylemek mümkündür.⁷² Bu kurallar arasında *hukuk normu* niteliğini kazanmış olanların bulunup bulunmadığı sorusu konuya, benimsediğimiz ölçüt çerçevesinde, *iktidar* ve *yargı* unsurları açısından yaklaşmamızı zorunlu kılmaktadır.

Söz konusu dönemde Hicaz bölgesinde yöneten yönetilen farklılaşması anlamında bir iktidar olgusunun oluşmadığına araştırmacılar ittifak halindedirler. Eşitler arasında birinci (primus inter pares) konumunda olan⁷³ reisin fonksiyonu, arabuluculuğa dayalı bir diplomasi niteliğini aşmıyordu. *Dolayısıyla iktidar tarafından yaptırımla desteklenmiş bir sosyal norm bulunmuyordu.*⁷⁴ Bu dönemde toplum hayatını düzenleyen kurallar için *hukuk* tabirini kullanan araştırmacılar da bunların örf ve adet kuralları olduğunu ifade

71 Genel olarak örf ve adet için bk. Işıktaç, *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Adet Hukuku*, 23-32. Arap toplumunda toplumsal hayatı düzenleyen örf ve adet kuralları için bk. Şah Veliyyullah b. Abdürrahim ed-Dihlevî, *Huccetullahi'l-bâliğa* (Beirut: Dâru İhyâ'ül-ülüm, 1990), 1/369; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 225-227; Mahmesânî, *Felsefetü't-teşri fi'l-İslâm*, 30, 31; Mahmesânî, *el-Evdâü't-teşriyye*, 21-88; Ali, , *el-Mufasssal fi târibi'l-Arap kable'l-İslâm*, 5/469-654; Ferruh, *İslam Aile Hukuku*, 52-58; Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law* (Oxford, 1964), 6-9; Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 17-20; Zahit Aksu, *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite Hukuki Ayetler ve İçtihadî Kaynaklar* (Erzurum, Doçentlik Tezi, 1977), 62-83; Ali Şafak, *İslam Hukuku'nun Tedvini* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1978), 5-6; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: Nesil Yayınları, ts.), 45-51; Selahattin Kıyıcı, *İslam Hukukunda Örf ve Adet* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 41-121; Abdülkadir Şener, *İslam Hukuku Dersleri I* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1992), 17-21; Bardakoğlu, "Toplum Hukuk İlişkileri Açısından Cahiliyye Hukuku Örneği", 93-104.

72 N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburg University Press, 1964), 10; Abdülkadir Ali Hasen, *Nazra àmme fi târibi'l-fikhi'l-İslâmî* (Mısır: Dâru'l-kütübi'l-hadîse, 1965), 8.

73 W. Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed'in Mekke'si*, çev. Mehmet Akif Ersin (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995), 38; M.J. De Goeje, "Arabistan (Etnoğrafya)", *İslam Ansiklopedisi* (Millî Eğitim Basımevi, ts.), 1/485.

74 Hasan İbrahim Hasan, *Târibü'l-İslâm es-siyâsi ve'd-dini ve's-sakafî ve'l-içtimâî* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1991), 1/46; Mahmesânî, *el-Evdâü't-teşriyye*; W. Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rahmi Ayas - Azmi Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986); M.J.L. Hardy, *Blood Feuds and The Payment of Blood Money in The Middle East* (Leiden: E.J. Brill, 1963), 14; Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 2.

etmişlerdir.⁷⁵ “Örf ve adetleri ihlal edenlere karşı müeyyide uygulayacak bir organ olmaması nedeniyle, örf ve adetle yönetilen bir toplumda zarar görenlerin şahsi öç alma yolları açık kalmaktadır”⁷⁶ tespiti Arap toplumu için de geçerliydi. Cana ve mala karşı yapılan ihlallerde her fert kendi hakkını kendi aramak durumundaydı. Bu noktada kabilenin fonksiyonu ön plana çıkmaktadır. Kollektif şuur (asabiyyet) gereği kabilenin bir ferdine karşı yapılmış bir ihlal tüm kabileye karşı yapılmış sayılır, kabile her durumda bireyine sahip çıkardı. Bu durum zaman zaman kabileleri karşı karşıya getirir, uzun süre devam eden çarpışmalara yol açardı.⁷⁷ Toplumsal düzeni, can ve mal emniyetini sağlamak için kabilenin gücüne dayalı *yayılmış yaptırımdan* başka bir müeyyide yoktu. Kabile içi norm ihlallerine uygulanan en etkili müeyyide kabileden çıkarılmaktı. Bu, reis tarafından umumi mekânlarda ilan edilmek suretiyle gerçekleşir, kabileden çıkarılan fert kabilenin koruma ve güvencesinden mahrum kalır kabile de onun yaptığı fiillerden sorumlu olmazdı.⁷⁸ Bu yüzden kabilesi tarafından ihraç edilen bir şahıs yeni bir kabilenin koruması altına girmenin yollarını arardı.⁷⁹ Suni akrabalık yollarından biriyle (istilhâk, hilf, velâ, muâhât) bir kabileye intisap etmenin gerekçesi, varlığını sürdürülebilmek için kabilenin koruma ve güvencesi altına girebilme idi.⁸⁰ Merkezi iktidar yokluğundan dolayı toplumda yaşanan hak ihlalleri ve kargaşa, Mekke gibi nispeten gelişmiş bir yerleşim yerinde daha duyarlı tepkilere yol açmıştı. İslâm’ın doğuşuna yakın bir zaman diliminde, Mekke’de yaşanan hak ihlalleri kamuoyunu harekete geçirdi, Kureyş kabilesinin kolları bir araya gelerek Mekke’de haksızlığa uğrayan kim olursa olsun ona arka çıkılacağına ve mağduriyetinin

75 Ahmed Emin, *Fecrül-İslâm*, 225-227; Mahmesâni, *Felsefetü’l-teşri fi’l-İslâm*, 30, 31; Mahmesâni, *el-Evdâür-teşriyye*, 18, 19; Abdülkadir Zeydan, *el-Medhal li dirâseti’ş-şerîati’l-İslâmiyye* (Bağdat, 1969), 55, 56; Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 24; Mustafa Rafîi, *İslamda Sosyal Düzen*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Fikir Yayınları, 1986), 8, 9, 13.

76 Dönmezer, *Sosyoloji*, 276.

77 Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, 4; Çağatay, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, 100, 101; M.G.S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 1/87. Bu çarpışmaların en meşhur olanları için bk. Hasan, *Tarihü’l-İslâm es-siyâsi ve’l-dini ve’s-sakafi ve’l-içtimâî*, 1/47-53; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 1/134-136.

78 Ali, , *el-Mufassal fi târihi’l-Arap kabl’l-İslâm*, 5/489, 490, 590, 591; Mahmesâni, *el-Evdâür-teşriyye*, 52, 53; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/867.

79 N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, 9; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/867.

80 Günaltay, “İslamdan Önce Araplarda Kadının Durumu, Aile ve Türümlü Nikâh Şekilleri”, 701.

giderileceğine dair, tarihe *hilfü'l-fudûl* olarak geçen, bir antlaşma yaptılar.⁸¹ Maverdî'nin (450/1058) de altını çizdiği gibi bu oluşumun arkasındaki itici faktör hak ihlallerine engel olacak, yaptırım gücünü haiz merkezi bir iktidarın bulunmayışıdır.⁸² Bu olay belli bir gelişmişlik vasatını yakalayan bölgelerde yaptırım uygulayacak bir iktidara, dolayısıyla hukuk düzenine duyulan ihtiyacın belirgin şekilde hissedildiğini göstermektedir.

Merkezi anlamda *iktidar* olgusunun gerçekleşmediği bir toplumda düzenli bir *yargı* fonksiyonunun olmayacağı da aşikârdır.⁸³ Anlaşmazlığa düşen taraflar çözüm için ihtiyari olarak hakeme başvurabilirlerdi. Hakem olarak kabile reisi, şahsi karizması ve feraseti ile toplumda ön plana çıkmış insanlar, kâhin ve arrâf gibi tabiatüstü güçlerle bağlantısı olduğuna inanılan kişiler tercih edilirdi. Hakeme başvurmanın müdevven hukuk kuralları bulunmamasından kaynaklanan bir zorunluluk olduğunu ifade eden tarihçi Yâkûbî'ye (294/897) göre asillik, güvenilirlik, önderlik, yaş ve tecrübe hakem seçiminde rol oynayan niteliklerdi.⁸⁴ Hakemler anlaşmazlıkları mevcut adetlere göre, şahsi anlayış ve yaklaşımları çerçevesinde, kimi zaman da kura gibi usullere başvurarak çözerlerdi. Tahkîm ihtiyari olduğu gibi, yaptırım gücü olmayan hakemlerin verdiği karara uymak ta tarafların ihtiyarına kalmıştı. Karara uyulmasını hakemin manevi şahsına duyulan saygı temin ederdi. Kimi zaman hakemler, tahkîm öncesi taraflara karara uyacaklarına dair yemin ettirirlerdi. Taraflar karara uyarsa anlaşmazlık çözülmüş olup artık bir kan davası şeklini almazdı. Karara uymayan toplumun kınamasıyla muhatap olur ve bu yeni ihkakihak yollarını açabilirdi. Ancak kararın uygulanmasında en etkili olan faktör, tarafların güce dayalı caydırıcılığıydı.⁸⁵

81 Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam, *Sîretü'n-nebi* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1981), 1/144-146; Mesudî, *Mürûcû'z-zeheb* (Beyrut: Dârü'l-marife, ts.), 2/276-277; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser* (Medine, 1992), 1/114.

82 Ebü'l-Hasen Ali İbn Muhammed el-Maverdî, *el-Abkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye* (Beyrut: Darü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), 150.

83 N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, 10.

84 Ahmed İbn Ebi Yakub el-Yakubî, *Tarihü'l-Yakubî* (Beyrut: Dâru sâdir, 1995), 1/258. İslam öncesi dönemde hakem olma niteliği ile ön plana çıkmış şahıslar için bk. Ebu Cafer Muhammed İbn Habîb, *Kitabü'l-Muhabber* (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedid, ts.), 132-137; Mahmud Şükrü el-Alusi, *Buluğü'l-ereb fi marifeti ahvâli'l-Arab*, haz. Muhammed Behcet el-Eseri (Beyrut, ts.), 1/308-338.

85 Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 225, 226; Ali, , *el-Mufassal fi târihi'l-Arap kabl'l-İslâm*, 5/495-509; Mahmesânî, *el-Evdâü'r-teşriyye*, 33-35; İbrahim Hasan - Ali İbrahim Hasan, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye* (Mısır: Mektebetü'n-nazrati'l-Misriyye, 1939), 327; Schacht, *Introduction*, 7, 8; Schacht, *İslam Hukukuna*

Görüldüğü gibi İslam öncesi Arap toplumunda merkezi bir iktidar olgusu teşekkül etmediğinden iktidarın yargı neticesinde yaptırımla desteklediği sosyal normlar da yoktu, hukuk olgusu meydana gelmemişti. Toplumsal düzeni örf ve adet kuralları belirliyor, bunların müeyyidesini de kabile gücüne dayanan yayılmış yaptırım formları, hukuk dışı mekanizmalar temin ediyordu. Arap toplumunda hukukun ortaya çıkışı, merkezi bir iktidar oluşumuna imkân veren bir değişim süreciyle, İslam'ın ortaya çıkmasıyla başlayacaktır.

III. İSLAM DÖNEMİ VE HUKUKA GEÇİŞ

Kabilenin en üst otorite ve değer kaynağı olarak algılandığı, hatta dünyanın kableden ibaret olduğunun düşünülmesi⁸⁶ Arap toplumunda, İslam dininin ortaya çıkması sosyal yapıda da önemli değişikliklere yol açmıştır. Artık insanlar kabilenin dışında ve üzerinde bir meşruiyet ve otorite kaynağı ile karşı karşıya idiler. Coulson'un "*Allah'a ve elçisine itaat edin!* Kur'anî buyruğu İslam'ın Arap yarımadasının sosyal yapısına getirdiği en büyük değişikliği bünyesinde barındırmaktadır: Yasama gücüne sahip yeni bir politik *iktidarın* teşekkülü."⁸⁷ ifadesi bu değişimi vurgulamaktadır.

610 yılında Allah'ın elçisi olduğunu ilan eden Hz. Muhammed'in (ö. 10/632), on iki yıl süren tedirginlik ve sıkıntıyla dolu Mekke döneminde tebliğ ettiği öğretilerin ağırlıklı olarak Allah ve ahiret inancı, ibadetler ve temel ahlaki değerler çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. İnsanları doğru inanca bağlanmaya, doğru davranış formlarına uymaya çağıran bir din, misyonu gereği, kendi öğretileri çerçevesinde bir toplumsallaşmayı, sosyalleşmeyi talep ediyordu.⁸⁸ Ancak Mekke şartları buna imkân vermedi. Medine'ye hicret et-

Giriş, 18, 19; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/864-866; Muhammed Hamidullah, "İslam'da İspat Hukuku'nun Doğuşu", çev. M. Salih Yavuzer, *İslam Anayasa Hukuku*, haz. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 272-276; Şafak, *İslam Hukuku'nun Tedvini*, 5, 6; Hüseyin Atay, *İslam Hukuk Felsefesi (giriş kısmı)* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 35-38.

86 Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), 96; Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selehattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, ts.), 84; Dürri, *İlk Dönem İslam Tarihi*, 69.

87 N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, 9.

88 Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*, 110; M.G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 1/113.

tikten sonra (622) İslam'ın toplumsallaşması hedefi, teoriden pratiğe geçebilme imkânını bulmuştur.⁸⁹

Hicretin akabinde Mekkeli muhacirler ve Medinelî Ensar arasında kardeşlik ilan ederek Müslümanlar arasındaki bağları güçlendiren Hz. Muhammed,⁹⁰ bilahare Medine'nin tüm sakinlerini içine alan yeni bir organizasyonu gerçekleştirmeye çalıştı. O sırada Medine'de hâkim olan istikrarsızlık ve kargaşa ortamı böyle bir teşebbüs için uygun bir zemin oluşturmuştur.⁹¹ Bu amaçla Medine'nin Müslüman ve gayrimüslim ahalisinin katılımını sağladığı büyük bir toplantıda dâhilde kan davalarının yasaklanmasını ve dışarıdan gelecek saldırılara karşı koymak için kuvvetleri birleştirerek Medine civarındaki kabilelerin otonomisine dayanan yeni bir yapılanmaya gidilmesini teklif etti. Yeni toplumsal yapılanmanın çerçevesini belirleyen temel esaslar üzerinde ittifak sağlandı ve tespit edilen hüküm ve esasların yazıya geçirilmesi kararlaştırıldı.⁹² Böylece klasik kaynaklarımızda *kitâb* olarak geçen, günümüzde Medine sözleşmesi, Medine vesikası olarak nitelenen metin ortaya çıktı.⁹³ Bu belgenin güvenilirliği, mahiyeti, Hz. Peygamber'in konumu hakkındaki tartışmaları

89 H.A.R. Gibb, *Mohammedanism An Historical Survey* (Oxford University Press, 1969), 27; A. Selçuk Özçelik, "İslamda Devlet Müessesesinin İnkişafı", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 20/1-4 (1955), 4.

90 Bu kardeşlik ahdi (*muâhât*) çerçevesinde her Medinelî aile bir Mekkeli aileyi himayesi altına alacak, her iki aile de müştereken çalışacak, kazançlarını paylaşacak hatta birbirine mirasçı olabilecekti. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/181, 182; Kamil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Emel Matbaacılık, 1982), 7/75-77.

91 Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 10/6, 7; Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 3, 4; FR. Buhl, "Medine", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.), 7/462.

92 Muhammed Hamidullah, *Rasulullah Muhammed*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972), 126.

93 Medine vesikasının metni için bk. Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam, *Siret'ü'n-Nebî*, 2/119-123; Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitab'ül-emvâl* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986), 215-219; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/318-320; Muhammed Hamidullah, *Mecmuatü'l-vesâiki's-siyâsiyye* (Beirut: Dâru'n-nefâis, 1987), 59-62. Vesikanın Türkçe çevirisi için bk. Leon Ceatani, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Cahid (İstanbul: Tanin Matbaası, 1924), 3/126-146; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/206-210; Muhammed Hamidullah, "Medine'de Kurulan İlk İslam Devletinin Teşkilat Yapısı ve Hz. Peygamberin Koyduğu yeryüzündeki İlk Yazılı Anayasa", *İslam Hukuku Etüdleri*, haz. Salih Tuğ (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), 37-45; Salih Tuğ, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969), 35-40.

bir yana bırakacak olursak,⁹⁴ muhtevasını tahlil ederek söz konusu oluşumda *iktidar* ve *yargı* unsurlarının konumuyla ilgili bir değerlendirme yapabiliriz. Vesikanın adam öldürme fiilini düzenleyen maddelerinin incelenmesi bu unsurların tespiti konusunda fikir verebilecek niteliktedir. Giriş kısmında bu vesikayı onaylayan grupların diğer insanlardan farklı bir toplumsal grup (üm-met) oluşturdukları ifade edilerek, alışılmış kabile yapısının üzerinde yeni bir toplumsal birim oluşmaya başladığı vurgulanmıştır.⁹⁵ Bu anlayışın yansıması olarak adam öldürmenin yalnız kabileye karşı işlenen ve yaptırımını şahsi ölçü olan bir fiil olmaktan çıkarılıp, aynı zamanda anlaşmaya taraf olan tüm topluluklara karşı işlenen bir suç telakki edilmesi sağlanmaya çalışılmıştır.⁹⁶ Bu tarz bir fiili tasarlayan ve uygulayan için tüm toplumun ortak tavır alacağı, öz oğlu dahi

94 Bazı araştırmacıların şüphelerine rağmen (Ekrem Ziya Umerî, *Medine Toplumu*, çev. Nureddin Yıldız (İstanbul, 1988), 79-81.) vesikanın güvenilirliği umumiyetle benimsenmiştir. Bk. Leon Ceatani, *İslam Tarihi*, 3/118, 119; S. Goitein, “İslam Hukukunun Doğum Anı”, çev. Bülent Davran, *İslam Tetkikleri Dergisi* 1 (1953), 59; Hamidullah, “Medine’de Kurulan İlk İslam Devletinin Teşkilat Yapısı ve Hz. Peygamber’in Koyduğu yeryüzündeki İlk Yazılı Anayasa”, 46; Ahmet Bostancı, *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber’in Gayrimüslimlerle İlişkileri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 31-34. Vesikanın hukuki mahiyeti üzerinde de çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bk. Tuğ, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, 31. Başta Hamidullah olmak üzere bir çok araştırmacı -formel anlamda olmasa bile- ihtiva ettiği unsurlar bakımından metnin yeni kurulan bir toplumsal organizasyonun ana yasası, Hz. Peygamber’in de bu organizasyonun siyasi lideri/devlet başkanı olduğu görüşündedirler. Bk. Hamidullah, *Vesâik*, 1/188. vd: Tuğ, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, 40-46; Salih Tuğ, “Hicretle Gelen Devlet ve Anayasa Nizamı”, *Nesil Dergisi* 4/37-38 (Ekim-Kasım, 1979), 35-41; Maruf Devalibi, *İslamda Devlet ve İktidar*, çev. Mehmet S. Hatiboğlu (İstanbul, 1985), 62-66; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul, 2001), 1/66-71; Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 46, 47. Buna mukabil metnin siyasi bir beyanname, tek taraflı bir irade beyanı, çeşitli unsurlar arasında yapılmış basit bir anlaşma, bir savaş sözleşmesi olduğu konusunda görüşler ileri sürülmüştür. Bk. Tuğ, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, 31; Muhammed Abid Cabiri, *İslam’da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 187. Ayrıca metnin düzenlendiği dönemde, Müslümanların Medine’deki sayısal durumunu esas alarak Hz. Peygamber’in toplumun ortak lideri değil yalnızca muhacirlerin reisi konumunda olduğunu ileri süren araştırmacılar da bulunmaktadır. Bk. W. Montgomery Watt, *İslamda Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: Birey Yayınları, 2001), 42; M. Akif Aydın, “Anayasa”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/154. Görüldüğü gibi metin günümüz araştırmacıları tarafından farklı okuma biçimlerine tabi tutulabilmektedir. Bizim için önemli olan husus metnin düzenlendiği dönemden itibaren gelişen siyasi konjonktür neticesinde Hz. Peygamber’in kuvvetlenerek tüm yarımada’yı kaplayan iktidarı ve yaptırım gücüdür. Medine vesikası da bu sürecin başlangıç noktası olmuştur.

95 Md. 1, 2; Hamidullah, *Vesâik*, 59. Maddeler Hamidullah tarafından yapılan düzenlemeye göre verilmiştir.

96 M.J.L. Hardy, *Blood Feuds and The Payment of Blood Money in The Middle East*, 27.

olsa saldırgana kimsenin arka çıkmayacağı belirtilmiştir.⁹⁷ Uygulanacak yaptırımın belirlenmesinde mağdurun yakınlarına söz hakkı tanınması adam öldürme ve müessir fiil vakalarının bir şahsi hak ihlali olarak görülmesi anlayışının tamamen ortadan kaldırılmadığını, ancak bu ihlale müeyyide uygulanmasının iktidarın denetim ve inisiyatifi altına alındığını göstermektedir.⁹⁸ Şahsî öç yerine kısas ve diyet uygulamaları ikame edilmiş,⁹⁹ gerek adam öldürme fiillerinde gerekse karşılaşılacak her türlü anlaşmazlıkta karar verecek yetkili merciin Allah ve peygamberi olduğu tasrih edilerek yargıya intikal esası getirilmiştir.¹⁰⁰ Böylelikle getirilen kan davasının ilgası, merkezi bir hukuki yapılanmanın çekerdeğinin oluşturulması, mecburi yargılama usulü gibi hususlar hicaz Arap toplumu için bir inkılap teşkil edecek nitelikte uygulamalardır.¹⁰¹ Vesikanın bu uygulamaları tanzim eden hükümlerinin ışığında Hz. Peygamber'in *yargılama* yapacak ve yargı sonucu verdiği kararı uygulatabilecek bir *iktidar* erkini haiz olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰² Müslümanların siyasi hâkimiyetinin genişlemesiyle bu iktidar tüm Arap yarımadasını etkinliği altına almıştır.

97 Md. 13, 21; Hamidullah, *Vesâik*, 60.

98 Md. 21.

99 Md. 21; Hamidullah, *Vesâik*, 60, 61; Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 7.

100 Md. 42, 23; Hamidullah, *Vesâik*, 61, 62; Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 6, 7. Goitein'in İslam hukukunun teşekkülünü Hz. Peygamber'in yargılama yapmasını öngören ayetlere dayandırması (Maide 5/42-61) *yargılama* yapabilecek bir *iktidarın* hukukun oluşumundaki fonksiyonunu vurgulamaktadır. Bk. Goitein, "İslam Hukukunun Doğum Anı", 59, 60.

101 Hamidullah, "İslam'da İspat Hukuku'nun Doğuşu", 278; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/191-193; 2/918.

102 Hz. Peygamberin temsil ettiği iktidar meşruluğunu Allah'tan almaktaydı. O zamana kadar Araplar arasında meçhul olan merkezi otorite mefhumu dine istinaden kurulmuş oluyordu. (Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 4.) Peygambere itaatın Allah'a itaat anlamına geldiği, onun talimatlarına uymanın inancın zorunlu bir gereği olduğu Kur'an'da belirgin biçimde ifade edilmiştir. Bk. 3/31-32; 4/59-65,80; 7/157; 24/54. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e gösterilen itaatın temel gerekçesi, Allah'ın elçisi olması nedeniyle verdiği hükümlerin Allah'ın tasvibine mazhar olduğu inancıydı. Bu düşünce onun hükümlerinin infaz edilmesini sağlıyor, yaptırım uygulayabilecek bir kamu desteği temin ediyordu. İktidarının orijini dini olmakla beraber bunun siyasi ve hukuki tezahürleri söz konusuydu. Bu iktidarın muvacesesinde Hz. Peygamber yargılama yapmış, problemlere vahiy ve kendi içtihatları çerçevesinde çözüm getirmiş, verdiği hükümlerin uygulanmasını temin etmiştir. Bu hususlar için bk. Ali Abdürrazık, *İslamiyet ve Hükümet*, çev. Ömer Rıza (İstanbul, 1927), 66. vd: Atay, *İslam Hukuk Felsefesi (giriş kısmı)*, 43; Hasan - Hasan, *en-Nuzumu'l-İslamiyye*, 329; Muhammed Hudarî, *Târîhu'l-ümemi'l-İslâmiyye* (Dâru'l-fikr, ts.), 1/43; Fahrettin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 47.

Vesikanın anlaşmazlıkların çözümünde nihai merciinin Allah ve elçisi olduğunu öngören hükümleri (md. 23, 42), Muhammed Hamidullah'a (ö. 2002) göre Kur'an ve Peygamber'in uygulamalarının en yüksek hükümler, memleketin müdevven kanunu olarak kabul edildiğini göstermektedir.¹⁰³ Böylece iki yönlü bir hukuki yapılanma içerisine giriliyordu. Bir yandan örf ve adet kuralı olarak toplumda sosyo-etik değer taşıyan uygulamalar yeni dinin temel ilkeleriyle bağdaştırılarak kabul ediliyor, diğer yandan İslam'ın temel ilkeleriyle bağdaşması mümkün olmayan uygulamalar kaldırılarak yerlerine yeni hükümler vaz ediliyordu.¹⁰⁴ Neticede İslam'ın dünya görüşünü yansıtan yeni sosyo-etik değerler manzumesi çerçevesinde birçok uygulama, Hz. Peygamber'in iktidarı tarafından yaptırım ve yargı yoluyla destekleniyor, böylece birer hukuk kuralı haline geliyordu. Bu bağlamda İslam öncesi dönemde örf ve adet kuralı olarak sosyolojik bir olgu niteliğini taşıyan hususlar artık hukuki bir mahiyet kazanıyordu. Bunların belirgin örneklerinden birini *âkile* oluşturmaktadır. 47 maddelik Medine vesikasınının 10 maddesi âkile ile ilgili düzenlemeleri kapsamaktadır.¹⁰⁵ Bu hukukileşme süreci içerisinde yasa koyucunun toplumsal şartlar karşısındaki tavrını tahlil etmek, İslam düşüncesinde toplum-hukuk ilişkisi konusundaki yaklaşımların oturtulacağı zemininin tespiti açısından önem taşımaktadır.

IV. İSLAM HUKUKU VE TOPLUMSAL ŞARTLAR

Hız. Peygamber zamanındaki hukuki yapılanmanın en dikkate değer özelliklerinden birisi de gerek Kur'an'daki hükümlerin gerekse Hz. Peygamber'in tamamlayıcı yorum ve uygulamalarının mevcut toplumsal yapıyla ilişkisidir. Farklı ölçülerde de olsa bütün hukuk sistemlerinde gözetilen toplum hukuk ilişkisinin İslam hukukunun temellerinin atıldığı bu dönemdeki tezahürünü anlayabilmek için gerekli olan şartların en önemlilerinden birisi, hukuki nassları sosyal realite içerisinde görmeye çalışmaktır. Zira bu nasslar, Zahid Aksu'nun (ö. 2008) ifadesiyle "tepeden inme bir grup emperatif emir-

103 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/918. Benzer bir değerlendirme için bk. Devalibî, *İslamda Devlet ve İktidar*, 65.

104 Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 227, 232; Muhammed Mustafa Şelebî, *el-Medhal bi'r-tarîf fi'l-fik-hi'l-İslâmî* (Beirut, 1985), 57-59; Şener, *İslam Hukuku Dersleri I*, 22.

105 Md. 3-12; Hamidullah, *Vesâik*, 59, 60.

ler şeklinde gelmemişlerdir. Her nass sosyal bir illete bağlı olarak, sosyal bir hadisenin akabinde gelmiştir.”¹⁰⁶ Hukuki hüküm ihtiva eden nassların nüzül sebeplerinin incelenmesinde bu ilişkinin gözlemlenmesi mümkündür.¹⁰⁷ Bu doğrultuda nüzül dönemindeki hukuki yapılanmayla ilgili sağlıklı bir kanaate ulaşabilmek için öncelikle mevcut toplumun yapısı iyi tahlil edilmeli, akabinde vahyin ve uygulayıcı olarak Hz. Peygamber’in bu toplumsal yapıyı dönüştürme stratejisi incelenmelidir.¹⁰⁸

Menşeyini ilahî iradeye dayandıran hukuklarda,¹⁰⁹ özeldir İslam hukukunda,¹¹⁰ toplum hukuk ilişkisinin temellendirilmesi bağlamında Şah Veliyyullah Dihlevî’nin (ö. 1176/1762) yaklaşımları oldukça dikkat çekicidir. İslam hukukunun çekirdek malzemesini oluşturan materyalin (Kur’an ve sünnetin spesifik hükümlerinin) daha sağlıklı değerlendirilmesine katkı sağlayacağı düşüncesiyle, Dihlevî’nin yaklaşımları ekseninde konuyu biraz açmak istiyoruz. Dihlevî hareket noktası olarak inanç esaslarının ve temel ahlaki değerlerin (*aslü’-d-dîn*) birliği ve bu değerlerin hayata geçirilişini sağlayan özel formların ve toplumsal pratiklerin (*şira’ ve minhâc*) farklılığını seçmiştir. Bu ayrımı Kur’an’la temellendiren Dihlevî’nin açıklamasına göre “Allah Nuh’a buyurduğu şeyleri size de din olarak buyurmuştur. Ey Muhammed! Sana vahyettiğimiz gibi İbrahim’e, Musa ve İsa’ya da buyurduk ki: Dine bağlı kalın, onda ayrılığa düşmeyin.” (Şûrâ 42/13) ayeti Hz. Muhammed’e ve diğer peygamberlere aynı dinin tebliğ edildiğini, aynı şekilde “İşte sizin ümmetiniz tek bir ümmettir, ben de sizin Rabbinizim, ben-den korkun!” (Müminün 23/52) ayeti de tüm peygamberlerin İslam dinine bağlı olduğunu göstermektedir. “Sizden her biriniz için bir şeriat, bir yol tayin

106 Aksu, *İslam’ın Doğuşunda Toplumsal Realite Hukuki Ayetler ve İctihadi Kaynaklar*, 20. Vahyin sosyal realiteyi dikkate alması hakkında bk. Tevhit Ayengin, *Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 235.

107 Mahmud Şeltut, *Fıkhu’l-Kur’an ve’s-Sünne: el-kısâs* (Mısır, 1946), 23.

108 Dihlevî, *Hucetullahi’l-bâliğa*, 1/360.

109 Diğer ilahî menşeli hukuk sistemleri ile İslam hukuku arasındaki ilişki için bk. Muhammed Hamidullah, “İslam Hukukunun Kaynakları Açısından Kitab-ı Mukaddes”, çev. İbrahim Canan, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (30 Haziran 1979), 379-410.

110 İslam düşüncesinde hukukun menşeyi, “kıyamet” adı verilen belirlenmiş zaman dilimine değil, İnsan türünün yeryüzünde toplum halinde yaşamasını öngören ilahî iradedir. Toplumsal yaşamın sürmesi aile ve mübadele ilişkilerini düzenleyen kuralları gerektirmiş, bu kuralların sağlıklı işleyebilmesi de cezai müeyyideye ihtiyaç göstermiştir. Böylelikle hukuk kuralları vücuda gelmiştir. Bk. Taftazani, *Şerhu’l-Telvih*, 2/300; Molla Hüseyin, *Mir’ât*, 2/210, 211.

ettik” (Mâide 5/48) ve “Her ümmete riayet edeceği bir şeriat verdik.” (Hac 22/67) ayetleri de her peygamberin uyguladığı toplumsal düzenin farklı olabileceğini ifade etmektedir.¹¹¹ Bu yaklaşıma göre bütün Peygamberler Allahın birliği, aşkınlığı, tenzihi noktasında birleşmiştir. İnsanların Allah’a bağlanması, öğrettiği ritüeller ışığında ona yaklaşması gerektiği; tüm olayları pratiğe geçmeden önce onun takdir ettiği; melek, vahiy ve peygamberlik, kıyamet ve hesap gibi hususların birer iman esası olduğu tüm peygamberlerce tebliğ edilmiştir. Aynı şekilde taharet, namaz, oruç, hac gibi ritüeller; nikâhın meşruluğu, zinanın yasaklanması, insanlar arasında adaletli davranılması, zulme engel olunması, fertlere ve kamu düzenine zarar verenlere yaptırım uygulanması vb. hususlar tüm Peygamberlerin ortak öğretisidir. Bunların hepsi dinin temel ilkelerini (*aslü’l-dîn*) oluşturmaktadır.¹¹² Bu ilkelerin hayata geçirilmesini sağlayan özel formlar ve toplumsal pratikler de (*şira’ ve minhâc*) kavramını oluşturmaktadır. Bu pratiklerin birbirinden farklı olması mümkündür. Nitekim Hz. Musa’nın ve Hz. Muhammed’in getirdiği toplumsal düzenlerde zina ve adam öldürme suçları için farklı yaptırımlar öngörülmüştür.¹¹³

Peygamberlerin tebliğ ettiği toplumsal düzenlemelerde (şeriat) birbirinden farklı uygulamaların bulunmasının bir takım sebep ve faydaları vardır. Bu hususlarda mükelleflerin sosyal ve kültürel çevreleri göz önüne alınmıştır. Peygamberlerin amacı mevcut toplumsal yapıyı ıslah etmektir. Mevcut yapıyı bir tarafa bırakarak çok farklı ve alışılmamış bir yapı kurmaya çalışmazlar. Toplumun ortak hayrını sağlama yolları da (masâlih) her toplumun yaşadığı zamana

111 Dihlevî, *Hucetullahi’l-bâliğa*, 1/254. Tüm peygamberlerin inanç esasları ve ahlaki değerlerde aynı öğretiye bağlı olduğu, toplumsal hayatı düzenleyen kurallarda farklı pratikleri benimsedikleri düşüncesi esasen İslam dünyasında köklü bir geçmişe sahiptir. Tabiun dönemi alimlerinden Katade (ö. 117/735) bu hususu dile getirmiştir. Bk. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’an* (Beyrut, 1987), 6/174, 175. Ebu Hanife’nin (ö. 150/767) *el-Alim ve’l-Müteallim* adlı eserinde yer alan bu doğrultudaki açıklamaları (Mustafa Öz, *İman-ı Azam’ın Beş Eseri* (İstanbul, 1981), 15, 16.) söz konusu düşüncenin yazılı literatürdeki ilk örnekleri arasında sayılabilir. Ayrıca ilk dönem Hanefî usulcülerden Cessâs’ın değişmeyen temel hükümler ile değişim ve içtihadı açık olan hükümler konusundaki yaklaşımları için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, (İstanbul, ts.), 2/203 vd.; 3/248; 4/13, 70.

112 Dihlevî, *Hucetullahi’l-bâliğa*, 1/254, 255.

113 Dihlevî, *Hucetullahi’l-bâliğa*, 1/255, 256.

ve yapıya göre değişir. Bundan dolayı her toplumsal düzen (şeriat) uygulandığı topluma nispet edilir. Nesh olgusunun arka planında da bu husus yatmaktadır.¹¹⁴

Dihlevî'ye göre Peygamberler öncelikli olarak inanç ve ibadete yönelik hususları öğretmek için gönderilmişlerdir. Ancak toplumsal yapının işleyişiyle ilgili aksaklıkların giderilmesi de görevleri arasındadır. Bu bağlamda tüm peygamberler toplumun yeme içme, giyim kuşam tarzından tutun da aile münasebetlerinin kuruluş ve işleyişine, ekonomik ilişkilere, cezai yaptırımlara ve yargı usullerine kadar birçok pratiği gözden geçirir. Bunlar genel itibarıyla *olması gereken* düzeyde ise herhangi bir değiştirmeye ya da farklı bir alternatif seçmeye gerek yoktur. Toplum bu kurallara uymak için motive edilmelidir. Eğer mevcut işleyiş istenen düzeyde değilse değişiklikler yapılması gerekiyorsa yapılacak düzenlemelerde toplumun yerleşmiş yapısının tamamen dışına çıkılmaz. Yeni alternatif, toplumda yerleşmiş uygulamalara ya da toplumun karizmasını kabul ettiği kişilerin uygulamalarına uyum sağlayacak nitelikte olur. Özetle topluma sunulan yükümlülükler, idrak seviyelerini aşmayacak, maşeri vicdanla ters düşmeyecek mahiyettedir. Peygamberlerin farklı şeriatları uygulamalarının arkasında yatan gerekçe de budur.¹¹⁵

Dihlevî Hz. Muhammed'in peygamberliğini de bu genel yaklaşım çerçevesinde değerlendirmiştir. Ona göre son Peygamberin görevlendirilmesi iki aşamalıdır. Birinci aşama İsmail oğullarına (Araplar) yöneliktir. “Ümmilere içlerinden bir Peygamber gönderen odur.” (Cuma 62/2) ve “Babaları uyarılmamış, bu yüzden kendileri gaffet içerisinde kalmış bir topluluğu uyarman için (seni gönderdik).” (Yasin 36/6) ayetleri bu hususu dile getirmektedir. Birinci aşama, Hz. Peygamber'in şeriatının maddi yapısının o toplumun gelenekleri, ibadet konusunda tevarüs ettikleri uygulamalar, toplumsal yapısının işleyiş biçimi tarafından çerçeveslendirilmesini gerektirmektedir. Çünkü şeriat o toplumda mevcut olan değerlerin düzeltilmesi demektir. Yoksa hiç bilmedikleri, benzerini tanımadıkları bir yapıyla mükellef olmalarını gerektirmez. “Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik ki anlayasınız!” (Yusuf 12/2); “Eğer biz onu yabancı dilde bir Kur'an yapsaydık derlerdi ki: Ayetleri anlayacağımız bir dille

114 Dihlevî, *Hucetullahi'l-bâliğa*, 1/261.

115 Dihlevî, *Hucetullahi'l-bâliğa*, 1/302-304. Aynı konuda Dehlevî'nin etkisiyle geliştirilen bir yorum için bk. Muhammed İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmed Asrar (İstanbul, ts.), 231.

açıklanmalı değil miydi? Arap olana yabancı bir söz mü geliyor?” (Fussilet 41/44) ve “Biz her elçiyi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın.” (İbrahim 14/4) ayetleri de bu hususu dile getirmektedir. Hz. Muhammed’in peygamberliğinin ikinci aşaması da tüm insanlara yöneliktir.¹¹⁶ Tebliğ görevinin iki aşamalı olması Peygamberin maddi çerçeveye Arap olmayan milletlerin de uyabileceği bir esneklik kazandırmasını gerektiriyordu. Dehlevî’nin diyetle ilgili değerlendirmesinden bu noktayı tespit etmek mümkündür:

Cahiliye ehli diyeti 10 deve olarak belirlemiştir. Abdülmuttalib bunun yeteri kadar caydırıcı olmadığını görünce 100 deveye çıkardı. Hz. Peygamber de bu uygulamayı benimsedi. Çünkü Araplar o dönemde geçimlerini deve ile sağlıyorlardı. Ancak Hz. Peygamber kendi şeriatının yalnızca Araplar için değil, Arap olmayan milletler ve bütün insanlar için bağlayıcı olduğunu, diğer milletlerin tümünün ekonomik faaliyetlerini Araplar gibi deveye endekslemediklerini biliyordu. Bu nedenle diyeti diğer kalem mallardan da belirledi. Altın için 1000 dinar, gümüş için 12000 dirhem, sığır için 200 sığır, koyun için 2000 koyun limitini belirledi.¹¹⁷

Dihlevî’nin özetlemeye çalıştığımız yaklaşımları, hukuki nasslar ve sosyal realite arasındaki ilişkinin göz önüne alınması noktasında günümüzde etkisini iyice artıran yönelimlere öncülük etmiştir.¹¹⁸

Bu izahlar çerçevesinde “İslam, teşriî hükümlerini vaz ederken, o toplumda mevcut müessese, anlayış ve uygulamayı model olarak almış, insanlara ameli doğru ve yanlış teorik ve mücerret kavramlarla değil yaşayan toplum örneği üzerinde göstermiştir.”¹¹⁹ tespitine katılmak mümkündür. Sosyal realitenin dikkate alınmasının Kur’an’ın teşriî karakterine ve istiklaline gölge düşürücü bir yönü yoktur. Temel hedef olarak insanlığın ortak hayrını, adaletin gerçekleştirilmesini ve hakların güvence altına alınmasını gözeten İslam, olgulara maslahat ve mefseted (fayda ve zarar) açısından bakar. Faydalı ve uygun gördüğünü ibkâ ve ikrar ederek hukukunun kapsamına alır, aile toplum ve iktisadi potansiyel açısından zararlı gördüklerini yasaklar ve haram kılar. Düzeltilmeye muhtaç

116 Dihlevî, *Hucetullahi'l-bâliğa*, 1/355, 356.

117 Dihlevî, *Hucetullahi'l-bâliğa*, 2/408.

118 Bu husus için bk. Fazlur Rahman, “Buhran Dönemi Düşünürü: Şah Velîyullah”, çev. Adil Çiftçi, *İslami Yenilenme (Makaleler II)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 117-128.

119 Bardakoğlu, “Toplum Hukuk İlişkileri Açısından Cahiliyye Hukuku Örneği”, 98.

olanları ise insanlara yararlı olacak şekilde tanzim eder.¹²⁰ İslam'ın önceki dönemdeki bazı olumlu uygulamaları benimsemesi, toplumsal hayatta maslahatın esas alınması prensibinin bir neticesi olarak değerlendirilmiştir.¹²¹

Bu noktada altı çizilmesi gereken husus hukuki naslar ve sosyal realite arasındaki ilişkinin pasif bir onaylama, mevcut durumu meşrulaştırma işlevi olmadığıdır. Teşrî siyaseti açısından sosyal realiteyi dikkate alan vahyin temel hedefi, bu realiteyi *olması gereken* yönünde değişime uğratmaktır.¹²² İslam'ın ürettiği sosyo-etik değerlerle uyum sağlamayan uygulamaların yasaklanması ve ilgası söz konusu hedefin en bariz belirme biçimidir. Onaylanan uygulamalarsa yeni değerler bütününe eklenilerek kabul edilmişlerdir. Peygamberin, vahyin değiştirmedığı içtihatlarının geçerliliğinin ilahi iradenin onayına irca edildiği gibi, değiştirilmeyen örf ve uygulamaların geçerliliği de meşruluğunu ilahi iradenin -açık veya zımnî- onayından almaktadır.¹²³ Bu uygulamalar nüzül döneminde mevcut *de facto* bir karakter taşıdıkları için değil, Hz. Peygamber kendilerini onayladığı için yeni sisteme entegre olmuş, İslam hukukunun bünyesine girmiştir.¹²⁴ Bu bağlamda toplumun tüm pratiklerinin onay süzgecinden geçirilerek neredeyse yeniden tanımlandıklarını görüyoruz. Mübadeleyi temin etme işlevi dolayısıyla, sosyal hayatın en vaz geçilmez pratiklerinden olan satım akdini temellendirirken İslam hukukçularının “Hz. Peygamber’in görevlendirildiği dönemde insanlar alış veriş yapıyorlardı. O da bu pratikleri ikrar etti. İkrar da sünnetin kısımlarından biridir.”¹²⁵ ifadesini kullanmaları yeniden tanımlama anlayışının yansımalarından biridir. Sosyal realitenin maddi unsurlarında fazla bir sarsıntı olmadığı halde, İslam sonrası

120 Şeltut, *Fıkhu'l-Kur'an ve's-Sünne: el-kısâs*, 21; Şelebi, *Medhal*, 57 vd.

121 Ebu İshak Muhammed b. İbrahim eş-Şatıbi, *el-Muvafakât fi usûli'ş-Şeria*, yay. Abdullah Dıraz, (Beyrut ts.), c. II, s. 307.

122 Ayengin, *Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nas İlişkisi*, 238 vd.

123 Ali Hasen Abdülkâdir, *Nazra âmme fi târihi'l-fıkhi'l-İslâmî*, 53, 54; M. Esat Kılıçer, *İslam Fıkhiında Re'y Taraflarları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 15.

124 Hz. Peygamber döneminde örf ve adet kuralı niteliği taşıyan uygulamaların Hz. Peygamber'in onayı ile normatif bir değer kazandıkları hususunda bk. Fahrüddin er-Razî, *el-Mahsûl fi usûli'l-fıkhi* (Beyrut, 1988), 1/451, 452; Tacüddin Abdülvahid İbn Ali es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Beyrut, 1995), 2/181; Muhammed İbn Ali İbn Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Müntekâ'l-abbâr* (Kahire, 1971), 7/12.

125 Semerkandî Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut, 1993), 2/5; Kemalüddin İbnü'l-Hümmam, *Fet-hü'l-kadir* (Beyrut, 1986), 5/455.

toplumla İslam öncesi toplum arasında önemli farkların bulunması¹²⁶ mevcut materyalin eklenildiği yeni dünya görüşünde farklı bir işlev kazandığını göstermektedir. İslam hukukunun çeşitli materyalleri kendi dünya görüşü çerçevesinde yeniden anlamlandırabilme gücü, fetihler döneminde farklı ülke ve toplumlara ait birçok olgunun İslam hukuku bünyesine dâhil olabilmesine, Sava Paşa'nın (ö. 1904) tabiriyle *İslamlaşmasına* imkân tanımıştır.¹²⁷

Fıkıhın teşekkül süreci ve sonrası dönemde fukahânın toplumsal şartları göz önünde tutması konusunda “örf” kavramı anahtar bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar klasik usul kaynaklarında müstakil bir delil olarak ele alınmasa da,¹²⁸ hatta kaynak değeri pek sağlam tutulmasa da furû ve fetva külliyatı incelendiğinde örfün işlevselliği bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim gerek müçtehit olabilmek, gerek hukuki konularda ilmi görüş bildirebilecek yetkinliğe ulaşabilmek (müftî olabilmek), gerekse yargıçlık yapabilmek için yaşadığı devrin toplumsal şartlarına (örfüne) vakıf olmak gerekli görülmüştür.¹²⁹ Hatta fetva vermek için yaşanan dönemin şartları dikkate alınmadan mezhebin temel kaynaklarındaki standart görüşlerin aynen aktarılması, kitaptaki bilgiler çerçevesinde donup kalınması birçok hak kaybına neden olacak yanlış bir tavır olarak nitelenmiştir.¹³⁰ Doktrinin toplumsal şartları dikkate alınmasını öngören bu yaklaşımın yanı sıra pozitif hukuk sahasında da idarecilerin kanunnameler, idari talimatlar yoluyla sürekli toplumsal hayatın işleyişini düzenlemeye çalıştıkları görülmektedir. XIV. yüzyıl hukukçularından İbn Kayyim'e (ö. 751/1350) göre bazı fukahânın toplumsal ihtiyaçları karşılayacak yeni yaklaşımlar getirmede çekingen davranması, pozitif hukuk kurallarına kaynaklık etme noktasında inisiyatifin fukahânın elinden çıkmasına neden olmuş, idarenin ortaya koyduğu hukuki düzenlemeler içerisinde İslam hukuk düşüncesinin ilkeleriyle bağdaşmayacak unsurların yer almasına yol açmıştır.¹³¹

126 Aksu, *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite Hukuki Ayetler ve İçtihadî Kaynaklar*, 154.

127 Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan (Ankara, 1955), 1/57. Bu hususta ayrıca bk. Mahmud Esad İbn Emin Seydişehrî, *Târih-i İlm-i Hukûk* (İstanbul, 1331), 228.

128 Mahmesânî, *Felsefetü't-teşri fi'l-İslâm*, 239.

129 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşki İbn Âbidîn, “Neşru'l-arf”, *Mecmuatü resâilî İbn Abidîn* (Beirut, ts.), 2/127, 129.

130 İbn Âbidîn, “Neşru'l-arf”, 2/131.

131 İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye* (Beirut, ts.), 13, 14.

İslam ülkelerinde iktidarın hukukî tasarruflarının en bariz örneği olarak Osmanlı kanunnameleri gösterilebilir. Örfî hukuk kavramı ile ifade edilen kanunname ve idarî düzenlemeler ile şer'î hukuk kavramı ile ifade edilen fıkıh doktrini arasındaki ilişki çeşitli açılardan ele alınmış ve farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak tatbikatta her iki kategorideki hükümlerin aynı adli kurumlarda aynı adli kadro tarafından bir bütünlük içerisinde uygulandığı görülmektedir.¹³² Özellikle şer'î hukuk adı verilen fıkıh doktrinine ait kural-ların arasında bazı içtihatlar zaman zaman iktidar tarafından yaptırımla teyit edilerek uygulamada esas alınmıştır. Prensip olarak eş değer geçerliliğe sahip içtihatlar ve görüşler içerisinde iktidarın yaptırımla desteklediklerinin bağ-layıcılık kazanacağı, bir kural olarak benimsenmiştir.¹³³ Netice itibarıyla bü-yük sanayi devrimi ve sonrasında yaşanan paradigma arayışlarına kadar İslam dünyasında, doktrin alanında fukâhanın örf, istihsan, maslahat, hîle-i şer'î-ye, tahrîc vb. enstrümanları esas alan yaklaşımlarıyla, tatbikatta da iktidarın yasama faaliyeti ve idari tasarruflarıyla toplumun ihtiyaçları dikkate alınmış, hayatı yapanlarla hukuku yapanların aynı özneler olduğu dönemde bir hukuk buhranı yaşanmamıştır.¹³⁴

Büyük sanayi devrimi sonrası yaşanan gelişmeler toplumsal şartlara ce-vap verebilecek yeni bir hukuk anlayışını gündeme getirmiştir. Batı hukuk düşüncesinde bu vadideki gelişmeler “hukuk biliminde sosyolojik isyan” adıyla ifade edilmiştir. Eş zamanlı olarak İslam dünyasında da içtihat ve maslahat eksenli arayışlar kendisini göstermiştir. Modernleşme sürecine giren Osmanlı Türkiye'sinde bu vadideki arayışların II. Meşrutiyet döneminde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu dönemde örf kavramını anlam genişlemesine uğratarak Ebu Yusuf'a dayandırılan örfe dayalı nass kavramını tüm muamelat sahasını kapsayacak şekilde temellendirmeye çalışan Ziya Gökalp (ö. 1924); maslahat düşüncesine ve gaî yoruma vurgu yapan ve bu hususta Necmüddin Tûfi'ye (ö. 717/1316) dayanan Seyyid Bey (ö. 1925); kanun ve şeriat arasında ayrım yaparak kanunu pozitif hukuk kurallarını temsil eden ve değişime açık bir

132 Örfî hukuk ve şer'î hukuk kavramları ve bunlar arasındaki ilişki için bk. M. Akif Aydın, “Osman-lı'da Hukuk”, *Osmanlı Devleti Tarihi*, ed. E. İhsanoğlu (İstanbul, 1999), 2/355-391.

133 *Mecelle*, md. 1801; Mesud Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, 8; Ali Haydar, *Düverü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ab-kâm*, 4/694-696; Mustafa Ahmed ez-Zerka, *el-Medhalül-fikhiyyül-âmm* (Dimaşk, 1967), 1/191 vd.

134 Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1998), 86, 87.

enstrüman olarak tasarlayan, asıl bağlayıcı olanın nassların literal anlamı değil dayandıkları temel ilkeler olduğunu savunan Mansûrîzade Saîd (ö. 1923), hukuk düşüncesinde yenilenme arayışlarının temsil gücü yüksek numuneleri olarak karşımızda durmaktadır. Bu arayışlar ve çabalar yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin Batı medeniyetine eklenme projesi çerçevesinde Batı hukuk sistemini benimseme kararı ile sona ermiştir. Esasen İslam hukukuna dayalı yenilik arayışlarının ortaya çok ciddi alternatifler koyamaması bu süreci hızlandırmıştır.¹³⁵ Cumhuriyet dönemi hukukçuları içerisinde “salt din kuralları” ve “dine dayalı hukuk kuralları” ayrımını yaparak, Türk hukuk devriminin dine dayalı hukuk kuralları sahasında gerçekleştiğini ifade edip, söz konusu değişikliğin Mecelle'nin 39. maddesinde dile getirilen “Ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz” kuralı çerçevesinde olduğunu, dolayısıyla İslam hukuk geleneği ile ters düşmediğini savunanlar da olmuştur.¹³⁶

İslam hukuku günümüzde pozitif hukuk olarak geniş bir uygulama sahasına sahip değildir. Ancak fikhın salt bir hukuk olmayı aşan boyutu ve İslam toplumu üzerindeki karizması nedeniyle olsa gerek yoğun bir araştırma konusu olmuştur. İslam hukukunun günümüz şartlarında tatbikinin imkânı problemi, bu hukukun çeşitli şartlara uyum sağlayabileceğini ispata yönelik birçok çalışmanın saiki olmuştur. Genelde içtihat kavramına, İslam hukukunun esnekliğini temin edecek enstrümanlar olarak görülen maslahat, istihsan, örf vb. unsurlara vurgu yapan çalışmalar oldukça yaygınlık kazanmıştır. Bu bağlamda İslam hukuku çerçevesinde hükümlerin değişip değişmeyeceğini, değişim kabul edilecekse bunun kapsam ve sınırını tartışan etütlere tesadüf edilmiştir. Özellikle nasslara dayalı hükümlerin değişimi bağlamında bu hükümlerin tarihselliği ile ilgili yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Prensip olarak somut çözümlerin arka planındaki ilkelerin evrenselliği kabul edilmekle birlikte, çözümlerin for-

135 Bu hususlar için bk. Okur, “II.Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit, Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği”, 259-283; Abdullah Kahraman, “Darülfünun Hocalarından Mansurizade Mehmed Said ve Klasik Fikhın Sınırlarını Zorlayan Bazı Görüşleri”, *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri* (İstanbul, 2010), 405-414 . Batı hukukunun benimsenmesindeki medeniyet değişikliği saiki 743 nolu Türk Kanunu Medenisi için Adliye vekili Mahmut Esat tarafından kaleme alınan esbab-ı mucibe layihasında açıkça görünmektedir. Bu husus için ayrıca bk. Mahmut Esat Bozkurt, “Türk Medeni Kanunu Nasıl Hazırlandı”, *Medeni Kanunun XV. Yıl Dönümü İçin* (İstanbul, 1944), 7-20.

136 Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Toplumsal Yaşam ve Hukuk* (İstanbul, 1983), 88-90.

mu tarihsel olarak değerlendirilmiş, söz konusu ilkelerin farklı bir tarihsellikte farklı formlarla da gerçekleştirilebileceği ifade edilmiştir. Bu arada tarihsellik olgusunu sübjektif bir mahiyetten çıkarmak için tarihsel ve evrensel hükümleri birbirinden ayırabilecek kriter arayışlarına yönelik denemeler de yapılmıştır.¹³⁷

Öte yandan tarihsellik paradigmasının belli bir kültürün ürünü olduğu, bunu özellikle Kur'an üzerinde uygulamanın çok ciddi problemlere yol açacağını ifade eden çalışmalar da yapılmıştır. Bu görüşü savunanlar Kur'anî değerlerin etkin kılınması için İslam düşüncesinin mirası olan içtihat kavramını ve bu kavramın maslahat, istihsan ve gaî yorum çerçevesinde uygulanmasını öne çıkarmışlardır.¹³⁸

Tüm bu tartışmalar bir hususu ortaya koymaktadır. Ufukların kesiştiği nokta, İslam hukuk düşüncesinin içinde bulunduğumuz vasatta işlevsel olması için bir yenilenme gerektiridir. Esasen nasslardaki somut çözümlerin form itibarıyla tarihsel kabul edilmesini "ıctihat çizgisini zorlayan modernist yaklaşımlar" şeklinde niteleyenler de İslam hukuk geleneğinde gaî yorumdan hareketle nassların literal anlamlarını aşan içtihatların yapıldığını teslim etmektedirler. Ancak gelenekteki misaller hayatı bilfiil inşa edenlerin nassları hayata müdahil kılmak için gerçekleştirdikleri bir eylem olarak değerlendirilmekte, günümüzde tarihselliği gündeme getirenlerin ise mevcut durumu meşrulaştırmak, hâlihazırda uygulanmayan nassların tarihselliğini ortaya koyarak "din" ve "hayat" arasındaki gerilimi gidermek gibi bir amaç taşıdıkları düşünülmektedir. Nassların öngördüğü pratik çözümlerde tarihî öğelerin dikkate alındığı İslam hukuk geleneğinin kendi referansları ile yeterince temellendirilmediği için bu düşünce, günümüz toplumunda hâkim olan değer yargılarıyla bağdaşmayan hükümlerin törpülenmesi gibi oldukça indirgemeci bir tarzda anlaşılmaktadır. Haddizatında nasslardan elde edilen hükümlerin belirli tarihî şartlarda, çeşitli

137 Bir örnek olarak bk. Ferhat Koca, "Kur'an-ı Kerim'deki Fıkhî Hükümlerin Evrensellik ve Tarih-selliğini Tesbit Konusunda Bir Ölçüt Denemesi", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 10-12, (1998), 71-103.

138 Bu hususta bir örnek olarak bk. Mevlüt Uyanık, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik Sorunu", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, ed. Mevlüt Uyanık, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1997), 125-201. Tarihsellik düşüncesinin fıkhî usulünün temel kabulleri açısından kritiği için bk. Hacı Yunus Apaydın, *Din ve Fıkhî Yazıları*, ed. Murat Şimşek, (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 185-236.

uygulama tarzlarına tabi tutulması anlamında bir pratik, İslam hukukunun kendi seyir süreci içerisinde yaşanmıştır. Bu hususu ortaya koyacak çalışmaların yapılmasını günümüzde metodoloji ile ilgili tartışmaların İslam hukukunun kendi zeminine taşınması açısından önemli buluyoruz. İslam hukuk geleneği bir hukuk mantığı ile incelenirse çeşitli toplumsal vasatların ihtiyacına cevap verebilecek refleksleri ön plana çıkarılacak, bu konuda yeni enstrümanlar elde edilecektir. Bu yazıda söz konusu hususla alakalı genel tespitlerle iktifa edilmiş olmakla birlikte, furû alanının çeşitli kısımlarında yapılacak muhtelif çalışmalar işaret ettiğimiz sonucu destekleyici verileri ortaya koyacaktır. Ancak bu hedefin gerçekleştirilmesi birçok monografik çalışmayı gerektirmektedir.

Sonuç Yerine

İncelememize son verirken dikkat çekmek istediğimiz iki nokta bulunmaktadır. Öncelikli olarak teslim edilmelidir ki Zahirîler hariç tüm Müslümanlara göre muamelat konuları mahiyet itibarıyla ibadet konuları gibi değildir. İbadette asıl olan teabbüd iken, muamelatta asıl olan ta'lîl ve illetin akılla kavranabilir olması (makûliyet)tir.¹³⁹ Dolayısıyla bu sahada hukukçunun daha esnek bir yorum ve değerlendirme imkânı olduğu dikkate alınmalıdır. Bu sahada yapılan tartışmalarda “Allah adına konuşmak” gibi bir söylemin muhalifi sindirecek bir argüman şeklinde kullanılmasını uygun bulmuyoruz.¹⁴⁰ Nassların belirli illetleri olduğu, bu illetlerin insan aklı tarafından tespit edilerek kıyasa temel teşkil edebileceğini kabul ettikten sonra nassların içinde bulunduğu vasat ile ta'lîl edilmesini “Allah adına konuşmaya cüret etmek” şeklinde nitelemenin dayandığı gerekçeler ayrıca irdelenmelidir. Eğer insan aklının nassların illetlerini kavrayamayacağı düşünülüyorsa bu düşüncenin en tutarlı uygulandığının Zahirî çizgisi olduğu dikkate alınmalıdır.¹⁴¹ Eğer aklın böyle bir yetisi kabul edilecekse bunun temellendirilmesi ve çerçevesinin belirlenmesi üzerinde durulmalıdır. Ancak tüm bu faaliyetlerin inanç ve ibadet alanında değil, belirli bir esnekliğe sahip muamelât alanı içerisinde olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Nitekim

139 İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtübî, *el-İrisâm* (Beyrut, 1987), 2/367; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/300 vd.

140 Bu argümanın gelenekte zahirîler tarafından muhaliflerine karşı kullanılması dikkat çekicidir. Bk. İbn Hazm, *el-İhkâm* (Beyrut, 1985), 8/596.

141 Davud ez-Zahirî'nin Şafii'nin İstihsanı iptal için kullandığı argümanların kıyası da iptal edeceği ni söylemesi bu bakımdan önemlidir. Bk. Ebu Zehra, *Tarihü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire, ts.), 507.

İslam hukuk geleneğinde ibadetlerde nass ve icmânın, muamelatta maslahatın esas alınmasını savunarak uç bir konumda yerini alan Tûfi de kendi görüşünü mutlak doğru olarak nitelememiş, yaklaşımının legal ve meşru hukuki tefekkür çeşitlerinden birisi olarak kabulünü talep etmiştir.¹⁴² Günümüzdeki tartışma ve arayışlar için bu tutumun örnek teşkil edebileceğini düşünüyoruz.

İkinci bir husus da fıkıhla ilgili araştırmaların önemi üzerine olacaktır. İncelememizi fıkıhın *kazâî* bölümüne tekabül eden İslam hukuku üzerine kurmakla beraber, tarihsellik tartışmalarına kilitlenen gündem nedeniyle fıkıhın *diyânî* yönü ile ilgili araştırmalara yeterli önemin verilemediğini düşünüyoruz. Bir Müslümanın hayatının her sahasında uyması gereken doğru davranış formlarını öğrenebileceği referans kaynağını teşkil etmesi açısından fıkıh bir anlamda İslam toplumlarının “hayat bilgisini” temsil etmektedir. Aktüel bir kodifikasyon durumu ağırlıklı olmamakla birlikte tarihsellik bağlamındaki tartışmaların daha ziyade fıkıhın *kazâî* bölümüne yönelik olmasının *diyânî* kısım üzerindeki araştırmaların gölgelenmesine neden olduğu düşünülebilir. Ülkemiz açısından bakarsak son zamanlarda dinî konulara ilginin arttığı ve bu sahada kemiyet açısından ciddi yekûn tutan bir neşriyatın ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak dinî anlama ve yaşamada fıkıh disiplininin bir referans kaynağı olarak etkinliği ne derecede kalmıştır? Yapılan çalışmaların genelde “hukuk tarihi” ve “düşünce tarihi” formatını taşımaları fıkıhın *diyânî* yönünün nispeten gölgede kaldığının bir göstergesidir.

Netice itibarıyla “dinli bir hayat” ve “hayatlı bir din”in gerçekleşmesi içti-hatla mümkündür. Müçtehitler de, Baltacıoğlu'nun tabiri ile, bu *kerameti* gerçekleştirecek olan *veliler*dir. Fıkıhın hem *diyânî* hem de *kazâî* boyutlarıyla günümüz Müslümanına yaşadığı vasatta bir referans teşkil edebilmesi için her iki boyut açısından mahiyetlerine uygun bir metot ve yaklaşım tarzı geliştirilmesi şarttır. Yoğun gayret, çaba ve özveri isteyen bu çalışmalar üreten (müçtehit), üretim yolunda gerekli mücadele ve savaşımları verebilen (mücahit) ve üretimin sonucunda topluma ışık tutmayı hedefleyen (mürşit)¹⁴³ ilim adamlarını beklemektedir.

142 Necmüddin et-Tufi, “Nass ve Maslahat (Risale fi'l-masâlihi'l-mürsele)”, çev. Kaşif Hamdi Okur, *Makâsîd ve İctihâd*, haz. Ahmet Yaman (Konya, 2002), 286.

143 Bu kavramların hukukçunun göstermesi gereken çabayı betimlemek için kullanımıyla ilgili olarak bk. Sami Selçuk, *Özlenen Hukuk/Yaşanan Hukuk* (Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 101, 102.

Kaynakça

- Abdürrâzık, Ali. *İslamiyet ve Hükümet.* çev. Ömer Rıza. İstanbul, 1927.
- Ahmed Emîn. *Fecrü'l-İslâm.* Beyrut, 1975.
- A.J. Wensinck. "Mekke". *İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.
- Aksu, Zahid. *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite Hukuki Ayetler ve İctihadi Kaynaklar.* Erzurum, Doçentlik Tezi, 1977.
- Ali, Cevad. , *el-Mufassal fi târibi'l-Arap kabl'l-İslâm,* 1993.
- Ali Hasen, Abdülkadir. *Nazra àmme fi târibi'l-fıkhi'l-İslâmî.* Mısır: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, 1965.
- Ali Haydar. *Düverü'l-bükkâm şerbu Mecelleti'l-ahkâm.* İstanbul: Matbaa-i Tevsi-i Tibâat, 1330.
- Aluşî, Mahmud Şükrü el-. *Buluğü'l-ereb fi marifeti avvâli'l-Arab.* haz. Muhammed Behcet el-Eserî. Beyrut, ts.
- Apaydın, Hacı Yunus, *Din ve Fıkıh Yazıları,* ed. Murat Şimşek. İstanbul: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Aral, Vecdi. *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine.* İstanbul: Filiz Kitapevi, ts.
- Atar, Fahrettin. *İslam Adliye Teşkilatı.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Atay, Hüseyin. *İslam Hukuk Felsefesi (giriş kısmı).* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Aydın, M. Akif. "Anayasa". *TDV İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aydın, M. Akif. "Osmanlı'da Hukuk". *Osmanlı Devleti Tarihi.* ed. E. İhsanoğlu. İstanbul, 1999.
- Aydın, Mustafa. *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı.* İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Ayengin, Tevhit. *Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. "Toplum Hukuk İlişkileri Açısından Cahiliye Hukuku Örneği". Bursa: Ensar Vakfı Marmara Bölgesi Başkanlığı Yayını, 1990.
- Başgil, Ali Fuat. "Devlet Nizamı ve Hukuk: Devletle Hukuk Arasındaki Münasebet". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 16/1-2 (1950), 27-52.
- Bihârî, Muhibbullâh b. Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübût.* Dârü'l-Fıkr, ts.
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı.* Ankara: Turhan Kitabevi, 1994.
- Bostancı, Ahmet. *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber'in Gayrimüslimlerle İlişkileri.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Bozkurt, Mahmut Esat. "Türk Medeni Kanunu Nasıl Hazırlandı". *Medeni Kanunun XV. Yıl Dönümü İçin.* İstanbul, 1944.
- Brockelmann, Carl. *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi.* çev. Neşet Çağatay. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- Cabirî, Muhammed Abid. *İslam'da Siyasal Akıl.* çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Can, Cahit. *Hukuk Sosyolojisinin Gelişim Yönü.* Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1996.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl.* İstanbul, ts.
- Chehata, Chafik. "Hukuk Mantığı ve İslam Hukuku". *İslam Tetkikleri Dergisi* 8/ (1984).
- Çağatay, Neşet. *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Çağıl, Orhan Münir. *Hukuk Başlangıcı Dersleri.* İstanbul: Nazir Akbasan Matbaası, 1961.
- Çağıl, Orhan Münir. *Hukuk Metodolojisi Dersleri.* İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1962.
- Dihlevî, Şah Velîyullah b. Abdürrahim ed-. *Huccetullahi'l-bâliğa.* Beyrut: Dâru İhyâ'l-ulûm, 1990.
- Devalibî, Maruf. *İslamda Devlet ve İktidar.* çev. Mehmet S. Hatiboğlu. İstanbul, 1985.
- Dönmezer, Sulhi. *Sosyoloji.* İstanbul: Beta Yayınları, 1990.
- Dreier, Ralf. "Hukuk Kavramı". çev. Altan Heper. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 2. haz. Hayrettin Ökçesiz. İstanbul: AFA yayınları, 1995.
- Duri, A.Aziz - Yücesoy, Hayrettin. *İlk Dönem İslam Tarihi.* İstanbul: Endülüis Yayınları, 1991.
- Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam. *Şretü'n-Nebî.* Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1981.
- Ebu Zehra. *Tarihü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye,* Kahire, ts.
- Edis, Seyfullah. *Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri.* Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1997.

- Emir Padişah, Muhammed Emin b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekki. *Teyisrûl-Tahrîr*. Beyrut, ts.
 Fahrüddin er-Razi. *el-Mabsûl fî usûli'l-fikh*. Beyrut, 1988.
- Fazlur Rahman. "Buhran Dönemi Düşünürü: Şah Veliyyullah". çev. Adil Çiftçi. *İslami Yenilenme (Makaleler II)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Ferruh, Ömer. *İslam Aile Hukuku*. çev. Yusuf Ziya Kavakçı. İstanbul: Sebil Yayınları, 1978.
- Filibeli Ahmed Hilmi, Şehbenderzade. *İslam Tarihi*. haz. Ziya Nur. İstanbul: Ötügen Yayınları, 1982.
- FR. Buhl. "Medine". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.
- Garçon, Maurice. "Ceza Hukuku". çev. Sulhi Dönmezer - Naci Şensoy. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 10/3-4 (1945), 649-678.
- Gibb, H.A.R. . Mohammedanism An Historical Survey. Oxford Univrsity Press, 1969.
- Giorgio Del Vecchio. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. çev. Suut Kemal Yetkin. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Goitein, S. "İslam Hukukunun Doğum Anı". çev. Bülent Davran, *İslam Tetkikleri Dergisi* 1 (1953).
- Göger, Erdoğan. *Hukuk Başlangıcı Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1976.
- Gökalp, Ziya. *Makaleler VIII*. haz. Ferit Rağıp Tuncor. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Günaltay, Şemsettin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. haz. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Günaltay, Şemsettin. "İslam'dan Önce Araplarda Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikah Şekilleri". *Belleter* 20/60 (1951).
- Güngör, Erol. *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 1998.
- Gürbüz, Ahmet. *Hukuk ve Meşruluk*. İstanbul: Beta Yayınları, 1998.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1992.
- Gürkan, Ülker. *Hukuk Sosyolojisine Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1989.
- Hallaq, Wael B. "Dini ve Dini olmayan Kültürlerde Hukuki Akıl Yürütmenin Mantığı: İslam Hukuku ve İngiliz Hukuku (Common Law) Örneği", çev. Muharrem Kılıç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5 (15 Haziran 2002).
- Hamevi, Ahmed b. Muhammed. *Gamzû 'uyûni'l-besâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul: Beyan Yayınları, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Tarihine Giriş*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: Beyan Yayınları, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *İslama Giriş*. çev. Cemal Aydın. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Hamidullah, Muhammed. "İslam'da İspat Hukuku'nun Doğuşu". çev. M. Salih Yavuzer. *İslam Anayasa Hukuku*. haz. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Hamidullah, Muhammed. *Mecmuatü'l-vesâiki's-siyâsiyye*. Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1987.
- Hamidullah, Muhammed. "Medine'de Kurulan İlk İslam Devletinin Teşkilat Yapısı ve Hz. Peygamberin Koyduğu yeryüzündeki İlk Yazılı Anayasa". *İslam Hukuku Etüdlere*. haz. Salih Tuğ. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.
- Hamidullah, Muhammed. *Rasulullah Muhammed*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972.
- Hamidullah, Muhammed, "İslam Hukukunun Kaynakları Açısından Kitab-ı Mukaddes". çev. İbrahim Canan, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (30 Haziran 1979).
- Hampreys, R. Stephen. "İslam Hukuku ve İslam Toplumu", çev. Murteza Bedir, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (15 Aralık 2001).
- Hasan, Hasan İbrahim. *Târihu'l-İslâm es-siyâsi ve'd-dini ve's-sakâfi ve'l-ictimâi*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1991.
- Hasan, İbrahim - Hasan, Ali İbrahim. *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*. Mısır: Mektebetü'n-nazrati'l-Mısıriyye, 1939.
- Henri Levy-Bruhl. *Hukuk Sosyolojisi*. çev. Hüsnü Dilli. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Hirş, Ernest. *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*. haz. Selçuk (Baran) Veziroğlu. Ankara: Adalet Matbaacılık, 1996.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Hudari, Muhammed. *Târihu'l-ümeni'l-İslâmiyye*. Dâru'l-Fikr, ts.
- İşıktaç, Yasemin. *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Adet Hukuku*. Alkım Yayınevi, ts.

İbn Abdürrabih, Ebü Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdürrabih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-İkdü'l-ferid*. Kahire: el-Matbaatü'z-zahire, 1302.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkı. "Neşru'l-arf". *Mecmuatü resâli İbn Abidin*. Beyrut, ts.

İbn Emîru Hâc, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrir ve't-tabîr*. Beyrut, 1983. Basım, ts.

İbn Habîb, Ebu Cafer Muhammed. *Kitabü'l-Muhabber*. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedid, ts.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Mukaddime*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1996.

İbn Hazm. *el-İhkâm*. Beyrut, 1985.

İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ*. Beyrut, 1988.

İbn Kayyim. *et-Turukül-bükmiyye*. Beyrut, ts.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *ed-Darüri fi usüli'l-fikh*. Beyrut, 1994.

İbn Seyyidinnâs. *Uyünü'l-eser*. Medine, 1992.

İkbal, Muhammed. *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. Mahmud Asrar. İstanbul, ts.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Kitabü'l-ifta ve'l-kazâ*. Evkaf Matbaası, 1336.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*. çev. Selehattin Ayaz. İstanbul: Pinar Yayınları, ts.

İzzeddin, İbn Abdisselâm. *Kavâ'idü'l-abkâm fi mesâlibi'l-enâm*. Beyrut, 1990.

Jean-Paul Charney. *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*. çev. A. Bülent Baloğlu - Osman Bilen. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Julius Wellhausen. *Arap Devleti ve Sukutu*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.

Kahraman, Abdullah, "Darülfünun Hocalarından Mansurizade Mehmed Said ve Klasik Fıkıhın Sınırlarını Zorlayan Bazı Görüşleri", *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri* (İstanbul, 2010).

Kapani, Müncü. *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1989.

Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: Nesil Yayınları, ts.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul, 2001.

Kâsım b. Sellâm, Ebu Ubeyd. *Kitabü'l-emvâl*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986.

Kemalüddin İbnü'l-Hümâm. *Fethü'l-kadir*. Beyrut, 1986.

Keyman, Selahattin. *Hukuka Giriş*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2002.

Keyman, Selahattin. "Hukukta Bir Tanım Denemesi". *Prof.Dr.Akif Erginaya 65inci Yaş Armağanı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1981.

Kılıçer, M. Esat. *İslam Fıkıhında Rey Taraftarları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.

Kıyıcı, Selahattin. *İslam Hukukunda Örf ve Adet*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

Koca, Ferhat, "Kur'an-ı Kerim'deki Fikhi Hükümlerin Evrensellik ve Tarihelliğini Tesbit Konusunda Bir Ölüçüt Denemesi", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi 10-12*, (1998), 71-103.

Leon Ceatani. *İslam Tarihi*. çev. Hüseyin Cahid. İstanbul: Tanin Matbaası, 1924.

Leslie Lipson. *Politika Biliminin Temel Sorunları*. çev. Tuncer Karamustafaoglu. Ankara: Birlik Yayınları, 1989.

Lewis, Bernard. *İslamın Siyasal Dili*. çev. Yaşar Fatih. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992.

Mahmesânî, Subhî. *el-Evdâü't-teşriyye fi'l-düveli'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melayîn, 1981.

Mahmesânî, Subhî. *Felsefetü't-teşri fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1961.

Mahmesânî, Subhî. "Hükümlerin Değişmesi İlkesi". çev. Kaşif Hamdi Okur. *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*. ed. Mevlüt Uyanık. Ankara: Fecr Yayınları, 1997.

Maurice Duverger. *Siyaset Sosyolojisi*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayınları, 1995.

Maurice Duverger. *Siyasi Rejimler*. çev. Yaşar Gürbüz. İstanbul: Remzi kitabevi, 1966.

Maverdî, Ebü'l-Hasen Ali İbn Muhammed el-. *el-Abkamü's-sultâniyye ve'l-vilâyatü'd-diniyye*. Beyrut: Darü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.

Mesud Efendi. *Mir'ât-ı Mecelle*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1302.

Mesudi. *Mürücüz-zeheb*. Beyrut: Dâru'l-marife, ts.

- M.G.S. Hodgson. *İslam'ın Serüveni*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Miras, Kamil. *Sahib-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarıh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Emel Matbaacılık, 1982.
- M.J. De Goeje. "Arabistan (Etnoğrafya)". *İslam Ansiklopedisi*. Milli Eğitim Basımevi, ts.
- M.J.L. Hardy. *Blood Feuds and The Payment of Blood Money in The Middle East*. Leiden: E.J. Brill, 1963.
- Molla Hüseyin, Muhammed b. Feramuz. *Mir'atü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl*. İstanbul: Kırımlı Abdullah Efendi Matbaası, 1310.
- Muhammed Yusuf, Musa. *el-Fıkühü'l-İslâmî medhal li dirâseti nizâmî'l-muamelât fih*. Mısır, 1958.
- Nallion, Carlo A. "İslâm Hukuku". çev. Akif Erginay. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1 (01 Mart 1954), 543-562.
- Necmüddin et-Tufl. "Nass ve Maslahat (Risale fi'l-masâlihi'l-mürsele)". çev. Kaşif Hamdi Okur. *Makasıd ve İctihad*. haz. Ahmet Yaman. Konya, 2002.
- Nizamüddin el-Ensârî. *Fevatihu'r-rahamât*. Dârü'l-Fikr, ts.
- N.J. Coulson. *A History of Islamic Law*. Edinburg University Press, 1964.
- Okur, Kaşif Hamdi. "II.Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit, Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği". *Dini Araştırmalar* 2/5 (01 Haziran 1999), 255-284.
- Okur, Kaşif Hamdi. *İslam Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1997.
- Okur, Kaşif Hamdi. *İslam Hukukunda Âkile Kurumu ve Sosyal Güvenlik Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Öktem, Niyazi. *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*. İstanbul: Beta Yayınları, 1988.
- Öz, Mustafa. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. İstanbul, 1981.
- Özcan, Mehmet Tevfik. *İlkel Toplumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk*. İstanbul: Özne Yayınları, 1998.
- Özçelik, A. Selçuk. "İslamda Devlet Müessesesinin İnkişafı". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 20/1-4 (1955), 3-11.
- Özsunay, Ergun. *Medeni Hukuka Giriş*. İstanbul: Güryay Matbaası, 1981.
- Rafîî, Mustafa, *İslamda Sosyal Düzen*. çev. Ahsen Batur, İstanbul: Fikir Yayınları, 1986.
- Sâlih, Subhî es-. *en-Nuzumu'l-İslâmîyye*. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1990.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevi-Haşîmi İlişkileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Sava Paşa. *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. çev. Baha Arıkan. Ankara, 1955.
- Sayis, Muhammed Ali. *Neşetü'l-fıkhi'l-ictihâdî ve etvârüh*, 1970.
- Schacht, Joseph. *An Introduction To Islamic Law*. Oxford, 1964.
- Schacht, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Selçuk, Sami. *Özlenen Hukukî/Yaşanan Hukuk*. Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Semerkindî, Semerkandî. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut, 1993.
- Sevig, Vasfî Raşit. "Fıkıh ve Medenî Kanun". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/3 (01 Mayıs 1951).
- Seydişehri, Mahmud Esad İbn Emin. *Tarîh-i İlm-i Hukuk*. İstanbul, 1331.
- Sübki, Tacüddin Abdülvahid İbn Ali es-. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. Beyrut, 1995.
- Şafak, Ali. *İslam Hukuku'nun Tedvini*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1978.
- Şâtîbî, İbrâhîm b. Müsâ eş-. *el-İ'tisâm*. Beyrut, 1987.
- Şâtîbî, İbrâhîm b. Müsâ eş-. *el-Muvâfakât*, ts.
- Şehristânî, Ebül-Feth Tacüddin. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut, 1992.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *el-Medhal bi't-tarif fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut, 1985.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'îlül-abbâm*. Beyrut, 1981.
- Şeltut, Mahmud. *Fıkhu'l-Kur'an ve's-Sünne: el-kisâs*. Mısır, 1946.
- Şener, Abdülkadir. *İslam Hukuku Dersleri I*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Şevkanî, Muhammed İbn Ali İbn Muhammed eş-. *Neylü'l-evtâr şerhu Müntekâ'l-abbâr*. Kahire, 1971.

- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-. *Camiu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut, 1987.
- Taftazani, Sadüddin Mesud b. Ömer et-. *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavdih*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996.
- Taplamacioğlu, Mehmet. *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Topçuoğlu, Hamide. *Hukuk sosyolojisi (Birinci ve ikinci cilt özetleri)*. Ankara, 1977.
- Tuğ, Salih. "Hicretle Gelen Devlet ve Anayasa Nizamı". *Nesil Dergisi* 4/37-38 (Ekim-Kasım) (1979).
- Tuğ, Salih. *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969.
- Türcan, Talip. *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Uğur, Mücteba. *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Umerî, Ekrem Ziya, çev. Nureddin Yıldız. *Medine Toplumu*. İstanbul, 1988.
- Uyanık, Mevlüt, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik Sorunu", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, ed. Mevlüt Uyanık, Ankara: Fecr Yayınevi, 1997.
- Ümit, Hassan. *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1982.
- Ünsal, Artun. "Hukuk ve Toplumsal Yaşam (Hukuksal İlişkilerin Kaynakları Üzerine Bir Deneme)". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 29/02 (01 Şubat 1974).
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. *Toplumsal Yaşam ve Hukuk*. İstanbul, 1983.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. *Türk Medeni Hukuku II/1 (Umumi Esaslar)*. İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 1959.
- Watt, W. Montgomery. *Hız. Muhammed Mekke'de*. çev. M. Rahmi Ayas - Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Watt, W. Montgomery. *Hız. Muhammed'in Mekkesi*. çev. Mehmet Akif Ersin. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- Watt, W. Montgomery. *İslamda Siyasal Düşüncenin Oluşumu*. çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: Birey Yayınları, 2001.
- Weiss, Bernard. "İslam Hukuk Biliminde Zahirilik ve Nesnellik". çev. Muharrem Kılıç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/ (2000).
- Yakubi, Ahmed İbn Ebi Yakub el-. *Tarihu'l-Yakubi*. Beyrut: Dâru sâdır, 1995.
- Zerka, Mustafa Ahmed ez-. *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm*. Dımaşk, 1967.
- Zevkliler, Aydın. *Medeni Hukuk*. Ankara: Savaş Yayınları, 1995.
- Zeydan, Abdülkadir. *el-Medhal li dirâseti'ş-şer'iati'l-İslâmiyye*. Bağdat, 1969.
- Zeydan, Corci. *Târihu't-temeddüni'l-İslâmi*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, ts.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, ts.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

RÜ'YETULLAH TARTIŞMALARINA METODOLOJİK BİR BAKIŞ

A METHODOLOGICAL OVERVIEW OF DISCUSSIONS ON RU'YATULLAH

Murat MEMİŞ

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
murat.memis@deu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-9805-4220

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Ekim 2020/ 20 October 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Aralık 2020 / 12 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020/ 27 December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 47-104

Cite as / Atıf: Memiş, Murat. "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış [A Methodological Overview of Discussions on Ru'yatullah]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 4/2 (Aralık/December 2020), 47-104

Öz

Allah'ın âhirette görülmesi, Müslüman kelimciler arasında tartışmalı bir meseledir. Mu'tezile, Allah'ın aşkınlığı ilkesini esas aldığı için, O'nun görülemeyeceğini fikrini benimsemiştir. Onlara göre görme eylemi sadece fiziksel şartlar çerçevesinde gerçekleşebilir; Allah'ın fiziksel benzerlikler içerecek şekilde yaratılmışlara benzetilmesi, temel dinî ilkelere aykırıdır. Ayrıca Kur'an ve Sünnet'te de Allah'ın görülebileceğine dair kesin bir ifade yoktur. Ehl-i Sünnet kelimcileri ise, Mu'tezile'nin aksine, âhirette Allah'ın görülebileceğine inanır. Onlara göre fiziksel şartları barındırmadan görme olayının gerçekleşmesi aklen mümkündür. Nitekim hem Kur'an hem de Sünnet'te rü'yetullahın gerçekleşeceğini belirten beyanlar bulunmaktadır.

Bu makalede, Allah'ın görülmesi meselesinde hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet kelimcileri tarafından ortaya konan görüşler metodolojik olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, konuyu ispatlamak için ileri sürülen aklı ve nakli delillerin, söz konusu kelimciler tarafından kabul edilen yöntemlere göre üretilip üretilmediği denetlenmiştir. Diğer taraftan bu delillerin, ispat etmeyi hedefledikleri hükümleri gerçekleştirecek kapasiteleri olup olmadığına bakılmıştır. Deliller hakkındaki metodolojik değerlendirmeye rü'yetullah ile kastedilen anlamın belirlenmesi de eklenmiştir. Mesele, lafız-mana ilişkisinde bir anlama yöntemi olan te'vil açısından da ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rü'yetullah, Kelâm, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Te'vil.

A Methodological Overview of Discussions on Ru'yatullah

Abstract

The issue of ru'yatullah (seeing God) in the hereafter is a controversial problem among Muslim theologians. Mu'tazila has adopted the idea that God cannot be seen because it is based on the principle of transcendence of God. According to them, the act of seeing can only occur within the framework of physical conditions, and the comparison God to the creatures in a physical meaning is contrary to basic religious principles. There is no definite statement that God can be seen in the Qur'an and Sunnah. The theologians of Ahl al-Sunnah, on the other hand, believe that God can be seen in the hereafter, unlike Mu'tazila. According to them, it is rationally possible to see without physical conditions. As a matter of fact, there are some statements in both the Qur'an and the Sunnah saying that ru'yatullah will come true.

In this article, the views put forward by both Mu'tazila and Ahl al-Sunnah theologians on the matter are evaluated methodologically. In this context, it has been revised the proofs produced from revelation and the rational ones put forward to prove the issue according to the methods accepted by the theologians. On the other hand, it has been examined whether these evidences have the capacity to realize the provisions they aim to prove. Determining the meaning stated by the term ru'yatullah has been added to the methodological evaluation of these evidences. The issue is also discussed in terms of ta'wel (interpretation), which is a method of understanding in word-meaning relationship.

Keywords: Ru'yatullah (seeing God), Kalam, Mu'tazila, Ahl al-Sunnah, Ta'wel

GİRİŞ

Erken dönemlerden itibaren farklı itikâdî ekollerin üzerinde en çok durdukları konulardan biri şüphesiz “rü’yetullah” problemidir. Kelâmî bir tartışma olarak “rü’yetullah”, Allah’ın âhirette görülmesini ifade eden bir terimdir. Bu mesele bir taraftan âhîret hayatı ile ilgili bir durum olarak ele alınırken diğer taraftan Tanrı’nın nasıl algılanacağına dair bir sorun şeklinde de görülmüştür. Biz, Allah’ın dünyada veya rüyada görülmesi ile ilgili görüşleri bu çalışmamıza dâhil etmeyeceğiz.

Allah’ın görülmesi ile ilişkili olduğu anlaşılan birtakım kavram ve ifadelerin Kur’an ve Sünnet’te yer almasına rağmen, konunun felsefî bir içerikle tartışılmasının tarihsel açıdan hicrî I. asrın sonlarından itibaren Cehmiyye vasıtasıyla ortaya çıktığı bilinmektedir.¹ Meselenin birbirine karşıt taraflarını kısaca belirtmek gerekirse, bir bütün olarak Ehl-i Sünnet Allah Teâlâ’nın âhîrette görüleceğini kabul ederken, Cehmiyye, Hâricîler, Neccâriyye, Şîa, Mür-ciye’nin çoğunluğu, İslâm filozofları ve Mu’tezile bunun mümkün olmadığını kanaatini taşımaktadır.² Bununla birlikte Kelâm tarihinde bıraktığı izler ve felsefî boyut açısından tartışma büyük oranda Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile Mu’tezile mensupları arasında cereyan etmiştir.³

Metodolojik açıdan bakıldığında her iki tarafın da hem aklî hem de naklî deliller kullandığını görürüz. Bununla birlikte deliller hiyerarşisi bakımından ciddi bir farklılık da göze çarpmaktadır. Mu’tezile, beş esasından ilki olan tevhid prensibi çerçevesinde vaz ettiği ilkelere bağlı kalarak, konuyu “Tanrı tasavvuru” problemi olarak ele almıştır. Bunun anlamı, metodolojik

- 1 Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘alel-Cehmiyye ve’z-Zenâdika*, thk. Sabri Selâme Şâhin (Riyâd: Dârü’s-Sebât, 1424/2003), 76-78; Kılıç Aslan Mavil, “Bir Mu’tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü’yetullah-”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014), 450.
- 2 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi’r-tevhid ve’l-‘adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd., (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye 1962-65), 4/139; Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 28 Eylül 2019); Veysi Ünverdi, “Kâdî Abdulcebbar’ın Rü’yetullahın Reddine İlişkin Dayanakları”, *Bilimname*, 28/1, (2015), 202-203.
- 3 İmam Eş’arî, Mu’tezile içerisinde Allah’ın gözle görülebileceği, gözle görülmeyip idrak edilebileceği, kalplerle bilmek anlamında görüleceği şeklinde farklı görüşler bulunduğunu aktarmaktadır. Bk. Ebu’l-Hasen el-Eş’arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve İhtilâfü’l-Musallin*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 191. Ancak bu görüşler Mu’tezile’nin temel görüşü olan Allah’ın görülemeyeceği tezinin yanında oldukça sınırlı ve etkisiz kalmıştır.

bakımdan aklî delillerin merkeze alınması, naklî delillerin ise hem uygunluk hem de anlam bakımından bunlara göre değerlendirilmesi demektir. Bunun temelinde ise, Allah Teâlâ'nın aşkın bir varlık olması bakımından yaratılmış herhangi bir şeye benzemesinin rasyonel imkânsızlığını ifade eden tenzih prensibi yer almaktadır. Bu prensip asıl olarak kabul edildiğinde, onunla çelişen her türlü anlama biçimi otomatik olarak yanlış olmaktadır. Bu durum, nasları anlamada yöntem olarak kabul edilen te'vilin, meselenin tahlilinde ayrılmaz bir unsur olarak görülmesi sonucunu da doğurmaktadır.

Diğer taraftan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, genel olarak Mu'tezile ile aynı metodolojik yaklaşıma sahip olmalarına rağmen, rü'yettullah konusunda deliller hiyerarşisinde farklı bir tavır sergileyerek naklî delillere öncelik tanımak suretiyle hükmü belirlemede, aklî delili ise onu açıklayacak şekilde kullanmaktadır. Bu tavrın, tevhid meselelerinin ortaya konmasındaki Ehl-i Sünnet kelâmcılarının genel yaklaşımına uygun olmadığını belirtmeliyiz. Zira söz konusu tartışma özü itibarıyla Allah Teâlâ'nın yaratılmışlara benzetilmesi ve cismanî özellikler taşımasının imkânı üzerinde yürümektedir. Benzer bir tartışma olan haberî sıfatların nasıl anlaşılacağı meselesinde olduğu gibi, Ehl-i Sünnet kelâmcıları hicrî IV. asırdan itibaren aklî delili önceleyerek Allah Teâlâ hakkındaki cismanîliği hatırlatan ifadelerin te'vil edilmesi gerektiğinde büyük oranda uzlaşıya varmışlardır. Dolayısıyla onların metodolojisi açısından rü'yettullah konusunda da benzer bir yaklaşımın tercih edilmesi daha uygun olacaktı. Ancak bu yola gidilmemiş, Allah'ın görülebilirliği ile ilgili hüküm naklî delil ile oluşturulmuştur. Kanaatimizce bu durumun oluşmasında, sahabe ve tabiîn döneminde Allah'ın âhirette gözle görüleceğine dair inancın çok açık ve kuvvetli bir şekilde yaygın olması etkili olmuştur. Zira Ehl-i Sünnet kelâmcıları her ne kadar dinin temel iddialarını izah etmede Selef ve Selefilerden farklı bir epistemoloji ve metodoloji takip ediyorlarsa da, onların zamanında kabul görmüş olan akîdenin dışına çıkmama konusunda titiz davranmışlardır.

Bu sebeple biz bu çalışmamızda, tartışmanın hem metodolojik tarafına değinmek, hem de ortaya çıkan sonuçları karşılaştırmalı olarak analiz etmek istiyoruz.

Sünnî Tanrı tasavvurunun bir parçası olması bakımından rü'yetin, Tanrı'yı aşkın/münezzeh ve içkin/müşebbeh algılama biçimleri arasında, Kur'an'ın resmettiğine uygun olması sebebiyle, daha dengeli bir anlama şekli olarak görme fikrinin⁴ üzerinde de düşünülmesi gerekmektedir. Kur'an'ın, bir taraftan Allah Teâlâ hakkında O'nun hiçbir şeye benzemediğini ifade etmesi⁵ diğer taraftan tecrübe dünyamıza ait ilim, irade, hayat, kudret, hikmet vb. nitelermeler kullanması bu fikri doğrular mahiyettedir. Ancak Allah hakkında kullanılan nitelermelerin tamamının O'nun mükemmelliğini gösteren açıklamalar olduğu aşikârdır. Örneğin bir şeyi “bilebiliyor” olmakla “bilemiyor”, “tercih edebiliyor” olmakla “tercih edemiyor” olmak arasında yetkinlik/kemal bakımından fark olduğu açıktır. Dolayısıyla bu sıfatlar ile bir açıdan Tanrı'ya mâhiyeti meçhul olmakla birlikte insan tecrübesine ait pozitif nitelikler yüklenirken, diğer taraftan bunların yokluğunun çağrıştırdığı negatif durumlar, eksiklik ve kusurluluk bildiren anlamlar reddedilmiş olmaktadır. Bu bağlamda Allah'ın zâtına ait bir nitelik olması bakımından “görülebilir” olmasının, kemal sıfatı olarak değerlendirilmesi ontolojik açıdan kanaatimizce oldukça tartışmalı olacaktır. Zira “var ve görülebilir” olarak nitelenme ile “var ve görülemez” olarak vasıflanma karşısında akla gelen tasavvurlar mükemmellik açısından diğer örnekler gibi değildir. Daha açık bir ifadeyle bütün tecrübesini yaratılmışlık sınırları içinde yaşamak zorunda olan bir varlık olarak insan açısından “görülemez” olmak, “görülebilir” olmaya nispetle Tanrı hakkında tasavvur edilen mükemmellik düşüncesine daha yakın durmaktadır. Elbette bu söylediğimiz meselenin ontolojik yönü ile ilgilidir. “Tanrı'yı algılama biçimi”nin psiko-sosyolojik tarafına ise burada değinmeyeceğiz.

O halde, Allah hakkında bir taraftan rasyonel düşüncenin zorunlu bir sonucu olarak görülen tenzih, diğer taraftan da ilahî vahyin ihtivâ ediyor olması sebebiyle teşbih arasında, her ikisini de belli yöntemler çerçevesinde kabul eden Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları açısından rü'yetullah tartışması, “görme” ve “görülme”nin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde odaklanmaktadır.

4 Temel Yeşilyurt, *Rü'yetullah Akıl Âyinesinde Cemâlullah'ı Seyrelemek*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 41-45.

5 “O, gökleri ve yeri yoktan yaratandır. Sizin için kendinizden eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır. Bu suretle çoğalmanızı sağlamıştır. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O semî'işitendir, basır/görendir.” eş-Şûrâ 42/11.

Bu sebeple biz burada, iki tarafın da kendi kabullerini gerekçelendirmek üzere ileri sürdükleri aklî ve naklî delilleri bu perspektiften değerlendirmek istiyoruz. Diğer bir ifadeyle görmeye çalışacağımız şey, deliller ile ortaya çıkan hükmün yanı sıra, *istidlâlin yapısı* ve medlûl ile ortaya konulmak istenen *anlam* olacaktır.

AKLÎ DELİLLER

Kelâmcılara göre aklî bilgiler, zarurî olan bedîhî ve nazarî olan iktisâbî olmak üzere iki ana başlık altında toplanabilir. Aklî delil dediğimizde ise, mantıksal bir yapı içerisinde ifade etmek gerekirse, istidlâl sürecinde kendisine başvuru mukaddime/öncüllerin, dinî naslara herhangi bir atıfta bulunmaksızın, aklî bilgilere dayalı olarak ortaya konulmasıyla elde edilen deliller kastedilmiş olmaktadır.⁶ Kelâm ilmi açısından baktığımızda bazı konuların tesbit ve izahında aklî delillerin hiyerarşik önceliği bulunmaktadır. Allah Teâlâ'nın varlığı, birliği ve sıfatlarından bahseden tevhid konuları ile peygamberliğin imkân ve ispatı gibi konular bu bölümde yer almaktadır. Kelâmcılar açısından söz konusu meselelerde aklî delile öncelik verilmemesi, ilahî beyanların doğruluğunun yine kendilerine dayanması (devr) gibi bir sonucu ortaya çıkardığından kabul edilebilir değildir. Nitekim “insana vacip olan ilk şey mârifetullah yolunda tefekkür etmektir”⁷ şeklindeki görüş de bu yaklaşımın bir tür ifadesidir. Aklî delilin öncelenmesi, İslâm dini açısından, akla aykırı bir hususun inanç esasları arasına girmesini engelleme işlevini yerine getirmektedir. Zira bir taraftan vahyin, dinin temel iddiaları açısından, aklî bir delil olarak kabul etmesi, diğer taraftan da akla açıkça aykırı bir meselenin inanç konusu olarak kabul edilmesi tutarsız olacaktır. Bu sebeple kelâmcılar, vahyin açıklanmasında aklın zorunlu/vacip ya da imkânsız/muhal gördüğü yerleri, nasların te'vili için bir kriter olarak kabul etmişlerdir. Aklî delil ile

6 Bk. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı –İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 167; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 69.

7 Örneğin bk. Kâdi Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 25; Kamil Güneş, “Mu'tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine (Kâdi Abdülcebbar Örneği)”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, 1/1, (2004), 140 vd.; ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'r-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İsam Yayınları, 2002), 4-5, 13-15; Fahreddin Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 38 vd.

naklî delilin görünürde çeliştiği yerlerde aklî delilin esas alınıp naklî delilin te'vil edilmesinin hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından genel kabul gören bir prensip oluşu⁸ da bu durumu ifade etmektedir. Bununla birlikte aklî delillerin inşasında rü'yettullah meselesi söz konusu olduğunda her iki ekol arasında ciddi farklılıkların olduğunu görmekteyiz.

Yukarıda belirtilen metod çerçevesinde Mu'tezile Allah Teâlâ'nın dünyada da âhirette de görülemeyeceği görüşünü aklî delili önceleyerek ortaya koymaktadır. Örneğin Kâdî Abdülcebbar aklî delil kategorisinde değerlendirilebilecek iki delilden bahseder. Bunlardan birincisi, Allah Teâlâ'nın herhangi bir engel sebebiyle değil, zâtı gereği görülemez oluşudur. Siyahı görebildiğimiz halde örneğin "tad"ı göremiyor oluşumuz, onun zâtı gereği görülemez olmasından dolayıdır.⁹ Kâdî'nin ortaya koyduğu bu delil, iddiasını ispatlar bir mahiyet arz etmez. Zira bu bilgi, Allah'ın insanda yarattığı bedihî/evvelî bilgilerden olmadığı gibi zarurî olarak elde edilen duyu bilgilerinden de değildir. Bir kıyasa bağlı nazarî olarak üretildiği anlaşılan Allah Teâlâ'nın yaratılmış varlıklardan renge değil de, tada benzetilmesinin, burada aklî bir gerekçesi sunulmamaktadır. Öyleyse bu analogiden O'nun görülemez olduğu sonucu zorunlu olarak çıkarılamaz. Böyle bir çıkarım ancak "sadece cisim ya da cismanî olanlar görülebilir" önermesi geçerli olduğunda ulaşılabilir görünmektedir. Bu ise, ileride göreceğimiz üzere oldukça tartışmalıdır.

Ancak bu delil yine de, var olduğu halde bazı şeylerin zâtları gereği görülemez oluşlarının mâkul olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın zâtı gereği görülemez olması, anlaşılabilir bir şeydir ve mümkündür. Ancak bu sonuç Mu'tezile'nin iddiaları açısından yeterli değildir.

8 Örneğin bk. Sabri Yılmaz, *Kelâmda Têvil Sorunu*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 49-50, 71-73.

9 Kâdî, *Muğni*, 4/140. Neseî bu görüşe itiraz eder. Ona göre "tad"ın görülemiyor olmasının sebebi, âdetullah gereğidir, yoksa var olmasından dolayı tad da görülebilir, bk. Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *Teb-sıratü'l-edille fi usûli'd-din*, haz. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/534. Nitekim, Ömer en-Neseî'nin "Beş duyudan her biri ile ancak vaz oldukları şeyler idrak edilir" cümlesini şerh ederken Tefâtânî, bu meselenin tartışmalı olmakla birlikte bir duyunun başka bir alanla ilgili idrakte bulunmasının mümkün olduğunu kaydeder; bk. Sa'düddin Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 66-67.

“Mukâbele delili” denilen ikinci delil ise şu üç öncüle dayandırılır:

1. İnsan, görme organı ile görür;
2. Görme organı ile gören, gördüğünü ya karşısında (mukâbil), ya karşısındakine yerleşmiş (hulûl) ya da mukâbil hükmünde olarak görür;
3. Allah Teâlâ'nın birine mukâbil veya ona hulûl etmiş olması ya da mukâbil hükmünde bulunması câiz değildir.¹⁰

Bu önermelerden birincisi insanın görme tecrübesi üzerine kuruludur ve bir takım şartlar taşımaktadır. Kâdî Abdülcebbar'a göre şayet kişinin sağlam bir duyu organı/gözü var, görülen şey mevcut ve görmeyi engelleyen herhangi bir durum yoksa, görmesi zorunludur.¹¹ Görmeyi engelleyen mâkul engeller olarak isimlendirdiği şeyler ise perde, incelik, kesâfet, aşırı uzaklık^{12*}, nesnenin görenin hizasında olmaması ve nesnenin bulunduğu yerin bu niteliklere aykırı olmasıdır.¹³ Ayrıca o şuâ/ışığı da görmenin fiziksel şartları arasında sayar ve ışık yetersizliğini görmenin bir engeli olarak kabul eder.¹⁴

İkinci önerme, görülenle ilgilidir ve temelde bir mekanda bulunma şartına bağlıdır. Mekanda bulunan ise, kelâmcıların âlem tasavvuru gereği cevher ve araz, Kadî Abdülcebbar'ın kastettiği şekliyle cisimdir. “Mukâbil” terimi cevheri, “mukâbile hulul etmiş” tabiri arazı, “mukâbil hükmünde oluş” ise aynadaki görüntüyü ifade eder. Dolayısıyla üçüncü önerme, Allah Teâlâ'nın cevher, araz veya bunlar hükmünde olamayacağını söyleyerek, O'nun görülemeyeceği sonucuna ulaştırır.

Mukâbele delili, insanın görme tecrübesi üzerine kuruludur ve görme olayıyla ilgili anlaşılabilir şeyler söylemektedir. Diğer bir ifadeyle biz Mu'tezile'nin rü'yeti reddederken ne demek istediğini açık bir şekilde anlamaktayız. Bununla birlikte bu delilin oluşturulması sırasında epistemolojik ve metodolojik açıdan bazı problemlerin olduğunu da hatırlatmak isteriz. Kısaca belirt-

10 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse – Mu'tezile'nin Beş İlkesi-*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/400; Kâdî, *Muğni*, 4/140 vd.

11 Kâdî, *Şerb*, 1/400.

12 “*البصر المفرد*” olarak kaydedilen ve ona göre tercüme edilen tabir kanaatimizce yanlıştır. Doğrusu “*البعء المفرد*” olmalıdır.

13 Kâdî, *Şerb*, 1/417.

14 Kâdî, *Muğni*, 4/ 59-63.

mek gerekirse, Kâdî Abdülcebbar, görme olayının, fizik âlemin işleyişini açıklayan âdet teorisine göre cereyan etmediğini ileri sürer. Ona göre kendisinde değişkenlik gözlenebilen olaylar âdetullah kapsamında meydana gelmektedir. Oysa görme olayında değişkenlik/istisna yoktur.¹⁵ Bu görüşü üç açıdan değerlendirmemiz gerekmektedir. Birincisi âdetullah anlayışıyla ilgilidir. Âlemin işleyişini açıklama konusunda Bağdat Mu'tezilesi'nin tabiat anlayışının aksine Basra Mu'tezilesi Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi âdetullah teorisini benimser.¹⁶ Genel olarak belirtmek gerekirse, âdetullah anlayışı, Allah'ın âlemi belli bir tarzda (düzenli ve sürekli) yaratması olup, kendisini sebep ve sonuçlar arasında *akledilebilir, zorunsuz* bir ilişki olarak göstermekte ve eşya üzerindeki etkiyi sadece Allah'ın yaratmasına vermektedir. Dolayısıyla âlemdeki olaylar vücûb değil, imkân anlayışı çerçevesinde ortaya çıkmaktadırlar. Yukarıda Kâdî Abdülcebbar'da ifadesini bulan "değişebilirlik", âdetullah fikrinin ana karakteri gibi durmaktadır. Ancak kanaatimizce Kâdî'nin hatası, tamamen fiziksel bir olay olan görmeyi, değişiklik barındırmaması sebebiyle, onun karakteristik olarak değişebilirliğini inkâr etmek suretiyle âlemin işleyiş biçimi olan âdetullah kapsamı dışına çıkarmasıdır. Zira görme olayı ile örneğin güneşin doğup batması arasında tâbi oldukları fiziksel alan itibarıyla bir fark yoktur.¹⁷ Tabiat olayları arasında değişmez olduklarını gözlemlediklerimiz, zâtları gereği değişmez oldukları için değil, Allah'ın iradesi onları değiştirmedeği için böyledirler.¹⁸ Dolayısıyla Kâdî, birbiriyle çelişik iki farklı tabiat anlayışı ortaya koymuş olmakta ve bunun için mâkul bir gerekçe de teklif etmemektedir.

15 Kâdî, *Şerh*, 1/404-406.

16 Bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 147-148.

17 Klasik dönemin tarihsel olarak fizik biliminin konusu olan hadiseleri anlama ve anlamlandırma konusundaki yetersizlikleri üzerinden burada anakronik bir eleştiri yapmak istemiyoruz. Çünkü bu durum tartışmanın bütün tarafları için söz konusudur. Bizim açımızdan aslolan kabul edilen temel prensiplerin dışına çıkmak için yeterli akli/tecrübî gerekçenin olmamasıdır.

18 Böyle bir durumda zarurî olarak elde ettiğimiz bilgilere güvenin kalmayacağını ileri süren Kâdî'ya karşı Mâtürîdîler, aklen imkânsız olmakla âdeten imkânsız olmak arasındaki fark ile cevap verirler; bk. Mavil, "Rü'yetullah", 460-462. Gazzâlî de bu eleştiriye, âdette olanın dışında bir bilgiyi Allah Teâlâ'nın insanda yaratmadığını, sürüp giden olayların zihnimizde iyi yerleştiğini söyleyerek cevap verir. Ona göre her bakımdan birbiriyle benzeşen iki pamuk ateşe tutulduğunda yanacakları kabul edilir, ancak bu sürekli, bilindik ve alışıldık olmakla birlikte *zorunlu* değildir; bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 170-171.

İkinci husus âdet prensibiyle bağlantılı olarak ele alınabilecek *duyu bilgisinin oluşumuyla* ilgilidir. İdrake dayalı bilginin nasıl oluştuğu ile ilgili Mu'tezilî kelâmcılar arasında görüş farklılıkları¹⁹ olmakla birlikte, genel olarak Basra ekolü bu tür bilginin insanda Allah tarafından yaratıldığı konusunda uzlaşıya sahiptir. Ebu'l-Huzeyl, idrak olmasına rağmen, Allah'ın insanda bilgiyi yaratmamasının ya da idrak olmadığı halde idrak bilgisini yaratmasının mümkün olduğunu ileri sürerken Kâdî Abdülcebbar birincisini mümkün görmez. Ebu'l-Huzeyl'in görüşü, Kâdî'nin görmeyle ilgili zorunluluk iddiasını reddeder mahiyettedir. Kâdî'nin idrak bilgisinin Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini kabul etmekle birlikte, idrak hâsıl olduğu halde ona dayalı bilginin yaratılmamasını muhal görmesinin²⁰, âdetullah anlayışında göstermeye çalıştığımız, bunun böyle olduğuna dair ön kabulünden başka bir gerekçesi yoktur. Bu ise, idrak bilgisini, bir taraftan Bağdat Mu'tezilesi'nin tabiat görüşünü reddederek Allah'ın yaratmasına bağlayıp, diğer taraftan da yaratmayı tabiatçı bir yaklaşımla zorunluluğa bağlaması bakımından çelişik durmaktadır.²¹

Üçüncüsü ise, Kâdî'nin görmeyi, âdetullah anlayışının dışına çıkarırken görme olayında istisna olmadığı iddiasıyla ilgilidir. Oysa Kâdî Abdülcebbar'a göre istisna mevcuttur. *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve* adlı eserinde aktardığına göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Mekke'den Medine'ye hicrete çıkarken gündüz vakti kendisini öldürmek için evinin önünde toplanmış silahlı müşriklerin arasından Yâsin sûresi 9. âyet-i kerîmeyi okuyarak geçmiş ve onlar bunu görmemişlerdir.²² Bu olayda Kâdî tarafından ileri sürülen şartların tamamı mevcut olmakla birlikte görme olayı gerçekleşmemiştir. O halde Kâdî'nin kendi

19 Bk. Kâdî, *Muğni*, 9/12-13.

20 Kâdî, *Şerh*, 1/402.

21 Kâdî'nin idrak konusunu ele alışı hakkında daha geniş bilgi için bk. Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, (Ankara Sarkaç Yayınları, 2011), 142-159.

22 Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın (İstanbul Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 668. Kâdî Abdülcebbar'ın iki nesil sonraki takipçilerinden Hâkim el-Cüşemî (494/1101) de bahsi geçen âyetin tefsirinde nüzul sebebi olarak kaydettiği iki olaydan birinde Mahzumogullarından bir adamın Hz. Peygamber'i (s.a.s.) öldürmek üzere yanına gittiğinde Allah Teâlâ'nın onu kör ettiğini kaydeder; bk. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi'r-Tefsîr*, thk. Abdurrahman Süleyman es-Sâlimî (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2019), 8/5866. Aynı olayı Zemahşerî (548/1202) de aktarır; bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmiizi'r-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûbi'r-tevil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz (Riyâd Mektebetü'l-Übeykan, 1998), 5/167.

kaydettiklerine göre olayın istisnası vardır ve âdetullah prensibi içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Ancak o, bu iki görüşünü yan yana getirmez. Kaldı ki, “istisna”yı âdetullah için şart koşmanın mâkul bir gerekçesi de yoktur. Zira âdetullah yaklaşımı açısından asolan değişimin, vâki olması değil, aklen mümkün olmasıdır.

Yukarıda belirttiğimiz bazı metodolojik problemlere rağmen Mu‘tezile’nin rü’yetullahı reddederken ileri sürdüğü aklî deliller, insan tecrübesini doğru bir şekilde yansıtıyor olması ve anlatmak istediği şey bakımından kanaatimizce oldukça kuvvetlidir. Zira görmenin ne olduğunu, onun cisim ve mekanla olan ilişkisini açıklamada ve bu anlamda bir görmenin Allah hakkında imkânsız olduğunu göstermede ileri sürülen görüşler başarılıdır. Diğer bir ifadeyle Mu‘tezile açısından *hâlihazırda deneyimlediğimiz gibi bir görme tecrübesinin* Allah hakkında ister dünyada isterse âhirette gerçekleşmesi mümkün değildir. “Söz konusu insan tecrübesinin dışında bir görmeden bahsedilebilir mi?” sorusuna bazı Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından verilen olumlu ve olumsuz cevaplara ise ileride değineceğiz.

Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü aklî gerekçeler karşısında Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah Teâlâ’nın görülmesinin *aklen mümkün* olduğu, naslarda yer alan beyanları buna göre değerlendirmenin daha doğru olduğu kanaatindedir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, rü’yetullah konusunda nasların esas teşkil ettiğini ve sahabe döneminden itibaren Selef arasında ittifak olduğunu ileri sürmekle birlikte, meselenin aklen de izah edilebileceği görüşündedirler.²³ Mu‘tezile’nin görülebilmenin şartları hakkında ileri sürdüğü hususlar gerçek illeti ifade etmemektedir. Onlara göre görülebilmenin illeti cisim olmak değildir.

Öncelikli olarak şu hususu belirtelim ki, Ehl-i Sünnet ve bazı Mu‘tezilî kelâmcıların benimsediği âdetullah anlayışı çerçevesinde her ne kadar görme bazı şartlara bağlı olarak gerçekleşiyorsa da, duyu idrakine bağlı bilgi Allah tarafından, insanın herhangi bir kesbi olmaksızın yaratılmaktadır. Ehl-i Sünnet

23 Örneğin bk. Ebu’l-Hasen el-Eş’arî, *Usûlü Ehlî’s-Sünneti ve’l-Cemâ’a*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Cel-yend (Kâhire: Külliyyetü Dari’l-Ulûm, 1987), 76; İbn Fûrek, *Mücerredü’l-makâlât*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru’l-Maşrif, 1987), 79, 82; Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, 98 vd., 106. Cürcânî bu konuda nakli delilin aslı olduğunu açıkça ifade eder; bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/190.

kelâmcıları, bu dünyada Allah'ın görülmeşi, O'nun zâtı gereği görülemez olmasına değil, bu tür bir bilginin yaratılmamış olmasına bağlamaktadırlar. Bunun da dünya şartlarında mâkul gerekçeleri vardır. Nitekim rü'yetullahın imkânsız olmasına dünyada görülmeşi delil olarak sunan Kâ'bî'ye karşı İmam Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın dünyada da görülmesinin mümkün olduğunu ancak imtihan ve mükellefiyet şartları sebebiyle bunun gerçekleşmediğini söyler.²⁴ Diğer bir ifadeyle mevcut şartlarda insanın görme imkânlarının yetersizliği ve âhirette görmeyi mümkün kılacak fiziksel şartların iyileştirilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Allah'ın dünyada görülmemesiyle insanın ahlakî sorumluluğu arasında kurulan bu ilişki elbette onun yeryüzü serüveni ni anlamlandırma biçimiyle ilişkili görünmektedir.

Diğer taraftan tartışmaların ağırlıklı noktası, görmeyi mümkün kılan şartların neler olduğunun belirlenmesi hakkındadır. Yukarıda Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerine temas etmiştik. Görme olayının tamamen fiziksel şartlar içerisinde gerçekleşmesi, teferruatındaki bütün farklılıklarla birlikte onların ana düşüncesini oluşturmaktadır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, Mu'tezile tarafından ileri sürülen bu şartların görmenin asıl illeti olmadığı kanaatindedir. İmam Eş'arî'ye göre, karşılıklı/bir mekânda olma (mukâbele), renklilik, yakınlık-uzaklık, kesâfet ve ışık gibi Mu'tezile tarafından ileri sürülen şartlar, asıl itibarıyla *görülene ait nitelikler* olup, görmenin şartı veya illeti değildir. Bu konuda, kendisine eklenen bir delalet olmadıkça kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid yöntemini kullanarak sadece tecrübeye dayanmak muteber değildir. Vücûd/varlıkla birlikte bulunan bu niteliklerin var ya da yok olmasının görme üzerinde bir etkisi yoktur. Öyleyse bir şeyin görülme imkânının tek bir illeti vardır, o da var olması/vücududur.²⁵ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, bu görüşü müteahhir Mâtürî-

24 Mâtürîdî, *Tevhid Tercümesi*, 106. İmam Eş'arî'ye ait benzer bir görüş için bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 85.

25 İbn Fûrek, *Mücerred*, 80-81. Nitekim İmam Eş'arî, "Allah idraki, âdet üzere manaların ve mukâbelenin ortaya çıkışı sırasında yaratır; söz konusu manalar ve mukâbele sebebiyle değil. Bunlar illet ya da zorlayıcı sebep değildirler" diyerek rü'yeti âdetullah prensibi çerçevesinde gördüğünü belirtir; bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 88. Ancak İmam Eş'arî'nin kıyâsu'l-gâib yönteminin kullanımıyla ilgili Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirisi, kendi görüşünü de bağlar niteliktedir. Zira şâhidde/fizik âlemden görülmenin illeti olarak kabul edilen varlığın, gâib/metafizikte de illet olarak kabul edilmesini sağlayan yegane yöntem budur.

dâilerin de benimsediğini belirtir.²⁶ Ona göre, bazı Mu'tezilî kelâmcıların da kabul ettiği gibi görme duyusunun alanı cevherler ve bazı arazlardır. Öyleyse yapılması gereken görmeyi mümkün kılan illeti, kelâmcıların evsâfu'l-vücûd dedikleri varlığa ait niteliklerden ayırmaktır. Çünkü fizikle metafizik arasında yapılacak olan kıyasta kendisine başvurulacak olan illetin niteliğidir, vücudun nitelikleri değil. Neseî'ye göre görülenin sahip olduğu söz konusu nitelikler, cisim, araz, renk, renkli, kâim bizzat, kevn/oluş, mütekevvin/olan, mâlum/bilinen, mezkûr/söylenen, muhdes/sonradan olan, mevsuf/nitelenmiş, bâkî ya da mevcûd olmaktır. Neseî, bu niteliklerden sonuncusu hariç hiçbirinin gerçek illet olma imkânı taşımadığını tek tek kaydeder. Örneğin illet "cisim olmak olamaz, zira arazlar da görülebilir"; "araz olmak olamaz, zira cisimler de görülebilir", "renk olamaz, zira hareket ve sükûn gibi başka arazlar da görülebilir"; "mâlum olamaz, zira bilinen olduğu halde mâdum/yok görülemez, ayrıca bu, Allah'ın mâlum olması sebebiyle muhaliflerin görüşlerini çürütür" gibi gerekçelerle vücûd hariç diğer niteliklerden hiç birinin görülebilenin illeti olamayacağını söyler.²⁷ Oldukça benzer bir gerekçeyi Cürçânî de kaydeder ve görülebilen cevher ve arazların yok olmaları durumunda görülmelerinin imkânsız oluşunun zarurî ve üzerinde ittifak edilmiş bir husus olduğunu belirtir. Dolayısıyla görülmeyi mümkün kılan şey cevherler ve arazlar arasında ortak bir nitelik olan "var olmak"tır.²⁸ Var olmanın görülmeyi mümkün kılan illet olduğu fikri Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından çok yaygın bir şekilde

26 Neseî, *Tebîra*, 1/533. Neseî, arazların görülüp görülmediği ile ilgili tartışmalar çerçevesinde İmam Mâtürîdî'nin bu konuda görülme illeti olarak "kâim bizzat" olmayı esas aldığı, ancak bunun muhaliflerin görüşlerini iptal amacı taşıdığını ve onun görüşünün de "vücûd" a döndüğünü söyler; bk. Neseî, *Tebîra*, 1/532; ayrıca bk. Mâtürîdî, *Tevhîd Tercümesi*, 106.

27 Neseî *Tebîra*, 1/ 533-538. Reddedilen illet adayları arasında üzerinde en fazla tartışılanı şüphesiz "hudûs"tur. Ehl-i Sünnet kelâmcıları şu açıklamayı sıklıkla dile getirmişlerdir: Muhdes/sonradan var olan, yokluk varlığını önceleyen demektir. Yokluk ise hiçbir şeyin illeti olamaz. Ayrıca hudûs görülmenin illeti olsaydı Mu'tezile'nin görülemez olduğunu kabul ettiği bazı arazların da bu illet sebebiyle görülebilir olması gerekirdi; bk. Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'İlmi'l-Kelâm*, haz. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 364-365.

28 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/200-202. İbn Fûrek, İmam Eş'arî'nin "ashabımızdan" dediği birinin yokluğun görülmesinin mümkün olduğu görüşünü aktarır, bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 81. Muhakkik, söz konusu kişinin Ahmed b. Sâlim olduğunu belirtir. Onun, âhirette Allah'ın Muhammedî bir beşer sûretinde görüleceği, Allah her bir mahlûkata kendi kavrayışına göre tecelli edeceği ve âhirette kâfirlerin de Allah'ı göreceği gibi bazı fikirleri aktarılmaktadır; bk. Cihat Tunç, "Sâlimiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 10 Haziran 2020).

ana gerekçe olarak kabul edilmiş görünmektedir.²⁹ Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile kelâmcılarının cevherlerin görülebileceğine dair görüşünün tartışılabilirliğini³⁰ bir tarafa bırakırsak, bu mesele esas itibarıyla şâhid/fizik âlemden gâib/metafizik olana yapılan kıyaslarda kabul edilen iki temel prensibin anlaşılması ve uygulanmasıyla ilgili durmaktadır. Bunlardan ilki kıyası mümkün kılan teşbih, ikincisi ise Tanrı'nın aşkınlığı fikrini koruyabilmek için kabul edilen tenzih prensipleridir. Kelâmcılar, kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid yöntemini, doğurabileceği komplikasyonların farkında olarak³¹, özellikle Allah'ın varlığı ve sıfatlarının ispatı konularında sıklıkla kullanmaktadır. Bu yöntemin kullanımında konusuna göre üzerine kıyasın inşa edileceği ortak noktanın ne olduğu hususunda zaman zaman farklı yorumlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin, ilim/âlim oluş, kudret/kâdir oluş, hayat/hayy oluş gibi bir takım niteliklerin Allah Teâlâ'ya

- 29 Örneğin bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, (İstanbul Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyatı, 1928), 98; Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyâni kelîmeti'r-tevhîd*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1153), 147a; Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *Luma'ul-Edille Ehl-i Sünnet İnançının Delilleri*, çev. Murat Serdar (Kayseri Kimlik Yayınları, 2017), 69-70; Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İtikadda Orta Yol İktisâd fi'l-i'rikâd*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 65; Nureddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 95; Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, 165; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 200-202; Ebu'l-Berakât en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-İ'rikâd*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 223; Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut Âlemu'l-Kütüb, 1998), 4/188.
- 30 Cevherin görüldüğü konusunda kelâmcılar tarafından yapılan açıklamalar, kanaatimizce, onun görünür olduğunu değil, bilinir olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd gibi filozoflar ile Mu‘tezile'den Nazzâm ve Câhîz'in "görünen renktir" görüşü (bk. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1985), 275; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 266), "var olma"yı illet olmaktan çıkarır. Nitekim Ehl-i Sünnet'ten Şemseddin Semerkandî cevherlerin görülebilirliğini ve ortak illet konusundaki görüşleri reddederek bu delilin geçersizliğini hatırlatır (bk. Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 362-363). Bu sebeple fizik âlemde görünenin ne olduğunu tespit etmek, rü'yettullah tartışmaları açısından önem arz etmektedir. Ancak Ehl-i Sünnetle beraber Mu‘tezile kelâmcılarının büyük bir çoğunluğunun cevheri "görünen" olarak kabul etmeleri, bu hususu tartışma dışı bırakmıştır.
- 31 Örneğin İmam Mâtürîdî, şâhiden gâibe yapılan istidlallerde benzerliklerden çok, benzemeliklerin önemine dikkat çeker ve "âlem içindekilerle birlikte bir yaratıcıya delil teşkil eder, onun keyfiyetine ve mahiyetine değil" der; bk. Mâtürîdî, *Tevhîd Tercümesi*, 39-42. Kelâmcıların kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid yöntemini kullanımı ve eleştirileriyle ilgili daha geniş bilgi için bk. Ahmed Erkol, "Kelâm İlminde Kıyasu'l-Gâib Ala's-Şâhid Metodunun Kullanımı", *EKEV Akademi Dergisi* 8/20, (2004), 157-176.

izafe edilmesi ile ilgili kıyaslamalarda Mu'tezilî kelâmcılar delâlette ortaklığı tercih ederken Ehl-i Sünnet kelâmcıları illette ortaklığı esas kabul etmişlerdir.³² Bu tercih de, sıfatların kabulü ile reddi gibi bir farklılığı ortaya çıkarmaktadır. Rü'yettullah örneği üzerinde ifade edecek olursak Ehl-i Sünnet şâhidde görülmenin illeti olarak vücudu kabul etmiş ve aynı illetin gâibde de bulunması sebebiyle benzerliğin inşa edilebileceğini düşünmüştür. Mu'tezile ise, görülmenin illeti olarak cisim oluşu belirlemesi ve bunun da gâib hakkında imkânsız olması sebebiyle, benzerliği reddetmiştir. Diğer taraftan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, görülmenin illeti olarak belirledikleri vücudu, mutlak olarak ele almışlar, vâcibu'l-vücut (Tanrı) ile mümkünü'l-vücut (âlem) arasındaki var oluştaki mahiyet farkını dikkate almamayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla bu yöntemin uygulanmasında onların tercihleri teşbihe, Mu'tezile'nin tercihi ise tenzihe daha yakın bir pozisyonu ortaya çıkarmıştır.

Bununla birlikte Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında da varlık deliline birtakım itirazların yapıldığını görmekteyiz. Örneğin Râzî, Allah'ın varlığı ile zâtının aynı olması, zâtının ise diğer varlıklardan farklı olmasını gerekçe göstererek "bizim varlığımızın, görülebilirliğin illeti olması, Allah'ın varlığının da böyle olmasını gerektirmez" der.³³ Benzer şekilde Cürcânî, varlığın vacip ile mümkün arasında ortak olduğu görüşüne yapılan itiraza, "varlığın anlamı şeyin bir hüviyetinin olmasından ibarettir" diyerek cevap veren Adûduddin el-Îcî'nin görüşünü eleştirir. Ona göre mutlak hüviyet kavramı itibarî olması sebebiyle görmenin konusu olamaz. Bu tip genellemelerde birtakım zorlamalar mevcuttur. Dolayısıyla en doğrusu bu konuda aklî delile dayanmanın çok zor/müteazzir olduğunu kabul edip İmam Mâtürîdî gibi açık naklî delillere tutunmaktır.³⁴ Şehristânî de, rü'yettullahın imkânı konusunda ileri sürülen aklî delillerin tatmin edici olmadığını, bu sebeple imkân konusunda da naklî delillere başvurulması gerektiğini dile getirir. Ona göre bu konudaki en kuvvetli delil Kur'an'da yer alan Hz. Mûsâ kıssası³⁵dır.³⁶ Var olma delilini rü'yeti

32 Kıyasta uygulanan ortaklık çeşitleri hakkında bk. Murat Memiş, *Bilgi Problemi*, 225-228.

33 Râzî, *Muhassal*, 165-166. Devamında Râzî itiraz sadedinde başka gerekçeler de sayar.

34 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/210-214.

35 el-A'raf 7/143.

36 Şehristânî, *Nihâyet*, 369. Bu görüşüyle Şehristânî, ileride değineceğimiz üzere, Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebiyle birlikte, görmenin aklen mümkün olan dağın istikrarına bağlanmasının, rü'yettulla-

bilmeye kıyas ederek açıklamaya çalışan Gazzâlî'nin açıklamaları da, kanaatimizce, meselenin zorluğunu ortadan kaldırmamaktadır. Ona göre görme bir bilme türüdür ve varlığı sebebiyle bilinen her şey, yine varlığı sebebiyle görülebilir. Hatta bu görülme durumu bilkuvve zorunludur.³⁷ Bilmenin mahiyet ve alan itibarıyla görmeyi aşan bir olgu olması, dolayısıyla aralarındaki benzerliğe rağmen farklar bulunması, bu analogiyi zayıflatmaktadır. Diğer taraftan Gazzâlî, hudûsa delalet etmedikçe ve diğer ilahî sıfatlarla çelişmedikçe, mümkün varlıklar hakkında kullanılan bir nitelemenin Allah hakkında da kullanılabilir olduğu görüşündedir.³⁸ Bu yaklaşım, Allah hakkında mükemmeliyet ifade eden niteliklerin kullanılması konusunda kelâmcıların geneli tarafından benimsenmektedir. Ancak keyfiyetsiz bir rü'yetin böyle bir nitelik olduğu kanaatimizce çok da açık değildir. Zira keyfiyetsiz görmenin neye tekabül ettiği meçhuldür.

Metodolojik açıdan kıyasın dayandığı esasların tespitindeki farklılığı gösteren benzer bir tartışma, Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında kelâm-ı nefsînin işitilmesi konusunda cereyan etmiştir. Mâtürîdîlere göre rü'yetin aksine işitme her varlığa taalluk etmediği için³⁹ Hz. Mûsâ'nın işittiği kelâm-ı nefsî değildir. Diğer bir ifadeyle Mâtürîdîler işitmeyi görmeye kıyas etmemiş, "ses olmayan bir şeyin işitilmesinin imkânsız oluşu"⁴⁰ aklî gerekçesini esas alarak kelâm-ı nefsînin işitilebileceğini kabul etmemişlerdir. Eş'arîlere göre ise, Hz. Mûsâ Allah'ın kelâmını vâsıtasız, okuma ve ibare olmaksızın işitmiştir.⁴¹ Gazzâlî, kelâm-ı nefsîyi işitmeyi, keyfiyetinin bilinmemesi bakımından rü'yetullah'a benzetir ve "biz O'nun zâtını cisimleri ve arazları görmekten farklı bir şekilde görürüz. O'nu görmek bu iki şeyi görmeye benzemez. O'nun kelâmı da sesler-

hın imkânsız olduğu görüşünü çürüttüğüne dair Ehl-i Sünnet'in açıklamasını kastediyor olmalıdır. Bu her ne kadar naklî bir delil olsa da peygamber algısı ve tabiat tecrübesiyle ilgili aklî birtakım öncülleri ve yorumları içermektedir. Krş. Yeşilyurt, *Rü'yetullah*, 147.

37 Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 65-66. İleride temas edeceğimiz üzere Gazzâlî, diğer bazı eserlerinde rü'yet kavramına farklı bir açılım getirmektedir.

38 Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 65.

39 Mestcizâde, *el-Mesâlik fi'l-hılâfiyyât beyne'l-mütellimîn ve'l- hükemâ*, thk. Seyyid Bahçivan (Beyrut: Dâru Sâdır, 2007), 154.

40 Neseftî, *Tebîra*, 1/398.

41 İbn Fûrek, *Mücerred*, 59.

den ve harflerden farklıdır ve onlara benzemez” der.⁴² Bu meseledeki tercihleri bakımından Mâtürîdîler, rû'yetullah tartışmasındaki Mu'tezile'nin görüşüne yakın bir konumdadır. Mâtürîdîlerin tercihlerindeki bu farklılığın sebebi, kanaatimizce, aklî olanlardan ziyade tarihsel ve sosyolojik gerekçelerdir. Daha açık bir ifadeyle Mâtürîdîler, sahabe döneminden itibaren Müslümanların ana bünyesinde kelâm-ı nefsinin işitilebileceğini ifade eden bir akide olmaması sebebiyle, bu konuda insan tecrübesine dayalı aklî gerekçeyi öncelemiş, diğer taraftan rû'yetullah meselesinde ise, aynı tarihsel ve sosyolojik durum tam tersine cereyan ettiği için, aklî gerekçelendirmeyi ikinci plana almış, cemaatin genel kabulünün dışına çıkmak istememiştir. Bu da, istidlal yöntemlerindeki tercihlerin inanç alanından etkilendiğini gösteren örneklerden biridir.

Ehl-i Sünnet'in ileri sürdüğü “var olma” delili, eğer içerisinde, cevher ya da araz olmadığı halde görülebilen şeylerin örneklerini barındırıyor olsaydı, oldukça güçlü bir ispat imkânı taşımış olacaktı. Ancak bu bahsettiğimiz şeyin, şahidde imkânsız oluşu, delili sıradan bir spekülasyona dönüştürmektedir. Bununla birlikte bu delilin yüzyıllar boyunca savunulup günümüze kadar gelmesini sağlayan gizli unsur, kanaatimizce, aklî açıdan taşıdığı kuvvetten ziyade, rû'yetin anlaşılma biçiminin sağladığı destektir. Bu meseleye ileride değineceğiz.

SEM'Î DELİLLER

Rû'yetullah hakkındaki hükmün oluşmasında Ehl-i Sünnet açısından aslolan naklî delillerdir. Onlara göre rû'yetullah aklen câiz, naklen vâciptir. Bu, âyet ve hadîslerde meselenin açık bir şekilde ortaya konduğu ve aklın da buna imkân verdiği anlamını ifade etmektedir. Mu'tezile açısından ise, hükmün aslî dayanağı aklî delillerdir. Aklî delillerin bir şeyi imkânsız görmesi durumunda onun vahiy tarafından vaz edilen bir inanç konusu olması söz konusu olamaz. Dolayısıyla ilgili âyet ve hadîsler, muhalifleri tarafından yanlış anlaşılmaktadır. Mu'tezile tarafından naklî delillere başvurulmasının sebebi, tartışma konusunun naslarda yer alıyor olmasına bağlı olarak aklî deliller ile naklî deliller arasındaki uyumun gösterilmesidir. Diğer bir ifadeyle hüküm aslen naklî deliller üzerine inşa edilmiyorsa da tartışmanın bir parçası olmaları bakımından önem arz etmektedirler. Nitekim Kâdî Abdülcebbar, “Naklî delilin geçerliliği bu me-

42 Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 110-111.

seleye bağlı değildir. Naklî delilin geçerliliğinin kendisine bağlı olmadığı her meselede naklî delil ile istidlâlde bulunulması mümkündür⁴³ diyerek, deliller hiyerarşisi bakımından rü'yetullah meselesinde naklî delil kullanmanın, örneğin Allah'ın varlığının ispatında naklî delil kullanmada olduğu gibi, devr/kısırdöngüyü gerektirmeyeceğini ifade etmiş olmaktadır. Bu, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının da kabul ettiği bir yöntemdir. Dolayısıyla bize göre, Mu'tezile'nin konuyla ilgili naklî delillere başvurması, onu bir tevhid problemi olmaktan çıkarmadığı gibi, aklî deliller vasıtasıyla ortaya koyduklarının yıkılması sonucunu da doğurmamaktadır.⁴⁴ Zira Mu'tezile'ye göre bu meselede nasları anlamada aklî delilin hiyerarşik üstünlüğü terkedilmiş değildir.⁴⁵

Hem Ehl-i Sünnet hem de Mu'tezile kelâmcıları, kendi iddialarının vahiye açıkça ifade edildiği kanaatindedir. Ancak karşı görüşün de ilahi beyanlarda bir şekilde yer aldığı inkâr edilebilir bir durum değildir. Bu sebeple her iki ekol de naklî delilleri "hakikat ifade edenler" ve "te'vil edilmesi gerekenler" olmak üzere iki kategoride değerlendirirler. Dolayısıyla naslarda yer alan beyanların bir kısmını delil olarak kullanma, diğer bir kısmını görmezden gelme şeklinde ifade edebileceğimiz bir yöntem kullanımından ziyade, ilgili beyanların tamamı hakkında kapsamlı bir değerlendirme girişimi karşımızda durmaktadır. Bu sebeple biz burada her iki ekol tarafından konuyla ilgili olarak ele alınan naklî delillerden öne çıkanları, metodoloji ve ulaşılan anlam açısından incelemek istiyoruz.

1. Âyet: el-En'am 6/103

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

"Gözler O'nu idrak edemez; O, gözleri idrak eder. O, latîf ve habîrdir."

43 Kâdi, *Şerh*, 1/375. Kâdi bu görüşünü diğer bir eserinde şöyle ifade eder: "Teşbihin reddini ve Allah'ın kelâmıyla istidlalde bulunmanın imkânını bilmekle birlikte, rü'yet konusunda bilgisizlik mümkündür."; bk. Kâdi, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zenzur (Kâhire Dârü'r-Şerîf, 1969), 1/296. Bu ifadeleri, kanaatimizce, rü'yetullahın reddi konusunda ileri sürülen aklî delillerin çok da açık olmadığına bir itirafı olarak görmek mümkündür.

44 krş. Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması – Rü'yetullah", 472.

45 Mu'tezile'nin naklî delilin konumuyla ilgili metodolojik yaklaşımı için bk. Kâdi Abdülcebbar, *Müteşâbih*, 1/1-5.

Bu âyet-i kerîmedeki “idrak” ve “basar” terimlerinin tartışmaların merkezinde yer aldığını görmekteyiz. Sürmek, devam etmek, derinlik anlamlarına gelen (درك) kökünden türeyen idrak terimi, sözlüklerde ulaşmak, erişmek, varmak, yakalamak, gelmek gibi anlamlarla ilişkilendirilmiştir.⁴⁶ Halil b. Ahmed, kelimenin “bir şeyin son bulması” anlamını kaydeder.⁴⁷ Cevherî, ulaşmak anlamını verdikten sonra, idrakin basar ile kullanılması durumunda rü'yet/görme anlamına geldiğini söyler.⁴⁸ Askerî, idrakin bilme yollarından biri olduğunu belirtir. Ona göre bu terim, mevcutlar hakkında, bir şeyin en özel vasfını elde etmek manasında kullanılır. Bu sebeple duyu organlarının (hâsse) her biri ile ilişkilendirilir. Allah Teâlâ hakkında kullanılan müdrîk tabiri âlim anlamına gelir. Bazıları duyu olmaksızın da idrakin gerçekleşebileceğini söylerler. Günlük kullanımda meyvenin olgunlaşması, çocuğun buluş çağına ulaşması manalarında da kullanılan idrak terimi, kelâmcılar tarafından bir şeyin açığa çıkması (tecelli-zuhur) şeklinde anlamlandırılır.⁴⁹ İsfehânî, idrak tabirinin Kur'an'da ulaşmak anlamında kullanıldığını, bunun yanı sıra gözle görmek ve basîret olarak yorumlandığını da kaydeder.⁵⁰ Tehânevî, idrak kelimesinin felsefî kullanımda eşyanın akılda elde edilen sureti anlamında ilmin müteradifi olduğunu; ihsâs, tahayyül, tevehhüm ve taakkul kısımlarından oluştuğunu, özelde ise ihsâsî ifade ettiğini belirtir.⁵¹ Buna bağlı olarak idrak teriminin zaman içerisinde, duyu algılaması manasının yanında felsefî bir içerikle aklın bilmesine doğru anlam genişlemesine uğradığını söyleyebiliriz.

Sözlüklerde genellikle görme organı için kullanılan *basar* kelimesi farklı türevleriyle çeşitli anlamlara gelmektedir. Halil b. Ahmed bu kelimeyi isim

46 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/1363; Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, thk. Adnan Derviş vd. (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1998), 66; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 1/129.

47 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/ 22; Cevherî, *es-Sihâb*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1990), 4/1582; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2/1364

48 Cevherî, *es-Sihâb*, IV, 1582; Rü'yetten daha özel bir anlam ifade eden idrak, Ebu'l-Bekâ'ya göre bir şeyi her yönden görmek ve onu ihâta etmek anlamına gelmektedir; bk. Ebu'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, 66.

49 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997), 89-91; ayrıca bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 1/129.

50 Râğîb el-İsfehânî, *Müfredât*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 543-544.

51 Tehânevî, *Keşşâf*, 1/129.

olarak “görme organı”, fiil olarak “görme” anlamında aktarır. Bunun yanı sıra kalb ile ilişkilendirerek, basarı kalbin penceresi olarak kaydeder ve aynı kökten türeyen basîrete de kalbde inanılan şey, işin hakikati, zırh, ferâset, ibret anlamlarını ekler.⁵² Cevherî de görme organı ile ilim anlamlarını belirttikten sonra basîret kelimesini hüccet ve bir şey hakkında iyice düşünmek şeklinde anlamlandırır.⁵³ Askerî ise, basarın görme organı anlamında kullanılmasını doğru bulmaz. Ona göre bu anlam “ayn” kelimesiyle ifade edilmektedir. Basar ise, rü’yet/görme ile aynı anlama gelmektedir. Basarın göz anlamına gelmesi ancak mecaz ile olabilir.⁵⁴ İsfehânî de, basar için görme organı, görme kuvvesi ve kalbin idrak etme kuvvesi anlamlarını kaydeder ki, basîret bunlardan üçüncüsü için kullanılmaktadır. Basarın çoğulu olan ebsâr göz için kullanılırken, basîret (çoğulu basâir) sözcüğü göz için neredeyse hiç kullanılmaz. Basar ve basîretin fiil olarak kullanımlarında da bazı farklılıklar vardır.⁵⁵ Cürçânî, basarı görme kuvvesi olarak tanımlarken basîreti eşyanın gerçekliğinin kendisiyle görüldüğü, mukaddes nurla aydınlanmış kalbin kuvvesi olarak kaydeder.⁵⁶

Mu‘tezile’ye göre bu âyet-i kerîme açık bir şekilde Allah Teâlâ’nın görülemeyeceğini ifade etmektedir. Kâdî Abdülcebbar’a göre Arap dilinde idrak kelimesi, bülüğa ermek ve olgunlaşmak gibi anlamları olmakla birlikte göz ile kullanıldığında rü’yet/görmekten başka bir anlam ifade etmez. O yüzden (رأيت بصرى هذا الشخص) “bu kişiyi gözümle idrak ettim”, (أدرکت بصرى هذا الشخص) “bu kişiyi gözümle rü’yet ettim/gördüm” ve (أبصرت بصرى هذا الشخص) “bu kişiyi gözümle basar ettim/gördüm” cümlelerinin Arapça’da ifade ettikleri anlam bakımından aralarında bir fark yoktur. Kâdî’ya göre idrak terimini “ihâtâ” şeklinde anlamak da, farklı kullanımları sebebiyle Arap dili açısından doğru değildir. Diğer taraftan bu âyet Allah hakkında, görülebilen bütün mahlûkat karşısında O’nun gören, ama görülemeyen oluşunu söylemek suretiyle bir medh/övgü ifade etmektedir. Zira övgü zâtâ ve fiile ait olmak üzere iki kısımdan oluşur. Zâtâ ait olan da “kâdir, âlim, hayy” gibi olumlu/müsbet manaların

52 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-‘ayn*, 1/141-142; görme organı anlamında ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/290;

53 Cevherî, *es-Sihâb*, 2/591-592. Ayrıca bk. Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, 82

54 Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, 82; görme anlamı için ayrıca bk. el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 448.

55 İsfehânî, *Müfredât*, 211-212.

56 Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1996), 66.

yanında, “muhtaç olmama, hareket ve sükûnla nitelenmeme” gibi olumsuz/ menfi ifadelerle ortaya çıkar. Fiile ait olanlar da aynı şekilde, “rezzak, muhsin” gibi müsbet, “yalan söylememek, zulmetmemek” gibi menfi şekillerde görülür. Allah’ın görülmemesi ise zâta ait menfi övgü türüdür. Diğer taraftan bir niteliği zâttan nefyetmek övgü sebebi ise, ki âyet bunu ifade etmektedir, söz konusu niteliği zâta nispet etmek noksanlık manasını gerektirir. Âyetin bağlamı dikkate alındığında da Allah Teâlâ’nın kendini yaratılmışlardan ayırması ve onlara benzememesi dile getirilmektedir. Ayrıca Kâdî’ya göre bu âyetin, el-Kıyamet 75/22-23 âyetleri ile tahsis edildiğini söylemek de doğru değildir. Zira, ileride temas edeceğimiz üzere, söz konusu âyetler Allah’ın görülmesi hakkında bir anlam içermez.⁵⁷ Dolayısıyla Mu’tezile’ye göre Ehl-i Sünnet’in rü’yetullah konusunda ileri sürdüğü dünya-âhiret ayırımını gerektirecek bir husus yoktur. Sonuç olarak Mu’tezile, akli delille ulaşılan hükme uygun bir şekilde, bu âyetten Allah’ın “göz ile görülme”sinin imkânsız olduğunu anlamaktadır.

İmam Mâtürîdî, söz konusu âyeti rü’yetullah tartışmaları çerçevesinde değerlendirirken “idrak” ile “rü’yet” arasında bir ayırma gider. Ona göre Allah Teâlâ bu âyette, görülemeyeceğini söyleyerek değil, idrak edilemeyeceğini belirterek kendisini övmüştür. İdrak ise, rü’yetten farklı olarak sınırlı olan şeyleri kuşatmak/ihâta anlamlarına gelmektedir. Sınırlandırılıp ihâta edilmek Allah hakkında imkânsız olduğu için âyet bu hususu beyan etmiştir. Gölge, aydınlık ve karanlık gibi şeylerin her birinin görülmesinin kendine has durumları vardır. Görülebilen bir şeyin kendine has durumu bilinmiyorsa, görülebilmesi kabul edildiği halde, görmenin mâhiyeti hakkında konuşulamaz. Bu sebeple hadîste⁵⁸, Allah’ın görülmesi, mahiyeti tam olarak bilinemeyen/kuşatılamayan

57 Kâdî, *Şerh*, 1/374-391. Ayrıca bk. Kâdî, *Mütesâbih*, 1/255; *Muğni*, 4/144-161; Cüşemi, *Tebzib*, 3/2346-2349.

58 İmam Mâtürîdî’nin atıfta bulunduğu hadis şu olmalıdır: “Şüphesiz siz kıyamet günü, şu ayı gördüğünüz gibi, hiçbir sıkıntı çekmeden açık bir şekilde Rabbinizi göreceksiniz.” Bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihul-Buhârî*, (Kâhire: Dâru’t-Te’sil, 1433/2012), “Tevhîd”, 24 (no: 7431); Ebu’l-Hüseyn Müslim en-Nisâbüri, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâil-Kütübî’l-Arabiyye, 1412/1991), “Mesâcid”, 211 (No: 633); Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dâru’l-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Sünnet”, 20 (No: 4729); Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), “Sıfatu’l-Cenne”, 16 (No: 2551); Ebû Abdullah İbni Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru’l-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Mukaddime”, 13 (No: 177).

ayın görülmesine benzetilmiştir.⁵⁹ İmam Mâtürîdî'nin açıklamaları, idrak teriminin taşıdığı anlamları hatırlatıyor olmakla birlikte, ebsar sözcüğü ile birlikte kullanımında kavuştuğu anlamın özelliğini ortadan kaldıracak dilsel bir gerekçelendirme barındırmamaktadır. Nitekim takipçilerinin aksine İmam Eş'arî (أدرکت بصرى) / "gözümle idrak ettim" ile (رأيت بصرى) / "gözümle gördüm" sözleri arasında anlam farkı görmez. Ona göre idrak tabiri basar/göz ile birlikte kullanıldığında göz ile görmekten başka bir anlama gelmez. Ancak sonraki Eş'arîler, idrakin ihâta/kuşatma anlamına geldiğini, Allah Teâlâ'nın ise görülebilir olduğu halde kuşatılmaz olduğunu kabul ederler.⁶⁰ Cürcânî, bu âyette idrakin görme anlamına geldiğini kabul etmekle birlikte ona göre idrak, normal görmekten farklı olarak kuşatıcı görmeyi ifâde eden daha özel bir tabirdir. Buna bağlı olarak "onu gözümle gördüm ama idrak etmedim" demek mümkün iken tersini söylemek doğru değildir.⁶¹ Dolayısıyla âyette rü'yeti imkânsız kılan bir durumdan değil, görme ile gerçekleşse bile daha özel bir durum olan idrakten bahsedilmektedir.

Âyette yer alan olumsuzlama/nefyn sadece gözleri idrakten men ettiği, görenlerin ise bu kapsamın dışında kaldığı şeklinde bir yorumdan daha bahsedilmektedir. Bu yoruma göre görme organının karşısında bulunma ve

59 Mâtürîdî, *Tevhîd Tercümesi*, 103-104; İmam Mâtürîdî tefsirinde, âyette geçen "ebsar" tabirinin yaratılmışları ifade eden bir kinâye olduğunu kaydeder. Dolayısıyla gözlerle idrak değil, yaratılmışların idraki söz konusudur. Ona göre Allah Teâlâ müşahade yoluyla değil, delillerle bildiğinden ihâta edilemez; idrak tabiri de bunu ifade etmektedir, bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2004), 2/155-156.

60 Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 79-80. Nesefti, söz konusu âyet hakkındaki tartışmalar çerçevesinde Mu'tezile'nin tezine karşı üretilen rü'yet-idrak farkı anlayışının İmam Eş'arî'nin *Nakzu Evâilü'l-Edille* adlı eserinde Ka'bi'ye verilen cevaplar arasında yer aldığını hatırlatır; bk. Nesefti, *Tebssira*, 1/574. Dolayısıyla bu cevap İmam Mâtürîdî döneminde Basra ve çevresinde de kullanılmaktaydı. Ancak İbn Fûrek'in beyanlarından anladığımız kadarıyla İmam Eş'arî böyle bir ayırımı kabul etmemektedir. Rü'yet ile idrak arasındaki kavramsal ayırımı, Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediğiyle ilgili meselede verdiği cevapla İbn Abbas'a kadar götürmek mümkün görülmektedir; bk. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 183.

61 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/232. Cüveynî de Eş'arîler arasında rü'yet-idrak ayırımını benimseyenlerin olduğunu belirtir ve bu görüşe katılır; bk. Cüveynî, *Luma*, 71-72. Bâkılânî ise, daha önce temas ettiğimiz, rü'yetin Allah tarafından yaratılıyor olması fikrini bu âyetin yorumunda belirterek, O'nun var olması sebebiyle "idrak edilebilir" olduğunu dile getirmektedir; bk. Ebû Bekir el-Bâkılânî, *Temhîdül-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 305. Dolayısıyla o, rü'yet ve idrak tabirlerini tam olarak ayırtırmayarak İmam Eş'arî'nin görüşüne katılmış olmaktadır.

etkilenimi olmaksızın gerçekleşen bir görme mümkündür.⁶² Görmenin Allah'ın insanda yaratmasıyla oluştuğuna dair kabule bağlı olan bu anlama biçimi, mutlak anlamda görmeyi onaylasa da, tecrübe ettiğimiz göz ile görme olayını dışarıda bırakmaktadır. Diğer taraftan görmek için ileri sürülen fiziksel şartları dışarıda bıraksa da, zihinde oluşan görülene ait cismanî özellikler (şekil, sınır, renk, perspektif vb.) varlığını devam ettirmektedir. Ayrıca Ebu'l-Muîn, bu yorumun, herkesin kabul ettiği, âyetteki övgüyü ortadan kaldırdığı gerekçesiyle doğru olmadığını söyler.⁶³ Diğer bir ifadeyle bu yorum, gözlerin olmasa bile görenlerin Allah Teâlâ'yı idrak edebileceği anlamına gelir ki, idrak terimine yüklenen ihata anlamını görmezden gelmesi bakımından sakıncalı görülmüştür.

Diğer sınırlandırma ise, âyetteki olumsuzlamanın bütün gözleri kapsadığı kabul edilse bile anlam itibarıyla bütün zamanları kuşatmadığı şeklinde ifade edilmektedir.⁶⁴ Dolayısıyla bu anlama biçimi, Ehl-i Sünnet'in temel iddiası olan Allah'ın dünyada değil, âhirette görüleceği tezini açıklamış olmaktadır. Bununla birlikte bahsi geçen âyet kapsamında Nesefî, Eş'arîlerin yorumunu dayandığı temeller açısından sakıncalı bulur. Aynen yukarıda Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamalarında gördüğümüz gibi Eş'arîler de, Allah hakkında övgü konusu olan hususları iki kısımda değerlendirirler: a) O'nu uyuklama tutmaması⁶⁵ gibi zât ve sıfatlarla ilgili olanlar; b) hâlık ve musavvir⁶⁶ olması gibi fiilleriyle ilgili olanlar. İnsanın gördüğünün zıddını gözlerde yaratmasıyla Allah'ın kendini övmesi fiille ilişkilidir. Fiilî olanın ise ortadan kalkması mümkündür. Nesefî, bu açıklamanın ancak, Mâtürîdîlerin reddettiği "fiil sıfatlarının hâdis olarak kabul edilmesi" durumunda geçerli olduğu kanaatindedir. Ona göre doğru olan, övgünün görülenin aksine bir durumun yaratılmasıyla sınırlı olması değil, bütün durumlar için geçerli olmasıdır ki, o da Allah Teâlâ'nın idrak edilemez oluşudur. İdrak edilememe durumu, dünya ve âhiretin her ikisi için de geçerli bir durumdur.⁶⁷ Dolayısıyla Nesefî'ye göre

62 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/234. Nesefî, Eş'arî'nin "idrak eden basar/göz değil, mubtır/görendir" görüşünü hatırlatır; Nesefî, *Tebşıra*, 1/571.

63 Nesefî, *Tebşıra*, 1/571.

64 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/234; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/204.

65 el-Bakara 2/255.

66 el-Haşr 59/24.

67 Nesefî, *Tebşıra*, 1/571-574.

de buradaki övgü fiille değil zâtle ilişkilidir. Burada o, övgünün zâtle ilişkili olmasını kabul bakımından Mu'tezile ile aynı çizgide olmakla birlikte, "idrak" terimine yükledikleri anlam açısından ayrılmaktadır.

Eş'arî kelâmcıları, yukarıda ifade ettiğimiz Allah'ın görülemez oluşunun övgü sebebi kılınması şeklindeki Mu'tezile tezini tersine çevirerek, görülmesi imkânsız olanın görülmesinin nefyedilmesinin övgü olamayacağını söyler. Örneğin mâdum, ilim, kudret, koku, tat görülmemekle övülemez. Dolayısıyla âyette Allah hakkında bir övme söz konusudur. Ancak bu, görülme imkânı bulunmasıyla birlikte görülmemesi sebebiyledir.⁶⁸ Bu anlayışın sonuna kadar savunulabilmesi, ancak "görülmesi imkânsız mevcutlar"ın kabul edilmesi şartına bağlıdır. Oysa daha önce gördüğümüz gibi, Ehl-i Sünnet kelâmcıları var olan her şeyin görülmesinin mümkün olduğu görüşündedirler. Dolayısıyla burada, ileri sürülen delilin kabul edilen temel bir prensiple çelişik olması önemsenmemiş görünmektedir. Cedelin tarihsel kullanımı açısından kabul edilebilir olsa da, bu durum hakikatin keşfi bakımından öyle değildir.

Âyette yer alan ifadeleri mantıksal kurallar çerçevesinde değerlendirip rü'yetullah'a delil olarak kabul eden başka bir yaklaşım da şöyledir: "Gözler O'nu idrak eder" sözü, tümel olumlu bir önermedir. Bu cümlenin başına gelen olumsuzlama/nefye, bütünle ilişkili olabileceği gibi bütüne isnad etmekle de ilişkili olabilir. Diğer bir ifadeyle söz konusu olumsuzlama tümel olumlu olan önermeyi çelişigi olan tikel olumsuza dönüştürebilir. Bu da, sonuç olarak Allah'ı bütün gözlerin değil, bazı gözlerin idrak edemeyeceği anlamına gelir.⁶⁹ Teftâzânî ise, Cürcânî'nin aksine, mantıksal önerme şeklinden ziyade Arap dilindeki yaygın kullanıma atıfta bulunarak âyette geçen olumsuzlamanın, bütün fertleri içine alan "umumu's-selb" olduğu görüşündedir.⁷⁰

68 Fahreddin Râzî, *Mefâtihul-gayb*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 13/131; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/234.

69 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/234; ayrıca bk. Fahreddin Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, haz. Semih Düğeym, (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1992), 56-57.

70 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/201-203. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı eserindeki görüşü ise bunun tam tersidir, bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 203. Fahreddin Râzî ise, âyetteki olumsuzlamanın, bütün fertleri içine almayan "selbu'l-umum" olduğu kanaatindedir; bk. Fahreddin Râzî, *Mefâtihul-gayb*, 13/132. Diğer taraftan *Şerhu'l-Mevâkıf*a hâşiyeye yazan Siyelkûtî de meselenin tartışmalı olduğunu ve Cürcânî'nin görüşüne itiraz edildiğini hatırlatır; bk. Siyelkûtî, *Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf*, (*Şerhu'l-Mevâkıf* içinde), nşr. Mahmud Ömer Dimyâtî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 8/157.

Allah Teâlâ'yı idrak etmeyi imkân sahasına dâhil etmesi sebebiyle son iki anlama biçiminin Mâtürîdîler tarafından kabul edilmesi söz konusu olamaz. Zira onlar, idrakin bilinenin sınırlarına vâkîf olma anlamına gelmesi sebebiyle, Allah Teâlâ'nın idrak edilemez oluşu konusunda hiçbir istisnayı kabul etmezler. Dolayısıyla ilgili âyet tartışma konusu olan rü'yetullah hakkında değildir. Rü'yetullah ile ilgili sem'î diğer deliller ise mevcuttur.⁷¹ Neseî'nin eleştirileri, özellikle rü'yet-idrak ayrımını net bir şekilde yapmayan Eş'arîlerin, dolaylı da olsa Mu'tezile'nin görüşüne destek oldukları sonucuna yöneliktir. Burada belirtilmesi gereken diğer bir husus, rü'yet-idrak ayrımı dışında ileri sürülen tezlerin, ancak bu iki terimin aynı anlama geldiği kabul edildiğinde ileri sürülebilir olmasıdır. Dolayısıyla Mu'tezile'ye karşı ileri sürülen bu tezler birbirine kuvvet vermediği gibi, aynı anda kabul edilmeleri çelişiktir de. Deliller arasındaki bu uyumsuzluğun Eş'arîler tarafından dikkate alınmaması, dilsel bakımdan söz konusu ayrımı onların Mâtürîdîlerin ileri sürdüğü kadar net bir şekilde görmedikleri fikrini akla getirmektedir. Eş'arîler, rü'yet-idrak ayrımının geçerli olduğu ve olmadığı iki duruma göre farklı istidlaller hazırlamış görünmektedirler. Bu ise, delillerin dayandığı öncüllerin kesin olmadığını baştan kabul etmek anlamına gelmektedir. Metodolojik açıdan burada, delilin götürdüğü yere gitmekten çok, ulaşılmak istenen hedefe göre delil hazırlamak şeklinde bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Diğer taraftan Kur'an'da, *yorum gerektirmeksizin* rü'yeti *doğrudan onaylayan* hiçbir âyetin bulunmaması Neseî'nin konunun kesin sem'î delilleri olduğu görüşünü de tartışılır kılmaktadır.

2. Âyet: el-A'raf 7/143

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ
تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ
لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا
أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ

“Mûsâ, belirlediğimiz yere gelip Rabbi onunla konuşunca, “Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım” dedi. Allah da, “Beni asla göremezsin. Fakat şu dağa

71 Neseî, *Tefsira*, 1/574.

bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.” dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da bayılıp düştü. Ayılınca, “Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah’ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim” dedi.”

Bu âyette yer alan “rü’yet” ve “nazar” terimlerine yüklenen manaların tartışmalarda önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Klasik Arapça sözlüklerde (رأى)/raâ kökünden türeyen *rü’yet* kelimesi için, gözle görmek⁷² ve ilim⁷³ anlamları kaydedilmektedir. Örneğin (رأيته رأى العين) cümlesinde bunlardan birinci, (رأيت زيدا عالما) ibaresinde ise ikinci mana kastedilmektedir. Askerî, bu ikisinden ilim anlamının daha geniş kapsama sahip olduğunu belirtir. Zira görmek sadece var olanlarla ilgili iken, bilmek yok olanları da içermektedir.⁷⁴ Bilmek olarak anlamlandırılan *rü’yet*, İsfehânî’ye göre vehmetmek, tefekkür etmek, akletmek gibi farklı şekillerde gerçekleşmektedir. Nitekim o, *rü’yet* kelimesinin bu farklı kullanımlarına Kur’an’dan şu örnekleri verir: 1. Gözle görmek: (ثُمَّ لَتَرُونَهَا عَيْنَ الْمُتَّقِينَ)⁷⁵; 2. Vehmetmek: (وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا)⁷⁶; 3. Tefekkür etmek: (إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ)⁷⁷; 4. Akletmek: (وَلَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَى)⁷⁸. Yine ona göre (وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ)⁷⁹ âyetinde olduğu gibi raâ fiili iki mef’ul aldığında bilme anlamını taşımaktadır.⁸⁰ Bazı sözlük yazarlarının kaydettikleri “kalb ile görme” anlamı da bir tür bilme durumunu ifade etmek için kullanılmış olmalıdır.⁸¹ Askerî, *rü’yet* kelimesiyle ilim veya zan kastedildiğinde bu kullanımın mecazî, göz ile görmek anlamının ise hakikî ol-

72 Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*, 2/83; Cevherî, *es-Sihâb*, 6/2347; İsfehânî, *Müfredât*, 652; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3/1537; Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 151; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-mubîr*, 1658; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 474.

73 Cevherî, *es-Sihâb*, 6/2347; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3/1537; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 474.

74 Askerî, *el-Furûku’l-lüğaviyye*, 94.

75 et-Tekâsür 102/7.

76 el-Enfal 8/50.

77 el-Enfal 8/48.

78 en-Necm 53/13.

79 es-Sebe 34/6.

80 İsfehânî, *Müfredât*, 652. Benzer şekilde Askerî de “ونراه قريبا” (Meâric 70/7) âyetindeki *rü’yetin* ilim, “إنهم يرونه بعيدا” (el-Meâric 70/6) âyetinde yer alan *rü’yetin* ise zan anlamına geldiğini kaydeder; Askerî, *el-Furûku’l-lüğaviyye*, 94.

81 Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*, 2/83; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3/1537; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-mubîr*, 1658.

duğunu belirtir.⁸² Bu bilgilerden hareketle rü'yet kelimesinin hem Arap dilinde hem de Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarında göz ile görmenin yanında farklı boyutlarda bilmeyi de ifade ettiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Nazar sözcüğü de konuyla ilgili tartışmalarda yer almaktadır. Rü'yet kelimesinde olduğu gibi nazarda da göze ve kalbe atıfla iki farklı durumun sözlüklerde kaydedildiğini görmekteyiz.⁸³ Askerî, nazarı bir şeyi basar/göz veya fikir yönünden idrak etme talebi olarak açıklar. Ona göre bir şeyi idrak etmek öncelikle göz ile görüp ardından üzerinde düşünmek ile gerçekleşen bir süreçtir. Nazar kelimesi bu iki aşamayı da ifade etmek için gözün ve düşünmenin yönelmesi/ikbâli anlamında kullanılır. Nitekim nazarın, tahmin veya arzu edilene yönelmeyi ifade eden bekleme ve ümit etme anlamları da vardır.⁸⁴ “Evim, falancanın evine bakıyor” cümlesinde olduğu gibi, bir şeyin mukâbilinde/karşısında olma anlamından da bahsedilmektedir.⁸⁵ İsfehânî, nazarın göz ile bakmak anlamının halk arasında, tefekkür anlamının ise havas arasında yaygın olduğunu belirtir. Ona göre görme gerçekleşsin veya gerçekleşmesin nazar fiili (الى) harf-i ceri ile kullanıldığında bakmak, (في) harf-i ceriyle ise düşünmek anlamına gelmektedir. “أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيَاتِ كَيْفَ خُلِقَتْ” âyetinde⁸⁶ birinci mana, “أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ” âyetinde⁸⁷ ikinci mana söz konusudur.⁸⁸ Yine İsfehânî'ye göre nazar fiili Arap dilinde ve Kur'an-ı Kerim'de kullanıldığı yerlere göre ihstanda bulunmak, beklemek, ertelemek, şaşırıp kalmak, ibret almak, yardım etmek, birbirine mukâbil/komşu olmak, araştırma-inceleme anlamlarına da gelmektedir.⁸⁹

82 Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, 94.

83 Cevherî, *es-Sihâb*, 2/830; İsfehânî, *Müfredât*, 1446; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/4465; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhit*, 623.

84 Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, 74. Ayrıca bk. Cevherî, *es-Sihâb*, 2/830;

85 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/4465.

86 el-Ğâşiye 88/17.

87 el-Araf 7/185.

88 İsfehânî, *Müfredât*, 1446.

89 İsfehânî, *Müfredât*, 1447-1448. Kelimenin geniş mecâzî kullanımları için ayrıca bk. İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisu'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/444.

Ele aldığımız âyet-i kerîmede Mu‘tezile “*beni asla göremezsin*” ifadesine dayanarak rü‘yetullahın mümkün olmadığını savunurken Ehl-i Sünnet ise, Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görme talebinde bulunmasını konuyla ilgili bir imkân olarak değerlendirmektedir.

Kâdî Abdülcebbar, söz konusu âyette iki tür delâlet bulunduğunu söyler. Bunlardan birincisi (لَنْ تَرِيَنِي) “*beni asla göremezsin*” ibaresinde yer alan (لَنْ) edatı geleceğin tamamını kapsayan bir olumsuzlama olup ebedilik anlamına gelmektedir. (لَنْ) edatının farklı kullanımları olsa da bu âyette hakiki anlamıyla yer almaktadır. Dolayısıyla ne dünyada ne de âhirette Allah’ı görmek mümkündür. İkinci delâlet ise, Hz. Mûsâ’nın talebinin dağın istikrarı/yerinde durması şartına bağlanmış olmasıdır. Buradaki şart, ya doğrudan dağın istikrarına ya da hareket halindeyken istikrarına bağlıdır. Dağ yerinde durmadığından birincisinin olması doğru değildir. O halde şart, dağın hareket halindeyken istikrarı şartına bağlanmıştır. Bu ise imkânsızdır. Bu aynen, “*deve, iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremezler*” âyetinde⁹⁰ belirttiği gibi *imkânsızın şart koşulması* durumudur.⁹¹ Kâdî’nin ileri sürdüğü bu ikili taksim kanaatimizce doğru görünmemektedir. Zira âyette istikrar, tecelli ile ilişkilendirilmiştir, hareket ile değil. Bununla birlikte, tecelli esnasında dağın parçalanmasından, rü‘yetin imkânsızlığına dair bir sonuç çıkarmak olasıdır. Ancak bu çıkarsamanın zarurî olduğu ileri sürülemez. Ka’bî’ye nispet edilen diğer bir görüşe göre ise, Hz. Mûsâ’nın talebi üzerine Allah, akıllı bir varlık olan insan yerine dağa görünmüştür. Dağın ise görmesi imkânsız olduğundan âyet, rü‘yetullahın imkânsızlığını ifade etmektedir.⁹²

Hz. Mûsâ’nın aklen muhal olan bir şeyi talep etmesi iddiasına Mu‘tezile tarafından bazı cevaplar verilmiştir. Kâdî Abdülcebbar’a göre, bir şeyi sormak/istemek, o şeyin mümkün ya da muhal olmasına delalet etmez. Hatta muhal olan bir şeyin, muhal olduğunun ortaya çıkması ve anlaşılması kastedildiğinde, sormak/istemek “iyi”dir. Nitekim bazı Mu‘tezilî kelâmcılar, âyette ifade

90 el-A‘raf 7/40.

91 Kâdî, *Şerh*, 1/426-427; *Muğnî*, 4/161-172; *Müteşâbih*, 1/296. Ayrıca bk. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/198-199.

92 Mâtürîdî, *Tevhîd Tercümesi*, 107.

edilen talebi, İsrailoğullarının Allah'ı görmek istedikleri zaman⁹³ Hz. Mûsâ'nın onlara verdiği cevapla ikna olmadıkları için, Hz. Mûsâ'nın kavmi adına dile getirdiği görüşündedirler. Dolayısıyla Hz. Mûsâ, kavminin istedikleri şeyin muhal olduğuna ikna olmaları ve konunun açıklığa kavuşması için böyle bir talepte bulunmuştur. Böyle bir durumda talebin aracılık edene izafe edilmesi mümkündür.⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, Allah'ı görme isteğinin İsrailoğullarına ait oluşunu Kur'an-ı Kerim'deki bazı âyetlerle şöyle açıklar: İsrailoğulları Hz. Mûsâ'dan Allah'ı açıkça görme talebinde bulunmuşlar⁹⁵, Hz. Mûsâ İsrailoğullarından 70 kişi seçerek mîkâta çıkmış⁹⁶, orada Allah'tan kendisini göstermesini talep etmiş ve red cevabı almıştır.⁹⁷ Bu olay üzerine Allah Teâlâ'nın İsrailoğullarını sarsması sonrasında da Hz. Mûsâ "*şimdi içimizden birtakım be-yinsizlerin işledikleri günah sebebiyle bizi helâk mı edeceksin?*"⁹⁸ diyerek talebin kimden kaynaklandığını belirtmiştir.⁹⁹ Kanaatimizce, Kâdî Abdülcebbar'ın âyetleri sıralama ve olayı kurgulama biçiminde bazı problemler göze çarpmaktadır. Âyetlerin bağlamlarına bakıldığında, İsrailoğullarının Allah'ı açıkça görme taleplerinin, buzağıyı ilah edinme olayından önce olduğu anlaşılıyor.¹⁰⁰ Bu talepten sonra onları yıldırım çarptığı, ölümlerinin ardından tekrar dirildikleri ifade edilmektedir.¹⁰¹ Hz. Mûsâ'nın Allah'tan kendini göstermesi talebi ise, buzağıyı ilah edinme hadisesinden hemen önce tek başına Sina dağında mîkâttayken gerçekleştiği anlaşılmaktadır.¹⁰² İsrailoğullarından 70 kişinin se-

93 Söz konusu talebin İsrailoğullarına ait olduğu iddiası "*Hani siz, 'Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız' demiştiniz. Bunun üzerine siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı.*" (el-Bakara 2/55) ve "*Kitap ehli, senden kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. (Buna şaşma!) Mûsâ'dan, bundan daha büyüğünü istemişler ve "Allah'ı bize açıkça göster" demişlerdi. Böylece zulümleri sebebiyle onları yıldırım çarptı. Sonra kendilerine apaçık deliller gelmesinin ardından (tuttular) buzağıyı tanrı edindiler. Biz bunu da affettik ve Mûsâ'ya apaçık bir güç ve yetki verdik*" (en-Nisâ 4/153) âyetleri ile ilişkilendirilmiştir.

94 Kâdî, *Müteşâbih*, 1/291-293.

95 el-Bakara 2/55; en-Nisâ, 4/153.

96 el-A'raf 7/155.

97 el-A'raf 7/143.

98 el-A'raf 7/155.

99 Kâdî, *Muğni*, 4/163-164.

100 en-Nisa 4/153.

101 el-Bakara 2/55-56.

102 el-A'raf 7/143.

çilip tekrar mîkâta gidilmesi¹⁰³ ise buzağı olayından sonradır.¹⁰⁴ Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın “*aramızdaki beyinsizler*” olarak nitelediği topluluk, Allah'ı açıktan görmek isteyenler değil, buzağıyı ilah edinenler olmalıdır. Ayrıca İsrailoğullarının Allah'ı açıktan görmeyi talep etmelerinin hemen ardından yıldırım çarpması ve ölüm ile şiddetli bir şekilde cezalandırıldıktan sonra, aynı talebi çok kısa bir süre içinde yinelemeleri ve Hz. Mûsâ'nın bunu dikkate alması mâkul görünmemektedir. Diğer taraftan İsrailoğullarının Allah'ı görme talebi ile Hz. Mûsâ'nın talebi arasında gerekçe ve tavır gibi bazı açılardan fark olmalıdır. Aksi takdirde aynı talep karşısında İsrailoğullarının cezalandırılmasına karşılık Hz. Mûsâ'ya anlayabileceği bir cevap verilmesinin izahı yapılamaz.

Kâdî Abdülcebbar'a göre, el-A'raf, 143. âyetin son kısmında yer alan “*tövbe ettim*” sözü, talebin bizzat kendisi sebebiyle değil, Hz. Mûsâ'nın Allah'tan izin almaksızın bunu gerçekleştirmesinden dolayıdır.¹⁰⁵ Dolayısıyla ona göre, “Allah'ı görme talebi”nden doğan kusur Hz. Mûsâ'ya ait değildir.

103 el-A'raf 7/155.

104 Olayların bu şekildeki seyri için bk. Ali Sayı, *Firavun, Hâmân ve Kârûn Karşısında Hz. Musa*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 203-209, 232-238. Söz konusu olayların Tevrat'taki anlatımında ise bazı ciddi farklılıklar söz konusudur. Örneğin 70 kişi ile mîkâta gidilmesi buzağı olayı öncesindedir. Sina dağının eteğinde Hz. Musa ve yanındakiler Rabbi görmüşler, ardından Hz. Musa, Sina dağına yalnız başına çıkıp 40 gün orada kalmıştır, (Çık.24:1-18). Farklı yaklaşımlar olmakla birlikte Tanrı'nın insan formunda peygamberlere görüldüğüne dair bir inanç mevcuttur (bk. Sa'adya Gaon, *Tefsîrû'l-Tevrât bi'l-Arabîyye Tevrat Tefsîri*, haz. Nuh Arslantaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2018), 1/889, hazırlayanın notu). Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebi ise, buzağı olayından sonra (Çık.32:1-35) ve Sina dağına ikinci kez çıkıp yeniden 40 gün kalışından (*Kitabı Mukaddes*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1991), Çık.34:1-35) öncedir (Çık.33:18-23). Burada da Hz. Musa “Niyaz ederim kendi izzetini bana göster” (18) dediğinde Rabb ona “Yüzümü göremezsin, çünkü insan beni görüp de yaşayamaz” (20) şeklinde cevap verir. Bu olayların anlatıldığı pasajlarda İsrailoğullarının Tanrı'ya görme talepleri ve bundan dolayı cezalandırıldıklarıyla ilgili herhangi bir bilgi yer almaz. Ancak Sina dağına yaklaşmamaları, aksi takdirde cezalandırılacakları söylenir (Çık.19:10-13). Yahudi ve Hıristiyan inançlarında Tanrı'nın görülmesiyle ilgili farklı görüşler mevcuttur. Tanrı'nın görülemez olduğu fikrinin yanında (örneğin bk. David S. Ariel, *What Do Jews Believe*, (New York: Schocken Books, 1995), 18), Eski ve Yeni Ahit'teki paradoksal pasajlardan Tanrı'nın görülebileceği fikrine ulaşmanın mümkün olduğunu söyleyenler de vardır (örneğin bk. Andrew Malone, “The Invisibility of God A Survey of a Misunderstood Phenomenon”, (Erişim 26 Haziran 2020)).

105 Kâdî, *Müteşâbih*, 1/293-294. Ka'bî'ye göre Hz. Musa'nın tevbe etmesi ya talebinin küçük günah olduğunu düşünmesi ya da olağanüstü olaylardan sonra halk arasında tevbe yenilenmesine dair gelenek sebebiyledir; bk. Mâtürîdî, *Tevhîd Tercümesi*, 107. Râzî, Kâdî'nin cevabına katılır, bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Saïd Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 3/65.

Hem bu açıklama hem de Ehl-i Sünnet kelâmcılarının “olağanüstü olayları görüp tevbe etmenin halk arasında bir âdet olması”¹⁰⁶, “bir günah olmamakla birlikte Allah’ı görme talebinden vazgeçmesi”¹⁰⁷ gibi açıklamalar, kanaatimizce, hikâyede çizilen resimden uzaklaşmaktır. Hz. Mûsâ’nın böyle bir talebin hata olduğunu anlaması, olaya daha uygun bir açıklama gibi durmaktadır. Hatanın kaynağının, Allah’ı görmenin ya tamamen ya da sadece bu dünyada imkânsız olması şıklarından hangisiyle ilişkili olduğu ise açık değildir.

Muhalin talep edilmesiyle ilgili bir diğer açıklama, Hz. Mûsâ’nın burada Allah Teâlâ’yı görmeyi değil, zarurî olarak bilmeyi istediği şeklindedir. Dolayısıyla Hz. Mûsâ’nın muhal olanı istemek gibi bir peygambere yakışmayacak, hatta tevhide aykırı görülen bir şeyi istemesi söz konusu değildir. Ancak bu talep, dünya şartlarında teklif devam ediyorken Allah’ın zarurî olarak bilinmesinin câiz olmaması sebebiyle reddedilmiştir.¹⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar bu cevaba katılmaz. Zira ona göre rü’yet tabiri, nazar fiili ile bir arada kullanılır ve ona da ilâ harf-i ceri bitişirse, bunun gözle görmekten başka bir anlamı yoktur.¹⁰⁹ Diğer bir ifadeyle bu âyette talep edilen “zarurî bilgi” değil, “rü’yet”tir. Ayrıca ona göre böyle bir yorum, Hz. Mûsâ’nın mükellefiyet şartları altında Allah’ın zarurî olarak bilinmeyeceğini bilmemesi anlamına gelir ki, bu ona cehalet isnat etmek demektir. Eğer bunu bilmemesi peygamberliği açısından sorun teşkil etmiyorsa, aynısının rü’yettullah konusunda da geçerli olması gerekir.¹¹⁰

Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından ileri sürülen bir diğer cevap ise, “rü’yettullah meselesi vahiyle bilinen konulardan olduğu için, Hz. Mûsâ’nın bunu bilmemesi ve böyle bir talepte bulunması mümkündür” şeklinde ifade edilmektedir. K. Abdülcebbar, bu cevabı, mârifettullahı ilgilendiren meselelerde

106 Mâtürîdî, *Tevlât*, 2/285.

107 Bâkîllânî, *Tembid*, 307-308.

108 Kâdî, *Müteşâbih*, 1/293-294. İmam Mâtürîdî bu görüşün “âyetler vasıtasıyla Allah’ın ilmen ihata edilmesi” şeklini Ka’bî’ye nispet eder, bk. Mâtürîdî, *Tevhid Tercümesi*, 106.

109 Kâdî, *Muğni*, 4/162-163.

110 Kâdî, *Muğni*, 4/166. Neseî de Ebû Bekir el-Esam ve Ebu’l-Kâsım el-Ka’bî’ye attığı bu görüşü ortaya çıkardığı pek çok çelişki sebebiyle eleştirir; bk. Neseî, *Tebîru*, 1/516-518. Ayrıca bk. Cür-cânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/190-192. Rü’yetin, âhirette Allah’ı zarurî olarak bilme şeklinde anlaşılması ise pek çok Mu‘tezilî kelâmcı tarafından kabul gören bir fikirdir.

peygamberlerin bilgisizliğinin câiz olmamasını, böyle bir şeyin insanların peygamberlerden uzaklaşmalarına neden olacağını gerekçe göstererek eleştirir.¹¹¹

Ehl-i Sünnet açısından söz konusu âyetlerden yapılan delillendirmeler ise oldukça farklıdır. Üzerinde en çok durulan hususlardan biri Hz. Mûsâ'nın Rabbini görme talebinde bulunmuş olmasıdır. Eğer rü'yetullah imkânsız olsaydı, bu Hz. Mûsâ'nın Rabbi hakkında cahil olması anlamına gelirdi. Böyle bir cehâlet ise, vahiy konusundaki güvenilirlik ve elçilik imkânını ortadan kaldırır. Eğer Allah'ı görmek imkânsız olsaydı, Hz. Mûsâ'nın bu talebi küfre kadar varırdı. Oysa Allah Teâlâ bu talep sebebiyle, Hz. Nuh ve Hz. Âdem örneklerinde olduğu gibi, Hz. Mûsâ'yı azarlamamış ve onu bundan nehyetmemiştir.¹¹² Hz. Mûsâ, Allah katındaki değerini bilmek, kıymetini artırmak ya da insanların bunun mümkün olduğunu öğrenmeleri için böyle bir talepte bulunmuştur.¹¹³ Bâkîllânî, rü'yetullah ile Allah hakkında düşünülmesi imkânsız olan O'nun muhdes, evlatlık, köle, yaratılmış vb. olması arasındaki farka temas ederek, rü'yetullahın imkânsız olması durumunda bir peygamberin bunu bilmemesinin risâlet açısından kabul edilemezliğini hatırlatır.¹¹⁴ Allah hakkında bilmesi gereken konularda peygamberlere cehalet nispet etmek ise küfürdür.¹¹⁵

İkinci bir husus, âyette Hz. Mûsâ'ya verilen cevap, Allah'ın görülemez olduğunu değil, Hz. Mûsâ'nın O'nu göremeyeceğini beyan etmektedir.¹¹⁶ Bu da dünyada Allah'ın görülmesinin câiz olmadığı başka bir ifadeyi olarak anlaşılmıştır. Ancak bu yorum, Allah'ın görülemez olması sebebiyle Hz. Mûsâ'nın O'nu görememesi ihtimalini ortadan kaldırmaz. Zira âyet Hz. Mûsâ'nın Allah'ı neden göremediğiyle ilgili açık bir beyan içermez.

Allah Teâlâ'nın, görülmesini dağın istikrarı/yerinde durmasıyla ilişkilendirmesi üzerinde durulan diğer husustur. Dağın yerinde durması ise mümkün olan şeylerdendir. Bir fiilin, varlığı mümkün olan bir şeyle ilişkilendiril-

111 Kâdî, *Müteşâbih*, 1/295. Ayrıca bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkef*, 3/196-199.

112 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 2/282. Ayrıca bk. Cüveynî, *Luma*, 71-72; Neseî, *Tebîra*, 1/515-516; Râzî, *Muhassal*, 167; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 200-201; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkef*, 3/190-191.

113 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 2/284.

114 Bâkîllânî, *Tembîd*, 302-303.

115 Neseî, *Tebîra*, 1/514.

116 Neseî, *Tebîra*, 1/514.

mesi, kendisinin de mümkün olduğunu gösterir.¹¹⁷ Diğer bir ifadeyle dağın parçalanması Hz. Mûsâ'nın Allah'ı göremeyeceğini gösterse de, görme imkânını ortadan kaldırmaz. Yukarıda temas ettiğimiz gibi Mu'tezile, dağın hareket halindeyken yerinde durmasının şart koşulduğunu, bunun ise imkânsız olduğunu ileri sürmüştü. Dolayısıyla âyette yer alan şart ile imkânın mı yoksa imkânsızlığın mı kastedildiği hakkında uzlaşa sağlanamamıştır. Şu hususu da belirtelim ki, dağın istikrarı özü itibarıyla mümkün olmakla birlikte, tecelli sırasında bu imkânın ortadan kalkması da mümkün görünmektedir. Örneğin, bir mahallin hareket ve sükûn arazlarını taşıması zâtı itibarıyla mümkün olmakla birlikte, ikisinden birinin varlığıyla diğerinin bulunması aklen imkânsızdır. O halde âyette imkânsızlığın bu şekilde anlatılmış olması olasıdır.

Bir başka husus da, âyette Allah'ın dağa tecelli etmesinden bahsedilmektedir ki, tecelli terimi, zuhur etmek/görünmek anlamına gelir. Ancak Allah'ın zuhur etmesinden anlaşılan mana, başkalarının zuhur etmesinden anlaşılandan farklıdır. Örneğin bunu, "Allah ile dağ arasında perde vardı; kalktığında Allah dağa göründü" şeklinde anlamak doğru değildir.¹¹⁸ Ancak, görmenin mahiyetinin nasıl anlaşılması gerektiği bir tarafa, âyette "görünme" anlamına gelen bir fiilin kullanılmış olması, bunun mümkün olduğu fikrini destekler mahiyettedir.

Allah'ı görme talebinin Hz. Mûsâ'ya değil, İsrailoğullarına ait olduğuna dair Mu'tezile görüşünü Ehl-i Sünnet kelâmcıları doğru bulmazlar. Şayet iddia edildiği gibi olsaydı, Hz. Mûsâ "bana kendini göster, sana bakayım" yerine "onlara kendini göster, sana baksınlar" derdi.¹¹⁹ Eğer rü'yetullah imkânsız

117 Neseфі, *Tebşıra*, 1/515. Ayrıca bk. Râzî, *Muhassal*, 167; Beyzâvî, *Tavâli*, 200-201; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/190-191.

118 *Neseфі, Tebşıra*, 1/516. Neseфі, İbn Fûrek'ten naklen İmam Eş'arî'nin, buradaki tecelliyi "Allah'ın dağda hayat ve rü'yet yaratması ile dağın O'nu görmesi" şeklindeki açıklamasına katılır. Tecelli, görülebilenin önündeki engellerin kaldırılarak görülebilir, açık ve net bir hale gelme şeklinde de anlaşılmaktadır. Bu durumda "*Hayır! Onlar (kâfirler) şüphesiz o gün Rablerinden mahrum (mahcûb) durlar*" (el-Mutaffifin 83/15) âyetinde geçen engelleme, tecellinin karşılığı olarak anlaşılmaya elverişlidir; bk. Yeşilyurt, *Rü'yetullah*, 157. Nitekim 83/15 âyeti de Ehl-i Sünnet'in rü'yetullah hakkındaki naklî delilleri arasında yer almaktadır. Zira hicâb tabiri Arap dilinde bir şeyin görülmesini engelleyen perde anlamında yaygın olarak kullanılmaktadır.

119 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 2/281. Ayrıca bk. Neseфі, *Tebşıra*, 1/518. İmam Mâtürîdî, el-En'am 6/76-80 âyetlerinde anlatılan Hz. İbrahim'in gezegen, ay ve güneşle ilgili kıssasında, onun bazı şeyleri gizleyerek kavminin inancıyla konuştuğu şeklindeki el-Kutebî (İbn Kuteybe)'nin görüşünü doğru bulur; bk. Mâtürîdî, *Tevîlât*, 2/137-138. Bahsi geçen âyetlerde şirk içeren ifadelerin tamamı Hz. İbrahim'e izafe edilmektedir. Bu durum, yukarıdaki anlama biçimiyle uyumlu görünmemektedir.

olsaydı, Hz. Mûsâ kavminden gelen bu isteği reddetmekte gecikmez, onları câiz olmayan bir inançta terk etmezdi. Nitekim İsrailoğullarının putperestlikle ilgili taleplerini¹²⁰ daha önce reddetmişti.¹²¹

Bu âyetle ilgili tartışmalarda tarafların peygamber anlayışlarının merkezi bir rol üstlendiği görülmektedir. Bazı Mu‘tezilî kelâmcılar hariç, neredeyse her iki taraf da, bir peygamberin aklen “imkânsız” olanı bilmemesini kabul edilebilir bulmamaktadır. Peygamberlerin de beşer olduğu¹²², her şeyi bilmedikleri¹²³, zaman içinde onların da öğrendikleri¹²⁴, bazen hata yapabilecekleri¹²⁵ ilkelerine sahip bir geleneğin, imkânsız oluşu aklî açıdan tartışılabilir bir meselede, rü’yettullah talebini, cehaleti, insanların nefretini ve hatta küfrü gerektirecek bir noktaya taşınması, kanaatimizce aşırı yorum gibi durmaktadır. Rü’yettullah meselesi üzerinde İslâm düşünce tarihinin üst seviye akıllarının ortaya koydukları karşılıklı görüşlere dikkatlice bakıldığında ne demek istediğimiz daha iyi anlaşılacaktır. Konuyla ilgili ortaya konan aklî delillerin zaruret seviyesine ulaşamaması, özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcılarının aklî delilin kapalılığına bağlı olarak naklî delili öncelemeleri bu hususu göstermektedir. Bize göre, böyle bir meselede hem “Hz. Mûsâ gibi bir peygamberin imkânsız olanı talep etmeyeceği”, hem de “talebin İsrailoğullarına ait olduğu” görüşü sonuna kadar savunulabilecek iddialar değildir. Diğer taraftan “dağın istikrarı” hakkındaki beyanlardan vâkıya dayalı aklî sonuçlar çıkarmaya çalışmak da benzer bir özelliğe sahiptir. Bu âyetten çıkarılabilecek en net sonuç rü’yettullah talebinin reddedilmiş olmasıdır. Bu reddin gerekçesine dair ileri sürülen görüşlerin tamamı spekülasyona açık durmaktadır.

3. Âyet: el-Kıyâmet 75/22-23

وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

“O gün parıldayan yüzler, Rablerine bakarlar.”

120 el-A‘raf 7/138.

121 Nesefî, *Tefsîr*, 1/518-519.

122 el-İsrâ 17/93-95.

123 el-Ahkaf 46/9.

124 eş-Şûrâ 42/52.

125 el-Bakara 2/36-37.

Ehl-i Sünnet açısından bu âyet-i kerîme âhirette Allah'ın mü'minler tarafından görüleceğini çok açık bir şekilde ifade etmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi (نظر)/nazara fiili (الى)/ilâ harf-i ceriyle kullanıldığında görmek kastıyla bakmak anlamına gelmektedir.¹²⁶ Kralların âdeti kendilerini halktan gizlemeleridir. Ancak yakın gördükleri insanlara kendilerini gösterirler. Bu onların özel ikramıdır.¹²⁷ İmam Mâtürîdî, âyette yer alan (نظر) fiilinin bakmak anlamının dışındaki manaları taşımasının da mümkün olduğu kanaatindedir. Örneğin a) nazarın aynı kökten türeyen intizar şekliyle mükâfatı beklemek, b) âhirette verilen nimetleri kişinin kendisinden bilmeyip nazarını Allah Teâlâ'ya çevirmesi, c) nimetlerin verilenlerle sınırlı olmayıp daha yenilerine doğru bakmak, onları beklemek, d) Allah'ın emrine bakmak vb. yorumlar böyledir. Dolayısıyla bu âyet, rü'yetullahın vücûbu/zorunluluğu hakkında olmasa da, imkânı hakkında bir delildir. Allah hakkında rü'yetin aklen imkânsızlığına dair bir delil bulunmaması, âyetin bu şekilde zâhirî manasına göre anlaşılmasına imkân tanımaktadır.¹²⁸ Oysa Ehl-i Sünnet'in rü'yetullahı "şer'an vacip" olarak görmesinde dayandığı en kuvvetli delillerden birisi bu âyet-i kerîmedir. Anlaşılan o ki, İmam Mâtürîdî burada o gücü görmemektedir. Diğer taraftan ona göre bu yorumlar, bağlamsal olarak düşünüldüğünde eşdeğer güce sahip değildirler. Dolayısıyla yorumlama sözlük anlamlarından herhangi birinin tercih edilmesinden ibaret olamaz. Örneğin âhîret hayatı büyük nimetlerin hemen verildiği yer olduğu için âyetin "bekleme" anlamında yorumlanması uygun değildir.¹²⁹ Zira nimeti beklemek kederdir. Oysa âyet mü'minleri müjdelemektedir.¹³⁰ Dolayısıyla hem dilsel imkânlar hem de âhîret/cennet

126 Bk. Mâtürîdî, *Tevhîd Tercümesi*, 100; *Tevîlât*, 5/340; Ayrıca bk. Bâkullânî, *Tembid*, 303; Cüveynî, *Luma'*, 71-72; Neseî, *Tebîra*, 1/521.

127 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 5/340. Bu yorum, yukarıda geçen el-Mutaffîfîn 83/15 âyetiyle birlikte değerlendirilmektedir.

128 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 5/340. Nitekim Cürcânî de, nazar fiilinin ilâ harf-i ceriyle kullanıldığında, bu âyette öyle olmasa da, bekleme anlamına gelebileceğini onaylar; bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/220-221. İmam Mâtürîdî rü'yetullahın vacib olduğunu söylerken, ileride temas edeceğimiz, meşhur hadîse atıfta bulunur; bk. Mâtürîdî, *Tevîlât*, 5/341. Bu da, kanaatimizce, rü'yetullah hakkındaki inancın oluşmasında Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen rivayetlerin etkisini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

129 Mâtürîdî, *Tevhîd Tercümesi*, 100-101. Ayrıca bk. Neseî, *Tebîra*, 1/522-524; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/218-221; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/192.

130 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/218.

hayatının şartları birlikte düşünüldüğünde ona göre âyetin muhtemel manaları içinde en uygun olanı mü'minlerin Allah'a bakıp görmeleri anlamıdır.

İmam Eş'arî de benzer şekilde âyette yer alan nazar fiilinin muhtemel manaları üzerinde durur. Ona göre bu terim ile *ibret/tefekkür*, *bekleme*, *şefkat* ya da *görmek* kastedilmiş olabilir. Ancak ilk üç anlam dil kuralları içerisinde incelendiğinde geçerli olamaz. O halde âyette kastedilen anlam rü'yettir. Buradaki görmenin "mükâfâtı görmek" şeklinde anlaşılması da doğru değildir. Zira Allah nazarı, başka bir şeye değil kendi zâtına izafe etmiştir. Bir delil olmadıkça lafzı zâhirî manasından uzaklaştırmak doğru değildir. İmam Eş'arî bu âyetteki manayı zâttan başkasına yönlendirmenin mümkün olması durumunda, "gözler O'nu idrak edemez" âyetindeki idrak edilemeyen in de zâttan başka bir şey olarak anlaşılmasını mümkün görür. Bu da Mu'tezile'nin dayandığı delilin geçersiz kılınması demektir.¹³¹ Neseî de Allah'ın zâtı dışında, O'na izafe edilebilecek şeylerin (örneğin, cennet, arş, melekler, peygamberler, mükâfat vb.) sayılamayacak kadar çok olduğunu, bunlardan herhangi birinin tercih edilmesi için hiçbir delil bulunmadığını dile getirerek, Mu'tezile'nin "Rabbinin mükâfatına bakarlar" şeklindeki yorumunu eleştirir. Ona göre fayda bulunmaması sebebiyle Allah'a izafe edilen böyle bir vasfın cümlede gizlenmesi câiz değildir.¹³² Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu âyette gizli bir izafeti gerektirecek sebep olmadığı görüşünü benimser. Mu'tezile ise, rü'yetullahın aklen imkânsızlığını, âyetin manasını gerçek anlamdaki rü'yetten uzaklaştırmak için *zorunlu bir sebep* olarak görür.

Mu'tezilî kelâmcılar açısından bu âyetin ifade ettiği şey, Allah'ın görülmesi değildir. Kâdî Abdülcebbar, Arap dilinde (نظرت الى الهلال فلم) "hilale baktım, ama onu göremedim" örneğinde olduğu gibi bazı kullanımlarda nazar teriminin rü'yet anlamına gelmediğini göstermeye çalışır. Şayet iki terim eşanlamlı olsaydı, cümle çelişkili olurdu.¹³³ Buna karşın nazar/

131 Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Abbas Sabbağ (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1994), 47; bk. Neseî, *Tebصرة*, 1/524. Benzer bir açıklama için bk. Râzî, *Muhassal*, 168. Nazarın yukarıda sayılan dört anlamı hakkında ayrıca bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/216-217.

132 Neseî, *Tebصرة*, 1/524. Benzer bir açıklama için bk. Râzî, *Muhassal*, 168. Nazarın yukarıda sayılan dört anlamı hakkında ayrıca bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/216-217.

133 Kâdî, *Şerb*, 1/390-393; Kâdî Abdülcebbar, hocası Ebû Abdullah el-Basrî'ye ait "nazarın hakiki anlamı gözbebeğinin çevrilmesidir" görüşünü doğru bulmaz. Ona göre nazar, pek çok anlama gelen müşterek bir lafızdır; bk. Kâdî, *Şerb*, 1/396.

bakmak ile rü'yet/görmek terimlerinin eşanlamlı olmaması, aralarında bir gereklilik ilişkisi olmadığı anlamına gelmez.¹³⁴ Aksi takdirde “görmek için bakmak” gibi saçma bir durumu mümkün görmek gerekirdi ki, bu da mü'minlerin âhirette mutluluklarını ifade eden âyetin, tersine “baktılar ama göremediler” şeklinde hayal kırıklığını anlatıyor olması sonucunu doğururdu. Kâdî Abdülcebbar'ın dile getirdiği husus “âyetten rü'yettullahın anlaşılması imkânsızdır” hükmünü değil, ancak “başka bir şey anlamak da mümkündür” ihtimalini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan Kâdî, nazar fiilinin ilâ harf-i ceriyle geçişli kılınması ve vech/yüz ile birlikte kullanılması durumunda sadece görmek anlamının kastedildiğine dair görüşü de doğru bulmaz. Ona göre nazar fiilinin ilâ harf-i ceriyle geçişli kılındığında beklemek anlamına gelmesi mümkündür. Nitekim şairin *بالخلاص يأتي الرحمن يأتي بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخلاص* “Bedir günü yüzler, Rahman'ın kurtuluşu getirmesini beklemektedir” sözünde nazar fiili beklemek anlamında kullanılmıştır. Ayrıca vech/yüz kelimesinin, Arap dilinde zâtı ifade etmek için kullanıldığı da bilinmektedir.¹³⁵

Âyette Allah'ın görülmesinden bahsedilmediğine göre, Mu'tezile âyetin başka manalara hamledilmesi gerektiği görüşündedir. Yukarıda geçtiği üzere, nazar teriminin intizar/beklemek anlamı hatırlandığında âyeti “Rabbin mükâfatını beklerler” şeklinde anlamak mümkündür. Bu durumda “mükâfat” terimi, gizli bir şekilde Rabb'e izafe edilmiş olmaktadır. Kur'an'da bu tip gizli izâfetlerin olduğu görülmektedir. Örneğin “*Rabbin geldi*” âyetinde¹³⁶ kastedilen Rabbin emridir. Buradaki bekleme, iddia edildiği gibi, kişinin kederlenmesine sebep olmaz. Çünkü mükâfata kesin ulaşacağını bilen için üzüntü ve zorluktan bahsedilemez.¹³⁷ Her ne kadar Kâdî, mükâfat sözcüğünün gizli bir şekilde eklenmesine rağmen nazar terimini beklemek şeklinde anlamakta ısrar etse de, kanaatimizce âyetin beklemek yerine “mükâfata bakıp görmek” mana-

134 Nazar ve rü'yet terimleri arasındaki ilişki ile ilgili Ehl-i Sünnet'in açıklamaları için örneğin bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/220-223.

135 Kâdî, *Şerh*, 1/396-399; Neseî, örnek olarak getirilen şiirin, Yemâme günü olarak bilinen savaşla ilgili olduğunu, “rahman” olarak anılanın da Müseylimetü'l-Kezzâb olduğunu söyleyerek, nazar tabirinin burada da bakmak anlamına geldiğini kaydeder, bk. Neseî, *Tebşıra*, 1/521. Râzî de, Neseî'nin görüşüne katılarak şiirin yukarıdaki rivayetinin uydurma olduğunu söyler; bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/229.

136 el-Fecr 89/22.

137 Kâdî, *Şerh*, 1/394-401.

sını engelleyen dilsel veya aklî bir durum yoktur. Böyle bir anlam, mükâfatla ilgili izmar/gizli izâfet tartışmalarını ortadan kaldırmasa da, “beklemek”le ilgili itirazları cevaplayabilir.

Diğer bir yorum ise, âyette yer alan ilâ sözcüğünün harf-i cer olmayıp, nimetler anlamına gelen çoğul “âlâ” kelimesinin tekili olarak görülmesidir. Bu durumda âyetin “Rablerinin nimetine bakıp beklemektedirler” şeklinde anlaşılması gerekir.¹³⁸ İlâ sözcüğüne yüklenen diğer bir anlam da onun (عند)/inde edatı olarak kullanılmasıdır. Bu durumda âyetin anlamı “Rableri katında beklemektedirler” şeklinde olur.¹³⁹ Dolayısıyla Mu‘tezile’ye göre âyetin rü’yetullah şeklinde anlaşılması için dilsel bir zorunluluk yoktur. Aksine rü’yetullahın aklen imkânsızlığı görüldüğünde, bu şekilde anlaşılmaması gereği ortaya çıkmış olur.

Râzî, bu anlamların âyet hakkında kullanılması doğru kabul edilecek olursa, konuşulan sözün anlaşılmasını engelleyecek bir karmaşanın ortaya çıkacağını ileri sürerek bahsi geçen yorumlara karşı çıkar. Ona göre örneğin Allah bize “Zeyd’e nazar et” diye emrettiğinde, bununla “ona bakmamız”, “onun nimetini beklememiz” ya da “onun katında beklememiz” manalarından hangisini anlamamız gerektiği hususu belirsizleşecektir. Ayrıca ilâ kelimesi şayet tekil olarak nimet anlamında yorumlanırsa, bu teşvik için değil, ürkütüp kaçırma için kullanılır. Ona göre, bu kelimelerin bahsedilen sözlük anlamları bulunmakla birlikte cümlenin anlamı kendi bağlamından çıkarılmalıdır.¹⁴⁰

* * *

Rü’yetullah konusunda hem Mu‘tezile hem de Ehl-i Sünnet’in dayandıkları naklî deliller elbette bu kadarla sınırlı değildir. Çeşitli bağlantılarla tartışmaya dâhil edilen pek çok âyet-i kerîme bulunmaktadır. Ancak burada yapmaya çalıştığımız şey, tarafların naklî delilleri ileri sürerken kullandıkları metotları, yaklaşım biçimlerini ve deliller hakkındaki alternatif açıklamaları göstermek olduğundan bu kadarıyla iktifa edeceğiz. Bununla birlikte son olarak naklî deliller içerisinde değerlendirilen Hz. Peygamber’den (s.a.s.) gelen konuyla ilgili rivayetler ve icmâ hakkında tarafların tavırları meselesine değinmek istiyoruz.

138 Kâdî, *Şerh*, 1/396.

139 Râzî, *Nihâyet*, 3/115.

140 Râzî, *Nihâyet*, 3/115-116.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, rü'yetullahın âhirette gerçekleşeceğine dair Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen pek çok sahih rivayet bulunduğunu ileri sürmektedir. Örneğin Tefâtânî, yukarıda zikrettiğimiz “Şüphesiz siz kıyamet günü, şu ayı gördüğünüz gibi, hiçbir sıkıntı çekmeden açık bir şekilde Rabbinizi göreceksiniz” hadîsinin yanı sıra, “Perde kaldırılır. Ardından Allah Teâlâ'nın vechine bakarlar” ve “Cennet ehlinin Allah katında en değerlisi, O'nun vechine bakanlardır”¹⁴¹ rivayetlerini de kaydeder. Rü'yetullah hakkındaki ilk hadîsin yirmi bir büyük sahabeden nakledildiğini söyleyen Tefâtânî'ye göre muhalifler ortaya çıkana kadar bu konuda ümmet arasında icmâ söz konusudur.¹⁴² Sahabenin ihtilaf ettiği husus, âhirette rü'yetullahın vukuu değil, Hz. Peygamber'in mi'racda Allah'ı görüp görmediği meselesidir.¹⁴³ Ehl-i Sünnet kelâmcıları, konuyla ilgili Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen rivayetlerin rü'yetullah hakkında delil olarak kullanılmasında ittifak etmişlerdir.¹⁴⁴

141 Bk. Buhârî, *Sahih*, “Tevhîd”, 24 (no: 7431); Müslim, *Sahih*, “İman”, 297 (No: 181); Tirmizî, *Sünen*, “Sıfatu'l-Cennet”, 16 (No: 2551, 2552), 17 (2553); İbn Mâce, *Sünen*, “Mukaddime”, 13 (No:177). Talat Koçyiğit, rü'yetullah konusunda Kütüb-i Sitte'de yer alan hadislerden beş taneisini ele alıp ayrıntılı bir değerlendirmeye tâbi tutar; bk. Talat Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 63-95. Suyûtî, özellikle el-Kıyâmet 75/22-23; Yûnus 10/26 ve el-Mutaffifin 83/15 âyetlerinin tefsiri sadedinde rü'yetullah hakkında Hz. Peygamber (s.a.s.), sahabe ve tâbiinden gelen rivayetlerin hadis uzmanları nezdinde mütevâtir olduğunu söyler; bk. Suyûtî, *el-Budûru's-Sâfira fî Ahvâli'l-Âhira*, thk. Ebû Abdullah Muhammed eş-Şâfiî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 602. İbn Kayyım da mütevâtir görüşüne katılır; bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh, ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüseyrî (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1428), 2/625. Müracaat ettiğimiz kaynaklarda söz konusu rivayetlerin mütevâtir olduğunu söyleyen kelâmcıya rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Şu kadar ki, Harputî, söz konusu rivayetlerin meşhur manada mütevâtir olduğunu, inkar edenlerin ehl-i bid'atten sayılacağını söyler; bk. Abdullatif Harputî, *Tenkihul-Kelâm fî Akâidi Ehlil-İslâm*, haz. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman (Elazığ: Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, 2000), 190. Ona göre sahabe ve tâbiin döneminde bu konuda icmâ olduğu ise tevâtürle aktarılmaktadır. Harputî'nin görüşleri, söz konusu rivayetler hakkında tevâtür hükmü tartışmalı olsa da, bu rivayetlerin taşıdığı epistemik değerin yüksek olduğunu ifade etmektedir.

142 Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 4/192-193. Neseî, Tirmizî'den naklen rü'yetullah hakkında rivayette bulunan sahabelerin isimlerini zikreder; bk. Neseî, *Tebîra*, 1/525. İmam Eş'arî, âhirette Allah'ın görüleceğine dair sahabe arasında icmâ olduğunu söylerken, onlardan rü'yetullah hakkında pek çok haber geldiğini, bununla birlikte Allah'ın âhirette görülmeyeceğine dair hiçbir rivayetin bulunmadığını belirtir; bk. Eş'arî, *İbâne*, 53. Sahabe icmâi hakkında ayrıca bk. Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecüzû'l-cehlu bih*, thk. Zâhid el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, 2000), 170.

143 bk. Eş'arî, *İbâne*, 53; Bâkîllânî, *İnsâf*, 179.

144 bk. Mâtürîdî, *Tevhîd Tercümesi*, 101-102; Eş'arî, *İbâne*, 52-53; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 94-95; Neseî, *Tebîra*, 1/525.

Mu‘tezile ise, Ehl-i Sünnet’in bu konudaki iddialarını reddeder. Kâdî Abdülcebbar rü’yetullah hakkında Hz. Peygamber’den (s.a.s.) gelen rivayetler içinde en net olarak nitelendirdiği “Kıyamet gününde Rabbinizi dolunay gece-sinde kameri gördüğünüz gibi göreceksiniz” hadîsini üç açıdan değerlendirir:

1. Ayın görülmesi ancak belirli fiziksel şartlarda olduğu için bu söz teşbih içermektedir. Hz. Peygamber’in böyle bir şey söylemesi düşünülemez. Söylediği varsayılsa bile bunu, başkalarının sözü olarak aktarmış, ancak râviler bu hususu atlamışlardır.¹⁴⁵ Bu şıkta Kâdî, metin tenkidinde bulunarak sözün Hz. Peygamber’e ait olamayacağı kanaatini bildirmektedir. Ancak metin tenkidinde esas aldığı “teşbih içirme” kriteri, Kur’an-ı Kerim’de haberî sıfatlar başta olmak üzere pek çok örneği bulunan bir durum olması sebebiyle amaca uygun görünmemektedir. Metodolojik açıdan bakıldığında Kâdî tarafından dile getirilen husus rivayetin reddini değil, te’vilini gerektirir.
2. Bu haberin râvileri arasında yer alan Kays b. Ebî Hâzim, hem Hâricîlerin görüşlerini paylaşıyor olması hem de ömrünün sonuna doğru akli muhakemesini yitirmesi sebebiyle ta’n edilmiştir. Dolayısıyla ondan gelen bir rivayete güvenilemez.¹⁴⁶ Kâdî, burada rivayetin reddi için sened tenkidi yöntemini kullanmaktadır. Ancak bu yöntemi kullanımında bazı eksiklikler göze çarpmaktadır. Birincisi, bahsi geçen râvî sadece bir hadîsin senedinde yer almaktadır. Oysa konuyla ilgili başka hadîsler de mevcuttur. İkincisi ise, Kays b. Ebî Hâzim’in 100 yaşından sonra akli muhakemesini yitirmiş olduğu bilgisi, zaten hadîsi ondan rivayet eden İsmail b. Ebî Hâlid tarafından bilinmektedir. Dolayısıyla söz konusu rivayetin Kays bunadıktan sonra ondan alınmış olma ihtimali düşünülemez.¹⁴⁷
3. Söz konusu haber, sahih olsa bile haber-i vâhid olduğu için, kesin ispat gerektiren böyle bir meselede delil olarak kullanılmaya elverişli değildir.¹⁴⁸ Rü’yetullah meselesinin kesin delil getirilmesi gereken meselelerden olduğu tartışılabilir bir iddiadır. Zira eğer öyle olsaydı, hakkında kesin delil olması sebebiyle her iki tarafın da birbirini tekfir etmesi gerekirdi. Oysa her iki taraf da böyle bir tasarrufta bulunmamıştır. Âhad rivayetlerin sübut bakımından zannî olması onların epistemik değeri bulunmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla diğer delillerin yanında yardımcı ya da açıklayıcı delil olarak kullanılabilirler. Ancak kesin hükmün onlar üzerine inşa edilmesi mümkün değildir. Nitekim kelâmcıların tamamı, iman esasları hariç, kesinlik ifade etmeyen itikâdî konularda bu tip rivayetleri kullanmışlardır.

145 Kâdî, *Şerh*, 1/432-435.

146 Kâdî, *Şerh*, 1/432-435.

147 Daha geniş bilgi için bk. Koçyiğit, *Rü’yet Meselesi*, 70-96.

148 Kâdî, *Şerh*, 1/432-435; *Muğni*, 4/228.

Konuyla ilgili diğer bir itiraz ise, rü'yetullahı reddeden rivayetlerin varlığıdır. Kâdî Abdülcebbar, Hz. Âişe¹⁴⁹ ve Ebû Zer¹⁵⁰'den gelen rivayetlerin yanında Hz. Ali¹⁵¹'nin konu hakkındaki beyanlarını bu çerçevede zikreder.¹⁵² Ayrıca ona göre konuyla ilgili sahabe icmâi olduğu görüşü de doğru değildir. Burada da zikredilen ve bazı sahabeden gelen rivayetler bunu göstermektedir.¹⁵³ Rivayetler arasında ihtilaf olduğunda, aklın ve Kitâb'ın delalet ettiğine dönmek gerekir.¹⁵⁴

Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre bahsi geçen rivayetler rü'yetullahın reddini ifade etmez. Bâkullânî, bu tip rivayetleri birkaç açıdan değerlendirir: 1. İbn Abbas'tan gelen rivayet Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mi'rac gecesi Rabbini baş gözüyle gördüğünü ifade etmektedir. Eğer Allah'ı görmek imkânsız olsaydı, sahabe arasında bu konuda ihtilaf olmazdı. 2. Sahabe arasındaki ihtilaf Hz. Peygamber'in Rabbini baş gözü ya da kalb gözüyle gördüğü üzerinedir. Hz. Âişe baş gözüyle gördüğü iddiasına karşı çıkmıştı. Yoksa sahabe arasında Allah'ı görmenin imkânı hakkında bir ihtilaf yoktu. 3. Hz. Âişe, mutlak olarak değil, dünyada sınırlı olmak üzere Allah'ın görülmesini inkâr etmiştir. Nitekim o ve babası Hz. Ebû Bekir, sahabenin tamamı gibi, Yunus 10/26 âyetinde geçen "ziyâde" kelimesini, cennette Allah'ı görmek olarak tefsir etmişlerdir.¹⁵⁵

149 Tirmizî'de geçen uzunca bir metinde Hz. Aişe, kendisine Hz. Peygamber'in Rabbini görüp görmediği sorulduğunda "Kim Muhammed Rabbini gördü derse, Allah'a en büyük iftirayı atmış olur" dedi ve ardından el-En'am 6/103 ve eş-Şûrâ 42/51 âyetlerini okudu; bk. Tirmizî, *Sünen*, "Tefsîru'l-Kur'an", 7, (No: 3068). Ayrıca bk. Buhârî, *Sahih*, "Tevhîd", 4 (no: 7375); Müslim, *Sahih*, "İman", 289 (No: 177). Bu rivayetin mi'rac olayıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

150 Ebû Zer, Peygamber Efendimiz'e (s.a.s.) "Rabbini gördün mü?" diye sorduğunda, "O nurdur, nasıl göreyim!" cevabını vermiştir; bk. Müslim, *Sahih*, "İman", 291 (No: 178). Müslim'in diğer bir rivayetinde ise cevap "Nur gördüm" şeklindedir. Ayrıca bk. Tirmizî, *Sünen*, "Tefsîru'l-Kur'an", 53, (No: 3282). Kâdî Abdülcebbar cevabı, "O bir nur mudur ki, nasıl göreyim!" şeklinde anlar.

151 Kâdî Abdülcebbar şu rivayeti verir: Hz. Ali'ye "Rabbini gördün mü?" diye sorulduğunda, "Görmediğim hiçbir şeye ibadet etmedim" şeklinde cevap verir. "Nasıl gördün?" diye sorulunca da, "Gözler O'nu baş gözüyle görmez, ancak kalbler O'nu iman hakikatleri ile görür" diye cevap verir; bk. Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, thk. Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî (Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, 1430), 301. Sünnî hadis kaynaklarında bu rivayeti bulamadık.

152 Kâdî, *Şerh*, 1/432-435. Rü'yetullahı reddeden diğer rivayetler için bk. Kâdî, *Muğni*, 4/228-230.

153 Kâdî, *Şerh*, 1/432.

154 Kâdî, *Muğni*, 4/230.

155 Bâkullânî, *İnsaf*, 179-180. Sahabenin tamamının "ziyâde" kelimesini rü'yetullah olarak anladıklarına dair Bâkullânî'nin görüşü gerçeği tam olarak yansıtmaz. Meselâ İmam Mâtürîdî, Hz. Ali'nin "ziyade" kelimesini "tek parça inciden bir oda" olarak tefsir ettiğini aktarır (bk. Mâtürîdî, *Tevîlât*,

Ehl-i Sünnet kelâmcıları konuyla ilgili hadîsleri mütevâtir seviyesinde kabul etmeseler de, görüşlerini ispatlamak maksadıyla onları delillerinin arasına almışlardır. Sahabe icmâî hakkındaki iddiaları ise metodolojik olarak daha kuvvetli görünmektedir. Kanaatimizce, konuyla ilgili rivayetler, Ehl-i Sünnet'in rü'yetullah hakkında benimsediği inancın ana omurgasını oluşturmaktadır. Zira bu rivayetlerdeki mana, âyetlerle ortaya konanlardan daha açık ve nettir. Dolayısıyla âyetlerin anlaşılmasında, açıkça ifade edilmese bile, bir önceliğe sahip oldukları görülmektedir. Aklî delilin aranması ihtiyacı ve âyetlerin yorumlanmasında bu etkinin belirleyici olduğunu düşünüyoruz.

Mu'tezile ise, Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri, kendi görüşlerini ispatlayan deliller olarak kullanmaktan ziyade, muhaliflerin görüşlerini çürütmek amacıyla ele almışlardır. Deliller hiyerarşisinde söz konusu rivayetlerin önemli bir yeri yoktur. Mu'tezile kelâmcıları icmâın dinde hüccet olduğunu kabul etmekle birlikte¹⁵⁶ rü'yetullah konusunda icmâın oluşmadığı görüşündedirler. İleri sürdükleri deliller dikkate alındığında, Kur'an âyetlerini anlama biçimi hariç, İslâm'ın ilk asrına ait tarihsel malzemeye atıfları bakımından Ehl-i Sünnet'e göre oldukça zayıf kaldıkları söylenebilir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, rü'yetullahı mü'minlerin âhiretteki en büyük saadeti olarak takdim etmektedirler. Bu, Allah'ı bilmekten öte bir durumdur. Zira cennettekiler kadar cehennemdekiler de Allah'ı bileceklerdir. Ancak müşahedeye dayalı bilgi her türlü vesvese ve şüpheden uzak bir şekilde oluşur. Allah Teâlâ kullarına her türlü nimetlerden vermiş, ikramlarda bulunmuştur. Rabbi görmek ise bütün bunlardan daha yüksek ve daha üstündür.¹⁵⁷ İnsan fitratının en yüksek bilme isteği olarak sunulan görme arzusuna karşı çıkan Kâdî Abdülcebbar, Allah Teâlâ'nın bir duyu olan görmenin konusu yapıldığında, insanın arzuladığı diğer şeyler olan dokunmanın, koklamanın, hatta şehvet ve aşkın konusu olmasının da mümkün olacağını, Allah Teâlâ'nın ise

2/476). Taberî de ziyade kelimesinin rü'yetullah dışında, "inci oda, on katını verme, Allah'ın mağfiyeti ve dünyada müminlere verilen şeyler" şeklinde sahabe ve tâbiinden gelen diğer yorumlarını kaydeder; bk. Taberî, *Tefsîrüh-Taberî*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türki, (Gize: Dâru Hicr, 2001), 12/156-165. Bununla birlikte Hz. Ali ve Hz. Âişe'nin de rü'yetullahı beyan eden hadîslerin râvileri arasında olduğu bilinmektedir, bk. İbn Kayyım, *Hâdi*, 2/625, 644, 670.

156 Kâdî, *Şerb*, 1/446.

157 Örneğin bk. Mâtürîdî, *Tevîlât*, 5/341.

bütün bunlardan münezzehtir. 158 Dolayısıyla cennet hayatı bağlamında iki tarafın da ortaya koydukları tasavvurlar, tahayyül edilen mükâfat ve saadetin sınırlarını göstermesi bakımından farklılaşmaktadır.

Buraya kadar Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile tarafından kendi görüşlerini ispatlama adına ileri sürülen deliller, Allah Teâlâ hakkında âhirette "görülecektir" ya da "görülmecektir" şeklindeki hükmü belirlemek için serdedilmiştir. Ancak bu delilleri ortaya koyarken, tarafların görmeye hangi anlamları yükledikleri meselesine temas etmedik. Oysa bu mesele, özellikle Tanrı tasavvurunun belirlenmesi açısından en önemli noktalardan birisidir.

ANLAM SORUNU

Rü'yetullah tartışmalarında Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile kelâmcıları arasındaki en önemli meselenin "görme"nin mahiyeti ile ilgili olduğunu söylemiştik. Allah'ın görülmesi ile neyin kastedildiği net bir şekilde ortaya konacak olursa bugüne kadar dile getirilen karşıt görüş durumunun farklılaşacağı kanaatindeyiz.

Mutezile'nin "görme"den anladığı, yukarıda aklî delil bahsinde geçtiği üzere, tamamen insan tecrübesi içerisinde fiziksel şartlarda gerçekleşen olgudur. Cisim oluş, ışık, mekân, engellerin bulunmaması gibi şartlar görmenin oluşabilmesi için zorunlu şartlardır. Söz konusu şartların Allah hakkında kullanılmasının imkânsızlığı, yine O'nun hakkında görme olayının imkânsızlığı sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin reddettiği rü'yetten, görme organı ile fiziksel şartlarda gerçekleşen olguyu anladığı konusunda herhangi bir şüphe yoktur.

Bununla birlikte, özellikle sem'î delillerin anlaşılmasında Mu'tezile içerisinde, rü'yeti yukarıda açıklanan hakikî manasından başka, bir tür bilme olarak anlama yaklaşımının olduğunu da gördük. Bu anlama tarzını mümkün kılan, rü'yet teriminin Arap dilindeki kullanımının yanı sıra "Görmedin mi Rabbin Âd kavmine ne yaptı?"¹⁵⁹, "Göklerde ve yerde olanları Allah'ın bildiğini

158 Kâdî, Şerh, 1/446.

159 el-Fecr 89/6.

*görmüyor musun?*¹⁶⁰ vb. âyetlerde söz konusu terimin “bilmek” anlamında kullanılmış olmasıdır. Ancak Mu‘tezilî kelâmcılara göre rü‘yetullah ile kastedilen bilgi, dünya şartlarında insanların kendi edimleriyle elde ettiği türden bir bilgi değil, aksine tefekkür ve zorlanmaya ihtiyaç duymadan gerçekleşen *zarurî* bir bilgidir.¹⁶¹ Bu yaklaşım, rü‘yeti tamamen reddetmek yerine, aklî zorunluluklara uygun bir şekilde onu te‘vil etmek anlamına gelmektedir. Metodolojik olarak değerlendirmek gerekirse, bu yaklaşım, rü‘yet konusunu haberi sıfatlar gibi görmekte, vahiyde yer alan beyanları “rü‘yet” olarak kabul etmekte, ancak bununla hakikî mananın değil, Allah hakkında kullanılması uygun ve Arap dilinde uygulaması olan başka bir anlamın kastedildiğini ileri sürmektedir. Ancak rü‘yetin varlığını reddetme işine Mu‘tezile o kadar büyük önem atfeder ki, onu te‘vil etme yaklaşımı tartışmada neredeyse görünmez hale gelir. Oysa bu te‘vil girişimi kelâmcıların hemen tamamı tarafından kabul gören metodolojiye son derece uygundur. Hatta Allah hakkında görmenin aklî imkânsızlığı kabul edildiğinde zorunlu bir anlamlandırmadır.

Bu görüşte yer alan *zarurî* bilgi ile neyin kastedildiği, üzerinde durulması gereken diğer bir husustur. Kâdî Abdülcebbar *zarurî* bilgiyi, insanda, kendi müdahalesi olmaksızın meydana gelen ve herhangi bir şüpheyle ortadan kaldırılması mümkün olmayan bilgi olarak tanımlar.¹⁶² Ona göre *zarurî* bilgiler üç şekilde elde edilir: a) “bir cismin aynı anda iki mekanda bulunamayacağı” örneğinde olduğu gibi Allah tarafından insanda başlangıçta/sebebe bağlı olmaksızın meydana getirilenler, b) “İdrak bilgisi” örneğinde olduğu gibi bir yolla elde edilenler, c) “Hâl bilgisi” örneğinde olduğu gibi bir şeyi bilmeye bağlı olarak elde edilen bilgiler.¹⁶³ Âhirette meydana geleceği kabul edilen ve rü‘yetle ilişkilendirilen bilmenin bu şıklardan birine ait olup olmadığı konusunda Kâdî açık bir görüş beyan etmez. Bununla birlikte ona göre ikinci ve üçüncü şıkların rü‘yetullah açısından uygun olmadığını söyleyebiliriz. Öyley-

160 el-Mücâdele 58/7.

161 Kâdî, *Muğni*, 4/231-233. Kâdî Abdülcebbar bu yorumu rü‘yetullah hakkındaki meşhur hadîsin sahih kabul edilmesi durumunda hocalarının açıklaması olarak kaydeder ve sadece Ebû Ali el-Cüb-bâi'nin ismini açıkça zikreder. İmam Mâtürîdî de, söz konusu hadîsin Mu‘tezile tarafından reddedilmediğini, ancak rü‘yetin bilmek şeklinde te‘vil edildiğini belirtir, bk. Mâtürîdî, *Tevîlât*, 5/341.

162 Kâdî, *Şerb*, 1/80-81.

163 Murat Memiş, *Bilgi Problemi*, 120-125.

se âhirette Allah'ın zarurî olarak bilinmesi ile herhangi bir vasıta olmaksızın insanda yaratılan, içinde hiçbir şekilde şüphe barındırmayan ve ortadan kaldırılması mümkün olmayan bir durum kastedilmektedir. Mu'tezile'ye göre bu tür bir bilme tarzı, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Arap dilinde rü'yete verilen bilme anlamının yanı sıra, duyu bilgisiyle kategorik olarak aynı hükmü taşıyor olması bakımından da yorum için elverişli durmaktadır. Bununla birlikte âhirette gerçekleşecek olan bu zarurî bilginin, insanın dünya tecrübesindeki bilgilere ne ölçüde benzediği hususu kapalılığını devam ettirmektedir.

Bu görüşün bazı açılardan eleştirildiğini görüyoruz. İlk eleştiri, âhirette Allah'ın mü'min-kâfir farketmeksizin herkes tarafından bilineceği kabulüne dayanmaktadır. Oysa rü'yetullah, mü'minlere has bir mükâfat olarak anlatılmaktadır. Öyleyse rü'yetin "bilmek"ten farklı, mükâfat olma durumuna uygun bir fazlalık içermesi gerekmektedir. Diğer taraftan, içerisinde şüphe ve vesvese barındırmayan bilgi, istidlâlî olan değil, müşahedeye dayalı olan bilgidir.¹⁶⁴ Dolayısıyla rü'yet bilgi olarak anlaşılacak olsa bile bunun, müşahedeye/görmeye dayanacak şekilde olması, başka bir şekilde olmasından evlâdır. Ancak bu eleştirinin, bilme, dünyada tecrübe ettiğimiz şekliyle sınırlandırıldığında geçerli olabileceği de unutulmamalıdır. Keyfiyeti meçhul bir görmenin karşısında, bu eleştirileri geçersiz kılabilen keyfiyeti meçhul bir bilmenin sadece imkânından değil, aynı zamanda avantajlarından bile söz edilebilir. Gazzâlî'nin görme ile akletme arasındaki farkı izah sadedinde dile getirdiği görüşler bu avantajlar arasında görülebilir. Ona göre "görme" "akletme"ye göre yedi açıdan eksik, yetersiz ve aldanmaya müsaittir. Şu sözleri ise oldukça çarpıcıdır: "Göz, sonsuz olanı göremez. O ancak cisimlerin niteliklerini görebilir. Cisimler ise ancak sonlu olarak tasavvur edilebilir. Akıl ise, bilinebilirleri idrak eder. Bilinebilirlerin sonlu olduğu ise tasavvur edilemez... Aklın sonsuz olanı idrak gücü vardır."¹⁶⁵

164 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 5/341. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Tevhid Tercümesi*, 102-103.

165 Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat, Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 35-38. Gazzâlî bu görüşlerini her ne kadar rü'yetullah tartışmaları bağlamında dile getirmiyorsa da, konuyla ilişkilendirilmeye son derece elverişli durmaktadır. Özellikle *Mişkât*'ta ortaya konan, rasyonel ve ahlaki kategoriler içeren insan ruhunun mertebeleri, bunların ilahî nur ile ilişkileri bağlamında insanın aydınlanması ve bunları vahiy üzerinden anlamayı sağlayan tevîl teorisi buna imkân tanımaktadır.

Kâdî Abdülcebbar, cennet ehlinin Allah'ı zarurî olarak bilmesiyle mutluluklarının arttığını, cehennemliklerin ise tersine keder ve azaplarının çoğaldığını belirterek yukarıdaki eleştiriye cevap verir.¹⁶⁶ Ona göre bizzat bilmenin kendisi değil, ona bağlı olarak gelişen sonuçlar mükâfat olarak değerlendirilmelidir. Ancak bu açıklama rü'yetin bilmek olarak te'vil edilmesine uygun düşmez. Zira naslarda mü'minlerin Allah'ı görmesi söz konusu edilirken kâfirlerin bundan mahrum kalacakları¹⁶⁷ belirtilmektedir. O halde her iki tarafı da içine alan "zarurî bilme" ortak paydası naslarda belirtileni açıklamaktan uzaktır. Diğer taraftan insan tecrübesindeki zarurî bilgiler arasında netlik ve keyfiyet farklılığına bağlı bir derecelendirme söz konusu olduğuna göre, âhirette de mü'minlerle kâfirler arasında Allah'ı bilme bakımından benzerliklerin yanında farklılıkların bulunabileceğini söylemek mümkündür. Öyleyse rü'yetullahı, mü'minlere has "*benzersiz çok özel bir bilme*" olarak değerlendirmek Mu'tezile açısından iddia edilebilir görünmektedir.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarına geçmeden önce konuyla ilgili Ebû Hanîfe'nin yaklaşımına da burada değinmek istiyoruz. İmam-ı Âzam *Fıkh-ı Ekber*'de konuyla ilgili şu ifadeleri kullanır: "Allah Teâlâ âhirette görülecektir. Mü'minler cennette Allah'ı, aralarında bir mesafe olmaksızın, teşbihsiz ve keyfiyetsiz olarak baş gözleriyle göreceklerdir."¹⁶⁸ Tartışma açısından bu sözde dikkat çeken iki husus bulunmaktadır. Bunlardan ilki, âhiretteki görme olayının insanların "baş gözleri" ile olacağını beyan edilmesidir. Bu da, görme ile insanın fiziksel tecrübesinin kastedildiği, görmeye aklî, ruhsal vb. başkaca yan bir anlam üzerinden bakılmadığı anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle insanın fizik âlemde görme organı olan göz, âhiretteki görmenin de âleti olarak belirtilmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, naslarda yer alan rü'yetullah ile ilgili ifadelerin, duyu organımız olan göz ile ilişkili olduğuna inanmakta, bunların mecazî anlamlar taşıyabileceği ihtimalini dışarıda bırakmaktadır. İkinci husus ise, âhiretteki görmenin "teşbihsiz" ve "keyfiyetsiz" gerçekleşeceğine dair ifadelerdir. "Bi-lâ keyfe doktrini" olarak da isimlendirilen bu yaklaşım, Allah hakkındaki teşbihî

166 Kâdî, *Muğni*, 4/232.

167 el-Mutafifin 83/15.

168 Ebû Hanîfe, *el-Fıkh-ı'l-Ekber, İmam-ı Azamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992), 58.

ifadelerle ilgili olmak üzere, O'na hiçbir cismanî anlam atfetmeksizin naslarda yer alan beyanları olduğu gibi kabul etmektir.¹⁶⁹ Bu, Allah Teâlâ'ya atfedilen nitelikler hakkında bir taraftan, Müşebbihe'nin yaptığı gibi, O'nu yaratılmışlara benzemeye (teşbih) götüren anlayışı, diğer taraftan da nasların hakkında açıkça konuşmadığı şekilde ucu açık ve belirsiz yorumlama (te'vil) tavrını reddetmektir. Dolayısıyla hem hakiki hem de muhtemel mecazî manası aynı anda reddedilmek suretiyle hiçbir şey söylemeden lafzın bizâtihi kendisi kabul edilmektedir. O halde Ebû Hanîfe'nin, keyfiyetsiz ve teşbihsiz olarak betimlediği görme olayını, aynı zamanda açıkça "göz organı" ile ilişkilendirerek insanın fiziksel tecrübesine atıfta bulunması çelişik görünmektedir. Zira söz konusu göz ile görme tecrübesinin keyfiyeti, insan tarafından açıkça ve zarurî olarak bilinmektedir. Hem göz ile görmekten bahsedip hem de bunun nasillığının bilğimiz dışında olduğunu söylemek tutarlı değildir. Hicrî II. asrın fikrî karmaşasında, ince bir anlama teorisi olan "te'vil" in kabul görmesini beklemek için erken olsa da, benzer tavrın, Selefler eliyle günümüze kadar sürdürüldüğü de tarihî bir gerçektir.¹⁷⁰ Sonuç itibarıyla bu anlama biçimi, lafzın hakiki ve mecazî manalarını reddetmek suretiyle onu insan için "anlamsız" bırakmaktadır. Görünen o ki, bu anlamsızlığın en kuvvetli gerekçesi, Allah'ın zâtının gerçek anlamda bilinemeyeceğine dair yaygın inançtır.

Rü'yetullahın âhirette keyfiyetsiz bir biçimde gözle gerçekleşeceği anlayışı hemen bütün Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından da kabul edilir.¹⁷¹ Örneğin İmam Mâtürîdî rü'yetullahın keyfiyeti ile ilgili soruya "nasılsız/bilâ keyf görülür. Çünkü nasıllık/keyfiyet şekli/sureti olan varlıklar için geçerlidir. Aksine O, ayakta durmak-oturmak, bir yere yaslanmak-tutunmak, birleşik-ayrışık olmak, yüzyüze-sırt sırta olmak... gibi bir niteleme, vehmin ve aklın belirlediği bir anlam olmaksızın görülecektir"¹⁷² şeklinde cevap verir. Ebû Hanîfe'nin açıklamalarına ek olarak burada "keyfiyetsiz oluş"un, görme eylemine değil, görülene ait bir durum olduğu açıkça ifade edilmektedir. Böylece rü'yetullah-

169 Binyamin Abrahamov, "Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri", çev. O. Şener Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 214.

170 Abrahamov, "Bi-lâ Keyfe", 221 vd.

171 Bk. Yeşilyurt, *Rü'yetullah*, 255.

172 Mâtürîdî, *Kitâbü'r-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 134.

tan bahsedilirken Allah Teâlâ'yı cisim olarak nitelemiş olma ihtimali ortadan kaldırılmaktadır. Benzer ifadeleri diğer Sünnî kelâmcılarda da görmek mümkündür. Örneğin İmam Eş'arî, "nasıllık" ile ilgili sorunun a) görme, b) gören, c) görülen olmak üzere üç alan ile alakalı olabileceğini belirttikten sonra, "eğer soru görmenin keyfiyeti ile ilgili ise, arazların keyfiyeti bulunmaz, zira keyfiyetin kendisi arazdır" der. Görülenle ilgili kısmına ise, İmam Mâtürîdî de olduğu gibi, bileşik parçalardan oluşmaması sebebiyle Allah'ın keyfiyetinden bahsedilemeyeceği şeklinde cevap verir. Ona göre rü'yetullahın keyfiyetsiz olması, Allah'ı bilmenin keyfiyetsiz olmasına benzer.¹⁷³

Bu görüşlerde göze çarpan husus keyfiyetsizlik terimi ile, Mu'tezile'nin rü'yetullah tartışmalarında dayandığı aklî görüşün ifade ettiği cisim oluşun reddedilmesidir. Bu ise, rü'yetullah tartışmalarında Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in uzlaştığı çok önemli bir noktadır. Her iki ekol de Tanrı'nın aşkınlığı inancına hanel getirebilecek bir anlayışı kabul etmemede ısrarcıdır. Ancak tartışma ihtilaf üzerine o kadar odaklanmıştır ki, bu çok önemli ittifak noktası zaman içerisinde gölgede kalmıştır. Oysa bu tartışmanın en açık ve anlaşılır tarafı, söz konusu ittifak noktasıdır. Nitekim bazı Selefî yazarlar, tam da bunu kastederek Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında lafız farklılığından başka görüş ayrılığı olmadığını dile getirirler.¹⁷⁴ Diğer bir ifadeyle, ironik bir şekilde, Ehl-i Sünnet kelâmcıları, rü'yetullah konusunda aynı itikada sahip oldukları Selefîye'den ziyade, muhalifleri olan Mu'tezile'ye yakın durmaktadır.

Bununla birlikte Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından hem görme hem de görülen bakımından ileri sürülen bu fikirler oldukça kapalı görünmektedir. Zira insan tecrübesinde görme ve görülene ait nitelikler son derece belirgindir. İnsan bir şeyi gördüğünde, onu belli bir mekanda, şekilde, büyüklükte, uzaklıkta, aydınlıkta ve renkte görmektedir. Bunların tamamı, görme ve görülene ait "nasıl/keyf" sorusuna kendisiyle cevap verdiğimiz nitelemelerdir. Bu nitelemelerden hiçbiri olmaksızın görme ya da görüleden bahsedebileceğimiz bir tecrübemiz yoktur. Nitekim Kâdî Abdülcebbar, görmenin bilinen keyfiyeti

173 İbn Fûrek, *Mücerred*, 82.

174 Ahmed b. Nâsir b. Muhammed Âl-i Hamd, *Rü'yetullâbi Te'âlâ ve tahkiku'l-kelâm fihâ*, (Mekke: Câmîatiü Ümmü'l-Kurâ, 1991), 122.

olmaksızın var olabileceğini kabul etmenin cehâlet olduğunu söyler.¹⁷⁵ Bunun anlamı şudur: Görme eylemini kendi tecrübemizden bildiğimiz bütün niteliklerinden soyutladığımızda, artık üzerinde konuştuğumuz şey “görme” olmaktan çıkar. Bilinen bu anlamından uzaklaştırılmış duruma artık “görme” denilemez ve bahsedilen bu “şey”in ne olduğu da belli değildir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, bir taraftan Mu‘tezile’nin akli itirazlarını dikkate alarak görmenin insan zihninde uyandırabileceği cismanîlik anlamlarını reddederken, diğer taraftan Selefin çizgisinden ayrılmama adına rû'yetullahı Allah’ı gözle görme anlamıyla kabul ederek, çelişik bir konuma yerleşmiş görünmektedir. Metodolojik olarak bu çelişkiden kurtulmanın yolu, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının da benimsediği te’vil cihetine yönelmektir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Ehl-i Sünnet kelâmcıları, başlangıçta metni anlamak için uygun bir yöntem olarak görmedikleri te’vili, özellikle Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye gibi vahiy metnini yanlış yorumlayan akımlar karşısında hicrî dördüncü asrın sonlarından itibaren kullanmaya, hatta bazı noktalarda zorunlu görmeye başlamışlardır. Ancak onlar bu yöntemi uygularken, diğer bir aşırı yorum çizgisi olan bâtinî tehlikesine karşı, akli zorunluluğu bir kriter olarak belirlemişlerdi. Böylece vahiy metni bir taraftan, Allah’ı yarattıklarına benzeten lafızcı yorumdan, diğer taraftan metni unutturacak kadar aşırı yorum giden bâtinî yaklaşımdan kurtarılmış olmaktadır. Söz konusu kriter çerçevesinde oluşturulan bu anlayışın aşırı yorumlardan uzak kalmayı sağlayan avantajlarının yanında, birtakım dezavantajları da bünyesinde barındırdığını söyleyebiliriz. Şöyle ki, vahiy metninin mecaz kullanımının akli zorunluluklar ile sınırlandırıldığı iddia etmek mümkün görünmemektedir. Zira dilin doğası ve kullanımı bu iddiaya uygun değildir. Mecazın kullanımı zaman zaman akli zorunluluklarla ilişkilendirilebilirse de, edebî yoğunluğu olan metinlerde, sözün gücünü ve güzelliğini artırmak için bu üslûba başvurulduğu da tarihsel bir gerçektir.¹⁷⁶ Ayrıca aşkın bir varlık olan Tanrı hakkında konuşmanın zorluğu da unutulmamalıdır.¹⁷⁷ Dolayısıyla kelâmcıların te’vil için belirledikleri

175 Kâdi, *Muğni*, 4/234.

176 Bk. Abdulhamit Birışık, “Mecâzü'l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 29 Eylül 2020).

177 Yeşilyurt, *Rû'yetullah*, 251.

zorunluluk kriteri, metnin sahip olabileceği edebî anlam imkânlarının “gereğinden fazla” sınırlandırılması sonucunu doğurmaktadır.

Tam da burada söz konusu sınırlandırmanın ötesine geçmeye çalışan yönlemsel bir te’vil girişiminden bahsetmek istiyoruz. Kendisinden önceki kelâmcıların kullandıkları te’vil yönteminin yetersizliklerinin farkında olan Gazzâlî, iki aşırı uç yorum olan Haşviyye ile Bâtînlilik arasında, vahiy metnini daha iyi anlamaya yönelik yeni bir te’vil teorisi geliştirmeye çalışır.¹⁷⁸ Genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse bu teori bir taraftan bütün zamanlara hitap eden edebî bir şaheser olan Kur’an lafızlarındaki anlam ve üslup çeşitliliğini, diğer taraftan vahyin muhatabı olan insanın anlama seviyelerindeki farklılığını dikkate almaktadır. Bu açıdan Gazzâlî, te’vile konu olmaları bakımından Kur’an lafızlarını a) haberî sıfatlarda olduğu gibi te’vil edilmesi aklen zorunlu olanlar; b) tarihi anlatı örneklerinde olduğu gibi kesin delillerin sonuçlarının vahiy metniyle uyuşup onu etkilemeyenler; c) âhiret ahvali örneğinde olduğu gibi vahiyle aktarılan bilgiyle çelişecek hiçbir kesin delil ihtimalinin mevcut olmadığı pasajlar, olmak üzere üç grupta ele alır.¹⁷⁹ Bu tasnifte yer alan ikinci grup naslar, bir taraftan lafızları üzerinde bırakılmaya elverişli olmakla birlikte, başka bir açıdan te’vil edilmeye de müsaittirler. Örneğin Hz. Mûsâ’ya hitaben “*nalınlarını çıkar*” âyeti¹⁸⁰ bir taraftan gerçek anlamıyla ayakkabıların çıkarılmasını ifade ederken, diğer taraftan iki oluş alanını yani dünya ve âhireti bir kenara atıp Gerçek Bir’e yönelme anlamını sembolize etmektedir.¹⁸¹ Birinci grup aklî zorunluluğa dayalı bir anlam alanı iken, bu ikinci grup herhangi bir zorunluluk ile ilişkili olmayıp, belli bir ontoloji ve epistemoloji çerçevesinde hakikati anlama çabasının sonucudur. Kur’an âyetlerinin zâhirî anlamlarının yanında bâtîni manalarının da olduğunu kabul fikri¹⁸², Gazzâlî’nin söz konusu çabasının temelinde yer almaktadır. Gazzâlî’nin bu yaklaşımında, sahip

178 Gazzâlî, *Mişkât*, 59. Gazzâlî’nin te’vil yöntemi hakkında daha geniş bilgi için bk. Mehmet S. Aydın, “Gazzâlî’nin Te’vil Anlayışı”, *İslam Felsefesi Yazıları*, ed. Mustafa Armağan, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000), 65-84.

179 Frank Griffel, *Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 190-191.

180 Tâhâ 20/12.

181 Gazzâlî, *Mişkât*, 57.

182 Gazzâlî, *Mişkât*, 59.

olduğu Tanrı tasavvurunun yanı sıra, bilgi, ahlak, ibadet, toplumsal kabuller gibi pek çok insanî unsurun rol aldığını söyleyebiliriz.¹⁸³

Rü'yetullah meselesine dönecek olursak, Gazzâlî idrak edilenleri tahayyül edilebilenler ve edilemeyenler olarak iki kategoride değerlendirir. Bir rengi ve şekli bulunan cisimler birinci kategoriye girerken Allah'ın zâtı ve sıfatları ise ikincisinde yer alır.¹⁸⁴ Dolayısıyla tahayyül bakımından Allah Teâlâ'nın mahlûkâtтан ayrılması gerekmektedir. Öyleyse her iki alanı ifade etmek için kullanılabilen rü'yet teriminin de anlam itibarıyla her iki alan için ayrışan taraflarının bulunması gerekir. Bu durumu Gazzâlî şöyle ifade eder:

“Rü'yette inkişaf ve vuzuh son hadde varır. Zaten bu sebeple ona rü'yet denilmektedir. Yoksa rü'yet bir şeyin gözle görülmüş olması değildir. Rü'yette inkişaf ve vuzuhun son hadde varmış olması gerekir. İşte bunun için Allah Teâlâ bu tam ve kâmil idraki akılda veya sadrda yaratmış olsa dahi buna rü'yet denilebilir.”¹⁸⁵

Bu ifadelerde dikkat çeken ilk husus, rü'yetin insan açısından bir inkişaf ve vuzuh, başka bir deyişle ele alınan konu hakkında kapalılık durumunun ortadan kalkması ve tam bir açıklığa kavuşma olarak tanımlanmış olmasıdır. Göz ile görmenin tam bir inkişaf ve vuzuh durumu olarak ifade edilmesi, kanaatimizce kendi şartları içerisinde değerlendirilmelidir. Zira daha önce aktardığımız gibi Gazzâlî akletme karşısında duyu bilgisinin sınırlılığını ve yetersizliğini kabul etmektedir. Dolayısıyla akıl/kalp/ruhta meydana gelecek olan inkişaf ve vuzuhun kategorik olarak üstün olması gerekir. İkinci husus ise, inkişaf ve vuzuhun sadece gözle ilişkili olmayıp insan aklında vuku bulabilen bir durum olarak gösterilmesidir. Aynı zamanda bu durum insanın dünyadaki bilme tecrübesiyle de son derece yakından ilgilidir. Zira Gazzâlî'ye göre cihet ve mekândan münezzeh olması sebebiyle hiçbir şekilde tahayyül ve tasavvur

183 Gazzâlî'nin yorum anlayışının dayandığı rasyonel zemin ve sisteme dâhil psikolojik ve sosyolojik diğer unsurlar hakkında daha geniş bilgi için bk. Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması – Gazzâlî Örneği*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 109-121.

184 Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş – Meâricü'l-Kuds*, çev. Serkan Özburun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 129.

185 Gazzâlî, *Meâric*, 130. Tefâtzânî de rü'yetullahı izah ederken inkişaf terimini kullanır. Ancak o, gözün görmesiyle meydana gelen bir açık oluşu kasteder. Bk. Tefâtzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 197. Gazzâlî'nin yukarıdaki ifadelerinden ise, inkişaf durumunun gözün görmesiyle sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır.

edilemeyen Allah Teâlâ'nın dünyada bilinmesi ile âhirette müşahede edilmesi arasında sadece inkişaf ve vuzuh yönünden bir farklılık vardır. İnsanların sahip oldukları marifet açısından farklı mertebelerde bulunmalarının sonucu olarak âhirette de tecelliler farklı olacaktır. "Dünyada Allah'ı bilmeyen kimse âhirette O'nu göremez."¹⁸⁶ Böylece Gazzâlî, gözün görmesi ile akletme/bilme arasında açık bir ayrımaya gitmekle birlikte, her iki durumun da rü'yet terimiyle ifade edilme imkânını dile getirmek suretiyle, rü'yetullahın gözle görme anlamının dışında başkaca bir anlaşılma şekline kapı aralamış olmaktadır. Yorumu dayalı bu yeni anlam, insan idrakinde oluşan tam bir inkişaf ve vuzuh durumundan başka bir şey söylemiyorsa da, Gazzâlî'ye göre bu durum kaçınılmazdır. Zira dünyadaki kirlerle pislenmiş ruhların böyle bir anlama seviyesine ulaşmaları mümkün değildir.¹⁸⁷ Bununla birlikte insan, tecrübe ettiği bilişsel durumların seviye farklılıkları arasında karşılaştırma yapmak suretiyle deneyimlediğinden daha "açık" bilişsel durumların olabileceğini kestirebilir. İnsanın dünyevî tecrübesinde netlik bakımından göz ile görmenin diğer bilgiler arasında en üst seviyede bulunması, âhirette dünyevî tecrübeyi aşan yeni durumun anlaşılmasında onu karşılaştırma ve temsil açısından elverişli kılmaktadır. Bu durum aynı zamanda, insanın Yaratıcısı hakkında bilişsel tatmin seviyesini artırmayı talep ettiğinde rü'yeti ifade etmesini de anlamlı kılmaktadır.

SONUÇ YERİNE

Bu makalede klasik dönem Kelâm ilminin en önemli tartışmalarından biri olan rü'yetullah meselesini metodolojik bir gözle incelemeye çalıştık. İslâm dininin aslî kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'te konuyla ilgili birtakım beyanların bulunması, konuyu Tanrı tasavvurunu içine alan bir inanç problemi haline dönüştürmektedir. Ancak rü'yetullah tartışmalarında naklî delillerin yanı sıra akli delillerin de önemli bir konuma sahip olması, meseleyi ister istemez felsefi tahlillerin alanına da dâhil etmektedir.

Delilleri metodolojik olarak incelediğimizde, tartışmanın önde gelen aktörleri olan Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaklaşım biçimlerindeki

186 Gazzâlî, *Meâric*, 132-133. İnkişafın akılda/sadrda gerçekleşmiş olsa bile rü'yet olarak isimlendirilmesi, Teftâzânî'nin söylediğinden oldukça farklıdır.

187 Gazzâlî, *Meâric*, 130-131.

bazı farklılıkları açık bir şekilde görmekteyiz. Özetle belirtecek olursak Mu'tezile'nin tevhid ve tenzih ilkelerini ele alış biçimi, rû'yetullah konusunu işlerken aklî prensipleri önceleyip naklî delilleri buna tâbî kılmak gibi bir yaklaşımı ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede onlar, Yaratan'ı yaratılanlara benzeten teşbihçi bir kabul olmaksızın Allah'ın görülmesinin aklen imkânsız olduğu iddiasına dayanmışlardır. Bütün kelâmcılar tarafından kabul edilen, akla açıkça aykırı/muhal olan bir hususun vahyin beyanına bağlı olarak literal anlaşılamayacağı ilkesine istinaden Mu'tezile kelâmcıları, rû'yetullah hakkında olduğu ileri sürülen vahyî beyanlara yapılan atıfları, ya asıl itibarıyla bunların Allah'ın görülmesinden bahsetmedikleri, ya da sağlam bir delil vasfı taşımadıklarını gerekçe göstererek reddetmişlerdir. Rû'yet ile ilgili beyanları kabul edip bunları akla uygun bir şekilde te'vil etme girişimi ise Mu'tezile içerisinde oldukça az görülmektedir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, rû'yetullah ile ilgili kanaatlerini, sahabe döneminden itibaren ümmet içinde mevcut olan konsensüse dayandırarak, konuyla ilgili naklî delillerin yeterliliği üzerine inşa etmişlerdir. Bununla birlikte onlar, rû'yetullahın aklen mümkün olduğunu gösterme gayreti içerisinde de olmuşlardır.

Tartışmanın iki tarafının ortaya koydukları delillere bakıldığında şu hususları hatırlatabiliriz: 1. Söz konusu delillerin hiyerarşik sıralamasında yukarıda belirttiğimiz üzere ekoller arasında farklılıklar bulunmaktadır. 2. Delillerin üretilmesi aşamasında her iki ekolün de Kelâm ilminde kullanmış oldukları metodolojiye uygun ve onunla tutarlı bir tavır sergilemeye çalıştıklarını söylemek mümkündür. Zaman zaman gözlemediğimiz yönetime dair eleştirilerin çok güçlü olduğunu söyleyemeyiz. 3. Rû'yetullah meselesinin hem aklî hem de naklî açıdan son derece karmaşık bir yapıya sahip olması, delillerin, amaçlarını gerçekleştirme ve tartışmayı sonlandırma gücü bakımından her iki taraf açısından da yeterli olduklarını söylemek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte ileri sürülen deliller karşı görüşü tam olarak ilzam edecek bir güce sahip olmasalar da, tarafların konuyla ilgili inançlarını sürdürübilmesi imkânını sunmaktadırlar. Aklî delilin hazırlanmasında Mu'tezile'nin, naklî delillerin hazırlanmasında ise Ehl-i Sünnet'in daha önde olduğunu söylemek mümkündür. 4. Konunun mahiyetine son derece uygun olan te'vil yönteminin, bazı istisnalar hariç, neredeyse terkedilmiş olması bize göre yöntemsel bir

sorun olarak değerlendirilmelidir. 5. Tarihsel süreçte tartışmanın mezhepçiliğin bir argümanına dönüşmesinde etkili olan “sadece bir tarafın haklı olması gerektiği” fikri, bir taraftan delillerin hazırlanmasında ve değerlendirilmesinde gerekli özenin gösterilememesi, diğer taraftan da sınırlandırıcı bakış açısı sebebiyle ortaya konan muazzam tefekkür birikiminin tam olarak görülemediği gibi bazı olumsuz sonuçları hazırlamıştır. Oysa taraflara değil, konuya odaklanmanın sağlayacağı katkı daha büyük olacaktır. Bu tartışma özelinde örneklerini gördüğümüz, kendi tarafının delillerine eleştirel bakabilen kelâmcıların varlığı, günümüz araştırmacıları açısından da dikkate alınmalıdır. 6. Aklî ve naklî delillerin yanı sıra, tarafların psikolojik, sosyolojik, tarihsel açıklamalara da zaman zaman müracaat etmiş olmalarına rağmen bunların yeterli oldukları kanaatinde değiliz. Bu klasik tartışma günümüzde de Tanrı-âlem-insan tasavvurları ve ilişkileri dikkate alınarak farklı bakış açılarıyla yeniden ele alınıp incelenmeye uygun görünmektedir.

Rü’yettullah tartışmasında en önemli alanlardan birisi hiç şüphesiz kabul veya reddedilen rü’yet kavramının nasıl anlaşıldığıdır. Biz burada, metodolojinin kullanımında sağlanan birliğe benzer bir şekilde, tarafların, karşıt görüşlerine rağmen, İslâm Tanrı tasavvurunun olmazsa olmazı tenzih ilkesi çerçevesinde Allah Teâlâ’nın yaratılmışlara benzetilmemesi konusunda ortak bir hassasiyete sahip olduklarını ve rü’yete yükledikleri anlamı bu çerçevede kurgulamaya çalıştıklarını gördük. Bu durum özellikle Ehl-i Sünnet açısından daha zor olsa da, onların anlam kaybını göze alarak bu hususta taviz vermekten kaçındıklarını söyleyebiliriz. İslâm düşüncesinin klasik döneminde hem Fıkıh hem de Kelâm disiplinlerinde gördüğümüz, mezhepçi kimlik politikasını destekleyen, ihtilaf-lara odaklı “hilâf” literatürünün, sahip olduğu üslup sebebiyle bu ve benzeri fikirlerdeki ittifak noktalarını gölgelediğini de burada hatırlatmak isteriz.

Rü’yettullah tartışmalarında az karşılaşmış olsak da biz, anlamın canlı tutulması açısından te’vil girişimlerinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu, hem metodolojik açıdan konunun haberi sıfatlar örneğine benzerliği açısından hem de ilahî beyanların insanın anlam dünyasına olan katkılarını artırmak bakımından böyledir. Rü’yettullah hakkında bir tür zarurî bilme veya kalbin görmesi/bilmesi şeklindeki açıklamalar, bir taraftan aklî delil çerçevesinde ortaya konan cismanî oluştan kaynaklanan zorlukların giderilmesi diğer taraf-

tan da âhîret hayatına dair insanî bir durumun tam olmasa bile anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından dikkate değerdir. Bize göre, belli sınırlılıklar içerisinde olsa da, çeşitli analogiler yoluyla meselenin akla yakınlaştırılması mümkündür. Makalemizde kısaca temas etmekle yetinmiş olsak da, özellikle Gazzâlî'nin insanın bilme/anlama kabiliyeti (ruhsal derecelendirmeler) ve bunun ahlakî/amelî tecrübeyle olan ilişkisi ile varlık/hakikat anlayışı (nurlar sembolizasyonu), sınırları zorluyor görünmekle birlikte, rasyonel zeminden uzaklaşmadan rü'yetullah konusunun anlam kazanmasına felsefî ve psikolojik katkılar sunmaya, kanaatimizce uygun görünmektedir. Bu, aynı zamanda dinî düşüncenin sahip olduğu çeşitliliğin talep ettiği bir şey olmalıdır.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. "Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri". çev. O. Şener Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 213-226.
- Ahmed b. Hanbel. *er-Red 'alêl-Cehmiyye v ez-Zenâdika*. thk. Sabri Selâme Şâhin. Riyad: Dârü's-Sebât, 1424/2003.
- Ahmed b. Nâsir b. Muhammed Âl-i Hamd. *Rü'yetullahî Te'âlâ ve tahkiku'l-kelâm fihâ*. Mekke: Câmîati Ümmü'l-Kurâ, 1991.
- Ariel, David S. *What Do Jews Believe*. New York: Schocken Books, 1995.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-. *el-Furûku'l-lügaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selîm. Kahire: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997.
- Aydın, Mehmet S. "Gazzâlî'nin Te'vil Anlayışı", *İslam Felsefesi Yazıları*, ed. Mustafa Armağan. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr el-. *Usûlu'd-din*. İstanbul: Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyatı, 1928.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekir el-. *el-İnsâf fî mâ yecibu 'irikâduhu ve lâ yecüzul-cehlu bib*. thk. Zâhid el-Keversî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2. Baskı, 2000.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekir el-. *Tembidü'l-evâil ve telbîsü'd-delâil*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Beyzâvî, Kâdî. *Tavâli'ül-Envâr Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Birışık, Abdulhamit. "Mecâzü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecazul-kuran>
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *Sabîhu'l-Buhârî*. 9 cilt. Kâhire: Dârü't-Te'sîl, 1433/2012.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sihâb*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Baskı, 1990.
- Cürçânî, Seyyid Şerif el-. *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1996.
- Cürçânî, Seyyid Şerif el-. *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassın b. Muhammed b. Kerrâme Hâkim el-. *et-Tehzîb fî't-Tefsîr*. thk. Abdurrahman Süleyman es-Sâlimî. 10 cilt. Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-Misrî, 2. Baskı, 2019.

Cüveyni, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-. *Luma'u'l-Edille Ehl-i Sünnet İnancının Delilleri*. çev. Murat Serdar. Kayseri: Kimlik Yayınları, 3. Baskı, 2017.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı –İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Ebü Dâvûd, es-Sicistâni. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

Ebü Hanife, Nu'man b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azamın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.

Erkol, Ahmed. "Kelâm İlminde Kıyasu'l-Gâib Alaş-Şâhid Metodunun Kullanımı". *EKEV Akademi Dergisi* 8/20, (2004), 157-176.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen el-. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Abbas Sabbag, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen el-. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfı'l-Musallin*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayinevi, 2005.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen el-. *Usûlü Ehlî's-Sünneti ve'l-Cemâ'a*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Celyend, Kâhire: Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, 1987.

Firûzâbâdi, Ebu't-Tâhir. *el-Kâmûsu'l-mubît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

Gazzâlî, Ebü Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı Tehâfütü'l-Felâsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 6. Baskı, 2014.

Gazzâlî, Ebü Hâmid. *Hakikat Bilgisine Yükseliş – Meâricü'l-Kuds*. çev. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Baskı, 2010.

Gazzâlî, Ebü Hâmid. *İtikadda Orta Yol el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gazzâlî, Ebü Hâmid. *Varlık, Bilgi, Hakikat, Mişkâtü'l-Envâr*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Baskı, 2018.

Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Güneş, Kamil. "Mu'tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine (Kâdi Abdülcebbar Örneği)". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, 1/1, (2004), 135-162.

Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdülhamid Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Harputî, Abdullatif. *Tenkîbu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehlî'l-İslâm*. haz. İbrahim Özdemir - Fikret Karaman. Elazığ: Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, 2000.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin. *Mu'cemü mekâyisü'l-lügâ*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1979.

İbn Fûrek, Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü'l-makâlât*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.

İbn Kayyım el-Cevziyye. *Hâdi'l-ervâh, ilâ bilâdi'l-efrâh*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyrî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1428.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

İbn Rüşd. *Felsefe-Din İlişkileri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1985.

İbni Mâce, Ebü Abdullah. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

İsfehâni, Râğîb el-. *Müfredât*. çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 4. baskı, 2016.

Kâdi Abdülcebbar. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-âdl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd. 16 cilt. Kahire: Dâru'l-Mısıriyye, 1962-65.

Kâdi Abdülcebbar. *Mu'tezile'de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş, İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2019.

- Kâdi Abdülcebar. *Müteşâbihu'l-Kur'an*. thk. Adnan Muhammed Zerzur, Kâhire: Dârü't-Türâs, 1969.
- Kâdi Abdülcebar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdi Abdülcebar. *Tesbitü Delâili'n-Nübüvve Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ el-. *el-Külliyyât*. thk. Adnan Derviş vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, 1998.
- Kitabı Mukaddes*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1991.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 1988.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Malone, Andrew. "The Invisibility of God A Survey of a Misunderstood Phenomenon". Erişim tarihi 26 Haziran 2020. <http://www.theologian.org.uk/bible/invisibility.html>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tevlâtu Ehli's-Sünne*. thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2004.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması -Rü'yetullah-". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/2 (2014) 449-478.
- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Mestcizâde. *el-Mesâlik fi'l-hılâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ*. thk. Seyyid Bahçivan, Beyrut: 2007.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin en-Nisâbüri. *Sahibu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1412/1991.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât en-. *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in –en-. *Tebssiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. haz. Hüseyin Atay. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Râzî, Fahreddin er-. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin er-. *Me'âlimu usûli'd-dîn*, thk. Semih Duğeym, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1992.
- Râzî, Fahreddin er-. *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Fahreddin er-. *Nibâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatif Fûde. 4 cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.
- Sa'adya Gaon. *Tefsîru't-Tevrât bi'l-Arabiyye Tevrat Tefsiri*. haz. Nuh Arslantaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2018.
- Sâbüni, Nüreddin es-. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, 1995.
- Sâlimî, Ebû Şekûr es-. *et-Tevhîd fi beyâni kelimeti't-tevhîd*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1153, 1a-217b.
- Sayı, Ali. *Firavun, Hâmân ve Kârun Karşısında Hz. Musa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2012.
- Semerkandî, Şemseddin es-. *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddin es-. *Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkif*, (Şerhu'l-Mevâkif içinde), nşr. Mahmud Ömer Dimyâtî. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddin es-. *el-Budûru's-sâfıra fî ahvâli'l-âhira*. thk. Ebû Abdullah Muhammed eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.

Şehristânî, Ebu'-Feth Abdülkerim eş-. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*. haz. Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934.

Şeyh Sadük. *et-Tevhid*. thk. Hâşim el-Hüseynî et-Tahrâni. Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, 10. Baskı, 1430.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed et-. *Tefsîrû't-Taberî*. thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Gize: Dâru Hicr, 2001.

Teftâzânî, Sa'düddin et-. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Baskı, 2017.

Teftâzânî, Sa'düddin et-. *Şerhu'l-Makâsid*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998.

Tehânevî, Muhammed A'lâ et-. *Keşşâfu istulâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Tunç, Cihat. "Sâlimiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim tarihi 10 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/salimiyye>

Ünverdi, Veysi. "Kâdi Abdulcebbar'ın Rü'yetullahın Reddine İlişkin Dayanakları". *Bilimname* 28/1 (2015), 201-245.

Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim tarihi 28 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruyetullah>

Yeşilyurt, Temel. *Rü'yetullah Akıl Âyinesinde Cemâlullah'i Seyrelemek*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Yılmaz, Sabri. *Kelâmda Têvil Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-tevil*. thk. Adil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Mu'avviz. 6 cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Übeykan, 1418/1998.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

TEMEL ESERLERİ ÖZELİNDE SAADYA GAON ile
KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN “ADALET PRENSİBİ”
BAĞLAMINDA BİR MUKAYESESİ

A COMPARISON OF SAADIAH GAON WITH QÂDÎ ABD AL-JABBÂR
-SPESİFİK TO THEIR ESSENTIAL WORKS- IN THE CONTEXT OF
“JUSTICE [AL-ADL] PRINCIPLE”

Ali Satılmış

Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<https://orcid.org/0000-0001-5620-967X>
alisatilmis42@gmail.com
+905316252078

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 23 Şubat 2020/ 23 February 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 8 Aralık 2020 / 08 December 2020
Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020/ 27 December 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020
Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: **105-130**

Cite as / Atıf: Satılmış, Ali. “Temel Eserleri Özelinde Saadya Gaon İle Kâdî Abdülcebbar’ın “Adalet Prensibi” Bağlamında Bir Mukayesesi [A Comparison of Saadiah Gaon With Qâdî Abd Al-Jabbâr -Specific to Their Essential Works- In The Context of “Justice [Al-Adl] Principle”]. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 4/2 (Aralık/December 2020), **105-130**.

Öz

Bu çalışmada Orta Çağ Yahudi düşünürü Saadya Gaon'un temsil ettiği Yahudi "kelâm" düşüncesi ile Kâdî Abdülcebbar özelinde Mu'tezilî kelâm metodolojisinin bir mukayese-si yapılmıştır. Çalışma, Saadya Gaon'un Mu'tezile ile benzerlikleri bulunduğunu tespit ettiğimiz *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'rikâdât* isimli telifinin adalet prensibi ile yakından ilişkili bulunan kısmı üzerinden ilerlemiştir. Bu meyanda mukayese için Mu'tezile'nin zamanındaki en önemli isimlerinden Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğni* ve *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* kitabı esas alınmıştır. Giriş kısmını müteakiben Saadya Gaon'un hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği hakkında kısa bilgi verildikten sonra mezkûr kitabın dördüncü bölümü olan "taât, ma'siyet, cebr ve adl" bölümünün ayrıntılı bir analizi yapılmıştır. Söz konusu analiz münasebet düşüğe diğer teliflere atıflar yapıp mukayese ve değerlendirmeler üzerine kurulmuştur. Çalışmada, her iki düşünce sisteminin etkileşim zeminleri teolojik söylemleri üzerinden ortaya konulup, bu hususa dair küçük bir mecranın aydınlatılması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Yahudi Kelâmı, Mu'tezile, Kâdî Abdülcebbar, Saadya Gaon, adalet prensibi.

A Comparison of Saadiyah Gaon With Qâdî Abd Al-Jabbâr -Specific to Their Essential Works- In The Context of "Justice [Al-Adl] Principle"

Abstract

In this study, the Jewish "kalâm" thought represented by the Medieval Jewish scholar Saadiyah Gaon and Islamic-Mu'tazilite kalâm methodology in accordance with Qadî Abd al-jabbâr are compared. The study undertakes the chapter of his book called *Kitâb al-Amânât v'al-itiqâdât* which is closely related to the justice principle. In this regard, the books *al-Mughni* and *Sharh al-Usûl al-Hamsa* of Qadî Abd al-jabbâr were taken into account. Following the introduction and upon briefly mentioning Saadiyah Gaon's life, ideas and contributions, a detailed analysis of the fourth chapter: "tâat (obedience), ma'siyet (disobedience), jabr (coercion) and adl (justice)" is given. The analysis is taken into account by comparative evaluation with reference to these books when needed. In doing so we aimed to enlighten a small factor regarding this field by revealing the interaction of the Islamic Kalâm and Medieval Jewish thought within their theological discourse.

Key Words: Kalâm, Jewish Kalâm, Qadî Abd al-jabbâr, Saadiyah Gaon, Mu'tazila, the justice principle

Giriş

Kelâm ilminin hicrî ikinci yüzyıl civarında inancın akılcı yorumuyla temayüz eden Mu'tezilî düşüncenin dahilinde teşekkül ettiği kabul edilmektedir.¹ Kendisini inancın müdafaasına adanmış olan bu ilmin konusu, genel itibarıyla Tanrı'nın zatı ve sıfatlarıdır.² İlk dönemlerde daha ziyade savunmacı üslubunu muhafaza eden kelâm, sonraki dönemlerde soyut bir teolojik faaliyet şeklinde kendini göstermiştir.³

Kelâm metodunun ortaya çıkışı her ne kadar Abbasîler döneminde yapılan çeviri faaliyetleri ile birlikte Hristiyan ve Yahudiler nezdinde tartışılan

- 1 Taşköprülüzâde, kelâmî şer'î ilimlerden addettiği için Mu'tezile yöntemini bizzat kelâm değil, kelâma benzer faaliyetler kabilinden ele almıştır. Ona göre Mu'tezile ve benzerlerinin kelâmî belki meseleleri itibarıyla şer'îdir, fakat kullandıkları istidlaller itibarıyla şer'î değildir. Fuat Sezgin ise Wellhausen'den naklen, Hâricileri "nazarî sapkınlığın" öncülerini ve dolayısıyla kelâmın kurucuları olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte kelâmın bir ilim olarak ortaya konulmasında Hasan el-Basrî ile Mu'tezile'nin fikir babaları olarak kabul edilen Gaylân ed-Dîmeşkî, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi şahsiyetlerden bahsetmektedir. Ayrıntı için bkz.; Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde*, thk. ve mürâcaâ, Kâmil Kâmil Bekrî & Abdulvehhab Ebû'n-nûr (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1968), 2: 150; Fuat Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*, (İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015), 1: 677-687.
- 2 Kelâm ilminin konu ve gayesine yönelik yapılan tanımları için bkz.; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, uniyehi, Muhammed Enes Şerefâvî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012), 72; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1: 130-148; Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde*, 2: 150; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, çev. Rüstü Balcı, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 3: 1197; Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-Ulûm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978), 2: 440-441; Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Eblî'l-İslâm*, (Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 11; Ömer Nasûhî Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, (İstanbul: Ergin Kitabevi, 1959), 5; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002) 25: 196; Bekir Topaloğlu & İlyas Çelebi, "Kelâm İlmi", *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 181.
- 3 Erken Mu'tezilî literatür savunmacı ve eleştirici üsluplu telifler yönünden oldukça zengindir. Bu kabilden Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815) günümüze ulaşmayan *er-Red 'al'enâsarâ'sı*, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849) *Kitâb 'al'el-yehûd ve Kitâb 'al'en-nasârâ'sı*, Câhız'ın (ö. 255/869) *er-Redd al'en-nasârâ ve'l-yehûd* ilk dönem telifleri arasında zikredilebilir. Müteahhirin döneminde ise Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ilm-i kelâmın konusunu "var olması bakımından varlık" şeklinde tayin etmesi sonucu kelâm ilmi, felsefî meselelerin de tartışıldığı bir ilim dalı haline gelmiştir. Ayrıntı için bkz.; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustafâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1997), 1: 37; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 137; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Eblî'l-İslâm*, 10-11.

bazı problemlerle ilişkilendirilse⁴ de bu ilmin doğmasına zemin hazırlayan sebeplerin yalnızca bu olgular olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Nitekim ilk itikadî fırkalar olarak kabul edilen Hâriciyye ve Mürçi'e gibi akımlar Müslümanların kendi iç dinamikleri neticesinde zuhur etmiştir. Ancak yine de kelâm ilmi içerisinde tartışılan bazı problemlerin kelâma dahil edilmesinde, dış referansların etkisinin olmadığı söylenemez. Bununla birlikte kelâmın İslâm coğrafyası içinde yapılagelen ilmi faaliyetleri doğrudan etkilediğini ifade etmenin yerinde olduğunu düşünüyoruz. Nitekim kendini kurucu bir ilim mesabesinde konumlandıran kelâm ilmi, sair İslâmî ilimlere ilkelerini veren bir ilim olarak karşımızda durmaktadır.⁵

Kelâmın ve metodolojisinin yalnızca İslâmî ilimler üzerinde değil bilakis İslâm coğrafyasındaki Yahudilik ve Hristiyanlık başta olmak üzere farklı dinlerin de ilmî ve fikrî faaliyetleri üzerinde etkileri olduğu müşahade edilmektedir. Tabii olarak kendi kadim birikimlerinin varisleri olan Yahudi ve Hristiyan bilginleri bizzat kelâmın kendisinden değil daha ziyade metodoloji

4 Bu bağlamda H. Wolfson, Josef van Ess, W. Montgomery Watt ve Dimitri Gutas kelâmın doğuşuna zemin teşkil eden Kur'an'ın yaratılmışlığı, kader ve özgür irade gibi bazı tartışmalarda dış referansların etkisine vurgu yapmaktadır. W. M. Watt'ın İslâm teolojisinin daha ziyade iç gerginlikler neticesinde doğduğunu kabul etmesi ve Dimitri Gutas ile Van Ess'in bu konudaki ilımlı ifadelerine karşılık H. Wolfson, kelâmın doğuşunda dış etkilerin oldukça bariz olduğunu iddia etmektedir. Ona göre şu altı problem kelâmın kendisinden neşet etmemiştir: Kur'an (ın yaratılmışlığı), yaratma, atomculuk, sebeplilik, kader ve hür irade. Atomculuk ve sebeplilik hususunda Wolfson'un ifadesini doğru kabul etmek mümkünse de diğer problemlerin çevri faaliyetlerinden önceki nüvelerini görmezlikten gelmek mümkün değildir. Ayrıca böyle bir etkilenmeyi gayet tabii olarak kabul eden Wolfson'un tersi bir etkinin ise söz konusu olmadığını ileri sürmesi ilginçtir. Ayrıntı için bkz. Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, translated by Jane Marry Todd, (Cambridge: Harvard University Press, 2006); van Ess, *Theology and society in the second and third centuries of the Hijra: a history of religious thought in early Islam*, translated by Gwendolin Goldbloom, (Leiden: Brill, 2017), 3: 23-32, 214-224; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 43-59. W. M. Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 99; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 73-77.

5 Gazzâlî (ö. 505/1111), diğer İslâmî ilimlerin ilkelerini kelâmdan postulat olarak aldığı dile getirir. Söz gelimi tefsir ilmi Kur'an'ın gerçekliğini ve Hz. Peygamber'in doğruluğunu kelâm ilminden müsellemlerle alır. Ayrıntı için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1: 37.

ve terminolojisinden etkilenmiştir.⁶ Özellikle Orta Çağ'da⁷ bu etkinin izlerini bariz bir şekilde görmek mümkündür. Dolayısıyla Müslümanların ortaya koyduğu fikrî ve ilmî ürünler, geniş bir yayılım gösteren coğrafyayı etkilemiştir.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden ve İslâm kaynaklarında Saîd bin Yûsuf el-Feyyûmî olarak zikredilen Saadya⁸ Gaon (ö. 942), Mısır ve Bağdat'ta yaşamış etkili bir Yahudi düşünürüdür. Aynı zamanda dönemin en prestijli Yahudi din akademilerinden birinde "gaon" (akademi başkanı) olarak görev yapan Saadya, Abbasî hilafetinin özgür ortamında ve Bağdat gibi bir ilim merkezinde yaşamıştır. Bu suretle İslâmî birikimden etkilenmiş ve eserlerini de Arapça kaleme almıştır. Saadya'nın yazdığı belli eserlere bakıldığında onun özellikle Mu'tezile kelâmından ve kısmen Platoncu ve Aristocu tabiat anlayışından etkilendiği görülmektedir. Saadya, İslâm terminolojisini olduğu gibi kullanmakta bir sorun görmemiştir. Bu tutumunu yaşadığı dönemdeki entelektüel dilin Arapça olmasına ve hitap kitlesi olan Yahudi halkının da konuşma dili olarak Arapçayı kullanmasına bağlayabiliriz.

Biz bu çalışmada, Saadya Gaon'un *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât* adlı eserini temel alarak kelâm ilmi ile etkileşim zeminini irdelemeye çalışacağız. Özellikle Mu'tezile metodunun etkisini müşahade ettiğimizden dolayı sağlıklı bir mukayese ve analiz için Mu'tezilî düşüncede temsil gücü yüksek olan Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-Usûli'l-hamse'sini* temel aldık. Bunun yanı sıra *makalât* türü eserlerden takip edebildiğimiz kadarıyla Saadya'nın çağdaşı olan Mu'tezilî alimlerin görüşlerinden de yararlandık. Çalışmada özellikle *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*'ın dördüncü bölümü olan "taât, ma'siyet, cebr ve adl" kısmını ele almayı uygun gördük. Zira kanaatimizce Mu'tezile kelâmının temayüz ettiği nokta, bu kavramsal şemanın ilgili

6 Bu konuya dair bir çalışma için bkz.; Yehoshua Frenkel, "The Use of Islamic Materials by Non-Muslim Writers", *The Convergence of Judaism and Islam: Religious, Scientific and Cultural Dimensions*, ed. by Michael M. Laskier & Yaacov Lev, (Florida: University Press of Florida, 2011), 89-108.

7 Geniş bir dönemi ifade eden "Orta Çağ"dan kastedilen zaman diliminin, 2/8 ila 4/10. yüzyıllar arasını kapsadığını söylemek mümkündür.

8 Bu ismin farklı şekillerde yazıldığı görülmektedir. Batı kaynaklarında genellikle "Saadia" şeklinde yazılırken Türkçe'de "Saadia" ve "Saadya" şeklinde yazıldığı görülmüştür. Her ikisinin de Batı'daki kullanımın Türkçe okunuşu olduğunu varsaydıgımızda ikinci okunuşun daha mutabık olduğuna kanaat getirdiğimiz için çalışmanın tümünde "Saadya" kullanımını tercih ettik (y.n.).

olduğu tartışmalardır. Saadya'dan yaklaşık bir asır sonra yaşamasına rağmen Kâdî Abdülcebâr'ı ele almamızın nedeni kendisinin Mu'tezile düşüncesini sistematik şekilde ele alan eserlerinin alternatifsiz olmasıdır. Kaldı ki bu tercih, Saadya'nın çağdaşı olan Mu'tezilî alimlerin eserlerinin günümüze ulaşmamış olması sebebiyle bir zorunluluk olmuştur.

Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât'ın mezkûr bölümü ekseninde ilerleyecek olan çalışmada, çoğunlukla mukayeseli ve analizci bir metot kullanılacaktır. Bu bağlamda bölümün mufassal bir şekilde tanıtımı esnasında münasebet düştükçe benzerlikler ve farklılıklara atıf yapılarak Saadya ile Kâdî Abdülcebâr'ın düşünce örgüsü arasındaki etkileşim ortaya konulmaya çalışılacaktır. Örneklemin dar tutulması her ne kadar bu hususta konuşmayı güçleştirse de iki düşünce arasındaki benzer kavramları ele aldığı düşünüşümüz mezkûr bölümü, temsil gücü yüksek eserleri temel alarak incelemek bizi konu hakkında bir şeyler söylemeye sevk etmektedir. Saadya'nın teliflerindeki İslâmî unsurların etkisini inceleyen belli başlı çalışmalar mevcuttur.⁹ Hepsinin ehemmiyetini teslim etmekle birlikte bu çalışmamız, muayyen bir zaviyeden özellikle Mu'tezilî etkiyi incelemesi yönüyle farklılaşmaktadır.

Gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Saadya Gaon'un Hayatı ve İlmî Kişiliği

Asıl adı Saîd b. Yûsuf'tur (Saadiyah ben Joseph) fakat Mes'ûdî (ö. 354/956) künyesini Saîd b. Ya'kûb olarak kaydeder.¹⁰ Kaynaklar onun 882 ya da 892¹¹ yılında Yukarı Mısır'ın Feyyûm şehrine bağlı Ebû Süveyr'de (Dilas) doğduğunu zikretmektedir.¹² Ailesi hakkında pek fazla bilgi bulunmayan Sa-

9 Bu konuya dair bir çalışma için bkz. Yasin Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un (ö.942) Eserlerinde İslâmî Unsurlar", *Belleten*, 2016, cilt: LXXX, sayı: 287, s. 23-40.

10 Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1981), 114.

11 Yahya Zikrî, *İlmü'l-Kelâmî'l-Yehûdî: Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî [Saadya Gaon] Nemûzecen*, (Kahire: Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübânîyye, 2017), 9: 30.

12 Ömer Faruk Harman, "Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995) 12: 517; Muhammed Ali Bağır, "Saadya Gaon'un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi", *Journal of Turkish Studies*, yıl:1 sayı: 10 (Winter 2015), 125.

adya, genç yaşında Mısır'dan ayrılıp bir daha dönmek üzere önce kısa bir müddet Filistin'de kalmış¹³ daha sonra Bağdat'a yerleşmiştir.¹⁴

Onun ilmî kişiliğinden söz eden yazarların azlığı dolayısıyla kimlerden ders aldığını tespit edebilmek güçtür. Ancak Mes'ûdî'nin verdiği bilgiye göre Saadya, Filistin'de Ebû Kesîr Yahya b. Zekeriyya el-Kâtip'ten (ö. 320/932) ders almıştır. Bu zattan önce henüz Mısır'da iken Platoncu Rabbî İshâk b. Süleyman el-İsrâîlî (ö. 341/953'ten sonra) ile olan münasebetleri de olduğuna dair bilgiler zikredilmektedir.¹⁵ Bu zatın Saadya'nın fikir dünyasındaki aklî temayülüne katkı sağladığı düşünülmektedir. Bu iki şahsın dışında Mısır'dan ayrıldıktan sonra Doğu topraklarında iken görüşüp fikirlerinden yararlandığı bir diğer önemli isim ise Davud b. Mervan el-Mukammis'tir (ö. 937). Babil topraklarında yaşamış olan el-Mukammis'in Saadya'yı rasyonalist fikirleriyle etkilediği söylenmektedir.¹⁶ Saadya henüz yirmi üç yaşındayken Ananiyye mezhebinin kurucusu Anan b. David'e (ö. 795) reddiye yazmıştır.¹⁷

Saadya'nın ilmî kariyerindeki ilk önemli aşama, Filistin'deki Yahudi akademisinin lideri Aaron b. Meir (X. yüzyıl) ile Yahudi takvimine dair girdiği bir tartışmadır. Aaron b. Meir'in aksine Saadya dini günleri tayin noktasında Babil Takvimi'nin üstünlüğünü savunmuştur. Bu konuyla ilgili iki risale (*Sefer ha-Zikaron* ve *Sefer ha-Moadim*) kaleme alan Saadya'nın tezi büyük ölçüde kabul görmüştür.¹⁸ Saadya'nın bu tartışmadan zaferle çıkması öncelikle onun Babil Yahudi Cemaati tarafından Pumpedita Akademisi'nde baş mevkii (alluf) elde etmesini sağlamıştır. Bu dönemde ciddi araştırmalar yapıp önemli eserler kaleme almıştır. Ayrıca bu görev esnasında bazı önemli meslektaşları ve devlet adamlarıyla yakınlığı bulunan tüccarlar da kendisine saygı duymaya başlamış-

13 Yasin Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un Eserlerinde İslâmî Unsurlar", *Belleten Dergisi* LXXX, sayı: 287 (Nisan 2016), 25.

14 Bağır, "Saadya Gaon'un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi", 126.

15 Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İsrâf*, 114; Bağır, "Saadya Gaon'un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi", 125; Harman, "Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî", 12: 517.

16 Bağır, "Saadya Gaon'un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi", 125-126.

17 Harman, "Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî", 12: 517.

18 Sami Baybal, "Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15 (2003), 170.

tır.¹⁹ Bu sırada Sura Akademisi'nde görev yapmakta olan mevcut gaon Yom Tov Kahana (ö. 928) hayatını kaybedince Sura Akademi'sinin taşınması gündeme gelmiştir. Bu durumun uygun olmayacağını düşünen ra'sül-câlût²⁰ David b. Zekkaî, (ö. 940) Saadya'nın Sura Akademisi'ni canlandırabileceğini düşünerek onu bu kuruma gaon olarak atamıştır. Ancak Saadya'nın özgürlükçü tutumu ve başarıları bazı rakipleri tarafından kıskanılmış ve David b. Zekkaî ile aralarının açılmasına neden olmuştur. Neredeyse bir düşmanlığa bürünen bu ayrılık, Saadya ile Ben Zekkaî arasında ortaya çıkan hukukî bir problem sebebiyle kırılma noktasına varmıştır. Mes'ûdî'nin verdiği bilgilere göre Saadya ile Ben Zekkaî, vezir Ali b. İsâ (ö. 334/946), diğer devlet ricali ve ilim adamlarının huzurunda münazara etmiştir. Saadya çoğu meselede galip gelmiş ve Yahudi önde gelenleri ona tabi olmuşlardır.²¹ Halife Muktedir'in (ö. 320/932) saltanatı esnasında gerçekleşen bu tartışmalar, Muktedir'in bir suikast sonucu öldürülmesi ve yerine Kâhir billah'ın (ö. 339/950) geçmesiyle noktalanmıştır diyebiliriz. Nitekim David b. Zekkaî'nin halife ile arasının iyi olması sebebi ile Saadya halifelüğün kararıyla görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır.²²

Bu dönemde Bağdat'ta bağımsız bir yaşam sürdüren Saadya, kendini eser telif etmeye vermiştir. En meşhur eseri olan *Kitâbü'l-Emânât ve'l-tikâdât* ı bu dönemde kaleme almıştır. Daha sonra Yahudi cemaatinden aracılar devreye girerek Ben Zekkaî ile Saadya'nın arasını bulmuşlardır. Ben Zekkaî, Saadya'yı tekrar Sura Akademisi'ne gaon olarak atamıştır (938). Ölümüne kadar bu görevde kalan Saadya Gaon, 16 Mayıs 942 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.²³

19 Harman, "Saïd b. Yusuf el-Feyyûmî", 12: 518; Baybal, "Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", 170; Bağır, "Saadya Gaon'un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi", 129.

20 Babil bölgesindeki prestijli akademilerde en üst karar mercii olan Yahudi rabbi/din bilgini.

21 Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İsrâf*, 114.

22 Harman, "Saïd b. Yusuf el-Feyyûmî", 12: 519; Baybal, "Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", 171; Bağır, "Saadya Gaon'un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi", 133; Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un Eserlerinde İslâmî Unsurlar", 26.

23 Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İsrâf*, 115; Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un Eserlerinde İslâmî Unsurlar", 135; Baybal, "Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", 171.

Saadya Gaon, Rabbanî geleneğe bağlı bir âlim olmakla birlikte aklı, dinin sağlam bir dayanağı sayması suretiyle Orta Çağ Yahudi düşüncesinde önemli bir konum elde etmiştir. Tevrat ve Talmud üzerinde ciddi çalışmalar yapan Saadya, karşıt görüş olarak kabul ettiği Karaîlik ile de mücadeleye girmiştir. Aynı zamanda bir fıkıh bilgini olan Saadya, hukukî alanda da Talmud'a dair pek çok çalışma gerçekleştirmiştir.²⁴

Eserlerine göz gezdirildiğinde temel olarak İslâm kelâmından ve özellikle Mu'tezile metodundan etkilendiği görülmektedir. Saadya, temel olarak vahiy ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Bunun dışında Platoncu, Aristocu ve Stoacı fikirlerden de etkilenmiş ve sonraki Orta Çağ Yahudi düşüncesine de tesir etmiştir. Kitaplarını İbranice dilinde fakat Arap harfleriyle yazan Saadya, Eski Ahit'in ilk tam Arapça tercümesinin müellifi olma payesini de elinde bulundurmaktadır. Saadya'nın Judeo-Arabî yazı tipinin sistematize edilmesinde ve bir tür olarak ortaya konulmasında baş aktör olduğu kaydedilmektedir.²⁵ Pek çok konuda eser yazan Saadya'ya bu özelliğinden dolayı "her alanda konuşanların reisi" (roş ha-medabrîm be-kol makom) denilmiştir.²⁶ Arapça'ya "reisü'l-mütellimîn fi külli makâm" olarak çevrilebilecek olan bu ifade onun teolojik veçhesine de işaret etmesi bakımından dikkate değerdir. Dolayısıyla onu "Yahudi kelâmcılarının reisi" olarak nitelendirmekte bir beis olmadığı kanaatindeyiz.

Saadya'nın temel kelâmî görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Bilginin üç kaynağı vardır: Duyu algılamaları, aksiyomlar ve istidlali bilgi.²⁷ Bunlara ek olarak dördüncü bir bilgi kaynağı vardır ki o da "güvenilir gelenek"tir.
- Akıl ile vahiy asla çatışmaz. Kutsal Kitap'taki mecazî ve müteşabih ayetler tevîl yoluna gidilerek anlaşılmalıdır.
- Kâinatın yaratılması yoktan yaratma yoluyla gerçekleşmiştir.²⁸ Saadya, yaratmanın delillendirmesi babında Mu'tezilî yöntemde olduğu gibi cevher-araz teorisini

24 Harman, "Saïd b. Yusuf el-Feyyûmî", 12: 520; Baybal, "Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", 171.

25 Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un Eserlerinde İslâmî Unsurlar", 36.

26 Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un Eserlerinde İslâmî Unsurlar", 26.

27 Zikrî, *İlmü'l-Kelâmi'l-Yehûdî*, 45.

28 Zikrî, *İlmü'l-Kelâmi'l-Yehûdî*, 100.

kullanmaktadır. Fakat Saadya'nın atomculuğu reddettiği söylenir.²⁹ Tanrı'nın varlığını ispat sadedinde ise filozoflardan etkilenerek imkân delilini kullanmıştır.

- Tanrı'da zat ve sıfat ayrımı yoktur. Onların ayrı ayrı zikredilmesi dilin yetersizliği sebebiyledir.
- Ruh ölümsüz değildir. Bilakis bedenın ölümlüyle birlikte ölüp sonradan tekrar yaratılacaktır.
- Geleneksel kanunun işaret ettiği işler Tanrı emrettiği için iyi veya Tanrı nehyettiği için kötüdür. Ancak tabiattaki iyilik ve kötülükler akılla bilinebilir.³⁰
- Bu dünyadaki kötülükler, Tanrı tarafından ahirette telafi edilecektir.³¹ Bu, Mu'tezile'deki "ivaz" prensibinin benzeridir.

Saadya Gaon'un Eserleri

Kaynaklarda zikredilen tefsir, felsefe, filoloji, hukuk, ibadet, dini tartışma ve kronoloji ile ilgili 200'ü aşkın eserinden en önemlileri şunlardır: *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*: İbranicesi, "Sefer ha-emounot ve-ha-deot" olan bu eser, Saadya'nın en mühim teolojik ve felsefi eseridir. Eserin çalışmamız açısından önemi kelâm metotlarını sıkça kullanması, İslâmî terimlere olduğu gibi yer vermesi ve eserin tasnifinin klasik bir kelâm kitabı ile paralellik arz etmesidir. O, bu eserinde rasyonel argümanlar kullanarak inanç doktrinlerini müdafaa etmeyi ve onunla ilgili hataları bertaraf etmeyi amaçlamıştır.³² Büyük oranda Mu'tezilî-kelâmî metot ve tasnife mutabık yazılan bu eser, farklı olarak Aristocu tabiat ve Platoncu illet prensibini esas almıştır. Bunun dışında *Sefer ha-Agron*, *Kitâbü's-Seb'in lafza el-müfreda (Pitron şivim millim)*, *Kitâbü'l-luga*, *Sefer ha-zikkaron*, *Sefer ha-moadim*, *Tefsîrüt-Tevriye bi'l-arabiyeye*, *Kitâbü'l-Medhal ile't-Talmûd*, *Kitâbü Câmî'u's-salavât ve't-tesâbih*, *Kitâbü Fasîhi lügati'l-İbrâniyyîn* kaynaklarda zikredilen diğer eserleridir.³³

29 Baybal, Saadya'nın atomizmi reddettiğini zikretmektedir (s. 176), bu bilgi için ise H. Wolfson'u delil göstermektedir. Ayrıntı için bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 63; Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1996), 103.

30 Zikrî, *İlmü'l-Kelâmî'l-Yehûdî*, 121-125.

31 Harman, "Saïd b. Yusuf el-Feyyûmî", 12: 518; Baybal, "Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", 175-178.

32 Saïd b. Yusuf el-Feyyûmî (Saadya Gaon), *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, thk. ve nşr. Samuel Landauer, (Leiden: E. J. Brill, 1880), 6.

33 Tam kitap listesi için bkz. Harman, "Saïd b. Yusuf el-Feyyûmî", 12: 519; Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un Eserlerinde İslâmî Unsurlar", 26-28; Zikrî, *İlmü'l-Kelâmî'l-Yehûdî*, 34-42.

1. Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât'ın Dördüncü Bölümü: Tâat, Ma'siyet, Cebr ve Adl

Saadya Gaon, başlıktan da anlaşılacağı üzere bu bölümde, adalet prensibi çerçevesinde tartışılan meseleleri ele almıştır. Bu bağlamda; husn-kubh, istitaat, halku ef'âl-i'l-ibâd, hikmet, teklif-i mâ lâ yutâk gibi meseleler hakkındaki fikirlerini ortaya koymuş; Tevrat pasajlarını, görüşlerine şahit kılma hususunda bolca kullanmıştır. Bu yönüyle eser, Hasan el-Basrî'nin *Kader Risalesi'*ne oldukça benzemektedir. Nitekim söz konusu risalede Hasan el-Basrî'nin de hemen hemen her görüşüne Kur'an ayetlerini delil gösterdiği fark edilmektedir. Aklî istidlal örgüsü ise Mu'tezile metodu ile paralellik arz etmektedir.

Her bir bölüm için "makale" ibaresini kullanan Saadya, temel meselelere geçmeden evvel, bu âlemdeki (Allah dışındaki her şey) maksadın ve yaratılışın gayesinin ne olduğunu sormakla işe başlamaktadır. Bu noktada Saadya şunları zikreder:

Yaratılmışların çokluğuna göz attığımızda, tüm bunların bir maksadı olduğunu araştırma işi gerekli oldu. Zira bu hususa dair tabii bir şahidimiz vardır ki o da tüm yaratılmışların bir maksadı olduğuna delalet etmektedir.³⁴

Buradaki ibarelerden anlaşılabilir ki Saadya, düşünce tarihinde genellikle Platon ile özdeşleştirilen gâî illet³⁵ prensibine benzer bir görüşü esas almıştır. Bu bağlamda Saadya, kainattaki yaratılmışların hepsinin asıl maksat olan insana delalet ettiğini zikretmektedir. Zira ona göre, deliller ve süregelen âlem düzeni, şerefli olan her şeyin, kendi kadar şerefli olmayan şeylerin sebebi olmasını gerektirmektedir.³⁶ Saadya bu yargısı için çeşitli örnekler vermiştir; buna göre örneğin yaprakların içindeki bir tohuma baktığımızda, içinde tüm bir ağacın kodlarını taşıdığı için, o tohum yapraktan daha şerefli bir konumdadır. Aynı şekilde yumurta da öyledir. Zira ondan civciv ve kanatlı hayvanlar

34 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4. Bölüm: s. 145.

35 Evrende meydana gelen tüm şeylerin arkasında yatan bir gayenin veya bir sebebin varlığını kabul eden metafiziksel görüş. Platon'un teleolojik evreninde Demiurg adını verdiği Tanrı, fenomenler alemindeki varlıkları idelere göre şekillendirdiği için ideler bir nevi *gâî illeti* konumundadır. Ayrıntı için bkz. Fahrettin Olguner, "Eflâatun", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994), 10: 469-476.

36 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 145.

neşet olmaktadır. Yine insanın kalbi, sadrının sebebi konumundadır, bâsır olan ruh da gözün sebebidir. Saadya, bu şekildeki illet-malul ilişkisini tüm eşyaya şamil kılmıştır.³⁷

İnsanın asıl maksat olduğu konusundaki akıl yürütmesine gelince Saadya, feleklerin tüm yeryüzünü çevrelemesinin, kâinatın maksadını yeryüzünde aramak gerektiğine işaret ettiği söylemiştir. İnsanın “el-maksadu’l-kusvâ” yani nihai maksat olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

Daha sonra yeryüzünün, kendisini çevreleyen gökyüzü ve feleklerin sebebi olduğunu müşahede ettik. Dolayısıyla yaratılmışların tümünün sebebinin yeryüzünde olduğunu söylemek doğru oldu. Yeryüzüne baktığımızda ise toprak ve suyun ölü olduğunu, hayvanların ise akıllı olmadığını müşahede ettik. Dolayısıyla geriye tek bir şey kalmaktadır; o da insandır. Böylece onun en üst/nihai maksat olduğu yakînî olarak sabit olmuş oldu.³⁸

Saadya’nın görüşünü temellendirmek için hemen ardından Eski Ahit’e atıf yaptığı görülmektedir. Bu bağlamda Tanrı’nın insanı yeryüzünde halife tayin etmesi ve onu kendi suretinde yaratmasını konu edinen pasajları zikretmiştir.³⁹

Bu şekildeki bir girizgâhın ardından Saadya, insana kudret verildiğinin altını çizmektedir. Bu meyandaki akli delillere girişmeden evvel Tevrat’tan ilgili pasajları şahit getirmektedir. Örneğin, Tanrı’nın “Önünüze yaşamla ölümü, kutsamayla laneti koyduğuma bugün yeri göğü size karşı tanık gösteriyorum. Yaşamı seçin ki, siz de çocuklarınız da yaşayasınız.”⁴⁰ sözünü delil getirmiştir. Söz konusu pasaj bu doğrultudaki Kur’ân ayetlerine oldukça benzemektedir.⁴¹ Bu konudaki sözlerini bitirmeden evvel Saadya, kâinatta insandan başka bir maksat olduğunu iddia eden kişinin o şeyi göstermesi gerektiğini dile getirmektedir. Böyle olduğu için -yani kudret sahibi olduğu için- insanın sevaba mazhar yahut azaba duçar olmaya hak kazandığını ifade eder.

37 Saadya Gaon, *Kitâbü’l-Emânât ve’l-i’tikâdât*, 4: 146.

38 Saadya Gaon, *Kitâbü’l-Emânât ve’l-i’tikâdât*, 4: 146.

39 İlgili pasajlar için bkz. İşaya 45:12 “Dünyayı ben yaptım, üzerindeki insanı ben yarattım.”; Tekvin 1:26 “Tanrı, ‘Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım’ dedi.” Ayrıca bkz. Tekvin 1:28 ve Mezmurlar 8:1-9.

40 Tesniye 30:19.

41 Örneğin el-Mülk 67/2 “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.”

İnsanın bu şekilde emre ve nehye mahal teşkil etmesi ile onun zayıflığı, kan ve etten mürekkep bir cisim olması arasındaki manayı araştırmaya girişen Saadya, insanın her ne kadar cismi küçücük olsa da felekleri ve âlemdeki bilgiyi elde etmeye muktedir olduğunu söylemekte⁴² ve ömrünün kısalığının ve bu dünyanın teklif yeri olmasının da insana ebedi hayat vaat edildiğinin delili⁴³ olduğunu zikretmektedir. Tüm bunlarla birlikte niçin insan bedeninde ölümcül hastalıklar ve zilletler olduğunun hikmetini araştıran Saadya bu konuda şunları kaydeder:

Daha sonra hastalıkların hikmetini araştırdım ve niçin bunlar giderilmemiştir diye sordum; sonra baktım ki tüm bunlar yani hastalık ve zilletler insanın hatasından temizlenmesi için bir araçtır.⁴⁴ Sonra insana ilişen elemelerin hikmetini araştırdım ve bunun insan için *salah* olduğunu gördüm zira bu elemeler olmasaydı insan Allah'ın ikabından (cezasından) haberdar olamazdı dolayısıyla nehyin bir anlamı kalmazdı. Yine insanda bulunan kuvve-i sheviyye'nin hikmetini araştırdım -ki o çoğu zaman afettir- ve gördüm ki yiyecek yeme isteği beden için, cinsî arzu ise türün devamı için gereklidir.⁴⁵

İnsana bazı zamanlarda katil emredilmektedir, bunun hikmeti de yine türün devamı içindir. Zira bedendeki bir azanın zehirlenmesi durumunda onu kesmek tüm beden için maslahattır.⁴⁶

Görülüyor ki Saadya burada elem ve sıkıntıları Mu'tezile'de müşahade ettiğimiz salah-aslah prensibini temel alarak açıklamaya çalışmıştır. Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) naklettiğine göre Mu'tezile bu hususta iki görüşe sahiptir. Bir görüşe göre Allah'ın lezzet (ya da maslahat) kabilinden de olsa birisine elem iliştirmesi caiz değildir. Diğer görüşe göre ise bu durum caizdir.⁴⁷ Bununla birlikte Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre Allah bu elemi adaleti gereği ahirette

42 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 148.

43 Mezmurlar 21:8 pasajını delil göstermektedir.

44 Örneğin; Eyüp 33:19.

45 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 149.

46 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 150.

47 Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1994), 1: 314.

telafi eder.⁴⁸ Bu noktada Kâdi Abdülcebâr özelinde Mu‘tezile’nin elemelerin bir maslahatı celp etme adına gerçekleştiği takdirde iyi olacağına dair delillendirmesi akla gelmektedir. Kâdî, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*’de, elemelerin vecihlerine göre hasen ve kabih olacağına değinmiştir:

Elemeler faili kim olursa olsun vecihlerine göre hasen ve kabih olurlar. Elem fayda sağlama amacıyla veya daha büyük bir zararı defetme maksadıyla olduğu takdirde hasen olmaktadır. Bunların hasen veçhi (Kâdî’ye göre) hak edişten (istihkak) başkası değildir. Örneğin ilim ve adap öğrenmek için belli meşakatlere katlanmamız, sonunda faydalı bir işin sonuçlanacağına olan inancımızdandır.⁴⁹

Saadya, elemeleri aynı zamanda ahiretteki azabın bir fragmanı olarak görmüştür. Ancak Kâdî özelinde gördüğümüz kadarıyla Cenab-ı Hakk şayet mükelleflere elem ilişitirirse mutlaka ahirette onu telafi etmelidir (ivaz). Zira böyle yapmasa, abes iş görmüş olur ki Allah bundan münezzehtir.⁵⁰

Saadya, buraya değin ettiği kelâmın adalet bahisleri ile alakalı olduğunu ve bu kısımdan sonra artık kudret ve istitaat bahisleri hakkında konuşacağını söylemektedir. Bu noktadan itibaren bölümün sonuna kadar olan kısmı; kudret, teklif-i mâ lâ yutâk ve Tevrat’taki cebri andıran ayetlerin yorumlanması teşkil etmektedir.

“Allah’ın insan üzerindeki adalet ve şefkatindedir ki ona kudret bahşetmiştir.” diyerek söze başlayan Saadya, bunun emir ve nehyin ifası için gerekli olduğunu dile getirmektedir. Daha sonra bu görüşünü temellendirmek için aklî ve şer‘î deliller serdetmeye girişir. Aklî delillerinden ilki, Allah’ın insana gücünün yettiğinden fazlasını yüklemesinin adaletine aykırı düşeceğiğidir. Bunun için Tevrat’tan kudret lafzının insanlara izafe edildiği birkaç pasaj zikretmektedir.⁵¹ Bu açıklamalardan sonra istitaatın fiilden önce olması gerektiğini

48 Ebû’l-Kâsım el-Belhî el-Ka’bî, *Kitâbü’l-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu v.dğr., (İstanbul: KURAMER; Amman: Dârü’l-Feth, 2018), 338.

49 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2: 296.

50 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 2: 298.

51 Söz konusu pasajlar için bkz.; Mika 6:3 “‘Ey halkım, sana ne yaptım?’ diyor Rab, Sana nasıl yık oldum, yanıtla.”; İşaya 40:31 “Rab’be umut bağlayanlarsa taze güce kavuşur; kanat açıp yükselirler

söyler. Nitekim ona göre, istitaat şayet fiille beraber olsaydı fiili yapmak ile yapmamak arasında bir fark olmazdı. Sonra olması halinde ise insanda yaptığı bir şeyi geri döndürme kudreti olurdu ki bu imkânsızdır.⁵²

İstitaatın fiilden önce olmasını ve teklif-i mâ lâ yutâk durumunun caiz olmamasını ispatı sadedinde Saadya'nın tutumu Kâdî'nin tutumuyla benzerlik arz etmektedir. Özellikle istitaatın fiilden önce olmaması halinde teklif-i mâ lâ yutâkın doğacağı Kâdî tarafından da dile getirilmiştir.⁵³ Dolayısıyla bu durum Kâdî'ye ve genel olarak Mu'tezile'ye göre de caiz değildir.⁵⁴ Saadya'nın ayrıldığı nokta ise istitaatın fiilden sonra olması durumunda fiilin iade gücüne sahip olacağı itirazıdır. Fakat bu itiraz Kâdî tarafından dile getirilmemiştir. Bundan ayrı olarak insana emir ve nehiylerin terettüp etmesi Kâdî ve Saadya'nın ikisine göre de bir lütuf ve ihsandır. Kâdî bu görüşünü temellendirmek için Saadya'nın girişte zikrettiği gibi Allah'ın illetsiz iş yapmaması üzerinden delil getirmektedir. Buna göre:

Bizi yaratmasında, yaşatmasında, akıl vermesinde (...) Allah'ın bir gayesi bulunmalıdır. Zira O, sebepsiz iş yapmaz. Teklife gelince bu işte mutlaka O'nun bizi başka şeyle ulaşılmayan bir dereceye yükseltmesi amacından başka çıkar yol yoktur. Teklifin arkasındaki hikmeti anlamayanların çoğu helak oldu. Teklifin hasen oluşu sabittir. Çünkü Allah teklife konu olan şeyleri yapmaya insanı muktedir kılmıştır. Bunların hepsi mümin için sabit olduğu gibi kâfir için de sabittir. Ancak mümin aklını kullanarak teklife en güzel şekilde cevap vermiş, kâfir ise iradesini ve aklını iyi yönde kullanmayarak inkâr etmiştir. Bu, Allah'ı her ikisi için de lütufta bulunmuş olması konumundan çıkarmaz. Nitekim bu durum boğulmak üzere olan iki kişiye de ip uzatmaya benzer. Tutunan kurtulur, tutunmayan boğulur. Şimdi, kim ipi uzatanın kötü iş yaptığını düşünebilir ki?!

kartallar gibi. Koşar ama zayıf düşmez, yürür ama yorulmazlar."

52 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 151.

53 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2: 46,156.

54 İbnü'r-Râvendî (ö. 301/813-814) ve Ebû İsâ el-Verrâk'tan (ö. 347/861) istitaatın fiille birlikte olduğu görüşü nakledilmiştir. Bkz. Eş'ârî, *Makâlât*, 300; Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 305. Bununla ilgili ayetlerden el-Bakara 2/286 meşhurdur: "Allah hiç kimseye kaldıracağından fazla yük yüklemeyiz, artık iyilikleri kendi lehine, kötülükleri kendi aleyhinedir".

55 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2: 340-342.

Saadya'ya göre "Hâlık'ın insanın fiillerine herhangi bir yönden dahli ve itaat yahut isyanda insan üzerinde bir zorlaması mutlak surette söz konusu değildir."⁵⁶ Bunun hissî, aklî ve şer'î delilleri olduğunu söyleyen Saadya, hissî delil kabilinden insanın tüm yapıp ettiği şeylerde özgür hissettiğini vurgulamaktadır. Bunları yaparken de dışarıdan hiçbir kuvvetin kendisine mâni olmadığı şuurundadır.

Aklî delillere gelince Saadya'nın kullandığı istidlaller şu şekildedir;

- Bir fiilin iki failden çıkması muhaldir.
- Şayet Allah fiillerimizde bizi icbar etseydi o halde üzerimize terettüp eden emir ve nehyin bir anlamı kalmazdı. Dolayısıyla fiillerimize karşılık vermesi abes olurdu.
- Eğer insan fiillerinde icbar altındaysa o halde müminin de kafirin de sevabı hak etmesi gerekirdi. Zira biri iman için diğeri küfür için kullanılmıştır. Bu, tıpkı bir kişiyi binayı yapmada kiralamak, diğeri ise binayı yıkmada kiralamak gibidir. İkiisi de ücreti hak eder.
- Şayet insan mecbur olsa idi mazur olması gerekirdi. Çünkü Rabb'in kuvvetine galip gelmesi muhaldir. O halde kâfir birinin Rabb'in karşısında iman etmemesi konusunda özür beyan etmesi caiz olurdu.⁵⁷

Saadya'nın kullandığı bu deliller hemen hemen aynı yönlerde Mu'tezile ve Kâdî tarafından da kullanılmıştır.⁵⁸ O, fiillerin insan tarafından yaratıldığını, daha ziyade bir fiilin iki failden çıkamayacağı üzerinde yoğunlaşarak ispat etmeye çalışmıştır.⁵⁹ Bu meyanda Kâdî şöyle bir analiz yapmaktadır:

Şayet bir fiil iki faile nispet edilirse; (1) eğer tek bir yönde yapmışlarsa her ikisinden de çıkmıştır diyebiliriz, (2) ya da iki yönde olmak üzere ikisinden de sadır olmuştur. İkinci sözün imkansızlığı aşikardır. Bir şeyin iki farklı şekilde aynı anda hasıl olması imkansızdır. Birinci sözün iptaline gelince (Ebu Ali el-Cübbâ'î'den naklen); şayet bir fiilin iki failden çıkması mümkün olsaydı, o halde fiil aynı anda hem yapılmış hem de terkedilmiş olurdu. Zira

56 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 152.

57 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 153.

58 Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 320-321.

59 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, thk. Tevfik Tavil ve Said Zayid, mrc. İbrahim Medkûr, (Kahire: Dârü'l-Misriyye, 1963), 8: 4-5,101; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2: 44-66.

ne zaman birisi o fiili yapmaya kalksa diğerinin de terk etmesi lazım gelirdi. Bu durumda iki zıt şeyin bir arada olması gerekirdi ki bu imkânsızdır.⁶⁰

İnsanın fiillerinin yaratıcısı olduğuna dair şer'î delillere gelince Saadya'nın zikrettiği pasajlar şunlardır: Tesniye 30:19 "Yaşamı ve ölümü önünüze koydum...", Malaki 1:9 "Tanrıya lütuf için yalvarın...", İşaya 30:1 "Kendi tasarılarını (fiillerini) yerine getirdiler...", Yeremya 23:21 "Ben yapmadım insanlar yaptı...", Tesniye 10:12 "Ey İsrail! Tanrıdan korkun onun yolundan yürüyün...".⁶¹ Görüldüğü üzere fiillerin sorumluları ve faileri olarak insanlara işaret edilmektedir. Dolayısıyla bu pasajlar aklî delillerin şahitleri konumundadır. Bu noktada Saadya'nın metodu Hasan el-Basrî'nin *Kader Risalesi*'ni akla getirmektedir. Zira o, neredeyse risalesinin tümünde bu tür ayetleri kullanmıştır. Örneğin; "Ya Rabbi, biz büyüklerimize uyduk, onlar da bizi sapıttılar." (el-Ahzâb 33/67). "Biz onu bir yola ilettik ya şükreder ya da inkâr eder." (el-İnsan 76/3). "Kim şükrederse kendi lehinedir, kim de inkâr derse Allah bundan müstağnidir ve cömerttir." (en-Nahl 109/4).⁶²

Saadya, Eski Ahit'teki pasajların cebri üç şekilde iptal ettiğini söylemektedir: (1) insanların bazı fiillerinde Rabb'in sevinç duyması. Bu konuda şahit getirdiği pasajda Tanrı, "Kötü kişinin ölümünden sevinç duymam fakat bu kötülüğe devam etmesinden sevinç duyarım."⁶³ demektedir. (2) Rabb'in söz vermesi,⁶⁴ (3) Rabb'in yemin etmesi⁶⁵.⁶⁶ Söz konusu pasajlar, Kur'an'da Allah'ın kafirlere daha çok günah işlemesi için mühlet verdiğine dair zikredilen bazı ayetlere benzemektedir.⁶⁷

60 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, 8: 101-110.

61 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 153.

62 Hasan el-Basrî, "Kader Risâlesi" (*Resâilü'l-Adli ve'l-Tevhid* içinde), thk. Muhammed Amâre, (Kahire: Dârü's-Şurûk, 1988), 1: 114.

63 Hezekiel 18:23.

64 Hezekiel 18:32 "Çünkü ben kimsenin ölümünden sevinç duymam. Egemen Rab böyle diyor. Öyleyse günahınızdan dönün de yaşayın!"

65 Hezekiel 33:11 "Onlara de ki, 'Varlığım hakkı için diyor Egemen Rab, ben kötü kişinin ölümünden sevinç duymam, ancak kötü kişinin kötü yollarından dönüp yaşamasından sevinç duyarım. Dönün! Kötü yollarınızdan dönün! Niçin ölesiniz, ey İsrail halkı!'"

66 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 153.

67 Örneğin; Âl-i İmrân 2/178: "İnkâr edenler, kendilerine vermiş olduğumuz mühletin, sakın kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Biz, onlara ancak günahları artırsın diye mühlet veriyoruz. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır."

Bu açıklamalardan sonra Saadya; Tanrı ve kötülük ile kader ve özgür irade problemlerine dair sorduğu -farazî- sorulara cevaplar serdetmektedir. Bu üslubu kelâmın “cedel” metoduna oldukça benzemektedir. Nitekim Kâdî bu konuda hemen hemen aynı sualleri zikretmektedir. Şimdi, Saadya ve Kâdî’nin sorulan farazî suallere nasıl cevap verdiklerini karşılaştıralım:

a) Tanrı ve Kötülük ile İlgili Sorular

Saadya:

Birisi şöyle dese: Şayet Allah günahı istemiyorsa, niçin yarattığı alemde kötülükler ve razı olmayacağı şeyler var?

Cevap: Hakîm olan Allah, mülkünde istemediği ve razı olmadığı bir şeye izin vermez. Dünyadaki kötülükler insanın ondan nefret etmesi dolayısıyladır çünkü ona zarar verir. Ancak Rab için bu söz konusu değildir. Zira ona araz ilişmez. Dolayısıyla bu alemde insanların nezdinde hoş gitmeyen kötü şeylerin olması mümkündür. Nitekim kitapta “İncittikleri ben miyim? Hayır onlar kendilerini incitiyorlar.”⁶⁸ denilmektedir.⁶⁹

Kâdî:

Şüphe: Cenab-ı Hakk kendisi için “Her şeyi yaratan” (er-Ra’d 96/16) diyor. Aynı şekilde “O her şeyi bilendir” (el-Hadîd 57/3) demektedir. Her şeyi Allah yaratıyor ve biliyor, dolayısıyla kötü şeyleri de bilmesi ve yaratması gerekir.

Cevap: Cenab-ı Allah’ın her şeyin yaratıcısı olması tahsis edilmiş bir önermedir. Zira O’nun kudretine taalluk eden sonsuzca madum henüz varlığa gelmemiştir. Aynı şekilde Allah’ın zatı da “şey”dir ve kendisini yaratması muhal olduğuna göre üstteki ayette tahsis olmalıdır. Şayet bu ilzamımız geçerli ise o halde Cenab-ı Hakk’ın kulların iradelerine de müdahil olmaması ispat edilmiş olur. (Ebu Ali el-Cübbâ’î’den naklen), bu ayetteki her şey ibaresi mübalağa ve çokluktan kinayedir. Dolayısıyla ayetlerdeki “her şey” ibaresi, zulüm ve fesat dışındaki her şey olarak anlaşılmalıdır.⁷⁰

68 Yeremya 7:19.

69 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 153.

70 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 8: 309-310.

Saadya'nın, âlemde süregelen kötülükleri, Tanrı'nın zarar ve menfaatten münezzehe olduğunu dolayısıyla kötülüklerin insana nispetle kötü olduğunu söyleyerek açıklamaya çalışmasına karşılık Kâdî ise bu problemi daha ziyade ayetteki dilsel analizden yola çıkarak mantıkî bir zorunlulukla açıklamıştır. Buradaki ibareler ilk okunuşta zayıf deliller olarak nitelendirilebilir ancak, önermelerin zımnında insanın kudret sahibi olduğu hatırlanmalıdır. Zira her iki âlim de kudretin insana izafe edilmesi gerektiğini önceden ispat etmişti. Kaldı ki Mu'tezile geneline bakıldığında Allah'ın zulme güç yetirebildiğini söylemek muhaldir. Bununla birlikte bazı alimlere göre Allah zulme ve yalana güç yetirebilir fakat Ebû'l-Huzeyl (ö. 235/849-50 [?]), bunu hikmeti ve rahmeti gereği yapmadığını; Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841), içimizden salih olanlara dahi bu vasfı yakıştıramazken Allah'ın böyle bir sıfatla vasfedilmesinin doğru olmayacağını;⁷¹ İbn Şebîb (III/IX. yüzyıl) ise zulmü ancak kendisinde problem olan birinin yapacağını Allah'ın ise böyle olmaktan münezzehe olduğunu ifade etmiştir.⁷² Abbâd'ın (ö. 215/830) hastalık, afetler gibi mecazi şer ve kötülüklerin Allah'a nispet edilebileceğini fakat O'nun hakiki şerri yaratmaktan münezzehe olduğunu söylediği nakledilir.⁷³

b) Kader ve Özgür İrade ile İlgili Sorular

Saadya:

Birisi şöyle dese: Allah insanın kendisine isyan edeceğini biliyorsa o halde insanın kesinlikle isyan etmesi gerekir ta ki Allah'ın ilminin gereği yerine gelsin?

Deriz ki: Bunu söyleyen kişi Allah'ın ilminin insanların fiillerinin sebebi olduğuna dair bir delil getirmelidir. Bu şüphesiz büyük bir vehimdir. Zira bu sözün butlanı şu şekilde sabit olur, şayet Allah'ın ilmi bir şeyin sebebi ise o halde o şey kadim olmalıdır, çünkü O'nun ilmi ezeldir. Biz inanırız ki Allah'ın bir şeyi bilmesi o şeyin hakikatini bilmesi anlamındadır. Dolayısıyla Allah Teâlâ, olacak olan şeyleri nasılsa o şekilde bilir, aynı şekilde insan neyi tercih edecekse Allah o insanın tercih edeceği şeyi bilir.⁷⁴

71 Eş'arî, *Makâlât*, 275; Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 262.

72 Eş'arî, *Makâlât*, 276.

73 Eş'arî, *Makâlât*, 312; Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 322.

74 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 154.

Kâdî:

Şüphe: “İşte onlar kalplerine iman yazılanlardır.” (el-Mücâdile 58/22), “Ona tabi olanların kalplerinde merhamet ve rahmet kıldık/yarattık.” (el-Hadîd 57/27), “Aralarında sevgi ve rahmeti kıldık.” (er-Rûm 30/21); Kılmak (ca’l) fiili yaratma (halk) manasına geldiği için iman ve küfrün Allah’ın fiili olması gerekir. Zira o birçok yerde kılmayı yaratma olarak zikretmektedir.

Cevap: Allah’ın imanı yazması ve kılması manasındaki ayetler, oradaki imana veya küfre işaret eden şeylerden bahsetmektedir [bizzat kendilerinden değil]. Nitekim Ebu Ali el-Cübbâî, kılma (ca’l) fiilinin her zaman yaratma anlamı taşımadığını dile getirir. Tıpkı “Kalplerini katı kıldık” (el-Mâide 5/13) ayetinde olduğu gibi. Zira burada maksat, onları zemmetmektir yoksa yaratmanın kendisi değildir. Aynı şekilde “Seni yeryüzünde halife kıldık” (Sâd 38/26) [demesi] de böyledir çünkü Allah insanı halife olarak yaratmamıştır, zira halifelik yaratma olayından sonra gelişen birtakım olaylar sonrasında meydana gelmiştir. Yine “Onlar melekleri Rahman’ın dışı kulları olarak kıldılar” (ez-Zuhrûf 43/19) sözünde kılmak derken yaratma değil vasıflandırma kastedilmiştir. Çünkü meleklerin yaratıcısı Allah’tır.⁷⁵

Saadya kader ve özgür iradenin uyumunu, ilmin bir fiile sebep olmaması şeklindeki aklî bir istidlal ile açıklamaya çalışmıştır. Buna karşılık Kâdî ise ayetlerden deliller getirmektedir. Sorular her ne kadar aynı doğrultudaysa da kullanılan lafızlar ve ileri sürülen şüpheler farklı cihetlerden olduğu için iki âlim de farklı yönlerle cevaplar serdetmiştir. Kaldı ki Kâdî’nin emir ve nehiyelerin fiillerin kendisine değil sonuçlarına taalluk ettiğini söylediği bilinmektedir.⁷⁶

Bu hususta Saadya’da dikkat çeken farklı bir nokta bulunmaktadır. Onun dile getirdiği bir soruda fiillerin sebepleri ve sonuçları arasında yaptığı ayırım, Kâdî’nin üstteki açıklaması ile benzerlik arz etse de kısmen farklılıklar içermektedir. Buna göre Saadya şöyle bir itirazı dile getirmiştir: “İnsanlar şunu da merak ederler; bir kulun ölüme teslim edilmesi mademki Allah’ın onu cezalandırması içindir, o halde İsa’ın⁷⁷ gibi insanların peygamberleri öldürmesi bu kabilden mi sayılmalıdır?” Saadya bu itiraza fiilleri ikiye taksim ederek cevap vermeye çalışmaktadır. Ona göre örneğin öldürme fiilinde; yaralama

75 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 8: 311-312.

76 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 6: 116.

77 Eski Ahit’te İlyas Peygamberi öldürdüğü söylenen İsrail kraliçesi. Ayrıntı için bkz. II. Krallar 21.

Allah'a öldürme ise kula nispet edilmelidir.⁷⁸ Böylelikle fiillerin sonuçlarını kullara nispet etmek istemektedir. Kâdi'de de aynı kaygıyı görmekteyiz. Nitekim fiiller doğrudan kula nispet edilerek sonuçları hususunda sorumlu tutulmuştur. Ancak burada farklı olan nokta Saadya'nın yaralamayı Allah'a nispet etmesi ve bir öldürme fiilinde eğer hikmet o yönde tecelli ettiyse o andaki kâtil bundan kaçınsa bile öldürmenin başka bir vecihle de olsa mutlaka gerçekleşeceği görüşüdür.⁷⁹ Halbuki Kâdi'de ve Mu'tezile'nin genelinde böyle bir husus söz konusu değildir. Fiillerin tüm sürecinde doğrudan kul etkilidir, Allah'ın bir dahli söz konusu değildir. Bununla birlikte tıpkı Saadya gibi kâtil ve maktûl ile ilgili bu tutumun Ebû'l-Huzeyl el-Allâf tarafından da savunulduğu bilinmektedir.⁸⁰ Mu'tezile'den Dırâr (ö. 200/815 [?]), Hafs (ö. 204/820) ve Neccâr'ın (ö. 230/245) fiillerin kula mecazen nispet edilmesi gerektiği fikri zikredilmektedir. Belhî'nin naklettiğine göre Salih Kabbe (?) ve Cehm (ö. 128/745-46) ashabı nezdinde fiiller Allah tarafından yaratılır. Salih'e göre bu yaratma, fiillerin isimlerinin yaratılması manasında olup, meydana getirme manasında değildir.⁸¹ O halde Saadya'nın bu taksimi daha çok kelâmın kesb-halk teorisine benzemektedir. Fakat Saadya'da süreç tersine işlemiş, sanki kesb Allah'a halk ise kula nispet edilmiş gibi görünmektedir.

Tüm bu soru-cevap faslından sonra Saadya, peygamberliğin hikmetine dair bir bölümün ardından Eski Ahit'teki bazı pasajların insanlar tarafından yanlış yorumlandığını söyleyerek bu kabilden olduğunu düşündüğü yerleri tevil etmektedir. Yaklaşık sekiz yerde insanların Tevrat'ı yanlış anladığını dile getiren Saadya'nın tespitlerini şöyle sıralayabiliriz:

(1) İnsanlar Allah'ın bir fiili nehyetmesini sanki o fiile zorla engel olduğu şeklinde yanlış anlamışlardır.⁸²

(2) Bazı dünyevî meselelere dair Allah'ın alıkoyma şeklindeki fiilini, dinî meselelerdeki alıkoyma şeklinde yanlış anlamışlardır.⁸³

78 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 156.

79 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 157.

80 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 503.

81 Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 321.

82 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 159.

83 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 160.

(3) Bazı felaketler ve belalarla nefsi kuvvetlendirmeyi, itaatte nefsi kuvvetlendirmek şeklinde yanlış anlamışlardır. Bu hususta firavun örneğini veren Saadya, Eski Ahit'teki "Ben firavunu inatçı yapacağım ki, belirtilerimi ve şaşılmalı işlerimi Mısır'da artırabileyim"⁸⁴ şeklindeki pasajın firavunu inatçı yaparak etrafındaki insanların itaatini artırması şeklinde anlaşılmaması gerektiğini söylemektedir. Zira firavunun inatçı kılınması zaten onda bulunan bir tabiatı kuvvetlendirmeyi ifade etmektedir. Yoksa kalpleri imana yönlendirmek için değil.⁸⁵ Bu noktada Saadya ile Hasan el-Basrî'nin ifadeleri benzemektedir. Nitekim Hasan el-Basrî de Kur'an'daki "Allah kimin hidayetini isterse onun kalbini açar, kimin dalaletini isterse de onun kalbini daraltır." (el-En'âm 6/125) şeklindeki ayetin yanlış anlaşıldığını hâlbuki Kur'an'ın bütüncül bir şekilde okunması neticesinde Allah'ın bu ifadelerinin yalnızca kulları teyit yahut zemm babından olduğunu ortaya çıktığını dile getirmektedir. Nitekim bizzat Allah Teala, hiç kimseye kaldıramayacağından fazla yük yüklemeyeceğini bildirmiştir.⁸⁶ Mu'tezile'nin -Abbâd hariç- geneline göre de Allah'ın, kafirleri küfürlerinde kuvvetlendirip onları bunu yapmaya muktedir kılması söz konusu değildir.⁸⁷ Zira -Murdâr dışında-⁸⁸ Mu'tezile'nin genel görüşü, Allah'ın küfrü ve kötülükleri dilemeyeceği ve buna razı olmayacağı yönündedir.⁸⁹

(4) Tevrat'ta kullanılan bazı lafızların mecazî değil de hakikat olarak anlaşılması. Tevrat'ın insanların diline tenezzül için bazı ifadeleri kullanması insanları yanlış anlamaya sevk etmiştir. Örneğin, "Rab alaycılarla alay eder, ama alçakgönüllülere lütfeder."⁹⁰

(5) İnsanlar bazı dua ayetlerini cebre yorumlamışlardır.⁹¹ Hâlbuki bunlar dua kabilindedir ve cebre yorumlamaz.⁹²

84 Çıkış 7:13.

85 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 161.

86 Hasan el-Basrî, *Kader Risalesi*, 1: 116.

87 Eş'arî, *Makâlât*, 307; Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 313-314.

88 Eş'arî, *Makâlât*, 299.

89 Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 299.

90 Süleyman'ın Özdeyişleri (Meseller) 3:34.

91 Örneğin; Mezmurlar 119:36 "Yüreğimi haksız kazanca değil, Kendi öğütlerine yönelt." Mezmurlar 51:15 "Ya Rab, aç dudaklarımı, Ağzım senin övgülerini duyursun".

92 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 162.

(6) İnsanlar Allah'ın aslî tabiatında yarattığı şeyleri telkin ve ilham olarak yanlış anlamıştır. Örneğin Süleyman'ın Özdeyişleri (Meseller) 16:1 "İnsan aklıyla çok şey tasarlayabilir ama dilin vereceği yanıt Rab'dendir" ve Süleyman'ın Özdeyişleri 20:12 "İşiten kulağı da gören gözü de Rab yaratmıştır." Buralarda kastedilen aslî fitrattır, cebre yorulamaz.

(7) Süleyman'ın Özdeyişleri 21:8 "Suçlunun yolu dolambaçlı, pak kişinin yaptıklarıysa dosdoğrudur." Saadya'ya göre burada zorlama değil bilakis tabiatı açıklama vardır.

(8) Bir şeyin olması insanın iradesinin o yönde vaki olmasına bağlıdır, bu da üç türlü gerçekleşir: (a) "Düşmanın yeterliliği": Bir fiil için insanın o işi kendini vermesi sonucu onun bu işi yapmasını sağlayanın düşmanları olduğu söylenir. "Rab Filistliler'i ve Kûşlular'ın yanında yaşayan Araplar'ı Yehoram'a karşı kıskırttı."⁹³ Tüm bunlar düşmanın ve acının yeterli ölçüde olması sonucudur. (b) "Zihnin duru ve görüşün sağlam olması": İnsanlar bunu dinî bağlamda duyunca cebre yordular: "Ya Rab, yollarını bana öğret, yönlerini bildir."⁹⁴ (c) Yaratıcının bir mucize yaratması sonucu insanların iman etmesini cebr olarak yanlış anladılar. "Ya Rab, bana yanıt ver! Yanıt ver ki, bu halk senin Tanrı olduğunu anlasın. Onların yine sana dönmelerini sağla."⁹⁵ Bundan kasıt ayetler ve deliller göstermekten başka bir şey değildir.⁹⁶

Saadya, bölümün sonunda cebr tevehhümüne sapanların ve kitabı yanlış anlayanların itirazlarının çürütülmüş olduğunu beyan eder.⁹⁷ Aynı şekilde Hasan el-Basrî de insanların Kur'an'ı yanlış anladığını, Allah'ın sözlerinde hiçbir çelişiklik olmadığını⁹⁸ söyleyerek Saadya'ya paralel açıklamalar serdetmiştir.

93 II. Tarihler 21:16.

94 Mezmurlar 25:4.

95 I. Krallar 18:37.

96 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 163-164.

97 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 165.

98 Hasan el-Basrî, *Kader Risâlesi*, 1: 118.

Sonuç ve Değerlendirme

Etkili bir Yahudi düşünürü olan Saadya Gaon'un, yaşadığı coğrafyanın entelektüel temayüllerine uygun olarak zamanının en etkili akli düşünce sistemi olan Mu'tezile'den kısmen de olsa etkilendiğini söylemek mümkün görünmektedir. Her ne kadar böyle bir etkiden söz edilebilirse de Saadya'nın kendi iç tutarlılığını kendisinin sağladığı fark edilmektedir. Esasında etkilenme ve etkileme olgularını tek bir saik ya da olayla açıklamak mümkün değildir. Bilakis pek çok farklı değişkenin ve geniş bir örneklemin işin içine katılmasını gerektirmektedir. Bununla birlikte belirleyici niteliklerin değerlendirilmesi ve temsil gücü yüksek örneklerin kullanılması, sistemin tümü hakkında konuşmaya izin vermektedir. Bu itibarla ulaştığımız neticelerin çok küçük bir sahayı aydınlattığını belirtmemiz gerekir.

Bir mukayeseyi amaçladığımız bu çalışmada Saadya Gaon ile Kâdî Abdülcebbar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tespit etmeye çalıştık. Ulaştığımız sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Saadya, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât* düşüncesinin sunuluş biçimi ve akli örgü yönünden klasik bir kelâm kitabı gibi yazmıştır. Çalışmanın konusunu teşkil eden bölümde ise adalet ve cebr konularına ağırlık verilmiştir. Bu meyanda onun akli delil örgüsü Kâdî'nin söz konusu kitaplarındaki yöntemle, her bir düşüncesine Tevrat'tan şahit getirmesi ise Hasan el-Basrî'nin *Kader Risâlesi* örneğine benzemektedir.
2. Saadya'nın Mu'tezilî referanstan farklı olarak Platoncu illet prensibini ve tabiatçı evren tasavvurunu benimsediği fark edilmektedir. Onun Mu'tezile'den ayrıldığı bir diğer nokta ise atomculuğu reddetmesidir.
3. İnsana "kudret" verildiği akli ve nakli delillerle ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu suretle, istitaatın fiilden önce olması gerektiği ve teklif-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmadığı hususu Mu'tezilî terminoloji ve metodolojinin kullanımına muvafık olarak ispat edilmiştir.
4. Âlemdeki kötülükler ve elemelerin insanın maslahatına olduğu ifade edilmiş ve insanın mükellef kılınmasının adalet gereği olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu noktada Saadya'nın fikirlerinin Mu'tezile'deki ivaz ve salah-aslah prensipleri ile benzerlik arz ettiği görülmektedir.
5. Allah'ın insanın fiillerine hiçbir surette dahil olmadığı vurgulanmış ve buna dair hissî, akli ve şer'î deliller serdedilmiştir. Özellikle akli delillerin Mu'tezile metoduna benzer bir şekilde tatbik edildiği görülmektedir. Nitekim bir fiilin

iki failden çıkmasının imkânsızlığı ve iman-küfür ile Allah'ın meşieti arasındaki ilişkinin kullanılması mezkûr benzerliğe işaret etmektedir.

6. Farazi soru-cevap metodu, kelâmın kullandığı cedel yöntemini akla getirmektedir. Zira her ne kadar cevaplar farklı yönlerde olsa da sorulan soruların oldukça benzemesi bunu teyit eder niteliktedir.
7. Saadya'daki fiilin sebebinin Allah'a, sonucunun insana izafe edilmesi, Kâdî'deki emir ve nehyin, fiillerin sonuçlarında terettüp etmesi olgusu ile paralellik arz etmektedir. Nitekim her iki şekilde de insana sorumluluk yüklenmektedir. Ancak Saadya'da farklı ve ilginç olan nokta; hikmetin bir fiilde gerçekleşmesi halinde faili kim olursa olsun mutlaka o fiilin gerçekleşeceği anlayışıdır. Kâdî'de ise fiil tüm süreçleriyle insanın kontrolündedir.
8. Tevrat ayetlerinin yanlış anlaşılıp tevil edilmesi, hususi olarak kader ve özgür irade ile ilgili kısımlarda Saadya'nın temayülü, genel anlamda Hasan el-Basrî'nin risalesini akla getirmektedir. Yine Allah'ın, tabiatında kötü bir kişiyi kullanılarak diğer insanların imanını artırmasının söz konusu olamayacağı hususu, her iki müellif tarafından da vurgulanmıştır.

Kaynakça

- Bağır, Muhammed Ali. "Saadya Gaon'un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi". *Journal of Turkish Studies*, yıl:1 sayı: 10 (Winter 2015), 121-148.
- Basrî, Hasan b. Yesâr. "Kader Risâlesi" (*Resâilü'l-Adli ve'l-Tevhid* içinde). Thk. Muhammed Amâre. Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 1988.
- Baybal, Sami. "Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15 (2003), 169-187.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım, *Kitâbü'l-Makâlât*. Thk. Hüseyin Hansu v.dğr. İstanbul: KURAMER; Amman: Dârü'l-Feth, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: Ergin Kitabevi, 1959.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1994.
- Feyyûmî, Saïd b. Yûsuf (Saadya Gaon). *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*. Thk. ve nşr., Samuel Landauer. Leiden: E. J. Brill, 1880.
- Frenkel, Yehoshua. "The Use of Islamic Materials by Non-Muslim Writers". *The Convergence of Judaism and Islam: Religious, Scientific and Cultural Dimensions*. Edited by Michael M. Laskier & Yaacov Lev. Florida: University Press of Florida, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Uniye bihi, Muhammed Enes Şerefâvî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Harman, Ömer Faruk. "Said b. Yusuf el-Feyyûmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 517-519. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.

Harpûti, Abdüllatif. *Tenkîbu'l-Kelâm fî Akâidi Ehlî'l-İslâm*. Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.

Kâdi Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kâdi Abdülcebbar. *el-Muğni*. Thk. Tefvik Tavil ve Said Zayid, mrc. İbrahim Medkür. Kahire: Dârü'l-Misriyye, 1963.

Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Çev. Rüştü Balcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.

Meral, Yasin. "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un Eserlerinde İslâmî Unsurlar". *Belleten Dergisi* LXXX, sayı: 287 (Nisan 2016), 23-36.

Me'sûdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali. *et-Tenbih ve'l-İsrâf*. Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 1981.

Olguner, Fahrettin. "Eflâatun", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 469-476. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994.

Sezgin, Fuat. *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*. İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015.

Sıddık Hasan Han, Ebû't-Tayyib Muhammed el-Kannevî. *Ebcedü'l-Ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.

Taşköprülüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Mifhâhu's-saâde*. Tahkik ve mürâcaâ, Kâmil Kâmil Bekrî & Abdulvehhab Ebû'n-nûr. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1968.

Topaloğlu, Bekir & İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Van Ess, Josef. *The Flowering of Muslim Theology*. Translated by Jane Marry Todd. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Van Ess, Josef. *Theology and society in the second and third centuries of the Hijra: a history of religious thought in early Islam*. Translated by Gwendolin Goldbloom. Leiden: Brill, 2017 (Volume 3).

Watt, William Montgomery. *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefesine Giriş*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1996.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 196-203. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.

Zikrî, Yahya. *İlmü'l-Kelâmi'l-Yebûdi: Said b. Yusuf el-Feyyûmi [Saadya Gaon] Nemûzecen*. Kahire: Dârü'l-Misriyyeti'l-Lübânîyye, 2017.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

COVID-19 PANDEMİSİ SÜRECİNDE DİN GÖREVLİLERİ- CAMİ- CEMAAT İLİŞKİLERİ (ANKARA / YENİMAHALLE ÖRNEĞİ)

RELIGIOUS OFFICIALS - MOSQUE - CONGREGATION RELATIONSDURING COVID-19 PANDEMIA (THE CASE OF ANKARA / YENİMAHALLE)

Mehmet Bekir GÜLTEKİN

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,
Doktora Öğrencisi, Uzman Vaiz, Yenimahalle Müftülüğü
e-mail: m.bekirgultekin@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-5171-7974

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Eylül 2020/ 5 September 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 4 Aralık 2020 / 4 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020/ 27 December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: **131-164**

Cite as / Atıf: Gültekin, Mehmet Bekir. “Covid-19 Pandemisi Sürecinde Din Görevlileri-Cami- Cemaat İlişkileri (Ankara / Yenimahalle Örneği) [Religious Officials - Mosque - Congregation Relationsduring Covid-19 Pandemia (The Case Of Ankara / Yenimahalle)”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 4/2 (Aralık/December 2020), **131-164**

Öz

Bu çalışmada, Cami cemaatinin gündelik yaşamının vazgeçilmezlerinden olan camide ibadet etme rutininin, Covid-19 pandemisi ile beklenmedik bir şekilde sınırlandırılmasının tutum ve davranışlarına ne şekilde yansıdığı araştırılmıştır. Cami müdavimlerinin hayat boyu edindikleri düzenli camiye gitme tecrübesi, ölümcül pandemi süreciyle önce camide kalınacak sürenin kısa tutulması ve sosyal mesafenin oluşturulması tedbirleri, sonrasında cuma namazı ve camilerde cemaatle namaz kılınmasına ara verilmesi uygulamalarıyla, köklü bir değişime uğradı. Bu değişime bağlı her biri birer olgu olarak; cemaatin ilk tepkisi, kutsal olarak kabul edilen camiden uzak kalmanın etkileri, cami merkezli sosyal ilişkilerin kopması, cami görevlilerinin camiyle ilgili talimatlarına karşı cemaatin tepki durumu, uyumlu ve uyumsuz davranış sergileme boyutu, cuma namazı ve vakit namazlarının cemaatle kılınmasına ara verilmesinin etkileri, bireysel olarak camide namaz kılmaya izin verildiği dönemde camiye gelme eğilimi, pandeminin etkisinin azalmasıyla başlayan yeni normal dönemde camide cemaatle namaz kılınmasında ve kılınan ilk cuma namazında cemaatin tutum ve davranışları, cami cemaati ile din görevlileri arasında gerçekleşen iletişimin düzeyi araştırıldı. Nitel araştırma yaklaşımıyla yapılan bu çalışma, cami ve cemaat olgusunu en fazla gözlemleyen ve yaşayan, aynı zamanda kendileri de bütün vakit namazlarında camide bulunmak suretiyle cami cemaatinin bir parçası olan din görevlileriyle gerçekleştirilen görüşmelerden elde edilen veriler esas alınarak yapılmıştır. Pandeminin ortaya çıkması ve buna bağlı olarak alınan tedbirler, cami merkezli sosyal hayat için ilk başlarda üzüntü ve şaşkınlığa sebep olurken, cami cemaati ve din görevlileri arasındaki dayanışmayla büyük ölçüde sorunların üstesinden geldiği görülmektedir. Pandemi süreci ile camilerde ibadete ara verilmesi, camii cemaatinin kutsal bir mekân olarak gördüğü camiden uzak kalmanın oluşturduğu özlem duygularıyla, caminin değerine ve önemine dair farkındalığı artmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Cami, Cemaat, Covid-19 Pandemisi, Din Görevlileri, Nitel Çalışma.

Religious Officials - Mosque - Congregation Relations during Covid-19 Pandemia (The Case Of Ankara / Yenimahalle)

Abstract

In the present study, it was investigated how the unexpected restriction of worship routine in the mosque, which is indispensable for the daily life of the mosque congregation, by Covid-19 pandemic was reflected in the attitudes and behaviors of the congregation. The experience of regular mosque-goers, which was acquired for life, the process of limiting the time in the mosque due to the deadly pandemic process, the measures to establish the social distance, and then, the interval in Friday prayers with the congregation, underwent a radical change. Depending on this change, the following phenomena were investigated; the first reaction of the congregation, the reaction to staying away from the mosque, the breakdown in the social relations based on the mosque, the reaction of the congregation against the instructions of the mosque officials, the size of the congregation's response to the relevant instructions of the mosque officials, the dimension of agreeable and disagreeable behavior, the reaction against the breakdown of Friday prayers and daily prayers, the tendency to come to the mosque for Friday prayers and daily prayers when individual prayers were allowed, the attitudes and behaviors of the congregation in the new normal period, which began with the decrease of the effect of the pandemic, regarding the daily prayers and the first Friday congregation prayers, and the level of communication between the mosque community and mosque officials. The study, which was conducted with qualitative research method, was conducted based on the data obtained from the interviews with religious officials who observe the congregation and live with them the most in mosques and also who are part of the mosque congregation by being present in mosques for prayers at all times.

Keywords: Religion Sociology, Mosque, Congregation, Covid-19 Pandemia, Religious Officials, Qualitative Study.

Giriş

Kutsallık arayışı ve kutsal olanla bağ kurma, insan hayatına anlam katmaktadır. İnsanın inancının gereği olan ibadetlerini engellenmeksizin yerine getirmesi ona huzur ve mutluluk verdiği gibi, herhangi bir şekilde ibadet hayatının kısmen ya da tamamıyla iradesi dışında sınırlandırılması ona huzursuzluk verir, üzüntü sebebi olur. Cami cemaati olan Müslümanların kutsallık arayışında ve ibadet pratiğinde cami, gündelik hayatlarının merkezinde yer alan vazgeçilmezlerindedir. Onlar için dini hayatın şekillenmesinde en önemli mekân ve semboldür. Hz. Peygamberin vefatından kısa bir süre sonra yoğun yağmur yağışından dolayı sadece bir gün cemaatle namaz kılınmasına ara verilmesi ve namazın evde kılınmasının istenmesi, durumu yaşayan insanlar tarafından şaşkınlıkla karşılandı ve tartışıldı.¹ Yaşanmış bu tarihsel olay düşünüldüğünde, yakın zamanda ortaya çıkan ve ilk başlarda ne kadar süreceği dahi belli olmayan ciddi salgın karşısında, camilerde vakit namazlarının cemaatle kılınmasına ve cuma namazlarının kılınmasına günlerce ara verilmesi, cami müdavimlerini dini ve psiko-sosyal açıdan derinden etkilediği düşünülmektedir.

Camide ibadete katılımın; dini zorunluluk veya o ortamda bulunmanın sağladığı manevi doyumunu kazanmak gibi iki temel boyutu vardır. Ancak hangi açıdan bakılırsa bakılsın cami, Müslümanlar açısından isteyenin dilediği zaman içine girip ibadet edebildiği, beş vakit namazını mümin kardeşleriyle birlikte eda ettiği,² gündelik hayatın bunaltıcılığından kendisine adeta sığındığı, kapılarının her zaman açık olması beklenen kutsal bir mekândır. Dinin etkili ve müşahhas olarak hissedildiği bu ortamda kişinin dini duygu, düşünce ve davranışları da ona göre şekillenmektedir.³

Ortaya çıkan Covid-19 pandemisi ile birlikte; camilerde bu kapsamda tedbirlerin alınması ve sınırlandırmaların getirilmesi gerekiyor muydu? Alınan tedbirlere cami cemaati ne tür ve hangi düzeyde tepkiler gösterdi? Birçok

- 1 Hasan Öztürk, *İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 44.
- 2 H. Kamil Yılmaz, "Hayatın Merkezinde Fonksiyonel Cami", *Cami ve Hayat*, ed. Ramazan Özaldemir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 22-24.
- 3 Hüseyin İ. Yeğin, "Din Psikolojisi Açısından Kutsal Mekân İnsan İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Ocak - Haziran 2012), 53, 54.

psiko-sosyal işleve sahip olan camiye farklı duygu ve düşüncelerle gelenler vardır. Bunlar arasında camiye özellikle Allah'ın emri olan namazı kılmak için gelirken namazların camide kılınmasını zorunlu görenler de vardır. Caminin bu şekilde ibadet için açık olmasını zorunlu görüp oraya gelen cami cemaatinin bu kesimi, cami ile ilgili bu kararları alan ve uygulayan, caminin din hizmetlerini organize eden kurumsal yapıya bakışı nasıl olmuştur? Din hizmetlerini organize eden kurumsal yapı ile kast edilen cami görevlileri, müftülük ve Diyanet İşleri Başkanlığı ile camilerin her şart altında açık olması gerektiğini düşünenler arasında sağlıklı bir iletişim kurulabilmiş midir? Bu sorulara bulacağımız cevaplar ile; süreç içerisinde cami, cemaat ve din görevlileri arasındaki ilişki biçiminin belirlenmesine katkı sağlanacaktır. Bunun yanı sıra camilerle ilgili alınan kararlarda sadece Diyanet İşleri Başkanlığı ve Din İşleri Yüksek Kurulunun aldığı kararlar belirleyici olmamıştır. Başta Sağlık Bakanlığı olmak üzere devletin diğer ilgili kurumlarının da halk sağlığını düşünerek aldığı kararlar belirleyici olmuştur. Buna göre, cami cemaatinin alınan bütün tedbirlere ve getirilen kurallara uyum gösterme gayreti ve istekliliği oranında, zor şartlarda cami içerisinde toplumsal uyum sağlama başarısının dışında, genel toplumsal uyumluluğunu, kurallara uygun davranışlar gösterme ve dayanışma performansını da ortaya koyacaktır.

Tüm sosyal ilişki biçimlerini büyük oranda etkileyen pandemi süreci, cami merkezli sosyal hayatı da etkilemiştir. Bu etkinin düzeyi, tutum ve davranışlara yansıma biçimi araştırmada tespit edilmeye çalışılmıştır. Konunun niteliksel boyutunun aydınlığa kavuşturulması hedeflenen çalışmada, sınırlı bireysel cami tecrübelerini ifade edebilecek cami cemaatinden kişilerle görüşmek yerine, cami merkezli hayatın odağında yer alan ve hem cami cemaatiyle hem de müftülükle sürekli iletişim içerisinde olan din görevlileriyle mülakatlar yapılarak temellendirilmiştir.

Covid-19 pandemisi, daha çok yeni ve devam eden bir süreçtir. Genel olarak toplumsal katmanlar üzerinde oluşturduğu değişim, dönüşüm ve psiko-sosyal sonuçları ile ilgili şu anda yeterli veri bulunmadığı gibi dini hayat üzerindeki etkileri de çok az bilinmektedir. Ancak ileride sosyal ve dini hayat üzerindeki etkisinin birçok araştırmaya konu olması beklenmektedir. Bu salgın, deprem ve savaş gibi insan fizyolojisi üzerinde ani bir yıkım gerçekleştir-

mese de toplumsal bilinirliği ve tecrübesi arttıkça toplum psikolojisi üzerinde adım adım tahribatlar yapan, nihayetinde hastalığa yakalananlar arasında çok sayıda can kaybıyla sonuçlanabilen bir yıkım olarak değerlendirmek mümkündür. Özellikle Cami cemaati açısından düşünüldüğünde, günlük ibadet rutinini ve sosyal davranışlarını büyük ölçüde değiştirmesi, pandeminin sebep olduğu ölüm olayları ve sosyal izolasyonun gerekliliği konusunda medya iletişim araçları vasıtasıyla yapılan yayınları her gün takip etmeleri, psiko-sosyal açıdan onları çok etkilediği düşünülmektedir. Dolayısıyla sosyal sonuçları açısından Covid-19 pandemisinin benzeri olan durumlar arandığında, depresyon, sel ve savaş halleri gibi ortak noktalarının “olağanüstülük” olduğu olaylar görülmektedir. Bu da konuyu ele alırken olağanüstü şartlarda cami merkezli dini hayat çerçevesinde değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır.

Şu ana kadar, olağanüstü durumların dinle ilişkisi çerçevesinde yapılan çalışmalara baktığımızda, Türkiye’de birkaç defa tecrübesi yaşanan depremlerle ilgili çalışmaları görmek mümkündür.⁴ Savaş, terör ve göç olgularının dini tezahürleriyle ilgili çalışmalar, olağanüstülük bağlamında değerlendirilebilir. Araştırma konumuzla bu tür çalışmalar arasındaki ortak nokta, olağanüstü durumların dini hayat üzerindeki tezahürünün sorgulanmasıdır. Yapılan araştırmalarda örneğin, olağanüstü durumlar denilince savaşlar, depremler, sel baskınları, çığ düşmesi, bina ve tesis yangınları, radyasyon ve benzeri afetlerin⁵ düşünülmesi, tecrübe edilenlerden yola çıkarak tanımlama yapılması anlamına gelir. Yaşanan Covid-19 pandemisi de bir olağanüstü durum olarak kayıtlar-

4 Bkz: Deprem ve din ilişkisiyle ilgili yazılmış bilimsel makalelerden bazıları şunlardır; Naci Kula, “İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevi Desteğin Önemi”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Sayı: 2, 2006., Halil İbrahim bulut, “Adapazarı Depremi Bağlamında Din Deprem İlişkisi”, Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu, İstanbul, 2008., Naci Kula, “Deprem ve Dini Başa Çıkma”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, 2002., Cüneyd Aydın, “Kader İnancının Savunma Mekanizması Ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sayı: 1, 2019., Hidayet Aydar, “Bazı Kur’an Ayetlerinin Işığında Kocaeli Depremine Bakış”, Kur’an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi, 1999., Mehmet Zeki Aydın, “Türkiye’de Deprem Zararlarının Çok Olması İle Kader İnancı Arasındaki İlişki”, Diyanet İlmi Dergi, Sayı: 3, 1997., Ejder Okumuş, “Tabii Afetler, Din ve Toplum -Marmara Depremi Örneği-”, İslami Araştırmalar Dergisi, Sayı: 3, 2002., Naci Kula, “Deprem Ve Kıyamet Benzetmesi, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi”, Sayı: 9, Yıl: 2000.,

5 Yaşar Yaprak, “Olağanüstü Hallerde Din Görevlilerinin Fonksiyonu”, *Olağanüstü Hallerde Din Hizmetleri*, ed. Altan Çap (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 56.

ra geçecek ve bu yönde bir literatür gelişmesi olacaktır. Pandemi sürecinin hemen başlarında İslam dininin salgın hastalıklara bakışı konusunda, toplumsal bilgilenme ihtiyacını ve beklentileri karşılamak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) da bir kitap yayınladı.⁶ Bunların yanı sıra Covid-19 pandemisinden ve olağanüstü hallerden bağımsız olarak, Türk toplumunun önemli bir kurumsal yapısı olan cami olgusu çerçevesinde, cami, cemaat ve din görevlileri ile ilgili yapılmış birçok çalışma vardır. Araştırmamız içerisinde imkân ölçüsünde bu çalışmalara atıfta bulunulmuştur. Ele alınan konunun spesifik özelliği itibariyle, yeni çalışmalara teşvik edici olması beklenmektedir.

1. Yöntem

1. 1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, kuramsal olarak yorumlayıcı sosyal bilim anlayışıyla ve bu yaklaşımın tasarım biçimi olan nitel araştırma modeliyle yapılmıştır. Sosyal bilimin amacı, toplumsal gerçekliği kendi sosyal bağlamında anlamaktır. İnsanın öznel iradesinin eseri olan kendi deneyimi büyük çeşitliliğe sahiptir.⁷ Çalışmada nitel araştırmanın bir deseni olarak; bilincin kendine görüneni bir takım işlemlere tabi tutarak kendince yeniden görmesi ve gördüğünü yine bir takım yorumlama işlemlerine tabi tutarak anlamasına dayanan fenomenolojiden⁸ yararlanılmıştır. Temel düşüncesi, bir olayın veya az sayıda olayın uygun gelebilecek bir yöntemle ayrıntılı bir biçimde incelenmesi olan 'örnek olay çalışmalarında', bir süreç, sıra dışı bir durum, bir grup veya bir topluluk araştırma konusu olabilmektedir.⁹ Bu çalışmada da dünya genelinde etkili olan Covid- 19 salgını sürecine bağlı olarak, ülkemizde de yakından etkilenen camiler, cami cemaati ve din görevlileri arasındaki ilişkiler nitel araştırma yaklaşımıyla araştırılmıştır.

6 Hasan Öztürk, *İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020)

7 W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemler*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2014) 1 /131, 141.

8 S. Nilgün Sofuoğlu, *Alfred Schutz'un Fenomenolojik Sosyolojisi ve Din sosyolojisine Uygulanabilirliği*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 9.

9 Keith F Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Dursun Bayrak (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2005), 145.

1. 2. Örneklem

Nitel araştırmaların saha çalışmalarında, sayıdan ziyade niteliksel özellikleri dikkate alınarak belirlenen bir örneklemle yüz yüze ve derinlemesine görüşmeler yapmak, veri elde edilmesinde uygulanan önemli bir tekniktir. Araştırmacı, temsil edici bir örneklemeden çok, rastlantısal olmayan, araştırma probleminin temel öğeleri hakkında fikir sahibi, olgu ile ilgili deneyimi olan ve yaşantılarından konunun öğeleri hakkında bilgi oluşturulabilecek kişilerin örnekleme dâhil olmasını amaçlar.¹⁰ Bu çerçevede sosyal, kültürel ve ekonomik açıdan Ankara/Yenimahalle ilçesinin oluşturduğu demografik yapıyı temsil edebilecek şekilde oluşturduğumuz bölgelerden seçilen yedi camiden on iki din görevlisi ile yüz yüze mülakatlar yapıldı. Görüşmelerde camilerde pandemi tedbirlerinin alındığı Mart 2020'nin ikinci haftasından Haziran 2020'nin ikinci haftasına kadar cami cemaatinin tutum ve davranışları tespit edilmeye çalışıldı. Din görevlileri, görevleri gereği camiyle en çok ilgilenen, oranın deneyimini yaşayan, camiye gelen cemaatle muhatap olan, kısaca camiyle ilgili her türlü durumun içinde yer alan kişiler oldukları için, örneklem grubu için en uygun seçim olmuştur. Araştırma Ankara / Yenimahalle ilçesiyle sınırlı olacak şekilde yapılmıştır.

1. 3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Bir veri toplama tekniği olarak yapılan derinlemesine görüşmelerde, önceden hazırlanan yarı yapılandırılmış ve açık uçlu sorular,¹¹ yaklaşık kırk beş dakika süren görüşmelerde katılımcılara yöneltilmiş ve ses kayıt cihazlarıyla kayıt altına alınmıştır. Amaçlı sohbet şeklinde sürdürülmesi gereken bu tür görüşmelerde, katılımcının kendini rahat bir şekilde ifade etmesi, üzerinde baskıyı hissetmemesi, kendisini sınırlandırmaksızın sözel betimlemelerini dile getirebilmesi önemlidir.¹² Görüşmelerde bu temel ilkelere uyulmaya çalışıldığı gibi, konudan sapmamak için daha önce hazırlanmış yarı yapılandırılmış açık

10 Belkıs Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2005), 95, 96.

11 Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 71.

12 Kazım Özdamar vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1999), 177-179.

uçlu soruların dışına çıkılmamaya özen gösterilmiştir. Her bir camiden mülakat yapılan katılımcılar için K1, K2,.. şeklinde kodlanarak görüşleri aktarıldı. Ancak çift görevlisi olan camilerde, aynı caminin iki görevlisi (İmam-Hatip ve Müezzin Kayyım) K1A ve K1B şeklinde kodlandı.

Çalışmanın birincil derecede verileri, sahada yapılan görüşme kayıtları ve alınan notlardır. İkincil kaynaklar, araştırmanın amacı doğrultusunda yapılan literatür taraması ve konunun güncelliğine bağlı olarak medyaya yansıyan bilgilerdir. Nitel verilerin analizinde ham veriler kavramsal kategorilere ayrılır ve benzer temalar kodlanarak kümelendirilir.¹³ Bu çerçevede görüşme ses kayıtlarının çözümlenmesi yapıldıktan sonra veriler betimsel analize tabi tutularak kategorileştirildi ve benzerliklerine göre gruplandırıldı. Araştırma rapor halinde betimlenerek tamamlandı.

2. Bulgular ve Yorumlar

2. 1. Camilerde Tedbir Amaçlı Uygulanan Kısıtlamaları İlk Duyduğunda Cami Cemaatinin Tepkisi

Tüm ülkeleri etkileyen Covid-19 pandemisi Türkiye’de de etkisini göstermeye başlayınca, bütün kurum ve kuruluşlar yapısal durumlarına göre salgına karşı önlemler aldığı gibi, sosyal yoğunluğun en fazla olduğu camilerde Diyanet İşleri Başkanlığı da bir dizi tedbirlere başvurdu. Camilerde topluca geçirilecek sürenin kısa tutulması, namazın sünnetlerinin evde kılınması, musafaha, kucaklaşma ve tokalaşmaya salgın geçinceye kadar ara verilmesi¹⁴ gibi uygulamalarla başlayan tedbirler, cuma namazı ve camilerde cemaatle namaz kılınmasına ara verilmesiyle,¹⁵ özellikle camiye sürekli gelen cami cemaati için, gündelik hayatlarının ayrılmaz bir parçası olan camiye devamlılık ke-sintiye uğramış oldu. Her ne kadar Müslümanlar bütün yeryüzünü temiz ve mescit olarak biliyor ve temiz olmak şartıyla istenilen her yerde namaz kılınabileceğine inanıyorsa da,¹⁶ camiye devamlı gitme alışkanlığını kazanan biri

13 Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemler*, 2/663, 664.

14 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “TR/Kurumsal” (Erişim 18 Nisan 2020).

15 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “TR/Kurumsal” (Erişim 20 Nisan 2020).

16 “Mescit ve Camiler”, *Hadislerle İslam*, ed. M. Emin Özavşar, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 2/287.

için, camiden soyutlanmış veya camiye gitmenin sınırlandırıldığı bir dindarlık; eksiklik, tehditlere açık ve bazı durumlarda psikolojik açıdan katlanılması zor bir durum olabilmektedir.¹⁷ Müslümanların tarihinde, yoğun bir şekilde yağmur yağması dolayısıyla namazların evde kılındığı ve camide toplanılamamasından dolayı cemaatin gösterdiği sınırlı tepki tecrübeleri vardır.¹⁸ Ancak şimdi küresel bir pandemi sebebiyle, beklenmedik bir şekilde belirsiz bir süre camilerde cemaatle ibadete ara verilmesi, cami cemaatinin yaşamlarında ilk defa tecrübe ettiği bir olgu olmuştur. Olay karşısında ilk tepkileri din görevlilerinin anlatımıyla şu şekilde oldu:

K4-İlk başlarda insan yapısı gereği kabullenmek zor olsa da sonra kabullenildi. Camilerdeki tedbirler duyurulduğunda bizim burada gördüğüm, yarı yarıya kabullendiler. Ama daha sonra herkes alıştı.

K2-İlk emir geldiğinde ikinci namazı idi. İkinci namazını cemaatle kılmayacaksınız dediler. Cemaatin haberi yoktu. Ben söylediğimde herkes inanmak istemiyor. “Hocam camide ne olacak, biz hastalık mı görmedik? Ne olacak? Biz temizliğimizi yapıyoruz abdestimiz alıyoruz.” dediler. Akşam geldiler. Almıyoruz deyince bu sefer boyunlarını büktüler gittiler. Hiç kimse bir şey demedi. İkna oldular.

K1A-Pazartesi günüydü galiba ben ikinci namazından önce öğrendim. İkinci namazında -tabi cemaatimizin çoğunun bilgisi yoktu- ben namazı kıldırımdım onlara söyledim. Cemaatimiz ondan sonra dağıldı. Akşam yine sayı az olmakla birlikte cemaatimiz oldu. Çünkü cemaatten haberi olmayanlar vardı onlara da söyledim. Ondandan sonra gelen de olmadı.

K6A-Bizim burada genelde memur emeklileri oturuyor. Böyle güngörmüş insanlar. Devletin aldığı kararlar konusunda duyarlılığı olan insanlar.

K7-Bizim cemaatimiz genelde devlet memurları olduğu için çok fazla yorum almadık. Genel olarak da kurallara uyuldu.

K8A - Burası sanayi bölgesi olduğu için burada ben bir olumsuzluk görmedim. Genelde mahalle gibi olmuyor burası. Genel itibarıyla burada daha uyumlu insanlar var. Devletin ve Diyanetin almış olduğu kurallara tam uydular. Bir sıkıntı yaşamadık. Biz ne dediysek uydular.

17 Vejdi Bilgin, “Dini Sosyalleşme ve Dini Bilinçlenme Caminin Yeri ve Önemi”, *Tartışmalı İlmî Toplantı*, (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2008), 206.

18 Öztürk, *İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı*, 44.

Beklenmedik durum karşısında cami cemaati şaşkınlıklarını kısmen göstermiş olsalar da kabullenmede zorlanmadıkları görülmektedir. Özellikle katılımcıların, cami cemaatinin uyumu konusunda sosyo-kültürel farklılıklarına dikkat çekerek dile getirmesi, kent ve geleneksel dindarlık davranışları arasındaki farkları ortaya koymaktadır.¹⁹ Memur ve memur emeklisi olanlar durumu daha soğukkanlı karşılarken, kırsal kesimden gelenlerin daha tepkisel davrandıkları görülmektedir. Her ne kadar katılımcıların tamamı bir ilçede ve mekânsal açıdan birbirine yakın yerlerde olsa da kent ve kentsel bürokratik kültür tecrübesini yaşayanlar, geleneksel kültürü sürdürenlerden farklı tepkiler verdikleri görülmektedir.

2. 2. Salgınla İlgili Medya Aracılığıyla Yapılan Resmî Açıklamaların ve Uzman Görüşlerinin Cami Cemaati Üzerindeki Etkisi

Daha önce ülkemizde yaşanan deprem, sel ve benzeri afet ve olağanüstü durumlarda bu acıyı yaşayan insanların sahada resmi görevlilerin ve din görevlilerinin söylediklerini dikkatli bir şekilde dinledikleri ve duyarlılık gösterdikleri, söylenenlerin hafızalarında geniş yankı uyandırdığı bilinmektedir.²⁰ Bu salgın sürecinde de cami cemaatinin, camiyle ilgili tutum ve davranışlarında sosyal realiteden kopuk olmadığı gözlemlenmiştir. Camilerin aynı zamanda bir kültür merkezi olarak sosyal dayanışmayı ve birlikteliği sağlayan bir devlet müessesesi olma vasfı²¹ Öne çıkmıştır. Daha önceki olağanüstü durumlarda afetzedelerin cami merkezli hizmetlerle ilgili alınan kararlara uyum gösterme ve dayanışma içerisinde sorunlarla baş etme konusunda birebir iletişim halinde oldukları görevlilerin bilgi ve yönlendirmelerine uyumları tecrübe edilirken, bu salgın sürecinde farklı bir durum olarak, ilk önce en yetkili kişilerin medya aracılığıyla yaptıkları açıklamalarla haberdar olmalarıyla, buna ne ölçüde uyum sağladıkları test edilmiştir. Görüştüğümüz din görevlileri

19 Nevin Meriç, *Değişen Kentte Dini Hayat* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005), 227.

20 Yaprak, "Olağanüstü Hallerde Din Görevlilerinin Fonksiyonu", 59.

21 Ahmet Onay, "Cami Eksenli Din Hizmetleri", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/258. /Abdullah Kahraman, "Cami İklimini Solumak ve Cemaate Devam Konusunda Kadınlara Getirilen Yasağın Gerekeçesi", *Yecder III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Tebliğleri*, ed. Şadettin Göksu (İstanbul: Pelikan Basım, 2012), 33.

değerlendirmelerinde, özellikle cami cemaatinin bu durumla ilgili tutum ve davranışlarına dikkat çekmişlerdir:

K4 - Devlet büyüklerimiz, Diyanet İşleri Başkanlığımız bir konuyu önceden açıkladıklarında biz sahada sıkıntı yaşamıyoruz. Ama ben bir şey öğrendim, bir sorun varsa bu şekilde çözüldüğünde tepkileri olmuyor. Tedbirlere de uyuyorlar. Hatta müftülükten resmi yolla gelen bazı konular, vatandaşın önceden haberi olmadığı için izah etmekte zorlanıyoruz. Ama medyadan kendi kulakları ile resmi bir açıklama duyduklarında bunu daha kolay kabulleniyorlar. Aksi takdirde söylediklerimiz sanki kendimiz bunu ortaya atmışız gibi algılanabiliyor. İzah etmekte zorlanıyoruz.

K5B - Ben şahsen halka izah etmekte zorlanmadım. Bir de medyada bu salgın konusu üzerinde çok durulduğu için. Bir de bu yasak Diyanet'in koyduğu bir yasak değil, devletin koyduğu bir yasak olduğu için anlatmakta zorlanmadık. Yani gelen emri biz girişe astığımızda izahat da yapmamıza çok gerek kalmadı. Çok rahat oldu.

K5A - Hocamın da dediği gibi devlet büyüklerinin açıklaması, Sağlık Bakanlığının açıklaması, Diyanet İşleri Başkanlığının açıklaması olayı toptan çözmüş oluyor. Sahadaki görevliler olarak bizler de bundan dolayı zorluk yaşamadık.

K3 - Her gün medyada çokça yayınlar yapıldı. Sağlık bakanlığı açıklamalar yaptı. Dünyadan görüntüler yayınlandı. İnsanların nasıl nefes alamadan can verdiğini gördüler. İnsanlar çok korktular. Bütün bunlar toplum üzerinde çok etkili oldu.

K7 - Alınan kararları açıklamada hiç zorlanmadım. Çünkü artık insanlar eskisi gibi değil. Televizyondan medyadan çok yakinen bu konuyu takip ettikleri için, belki bizden önce, yani daha genelge gelmeden önce bu durumdan haberdar olmuşlardı.

Katılımcı din görevlileri, camii cemaatinin alınan tedbirleri kabullenmede ve bunlara uyum göstermede, medya aracılığıyla yapılan resmî açıklamaların ve uzman kabul edilen kişilerin açıklamalarının etkili olduğunu ifade ediyorlar. Vatandaşların yeni tedbirlere ve kurallara uygun davranışlar sergilemelerinin önemine ve gerekliliğine dair kendilerinden önce yetkililerin medya aracılığıyla açıklamada bulunmalarıyla, kendilerinin cami cemaatine yüz yüze anlatma aşamasında "izah etmekte zorlanmadıklarını" söylüyorlar. Buna göre cami cemaati, din görevlilerinin uyarı ve telkinlerini kabul etmekle birlikte,

devletin en yetkili resmi görevlilerinin medya aracılığıyla yaptığı açıklamaları öncelikli olarak dikkate aldıklarını göstermektedir.

2. 3. Salgın Sürecinde Camiden Uzak Kalmanın Cemaatte Oluşturduğu Etki ve Yansımaları

Cami Müslüman için; müminlerin inşa ettiği, yüzünü Allah'a çevirdiği, sadece Allah'a ibadet edildiği, Allah'ın adının anıldığı yer anlamına gelir.²² Aslında mekân olarak caminin diğer yerlerden farkı yok. Ancak o mekânın cami olarak inşa edilmesiyle sıradan bir mekân olmaktan çıkmış, dinin yüceltiği ve diğer alanlarla türdeş olmayan bir mekân haline gelmiş olur.²³ Cami, soyut ile somut arasında gidiş-geliş yaşanan bir kutsal mekân anlamını kazanır.²⁴ Bunun yanı sıra cami, Müslümanlar için toplumsal hayatın merkezidir. İslam kültüründe bir şehir inşa edildiğinde o şehrin en müstesna yeri camiler olur. Bir yer fethedildiğinde ilk düşünülen şey merkezi bir yere cami kazandırmaktır.²⁵ Sonra Müslümanlar da çevrelerini bu inanç üzere şekillendirerek şehri genişletme yoluna gitmişlerdir.²⁶ Gündelik hayatın seyri onun etrafında şekillenir. Manevi kültürün dışa yansımaları olarak camilerimizin çoğunun geleneksel mimarıyla yapılmış olması,²⁷ ya da mahalle camisinin on yıllarca orada var olması, onun çevresinde yaşayan bireylerin, geçmişleriyle manevi bir iletişim bağı kurmalarına aracı olur.

Salgın sürecinde, ibadet öncesi ibadet mekânları ile bütünleşmenin verdiği hazdan mahrum kalındı. Önce güzel bir şekilde abdest alınmasıyla

22 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 2006), et-Tevbe 9/18, el-A'râf 7/29, el-Cin 72/18, el-Hac 22/40.

23 Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an'da Kutsal Mekân Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri", *Milel ve Nihal Dergisi* 3/(1-2) (2005-6), 51.

24 Ahmet Nedim Serinsu - Hüseyin İ Taşkiran, "Kur'anî İfadelerin Mekânda Görsel Kullanımı", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/(1997), 18.

25 Mustafa Çağrırcı, "Camiler ve Din Görevlileri", *Din ve Hayat Dergisi* 3 (2009), 5.

26 Hayati Tetik, "Caminin Toplumu Birleştirmedeki Fonksiyonu", *Din ve Hayat Dergisi* (Ekim 2013), 39.

27 Ali Fidan, "Dinselliğin Mekânına Dönüş: Postmodern Dönemde Cami Mimarisi ve Toplum", *Çağımızda Cami Mimarisinde Arayışlar Uluslararası Sempozyumu*, (Giresun: Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları, 2016), 207.

başlayan, sonra caminin avlusuna adım atma, son cemaat yerinden geçip, ana kapıdan caminin içine girip bütün benliği ile camiyle buluşma ve cemaatle beraber namaz kılma²⁸ gibi manevi coşkudan mahrum kalındı. Camiden ayrı kalma ile ilgili katılımcılar kendi duygularını ve cemaat ile ilgili gözlemlediklerini şöyle anlattılar:

K7-Şu oldu: Camiye gelememekten arkadaşlarını görememekten dolayı üzülen yaşlı cemaatimiz oldu. Cemaatimizin çoğu yaşlı zaten. Böyle birebir telefonla arayıp görüştüğümüz cemaatimizden büyüklerimizden böyle şeyler aldık.

K1B-Bir iki gün içerisinde hastalığın bulaşıcılığı öğrenildiğinde insanlar için ciddiyetini fark ettiler. Kabullendiler fakat kapatılmasından dolayı hüznü vardı. Caminin açılmasıyla insanlar mutlu oldu.

K1A-Hani bir Hakkı abimiz vardı ya (yanındaki görevli arkadaşına soruyor) şöyle dedi; Acaba rabbimiz bizi buradan kovdu mu? Biz bir suç mu işledik? Bizi cemaatten uzaklaştırdı. Elhamdülillah buna tekrar kavuştuk falan dedi.

K2-Medyada gördükten sonra, bir de geliyorlar mesela içeri giremeyince ağlayıp giden oldu. Yaşlılar geliyor “Hocam ne zaman başlayacağız. Ne zaman olacak. Ne olacak.” Baktılar ki birkaç sefer camiye açıyoruz, cemaat yok, bu sefer ikna oldular.

K6B-Camiye ara verildiği için ağlayanlar oldu. Hüzünlenenler oldu. “Biz ne suç işledik de böyle imtihandan geçiyoruz” diyenler oldu. Öyle sohbetler ettik cami önünde. “Kendimize çeki düzen vermemiz gerekir.” diyenler oldu. En çok cuma namazına katılmanın güzelliğinden mahrum oldukları için üzülenler oldu. Tabi, caminin kıymeti daha iyi anlaşıldı. Ama ne kadar devam eder bilmiyorum. “Allah’ım bizi tekrar camiye kabul ettin.” diye sesli sesli dua edenler oldu. İşin doğrusu aynı hisleri biz de yaşadık. İlk gün namaz olmayınca hocama söyledim. (Sesi düğümliyor.) Kolay değil. Ama biz ikimiz, cemaat olmasa da namazlarımızı en azından ikimiz cemaatle kıldık.

K5A-Camide ilk cuma namazı kıldığımızda her şeyden önce cemaat çok mutluydu sevinçliydi. Cemaat biraz azdı, bence bunun sebebi de televizyonlarda medyada bunun fazla duyurulmamasıydı. Duyurulsa daha fazla olurdu. Daha hala bizi arayan oluyor. “Hocam bu cuma namaz kılınacak mı?” diye. Ama git gide cemaatimiz artıyor.

K8A-Tabi cemaatle namaz kılmaya ara verilmesi hepimizi üzdü. İlk cumada ağlayanlar oldu. Camiden uzak kalmak birçok Müslüman’a ağır oldu. Bana da ağır geldi. Ama sağlık için buna katlanıldı.

28 Kahraman, “Cami İklimini Solumak ve Cemaate Devam Konusunda Kadınlara Getirilen Yasağın Gereçesi”, 38.

K6A-Camiler ilk açıldığında gelip ağlayanlar oldu. Ben de buna şahit oldum. Tabii çok mutlu oldular. Tabii etkisi devam ederse bence çok iyi olur.

K4-Cemaate gelememek özellikle yaşlılarımızı çok üzdü. Hüsrana uğradılar. Ama o sokağa çıkma yasağıyla birlikte artık o duygularını da yendiler. Kabullenmek zorunda kaldılar yani. Yoksa dışarıda gezmek durumunda kalsalardı bence çok daha fazla sıkıntı çekme ihtimali vardı. Telefonla arayıp: “Hocam ne zaman namazları cemaatle kılacağız.” “Hocam ne zaman cuma namazı kılacağız.” diye soranlar oldu. Ben de cemaati rahatlatmak adına onları aradım. Teskin etmeye çalıştım.

Salgın döneminde cami cemaatinin yaşadığı en açık fiili durum, camiden bir süre uzak kalmalarıdır. Katılımcı din görevlileri, cami cemaatinin salgın sebebiyle camiden uzak kaldıkları bu süreçte tutum ve davranışlarında gözlemledikleri en belirgin hususun, cemaatin camiye duyduğu özlem olduğunu ifade etmişlerdir. Bu özelemlerini ve duygusal kırılmalarını hem kendi aralarında hem de din görevlileriyle paylaşmışlardır. Yaşadıkları mahrumiyetle, camiye rahat gidebildikleri zamanların ne kadar değerli olduğunu fark ettikleri sözlerinden anlaşılmaktadır. Gündelik yaşamında hayatının merkezinde yer alan camiden ayrı bırakılmak bir Müslüman için sarsıcı olabilir. Her zaman gitmese de oraya istediği zaman gidebileceğini düşünmek cami cemaatine huzur verir. Zira kutsal yerler, inanan insanın hayatına yön veren ve anlam kazandıran yerlerdir. Kutsallık duygusu, başka bir yerde duyduğundan daha derin bir şekilde mabette hissedilir.²⁹ Kutsal mekânlardan uzun süreli ayrılık; kavuşma arzusunu, özlem ve hasret duygularını tetikler. Uzak bölgelerde yaşayan Müslümanlar benzer duyguları Kâbe için asırlar boyu yazdıkları şiirler ve ilahilerle³⁰ dile getirerek günümüze büyük bir kültürel miras bırakmışlardır. İlahi olanla bütünleşme ve günahlardan arınma amacıyla kutsal mekânlara gitme ve orada yaratıcı ile haberleşme inanlar için her zaman güçlü ve devamlılık arz eden bir idealdir.³¹

29 Ali Erbaş, “İslam Dışı Dinlerde Hac”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2005), 98.

30 Fatma Çakmak, *Dinsel Bir İtibar Göstergesi Olarak Hacı'lık*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 18.

31 Çakmak, *Dinsel Bir İtibar Göstergesi Olarak Hacı'lık*, 47.

2. 4. Cami Cemaatine Göre Camide Namaz Kılmak Dini Bir Zorunluluk Mu? Yoksa Zorunlu Olmayan Manevi Doyum Arayışı Mı?

Cami cemaatinin mücbir sebepten dolayı camiden uzak kalmalarının onlar açısından katlanıla bilirliği, büyük oranda camide namaz kılmanın dini bir zorunluluk olarak görüp görmedikleri ile ilişkili olduğu değerlendirilmektedir. Zira camiye gelmenin dini bir zorunluluk olduğunu düşünenler için, sadece manevi doyum için geldiklerini ifade edenlere oranla camiden uzak kalmanın daha zor katlanabilir olduğu düşünülmektedir.

İbadet yerleri olan camilerin yönetiminden sorumlu Diyanet İşleri Başkanlığının,³² camilerde ibadet ile ilgili uygulamalarda dini açıdan bağlayıcı olan kararların alındığı en üst dini kurulu olan Din İşleri Yüksek Kurulu, 18.03.2020 tarihinde pandemi sürecinde camilerde ibadet konusunda bir karar aldı; Kararda, İslam'ın temel ilkelerinden olan dinin korunmasının, yine İslam'ın öncelikli korumayı hedeflediği ilkelerden olan canın (insanın) korunmasına (Zaruratı Diniyye'ye)³³ bağlı olması ve İslam dinin, "Daha büyük zararı önlemek için küçük zarar tahammül edilir" ilkesinden hareketle, sağlık otoritelerinin görüşü dikkate alınarak camilerde cuma namazı ve cemaatle namaz kılınmasına ara verilmesinin uygun olacağı³⁴ hususlarına yer verildi. Bu karara istinaden camilerde uygulanan fiili durum cemaatin camiden uzak kalmasına sebep oldu. Dinin temel kaynakları ve usulünü esas alarak benzer kararlar birçok İslam ülkelerinde alındı. Bu teknik bilgileri camii cemaatinin ne kadar bileceği ayrı bir değerlendirme konusu olmakla birlikte, camiye gelmenin dini bir zorunluluk olarak algılanıp algılanmadığı konusunda araştırma bölgemizde şunlar tespit edildi:

K6A - Camiye devamlılık konusunda cemaat açısından fikhî, yani kurala dayalı bir zorunluluk olarak devam etmekten ziyade, duygusal olarak camiye

32 İsmail Derin, *Denetim ve Soruşturma Rehberi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 243.

33 Mahmut Çınar, "Zaruratı Diniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44/138. (Ankara: Ankara: TDV Yayınları, 2013), 138.

34 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksek Kurulu" (Erişim 6 Mayıs 2020).

devam etmenin daha baskın olduğunu düşünüyorum. Camisiz yapamama. Camide huzur bulma, mutlu olma.

K6B - Yarı yarıya gibi geliyor bana. Bazıları camiye gitmem zorunlu değilse evimde kılarım diyor. Bazıları da evde kılmak mümkün olsa bile camiye gelmek istiyor. Ama camiye gelmeyi yüzde doksan arzu ediyor.

K5A - Fikhî bir zorunluluktan ziyade camide namaz kılmayı, cemaat olmayı daha çok düşündükleri için cemaatimiz camiye geliyorlar. Yani cami atmosferinde namaz kılmak istiyorlar. Hatta salgın sürecinde bile yaşlı olan insanlarımız tek başına kılsa bile camiye gelenler oldu. Camide namazlarını kıldılar.

K7 - Camide namaz kılmak istenmesi, hem daha huzurlu, ortam açısından daha güzel olduğu için gelenler olduğu gibi, cemaatle kılmanın sevabı bilindiği için de geliyorlar. Bir başka gerekçe de olabilir. Arkadaşlarıyla görüşme, sosyalleşme, bir ortamda bulunma, görme, görüşme, konuşma ihtiyacının da camiye gelmede etkili olduğunu düşünüyorum. Öyle görüyorum.

K8A - İstek olarak şunu söylediler. “Hocam biz burada cemaat olsak olmaz mı?” diye soranlar oldu. Biz de bu süreci söyledik bunun bir vebal olduğunu izah ettik kabullendiler. Bu istekleri de alışkanlıktan gelen bir şey. Bazıları cemaatle namaz konusunda hassas iki kişi de olsak beraber kılalım diyor. Kafasında cemaatten ayrı tek başına namaz kılmak vicdanen el vermiyor. Evinde bile kılariken çocuklarıyla cemaat olup namazı beraber kılıyorlar. Bunlar sıradan vatandaş. Gerçekten ben onlara imreniyorum bu hassasiyetleri için. İşte bu düşüncede olan insanlar muhaliflik olsun diye değil iyi niyetinden ısrarla cemaatle beraber kılmak istiyorlar.

K2 - Ben normalde hatimle teravih namazını kıldırırdım. Bu sene böyle olunca bana çok koydu ağladım. Cemaatimiz kalabalık oluyordu.

K8B - Mesela en büyük sorgulamaları cuma namazı konusunda oldu. “Hocam ben hayatımda hiç cuma kaçırmadım. Şimdi ne olacak?” Mesela “Hocam ben üç cumayı kaçırdım. Benim nikâhım bozuldu mu?” diye soranlar oldu.

K1A - İlk cuma namazını kılacağımız belli olduktan sonra biri beni aradı. Hocam gelmesem olur mu? Dinen vebal altında kalır mıyım? diye sordu. Bu şartlar altında farziet oluştu mu? diye sordu.

K5B - Cuma konusunda endişeli olanlar üç cuma kılmasak ne olur? diye düşündüler. Yani inanç açısından bir sıkıntı olur mu? Cumanın kılınmasını bir zorunluluk olarak düşündüler. Genel itiraz buydu. Üç cuma gelmesek nasıl olacak bu iş.

Verilen cevaplardan anlaşıldığına göre; cemaatin büyük çoğunluğu için camiye gelmede, dini zorunluluktan ziyade cemaat olmanın verdiği huzur ve

mutluluk arayışıyla alışkanlığın daha belirleyici olduğu görülmektedir. Bu şekilde düşünenler için camiden uzak kalmanın daha katlanılabilir olduğu ifadelere yansımıştır. Bunun yanı sıra cemaatin önemli bir kısmının da İslam dininde fikhî açıdan namaz için cemaat olma ve camiye gelmenin mutlak olarak emredildiğine inandığı ve bu inançla cami müdavimi olduğu ifade edilmiştir. Cemaatin bu yaklaşımı K8A, K8B, K1A ve K5B'nin görüşlerine yansımıştır. Bu şekilde düşünenler için camiden uzak kalmanın daha zor kabullenebilir ve katlanılabilir olduğu anlaşılmaktadır.

2. 5. Camilerde Münferit Olarak Namaz Kılındığı Dönemde Namaz İçin Camiye Gelme Eğilimi

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun camilerde cuma namazı ve cemaatle namaz kılınmasına ara verildiğine yönelik kararında, namaz vakitleri de dahil herhangi bir vakitte bireysel olarak camiye gelip münferit namaz kılınmasına yönelik bir sınırlama getirilmemişti.³⁵ Cemaatle namaz kılma imkânı olmasa da bireysel olarak camiye gelip namaz kılma ve cami ortamının manevi atmosferinde bulunma ile ilgili eğilimler, camiye cemaat olma halinden arınmış bireysel ilgiyi ifade ettiği düşünülmektedir. Caminin sosyal ortamının çekiciliğinden bağımsız olarak, sadece kul ile Allah arasında bağ kurmanın mekânı olarak ne ölçüde rağbet edildiğinin anlaşılmasında bir ölçü olabileceği düşünülmektedir.

Cami olgusunun İslam dininin temel kaynaklarında karşılığı 'mescit'tir. Kur'an ve hadislerde cami, mescit diye geçer.³⁶ Esasen Mescit 'secde edilen yer' olarak, bireysel bir yere ve davranışa işaret eder. Yeryüzünün tamamı temiz olmak kaydıyla bu özelliğe sahiptir. Bir yerin cami olmasıyla, secde edilen yerin bireyselliğini aşarak ve herkes için diğer mekanlardan ayrı bir anlam kazanmış olur.³⁷ Artık diğer mekânlardan farklı olarak ilahi olanın tecelli ettiği bir mekândır orası.³⁸ Bu inanç ve düşünce bütün Müslüman'lar için ortaktır. Mülakat

35 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksek Kurulu" (Erişim 6 Mayıs 2020).

36 et-Tevbe 9/18.

37 Zühre Sözeri, "İbadet Mekânına Yolculuk ve Cennet Metaforunun Cami Tasarımına Etkisi", 1. Ulusal Cami Mimarisi Sempozyumu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 196-199.

38 İbrahim Hakkı Kaynak, "Dinlerde Kutsal Zaman ve Mekânın Tarihsel Yapısının Fenomenolojik Algısı", *SUTAD* 39 (2016), 452.

yaptığımız din görevlileri, tek başına namaz kılmak için bile olsa, insanların bu süreçte camiye gelme eğilimi konusunda gözlemlediklerini şöyle ifade ettiler:

K5A - Cami atmosferinde namaz kılmak istiyorlar. Hatta salgın sürecinde bile, yaşlı olan insanlarımız tek başına kılsa bile camiye gelenler oldu. Camide namazlarını kıldılar.

K5B - Vakit namazlarına gelen cemaatimiz, genelde huzur bulunduğu için alışkanlık olarak camiye geliyor ve ayrılmıyor.

K4 - Sokağa çıkma yasağı dışında camimiz boş kalmadı. Üç-beş kişi gelip tek başına kıldılar. Evinde kılanlar da oldu.

K5A - Camimiz hep açıldı. Camiye münferit namaz kılmak için birkaç kişi gelirdi. Ancak özellikle sahada işi olan vatandaşlar, namaz vakitlerinde denk geldiklerinde gelip kıyorlardı.

K6B - Münferit namaz kılınacak denildiğinde beş-altı kişi gelir namazını tek başına kılardı.

K2 - Tek başına namaz kılındığında bazen bir, bazen dört kişi gelirdi. Abdest yerleri kapandıktan sonra pek gelen olmadı. Dışarıdan gelenler oldu. Namaz vaktine denk geldiğinde namaz kılıp gidiyorlardı.

K7 - Münferit olarak namaz kılındığı dönemde karşı tarafta devlet dairesi var. Oradan birkaç memur vakit namazlarında tek başına namaz kılmaya geldi.

K8A - Burası sanayi olduğu için vakit içerisinde gelip namazını tek başlarına kılıp gidenler oldu. Bende bir köşede namazımı tek başıma kıldım.

Görüşüğümüz din görevlilerinin gözlemlerine göre: pandemi sürecinde tek başına da olsa imkân ölçüsünde insanlar camiye gelip o ortamda namazlarını kılmayı tercih ettikleri anlaşılmaktadır. İnsanların camiye rağbet etmesinde caminin sosyal bir mekân olmasının çekiciliği önemli bir etken olduğu bilinmektedir. Münferit namaz kılmak için camiye gelmeler ise, sosyal mekân olmanın çekiciliğinden bağımsız olarak sırf ibadet etmek için de olsa camiye bireysel ilgilerin olduğunu göstermektedir. İnanan bir birey, camiye yönelmesi ve dış kapıdan başlayarak caminin içine kadar girmesi ile adeta caminin kendisini çepeçevre kuşattığını hisseder. Caminin en belirgin özelliği; kuşatmak, içermek ve dönüştürmektir. Orada bulunan biri, dışarıdaki benliğinden bir süreliğine de olsa sıyrılmış olur.³⁹ Dolayısıyla burada, bir Müslü-

39 Ahmet Murat Özel, "Cami; Kutsalın Kabarışı", *İslam ve Sanat, Tartışmalı İlimi Toplantı*, (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 2014), 568.

manın işyerinde veya evinde bireysel olarak kılabilceği namazı, yine münferit de olsa manevi doyum için camide kılmayı tercih ettiği görülmektedir.

2. 6. Camilerin Tekrar Cemaatle İbadete Açılmasından Sonra Kılınan İlk Cuma Namazında Cemaatin Tutum ve Davranışları

Her cuma on yedi milyondan fazla insanın katılım gösterdiği cuma namazlarının,⁴⁰ 20 Mart 2020 Cuma gününden itibaren kılınmasına ara verildiğinin duyurulmasından,⁴¹ 29 Mayıs 2020 Cuma günü tekrar kılınmasına kadar⁴² on bir cuma namazı geçmişti. Salgın nedeniyle ilk defa yaşanan camilerde cuma namazlarının kılınamaması deneyimden sonra, kılınan ilk cuma namazında cemaatin tutum ve davranışlarının nasıl olduğunu görüştüğümüz din görevlilerine sorduğumuzda şu cevapları verdiler:

K2 - Şükredenler çok oldu. Sanki hayatında ilk cumayı kılyormuş gibi duygulananlar oldu. Resimler falan paylaştılar.

K1B - İlk cumayı kıldığımızda insanlar duygu yüklüydü. İnsanlar camiyi özlemişti. Hocam da (diğer görevliyi kast ederek) söylüyor bazen cami rehabilite merkezi gibi. İnsanlar sosyal yönden, evden iş yerinden aldığı sıkıntıyı burada üzerinden atıyorlar bir nevi. Özellikle yaşlılarımız için evde kalanlarımız için.

K3 - İlk cumada cemaatin çok mutlu olduğunu gördüm. Belki dünyaları başışlasan bu kadar mutlu olmayacaktı. Ağzımızdan çıkan kelimeye bakıyorlardı. Cami içerisindeki yönlendirmelerde ne dediysek uydular. Daha önceleri farklı konularda itiraz edip uymayan insanlar bile kurallara riayet ediyorlar. Sosyal mesafeye riayet edin dedik, maske söyledik ve tam bir uyum vardır. Mesela bir arkadaş yönlendirme yaptı normal zamanlarda uymayanlar şimdi uydular.

K6A - İlk cumadan itibaren, camiye gelip gelmeme konusunda tereddüt yaşayanlar var. Camiye geleyim mi gelmeyeyim mi diye ikilemede kalanlar var. Cemaatte azalma oldu. Ama sayı günden güne artıyor.

K4 - Camilerin tekrar cemaatle namaza açılmasına cemaatimiz sevindi. Cemaatle namazı özlediler. Tabi bizim insanlarımız duygularını karşı tarafa tam aktarmıyor. Bu sevinçlerini söylerken gözlemediğim kadarıyla böyledir.

40 Ömer Yılmaz, "Camilerin İmar ve İhyasında Din Görevlilerinin Önemi", *Uluslararası Cami Sempozyumu*, (Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 1/362.

41 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "TR/Kurumsal" (Erişim 20 Nisan 2020).

42 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "TR/Kurumsal" (Erişim 10 Haziran 2020).

K7 - Camiler açıldığında çok daha temkinli olanlar biraz daha dikkatli davrandılar. Hatta biraz erken olduğunu söylediler. Ama bir kısmı da camilerin açılmasının çok iyi olduğunu söyledi. İlk cuma namazını cemaatle kıldığımızda çok mutlu oldular. Sevindiler. Bunu da ifade ettiler.

K2 - İlk cumada 65 yaş üstü olup gelemeyenler biraz uzakta hasretle baktıklarını gördüm.. Yani cami alanına koymuyorlar diye yukarda bekliyor. Seccadesini almış öyle duruyor. Sanki bir fırsatını bulsam da girsem diye.

Mülakat yaptığımız din görevlileri öncelikle caminin cemaat açısından ne kadar önemli olduğunu kendi gözlemlerine dayanarak ifade ediyorlar. Caminin onlar için psikolojik açıdan rahatlatan, manevi bakım ve terapi yeri olduğunu vurguluyorlar. Camilerin tekrar ibadete açılmasından dolayı cami cemaatinin büyük sevinç yaşadığı, eskiye oranla cami adabına daha çok uydukları, birbirlerine ve din görevlilerine karşı hassasiyetlerinin artmış olduğu ve davranışlarında daha özenli olmaya çalıştıkları görülmektedir. Onların bu tutum ve davranışları, kendileri için çok kıymetli olan bir şeyi elde ettikten sonra onu koruma hassasiyetiyle sahiplenme izlenimini vermektedir. Her birinin hem kendi sağlığını hem de çevrelerindeki insanların sağlığını düşünerek salgına karşı azami derecede kurallara riayet ettiği görülmektedir. Camiden uzak kaldıkları süre, onların hayatında caminin ne kadar önemli bir mekân olduğuna dair farkındalıklarını arttırdığı düşünülmektedir.

Salgına karşı direnci daha düşük olduğu için toplumsal alanlara katılımları kısıtlanan 65 yaş üstü yaşlıların camiye duydukları özlem ve camiye tekrar gelebilme konusundaki arayışları özellikle dikkat çekicidir. Normal şartlarda da cami, yaşlılar için vazgeçilmezdir. Sosyal ilişkilerini geliştirmek, akranlarıyla görüşmek, farklı yaş ve sosyal gruplarla iletişim kurup sosyal çevrelerini genişletmek için cami onlar için bir fırsat oluşturmaktadır.⁴³ Dini tecrübenin kendini ifade ettiği üç geleneksel form olan düşünce, eylem ve topluluk oluşturma⁴⁴ potansiyelinin, yaşlılar için en iyi icra edildiği mekânlar camilerdir. Diğer zamanlarda caminin bu fonksiyonlarını yeterince fark edememiş olsalar

43 M. Akif Kılavuz, "Camilerin Yaşlıların Hayatındaki Yeri", *Yecder III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Tebliğleri*, ed. Şadettin Göksu (İstanbul: Pelikan Basım, 2012), 173-175.

44 Joachim Wach, "Dini Tecrübenin Topluluktaki Tezahürü", çev. B. Zakir Çoban, *Odaktaki Sosyoloji Din Sosyolojisine Giriş*, ed. Ian Thompson (İstanbul: Birey Yayınları, 2004), 147.

da salgın sebebiyle mahrum kaldıkları bu süreçte bunu yaşayarak daha iyi fark ettikleri görülmektedir.

Başka çalışmalarda da cemaatle namaz kılmanın ve cuma namazı kılmanın benzer olumlu duyguları cemaate kazandırdığı tespit edilmiştir. Ok'un çalışmasında yapılan görüşmelerde katılımcılar, cemaatle namaz kılmanın kendileri için önemini: '*Camide kendimi huzurlu, mutlu, güvende hissediyorum.*', '*Vicdanım rahat ediyor*', '*Üstümden yük kalkmış hissediyorum*', '*arınmış hissediyorum*', '*Namazı camide, burada kıldığımda da farklı şeyler hissediyorum.*', '*Buranın manevi havasında kendimi daha rahatlamış hissediyorum.*⁴⁵' ifadeleri ile açıklamışlardır.

2. 7. Camilerin Tekrar Cemaatle İbadete Açılmasıyla, Pandemi Öncesine Oranla Camiye Gelme Eğilimindeki Değişim

Hastalıklar, savaş deprem ya da daha farklı doğal afetler insanda kaygı korku, sıkıntı ve çaresizlik gibi duygular oluşturur. Bunlar da dine yönelimi artırır.⁴⁶ Bir Müslüman için sorunlarla baş etmenin en iyi yollarından biri, daha çok Allah'a yönelmek ve ondan yardım dilemektir.⁴⁷ Zorluklar karşısında gerekli ve daha anlamlı olan sabırla ilgili Kur'an'ı Kerim; "Ey İnananlar! Sabır ve namazla yardım dileyin." diyerek sabrın yanına namazı da koymuştur.⁴⁸ Sabır ve namazın bu şekilde birbirini tamamladığı düşünüldüğünde, salgının getirdiği zorluklar karşısında camide namazın önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Nitekim yapılan bilimsel çalışmalarda da dua, namaz ve diğer ibadetlerin bedensel ve ruhsal açıdan pozitif sonuçları tespit edilmiştir. Nöroteoloji bilimi olarak bu alanda oldukça önemli çalışmalar yapılmıştır.⁴⁹ Diğer afet zamanlarında dine yönelişle ilgili oluşan tutum ve davranış değişikliğinin bu pandemi sürecine bağlı olarak ne oranda gerçekleştiği, camii cemaatinin camiye gelme

45 Betül Ok, "Gündelik Hayatta Caminin Yeri", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, (Kütahya, 2015), 114.

46 Abdurrahman Kasapoğlu, "İnsanın Çaresizliği ve Fıtratın Uyanışı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 70.

47 İsmail Karagöz vd., *Kulluğun Özü İbadetin Ruhu; Dualar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 105.

48 el-Bakara 2/153.

49 Hüseyin Peker, *Namaz ve Namaz Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 54,55.

eğilimlerine bakarak değerlendirmenin önemli bir gösterge olacağı düşünülmektedir. Mülakat yaptığımız din görevlilerine bu konuyu sorduğumuzda, dine yönelişin bir göstergesi olarak camiye yeni katılımların olduğunu ifade ettikleri gibi, aşağıda belirtilen bazı gerekçelerle camilerin açılmasıyla ilk başlarda cami cemaatinde bir azalma olduğunu da belirtmişlerdir;

K3 - Pandemi öncesi cumadan cumaya namaz kıyıp da, şimdi namaz vakitlerinde camiye gelen oldu. Öğle namazına geliyor. İkinci namazına geliyor. Tabii sağlık açısından camiye gitmemem daha uygun diye düşünüp gelmeyen çok insan da oldu.

K6A - Şurada yakın apartmanda.. Eskiden cumadan cumaya gelirdi. Şimdi öğlen ikindi vakitlerinde de geliyor. Yani hanımı da öyle dini duyarlılıkları pek yoktu. Ramazan oruçlarını da tutmazlardı. Ama şimdi vakit namazlarına geliyor. Ramazan'da oruç tuttu.

K2 - Camiler tekrar açılınca cemaate azalma oldu. Benim vakit namazlarında seksen civarında oluyordu. Şimdi beş-altı kişi. Şimdi adam diyor ki ben sağlıklı da olsam bu hastalık ortalıktan kalkmayınca camiye gelmem diyor. Cemaatin çoğu bu görüşte. Arıyor diyor ki: Kimseye bir şey bulaştırmak istemiyorum. O vebalin altına girmek istemiyorum. Bir de kendilerinden dolayı endişe ediyorlar.

K7 - Cemaatin sayısında belirli bir azalma var. Özellikle cemaatimizin yaşlı olduğunu düşündüğümüzde bu azalma da beklenen bir şeydi. İki hafta zaten gelemediler. Şimdi serbest olmasına rağmen tedbir için gelmeyenler var. Bu kabul edilebilir bir azalmadır.

K8A - Tekrar cemaatle namaz kılmaya başladığımızda mutlu oldular. "Böyle de olsa (sosyal mesafeli) güzel oldu hocam." dediler. Günden güne sayımız artıyor. Yarım safa başladık üç haftada şimdi iki saf olduk. Üçüncü saf oluşmaya başladı. Tabii bir endişe var. Bir korku var. Onun için cemaat sayısında azalma oldu. Endişe azaldıkça sayı artmaya başladı.

Katılımcılara göre; daha önce sadece cuma namazına gelenlerden bazılarının artık vakit namazlarına da geldiği, daha önce ramazan orucunu tutmadığı halde hem ramazan orucunu tutan hem de vakit namazlarına gelen bir kişinin dini eğilimlerinin ailesi tarafından da fark edildiğini, günden güne cemaat sayısında artışlar olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak hem kendi sağlıklarıyla ilgili hem de başkalarının sağlığına zarar vermek suretiyle "vebal altına girme" endişesiyle dolayı camiye gelmeye çekinenlerin de olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre, camii cemaatinin dindarlığının ve buna bağlı olarak camiye

gelme eğilimlerinin arttığı, bunun yanı sıra başkalarını düşünme ve empati kurma duyarlılığı baskın gelen kişilerin de başkalarına zarar verme ve salgının artmasına sebep olma endişesiyle camiye gelmediği görülmektedir.

2. 8. Alınan Tedbirlere ve Kısıtlamalara Uyumlu ve Uyumsuz Davranışlar

Diyanet İşleri Başkanı, pandemi sürecinde ülke genelinde camilerde alınan tedbirlere uyulduğuna dair açıklamalar yaptı.⁵⁰ Katılımcı olan din görevlileri de, cami cemaatinin kurallara ve yapılan uyarılara uyması ile ilgili yaşadıkları tecrübeleri ve gözlemlerini şöyle açıkladılar;

K6B - Bu pandemide en çok kurallara uyanlar cami cemaati oldu. Devlete bağlılıkta kurallara uymada. Tabi korku da var, ama uydular. Herkes çok duyarlı. Bizim seksen beş yaşında Mustafa amcamız var. Kendisi biraz sert yapılı. Eskiden her konuda biraz itiraz eden keyfi davrana biriydi. Şimdi çok farklı.

K8A - İlk cumada kurallara tam uydular. Hatta içerde mi kılacağız dışarıda mı diye kısa bir tereddüt oldu. Bu süre zarfında hava yağmurlu olmasına rağmen dışarıda beklediler ve kararın verilmesini soğukkanlılıkla beklediler.

K2 - Hatalığın zararlı olduğunu anladılar. Benim burada bir emekli imam var. - seksen beş yaşında camiden hiçbir şekilde gönderemezdim. Elimi uzattım elini çekti. Elini vermedi. O bile ikna oldu. Cemaatten evinden seccade getirmeyenler oluyordu. Sorulduğu zaman biraz mahcup oluyor. Gidiyor seccadesini maskesini getiriyor. Son derece kurallara uyuyorlar. Başka zaman bu kadar kurallara uymazlardı belki.

K6B - Devletimizin aldığı kararlara da uydular. “Yok, ben geleceğim, namazı cemaatle kıldıracaksın, imam değil misin?” gibi, hiç böyle bir şeyle karşılaşmadık.

K4 - Diyanet İşleri Başkanlığımızın, devletimizin açıklamaları, camide bizim söylediklerimiz bunların hepsi birbirlerini zincirleme destekledi. Bu koordineli çalışma neticesinde cemaatimizde bu tedbirlere uydu yani. Mesela benim cemaatimde seccadesini alıyorum uygun bir yer koyuyorum itiraz etmiyorlar başka zamanda olsa itiraz edebiliyor. “Hey ne yapıyorsun.” diyebiliyor yani. Ama normalleşme sürecinde eski hallerine dönecekler yani. (Gülüyor.) Bildiğimiz cemaat refleksini gösterecekler diye düşünüyorum.

50 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “TR/Kurumsal” (Erişim 30 Mayıs 2020).

K4 - Olumsuz anlamda “Olur mu canım Camiler de kapatılır mı?” diyerek tepki gösterenlerin, Diyanet’e aidiyeti olmayan, Diyanete karşı olanlar olduğunu fark ettim. Aidiyeti olmayanlar başka cemaat ve dini gruplardan. Bazıları da ne olursa olsun yapılarında muhalefet etmek vardır.

K5A - Bu salgının zararlarını bilen, tehlikesini fark eden, şuurlu düşünen olumlu karşıladı. Ama duygusal davranan cemaat olumsuz karşıladı. Sanki camiler kapanıyor havasına girdiler. Üçüncü bir grup da vardı. Ben onları biraz provokatör olarak düşünüyorum. Sanki camiler kapatılmış gibi havasına girdiler.

K3 - Uyumsuzluk art niyetli olduğunu düşündüğüm insanlarda gördüm. Mesela tesbihatı evde yapabildikleri halde ve bu kendilerinden istendiği halde cami de yapılmasını isteyenler oldu.

K2 - Cemaatimizden bir kişi var çevredeki 5 camiye gider her gittiği camide de sorun çıkarır. Böyle uyumsuz olanlar da var ama çok az dedim. Mesela biz de bir - iki kişi var.

Katılımcıların ifadelerine göre; genel itibarıyla devamlı camiye gelen ve Diyanet İşleri Başkanlığına bağlılığı olan cemaatin büyük çoğunluğu, diğer zamanlarda olduğu gibi salgın sürecinde de uyumlu davranmışlardır. Mülakata katılan din görevlileri, uyum konusunda yaşadıkları örnekleri anlatırken birbir tanıdıkları cami cemaatinden bazılarının kişilik yapıları itibariyle kendilerinden beklemedikleri uyumlu davranışları görmeleri karşısında yaşadıkları şaşkınlıkları gizlememişlerdir. Daha önce yapılan çalışmalarda da olağanüstü durumlarda umut arayan insanların, kendilerine yol gösteren ve yardımcı olan din görevlilerinden moral buldukları, onların rehberliği ile acılarının hafiflediği ve kendilerinin de din görevlilerine yardımcı oldukları tespit edilmiştir. Aynı zamanda mağdur olan başkalarının da işini kolaylaştırmaya çalıştıkları gözlemlenmiştir.⁵¹ Bu salgın sürecinde de cami cemaatinin benzer olumlu davranışlar sergilediği görülmektedir. Ancak pandemi sürecinde az da olsa cami cemaatinden uyumsuzluk gösterenler olduğuna dair örnekler de katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Katılımcıların beyanına göre bu uyumsuzluğu gösterenler; başka dini gruplara aidiyeti olanlar, yapı itibarıyla her şeye muhalefet edenler ve kışkırtma amaçlı karşı çıkanlar olmak üzere üç farklı kişilik yapısına sahip olanlar olduğu ifade edilmiştir.

51 Yaprak, “Olağanüstü Hallerde Din Görevlilerinin Fonksiyonu”, 58.

Camiler, toplumun farklılıklarını bir araya getiren, benzerlerine az rastlanır kurumlardandır. Farklı dini gruplara aidiyeti olan insanların, genel cami cemaatinden farklı tutum ve davranışları olsa bile camiye gelmeleri, toplumsallaşmaları adına bir kazanımdır.⁵² İslam dininde ve oluşan geleneğinde camiye gelen kişiler, başkalarına zarar vermediği ve camiye şer odağı haline getirmediği müddetçe, “orada herkesin kendini güvende hissetmesi” temel ilkesine göre kimseye müdahale edilmemektedir.⁵³ Camiye ilginin oluşmasında din görevlilerinin tutum ve davranışlarının oldukça belirleyici olduğu düşünülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının ilgili mevzuatında cami içerisinde din görevlisinin söz sahibi ve yetkili olduğu belirtilmektedir. Bir olumsuzluk olduğunda müdahale etmesi gerekir.⁵⁴ Ancak bu yetki ve yöneticiliğini daha toleranslı kullanması beklenir. Mülakat yaptığımız din görevlileri de her zaman cami cemaatine karşı olumlu davranışlarda bulunmayı tercih ettiklerini sıklıkla belirtmişlerdir.

2. 9. Süreç Boyunca Cami-Cemaat-Din Görevlisi Arasındaki İletişim

Müslümanlar camiye; orada bulunanların güvende olduğu, birbirleriyle kaynaştığı, sorunların paylaşıldığı ve ortak bir bilinç ile sorunlara çözüm bulunduğu mekânlar olarak bilir.⁵⁵ Cami cemaati arasında oluşması beklenen bu sosyal ilişki biçiminde, birinci derecede rol sahibi olan din görevlileridir. Cami cemaatinin din görevlilerinden en büyük beklentisi toplumla kaynaşmaları ve sosyal faaliyetlere katılmalarıdır.⁵⁶ Olağanüstü durumlarda bu beklenti daha fazla artmaktadır. Katılımcı olan din görevlileri pandemi sürecinde cami odaklı olarak cemaatle gerçekleştirdikleri sosyal ilişkilerini şöyle anlattılar:

- 52 Zeki Tan, “Farklılıkları Bir Arada Yaşatmada Camilerin Önemi ve Yeni Mabet Dilinin İnşası”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2017), 119-120.
- 53 Raşit Küçük, “Cami Merkezli Hayat”, *Yecder III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Tebliğleri*, ed. Şadettin Göksu (İstanbul: Pelikan Basım, 2012), 22.
- 54 Ali Akpınar, “Cami Merkezli Din Hizmeti Verenlerde Görülen Eksiklikler ve Bunların Giderilmesine Yönelik Teklifler”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/19.
- 55 Hayati Beşirli, “Din, Kimlik İlişkisinde Kutsal Mekânların Rolü: Urfa Örneği”, *Medeniyetler Beşiği Ortadoğu ve Şanlıurfa Uluslararası Sempozyum*, ed. Metin eriş (Şanlıurfa: Seçil Ofset, 2007), 181.
- 56 Ahmet Ali Çanakçı, “Cami Cemaatinin Din Görevlilerine Bakışı: Balıkesir Örneği”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2, (2015), 270.

K1A - Cemaatten bu süreçte beni arayan bir kaç kişi oldu. Ramazanda özellikle fitre konusunda sorular soran oldu. Biz bu arada bir şey yaptık. Bizim bir cami grubumuz yoktu. Bir whatsapp grubu oluşturduk. Bunu kendimiz düşündük müftülüğün bir talebi olmadan. Otuz- otuz beş kişilik bir grup oldu. Ramazanda iftar duasını paylaştık. Sahurun bereketi ile ilgili paylaşımlarda bulunduk. “Din Görevlisi ile 365 Gün” kitabından paylaşımlar yaptık. Kısaca camide veremediğimiz hizmeti whatsapp grubu üzerinde verdik.

K1B - Bize güvendiklerini düşünüyorum. Bir de yolda balkonda karşılaşınca - mesela hocamla da yaşadık (o da tasdik ediyor) - beraber yürüyüş yapıyorduk bir sabah, yani adam nerdeyse balkondan atlayıp bize sarılacak (gülüyorlar).. Yani özlemişler hocam ya. Camiyi özlemişler.

K1A - Bizi dışarıda gördüklerinde yüzlerinden bizi özlediklerini fark ettik. Bu özlem oluştu. Yani bizi görünce camiye hatırlıyorlar. Namazı hatırlıyorlar bizi gördükleri zaman. Hocamın söylediği yani o özlemi gösteriyor. Özellikle yaşlılarımız daha çok ilgililer.

K7 - Bu dönemde benim aradıklarım oldu. Beni arayanlar oldu. Genelde “İnşallah en kısa zamanda yine camiler açılır, bu hastalık biter.” diye temennide bulundular bu yönde dua ettiler. Muhtemelen beni özlemişlerdir (Gülüyor). Tabi ki camiye de özlemişlerdir.

K2 - Cemaatten çok arayan oldu. “Hocam nasılsınız. Camimiz ne zaman açılacak.” Kur’an öğrettiğim öğrenciler var. Onlardan sorular oldu.

K6A - Kitaptan tutun, gazete, fatura, aylığını çekme, yumurta alma.. Yani birçok işlerinde bize sordular, yardım istediler. Camiye gelmeyenlerden de telefon numaramızı öğrenip arıyorlar. Biz de taleplerini yerine getiriyoruz. Cemaate daha önce: “Apartmanınızda oturanlara telefonumuzu verin. İhtiyaçları olursa geliriz yardımcı oluruz.” dedik. Onlarda arıyorlar.

K6B - Bakın, cemaatten faturalarını yattırığım kişiler (Telefonunu gösteriyor. Ellinin üzerinde yatırılmış faturaları gösteriyor.) Ben de internet bankacılığı var. Cemaatimiz genel de yaşlı bunları bilmediği için bize de güveniyor. Namaz çıkışı kapıda bekletiyorlar beni, sırayla faturalarını internet üzerinde yatırıyorum. (Gülüyor). Cep telefonlarına da tek tek makbuzlarını gönderiyorum. Yani bu dönemde bu daha çok arttı. Bir de komşularımız, cami cemaatimiz, Alla rızası için yardımcı oluyoruz.

Görüldüğü gibi pandemi süreci boyunca din görevlilerinin cemaatle olan ilişkisi olumlu bir seyir takip etmiştir. Sadece din hizmetleriyle ilgili değil günlük hayatın birçok ihtiyacının karşılanmasında cemaatin din görevlilerinden yardım istediği anlaşılmaktadır. Din görevlileri de gönüllü olarak yardım

ettiklerini ve bu yardımdan dolayı mutlu olduklarını hem yaşadıkları örneklerden hem de olayları anlatımlarındaki coşku ve heyecanlarından anlamak mümkündür. Olağanüstü şartlarda birey ve toplum, sivil toplum kuruluşlarının ve özellikle din görevlilerinin desteğini daha çok ararlar. Türkiye’de büyük can kaybı yaşanan depremelerde din görevlilerinin manevi rehberliği, insanları teselli etmeleri, birlikte dua etmeleri birçok sorunla baş etmelerini kolaylaştırmaktadır.⁵⁷ Kula’nın yaptığı araştırma; istenmedik ve beklenmedik olağanüstü olaylar karşısında oluşan olumsuz duyguları aşmada, yaşanan olayın olumsuzluklarına odaklanmak yerine, öğrenme merkezli moral ve manevi desteğin faydalı olduğunu belirtiyor.⁵⁸ Din görevlileri onlara dini ve camiye hatırlatıyor. Modern yaşamın karmaşık toplumsal yapısında din ile huzur arayan insanlar, çoğu zaman dini konularda din ile ilgili kaynaklardan ziyade, din görevlilerinin söz ve davranışlarına bakarlar.⁵⁹ Yaşlıların din görevlileri ile olan iletişiminin daha yoğun olduğunu görüyoruz. Yaşlanmayla birlikte bireyde dini duygular daha çok gelişir. Tecrübelerine dayalı olarak her şeyin Allah’ın kontrolü altında olduğunu düşünürler. Dini olanı kabullenme eğilimleri daha fazladır. Sorunlarla baş etmenin en iyi yolu olarak, camiye ve ibadetlere sarılırlar.⁶⁰

2. 10. Karantina Günlerinde Dindarlığın Yaşama Kattığı Pozitif Etkiler

Karantina sürecinin, insanların psiko-sosyal davranışlarında değişime sebep olduğu düşünülmektedir. Örneğin karantina sürecinde evde kalınan sürenin artmasına bağlı olarak boşanma başvurularının hem ülkemizde⁶¹ hem de yurt dışında⁶² arttığına dair haberler yayınlandı. Görüştüğümüz din görevlileri karantina sürecinde zorunlu evde kalmanın, cami cemaatinin aile haya-

57 Abdülvahit İmamoglu, “Afet Sırasında Yapılacak Psikososyal Destek Sürecinde Din Hizmetlerinin Yeri ve Önemi”, *Olağanüstü Hallerde Din Hizmetleri*, ed. Altan Çap (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 38.

58 Naci Kula, “İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevi Desteğin Önemi” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2006), 91.

59 Yılmaz, “Camilerin İmar ve İhyasında Din Görevlilerinin Önemi”, 1/362.

60 Kılavuz, “Camilerin Yaşlıların Hayatındaki Yeri”, 171-172.

61 Milliyet Gazetesi (MİLLİYET), “Gündem” (Erişim 12 Nisan 2020).

62 BBC News Türkçe (BBC), “Haberler Dünya” (Erişim 12 Nisan 2020).

tına olumlu katkılar sağladığına yönelik anlatımları dikkat çekicidir. Yukarıda açıklanan örnekteki gibi karantina süreci birçok ailede olumsuz davranışlara neden olurken, din görevlilerinin anlatımlarına göre hem kendileri hem de camiyle bağı olan dindar insanlar için zorunlu evde kalma süreci aile yaşamlarına pozitif katkılar sağlamıştır;

K2 - Telefon eden oldu. Hocam namazı nasıl kılacağız diye. Bu kişi yeni başlayacak bunun için aradı. Bir de ailecek nasıl namaz kılınır diye soranlar oldu. Teravih namazı nasıl kılınır. Ailece namaza nasıl niyet edilir diye. Hiç camiye gelmeyen adamın hanımıyla evde namaz kıldığını duydum.

K4 - Cemaatimizden bardağın boş tarafından ziyade dolu tarafını görenler var. Bunlardan biri de benim yani (Gülüyor). Yani on yedi on sekiz yıllık görevimde ilk defa ailemle birlikte evde teravih namazı kılmak, ailemle birlikte iftar açmak, ailemle beraber hatim okumak yani bütün bunları birleştirdiğimiz zaman, cemaatten de bu şekilde görüp düşünenler var. Benzer şekilde evlerinde ibadetlerini ailecek yapanlar var. Aileyle beraber olmak, zaman ayırmak, hasbihalde bulunmak adına olumlu şeyler de oldu. Yani ibret alabilenler için ailelere faydalı olmuştur. Ama bunu bir külfet nazarıyla değerlendirenler, olumsuzluklar yaşamışlar maalesef. İyi niyetli insanlar her durumda olumlu sonuçlar çıkarabilir. Ama kötü niyetli olanlar, düşüncesiz, bencil, vurdum duymaz etrafına sürekli zarar verirler yani.

K6A - Benim bu dönemde şahit olduğum camiye gelmeyen biri bile benden Kur'an istedi. Dini kitaplar istedi. Bu salgından kendince bir ders çıkarmış. Hem o hem de cami cemaatinde gördüğüm: "Bu bazı şeyleri öğrenmeme vesile oldu" diyenler oluyor.

K6A - Hatta makam mevkiisi yüksek olan biri "Bu salgın bizim için iyi oldu" dedi. "Ramazan da bir hatim yapma fırsatım yok iken şimdi üç hatim yaptım. Zamanımı ibadetle değerlendirdim." diyor. Cami cemaatinden ailevi açıdan olumsuz bir durum yaşadım diyeni de görmedim.

K6B - Ben de ailevi açıdan sorun sıkıntı yaşamayı duymadım. "Evde cemaatle namaz kıldık." Cami cemaati evde yüzde sekseni cemaatle kıldılar. Sanayide çalışan Ömer usta var "Hocam bu bizim için iyi oldu. Otuz ramazan boyunca evde kızlarımla ailemle namaz kıldık" dedi.

K6A - Hocamın söylediği gibi.. Bana da "Evde cemaatle namaz kılacağız. Cemaatle namaz nasıl kılınır? Teravih nasıl kılınır?" diye ara sıra arayan soran oldu. İlmihal isteyenler oldu.

Katılımcıların ifadelerinden anlaşılacağı gibi, karantina sebebiyle evde aile bireyleri ile uzun süre beraber zaman geçirme mecburiyeti; din görevlileri-

nin ve cami cemaatinin dinî hayatları ve aile bağlarının güçlenmesi açısından olumlu katkılar sağlamıştır. Camide yapılan ibadetlerin evde ailece beraber yapma fırsatının oluşması, dini duyguların ailece paylaşılması, ailece namaz kılınması ve Kur'an öğrenip okunması ifade edilen olumlu katkılardan bazılarıdır. Bunun yanı sıra pandemi öncesi yoğun iş hayatı olan cami müdavimi kişilerin, salgın döneminde evde aileleriyle uzun vakitler geçirmeleri, kendilerinde bıkkınlık veya öfke patlamaları gibi negatif davranışları oluşturmamış, tam aksine hem kendi yaşantılarına hem de aile bireylerinin yaşantısına dindarlıktan kaynaklanan faydalar sağladığı belirtilmiştir.

Sonuç

Cemaat için ibadet yaşamlarının merkezi ve istikrarlı gidişyle hayatlarına ahenk katan camiler, beklenmedik Covid-19 salgını karşısında alınan tedbirlerle işlevlerinin bir kısmını yitirmesi ve cemaatin rutin dini hayatını sekteye uğratması ilk başlarda ciddi bir şaşkınlık oluşturduğu görülmektedir. Ancak daha sonra cami merkezli olarak gelişen cemaat ve din görevlileri arasındaki dayanışma ve yardımlaşma ile büyük ölçüde sorunların üstesinden geldikleri ve durumu kabullenmede zorlanmadıkları gözlemlenmektedir. Camilerle ilgili alınan tedbirlere bağlı olarak camilerde ibadet yapmaya yönelik yaşanan kısıtlamalardan dolayı hemen her camiden en fazla birkaç kişinin itirazıyla karşılaşılrsa da tamamına yakını alınan tedbirlere uyduğu ve din görevlilerine zorluk çıkarmadığı katılımcıların ifadelerinden anlaşılmaktadır. Özellikle salgın ile ilgili medya aracılığıyla devletin en üst yetkililerinin yaptığı resmî açıklamalara ve uzmanların görüş ve uyarılarına, camii cemaatinin büyük itibar gösterdiği ve gereğini yerine getirdiği görülmektedir. Bu tutum ve davranışlarıyla toplumun önemli bir kesimini oluşturan cami cemaatinin toplumsal hayatla ilgili en yetkili kişilerin açıklama ve talimatlarını önemsemediği, toplumsal uyuma özen gösterdiği ve devletin aldığı kararlara bağlılığının çok güçlü olduğu anlaşılmaktadır.

Cemaatle ibadete ara verildiği dönemde cami cemaatinin yaşadığı duygusal durumun, kutsal mekân Kâbe'den uzak kalmanın müminlerde uyandırdığı özlem ve hasret duygularıyla benzer olduğu anlaşılmaktadır. İster sürekli gitsin ister ara sıra gitsin, ama her an orada kapısı açık olan ve gündelik ya-

şamlarına anlam katan camilerin mücbir sebeplerle bir süre kapalı kalması ve oradan uzak kalınması, cami cemaatinin camiye olan ilgisini artırdığı gibi camiyle olan duygusal bağını da pekiştirdiği görülmektedir. Cami cemaatinin bir kısmı, kısıtlamanın olduğu dönemde fikhî bir bakış açısıyla camide ibadeti dini bir zorunluluk olarak görüp bunun gereğini yerine getirememenin endişesini yaşadığı din görevlileriyle yaşadıkları diyalogdan anlaşılmaktadır. Bu şekilde düşünenler için camiden ayrı kalmak, katlanılması daha zor bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Büyük çoğunluk ise, cami atmosferinde yapılan ibadetlerden mahrum kalmanın üzüntüsünü yaşamakla birlikte, camide ibadeti mutlak bir zorunluluk olarak görmediği için ayrı kalmayı da daha kabullenebilir bulduğu anlaşılmaktadır.

Camide münferit olarak namaz kılınabildiği günlerde, cami atmosferinin sağladığı maneviyatı yaşayarak ibadetlerini yapmak isteyenler, evde veya işyerinde namaz kılmak yerine camiye gelerek tek başına da olsa camide namazlarını kılmayı tercih ettiği görülmektedir.

Camilerin tekrar cemaatle ibadete açılmasından sonra kılınan ilk cuma namazında cami cemaatinin büyük sevinç yaşadığı ve kurallara daha çok riayet ettiği görülmektedir. Din görevlilerinin yeni normal dönemde camide uyulacak kurullarla ilgili talimatlarına cami cemaatinin gösterdiği uyum, pandemi öncesindeki davranışsal uyumlarından çok daha üstün olduğu gözlemlenmiştir. Pandemi süreci, cami cemaatinin toplumsal duyarlılığını artırmıştır.

Yeni normalleşme dönemiyle birlikte camiye katılımı ilgili sayısal bir düşüş yaşanmıştır. Salgın endişesinin devam etmesi, camii cemaatinin genel itibarıyla yaşlı olması ve onların da risk grubu içinde yer almasından dolayı, pandemi öncesinde cami müdavimi olanlarda yeni dönemde bir azalma gözlemlenmiştir. Endişenin azalmasına bağlı olarak günden güne sayısal artış yaşanmıştır. Bununla birlikte salgından önce camiye gelmeyip de salgının hafiflemesiyle camilerin yeniden cemaatle ibadete açılmasından sonra ilk defa camiye gelenler de olmuştur. Bu durum, sarsıcı toplumsal olayların bireysel dindarlığı artırdığı varsayımıyla açıklanabilir.

Devamlı camiye gelen, Diyanet İşleri Başkanlığının dini söylem ve uygulamalarını benimseyen büyük çoğunluğun, diğer zamanlarda olduğu gibi

pandemi döneminde de cami görevlilerinin camiyle ilgili talimatlarına ve tavsiyelerine uydukları görülmektedir. Bunun yanı sıra başka dini gruplara aidiyeti olan ve cami ile ilgili uygulamalara eleştirel yaklaşım alışkanlığına sahip olanlar, pandemi öncesi olduğu gibi pandemi sürecinde de bazı tedbirlere itiraz ettiği görülmektedir. Ancak bunların sayısı sınırlı olmuştur. Caminin toplumsal kuşatıcılığı ve cemaatin heterojen yapısının doğal sonucu olarak ortaya çıkan bu durum karşısında, din görevlilerinin ortamı teskin etme, sorunlarla baş etme ve cami içindeki huzurlu ortamı sürdürmede başarılı olduğu görülmektedir.

Cami ve cemaat ilişkisinin odağında yer alan ve caminin uzağında bile görüldüğünde toplumsal konumu itibariyle camiyle özdeşleştirilen din görevlileri, pandemi sürecinde cemaatle ve mahalle sakinleriyle yoğun bir iletişim içerisinde olmuştur. Mahallede güven duyulan din görevlisi toplumun hem dini hem de dini olmayan sorun ve talepleriyle karşılaşmışlardır. Mahalleli ve cami cemaati günlük ihtiyaçlarıyla ilgili din görevlisinden birçok talepte bulunmayı makul gördüğü gibi, din görevlilerinin de bunları makul karşıladığı ve özveriyle yerine getirdiği görülmektedir.

Pandemi sürecinde eskisine oranla daha uzun süre aile içi bir arada zaman geçirme zorunluluğunun ortaya çıkması, ülkemizde ve dünyada boşanma isteğinin artması gibi bazı ailevi huzursuzlukları ortaya çıkarırken, cami cemaati ve din görevlileri için, dindarlığın yaşamlarına kattığı pozitif etkiye bağlı olarak ailevi bağları pekiştirdiği görülmektedir. Evde ibadetlerin birlikte yapılması; manevi duyumu sağlamanın yanı sıra birlikte vakit geçirmeyi ve hayatı daha çok paylaşmayı sağladığı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Akpınar, Ali. "Cami Merkezli Din Hizmeti Verenlerde Görülen Eksiklikler ve Bunların Giderilmesine Yönelik Teklifler". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*. ed. Mehmet Bulut. 2/ 13-30. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Ataman, Kemal. "Yapısal Adaptasyon Ya da Caminin Asli Fonksiyonlarını Üstlenme Süreci". ed. Mehmet Bulut. *III. Din Şûrası*. 531-538. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Ayten, Ali. "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 7-31.
- BBC, BBC News Türkçe, "Haberler-Dünya". Erişim 12 Nisan 2020. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-52114849>

Beşirli, Hayati. "Din, Kimlik İlişkisinde Kutsal Mekânların Rolü: Urfa Örneği". *Medeniyetler Beşiği Orta-doğu ve Şanlıurfa Uluslararası Sempozyum*. ed. Metin eriş. 177-183. Şanlıurfa: Seçil Ofset, 2007.

Bilgin, Vejdi. "Dini Sosyalleşme ve Dini Bilinçlenmede Caminin Yeri ve Önemi". *Tartışmalı İlmî Toplantı*. 187-209 İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2008.

Çağrıci, Mustafa. "Camiler ve Din Görevlileri". *Din ve Hayat Dergisi* 3 (2009), 4-8.

Çakmak, Fatma. *Dinsel Bir İtibar Göstergesi Olarak Hacı'lık*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Çanakcı, Ahmet Ali. "Cami Cemaatinin Din Görevlilerine Bakışı: Balıkesir Örneği". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 253-282.

Çınar, Mahmut. "Zaruratı Diniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/138. Ankara: Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Derin, İsmail. *Denetim ve Soruşturma Rehberi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu". Erişim 6 Mayıs 2020. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/38363/koronavirus-salginini-sebebiyle-cuma-namazi-ile-vakit-namazlarinin-cemaatle-kilinmasina-ara-verilmesi?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn2t8ij%2BeDtMkJdRGirgyeb8%3D>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "TR/Kurumsal". Erişim 18 Nisan 2020. <https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29392/diyaret-isleri-baskani-erbas-koronavirusle-ilgili-tedbirleri-acikladi>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "TR/Kurumsal". Erişim 20 Nisan 2020. <https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29402/cami-ve-mescitlerde-cuma-ve-vakit-namazlarin-cemaatle-kilinmasina-ara-verildi>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "TR/Kurumsal". Erişim 30 Mayıs 2020 <https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29586/diyaret-isleri-baskani-erbastan-vatandaslara-tesekkur>.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "TR/Kurumsal". Erişim 10 Haziran 2020 <https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29582/diyaret-isleri-baskani-erbas-camilerin-yeniden-ibadete-acilma-surecini-anlatti>

Dursun, Davut. *Din Bürokrasisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

Erbas, Ali. "İslam Dışı Dinlerde Hac". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2005), 97-120.

Fidan, Ali. "Dinselliğin Mekânına Dönüş: Postmodern Dönemde Cami Mimarisi ve Toplum". *Çağımızda Cami Mimarisinde Arayışlar Uluslararası Sempozyumu*. 205-2013. Giresun: Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları, 2016.

İmamoğlu, Abdülvahit. "Afet Sırasında Yapılacak Psikososyal Destek Sürecinde Din Hizmetlerinin Yeri ve Önemi". *Olağanüstü Hallerde Din Hizmetleri*. ed. Altan Çap. 35-42. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Kahraman, Abdullah. "Cami İklimini Solumak ve Cemaate Devam Konusunda Kadınlara Getirilen Yaşayışın Gerekeşi". *Yecder III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Tebliğleri*. ed. Şadettin Gökso. 31-51. İstanbul: Pelikan Basım, 2012.

Karagöz, İsmail vd. *Kulluğun Özü İbadetin Ruhu; Dualar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Karahan, Fatma Bayraktar. "Caminin Fonksiyon Çeşitliliği". *Cami Kadın ve Aile*. ed. Mustafa Yeşilyurt. 65-72. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "İnsanın Çaresizliği ve Fitratın Uyanışı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 61-90.

Kaynak, İbrahim Hakkı. "Dinlerde Kutsal Zaman ve Mekânın Tarihsel Yapısının Fenomenolojik Algısı". *SUTAD* 39 (2016), 443-455.

Kılavuz, M. Akif. "Camilerin Yaşlıların Hayatındaki Yeri". *Yecder III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Tebliğleri*. ed. Şadettin Gökso. 171-184. İstanbul: Pelikan Basım, 2012.

Kula, Naci. "İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevi Desteğin Önemi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2006), 73-94.

Kur'ân-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 2006.

- Küçük, Raşit. "Cami Merkezli Hayat". *Yecder III. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Tebliğleri*. ed. Şadettin Göksu. 21-24. İstanbul: Pelikan Basım, 2012.
- Kümbetoğlu, Belkis. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2005.
- Meriç, Nevin. *Değişen Kentte Dini Hayat*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
- "Mescit ve Camiler". *Hadislerle İslam*. ed. M. Emin Özavşar, 2/287-298. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- MİLLİYET, Milliyet Gazetesi. "Gündem" Erişim 12 Nisan 2020. <https://www.milliyet.com.tr/gundem/bosanmak-icin-basvuranlarin-sayisi-4-kat-artti-6182253>
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*. çev. Sedef Özge. Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2014.
- Ok, Betül. "Günlük Hayatta Caminin Yeri". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*. 107-121. Kütahya, 2015.
- Onay, Ahmet. "Cami Eksenli Din Hizmetleri". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*. ed. Mehmet Bulut. 2/258-276. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Özdamar, Kazım vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1999.
- Özel, Ahmet Murat. "Cami; Kutsalın Kabarışı". *İslam ve Sanat, Tartışmalı İlmî Toplantı*. 565-573. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 2014.
- Öztürk, Hasan. *İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Peker, Hüseyin. *Namaz ve Namaz Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Punch, Keith F. *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Dursun Bayrak. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2005.
- Serinsu, Ahmet Nedim - Taşkıran, Hüseyin İ. "Kur'anî İfadelerin Mekânda Görsel Kullanımı". *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi 1/1* (1997), 16-23.
- Sofuoğlu, S. Nilgün. *Alfred Schütz'ün Fenomenolojik Sosyolojisi ve Din Sosyolojisine Uygulanabilirliği*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Sözeri, Zühre. "İbadet Mekânına Yolculuk ve Cennet Metaforunun Cami Tasarımına Etkisi". *I. Ulusal Cami Mimarisi Sempozyumu*. 195-202. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Tan, Zeki. "Farklılıkları Bir Arada Yaşatmada Camilerin Önemi ve Yeni Mabet Dilinin İnşası". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi 15* (2017), 109-123.
- Tetik, Hayati. "Caminin Toplumu Birleştirmedeki Fonksiyonu". *Din ve Hayat Dergisi* (Ekim 2013), 38-42.
- Wach, Joachim. "Dini Tecrübenin Topluluktaki Tezahürü". çev. B. Zakir Çoban. *Odaktaki Sosyoloji Din Sosyolojisine Giriş*. ed. Ian Thompson. 147-169. İstanbul: Birey Yayınları, 2004.
- Yaprak, Yaşar. "Olağanüstü Hallerde Din Görevlilerinin Fonksiyonu". *Olağanüstü Hallerde Din Hizmetleri*. ed. Altan Çap. 55-68. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Yavuz, Ömer Faruk. "Kur'an'da Kutsal Mekân Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri". *Milel ve Nihal Dergisi 3/1* (1-2) (2005-6), 39-68.
- Yeğin, Hüseyin İ. "Din Psikolojisi Açısından Kutsal Mekân İnsan İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 27* (Ocak - Haziran 2012), 53-91.
- Yılmaz, H. Kamil. "Hayatın Merkezinde Fonksiyonel Cami". *Cami ve Hayat*. ed. Ramazan Özalpdemir. 21-25. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Ömer. "Camilerin İmar ve İhyasında Din Görevlilerinin Önemi". *Uluslararası Cami Sempozyumu*. 1/361-374. Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

KEFEVÎ'NİN KETÂİB'İNDE FUKAHÂ-İ EMSÂR: MUTLAK MÜÇTEHİTLER, İLMÎ SİLSİLELERİ VE ŞEHİRLERİ¹

FUQAHA' AL-AMSAAR IN AL-KAFAWIS AL-KATA'IB: THE INDEPENDENT MUJTAHIDS, THEIR SCHOLARLY CHAINS AND THEIR CITIES

Muhammet Masum VANLIOGLU

Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul Çatalca Vaizi

e-mail: masum.vanlioglu@gmail.com, orcid.org/0000-0001-9638-9142

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Kasım 2020/ 16 November 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Kasım 2020 / 29 November 2020

Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020/ 27 December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: **165-214**

Cite as / Atıf: Vanlıoğlu, Muhammed Masum. “Kefevî'nin Ketâib'inde Fukahâ-i Emsâr: Mutlak Müçtehitler, İlmî Silsileleri ve Şehirleri [Fuqaha' Al-Amsar In Al-Kafawi's Al-Kata'ib: The Independent Mujtahids, Their Scholarly Chains And Their Cities”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 4/2 (Aralık/December 2020), **165-214**

1 Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan “Bir Osmanlı Fakihinin Gözüyle Fıkıhın Erken Dönemi: Kefevî'nin Ketâib'i Örneği” isimli doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

Öz

Osmanlı âlimi, kadısı, fakihî ve tabakat yazarı Kefevî'nin "*Ketâ'ibü'l-âlemi'l-ahyâr min fukahâ-i mezhebi'n-Nu'mani'l-muhtâr*" isimli tabakat kitabı diğer Hanefî tabakat eserlerinden farklı özellikler taşımaktadır. Bu farklardan biri de Kefevî'nin fıkıhın ve şeriatın tarihini Peygamberler tarihiyle başlatıp ardından Asr-ı saadet ve sahabe devirlerini de kapsayacak şekilde genişletmesi ve nihayet müçtehit imamlar devrinden Ebû Hanîfe ve Hanefî tabakatına giriş yapmasıdır. Bu çalışma Kefevî'nin müçtehit imamlar çağına eğilmektir. Bir kısmının takipçisi kalmadığı için sadece tarih, tabakat ve ihtilafî'l-fukahâ eserlerinde adını gördüğümüz mutlak müçtehitler adı verilen kurucu fakihler İslam'ın ikinci ve üçüncü yüzyıllarında yaşamışlardır. İlk dönem kaynaklarından itibaren kendilerine fukahâ-i emsar (şehir fakihleri) adı verilen bu isimler aslında fıkıhın bir ilim olarak ortaya çıkmasında rolü olan kişilerdir. Emevîlerin sonu ve özellikle Abbasi döneminin başlarında İslam'ın ilim merkezleri olan belirli şehirlerde faaliyetlerine rastlanan bu isimlerin en önemli özelliği fıkıhın bir ilim olarak ortaya çıkmasından önceki çağa ait geleneğini fıkıh ilmi olarak formüle etmeleridir. Fıkıhın her alanında cevaplar üreterek adeta furu-ı fıkıh sistemleri kuran bu kişilerin etrafında oluşan gruplaşmalar zamanla mezhep niteliği kazanacaktır. Ancak bu isimlerin öncülük ettiği ekolleşmelerin tümü yaşamadığı için biz bunların sadece bazılarını daha fazla tanıyoruz. Bu makale Kefevî'nin Ketâ'ib'ini esas alarak bu isimlerin Ehl-i re'y ve Ehl-i Hadis ayrışmasında durdukları yeri ve ilim silsilelerini ele alacaktır. İlim silsilelerinin bölgesel karakterine, özellikle Hicaz ve Irak bölgelerinin fıkıh ve diğer şer'î ilimler sahasındaki öncü konumlarına dikkat çekecektir.

Anahtar Kelimeler: Peygamberler, şeriatler, teşekkül dönemi, tabakat, fukahâ-i emsar

Fuqaha' Al-Amsar In Al-Kafawi's Al-Kata'ib: The Independent Mujtahids, Their Scholarly Chains And Their Cities

Abstract

Ottoman scholar, jurist, judge and biography-author Mahmud b. Sulayman al-Kafawi's Kata'ib a'lam al-akhyar min fuqaha' madh-hab al-Nu'man al-mukhtar differs in certain respects from the previous Hanafi tabaqat Works. One of the important differences is that Kafawi places its history of the Hanafi school of law and of Hanafi jurists within wider human history starting with the human and first Messenger and subsequent messengers, followed by the last messenger the Prophet Muhammad (pbuh) and the last revelation. He then provides an account of the early formation of Islamic law in the generations of the Companions and Successors. Finally, before embarking on the main body of his work, i.e. the biographies of the Hanafi school of law, al-Kafawi introduces the biographies of 13 founding jurists who are better known as the independent mujtahids and were seen as the founders of Islamic schools of law some of which survived until today. This article focuses on this part of his magnum opus, with a view to providing an account of early history of Islamic law. As known, the early history of Islamic legal thought witnessed a methodological division that lasted until today as Ahl al-ra'y and Ahl al-hadith. The paper will try to divide 13 jurists al-Kafawi accounted for as well as a few of them whom he did not account for into these two camps. It also aims to illustrate the geographical divisions of these founding jurists who were also known as fuqaha' al-amsar (the jurists of the cities, that is the early Muslim cities) with particular emphasis on Hijazi and Iraqi regions. Another point this paper deals with is the scholarly chained traditions of these founding jurists extracted from the accounts by al-Kafawi and other biography-authors of the Companions and the Successors who contributed to the formation of the regional scholarly legacies.

Key Words: Prophets, shari'as, Islamic law, biographical dictionaries, formative period, the jurists of the cities

Giriş

Mahmud b. Süleyman Kefevî (v. 989/1581) ve Ketâib

Bir Osmanlı fakihî olan Ebü'l-Fazl, Mahmud b. el-Hâc Süleyman b. Abd el-Hanefî er-Rûmî el-Kefevî,² bugün Ukrayna'ya bağlı Kırım Yarımadasının güneydoğu kıyısında tarihi bir liman şehri olan Kefe'de³ 926/1520 yılında dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini memleketinde tamamlayan Kefevî,⁴ ilim yolunda ilerlemek gayesiyle Osmanlı devletinin merkezi olan İstanbul'a gelmiş ve burada muhtelif hocaların rahle-i tedrisine girmiştir.⁵ Özelde Ma'lûl Emir Efendi'ye iltizam etmiş ve derslerine devam etmek suretiyle bu hocasından 959/1552'de mülâzemet⁶ almıştır.⁷ Bir dönem müderrislik yapan Kefevî⁸, sağlık sebeplerini gerekçe göstererek müderrisliği bırakmıştır. Osmanlı coğrafyasının mühim beldelerinde kadılık, emval müfettişliği ve fetvâ eminliği gibi liyakat gerektiren muhtelif görevlerde bulunmuştur. "*Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ-i mezhebi'n-Numani'l-muhtâr*" adlı kitabını emekli olduktan sonra Sinop'ta kendisine tevcih edilen müftülük görevini yaparken kaleme alan Kefevî, döneminin teamülünü takip ederek ebced hesabı ile eserinin yazım tarihini "A'lâmü'l-ahyâr, الأعلام الأخير" ifadesiyle 985 (hicri) olarak belirlemiştir. Sinop fetvâ eminliği vazifesinde iken 989 yılı Ramazan ayınının 3'ü Pazar gecesi (muhtemelen 5 Ramazan Cumartesi'yi Pazar'a bağlayan gece) (3 Ekim 1581) vefat etmiş ve yaptırmış olduğu caminin mihrabı önünde defnedilmiştir.⁹

2 Muslihiddin Mustafa b. Hasan Ârifî, *Zubru'l-ârifîn fi yevmi'd-dîn*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Birinci Serez, 01649), 301b.

3 Yücel Öztürk, "Kefe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 2/182.

4 Ârifî, *Zubru'l-ârifîn*, (Birinci Serez, 01649), 303b.

5 Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ-i mezhebi'n-Numani'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse –vd., (İstanbul: İrşâd Kitabevi, 1438/2017), 4/518.

6 Osmanlı Devleti ilim muhitinde, medreseden mezun/icâzetenâme almış bir kimsenin göreve başlamadan önce yapmış olduğu staj dönemine mülâzemet, bu kişiye de mülâzım adı verilir. Bk. Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), 1/116-117, 2/853.

7 Ârifî, *Zubru'l-ârifîn*, (Birinci Serez, 01649) 304a-b; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 2/568-570; Ahmet Özel, "Kefevî, Mahmud b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 25/185.

8 Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 4/176; Ârifî, *Zubru'l-ârifîn*, (Birinci Serez, 01649), 304b.

9 Ârifî, *Zubru'l-ârifîn*, (Birinci Serez, 01649), 304b-305b, 308a-b.

Daha çok *Ketâib* olarak bilinen eserini mukaddime, ünvân, burhân, erkân, sultân, ketâib ve hâtîme başlıklarıyla yedi bölüme ayırmıştır. Kefevî, kısa mukaddimesinde “unvan” başlığı altında eserinin kısa bir özetini sunmuş, “burhan” ile fıkıh ilmini bir ilim olarak başlatan ve sürdüren fakihlerin varlık nedenini izah etmeyi amaçlamış “erkan” başlığı ile Şeriatın arkaplanı ve dayandığı temeller olan peygamberler ve onlara indirilen şeriatları ele almıştır. Sultan başlığı ise Son Şeriat’ın kendisine vahyedildiği Hz. Muhammed Mustafa Efendimiz’e (s.a.v.) ayrılmış ve bu bölüm üzerinden sahabe, tabiin ve diğer fakihlere giriş yapılmıştır. Kitabın omurgasını teşkil eden *Ketâibü a’lâmi’l-eimmeti’l-Hanefiyye* isimli son başlığa ise üç giriş ketîbesi ile başlamıştır. Bunlar: a) *Ketîbetü’l-ashâb*;¹⁰ b) *Ketîbetü’l-tâbiîn*;¹¹ c) *Ketîbetü’l-müctehidîn ve eshâbü’l-mezheb*.¹²

Bu çalışmada ise ana bölüme başlamadan verilen müçtehitler ve mezhep sahipleri ketibesinde yer alan 13 müçtehit imam ile Kefevî’nin zikretmediği 3 müçtehit imam bölgelerine göre tasnif edilip silsileleri ile birlikte tanıtılacaktır.

Fukahâ-i emsâr

Ketibe’nin başında geçen “Müçtehit imamlar ve mezhep sahipleri” ifadesinin *Ketâib* gibi bir fıkıh tabakat eserindeki manası açıktır. Bununla fukahâ-i emsâr adı verilen, adlarına daha sonra bir mezhep tescil edilmiş ilk sistematik fıkıh uzmanları kastedilmektedir. Kefevî bunları şöyle tarif eder:

“Unvân’da geçtiği gibi, din âlimleri ve müçtehit imamlar -Allah onların çalışmalarının karşılığını versin- içtihat ettiler, tüm olayların hükümlerini karşılayacak usul kaidelerini yerleştirdiler, furu‘ ahkâmını bu kaidelere göre dört delilden istinbat ettiler ve içtihat meselelerini inceleme yollarını ayıklayarak güzelce dizdiler ve nihayetinde delilleri açıklayıp meseleleri vaz ettiler.”¹³

10 Kefevî, Mahmûd bin Süleyman. *Ketâibu a’lâmi’l-abyâr min fukahâi mezbebi’n-Numani’l-muhtâr*, (İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed Bölümü, 2949), 29a-55b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/128-224.

11 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 55b-81b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/225-327.

12 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 81b-96b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/328-377.

13 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 81b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/328.

Bilindiği gibi fıkıh tarihinde sahabe ve tabiin fakihlerine müçtehit imamlar ya da mezhep kurucusu denmez. Zira bu iki nesil boyunca fıkıh henüz bir ilim dalı olarak tam manasıyla teşekkül etmemişti. Müçtehit imamlar döneminde ise fıkıh artık bütün bölümleriyle ve meseleleriyle bir ilim dalı olarak teşekkül etmiş ve Kefevî'nin zikrettiği aşağıdaki isimlerin çoğu bu manada fıkıhın tüm alanlarında görüş beyan eden uzman fıkıhçılar olarak bilinmeye başlanmıştır. Başlıktaki ikinci grup, yani “Ehl-i yakîn” denilenler ise biraz şaşırtıcı olmakla beraber Kefevî'nin bu eserde amaçladığı şey açısından anlaşılır bir yerdedir. Ehl-i yakîn onun yaşadığı 16. Yüzyıl Osmanlı dünyasında mutasavvıflar için kullanılan bir ifadedir.¹⁴ Kefevî, *Ketâib*'i her ne kadar fukaha tabakatı olarak tasarlamış olsa da dönemin anlayışına uymak suretiyle eserinde mutasavvıflara özel bir yer ayırmış ve fakih ile mutasavvıfın bir ve beraber olduklarını her fırsatta vurgulamıştır. Burada da fıkıh ilminin kurucuları olan müçtehit imamların da zühd ve yakîn ehli abitler olduğunu belirtmek istemiş gibidir. Zira bu isimler bütün İslam ümmetinin yüzyıllar boyu içtihatlarına tabi oldukları saygın isimlerdir; bu isimlerin 16. yüzyıl İslam toplumlarında çok derin bir etkisi bulunan sufi anlayışa mensup oldukları algısını oluşturmak Kefevî açısından oldukça anlamlıdır.

Kefevî bizim fıkıh tarihi kitaplarında mezhep kurucusu müçtehit imamlar olarak gördüğümüz isimlerin tümünü aşağıdaki listeye almamıştır. Buna karşılık mezhep sahibi müçtehit imam sıfatını haiz olmayan, daha çok hadisçilikleriyle öne çıkan bazı isimleri ise listeye eklemiştir. Aslında o, girişte sadece 8 fakihin adını zikreder; bunlar Ebû Hanîfe, Mâlik, İbn Ebî Leylâ, Süfyân es-Sevrî, Abdurrahman el-Evzaî, Muhammed bin İdrîs eş-Şâfiî, Ahmed bin Hanbel ve Dâvûd ez-Zahirî'dir. Bazı anlatılarda Rebiâtürre'y ve Leys bin Sa'd'ın da müçtehit imamlar listesine eklendiğini belirten Kefevî onlarla beraber toplam on fakihî kitabına alacağını söylemekle birlikte,¹⁵ müçtehit imamları tek tek işlediği bölümde aslında 13 isme yer vermiştir. Üç isimden biri yine fukahâ-i emsârdan kabul edilen İbn Şübrüme'dir. Diğer ikisi ise hadisçilikleriyle meşhur olan A'meş ve Şerîk bin Abdullah'tır. İlginçtir, Kefevî Fukahâ-i emsâr'dan sayı-

14 Ebu'l-Bekâ Eyyûb bin Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât*, neşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısırî, (Beyrut/Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 1998), 979-981.

15 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 81b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/328.

lan İbn Cerîr et-Taberî, İshâk bin Râhûye, Osman el-Bettî gibi bazı isimleri ise listesine almamıştır. Sonuçta Kefevî'nin listesi şu şekildedir:

1. Ebû Hanîfe (v. 150/767)
2. İbn Ebî Leylâ (v. 148/765)
3. Süfyân es-Sevrî (v. 161/778)
4. Mâlik bin Enes (v. 179/795)
5. Evzaî, Abdurrahmân bin Amr (v. 157/774)
6. İmam eş-Şâfiî (v. 204/820)
7. Ahmed bin Hanbel (v. 241/855)
8. Dâvûd-u Zâhirî (v. 270/884)
9. Rebîâtürre'y, Ebû Osmân bin Abdurrahmân (v. 136/753)
10. Leys bin Sa'd (v. 175/791)
11. Süleyman bin Mihrân el-A'meş (v. 148/765)
12. İbn Şübrüme (v. 144/761)
13. Şerîk bin Abdullah (v. 177/794)

Şehir fakihleri (fukaha-i emsar) yani müçtehit imamlar çağında (2.-3./8.-9. yüzyıllar) Buldukları şehrin fıkıh ekolünü/ekollerinin oluşmasına katkıda bulunan bu isimleri şehirlerine göre sınıflayacağız. Her ne kadar şehir fakihleri ve fukaha ekollerini yazan Nesâî, İbnü'n-Nedîm ve benzeri isimler coğrafi olarak teberrüken Medine'den başlasalar da¹⁶ gerçekte fıkıhın bir ilim olarak ortaya çıkışı Irak'ta özellikle Kûfe'de meydana gelmiştir. Bu nedenle Kefevî'nin listesindeki ilk üç isim Kûfelidir ve toplamda Kûfeliler hemen hemen listenin yarısını teşkil eder. Bu sebepler müçtehid imamlar bahsine Kûfe şehriyle başlanacaktır. Müçtehit imamlar bölgesel olarak işlenirken kronolojik sıraya da mümkün olduğu kadar dikkat edilecek, bu isimlerin biyografilerine fazlaca yer verilmeyecektir. Onun yerine *Ketâib* esas alınmak suretiyle biyogra-

16 Nesâî Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Tesmiyetü fukahâi'l-emsâr minê's-sabâbeti femem ba'dehum*, (Mecmû'atu'r-resâil fi 'ulûmi'l-hadis içinde) nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, (Medine-i Münevvere: el-Mektebetü's-selefiyye, 1389/1969), 7; İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed bin Ahmed, *Meşâhiri ulemâi'l-emsâr*, (Beyrut/Lübân: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1416/1995), 9, 79, 155; İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed bin Ebû Ya'kûb İshâk bin Muhammed bin İshâk, *el-Fibrîst*, (Beyrut/Lübân: Dâru'l-ma'rife, Beyrut/Lübnan, 1978), 280.

fi kaynaklarından müçtehit imamların konumu belirlenecektir. Zira müçtehit imamlar bir açıdan bir silsilenin ilk halkasını teşkil ederken, diğer yandan onlar teşekkül döneminin son evresinde ortaya çıkmaları sebebiyle geleneğin son halkasını teşkil ederler. Bu sebeple aşağıda müçtehit imamların bir kısmı işlenirken onların Hz. Peygamber'e kadar uzanan ilim silsileleri üzerinde durulacaktır (Bk. EK). Ayrıca bilindiği gibi müçtehit imamların sınıflandırılmasında İslam düşüncesindeki ilk ekolleşme olan re'y ve hadis ekollerinden hangisine mensup olduklarının tespiti önem arz etmektedir. Gerçi farklı anlatımlarda bir isim bazen re'y bazen de hadis ekolüne mensup olarak geçmektedir. Örneğin İbn Kuteybe İmam Mâlik'i re'y ekolüne mensup sayarken¹⁷ genel kabul onun hadis ekolüne mensup olduğu yönündedir. Ama en azından bu iki ekolün genel hatlarıyla iki ana fıkıh yaklaşımını temsil ettiği bir gerçektir. Bu nedenle müçtehit imamların hangi ekole mensup olduğuna da mümkün olduğunca değinilecektir. Ancak Kefevî'nin yaşadığı çağda bu ayrımın çok da büyük bir önem arzetmediği ve onun anlatımında bütün müçtehit imamların aynı çevrenin bir parçası oldukları şeklinde bir anlayışın yaygın olması sebebiyle, onun bakışıyla bir müçtehit imamın bu iki ekolden hangisine mensup olduğu o kadar üzerinde durulması gereken bir husus olarak görülmemiştir.

A) Kefevî'nin Zikrettiği Müçtehitler ve Mezhep Sahipleri

a) Kûfe

Irak'ın Müslümanlar tarafından kurulan en önemli şehirlerinden biri olan Kûfe'nin genel olarak İslam ilim geleneğinin oluşumunda özeldi ise fıkıh ilminin teşekkülü açısından son derece önemli bir merkez olduğu bilinmektedir. Fıkıh ilminin Irak'ta özellikle Kûfe'de bir disiplin olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Hz. Ali'nin Kûfe'yi başkent yapmasından sonra önemli bir ilim merkezi haline gelen Kûfe'de sahabe ve tabiîn ilim önderlerinden Hz. Ali, İbn Me'sûd, Alkame, Esved bin Yezîd, Şa'bî, İbrahim en-Nehaî ve Kâdı Şüreyh'in mirası hicri II. yüzyılın başından itibaren fıkıh ilminin doğmasını hızlandırmıştır. Kefevî'nin müçtehit imamlar listesindeki 13 kişiden 6 ismin bu şehirden olması bir tesadüf değildir.

17 İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *el-Me'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, (Mısır: Metâbiu'l-hey'eti'l-Mısriyye el-Âmme, 1992), 498-499.

2/8. yüzyılda önemli İslam şehirlerinde ilim halkalarının uzmanlıklara göre ayrışması ile fıkıh ve hadis ilimlerine mensup ulemanın rekabet içine girdikleri bilinmektedir. Bu rekabetin bir meyvesi olan re'y ve hadis okullarına mensup âlimler şehirlerin ulu camilerinde oluşturdukları ilim halkalarında birbirleriyle zaman zaman sert tartışmalara girmişler ve böylece ekolleşmeler doğmuştur. Hemen hemen tüm İslam şehirlerinde re'y ve hadis ekollerinin rekabeti ihtilafların artmasına ve böylece karşılıklı olarak saygılı bir dil ve müzakere geliştirme zarureti ortaya çıkarmıştır. Ancak başlangıçta bu tartışmalar son derece sert ve hatta tadel ve tekfir suçlamalarına kadar varmakta idi. Ancak zamanla ihtilafların karşılıklı müzakere ile daha anlayışla karşılandığı bir yaklaşım hâkim olacaktır. Müçtehit imamlar çağının başında Kûfe'de re'y ekolünün öne çıktığı, fıkıh ilminin alt yapısını ve esaslarını vazedenden bir faaliyete öncülük ettikleri görülmektedir. Ama aynı zamanda Kûfe, hadis ekolünün de önemli bir merkezidir ve burada çok önemli hadis ekolü mensubu âlimlerin ilim halkaları mevcuttur. Kefevî'nin listesindeki Kûfeli altı isim şunlardır: Ebû Hanîfe, İbn Ebî Leylâ, Süfyân es-Sevrî, İbn Şübrüme, A'meş, Şerik bin Abdullah. Bunlardan Ebû Hanîfe, İbn Ebî Leylâ ve İbn Şübrüme re'y ehlinin öncüleridir. Buna karşılık diğer üç isim hadis ekolüne mensuptur. Aşağıda bu isimler tek tek ele alınacak, fıkıh tarihi bakımından yerleri tespit edilmeye çalışılacak ve haklarında bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. Ebû Hanîfe (v. 150/767), Nu'mân bin Sâbit

Kefevî Ebû Hanîfe'yi şu şekilde takdim etmiştir:

“İslam milletinin meşalesi, ümmetin tacı, seçilmiş mezhebin kurucusu, seçkin imamların zirvesi, Müslümanların imamı, müçtehitlerin kiblesi Ebû Hanîfe Nu'mân bin Sâbit.”¹⁸

Ardından onun nesebiyle ilgili bilgileri aktardıktan sonra ilim tahsiline nasıl başladığına değinmiştir. Burada özellikle önce kelim ilminde derinleştiğini ve bir olay sebebiyle kelim ilminden vaz geçerek fıkha yöneldiğini vurgulamıştır.¹⁹ Hammâd bin Ebû Süleyman ile tanışmasının bu konuda asıl etken olduğu anlaşılıyor.

18 Bk. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 82b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/330.

19 Bk. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 82b-83a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/331-332.

Ebû Hanîfe'nin akranları arasında zekasıyla ve ilmî kavrayışındaki derinlikle öne çıkmasının hasede uğramasına neden olduğuna dikkat çeken Kefevî, özellikle hadis ekolüne mensup fakihlerce Ebû Hanîfe hakkındaki olumsuz ve ağır eleştirilerin arkasında yatan nedeni Pezdevî'den yaptığı bir alıntı ile bu sebebe bağlamıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin, tıpkı Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi, büyük sahabîlerin yolunu takip ederek hadislerden meseleleri çıkarmakla meşgul olması sebebiyle çokça hadis rivayet etmeye fırsat bulamadığını da belirtmiştir.²⁰

Kefevî'nin ilgili bölümde belirttiği hususlardan birisi de, onun hocaları tarafından da takdir edilmesidir. Bu durumu Saymerî'den yaptığı nakille şöyle ifade eder:

“İmam, kıraât ilmini Âsım'dan öğrendiği için Âsım onun kıraâtte hocası idi. İmam ilimde olgunlaşıp şöhreti yayılınca Âsım da ondan ders almak üzere şöyle söyleyerek onun meclisine gidip gelmeye başladı: Ey Ebû Hanîfe! Küçükken sen bize geldin, biz ise büyükken sana geldik.”²¹

Kefevî'nin temas ettiği mühim bir mesele de Ebû Hanîfe'nin fıkhî kurgulamasıdır. Kirmânî'den yaptığı nakilde, Harezme'ye giden Ebû Hanîfe'nin, orada 83.000 mesele zikrettiği, bunun 38.000'ninin ibadet, kalan kısmının ise muamelata ait olduğunu belirtir. İlmin Allah Teâlâ'dan Resûlü Muhammed'e (s.a.v.), sonra sahabeye, sonra tâbiîne, kabul etseler de etmeseler de sonra Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına intikal ettiğini belirtir. Bunu da Ebû Hanîfe'nin sahabe asrında (sadık nesil) doğması sebebiyle üstün tabakadan olması, ikinci asırda ders vermesi ve böylece üçüncü asırda öncü olmasına bağlar. Aynı zamanda her iki nesil döneminde de fetvâ verdiğini, ona iktida etmenin daha doğru, mezhebinin diğer mezheplere tercih edilmesinin daha layık olduğunu da sebepler arasında zikreder. Kefevî'nin üzerinde uzunca durduğu bir konu da Ebû Hanîfe'nin tâbiînden olup olmadığı ile ilgili tartışmadır. Kefevî, Ebû Hanîfe'nin tâbiînden oluşunu Enes bin Mâlik'in Basra'da 93/711-712'de en son vefat eden sahabe olması, İmamın ise 80/699 yılında Kûfe'de doğması bilgisine dayanarak iddia eder. Ebû Hanîfe'nin ilk devirde Basra'ya yirmiden

20 Bk. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 83a-b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/333.

21 Bk. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 83b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/334.

fazla yolculuk yaptığını da dile getiren Kefevî ayrıca meşhur hadis hafızı İbn Hacer'den naklettiği bir bilgiyi de delil göstererek Ebû Hanîfe'nin Tâbiünden olduğu kanaatini izhar etmiştir. Şöyle ki, İbn Hacer hadis âlimlerinin hadis rivayeti için beş yaş altı sınır kabul ettiklerini, Ebû Hanîfe'nin dört sahabe ile karşılaştığını ve bunlardan Enes bin Mâlik'le karşılaşmasının 13 yaşında iken olduğunu, diğer yandan Abdullah bin Ebû Evfâ ile Kûfe'de karşılaşmasının ise 6/7 yaşlarında iken olduğunu belirtir. Tabii ki yaşayan mezheplerin kurucuları arasında Tâbiünden olan birinin bulunmaması Ebû Hanîfe'yi ayrıcalıklı bir yere koymaktadır. Mezhep rekabetinin olduğu bir dönemde böyle bir kabul ve Ebu Hanife'nin selef-i salihîn neslinden olması herhalde çok anlamlı bir farktır. Bu nedenle hadisçiler Ebû Hanîfe'nin Tâbiünden olduğu fikrini pek kabul etmek istememişlerdir.²²

Kefevî, Ebû Hanîfe'den fıkıh alan ve onun mezhebini devam ettiren öğrencilerinin bazılarını da zikreder. O, Ebû Hanîfe'nin ilim halkasına katılan öğrencileri 'yaşadıkları çağın eşsiz âlimleri' olarak takdim etmiş ve toplamda 730 kişiden oluştuklarını belirtmiştir.²³ Ama daha gerçekçi bir bilgi Ebû Hanîfe'nin öğrencileri hakkında konuşurken değindiği şu alıntıda geçer:

"Bizim meclisimize devam eden ashabımız 36 kişidir. Bunların içinden 28 kişi kadı olmaya elverişlidir. 6 tanesi de fetvâ vermeye liyakatlidir. İki tanesi ise -Ebû Yûsuf ve Züfer'e işaret ederek- kadıları ve fetvâ ehlini eğitecek yetkinliktedirler".²⁴

Ebû Hanîfe'nin meclisine devam edenler muhtelif şehirlere dağılmış ve onun görüşerini ve yöntemini sürdürmüşlerdir. Kûfe, Basra ve Bağdat civarında Züfer bin Hüzeyl (v. 158/775), İmam Ebû Yûsuf (v. 182/798), Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî (v. 189/805), Hasan bin Ziyâd el-Lü'lûî (v. 204/819), Merv kadısı Nûh bin Ebû Meryem (v. 173/789) Merv'de, Basra kadısı Yûsuf bin Hâlid es-Semtî (v. 189/805) Basra'da, Belh kadısı Ebû Mutî' el-Belhî (v. 199/814) Belh'te onun görüşlerinin temsilcisi olmuşlardır.²⁵ Kefevî bu isimlere ek olarak Abdullah İbnü'l-Mübarek (v. 181/797), Vekî' bin

22 Bk. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 83b-84b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse -vd., 1/334-337.

23 Bk. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 84b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse -vd., 1/337.

24 Murteza Bedir, *Ebu Hanife Entelektüel Biyografi*, (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 32.

25 Bedir, *Ebu Hanife Entelektüel Biyografi*, 32-33.

el-Cerrâh (v. 197/812), Hafs bin Giyâs (v. 194/810), Yahyâ bin Zekerriyya bin Ebû Zâide (v. 182/798), Esed bin Amr el-Becelî (v. 190/806), Hammâd bin Numân, Kâsım bin Maîn, Bişr bin Giyâs gibi ilk dönemde Ebû Hanîfe'nin dersine devam eden kişileri de zikretmiştir.²⁶

Kefevî, Ebû Hanîfe'nin fıkıhın tedvinindeki öncü rolüne de değinmiştir. Onun ilk defa Namaz Kitabı'nı vaz etmeye başladığını ancak sonra gördüğü rüya üzerine terk ettiğini, İbn Sîrîn'in bu rüyayı müsbet manada tabir etmesinden sonra yeniden bu işe koyulduğunu nakleder. Ebû Hanîfe'nin dağınık vaziyetteki fıkıhı icthad, telif ve tedvin suretiyle bir disiplin haline getirdiğini, böylece âlimlerin vefatıyla zayi olmaktan kurtardığını belirtmiştir. Fıkıhı kitaplara, kitapları da bablara bölmek suretiyle düzenlediğini anlatmıştır. Namazın şart olan Taharet Kitabını ilk sıraya, bedeninin şükürü olan Namaz Kitabı'nı ikinci sıraya ve malın şükürü olan Zekât Kitabı'nı üçüncü sıraya koyduğunu belirtmiştir. Bu şekilde sırasıyla bedeni ibadetler, malî ibadetler derken vasiyet Kitabı ve en son mîras bahsi ile konuları çok güzel bir şekilde tamamladığını nakletmiştir.²⁷

Kefevî, Ebû Hanîfe'nin fıkıhı yöntemini bizzat onun şu ifadeleriyle izah eder:

“Allah Teâlâ, Resûlu (s.a.v.) ve sahâbeden gelenleri tartışmasız alırız. Tâbiine gelince onlar da ilim adamıdır biz de ilim adamıyız.”²⁸

Ancak bilinmesi gereken bir husus da şudur ki, Ebû Hanîfe sahabe-yi taklid ettiği gibi, onların zamanında fetva veren tâbiîyi de taklid etmiştir. Kefevî bu konuyu Hassâf'tan nakille Ebû Hanîfe'nin dilinden şöyle arz eder.

“Tâbiîin imamlarından olup sahabe zamanında fetvâ veren ve onlarla fetvâ verme hususunda yarışarak içtihad etmeleri caiz görülen Kâdi Şüreyh, Hasan-ı Basrî, Mesrûk ve Alkame'yi taklid ederim.”²⁹

Kefevî, Ebû Hanîfe'nin bu büyük birikiminin Halife Mansûr tarafından Kâdi'l-kudât yapılmak suretiyle değerlendirilmek istendiğini, ancak Ebû Hanî-

26 Bk. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 84b.

27 Bk. Kefevî, *Ketâib* (C), vr. 85b; *Ketâib* (T), c. I, ss. 340-341. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 85b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/340-341.

28 Bk. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 86a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/342.

29 Bk. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 86a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/342.

fe'nin bunu kabul etmediğini ve bu sebeple hapse atıldığını belirtir. O dönemde halifenin bu talebini geri çevirenler arasında Süfyân-ı Sevrî, Şerîk ve Müşgîr'in de olduğunu, bu hususta Ebû Hanîfenin tek olmadığına dikakt çeker.³⁰

Kefevî, Ebû Hanîfe'nin vefatı hakkında pek çok rivayetin mevcut olduğunu, bunlar içinde en doğru bilginin Abdullah bin Mübârek'in aktardığı şu bilgi olduğunu ifade eder: Halife Mansûr, Ebû Hanîfe'yi Bağdat'a davet eder ve ona kadılık teklifinde bulunur. Ebû Hanîfe değişik sebepler göstererek bu görevi kabul etmez. Bunun üzerine halife onu hapseder ve kabul edinceye kadar kırbaçlanmasını emreder. 70 yaşında olan Ebû Hanîfe kırbaçlanmaya dayanamaz ve vefat eder. Hapisten cenazesi çıkan Ebû Hanîfe Hayruzân Mezarlığına defnedilir. Öldüğünde Hammad adlı bir çocuğu yaşamaktadır.³¹

Kefevî, Ebû Hanîfe'nin akâid hakkındaki bakışını da ele almadan geçmez. Bu konuyu da Ehl-i sünnet ölçülerini soran Nûh bin Ebû Meryem'e verdiği şu cevapla izah eder.

“Kim Ebû Bekir ve Ömer'i üstün tutup, Osman ve Ali'yi sever, mest üzerine meshi caiz görür, günahı sebebiyle hiç bir kimseyi tekfir etmez, hayrı ve şerri ile kaderin Allah'tan olduğuna iman eder, Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında konuşmazsa o Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'tandır.”³²

Kefevî bölümün sonunda Ebû Hanîfe'nin bilinen eserlerini zikretmiştir:

1. *El-Fıkhu'l-ekber*
2. *El-Vasiyye*
3. *Er-Risâle ilâ Osmân el-Bettî*
4. *El-Âlim ve'l-müteallim*
5. *Kitâbu'l-arûs fi's-salat*

Sonuç olarak Ebu Hanîfe'nin ilim silsilesine dönülecek olursa, hocası Hammâd bin Ebû Süleyman vasıtasıyla İbrahim en-Nehaî ve Şa'bî birikimini aldığı görülmektedir. Özellikle İbrahim en-Nehaî, Ebû Hanîfe fihkî üzerinde en çok tesiri olan âlimdir. *Kitabü'l-Asl*da kendisine 193 kez atıfta bulu-

30 Bk. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 86a-b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/343-344.

31 Bk. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 86b-87a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/344-345.

32 Bk. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 87b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/346-347.

nulmuştur. Ebû Yûsuf'un *el-Âsâr*'ında ise 552 kez ismi zikredilmiştir. Nehaî Tabiinden olsa da aslında fıkıh hocaları kibâr-ı Tabiîn'den Alkame ve Esved bin Yezîd'dir. Alkame, İbn Mes'ûd'un en meşhur öğrencileri arasında yer alır. Esved ise hem İbn Mes'ûd'dan hem de Hz. Ömer'den istifade etmiştir. Hammâd'ın hocası Şa'bî aynı zamanda Esved'in öğrencisidir.

Ebû Hanîfe'nin ilim silsilesi Hammâd üzerinden iki özellik göstermektedir. Birincisi fıkıh ve re'y yaklaşımını geliştiren Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd-Alkame, Esved, Hasan-ı Basrî, İbrahim en-Nehaî çizgisidir. Bu silsilenin mirası Hammâd vasıtasıyla Ebû Hanîfe'ye ulaşmış ve fıkıh, kıyas, re'y ve içtihad kavramlarının etrafında gelişen fıkıh disiplininin Ebu Hanife'nin elinde olgunlaşmasına yol vermiştir. Diğer yandan Hammâd aynı zamanda önemli bir hadis âlimi ve rivayet uzmanıdır. Hocaları arasında meşhur muhaddis Şa'bî, meşhur tefsir ve hadis rivayeti âlimi Saîd bin Cübeyr gibi isimler vardır. Ebû Hanîfe, Hammâd vasıtasıyla rivayet ve sünnet bilgisini bu silsileye borçludur.

Ayrıca Ebu Hanife Atâ bin Ebû Rebâh ile görüşmüş, ondan da İbn Abbâs'ın çevresindeki Hicâz ilim mirasına ulaşmıştır.³³ Atâ'ya, Kitâbu'l-Âsâr'da 8 yerde, el-Asl'da 19 yerde atıfta bulunulmuştur. Kûfe fikhî üzerinde etkili isimlerden biri de Hz. Ali'dir; Nesâî'nin Kûfe sahabe fakihlerinden saydığı Hz. Ali, Hanefî temel fıkıh ve rivayet metinlerinde ismi sık geçen sahabilerdendir. Kitâbu'l-Âsâr'da Hz. Ali'ye 26 yerde, el-Asl'da da 217 yerde atıfta bulunulmuştur. Diğer bir önemli isim Abdullah İbn Ömer'dir. Nesâî'nin Medine sahabe fakihleri arasında zikrettiği İbn Ömer, Hanefî fikhinin ilk dönem kaynaklarında kendisine sık atıf yapılan fakih sahabilerdendir. Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Âsâr'ında kendisine 35, Şeybânî'nin el-Asl'ında 66 yerde atıfta bulunulmuştur. Kâdî Şureyh de Kûfe fikhî ekolünün Tâbiîn içindeki önemli temsilcilerinden birisi olmuştur.³⁴ Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Âsâr'ında kendisine 8, Şeybânî'nin el-Asl'ında 108 yerde atıfta bulunulması da onun etkisini göstermesi açısından önemlidir.

33 İsmail Cerrahoğlu, "Atâ b. Ebû Rebâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/35-36; Bedir, *Ebu Hanife Entelektüel Biyografi*, 28-29.

34 Şükrü Özen, "Kâdî Şureyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/119-120; Bedir, *Ebu Hanife Entelektüel Biyografi*, 28.

2. İbn Ebî Leylâ (v. 148/765), Ebû Abdurrahmân Muhammed bin Abdurrahmân bin Ebû Leylâ el-Ensârî el-Kûfî

Dedesî Yesâr Evs kabilesinden olup Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ile birlikte savaşlara katıldığı bilinen ve Ebû Leylâ künyesiyle anılan bir sahabîdir. Babası Abdurrahmân Tâbiînden olup hadis rivayetleri ile bilinmekte ve İbn Ebî Leylâ olarak anılmaktadır. Kûfe kâdısı, müftü ve mutlak müçtehid olan oğlu Muhammed de bu isimle anılmaya başlayınca kendisine İbn Ebî Leylâ Ekber denilmiştir.³⁵ İbn Ebî Leylâ 74/693 yılında Kûfe’li Re’y ashabı fakihlerindedir. Emevîler döneminde başladığı kadılık görevini Abbâsîler devrinde de sürdürerek 33 kadılık yapan görev esnasında 72 yaşında iken Kûfe’de vefat etmiştir.³⁶

İbn Kuteybe, İbn Ebî Leylâ’yı Ebu Hanife’den önce re’y ile fıkıh yapan biri olarak niteler.³⁷ Nesâî onu Kûfe fakihleri arasında zikretmiş, İbn Hibbân ise sika olmadığı gerekçesiyle kitabına almadığını beyan etmiştir.³⁸ Kefevî, onu fakih, kurrâ, Kûfe Kadısı ve mutlak müçtehidlerden biri olarak takdim etmiştir. Süfyân es-Sevrî’nin şöyle söylediği nakledilmiştir: Bizim fakihlerimiz İbn Ebî Leylâ ve İbn Şübrüme’dir. Ebû Yûsuf onun ilmî değerini anlatırken: Kadılık görevini üstlenenler arasında Allah’ın dinin en iyi anlayan, Kitâb’ını en iyi okuyan, Allah adına hakkı en iyi söyleyen İbn Ebî Leylâ’dır, demiştir.³⁹

Tâbiînin büyüklerinden kabul edilen babası Abdurrahmân’ı erken yaşta kaybettiği için ondan istifade edemeyen İbn Ebî Leylâ, Kırrâat ilimlerini ilk defa ağabeyi İsâ’dan okumuştur. Daha sonra Şa’bî’den Alkame rivayetini, Minhâl bin

35 Bk. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 87b-88a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/347-348; Abdullah Aydınlı, “İbn Ebû Leylâ, Abdurrahmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/435-436; Saffet Köse, “İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/436-437.

36 İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d b. Menî’ ez-Zühri, *Kitâbu’r-tabakâti’l-kebir* (*Tabakât-ı İbn Sa’d*), thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü’l-hancı, 1421/2001), 8/478; İbn Kuteybe, *el-Me’ârif*, 494; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 87b-88a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/ 347-348.

37 İbn Kuteybe, *el-Me’ârif*, 494.

38 Nesâî, *Meşâhîr*, 8; İbn Hibbân, *Tesmiyetü fukahâi’l-emsâr*, 196.

39 Ebû İshâk İbrahim bin Ali bin Yusuf eş-Şâfiî eş-Şirâzi, *Tabakâtü’l-fukahâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut/ Lübnan: Dâru’r-Râid el-Arab’i, 1970), s. 84; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkı ez-Zehabi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf vd., (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1405/1985), 6/313; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 87b-88a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/348.

Amr'dan da Saîd bin Cübeyr rivayetini okumuştur. Ayrıca Şa'bî, Atâ bin Ebû Rebâh, Hakem bin Uteybe, Amr bin Mürre, Atıyye el-Avfî, Nâfi', Dâvûd bin Ali, Kâsım bin Abdurrahmân bin Abdullah bin Mes'ûd, Ebu'z-Zübeyr el-Mek-kî ve A'meş gibi devrin seçkin ulemasından hadis ve fıkıh tahsil etmiştir.⁴⁰

İbn Ebî Leylâ kadılık yaptığı süre zarfında eğitim ve öğretimden uzak kalmamış pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Oğlu İmrân başta olmak üzere, Süfyân es-Sevrî, Ali bin Hamza el-Kisâî, Îsâ bin Yûnus es-Sebîî, Zâide bin Kudâme, Vekî' bin Cerrâh, Ebû Nuaym Fazl bin Dükeyn, Süfyân bin Uyeyne gibi pek çok ilim adamının yetişmesine öncülük etmiştir.⁴¹ es-Serahsî, Ebû Yûsuf'tan bahse-derken onun 9 yıl İbn Ebî Leylâ'dan ders gördüğünü, aralarındaki ilmî ihtilaf sebebiyle ayrılıp Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katıldığını nakleder.⁴²

Ebû Yûsuf, her iki hocası arasındaki görüş ayrılıklarını anlatmak üzere "*İhtilâfu Ebî Hanîfe ve'bni Ebî Leylâ*" isimli bir eser kaleme almıştır.⁴³ Hanefi ihtilaf kitaplarında görüşlerine genişçe yer verilmiştir.⁴⁴

İbn Ebî Leylâ'nın bir kadı olarak verdiği kararların zaman zaman Ebû Hanîfe'nin meclisinde tartışılmaya açıldığı nakledilmektedir. Bu sebeple İbn Ebî Leylâ'nın, Ebû Hanîfe'yi halifeye şikâyet ettiği ve bir müddet fetvâ vermekten alıkonulduğu rivayet edilmiştir.⁴⁵ Kefevî de konuyu, Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ arasındaki ihtilafı konulardan örnekler sunmak suretiyle tamamlamıştır. Burada bir örnekle iktifa edilecektir:

40 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/310-311; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmâni el-Fârikî ed-Dımaşkı ez-Zehabî, *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr ale'l-tabakâti ve'l-asân*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İSAM Yayınları, 1416/1995), 1/249-250.; Köse, "İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahmân", 19/436-437.

41 Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/249-250; a.mülf. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/310-316.

42 Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 134; Şemsu'l-eimme Ebûbekir Muhammed bin Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-ma'rife, 1978), 30/128.

43 Bk. Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve'bni Ebî Leylâ*, neşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, (Haydarâbâd-Deken-Hind: Matbaatü'l-Vefâ, 1357).

44 Bk. Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Têsisü'n-nazar*; Necmeddin en-Nesefî, *el-Manzumetu'n-Nesefiyye*; Alâeddin el-Üsmendî, *Avnü'd-dirâye ve Muhtefür-rivaye fi şerhi Manzûmeti'n-Nesefiyye*; a. mülf. *Hasrû'l-mesail ve kasrû'd-delâil şerhu Manzûmeti'n-Nesefiyye*.

45 Serahsî, *el-Mebsût*, 30/133; Köse, "İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahmân", 19/436-437.

“Zeylâi Tebyimül-Hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik isimli eserinde naklediyor: İbn Ebî Leylâ Kûfe kadısı iken, günlerden bir gün mescidinin kapısı önünde bir adamın şöyle dediğini duydu: ‘Ey zinacıların oğlu!’ Bunun üzerine o adamın yakalanmasını, mescide sokulmasını, ana-babaya iftira ettiği için iki defa had cezası olarak seksen değnek vurulmasını emretti. Bu haber Ebû Hanife’ye ulaştığında o şöyle söyledi: ‘Bir konuda 5 hata yaptığı için şehrimizin kadısına şaşıyorum! Birincisi, iftiraya uğrayan davacı olmadan had cezası vermesine; ikincisi bir defa iftira atsa bile bir defa had cezası alması gerekirken iki had uygulamasına; üçüncüsü iki veya daha fazla had gerektiğinde bunların arasının açılması gerektiği halde, had cezalarını ayırmadan uygulamasına; dördüncüsü Peygamber (s.a.v.) “...had cezalarını ... mescitlerinizden uzak tutunuz,”⁴⁶ buyurduğu halde cezayı mescitte uygulamasına; ve nihayet beşincisi iftira atılan kişilerin isimlerinin açıklanmadığı, aynı zamanda da diri veya ölü olup olmadıkları bilinmediği halde, onlar veya evlatları adına dava açıp hadleri uygulamasına.”⁴⁷

3. İbn Şübrüme (ö. 144/761),⁴⁸ Ebû Şübrüme Abdullah bin Şübrüme bin et-Tufeyl bin Hassân ed-Dabbî⁴⁹

Kefevî İbn Şübrüme’yi müçtehid imamlar başlığı altında 12. sırada zikretmiştir. Farklı bölgelerde yaptığı resmî görevlerinin yoğunluğu sebebiyle fikhî görüşleri etrafında bir mezhebin teşekkül etme imkânı zuhur etmemiştir. Bununla birlikte kendisi muhtelif konularda akranlarından farklı görüşler ortaya koymuş ve fikirleri daha çok ihtilâfu’l-fukahâ tarzı eserlerde incelenmiştir. Re’y Ekolünün temsilcilerinden olan İbn Şübrüme’yi İbn Sa’d, Nesâî, İbn Hibbân Kûfe fakihleri arasında zikretmiştir. İlk olarak Hişâm bin Abdülmelik döneminde Irak valiliği yapan Yüsuf bin Ömer es-Sakafî tarafından 120/745 senesinde Kûfe kadılığına tayin edilmiştir. Kûfe kadısı olduktan sonra mescide

46 Ebû Bekir Abdürrezzâk bin Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, neşr. Habîburrahmân el-A’zamî, (Beyrut/Lübnan: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1970), 1/441-442.

47 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 88a-b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/348-349.

48 İbn Sa’d, *Tabakât*, 7/469-470; Muhammed bin Halef bin Hayyân Vekî, *Abbâru’l-kudât*, (Beyrut: Âlemü’l-kutub, ty.), 3/36-60; İbn Kuteybe, *el-Me’ârif*, 470-471; Nesâî, *Tesmiyetü fukahâ*, 8; İbn Hibbân, *Meşâbiru ulemâ*, 199; Şîrâzî, *Tabakât*, 84; Ebu’l-Kâsım Ali bin Muhammed bin Ahmed er-Rahabî es-Simmânî, *Ravzatü’l-kudât ve tarîku’n-necât*, thk. Selahaddin en-Nâhî, (Beyrut: Müessesetü’l-risâle, 1404/1984), 4/1497; ez-Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 6/347-349; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 96b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/376-377.

49 Kefevî’nin sıralamasında İbn Şübrüme bu bölümün 12. kişisidir. Ancak bu çalışmada öncelikle Kûfe uleması işlendiği için İbn Şübrüme 3. kişi olarak işlenecektir.

girdiği, oturmadan önce dört rekât namaz kıldığı ve elbisesini ıslatacak kadar gözyaşı döktüğü esnada şu duayı yaptığı rivayet edilmiştir.

“Allah’ım bu benim arzuladığım ve sana güvenerek beklediğim bir görev idi. Allah’ım beni bu görevle nasıl sorumlu kaldıysan, aynı şekilde muhafaza eyle ve başarmam için yardımını ihsan eyle.”

Kefevî, İbn Şübrüme hakkında özet bilgi vermekle yetinir. Onun fıkıh anlayışına katkı sağlayacak bir örneği Abdullah bin el-Mubârek'ten nakleder. “Ebû Hanîfe’ye sordum: iki dirhemi olan bir adamla bir dirhemi olan ortak olsalar ve sonra iki dirhem zayı olsa hüküm nedir? Ebû Hanîfe: Bir dirhemi olana üçte bir dirhem, iki dirhemi olana da üçte iki dirhem verilir, diyerek cevapladı. Aynı soruyu İbn Şübrüme’ye sordum ve Ebû Hanîfe’nin cevabını da naklettim: İbn Şübrüme, onun hata yaptığını ve dirhemini ikiye bölünmesi gerektiğini söyleyince cevabı hoşuma gitti. Tekrar Ebû Hanîfe’ye gittim ve konuyu arz ettim. O da gerekçe olarak; Dirhemleri karıştırmaları ile üçte bir ve üçte iki nisbetinde ortak oldular, kalan da zayı olan da ortaklık nisbetine göredir, dedi.⁵⁰

Adı unutulsa da İbn Şübrüme, 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nin 6. ve 7. Maddeleri kaleme alınırken hatırlanan bir isim olmuştur. Özellikle küçükler üzerindeki velâyetin onların menfaatini korumak gayesiyle oluşturulduğu prensibinden hareketle 7. madde İbn Şübrüme’nin görüşüne göre tanzim edilmiştir. Küçüklerin menfaatini korumayı amaçlayan bu maddeyle bulûğa ermemiş çocukların evlendirilmesine, dört mezhep görüşünde caiz kabul edilmesine rağmen, İbn Şübrüme’nin görüşüne dayanılarak bir fayda olmadığı gerekçesiyle yasak getirilmiştir.⁵¹

4. Süfyan es-Sevri (ö. 161/778), Ebû Abdullâh Süfyan bin Saîd bin Mesrûk bin Habîb es-Sevrî el-Kûfî

Süleyman bin Abdülmelik döneminde 97/715 senesinde dünyaya gelen Sevrî, Temîm kabilesinin Sevr koluna mensup olması sebebiyle Sevrî nisbiyle anılmıştır. Dedesi Mesrûk, Hz. Ali taraftarı olup Cemel Vakası’nda

50 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 96b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/377.

51 Bk. *Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*, nşr. Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017), 24; Mehmet Akif Aydın, “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/314-318.

şehid düşmüştür. Sevrî'nin, Tâbiîn'den olan annesi ve babası hadis rivayetiyle meşgul olmuşlar, oğullarının hadis ikliminde yetişmesine rehberlik etmişlerdir. Kefevî, Sevrî'nin bir gece yemeği fazla kaçırdığını bunun üzerine, “eşek yemini fazla yerse, fazla çalışması gerekir” diyerek sabaha kadar ilimle meşgul olduğunu nakleder. Sevrî, Abbâsî halifesi Mehdî zamanında Basra'da vefat etmiş ve Benû Küleyb mezarlığına defnedilmiştir.⁵²

Kefevî, ayrıca Sevrî'nin kadılığı reddetmesi hadisesini de şöyle hikaye eder.

“Süfyân es-Sevrî bir gün Halife Mehdî'nin huzuruna girer ve halifeyi halka verilen selam ile selamlar. Bunun üzerine Mehdî:

- Ey Süfyân! Orada burada bizden kaçırıyorsun, sana kötülük yapamayacağımızı zannediyorsun! Bak işte şu anda elimizdesin. Şimdi sana arzumuza göre ceza vermemizden korkmuyor musun?
- Süfyân:
Benim hakkımda haksız bir hüküm verirsen, hak ile batılı birbirinden ayırmaya gücü yeten adil bir melek de senin hakkında hüküm verir, dedi. Halifenin adamlarından Rebîğ bunun üzerine:
- Ey Müminlerin emiri! Bu cahil sizinle nasıl böyle konuşur? İzin verin boynunu vurayım, dedi.
- Mehdî:
Sus, sana yazıklar olsun! Bu ve emsallerini öldürüp azgınlar arasına mı katılıyorum istiyorsun! Onun Kûfe kadılığı mazbatasını yazın ki her hangi bir hükme itirazı kalmasın.

Ulemânın onun ahlakı ve bilgisi hakkında söylediği övücü sözler oldukça fazladır. Süfyân bin Uyeyne, helal ve haramı Sevrî'den daha iyi bilen bir kimseye rastlamadım, demiştir. Sevrî'nin verdiği fetvâlar talebeleri vasıtasıyla İslam ülkelerine yayılmış ve neticesinde Sevrî mezhebi ortaya çıkmıştır. Kefevî, meşhur mutasavvıf Cüneyd-i Bağdâdî'nin (v. 297/909) Sevrî mezhebi üzere amel ettiğini nakletmiştir. Ebû Bekir Abdülgaffâr bin Abdurrahman ed-Dîneverî'nin (v. 404/1014) bu mezhebe göre fetvâ veren en son âlim olduğu, vefatıyla birlikte temsilcisinin kalmadığı nakledilmiştir. Hadis rivayeti daha

52 Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/492; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 497-498; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 201; Zehbi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/229-279; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 88b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/350-351; Recep Özdirek-Ali Hakan Çavuşoğlu, “Süfyân es-Sevrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/23-28.

ağır basan Sevrî'nin temkinli fetvâ verdiği, resmî görevlerden uzak durduğu, Halife Mansûr'un kadılık teklifini reddettiği ve bu sebeple sürekli kaçak bir hayat yaşadığı bilinmektedir.⁵³

Kefevî, Süfyân es-Sevrî'nin hocalarından bahsetmez. Babasının hadis- le meşgul olması sebebiyle Sevrî önce bu sahada yetişerek meşhur olmuştur. Kûfe'de ilmî muhitin oluşması Hz. Ali ve Abdullah bin Mes'ûd eliyle gerçekleşmiştir. Bu silsile Alkame, Esved bin Yezîd ve İbrahim en-Nehaî ile devam etmiştir. Sevrî silsileyi devam ettiren Hammâd bin Ebû Süleymân, Ebû İshâk es-Sebîî, A'meş, İbn Şübrûme, Abdurhmân bin Ebû Leylâ gibi seçkin âlimlerden fıkıh ve hadis tahsil etmiştir. Âsım bin Behdele Ebu'n-Nucûd ve Hamza bin Habîb, Sevrî'nin kendilerinden kıraât öğrendiği hocalarıdır. Onun ilme olan merakı hac için gittiği Hicaz'da da devam etmiştir. Mekke'de Amr bin Dînâr ve İbn Cüreyc, Medine'de de Yahyâ bin Saîd el-Ensârî gibi seçkin ulemadan ilim tahsil etmek suretiyle, bölgenin fıkıh, hadis ve tefsir bilgisine vakıf olmaya çalışmıştır. İbn Sa'd Süfyân es-Sevrî'yi sika, güvenilir ve sebt bir kimse olarak takdim etmektedir. Onun hadis sahasında yetişmesinde rivayet ettiği kişilerin ciddi katkısı olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, babası Saîd başta olmak üzere, Ebû İshâk eş-Şeybânî, Eyyûb es-Sahtiyânî, Cafer es-Sâdık, Hammâd bin Ebû Süleymân, Humeyd et-Tavîl, Hâlid el-Hazzâ', Rebîâtür-re'y, Âsım bin Behdele Ebu'n-Nucûd, İbn Cüreyc, Osmân el-Bettî, Amr bin Dînâr, Amr bin Mürre, İbn Ebî Leylâ, Ma'mer bin Râşid, Ebû İshâk es-Sebîî gibi pek çok kimseden rivayette bulunmuş, ez-Zehabî de onun hadis rivayetinde bulunduğu kişilerin sayısının 600'ü aştığını nakletmiştir. Süfyân bin Uyeyne ve diğerleri onu hadis ilminde emîrül-müminîn olarak vafederler.⁵⁴

Kefevî'nin naklettiğine göre Sevrî nikâhta denklik şartını kabul etmemektedir. Kefevî, Alaaddin es-Semerkindî'nin *Tuhfetül-fukahâ*'sından şunu nakletmiştir: “Hanefî mezhebine göre nikâhta tarafların bir birine denkliği itibara alınmalıdır. Mâlik ve Sevrî ise “Allah katında en üstün olanınız takvaca

53 Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/492; Nesâî, *Tesmiyetü fukahâ*, 8; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/229-279; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 88b-89a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse -vd., 1/350-351; Özdirek vd., “Süfyân es-Sevrî”, 38/25-26.

54 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/492; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/229-234; Özdirek vd., “Süfyân es-Sevrî”, 38/23.

en üstün olanınızdır” (Hucurât Sûresi, 49/13), âyetini esas alarak denkliğin itibara alınmaması gerektiğine hükmetmişlerdir. Kerhî'nin görüşü de böyledir.”

Sadruşşehid'in *el-Vakî'ât (Vâkiâtü'l-hüsâmî)* adlı eserinin el-Kerâhiyye babında (Semerkand fukahasının fetvalarının kaydedildiği) (sin) rumuzlu fetvâlar arasında şu fetvâ kayıtlıdır:

“Âlimin ve sultanın elini öpmek caizdir. Zira Süfyân'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: 'Âlimin ve adil bir sultanın elini öpmek sünnettir.' Bunun üzerine Abdullah b. Mübarek ayağa kalktı ve “Bu senden başka kime yaraşır” diyerek Süfyân'ın başını öptü. Âlimler bunların dışındakilerin elini öpme konusunda bir takım görüşler ileri sürdüler. Kimisi: “Kişi kendinden emin bir vaziyette ve sevap alma niyeti ile öperse, bu, Müslümana saygı ve hürmet kabilinden olduğu için caiz olur.” dedi. Ancak mütekaddimin âlimleri nezdinde muhtar olan görüş, zikrettiğimiz kişiler dışında bu konuda cevazın olmadığı şeklindedir.⁵⁵

Kefevî, Süfyân es-Sevrî'yi anlatırken verdiği başlıkta onun müçtehidliğini vurguladıktan hemen sonra, 'teheccüd erbâbı âriflerin yegânesi' olarak takdim ederek zühd ve takvasına işaret etmektedir.⁵⁶ İlk dönem sûfilerinden kabul edilen Süfyân'ın İmam Câ'fer es-Sâdık'ın (v. 148/765) öğütlerini dinlediği, İbrâhim b. Edhem (v. 161/778), Râbia el-Adeviyye (v. 185/801), Ebû İshak el-Fezârî (v. 188/804), Fudayl b. İyâz (v. 187/803), Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814), Abdullah b. Mübârek (v. 181/797) gibi sûfilerle görüştüğü nakledilmiştir. Süfyân es-Sevrî'nin şöyle söylediği nakledilir: zühd katı yemek ve kalın kumaştan yapılan elbise giymek değildir. Bilakis emelleri kısaltmak ve ölümü hatırlamaktır. O yine zühdü farz olan zühd ve nâfile olan zühd olmak üzere ikiye ayırmış ve şöyle izah etmiştir. Övünmeyi, kibri, üstünlük taslamayı, riya ve gösterişi, insanlar görsün diye süslenmeyi bırakmak farz olan zühddür. Allah'ın sana helalden verdiği terketmek de nâfile olan zühddür.⁵⁷

55 Ebû Muhammed Hüsâmüddin Ömer b. Abdülaziz es-Sadruş-Şehid, *el-Vâki'ât*, (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, Yazma-Fıkıh, 184), 115a; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 88b-89b; *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/351-353.

56 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 88b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse –vd., 1/351.

57 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/242-258; Abdürrezzak Tek, “Süfyân es-Sevrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/28.

5. A'meş (v. 148/765), Ebû Muhammed Süleymân bin Mihrân el-Esedî el-Kâhîlî el-Kûfî

Kefevî müçtehit imamlar sıralamasında A'meş'i 11. kişi olarak kaydetmiş ve değerini anlatmak üzere 'el-İmamı'l-'alem' olarak vasıflamıştır. A'meş, Taberistân'ın Rey bölgesi kasabalarından Umeh'de 61/680-81 yılında dünyaya gelmiştir. Babası Mihrân'ın Deylem esirlerinden ve evlatlık olduğu, kardeşinin vefatı üzerine Mesrûk tarafından sahiplenildiği de rivayet edilmiştir. Hz. Hüseyin'in şehid edildiği 10 Muharrem'de Kûfe'de doğduğu da ifade edilen A'meş, Arap kabilelerinden Benû Esed'in Benû Kâhil kolunun mevlası olarak anılmıştır. Ailesi hakkında pek fazla bilgi bulunmayan A'meş'in, tok gözlü, zeki, hıfzı kuvvetli, fasih konuşan, kanaâtkar, hazır cevap, nüktedan bir kişiliğe sahip olduğu söylenmiştir. Cemaatle namaz kılmayı ihmal etmeyip birinci safi tercih eden ve Tâbiîn'in seçkinlerinden olan A'meş 88 yaşında Kûfe'de vefat etmiştir. Cafer bin Muhammed es-Sâdık, Mısır fakihî Amr bin el-Hâris ve Kûfe kadısı İbn Ebî Leylâ ile aynı günde vefat ettiği rivayet edilmiştir.⁵⁸

Süleymân bin Mihrân el-A'meş, İbn Mes'ûd kıraâtini (Alkame, Ubeyd bin Nudayle el-Huzâî silsilesiyle) Irak kıraât muallimi Yahyâ bin Vessâb'tan öğrenmiştir. Kefevî, onun aynı zamanda Ebu'l-Âliye er-Reyâhî'ye de Kur'ân-ı Kerîm'i arzettiğini ifade etmiştir. Meşhur kurrâ Âsım bin Behdele Ebü'n-Nucûd, İbrahim en-Nehâî, Zeyd bin Vehb, Mücâhid bin Cebr gibi alimler onun hocalarındandır. Enes bin Mâlik, Abdullah bin Ebû Evfâ, Ebû Âmir eş-Şa'bî, İbrahim en-Nehâî, Mücahid bin Cebr, Saîd bin Cübeyr, Zeyd bin Vehb, Ebû Sahre, Saîd bin Ubeyde, Talha bin Musarrif ve daha pek çok kimseden hadis rivayet etmiştir. Süfyan bin Uyeyne onun hakkında şöyle söylemiştir. "İnsanlar arasında Kur'ân-ı Kerîm'i en iyi okuyan, hadis-i şerifleri ezberinde muhafaza eden ve ferâizi en iyi bilen Süleymân bin Mihrân el-A'meş'tir." İbn Mes'ûd'un ilmî birikimini en iyi bilen kişinin A'meş olduğu ifade edilmiştir. Kurrâların ve muhaddislerin şeyhi olarak takdim edilen A'meş, Hamza ez-Zeyyât, Zâide bin Kudâme ve Talha bin Musarrif'e kıraât okutmuştur. Kıraât imamlarından

58 Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/461-463; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 489-490; İbn Hibbân, *Meşâhîru ulemâ*, 138; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/226-227, 230-232, 245-248; İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed bin Ali bin Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, (Hindistan: Dâiretü'l-me'ârif, 1326), 4/222; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 96a-b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse -vd., 1/375-376; Mücteba Uğur, "A'meş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/54.

Ali bin Hamza el-Kisâî'nin (v. 189/805) de Zâide silsilesi ile onun nüshasından okuduğu rivayet edilmiştir. Süleymân bin Mihrân, insanların Yahyâ bin Vessâb'dan okuduğunu, onun vefatıyla kendisinden okumaya başladıklarını söylemiştir. Kefevî de onun, uzun süre insanlara kıraat okuttuğunu ve ömrünün büyük bölümünü ilmin neşrine harcadığını ifade etmiştir. Hadis sahasında hâfız ünvanını elde edecek kadar ezberi bulunan, muhaddislerin şeyhi, sika ve sebt kabul edilen Süleymân bin Mihrân'dan pek çok kimse rivayet etmiştir. Bunların arasında, Hakem bin Uteybe, Ebû İshâk es-Sebî, Süleymân et-Teymî, Süheyl bin Ebû Salih, Şu'be, Süfyân es-Sevrî, Süfyân bin Uveyne, Ebû Hanîfe, Evzaî, Abdullah bin el-Mübârek gibi seçkin kimseler vardır.⁵⁹

Kefevî'nin müçtehid imamlar ketûbesinde 11. sırada zikrettiği A'meş, Ehl-i Hadis fakihlerinden olup, Kûfe fıkıh mektebinin hocası Nehâî ile Şa'bî'den fıkıh tahsil etmiştir. Onun ferâiz ilmine olan vukufu hakkında kaynaklar görüş birliği içindedir. İbn Sa'd, İbn Hibbân, Şîrâzî ve es-Simnânî onu Kûfe'li meşhur tâbiîn fakihleri arasında zikretmektedir.⁶⁰

Kefevî onun hem fıkhi hem de nükteci yönünü şu örnekle izah eder:

“Bir gün Dâvûd bin Amr el-Hâik, A'meş'e: Hâik'in (dokumacının) arkasında namaz kılma konusunda ne dersin? diye sorunca, A'meş: (Lakabı Hâik olduğu için soruyu soran Dâvûd'u kastederek, mizah yolu) *Abdestsiz olarak kılmakta bir beis yok*, diye cevap verdi. Peki, Hâik'in şahitliği konusunda ne dersin? diye sorunca da (yine mizah yolu olarak): *İki adil şahitle birlikte kabul edilir.*”⁶¹

6. Şerik bin Abdullah (v. 177/794), Ebû Abdullah Şerik bin Abdullah bin Hâris en-Nehâî el-Kûfî

Yemen kebilelerinden Mezhic'in Nehâ' koluna mensup olan Şerik 95/713 veya 96/714 tarihinde Buharâ'da dünyaya gelmiştir. Kendi ifadesiyle amca oğullarından birisi tarafından Bağdat civarında Sarsar nehri yakınında yaşayan başka bir amcasının oğlunun yanına getirilmiştir. Burada ilk tahsiline

59 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/461-462; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/226-248; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/222-226; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 96a-b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/375-376; Uğur, “A'meş”, 3/54.

60 Bk. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 96a-b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/375-376; ayrıca bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/461-463; İbn Hibbân, *Meşâbir*, 138; Şîrâzî, *Tabakât*, 83; Simnânî, *Ravzatü'l-kudât*, 4/1497; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/226-248; Uğur, “A'meş”, 3/54.

61 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 96a-b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/375-376.

Kur'ân-ı Kerîm öğrenmek suretiyle başlamış, daha sonra Sünnet ve fıkıh öğrenmek üzere akrabalarının yanına Kûfe'ye gitmiştir. Bir yandan kerpiç imal edip satmak suretiyle geçimini temin ederken diğer yandan da ilim halkalarına devam etmek suretiyle Kur'ân-ı Kerîm, tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimleri, döneminin seçkin Tâbiîn ve Etbâuttâbiîn âlimlerinden öğrenmiştir. Ömer bin Abdülazîz ile de görüştüğü ifade edilen Şerîk'in sahabeden herhangi bir kimse ile görüştüğüne dair bir rivayete rastlanılmamıştır. Az yiyen, son derece takva sahibi olduğu belirtilen Şerîk, 82 yaşında iken Kûfe'de vefat etmiş ve cenaze namazını Kûfe valisi Mûsâ bin Îsâ kıldırmıştır.⁶²

Kefevî bir fakîh olduğunu belirtmek üzere onu müçtehid imamlar ketîbesinde 13. sırada zikretmiş ve Halife Mansûr tarafından Kûfe kadılığına tayin edildiğini özellikle vurgulamıştır.⁶³

Bağdat'ın güneyinde bulunan Sarsar'da ilim tahsiline başlayan Şerîk'in buradaki hocalarına dair bilgiye ulaşılamamıştır. Simâk bin Harb, Âsım bin Behdele, Atâ bin es-Sâib, Âsım el-Ehvel, Hişâm bin Urve, Süleymân A'meş, Zübeyd bin Hâris, Ziyâd bin İlâka gibi tâbiîn ve etbâuttâbiînden olan seçkin hocalardan Kur'ân-ı Kerîm, tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimleri tahsil etmiş, aynı zamanda da hadis rivayet etmiştir. Sika ve emîn kabul edilen Şerîk bin Abdullah'a talebe olan ve ondan rivayette bulunanlar arasında Ebân bin Tağleb, Muhammed bin İshâk, Şu'be, Süfyân, Leys bin Sa'd, Abdullah bin el-Mübarek, Yahyâ bin Âdem, Abdurrahman bin Mehdî, Vekî' bin Cerrâh, İshâk bin Yûsuf el-Ezrak, Ahmed bin Yûnus, Ali bin el-Ca'd gibi pek çok kimse mevcuttur. ez-Zehabî, talebelerinden olan İshâk bin Yûsuf el-Ezrak'ın ondan 9000 hadis rivayet ettiğini nakletmiştir.⁶⁴

62 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/499-500; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 508-509; Vekî', *Abbâru'l-kudât*, 3/150; İbn Hibbân, *Meşâbir*, 201-202; Şirâzî, *Tabakât*, 86; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/200, 210-211; İbn Hacer, *Tehzib*, 4/335; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 96b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/377; Mehmet Ali Sönmez, "Şerîk b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/5-6.

63 Bk. Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 96b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/377.

64 Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/499-500; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 508-509; İbn Hibbân, *Meşâbir*, 201-202; Vekî', *Abbâru'l-kudât*, 3/149-175; Şirâzî, *Tabakât*, 86; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/200-215; İbn Hacer, *Tehzib*, 4/333-334; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 96b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/377; Sönmez, "Şerîk b. Abdullah", 39/5-6.

Kefevî, diğer müçtehid imamların aksine Şerîk'in herhangi bir fikhî görüşünü nakletmez. İmâm Mâlik *Muvatta'*da 1, eş-Şeybânî *el-Asl*'da 2, Ahmed bin Hanbel *Mesâil*'de 3 yerde Şerîk'e atıfta bulunmuştur.⁶⁵ eş-Şeybânî'nin naklettiğine göre o şu görüşleri ileri sürmüştür: Üç şeyde oyun olmaz: köle azad etmek, talâk ve nikâh. Bu hükmü o Hz. Ali'den rivayet etmiştir. Yine o, mehir gizli ve açık olarak konuşulmuş ise aksine delil olmadıkça, açık olan mehrin kabul edilmesinin esas alınması gerektiği görüşünü dile getirmiştir.⁶⁶

b) Medine

Medine, doğal olarak fıkıh ilminin aslını ve köklerini teşkil eden görüşlerin ilk modeli Sünnet'in yurdudur. Bu özelliğiyle fıkıh ilminde rivayetin kaynağını ve İslam geleneğinin köklerini temsil eder. Bu nedenle Medine fıkıhının ilke olarak hadis ekolüne mensup olduğu kabul edilmektedir. Kuşkusuz fıkıh teşekkül ettikten sonra Medine ve Irak ekollerinin her ikisi de rivayet ve dirayet açısından birbirlerini etkilemişlerdir. Ancak başlangıçta Medine ya da Hicaz hadis ve rivayet ağırlıklı bir yaklaşımı öne çıkarmış re'y sonradan Irak ekolünün etkisiyle burada gelişmiştir. Nitekim Kefevî'nin listesindeki Medine'li iki isimden Rebâtürre'y (v. 136/753) daha sonra Medine kökenli bir mezhebin kurucusu haline gelecek olan İmâm Mâlik'in hocasıdır ve Irak'ta re'y çevresinde yetiştikten sonra Medine'ye yerleşmiştir. Diğer yandan Medine fıkıhının temelini teşkil eden Sahnûn'un *el-Müdevvenê*'sinin ilk versiyonu Esed bin Furat'ın (v. 213/828) *el-Esediyye* adlı çalışmasıdır. *el-Esediyye*'yi Esed bin Furat Irak'a gelip Irak fıkıhını tahsil ettikten sonra yazmıştır.⁶⁷ İmâm Mâlik bir taraftan re'y bakış açısını ondan alırken diğer yandan Hicâz'ın rivayet ve âsâr külliyyatını bir fıkıh ekolüne dönüştürmüştür. Ancak Hicaz fıkıh ekolü sadece bu iki isimle temsil edilmiş değildir; Kefevî'nin listesindeki eş-Şâfiî de

65 Bk. Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *Muvatta' İmâm Mâlik*, thk. Takiyyuddîn en-Nedvî (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1412/1991), 3/570-592; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut/Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 12/233; Abdullah b. Ahmed bin Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Züheyr eş-Şâviş, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1401/1981), 472.

66 Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 7/300, 383.

67 Cengiz Kallek, "Esed b. Furât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/366-367.

aslında Hicâz ekolüne mensuptur ve İmam Mâlik'in öğrencisidir. Hayatının son yıllarında Mısır'da İmam Mâlik ve Hicâz ekolünden ayrılarak bağımsız bir mezhep geliştirmiştir. Şimdi sırasıyla önce Medineli fakihlere bakılacak, ardından listedeki diğer isimlere ve şehirlerine dönülecektir.

7. **Rebîatürre'y (v. 136/754), Ebû Osmân Rebîa bin Ferrûh (Ebû Abdurrahmân) el-Medenî et-Teymî**

Kureyş'in kollarından Teym kabilesine mensup Münkediroğulları'nın mevlâsı olan Rebîatürre'y'in doğum tarihi hakkında kaynaklarda bilgiye erişilememiştir. Sohbetine erişerek kendisinden hadis rivayet ettiği Sâib bin Yezîd'in 82/701 yılında vefat edişinden hareketle, kesin bilgi olmamakla birlikte 70/689'larda doğduğu düşünülmektedir. Babası Ferrûh'un ismi sebebiyle Fars kökenli olduğu düşünülen Rebîatürre'y, Enes bin Mâlik ve Sâib bin Yezîd ile görüşüp onlardan rivayet etmesi vesilesiyle Tâbiînden olma şerefine erişmiş, meşhur tâbiîn fakihî Said b. el-Müseyyeb onun hoca silsilesinde yer almıştır. Takva sahibi, sünnete bağlı, sika, emin, hazır cevap, fasih bir lisan ve üstün ahlak sahibi olan Rebîatürre'y'in ölüm tarihi hakkında farklı rivayetler mevcuttur. İbn Sa'd onun Medine'de, İbn Kuteybe ise Ebû'l-Abbâs es-Seffâh'ın (v. 136/754) hilafet merkezi Enbâr'da 136/754 yılında vefat ettiğini belirtmiştir.⁶⁸

Kefevî'nin müçtehid imamlar ketîbesinde 9. sırada zikrettiği Rebîatürre'y, Medine müftüsü olarak bilinmekte ve döneminin âlimi olarak takdim edilmektedir. Yine Kefevî, İbn Kuteybe'den nakille, onun Ashab-ı re'y'den olduğunu ve ilk Abbâsî halifesi Ebû'l-Abbâs es-Seffâh tarafından hilafet merkezi Enbâr'a kadı tayin edildiğini nakleder.⁶⁹

“Benim durumum seninkine benzemez.’ Zührî ‘Nasil yani?’ diye sorunca, ‘Ben re'yimle hüküm veriyorum. Dileyen alır, dileyen almaz. Sen ise hadis naklediyorsun ve dinleyenler tarafından ezberleniyor. (sorumluluğun daha büyük)’ demiştir.”⁷⁰

68 Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/509-511; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 496; Nesâî, *Tesmiyetü fukahâ*, 7; İbn Hibbân, *Meşâhiru ulemâ*, 106; Şirâzi, *Tabakât*, 65; İbn Hacer, *Tehzib*, 3/258-259; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 95b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/373; Şükrü Özen, “Rebia b. Ebû Abdurrahmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/499-500.

69 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949) 95b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/373.

70 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/90.

8. İmâm Mâlik (v. 179/795), Ebû Abdullah Mâlik bin Enes bin Mâlik bin Ebû Âmir el-Asbahî el-Yemenî

Kefevî'nin müçtehit imamlar sıralamasında İmâm Mâlik dördüncü kişidir. Biz ise bu çalışmada İmâm Mâlik'i de diğer müçtehit imamlar gibi yaşadıkları ve fıkıh yaptıkları şehre göre tanıtmak istedik. Medine fakihî olan İmâm Mâlik, re'y'in temsilcisi Rebîa bin Abdurrahmân'ın talebesi olması ve ondan sonra vefat etmesi sebebiyle Medine'nin ikinci fakihî olarak zikredilmiştir. Bu nedenle Kefevî'nin sıralaması yerine bu çalışmada şehirlere göre yapılan tasnife riayet edilerek İmâm Mâlik Medine fakihleri arasında hocasından sonra zikredilmiştir.

Kefevî, İmam Mâlik'in herkes tarafından biliniyor olmasını dikkate alarak ailesi hakkında geniş bilgi vermemiştir. Bunun yerine bir mezhep sahibi olduğunu da belirtmek suretiyle onu şu şekilde takdim etmiştir: "Hicret yurdunun imamı, mezhep sahibi Mâlik bin Enes bin Ebû Âmir el-Asbahî".⁷¹

Bu çalışmada Kefevî'nin anlatımı esas alınarak, onun bakış açısından İmâm Mâlik anlaşılmalı ve anlatılmaya çalışılacaktır. Kefevî, Mâlikî ulemasından Ebu'l-Abbâs el-Kâşânî'nin *Şerhu'r-Risâle* isimli eserinden nakille İmâm Mâlik'i tanıtmayı tercih etmiştir. Hicret, nübüvvet yurdu ve vahyin beşiğinin imamı olan İmâm Mâlik'in mezhebinin, Kitâb, Sünnet ve Medine ehlinin ameline dayandığını söyleyen Kâşânî, onun nâsîh ve mensûhu en iyi bilen kişi olduğunu belirtir. Onun yüksek seviyede kavrama ve anlayış sahibi olduğunu, bilgi, dindarlık ve Sünnete bağlılık, bidatlerden sakınma hassasiyetiyle bilindiğini nakleder. Haberlerin geliş yolunu, eserlerin illetlerini, nakil ve rivayetin sahihine vakıf olduğunu ifade eder. Yaşadığı dönemin ve şehrin bilgini ve fakihî olarak tanıttığı Mâlik'in, Medine fakihî olarak bilinen İbn Hüzmüz el-Esamm'ın (v. 148/765-66)⁷² ilim meclisine 15 yıl boyunca devam ettiğini özellikle belirtir.⁷³

71 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 89b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/353.

72 Ebûbekir Abdullah b. Yezîd b. Hüzmüz el-Esamm veya Yezîd b. Abdullah b. Hüzmüz olarak da kaydedilmiştir. Bkz. ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/379.

73 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 89b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/353; Ayrıca bk. Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/379-380.

Kefevî, Nevevî'den nakille İmam Mâlik'i şöyle anlatmaktadır:

“Âlimler Mâlik'in imamlığı ve üstünlüğü hususunda ittifak etmişlerdir. Buhârî: Senedlerin en sahihi Mâlik, Nâfi', İbn Ömer tarihiyle Resûlullah'a (s.a.v.) ulaşandır; Ebû Mansûr es-Sem'ânî: eş-Şâfiî, Mâlik, Nâfi', İbn Ömer tarihiyle Resûlullah'a (s.a.v.) ulaşandır demiştir.”⁷⁴

İmam Mâlik, Sünnet'in merkezi olan Medine'de yaşamış ve Ehl-i Hadisin öncüsü konumuna gelmiştir. Bu itibarla ulema ondan bahsederken hadis ve rivayet noktalarını dikkate almışlardır. Yukarıda isnada dair olan anlatım da bu durumu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus her iki isnad tarikinde de İmam Mâlik'in belirleyici olmasıdır. Kefevî, yaptığı alıntılarla hicret yurdunda rivayetin öncüsü sıfatıyla İmam Mâlik'in hadis yönünü daha ziyade öne çıkarmaktadır. İmam eş-Şâfiî'nin Medine'de kaldığı sekiz aylık süre içinde, İmam Mâlik'ten meşhur eseri *el-Muvatta'î* başından sonuna kadar ezberlediğini, sonra Mescid-i Nebevî'de imlâ suretiyle insanlara okuttuğunu da kaydetmeden geçmez. Kefevî, bu anlatımlarıyla İmam Mâlik'in eş-Şâfiî üzerindeki etkisini ortaya koymakta ve Ehl-i Hadis'e mensubiyetlerini teyit etmek istemekte gibidir.⁷⁵

Kefevî, İmam Mâlik'in pek çok hocadan ders gördüğünü ve kendisinin de ders okuttuğu zamanlarda insanların izdiham sebebiyle birbirini ezdiklerini de belirtir. Bu anlatımıyla İmam Mâlik'in hicret yurduunun ilim merkezi olarak devamına katkı sağladığını belirtmiş olur. Diğer yönüyle de talebelerinin çoğalmasi sebebiyle Mâlik'in mezhebinin oluşumunu hızlandıran unsurlara da temas etmiştir.⁷⁶

Kefevî, mezhebî bilginin oluşum sürecine katkı sağlamak amacıyla imamların hoca sayısına da temas eder. Şöyle ki, mezhep mensupları arasında yaygın olan kendi imamını öne çıkarma meselesini ele alarak Ebû Hanîfe ile İmam Mâlik'in efdaliyeti tartışmalarına İmam Zerencerî'nin Ebû Hafis el-Kebîr'in dilinden yaptığı şu sözü kaydeder:

“İmam Mâlik'in ashabı ile Ebû Hanîfe ashabı arasında imamlarının üstünlüğü hakkında tartışma çıkınca, hocalarının sayısına bakmalarını söyledim. Mâlik'in

74 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 89b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/354.

75 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 89b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/354.

76 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 89b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/354.

hoca sayısı ancak 80'e, Ebû Hanîfe'nin hoca sayısı ise 4000'e ulaştı. Bunun üzerine dedim ki: Bu üstünlüğün en düşük derecesidir."⁷⁷

Kefevî tarafsız davranmak suretiyle hoca meselesinde Mâlikî kaynaklarından da alıntı yaparak tarafların hocalarını üstün kılma gayretleri üzerinde durur. İmam Mâlik'in, 300'ü Tâbiünden, 600'ü Etbâuttâbiünden olmak üzere 900 hocasından bahseden rivayeti paylaşmayı da ihmal etmez. Aslında bütün bu gayretler bir yönüyle üstün kılma olarak görünse de, diğer taraftan bu müçtehid imamların ne derece sağlam bir ilmî gelenekten geldiklerini anlatması açısından oldukça mühimdir.⁷⁸

Kefevî, İmam Mâlik'in hoca sayılarını vermekle birlikte muhtemelen bilinirliğini dikkate alarak hoca silsilesini zikretmez. İmam Mâlik, başta İmam Nâfi' olmak üzere, Saîd el-Makburî, Âmir bin Abdullah bin Zübeyr, İbnü'l-Münkedir, Yahyâ bin Saîd el-Ensârî, Ebü'z-Zinâd Abdullah bin Zekvân, Hişâm bin Urve, Eyyûb es-Sahtiyânî, İbn Şihâb ez-Zührî, Abdullah bin Dînâr gibi pekçok hocadan istifade etmiştir. Bunlar arasında Nâfi', İbn Hürmüz el-Esamm ve Zührî, İmam Mâlik'in kendilerinden en çok istifade ettiğini belirttikleridir. İmam Mâlik'ten ders alan ve rivayet edenler de oldukça fazla bir sayıya ulaşmıştır. ez-Zehabi, ondan rivayet edenleri, hocaları, akranları ve talebeleri olmak üzere ayrıma tabi tutarak zikretmiştir. Hocalarından Zührî, Yahyâ bin Saîd el-Ensârî, Amcası Ebû Sehl, akranlarından Ma'mer, İbn Cüreyc, Ebû Hanîfe, Evzâi, Sevrî, Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî ve diğerleri ondan rivayette bulunmuştur. Meşhur eseri *el-Muwatta'*ı kendisinden dinleyen talebelerinin sayısı oldukça fazladır.⁷⁹

Kefevî, İmam Mâlik'in doğumu ve vefatı hakkında farklı bilgileri de Ebu'l-Abbâs el-Kılşânî'den nakleder. Özetle İmam Mâlik'in 93/712'de doğdu-

77 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 89b-90a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/354.

78 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 89b-90a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/354.

79 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/570-575; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 494, 498-499; Vekî', *Abbârul-kudât*, 3/207; Nesâî, *Tesmiyetü fukahâ*, 7; İbn Hibbân, *Meşâhiru ulemâ*, 169-170; Şirâzî, *Tabakât*, 67-68; Simnânî, *Ravzatü'l-kudât*, 4/1495; Kâdî İyâz b. Mûsâ b. İyâz es-Sebtî, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed Tavit Tancî vd., I-VIII, (Fas: Vizaretü'l-evkaf, 1983), 1/131-132; ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/48-135; İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/5-10; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 89b-90b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/353-356; Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/506-513.

ğu ve 179/795'te vefat ettiğini bildirir. Vefat ettiği geceye dair Mâlikî menâkib kaynaklarından alıntı yapar.⁸⁰

İmam Mâlik'in terekesini verdiği bahiste, imamın önceleri çok fakir olduğunu, sonradan büyük servete eriştiğini, ancak bu servetin onu zühd ve takvâdan uzaklaştırmadığını belirtir. Eriştiği servet sebebiyle her ne kadar yemesi, içmesi ve giyinmesi çok daha güzel hale gelse bile, bu durumun onu dünyaya meyllettirmediğini özellikle vurgular.⁸¹

Kefevî, Mâlik hakkında verdiği bu bilgi ile erbâb-ı ilmin elde ettiği servet ve makam ile değişmemesini ve zühdü takvâdan ayrılmamasını da işaret etmiş olur. Sonraki ketîbelerde kalbü'l-ketîbe başlığı altında işaret ettiği ibadet ehli olmayı, burada bizzat müçtehitlerin kendisi ile vermektedir. O bununla müçtehit imamların hedefinin sadece fıkıh yapmak değil, aynı zamanda dini yaşamak olduğunu da anlatmak istemiştir. Kefevî, mezhebin nasıl devam ettiği sorusuna cevap arar. Bunun Mâlik'in seçkin bir kısım talebeleri ile hem yazılı hem de sözlü olarak intikalinden bahseder. Özellikle Abdurrahmân bin Kâsım el-Utekî (v. 191/806)⁸² vasıtasıyla Mâlik'in görüşlerinin Sahnûn Abdüsselâm bin Saîd bin Habîb'e (v. 240/854)⁸³ intikal ettiğini, onun da bu görüşleri el-Müdevvene isimli eserinde derlemek suretiyle mezhebin ana kaynağını oluşturduğunu ifade eder.⁸⁴

Kefevî, İmam Mâlik'in fıkha bakışına örnek olmak üzere unutarak yeme, içme ve cinsi münasebette bulunma meselesini Cemaleddin Yezdî'nin *Tehzîbü'l-Câmi'û's-sağîr* adlı çalışmasından aktarmıştır:

“Unutarak yeme-içme ve cinsel ilişkiye girme ister farz olsun ister nafile olsun orucu istihsanen bozmaz. Kıyasa göre bozması gerekir; Mâlik nafile değil de sadece farz oruç için bu görüşü kabul etmiştir. Bizim delilimiz şu rivayettir: Bir adam Peygamberimize (s.a.v.) geldi ve şöyle dedi: “Ben oruçluydum unutarak yedim ve içtim.” Peygamber aleyhisselam ona şöyle dedi: Allah seni doyurdu ve susuzluğunu giderdi, orucunu tamamla!” Böylece o kişinin unutarak yemesine, içmesine rağmen oruçlu olduğunu Efendimiz beyan etmiş

80 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 89b-90a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/354-355.

81 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 90a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/355.

82 Bk. Şükrü Özen, “İbnü'l-Kâsım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/103-104.

83 Bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, “Sahnûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/534-538.

84 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 90a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/355.

ve orucunu tamamlamasını emretmiştir. Eğer bu kişinin orucu bozulmuş olsaydı ona oruçlu demez ve orucu geçersiz olduğu halde tamamlanmasını istemezdi. Mâlik'in delili ise şudur: yemek oruçla çelişiktir; orada bilerek veya unutarak yapan eşittir; tıpkı namazda yemek yemek gibi. Biz deriz ki: bu kıyas farz oruç için söz konusu olduğu gibi nafîle oruç için de söz konusudur. Ne kıyası aldın, ne de eserle (rivayetle) amel ettin!"

Kefevî, Ebû Hanîfe'nin, "şayet Resûlullah'tan (s.a.v.) rivayet olmasaydı, kıyasa göre unutarak yiyen ve cinsi münasebette bulunanın orucunun batıl olduğunu söyledim",⁸⁵ sözüyle İmam Mâlik hakkında sunduğu bilgileri tamamlar.

c) Şam

Hulefâ-i Râşidîn'den sonra İslam Devleti'nin başkenti olan Şam, Emevî Devleti ile birlikte en önemli merkezlerden biri oldu. Ancak ilmî açıdan Emevîler'in ulema ile gerilimi sebebiyle aynı şeyi söylemek zordur. Buna rağmen Şam fakihî olarak bir isim öne çıkmıştır. Kefevî'de o sebeple Şam'dan bu âlimi listesine almıştır.

9. Evzâ'î (v. 157/774), Ebû Amr Abdurrahmân bin Amr bin Yuhmid el-Evzâ'î

Kefevî'nin Yemen'de yaşayan Hemdân kabilesinden olduğunu ifade ettiği Evzâ'î, Ba'lebek'te 88/707 yılında dünyaya gelmiş, küçük yaşta babasız kaldığı için annesinin terbiyesinde yetişmiştir. İbn Hibbân Şam yakınlarında bir köy olan Evzâ'a nisbetle Evzâ'î olarak anıldığını, Şîrâzî ailesinin aslen Yemen esirlerinden olduğunu ve bu köye sonradan yerleştikleri için bu nisbe ile anıldıklarını ifade etmiştir. Kefevî'nin Etbâuttâbiîn'den olduğunu ifade ettiği Evzâ'î son derece güzel ahlâkî vasıflara sahip olup, kısa bir süre kadılık yapmış ve sonra affını isteyerek bu görevden ayrılmıştır. Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer'in son dönemlerinde sınır muhafızı olarak (murâbit) Beyrut'a yerleşmiştir. Kefevî, onun hamama gittiğini ve orada vefat ettiğini ve Beyrut'un (bugün Evzâ'î mahallesi olarak bilinen mahallesinde) defnedildiğini kaydetmiştir.⁸⁶

85 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 90b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/356.

86 İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/494; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 494, 496-497; İbn Hibbân, *Meşâhîru ulemâ*, 211; Şîrâzî, *Tabakât*, 76; Simnânî, *Ravzatu'l-kudât*, 4/1500; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/107-109; İbn Hacer, *Tebzîb*, 6/238; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 89b-90b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/356-357; Salim Ögüt, "Evzâ'î", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/546.

Kefevî'nin Şâm bölgesinin imamı ve müçtehit imamların 5.si olarak zikrettiği Abdurrahmân el-Evzâî, Ehl-i Hadis fakihlerinden olup Evzâiyye mezhebinin kurucusu fıkıh ve hadis sahasında yetkinliği ittifakla kabul edilmiş bir alimdir.⁸⁷ Nesâî ve İbn Hibbân onu Şâm bölgesi fakihleri arasında kaydederken, İbn Kuteybe İmam Malik de olduğu gibi el-Evzâî'yi de Ehl-i Re'y müçtehitleri arasında göstermiştir.⁸⁸

Kefevî, Evzâî'nin görüşüne örnek olmak üzere Cemaleddin Yezdî'nin *Tehzîbü'l-Câmi'us-sağîr* adlı çalışmasından şöyle bir mesele aktarmıştır:

Âlimlerimiz, katır ve eşeğin artığı şüpheli olduğu için ne taharetine ne de necasetine kesin hüküm vermemişlerdir. Burada konuyu içinden çıkılmaz kılan (ışkâl) unsur üzerinde ihtilafa düştüler. Bazıları, eşeğin artığının tahareti ve necâseti hakkında sahabenin ihtilafını sebep gösterdi. Zira İbn Abbâs'ın temiz, İbn Ömer'in ise necis olduğunu düşündükleri aktarılmıştır. Bundaki problemin kaynağı hakkında ihtilafa düştüler. Bazıları da, âlimlerin eşeğin artığının mubah olmasındaki ihtiafisebeptir demiştir. Hanefî âlimlerimiz, caiz olmadığını söylerken, Evzâî ve İmam Mâlik, caiz olduğu görüşündedirler. Bu sebeple işkal oluştu; başka görüşler ileri sürenler de vardır. Eşeğin artığında işkâl (çözumsuzlük) olunca, suyun bulunmadığı yerlerde eşeğin artığının teyemmümle birlikte kullanılması vacip olmuştur.⁸⁹

d) Mısır

Erken İslam şehirlerinden biri de Mısır'ın önemli yerleşim yerlerinden Fustat ve İskendireye'dir. Mısır genel olarak kullanıldığında Fustat ya da Nil havzasındaki yerleşim yerleri yani bugünkü Kahire kastedilmektedir. Amr İbnü'l-Âs tarafından Hz. Ömer döneminde fethedilen Mısır zamanla önemli ilmî merkezlerden biri oldu. Başlangıçta Hicâz'ın etkisinde gelişen buradaki ilmi faaliyetler zamanla kendi âlimlerini yetiştirmeye başladı. Kefevî bunlardan birini müçtehit imamlar arasında zikretmiştir.

87 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 89b-90b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/356-358.

88 İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 494, 496-497; Nesâî, *Tesmiyetü fukahâ*, 10; İbn Hibbân, *Meşâhîru ulemâ*, 211.

89 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 90b-91a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/357-358.

10. Leys bin Sa'd (v. 175/791), Ebü'l-Hâris el-Leys bin Sa'd bin Abdürrahmân el-Fehmî

Kefevî Leys'i fıkıh ve hadiste Mısır ehlinin imamı olarak takdim etmiştir. Ailesinin aslen İran'ın İsfahân şehrinden olduğu ve Hâlit bin Sâbit el-Fehmî'nin azatlısı olması sebebiyle aralarındaki mevlalık bağlantısından dolayı el-Fehmî nisbesiyle anıldığı bilinmektedir. Aşağı Mısır'da bulunan Karkasende köyünde 94/713 yılında doğmuştur. Mısır diyarının fakihî, muhaddisi, ilimde öncüsü, Mısırlıların kendisiyle övündüğü, her sınıf insanın istişaresine müracaat ettiği, ahlak ve fazilet sahibi bir kimse idi. Mısırlıların Hz. Osmân hakkındaki olumsuz düşüncelerini gideren Leys bin Sa'd cömertliğiyle de meşhurdur. Kefevî onun cömertliğini şu hikâye ile anlatır:

“Bir gün ihtiyaç sahibi bir kadın Leys'e gelir ve hasta oğlunun canının bal istediğini söyler. Leys de çalışanına: Ey oğul! Ona bir marat bal ver der. Hâlbuki bir marat 20 rıtlı miktardır. Bu miktarı vermesi sebebiyle kendisine çok verdiği ima edilince şöyle söyler: o bizden ihtiyacı olanı istedi, biz ise ona bize sunulan nimet ölçüsünce veriyoruz.”⁹⁰

Yıllık gelirinin 20.000 miskâl olduğu, elindeki geliri ihtiyaç sahiplerine ve ilim adamlarına dağıttığı için zekat nisabına hiçbir zaman malik olmadığını söylediği nakledilmiştir. İmam Mâlik de bu ilim ehli arasındadır; ona da her yıl 1000 dînâr göndermeyi vazife edinmiştir. Kâhire'de 175/791 senesinde vefat eden Leys'in cenazesini Mısır Valisi Mûsâ bin İsâ kıldırmıştır.⁹¹

Leys bin Sa'd'ın tahsili hakkında yeterli bilgi olmamakla birlikte 113/732 senesindeki ilk haccına kadar iyi bir çevrede yüksek düzeyde ilim tahsil ettiği anlaşılmaktadır. Zira o, bu haccında Atâ b. Ebi Rebâh, İbn Ömer'in âzatlısı Nâfi', İbn Ebi Müleyke, İbn Şihâb ez-Zühri, Ebü'z-Zübeyr gibi kimseler ile görüşmüş ve kendileriyle ilmî sohbetinde bulunduğu gibi hadis de rivayet etmiştir. Kendisi, Nâfi' ve Zühri'den ders aldığı 20 yaşında olduğunu özellikle belirtmiştir. Atâ b. Ebi Rebâh, İbn Ebi Müleyke, Nâfi' el-Ömerî, İbn Şihâb ez-Zühri, Ebu'z-Zübeyr el-Mekkî, Âmir b. Yahyâ el-Meâfirî, Hişâm b. Urve, Amr b.

90 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 96a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/374.

91 İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/524; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 505-506; İbn Hibbân, *Meşâbiru ulemâ*, 224; Şîrâzî, *Tabakât*, 78; Zehebî, *Şiyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/136-163; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 95b-96a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/373-375; Şükrü Özen, “Leys b. Sa'd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/164-168.

Hâris, Yezîd bin Ebi Habîb, Ebu'z-Zinâd, Katâde b. Di'âme, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Yezîd b. el-Hâd gibi pek çok kimseden hadis rivayet etmiştir. Ahmed bin Hanbel'in sika ve sebt olduğunu söylediği Leys b. Sa'd'dan başta hocası Muhammed b. Aclân ve Hişâm b. Sa'd olmak üzere, oğlu Şuayb b. Leys, İbn Lehîa, Hüseyim b. Beşîr, İbn Vehb, Abdullah b. el-Mübârek, Saîd b. Şürahbîl, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, Kuteybe Saîd gibi pek çok kimse rivayette bulunmuşlardır.⁹²

Kefevî'nin, Mısır halkının hadis ve fıkhıta imamı olarak müçtehit imamların 10. sırasında zikrettiği Leys bin Sa'd'ı İbn Kuteybe Ehl-i Hadis arasında nakletmiştir. Nesâî ve İbn Hibbân da onu Mısır fakihleri arasında vermektedirler. Kaynaklar onun mutlak müçtehit olduğunu belirttiği gibi, eş-Şâfiî de onu İmam Mâlik ile kıyaslamış ve fıkhıta ondan üstün olduğunu belirtmiştir. Talebeleri onun görüşlerini yaymadığı için mezhebinin oluşmadığına ve yaygınlaşmadığına da dikkat çekmiştir. Kefevî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*'den nakille onun Hanefî mezhebinden olduğunu söylemişse de diğer kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanılamamıştır. Ayrıca Mısır Kadısı İsmail bin Yesa' el-Kindî'nin vakıfların iptali hususunda hocası Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsemesi ve vakıfların iptaline karar vermesi üzerine, kadıyı halifeye şikâyet etmiş ve görevinden alınmasında etkili olmuştur. Leys bin Sa'd'ın bu davranışı Hanefî görüşünü benimsemediği şeklinde kabul edilmiştir.⁹³

11. Eş-Şafi'i (v. 204/820), Ebû Abdullah Muhammed bin İdrîs eş-Şâfi'i

İmam Şafi'i aslında ne köken ne de ilmi gelenek olarak Mısırlı olmakla birlikte hayatının son yıllarında Mısır'a yerleşmesi ve kavli-cedid'inin buradan öğrencileri vasıtasıyla diğer İslam şehirlerine yayılmış olması sebebiyle Mısırlı fakihler arasına alınmıştır.

92 Şirâzî, *Tabakât*, 78; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/136-163; İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/459-465; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 95b-96a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/373-375; Özen, "Leys b. Sa'd", 27/165.

93 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 95b-96a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/373-375; ayrıca bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/524; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 501, 505-506; Nesâî, *Tesmiyetu fukahâ*, 10; İbn Hibbân, *Meşâbiru ulemâ*, 224; Şirâzî, *Tabakât*, 78; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/136-163; İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/459-465; Özen, "Leys b. Sa'd", 27/164-168.

Kefevî'nin verdiği bilgiye eş-Şâfiî, üçüncü dedesi Şâfiî'ye nisbetle meşhur olmuştur. Soy ağacını şu şekilde vermiştir: Abdülmuttalip oğlu Hâşim oğlu Abdüyezid oğlu Ubeyd oğlu Sâib oğlu Şâfi' oğlu Osmân oğlu Abbâs oğlu İdrîs oğlu Muhammed. Kaynaklar onun 150/767 senesinde Gazze'de dünyaya geldiğini ifade etmiştir. Kefevî, Gazze şeridi içinde kalan Askalân'da doğduğunu nakletmiş, Yemen'de doğduğuna dair olan rivayeti muteber görmemiştir. Dedesi Sâib, Bedir Harbi'nde esir alınmış, fidye ödeyip özgür olduktan sonra müslüman olmuştur. Babasının soyu Peygamber Efendimizin (s.a.v.) soyu ile birleşmesi sebebiyle kendisini Muttalibî olarak takdim etmiştir. Gazze'de küçük yaşta yetim kalan eş-Şâfiî'yi annesi Mekke'ye getirmiş ve kendi ifadesi ile 14 yaşına kadar burada eğitimini sürdürmüştür. Mekke'de geçen yılların ardından ilmî seyahatler sebebiyle Medine, Yemen, Kûfe'yi ziyaret etmiş, 204/820 senesinde Kâhire'de vefat etmiştir.⁹⁴

Kefevî, eş-Şâfiî'nin tasavvufî yönüne dikkat çekmek üzere, ricâl-i gayb'ın (derişlerin) onun mezhebi üzere namaz kıldıklarını ifade eden bir nakilde bulunur.⁹⁵ Aslında Kefevî, zikrettiği anekdotlarla müçtehit imamların ve de eş-Şâfiî'nin tasavvufî yönüne temas etmiştir.

Kefevî, onun Mâlik'ten izin alarak Kûfe'ye gittiğini ve buradaki büyük camide Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile tanıştığını yine eş-Şâfiî'nin anlattığı bir hikâye üzerinden nakleder. eş-Şâfiî, Kûfe'de İmam Muhammed'e öğrenci olmak suretiyle Ebû Hanîfe'nin fikhî mirasına erişmiştir. Ebû Hanîfe ve ashabını eleştirmekle birlikte şöyle söylediği nakledilmiştir:

“Kim fikhî öğrenmek isterse Ebû Hanîfe'nin talebelerine öğrenci olsun. Zira kıyas onlara kolaylaştırılmıştır. Allah'a yemin olsun ki Ebû Hanîfe'nin kitaplarına muttali olmasaydım fakih olamazdım. Şayet ona yetişebilseydim onun ilim halkasına iltizâm ederdim.”⁹⁶

Kefevî, İmam Mâlik'in yanında kaldığı süre zarfında eş-Şâfiî'nin ders okuttuğunu da zikreder. Şöyle ki, Mâlik'in yanına hac vazifesini tamalayarak

94 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 91a-b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/358. Ayrıca bk. İbn Nedîm, *el-Fifrist*, 294-295; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/5-7; Bilal Aybakan, “Şâfiî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/223-224.

95 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 91a-b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/358.

96 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 91a-94a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/358-366.

gelen Mısırlılara eş-Şâfiî'nin ezberinden imlâ yoluyla *el-Muvatta'*ı okuttuğunu onun dilinden nakleder. Abdullah bin Abdülhakem, Eşheb el-Mısrî ve İbnü'l-Kâsım'ın bu derse katılan ilk öğrencilerden olduğunu da belirtir.⁹⁷

Kefevî, eş-Şâfiî'nin Mısır'a gidiş gerekçesini de özellikle belirtir. İmam Mâlik'in vefatı üzerine, Hicâz'ın eş-Şâfiî'ye dar geldiğini ve bu sebeple Mısır'a gittiğini söylediğini nakleder.⁹⁸

Ahmed bin Hanbel, Ebû Sevr el-Kelbî (v. 240/854), Ebû Ali el-Kerâbîsî (v. 248/862) ve Ebû Ali ez-Za'ferânî (v. 260/874) eş-Şâfiî'nin kavli kadîm olarak bilinen Mısır öncesi görüşlerini rivayet eden en önemli öğrencileridir. Mısır döneminde kendisine öğrenci olarak kavli cedîd'ini rivayet edenler arasında Ebû Ya'kûb el-Büveytî (v. 231/846), Ebû İbrahim el-Müzenî (v. 264/878) ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî (v. 270/884) eş-Şâfiî'nin görüşlerinin yaygınlaşmasını sağlayan asıl öğrencileridir. Mısır'da eş-Şâfiî'den istifade edenler arasında İmam Buhârî'nin kendisinden rivayette bulunduğu Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî (v. 219/834) başta olmak üzere, Harmele b. Yahyâ (v. 243/858), Rebî' b. Süleyman el-Cîzî (v. 256/870) ve Yûnus b. Abdü'lâ es-Sadeî (v. 264/878) gibi alimler de mevcuttur.⁹⁹

Kefevî, İmam eş-Şâfiî'yi müçtehid imamlar ketîbesinde 6. sırada Cüveynî'ye (v. 478/1085)¹⁰⁰ nisbet edilen İmâmü'l-haremeyn lakabı ile zikreder. eş-Şâfiî'nin ilim hayatının Mekke'de başlayıp Medine'de gelişim gösterdiği ardından Bağdat'a gittiği ve sonunda İmam Mâlik'in vefatıyla Mısır'a yerleştiği bilinmektedir. Kefevî, onun sahip olduğu geniş bakışa örnek vermeden önce, mezhepte salabetin (bağlılık) caiz olduğunu taassubun (bağımlılık) ise caiz olmadığını, eş-Şâfiî'nin de fıkhıta taassub sahibi bir kimse olmadığını örnekle beyan eder. eş-Şâfiî ders okuma ve okutmanın yanında, sahip olduğu birimin kendisinden sonraki kuşaklara erişimini telif ettiği eserlerle de sağlamıştır. Fı-

97 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 92a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/361-362.

98 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 93b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/366.

99 Bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 294-299; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/5-99; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 91a-94a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet köse vd., 1/358-368; Aybakan, "Şâfiî", 38/223-233.

100 Bk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/141-144.

kıh usûlu sahasında keleme aldığı *er-Risâle*'si ile furuû fıkha dair olan *el-Ümm* isimli kitapları onun en meşhur eserleridir.¹⁰¹

e) Bağdat

Bağdat İslam şehirleri arasına daha geç bir dönemde katılmasına rağmen Abbasi Devleti'nin başkenti ve İslam Medeniyeti'nin en parlak ürünlerinin ortaya çıktığı bir merkez olacaktır. Aslında kurucu müçtehit imamlar asrının son döneminde ilmi derinlik ve zenginliğe erişen bu şehir farklı ekollerin/mezheplerin kendilerine yer bulmaya çalıştığı bir ilmi merkez haline çok kısa zamanda gelmiştir. Hadis ve Re'y taraftarlarının hâkimiyet kurmaya çalıştıkları bu şehirde özellikle Mihne sonrasında gittikçe Hadis taraftarları etkinlik kurmaya başlamıştır. Bu sebeple Ehl-i Hadis'e mensup iki müçtehit imamın bu şehirde ortaya çıkmaları tesadüf değildir.

12. Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Ebû Abdullah Ahmed bin Muhammed bin Hanbel bin Hilâl eş-Şeybânî el-Mervezî

Ahmed bin Hanbel kendi ifadesi ile 164/780 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Babası Muhammed otuz yaşlarında vefat edince annesi tarafından yetiştirilmiştir. Hafızlığını ikmal ettikten sonra Bağdat'lı hocalardan arap grameri ve fıkıh dersleri almıştır. Yaşadığı dönemde halku'l-Kur'ân meselesi sebebiyle hapsolünmüş ve kırbaçlanmıştır. Ahlakı ve fazileti ile bilinen Ahmed b. Hanbel 241/855 senesinde Bağdat'ta vefat etmiş ve abartılı nakillere göre bir milyon kişinin katıldığı cenaze namazının ardından defnedilmiştir.¹⁰²

Ahmed b. Hanbel hadis rivayeti konusunda ilk hocası Hüseyim bin Beşîr'i 15 yaşında iken dinlemeye başladığını söylemiştir. Muhammed bin İdris eş-Şâfiî'den hadis rivayet ettiği gibi ondan fıkıh ve fıkıh usulü de tahsil etmiştir. Ayrıca Ebû Yûsuf ve Süfyân bin Uyeyne de onun fıkıh aldığı hocalarındandır. Süfyân bin Uyeyne el-Hilâlî, Abdürrezzâk bin Hemmâm, Vekî', Yahyâ bin Saîd

101 Bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 294-299; Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/5-99; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 91a-94a; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet köse vd., 1/358-368; Aybakan, "Şâfiî", 38/223-233.

102 İbn Sa'd, *Tabakât.*, 9/358; Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/177-179, 310-358; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 94a-b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/368-372; Yaşar, Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/75-80.

el-Kattân en çok istifade ettiği hocalarıdır. Bunların dışında Abbâd bin Abbâd el-Mühellebî, Mutemir bin Süleymân et-Teymî, Yahyâ bin Ebû Zâide, Kâdî Ebû Yûsuf, Yûsuf bin el-Mâcişûn gibi pek çok kimseden rivayette bulunmuştur. *el-Müsned* isimli eserinde kendilerinden rivayette bulunduğu hocalarının sayısının 280 küsürü aştığı bilinmektedir. İbn Sa'd onu sika, sebt ve çokça hadis rivayet eden bir âlim olarak takdim etmektedir. Ebû Bekir el-Merrûzî, Ebû Bekir el-Esrem ve Hallâl onun görüşlerini derleyerek eserlerinin oluşumuna katkı sağlayan talebeleridir. *el-Müsned*'in ravisi olan oğlu Abdullah başta olmak üzere, İsfahân kadılığı yapan diğer oğlu Salih, amcasının oğlu Hanbel bin İshâk, Kütüb-i sitte müelliflerin İmam Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî, İbn Mâce ve Yahyâ bin Maîn, Ali el-Medînî, Bakiyy bin Mahled gibi pek çok kimse ondan rivayette bulunmuştur. Kendisinden rivayette bulunanlar arasında hocalarından Abdürrezzâk bin Hemmâm, Hasan b. Mûsâ el-Eşyeb ve Muhammed bin İdrîs eş-Şâfiî de mevcuttur. *El-Müsned, Kitâbü's-Sünne, Kitâbu'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl, Kitâbu'l-vera'* en çok bilinen eserleridir.¹⁰³

Nesâî'nin Horasân fakihleri arasında zikrettiği Ahmed bin Hanbel'i, Şîrâzî Bağdat fakihlerinin ilk sırasında yer vermiştir. Kefevî de müçtehit imam-lar ketibesinde dört imamdan biri olarak 7. sırada nakletmiştir.¹⁰⁴ Bu çalışmada Kefevî'nin tasnifini anlaşılır hale getirebilmek gayesiyle, Ahmed bin Hanbel hayatının çoğunu geçirdiği ve vefat ettiği Bağdat fukahası arasında zikredilmiştir. Kefevî onun fıkha dair özel bir örnek zikretmemekle birlikte, suya erişme imkânı varken teyemmümle namaz kılmamak için gösterdiği gayreti anlatmak için Halife Vâsıkıbillâh'ın huzurundaki şu önemli hadiseyi aktarır:

“Halife, veziri İbn Ebû Dü'âd'dan ona sorular sorması için seslenir: Sor Ona, sor ona. Bu esnada Ahmed bin Hanbel şöyle der: Ey müminlerin emîri! Ben mahpus ve kelepçeliyim, suyu kullanamıyorum, bu yüzden teyemmümle namaz kılıyorum. Ellerimi çözdürünüz ve bana su verdiriniz, abdest alıp namaz kılayım. Ondan sonra ne isterseniz sorunuz. Su getirilmesi emredildi, o da abdest alıp namaz kıldı.”¹⁰⁵

103 İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/358; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/180-184; İbn Hacer, *Tehzib.*, 1/72-74; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 94a-b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/368; Kandemir, “Ahmed b. Hanbel”, 2/75-80.

104 Nesâî, *Tesmiyetu fukahâ.*, 10; Şîrâzî, *Tabakât.*, 91-92; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 94a-b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/368.

105 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949),. 94a-b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/371.

Hadis sahasında sahip olduğu yüksek birikim sebebiyle muhaddis olarak kabul edilmiş, bu nedenle fikhî yönü ikinci planda kalmıştır.¹⁰⁶ Ama zamanla takipçileri onun görüşlerine dayalı bir mezhep oluşturmuşlardır.

13. Davud ez-Zahiri (v. 270/884), Ebû Süleymân Dâvûd bin Ali bin Halef el-İsfahânî

Doğum tarihi 200/815 veya 202/817 olarak verilen Dâvûd ez-Zâhirî, Kûfe'de doğmuş olup, Kefevî'nin ifadesiyle Bağdat'ta yetişmiştir. Annesinin İsfahanlı olması sebebiyle de İsfahânî olarak bilinmiştir. ez-Zehbî, babası Ali'nin Hanefî olduğunu nakletmiştir. Tevazu sahibi, zeki, ibadete düşkün ve zühdü takvasıyla bilinen, pek çok eser telif eden Dâvûd bin Ali 270/884 senesi Ramazan'ında Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁰⁷

Bağdat ve Basra'da Süleyman bin Harb, Amr bin Merzûk, Ka'nebî, Muhammed bin Kesîr el-Abdî, Müsedded bin Müserhed, Ebû Sevr el-Kelbî, el-Kavârîrî gibi seçkin muhaddis ve fakîhlerden ders aldı. Kefevî'nin de ifade ettiği gibi muhaddis ve fakîh olan İshâk b. Râhûye'den ilim almak üzere Nişâbur'a gitti.¹⁰⁸ İshâk b. Râhûye'den *el-Müsned* ve *et-Tefsîr* isimli eserlerini okudu. Başta oğlu Ebû Bekir Muhammed bin Dâvûd olmak üzere, Zeke-riyya es-Sâcî, Yûsuf bin Yakub ed-Devâvidî, Abbâs bin Ahmed el-Müzekkir, Ebu'l-Hasan Abdullah bin Ahmed bin Ruveym, Ebû Bekir en-Neccâr, Ebû Nasr es-Sicistânî onun bilinen öğrencileridir. Meclisindeki öğrenci sayısının 400 civarında olduğu nakledilmiştir.¹⁰⁹

Kefevî, onu ez-Zâhirî nisbesiyle tanıtmış, mezhep sahibi, müçtehit imamın ketîbesinin 8. sırasında zikretmiştir. Biz ise çalışmada Bağdat fakihleri başlığı altında 13. sıraya yerleştirdik, zira kronolojik olarak en son müç-

106 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 94a-b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet köse vd., 1/368-372; Hayreddin Karaman, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/80-82.

107 Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/97-108; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 95b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/372; Nureddin Itr, "Dâvûd ez-Zâhirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/49-50.

108 Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 95b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/372.

109 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 303; Şîrâzî, *Tabakât*, 92; Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/97-108; Itr, "Dâvûd ez-Zâhirî", 9/49-50.

tehit imamlardan biridir. ez-Zehebî, onun zahiriliğın reisi olduğunu, Ehl-i Hadis'in görüşlerini benimseyip, kıyası yani re'y ile içtihadı kabul etmediğini belirtmiştir. Genellikle nassların zahirini esas alarak hüküm verdiği için bu isimle bilinen Dâvûd'un mezhebi aşırılıkları sebebiyle günümüze ulaşamamıştır.¹¹⁰ Ancak meşhur İbn Hazm sebebiyle Dâvûd'un görüşleri yaşamıştır. İbn Hazm'ın son derece güçlü ve hacimli eserleri sayesinde Zahirilik her daim dikkate alınan bir mezhep olmuştur. Günümüzde selefi çevrelerde İbn Hazm ve Zahirilik oldukça popülerdir.

Kefevî'nin zikrettiği bu müçtehit imamların (Leys b. Sa'd hariç) hoca silsileleri şematik olarak aşağıda EK'te verilmiştir.

B) Kefevî'nin Zikretmediği Müçtehit İmamlar

Bilindiği gibi fıkıh tarihinde müçtehit imamlar asrı 2./8. Yüzyılın başından 4./10. Yüzyılın başlarına kadar devam eden zamana verilen bir addır. Bu çağda henüz sonraki bilinen manasıyla mezhepler henüz oluşmadığı için pek çok sayıda serbest içtihat eden müçtehitler mevcuttu. Kefevî'nin müçtehit imamlar ketîbesinde saydığı 13 isim dışında daha birçok müçtehit imam vardı. Muhtemelen isimleri Kefevî'nin yaşadığı çağda çok bir anlam taşımadığı ve kendilerine pek fazla atıf yapılmadığı için o da listesine onları almamıştır. Aşağıdaki isimler bunlardan bir kısmıdır:

1. Osmân el-Bettî (v. 143/760) Ebû Amr Osmân b. Süleymân b. Cürmüz el-Betti

Re'y ehli fakihlerden olup Ebu Hanife ile dostlukları vardır. Ebu Hanife'nin onun sorduğu sorulara verdiği cevapları içeren mektubu günümüze ulaşmıştır: *er-Risale İla Osman el-Betti*.¹¹¹

110 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 303; Şîrâzî, *Tabakât*, 92; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/97-108; Kefevî, *Ketâib*, (III. Ahmed Bölümü, 2949), 95b; Kefevî, *Ketâib*, thk. Saffet Köse vd., 1/372; Nureddin İtr, "Dâvûd ez-Zâhiri", 9/49-50.

111 Murteza Bedir, "Osmân el-Betti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/459-460.

2. İshâk b. Râhûye (v. 238/853) Ebû Yakub İshâk b. İbrahim b. Mahled et-Temîmî el-Hanzelî el-Mervezî

Ahmed b. Hanbel'in arkadaşı büyük muhaddislerden biri olan İbn Rahûye Hadis ehli fakihlerdendir.¹¹²

3. Ebu Sevr (v. 240/854), İbrahim b. Halid el-Yemani el-Kelbî

Re'y ve Hadis ehli fakihlerden eğitim alan ve bu yaklaşımları görüşleriyle birleştiren Ebu Sevr'in mezhebi 4/10. Yüzyıla kadar yaşamıştır.¹¹³

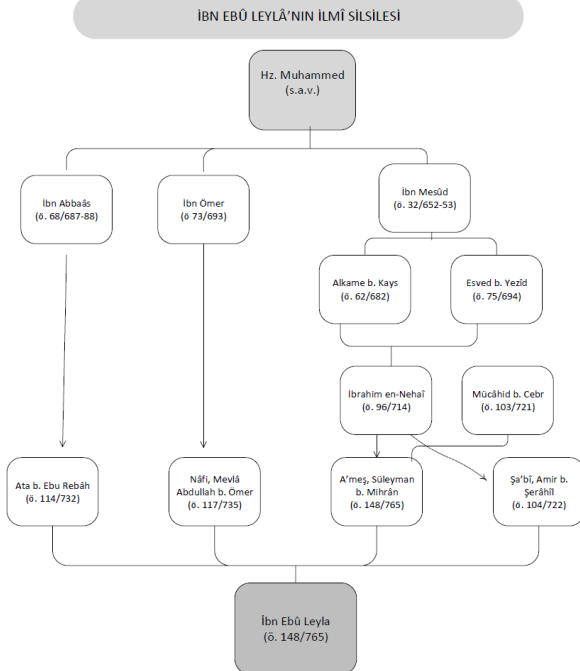
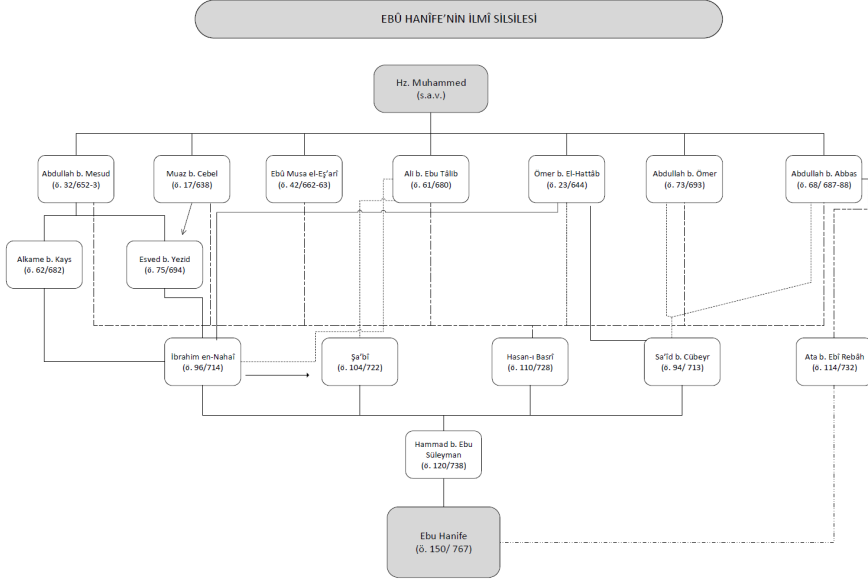
Sonuç

Bu çalışmada Mahmud b. Süleyman Kefevî'nin *Ketâib*'i esas alınmak suretiyle müçtehit imamlar işlenmiştir. Müçtehit İmamlar dönemi için Kefevî, yaşayan veya münderis mezhep sahibi 13 ismi kaydetmiştir. Burada artık şehir fakihleri (fukaha-i emsar) sıfatının hakiki manada öne çıktığı bir döneme giriyoruz. Bu isimler elinde fıkıh bir ilim haline gelmiş ve daha sonra ekoller (mezhepler) bu isimlerin etrafında oluşan ilim halkalarından doğmuştur. Müçtehit imamlar döneminin en önemli özelliklerinden biri artık Irak'ın tartışmasız biçimde fıkıh ilminin şekillenmesinde öne çıkmasıdır. Kefevî'nin müçtehit imamlar listesinin toplamda 13 isminin 6 tanesi Kufeli, 2 isim Medinelî, 1 isim Şamlı, 2 isim Mısırlı ve 2 isim de Bağdatlıdır. Görüldüğü gibi 13 isimden sekizi Iraklıdır. Bu sayılar, eğer fıkıh ilmi müçtehit imamlar elinde şekillenmişse ki öyledir, fıkıhın büyük ölçüde Irak'ta bir ilim haline geldiğini göstermektedir. İkinci önemli gelişme bu dönemde hemen hemen tüm şehirlerde fukahanın ehl-i hadis ve ehl-i re'y şeklinde ayrışması ve fıkıh ilminin bugüne kadar yaşayan en eski ekolleşmesinin oluşmasıdır. Mesela Kufe'deki 6 fakihten üçü ehl-i re'yden üçü de ehl-i hadistendir. Gerçi bu ekolleşmenin ardından fıkıh mezhepleri dediğimiz ve dördü günümüze kadar yaşayan mezhepler doğmuş olsa da Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y şeklindeki ayrışma fıkıh tarihinin en uzun soluklu yönemsel ayrışmasını temsil etmektedir.

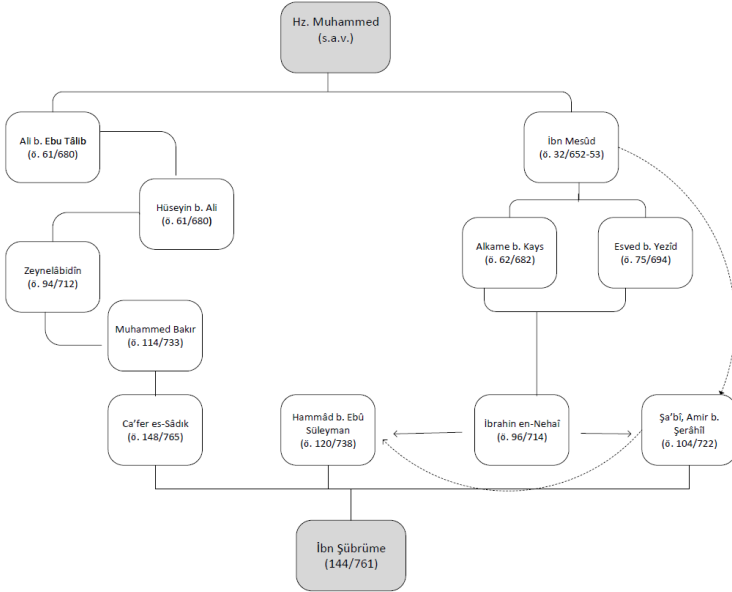
112 Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 219-220.

113 Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 220.

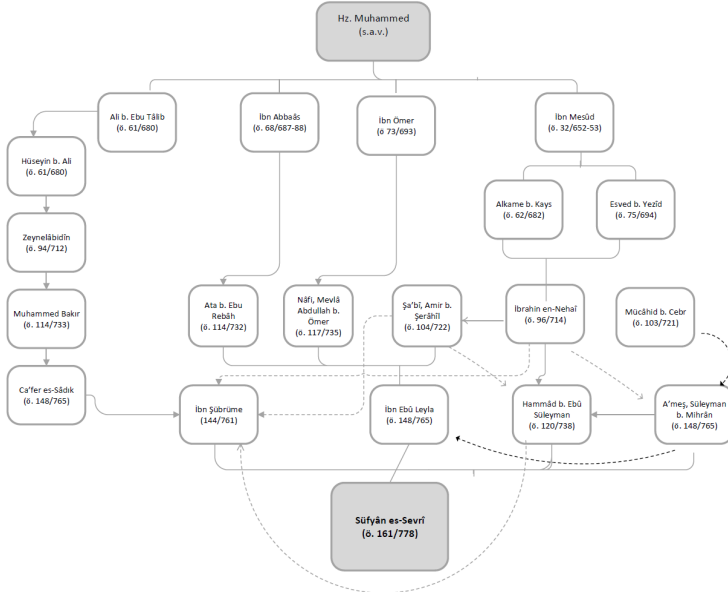
EK: Müçtehit İmamlar ın Silsileleri



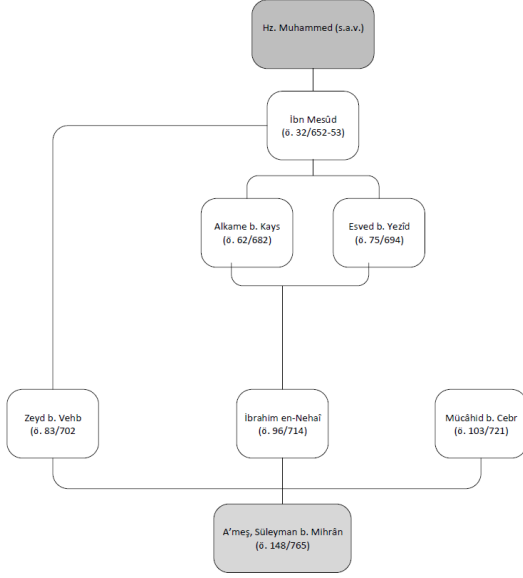
İBN ŞÜBRÜME'NİN İLMÎ SİLSİLESİ



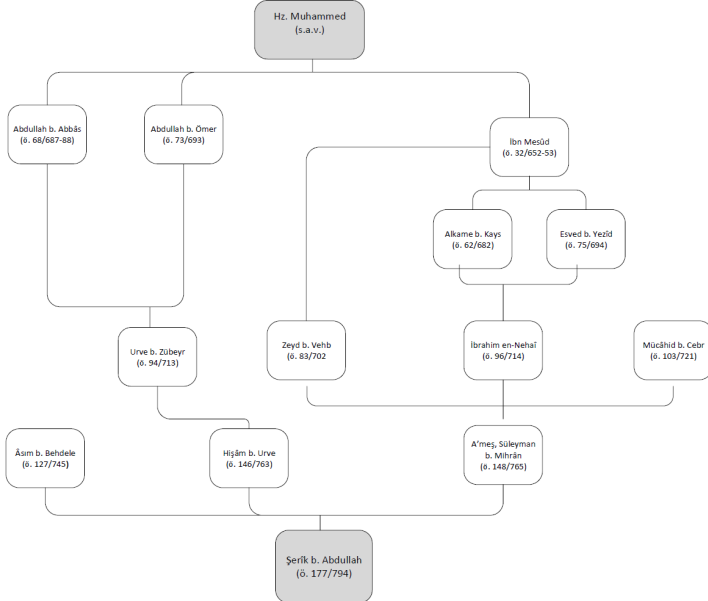
SÜFYÂN es-SEVRÎ'NİN İLMÎ SİLSİLESİ



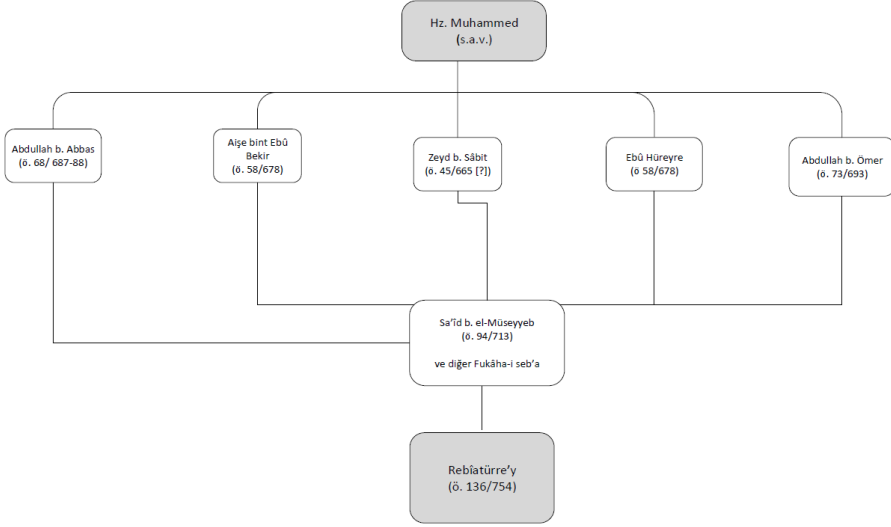
AMEŞ'İN İLMÎ SİLSİLESİ



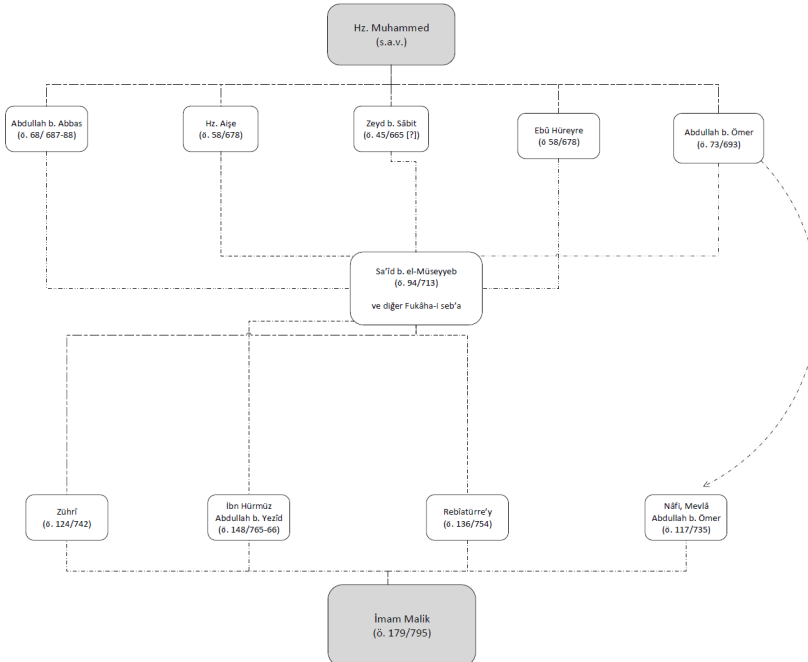
ŞERİK B. ABDULLAH'IN İLMÎ SİLSİLESİ



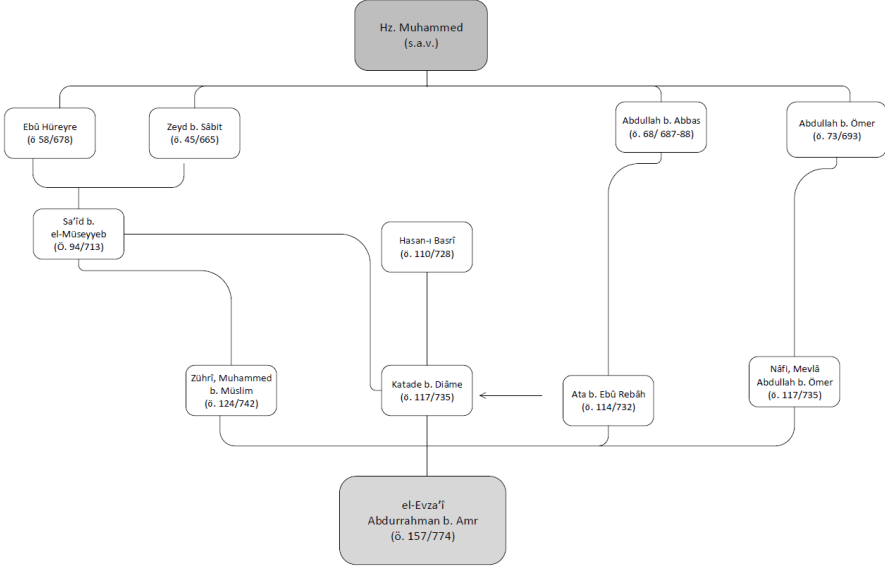
REBİ'ATÜRRE'YİN İLMİ SİLSİLESİ



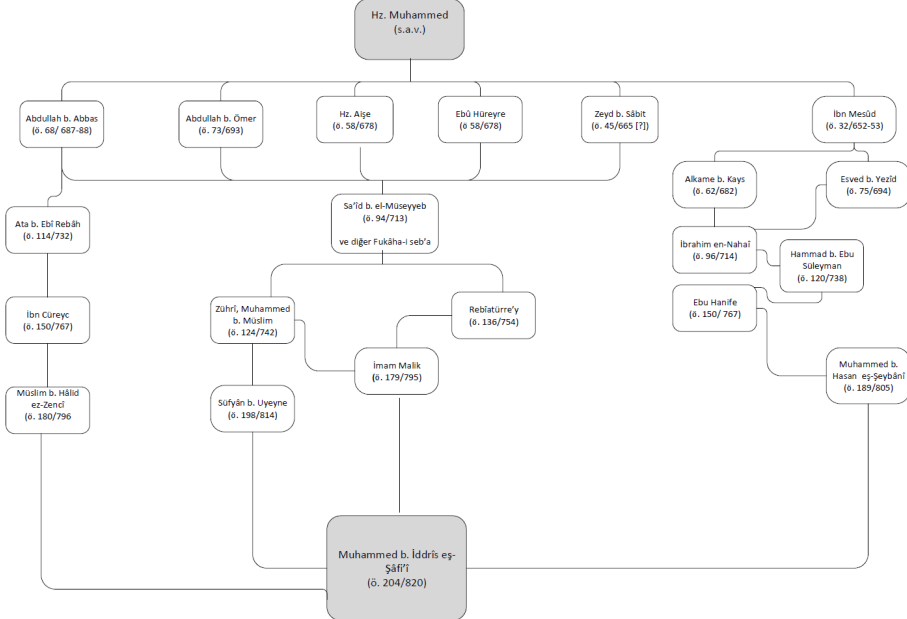
İMAM MALİK'İN İLMİ SİLSİLESİ



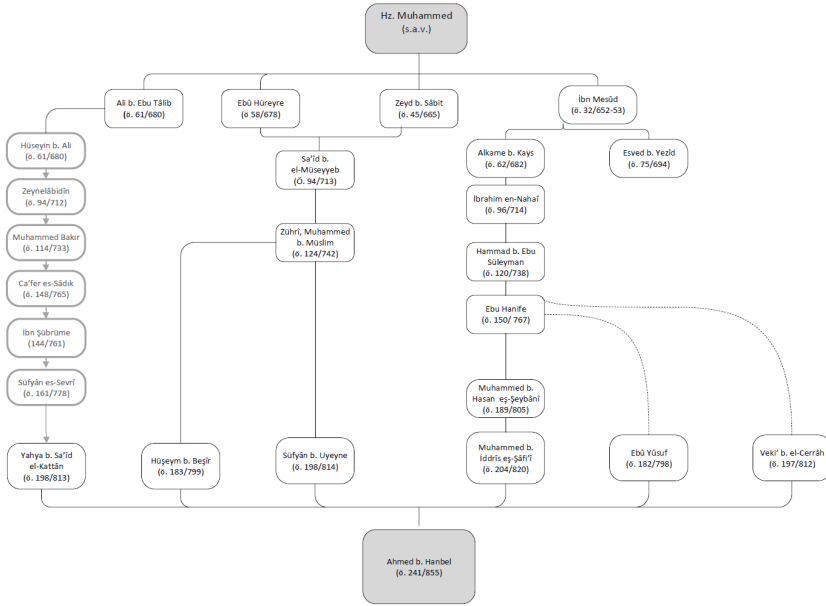
EVZA'İN İLMİ SİLSİLESİ



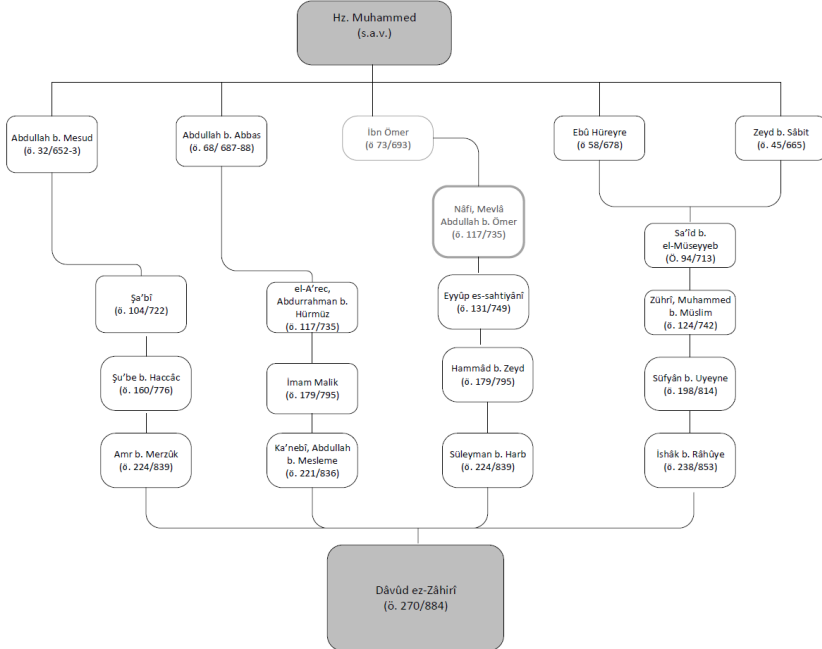
İMAM ŞAFİ'İN İLMİ SİLSİLESİ



AHMED B. HANBEL'İN İLMİ SİLSİLESİ



DÂVÜD EZ-ZÂHIRİ'NİN İLMİ SİLSİLESİ



Kaynakça

- Abdullah b. Ahmed bin Hanbel. *Mesâilü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1401/1981.
- Ârifi, Muslihiddin Mustafa b. Hasan. *Zuhru'l-ârifin fi yevmi'd-din*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Birinci Serez, 01649, 1b-326b.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/223-224. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet Akif. "Hukûk-ı Âile Kararnamesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Aydınlı, Abdullah. "İbn Ebû Leylâ, Abdurrahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/435-436. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. 2 cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Bedir, Murteza. *Ebu Hanife Entelektüel Biyografi*. Ankara: Ay Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Bedir, Murteza. "Osmân el-Bettî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/459-460. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Atâ b. Ebû Rebâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "el-Müdevvenetü'l-kübrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/470-473. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Sahnûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/534-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- ed-Dîb, Abdülazim Mahmud. "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyub bin Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî. *el-Külliyât*. nşr. Adnân Derviş-Muhammed el-Mısırî. Beyrût/Lübân: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- Ebû Yûsuf, Yakup b. İbrahim el-Ensârî. *Kitâbu'l-âsar*. nşr. Suud İbrahim Muhammed el-Osman, Dâru'l-kütüb, Pakistan, ts.
- Ebû Yûsuf, Yakup b. İbrahim el-Ensârî. *İhtilâfu Ebi Hanife ve'bni Ebi Leylâ*. nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Haydarâbâd-Deken-Hind: Matbaatü'l-Vefâ, 1357.
- Ebû Yûsuf, Yakup b. İbrahim el-Ensârî. *er-Reddû 'ala Siyeri'l-Evza'i*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarâbâd-Deken-Hind: Matbaatü'l-Vefâ, 1357.
- İtr, Nureddin. "Dâvûd ez-Zâhiri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed bin Ali bin Muhammed el-Askalânî. *Tebzîbu'r-Tebzîb*, I-XII, Dâiretü'l-me'ârif, Hindistan, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed bin Ahmed. *Meşâhiri ulemâi'l-emsâr*. Beyrut/Lübân: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1. Baskı, 1416/1995.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-Me'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Mısır: Metâbiu'l-hey'eti'l-Mısıriyye el-Âmme, 1992.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed bin Ebû Ya'kûb İshâk bin Muhammed bin İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut/Lübân: Dâru'l-ma'rife, 1978.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbu'r-tabakâti'l-kebir (Tabakât-ı İbn Sa'd)*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 cilt. Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1. Baskı, 1421/2001.
- Kâdi İyâz b. Mûsâ b. İyâz es-Sebtî. *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed Tavî Tancî vd. 8 cilt. Fas: Vizaretü'l-evkaf, 1983.

Kallek, Cengiz. "Esed b. Furât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/366-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kandemir, Yaşar. "Ahmed b. Hanbel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/75-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Karaman, Hayreddin. "Ahmed b. Hanbel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/80-82. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Karaman, Hayreddin. *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2004.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Numani'l-muhtâr*. thk. Saffet Köse –vd. 4 cilt. İstanbul: İrşad Kitabevi, 1438/2017.

Kefevî, Mahmûd bin Süleyman. *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Numani'l-muhtâr*, İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed Bölümü, 2949, 1b-647b.

KÖSE, Saffet. "İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/436-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *Muvatta' el-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ma'â'ta'tâ'lik el-Mümecced 'ala Muvatta' Mubammed*. thk. Takiyyuddin en-Nedvî. 3 cilt. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1. Basım, 1412/1991.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Tesmiyetü fukahâi'l-ensâr mine's-sahâbeti femem ba'debum*. (Mecmû'tu'r-resâil fi 'ulûmi'l-hadis içinde). nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî. Medine-i Münevvere: el-Mektebetü's-selefiyye, 1. Basım, 1389/1969.

Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, nşr. Orhan Çeker, Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017.

Öğüt, Salim. "Ebû Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/264. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Öğüt, Salim. "Ezvâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

ÖZ, Mustafa, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, İfav Yayınları, İstanbul, 2014.

Özdirek, Recep - Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Süfyân es-Sevrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/23-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özel, Ahmet. "Kefevî, Mahmud b. Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/185. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Özel, Ahmet. "Mâlik b. Enes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/506-513. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Özen, Şükrü. "İbn Şübrüme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/379-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Özen, Şükrü. "İbnü'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/103-104. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Özen, Şükrü. "Kâdî Şüreyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/119-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özen, Şükrü. "Leys b. Sa'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/164-168. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Özen, Şükrü. "Rebia b. Ebû Abdurrahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/499-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Öztürk, Yücel. "Kefe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/182. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Sadru's-Şehid, Ebû Muhammed Hüsâmüddin Ömer b. Abdülaziz. *el-Vâki'ât*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, Yazma-Fıkıh, 184, 1b-302b.

San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk bin Hemmâm. *el-Musannef*. neşr. Habîburrahmân el-A'zamî. 12 cilt. Beyrut/Lübnan: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1. Baskı, 1390/1970.

Serahsî, Şemsul-eimme Ebûbekir Muhammed bin Ahmed. *el-Mebsût*. 30 cilt. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-ma'rife, 3. Basım, 1398/1978.

Simnânî, Ebu'l-Kâsum Ali bin Muhammed bin Ahmed er-Rahabî. *Ravzatü'l-kudât ve tariku'n-necât*. thk. Selahaddin en-Nâhî. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984.

Sönmez, Mehmet Ali. "Şerik b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 cilt. Beyrut/Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1433/2012.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim bin Ali bin Yusuf eş-Şâfî. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut/Lübnan: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1970.

Tek, Abdürrezzak. "Süfyan es-Sevri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/28. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Uğur, Mücteba. "A'meş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/54. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/132. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Veki', Muhammed bin Halef bin Hayyân. *Abbâru'l-kudât*. 3 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kutub, ty.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. 25 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 3. Baskı, 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti vel-asâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. 4 cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Baskı, 1416/1995.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

FIKHA DÂİR BİR HADİSİN İSNAD ANALİZİ
(Üç Şeyin Ciddisi de Ciddi, Şakası da Ciddidir: Nikâh, Talak, Ricât)

THE ANALYZING OF A HADITH CONCERNING FIQH ISSUE
(There are three things which, whether undertaken seriously or in jest, are treated as serious: Marriage, divorce and taking back a wife)

Hikmetullah ERTAŞ

Dr. Öğretim Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslâmî İlimler Fak. hiktas@hotmail.com,
orcid.org/ 0000-0002-2621-626X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Kasım 2020/ 29 November 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 7 Aralık 2020 / 7 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020/ 27 December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 215-252

Cite as / Atıf: Ertaş, Hikmetullah. “Fıkha Dâir Bir Hadisin İsnad Analizi (Üç Şeyin Ciddisi de Ciddi, Şakası da Ciddidir: Nikâh, Talak, Ricât) [The Analyzing of a Hadith concerning Fiqh Issue (There are three things which, whether undertaken seriously or in jest, are treated as serious: Marriage, divorce and taking back a wife)”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 4/2

(Aralık/December 2020), 215-252

Öz

Hadis Müslümanların ürettiği tüm ilmî disiplinlerde Kur'an'dan sonra en temel kaynaktır. Tefsir, fıkıh, kelâm, tasavvuf başta olmak üzere insan yaşamına dâir her türlü ilmî faaliyette ya hadislere yer verilmiş veya atıfta bulunulmuş ya da Hz. Peygamber'den izler/mesajlar ilgi çalışmalarına/değerlendirmelere derc edilmiştir. Bu bağlamda çalışmamız fıkıhın farklı alanları ile irtibatlı “üç şeyin ciddişi de ciddi şakası da ciddidir. Nikâh, talak, ricât/“وَالرِّجْعَةُ، وَالطَّلَاقُ، وَالنِّكَاحُ، فَثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: الطَّلَاقُ، وَالنِّكَاحُ، وَالرِّجْعَةُ” rivayetini baz almaktadır.

Çalışma; ilgi rivayet çerçevesinde konu ile irtibatlı merfu, mevkuf, maktu tüm rivayetlerin detaylı isnad analizlerini ve bunların sıhhat tespitine dair değerlendirmeleri kapsamaktadır. Bazı hadis eserlerinde Hz. Peygamber'e atf edilerek sıhhati konusunda “hasen-garib” değerlendirmesi yapılan bu rivayetin kanaatimize göre Hz. Peygamber'e (s.a.) dayandırılması hadis kriterleri bakımından son derece problemlidir/zor görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ifade muhtemelen, fıkıhçı kişiliği ile de tanınan Saïd b. Müseyyeb'e (ö. 94/713) aittir. Bu bağlamda ilk dönem fikhî eserlerdeki değerlendirmelerin dayanağı bu rivayetten ziyâde fâkihlerin ihtiyât mülâhazaları olmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Şaka, Nikâh, Talak, Ciddi, Hadis, Rivayet.

The Analyzing of a Hadith concerning Fiqh Issue

(There are three things which, whether undertaken seriously or in jest, are treated as serious: Marriage, divorce and taking back a wife.)

Abstract

Hadith is the second source of information contributing to the knowledge of the scholarly disciplines after the Quran. It is notable that almost all academic affairs considering life and experience of man such as *Tafsir*, *Fiqh*, *Kalâm*, and *Sufism* either referred by the hadiths or messages/clues of Prophet were collected to support the considerations.

Therefore, this study examines three concepts being associated with the several departments of fiqh and these study matters are called Nikâh i.e marriage, talâk i.e divorce, ricât i.e situation of taking back a wife. Also, it is reported that there are three things which, whether undertaken seriously or in jest, are treated as serious: Marriage, divorce, and taking back a wife. Thus this article not only makes isnad analyze this riwaya previously mentioned, by comprising it with the other marfû', mawqûf, maqtû' riwayas and also includes some examinations related to the authenticity of this riwaya.

Even this riwaya was said to have been reported as 'hadithun garibun' by Prophet himself as some hadith sources argue this claim, it is not a suitable attitude to associate this riwaya with Prophet because hadith methodology conflicts with former claim thus it seems very problematic or challenging.

In the light of the information, it seems that this argument belongs to Saïd ibn al-Musayyib who was known for his studies in fiqh. Therefore, it can be concluded that the bases of the first fiqh studies were not this riwaya but the chariness consideration of faqih.

Keywords: Jest, Marriage, Divorce, Serious, Hadith, Riwaya

Giriş

Sünnet'in neliği/keyfiyeti tartışmalarından bağımsız olarak hadisler; tefsir, kelâm, fıkıh, tasavvuf başta olmak üzere Müslümanların ürettiği bütün ilmi disiplinlerin temel kaynağıdır. Bu sebeple Hz. Peygamber'den (s.a.s.) tevârüs eden her türlü bilgi büyük bir titizlikle korunmaya çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu konumu sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden menkûl malumât-ları da değerli kılmıştır. Âlimler, mütehâssıs oldukları disiplinlerin metotları çerçevesine bu bilgileri değerlendirmiş onlardan faydalanmışlardır.¹ Bu gayretler hadislerin günümüze ulaşmasında elbette büyük bir katkı sağlamıştır. Ancak çalışma alanı, usûlü, kavramları ve tüm özellikleri ile Hadis ilminin sadece bu bilgileri konu edindiği unutulmamalıdır. Mamafih Hadis ilmi, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Peygamber olmadan önceki yaşantısı dâhil olmak üzere vefatına kadar hatta buna ta'allûk eden sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden gelen tüm verileri titizlikle muhafazaya çalışmış, onların sıhhat durumlarını hadis usûlü parametrelerine göre tespit etmeye² çalışmıştır. Bu itibarla her hangi bir rivayetin tefsir, fıkıh, kelâm, tasavvuf veya başka bir ilmin kaynaklarında yer alması, tekrarlanıyor olması yada ilgi alan öncülerinin atıfları, o rivayetin sıhhat tespitinde bir kriter değildir. Hadisin sıhhat tespiti hadis usûlüne göre yapılmıştır/ yapılmaktadır. Diğer alanların hadisin sıhhatine tesir edip etmediği konusunu başka bir çalışmaya bırakarak, fıkıh eserlerinde sıkça tekrarlanan ciddi ciddi şakası da ciddi olan hususlara yer veren rivayeti incelemek istiyoruz.

Bu minval üzere çalışmamız fıkıhın önemli konularından aile hukuku başta olmak üzere muamelât gibi diğer bazı alanlarla da ilişkisi olan “üç şeyin ciddi de ciddi şakası da ciddidir. Nikâh, talak, ricât/“ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ“ جِدُّ: الطَّلَاقُ، وَالنِّكَاحُ، وَالرِّجْعَةُ” rivayetini baz almaktadır. Ciddi olmanın yanı sıra “şaka” ile de olsa kişinin tasarruflarının geçerli olacağını ifade eden rivayetlerde bazen üç (talak-nikâh-ricât/ talak-nikâh-ıtk (köle azadı)) bazen de

1 Ahmet Yücel, “Hadislerin Yazılı Rivayeti ve İmla Geleneği”, *Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler* (Samsun, 2011), 37-48; Ömer Özpınar, “Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2005), 129-150; Fikret Özçelik, “Farklı Fikhî, Hükümlerin Tezahüründe Hadislerin Rolü: Gaylan b. Seleme Rivayeti Örneği”, *Şarkiyat* 11/3 (2019), 11-33.

2 Hadis sahasında günümüze kadar yapılmış ve yapılmaya devam eden tüm çalışmalar bu amaçla matuftur.

dört (nezr/adak)- talak-ıtk-nikâh) husus zikredilmiştir. Bu sebeple çalışmamız “talak”, “nikâh” ve “ricât” a ilaveten “ıtk”, “nezr”, “sadaka” hususlarında da şaka ile ciddi olma arasında fark bulunmadığını, şakanın hukukî sonuç oluşturduğunu ifade eden rivayetleri de kapsamaktadır. Bu rivayet fıkıh kitaplarında mezheplerin “akitlerde aradıkları irade-kasıt ilişki”ne dâir metodolojik bakışa göre yorumlanmış, sıhhatine dâir değerlendirmeler bu çerçevede yapılmıştır³. Bu rivayetin tahrîci ve fikhî analizi ile ilgili çalışmasında Cemil Liv, bazı râvilerin tenkitlerine dâir bir takım bilgiler vermiş detaylı analizlere girmeksizin rivayetin isnadında mecruh râviler ve inkıta olmasına rağmen benzer anlamdaki rivayetlerin çokluğu sebebiyle fâkihlerin rivayetle amel etmeyi tercih ettiklerini belirtmiştir. Liv, çalışmasında, dört fikhî mezhebin görüşlerine değinmiş, irade ve beyanın, niyet ve maksad çerçevesinde tespit edilmesini gerektiğini belirterek bu rivayetlerin (Hanefî mezhebinin yaklaşımında olduğu gibi) aile kurumun önemine binâen istisnâî bir hüküm koyduğunu ancak, her halükârda yapılan (bütün) tasarrufları geçerli saymanın da Kur’an’ın hedef ve maksatlarına aykırı olduğunu ifade etmiştir.⁴ Liv’in bu rivayete dâir çalışmasında kanaatimizce (muhtemelen fikhî analizine girildiği için) yeterince senet tenkidinin yapılmadığı, isnad analizlerine girilmediği varsayımından hareketle ilgi rivayetin senet tenkidi çalışmamıza konu seçilmiştir.

Çalışmamızda evvelâ ilgi rivayetler üç kategoriye ayrılarak kaynaklarına işaret edilecek, akabinde rivayetlerin senedleri merfu, mevkuf, maktu sıralaması çerçevesinde etraflı biçimde tahlil edilecektir. Çalışmada, râvilerin adalet-zabtı,

3 Kudûrî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *et-Tecrid* (Kâhire, 1427/2006), 12/6472; Mâverdi, Ebû'l-Hasen ‘Alî b. Muhammed el-Basrî, *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâmî Şâfi’î* (Beyrut: Dâru'l-Kutubil-‘İlmiyye, 1419-1999), 10/181; İbn Nuceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed el-Mısri, *el-Bahrû'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik ve Minhâtu'l-Hâlik ve Tekmiletu'r-Tûrî* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/319; Cuveynî, Ebû'l-Me‘âli ‘Abdumelik b. ‘Abdullâh Cuveynî, *Nihâyetu'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb* (Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 1/169; İbn Kudâme, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâ‘îlî, *Ravdatu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Munâzir fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Muessesetu'r-Reyyân, 1423/2002), 1/158; İbnu'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muwakki'in ‘an Rabbi'l-Âlemin* (Beyrut: Dâru'l-Kutubil-‘İlmiyye, 1417/1996), 1/537.

4 Cemil Liv, “Üç Şeyin Şakası Ciddi Ciddisi de Ciddi Hadisinin Tahrîci ve Fikhî Değerlendirmesi”, *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Kongresi* (Karabük: Karabük Üniversitesi, 2018), 209-223; “İslam Fıkıhında Zâhiri-Bâtını İrade Ayrımının Hukukî İşlemlere Etkisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28 (2016), 181-200.

senetlerin ittisal durumu ve sıhhat tespitine dâir tüm bilgiler ulaşılabildiği kadarıyla ilk dönem klasik eserlerin verilerine dayandırılmıştır. Toplanan bilgiler önce analiz edilmiş akabinde bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmiştir.

Çalışmanın konusu olan rivayetler şunlardır:

1. “Üç şeyin ciddiside ciddi, şakası da ciddidir: Talak, nikâh, ricât” rivayeti.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadisin bu formu İsmâ’il b. Ca’fer (ö.180/797)⁵, Muhammed eş-Şeybânî (ö.189/805)⁶, Sa’id b. Mansûr (ö.227/842)⁷, İbn Mâce (ö.273/887)⁸, Ebû Dâvûd (ö.275/889)⁹, İbn Ebî Hayseme (ö.279/893)¹⁰, Tirmizî (ö.279/893)¹¹, İbnu’l-Cârûd en-Nisâbüri (307/920)¹², ‘Alî b. Nasr et-Tûsî (ö.312/925)¹³, İbu’l-Munzir en-Nisâbüri (ö.319/931)¹⁴, Tahâvî (ö.321/933)¹⁵, Hârisî el-Buhârî (ö.340/952) (*Musnedu’l-İmâm el-A’zam Ebî Hanîfe*)¹⁶, Dârekutnî

5 İsmâ’il b. Ca’fer, Ebû İshâk İsmâ’il b. Ca’fer el-Ensârî ez-Zurakî, *el-Ehâdis* (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1418/1998), 502 No:442.

6 Şeybânî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. el-Hasen, *el-Asl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/301.

7 Sa’id b. Mansûr, Ebû ‘Osmân Sa’id b. Mansûr el-Horâsânî, *es-Sunen* (Hindistan: ed-Dâru’s-Selefiyye, 1403/1982), 1/405 No:1613.

8 İbn Mâce, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sunen* (Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 2009), Talak, 13.

9 Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî *Sunenu Ebî Dâvûd* (Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 2009), Talak, 9.

10 İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Hayseme, *et-Târihu’l-Kebîr* (Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse, 1427/2006), 1/449.

11 Tirmizî, Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ, *Sunenu’l-Tirmizî* (Mısır: Şirketu Mustafâ’l-Bâbî’l-Halebî, 1395/1975), Talak, 9 No:1184.

12 İbnu’l-Cârûd, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. ‘Alî b. el-Cârûd en-Nisâbüri, *el-Muntekâ - İbnu’l-Cârûd* (Beyrut: Muessesetu’l-Kitâbî’s-Sekâfiyye, 1408/1988), 178.

13 ‘Alî b. Nasr et-Tûsî, Ebû ‘Alî el-Hasen b. ‘Alî b. Nasr et-Tûsî, *Muhtasaru’l-Abkâm = el-Mustahrec ‘alâ Câmi’i’l-Tirmizî* (Riyad: Dâru’l-Mu’eyyed, 1424), 5/336.

14 İbu’l-Munzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri, *el-Evsat fi’s-Sunen ve’l-İcmâ’ ve’l-İhtilâf* (Mısır: Dâru’l-Felâh, 1430/2009), 9/260.

15 Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî *Şerhu Me’âni’l-Âsâr* (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1414/1994), 3/98.

16 el-Hârisî, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Muhammed el-Buhârî el-Hârisî, *Musnedu’l-İmâm el-A’zam Ebî Hanîfe* (Mekke: el-Mektebetu’l-İmdâdiyye, 1431/2010), 1/129.

(ö.385/995)¹⁷, Hâkim en-Nisâbûrî (ö.405/1015)¹⁸ile el-Beyhakî (ö.458/1066)¹⁹ tarafından Ebû Hüreyre senediyle merfu olarak aktarılmaktadır. Bu rivayet Ebû Hüreyre tariki ile gelmiştir.

2. Üç şeyin ciddiside ciddi, şakası da ciddidir: Talak, nikâh, ıtk (köle azadı)” rivayeti.

Bu rivayeti Zeyd b. Ali (ö.122/740)²⁰, İmam Mâlik (ö.179/796)²¹, Abdullah b. Vehb (ö.197/813)²² Abdurrezzâk (ö.211/827)²³, Sa’îd b. Mansûr (ö.227/842)²⁴, İbn Ebî Şeybe (ö.235/850)²⁵ İbn Ebî Usâme (ö. 282/895)²⁶ Taberânî (ö.360/971)²⁷ ve daha pek kimse aktarmaktadır. Bu rivayetin merfu formları Ebû’d-Derdâ (ö.32/652), Ebû Zer (ö.32/653), Ubâde b. Sâmî (ö. 34/654), Fedâle b. Ubeyd (ö. 53/673) ile Hz. Ali’ye (ö.40/661) dayanır. Aynı zamanda İbn Adî *el-Kâmil fî Du’afâ’sında* “metrûk râvi Ğalib b. Ubeydul-

-
- 17 Dârekutnî, Ebû’l-Hasen ‘Alî b. ‘Omer el-Bağdâdî Dârekutnî, *Sunenu’d-Dârekutnî* (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1424/2004), 4/379-380.
- 18 Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh b. Muhammed ed-Dabbî, *el-Mustedrek âle’s-Şahihayn* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1411/1990), 2/216.
- 19 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. ‘Alî el-Husrevcirdî, *Ma’rifetu’s-Sunen vel-Âsâr* (Karaçi, 1412/1991), 9/43-75.
- 20 Zeyd b. ‘Alî, Ebû’l-Huseyn Zeyd b. ‘Alî b. el-Huseyn b. ‘Alî b. Ebî Tâlib, *el-Musned* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayât, 1403/1983), 1/269.
- 21 Mâlik b. Enes, Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî, *el-Muvatta’* (Beyrut: Dâru İhyâ’i Turâsî’l-‘Arabî, 1406/1985), 548 No:56.
- 22 İbn Vehb, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Vehb el-Mısırî el-Kureşî, *el-Câmi’* (Cidde: Dâru’l-Vefâ’, 2005), 162.
- 23 Abdurrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan’ânî, *el-Musannef* (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1435/2015), 5/208 No:10987.
- 24 Sa’îd b. Mansûr, *es-Sunen*, 1/415 No:1604.
- 25 İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ‘Abdullâh b. el-‘Absî, *el-Musannef* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1412), 4/81 No:101.
- 26 Hâris b. Ebî Usâme, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed el-Bağdâdî, *Musnedu’l-Hâris = Buğ-yetu’l-Bâhis ‘an Zevâidi Musnedi’l-Hâris* (Medine: Merkezi Hidmeti’s-Sunne, 1413/1992), 1/555.
- 27 Taberânî Ebû’l-Kâsım Suleymân b. Ahmed eş-Şâmî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), 18/304.

lah'ın" Ebû Hüreyre'ye izafe ettiği benzer anlamdaki bir rivayetini²⁸ zikreder. Bununla birlikte rivayetin Ebû'd-Derdâ, Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Hasan-ı Basrî'nin (ö.110/728) sözü olarak nakledilmiş şekli de vardır.

3. "Talâk, Nikâh, Itak, Nezir, Sadaka, Hedy hususlarında şakanın hukukî sonuç doğurduğu ifade eden" rivayetler.

İki hususta (sadece talak-nikâh ta) şaka olmayacağı ifadesi Abdullah b. Mesud (ö.32/652-653)²⁹, diğer hususları ihtiva eden rivayet Hz. Ali³⁰ ve Hz. Ömer'den (ö.23/644)³¹ mevkuf olarak nakledilmiştir. Aynı zamanda bu rivayetin Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723)³² ve Atâ b. Ebî Rebâh'a (ö.114/732)³³ ait sözler şeklinde nakledilmiş biçimi de vardır.

İlk Hadis: "Talâk, Nikâh, Ricât" rivayeti.

Bu hadis / *ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: الطَّلَاقُ، وَالنِّكَاحُ، وَالرِّجْعَةُ* Üç şeyin ciddiside ciddi, şakası da ciddidir. Talak, Nikâh, Ricât" şeklindedir.

Bu rivayeti Muhammed eş-Şeybânî, Ali b. Ma'bed kanalıyla İsmâ'îl b. Ca'fer' den alırken Sa'îd b. Mansûr ise Abdulaziz'den almıştır. İbn Mâce, Hişam b. Ammâr üzerinden Hâtim b. İsmail'den Tirmizî ise Hâtim'in Kuteybe adlı öğrencisinden almıştır. Ebû Dâvud, Ka'nebî aracılığı ile Abdulaziz'den, İbnu'l-Cârûd en-Nîsâbü'rî ise, Rebi b. Süleyman'dan o da Abdullah b. Vehb üzerinden Süleyman b. Bilal'den almıştır. Tahâvî'nin tariki, hocası Fehd üzerinden Ali b. Mabe'd'ten İsmail b. Cafer'e ulaşır. Dârekutnî ise hocaları aracılığı ile İbn Erdek'in üç öğrencisinden (Abdulaziz, Süleyman b. Bilal, İsmail b. Cafer) bu hadisi aktarmaktadır.

28 Bknz. İbn 'Adiy, Ebû Ahmed 'Abdullâh b. 'Adiy el-Curcânî, *el-Kâmil fi Du'afâ'i'r-Ricâl* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1434/2013), 8/558. "حدثنا زيد، حدثنا مسعود، حدثنا عمر بن أيوب، عن غالب، عن الحسن، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ثلاث ليس لعا، من تلکم بشيءٍ منهن لا عبا فقد وجب عليه: الطلاق، والعقاق، والنكاح"

29 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 6/133 No:10244; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, 9/343 No:9707.

30 Şeybânî, *el-Asl*, 7/300; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 6/135 No:10251-10252.

31 Şeybânî, *el-Asl*, 7/300; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 6/133 No:10248; 4/122 No:16593; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/181 No:101; Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ* (Beyrut: Merkezu Hecer, 1424/2003), 7/558.

32 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/430 No: 18704.

33 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 6/133 No:10243.

Yukarıdaki şemada görüldüğü üzere “Üç şeyin ciddiside ciddi, şakası da ciddidir. Talak, nikâh, ricât” rivayetinin bütün tariklerinde “Ebû Hüreyre/Yusuf b. Mâhek/Atâ b. Ebî Rebâh/Abdurrahman b. Habib b. Erdek” kısmı ortaktır. Bu rivayet Abdurrahman b. Habib b. Erdek’ten sonra öğrencileri Abdulaziz, Hâtim b. İsmail, Süleyman b. Bilal ile İsmail b. Cafer üzerinden musanniflere ulaşmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla “Üç şeyin ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir. Talak, nikâh, ricât” şeklindeki bu merfu rivayet her ne kadar farklı musannifler tarafından derlendiyse de rivayet sadece Ebû Hüreyre’ye dayanmaktadır. Ayrıca Ebû Hüreyre’den de Yusuf b. Mâhek/Atâ b. Ebî Rebâh/Abdurrahman b. Habib b. Erdek şeklinde tek bir kanalla gelip İbn Erdek’ten sonra ise dört farklı tarike ayrılmıştır. Özetle “Üç şeyin ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir. Talak, nikâh, ricât” haberini sadece Ebû Hüreyre aktarmış ondan sonrada tek kişilik senetlerle nakledilmiştir.

Burada öncelikle senedin ortak kısmında yer alan ilk dört râvi ile ilgili bilgiler verip cerh-ta’dîl durumlarından bahsecek akabinde ise, musanniflere ulaşana kadarki süreçte yer alan mecruh râvileri ele alacağız.

Ebû Hüreyre (ö. 58/678): Hicretin 7 (628) müslüman olmasına rağmen binden fazla hadis rivayet eden Müksirûn sahâbelerdendir. Ehl-i suffe den biri olarak Hz. Peygamber’den (s.a.s.) ayrılmamış dâima onu izlemiştir. Sahâbe tabakasından olması sebebiyle cerh/ta’dîl işleminden beri olan bu zat tâbiîn büyüklerinden pek çok kişiye hocalık yapmıştır.³⁴

İbn Mâhek (ö.111/120): İsmâ’il b. Ca’fer’in, İbn Mâhek şeklinde verdiği bu râvi hakkında Tirmizî, onun Yusuf b. Mâhek olduğunu ifade eder.³⁵ Yusuf b. Mâhek, el-Fârisî nisbesiyle de tanınır.³⁶ İbn Mâhek, Sünen-i Erba’a’

34 İbn ‘Abdilber, Ebû ‘Omer Yûsuf b. ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Abdilber el-Kutubi, *el-İstî‘âb fi Ma’rifeti’l-‘Ashâb* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1415), 4/332; İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebû’l-Fadl Ahmed b. ‘Alî, *el-İsâbe fi Temyîzi’s-Şahâbe* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1415/1994), 7/348-352.

35 Tirmizî, *Sunenu’l-Tirmizî*, Talak, 9.

36 Cemâluddîn el-Mizzî, Ebû’l-Haccâc Yûsuf b. ‘Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî Cemâluddîn, *Tehzîbu’l-Kemâl fi ‘Esmâi’r-Ricâl* (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1400/1980), 32/451-454.

müellifleri rivayetlerini tahrîc etmişlerdir. İbn Abbas, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr, Abdullah b. Safvân gibi pek çok sahâbeden hadis nakletmiştir. Atâ, Eyyub, İbn Cüreyc daha birçokları onun öğrencisidir. İbn Mâin onunla ilgili sika hükmünü vermiştir.³⁷

Atâ b. Ebî Rebâh: Hakkında Hz. Ömer veya Hz. Osman zamanında doğduğu şeklinde bilgiler aktarılan Atâ, Yemen kökenli olup küçük yaşlardan itibaren Mekke'de yaşamıştır. Ebû Muhammed künyesi ile bilinip mevâlîden-
dir.³⁸ (Ancak ne zaman azad edildiğine dâir bilgiye ulaşamadık) Mekke'de ilim otoriteri haline Atâ'nın³⁹ Medine'ye de bazen gittiğine dâir bilgiler aktarılmaktadır.⁴⁰ İbn Abbas, Câbir b. Abdillâh, Hz. Aişe, Ümmü Seleme, Ümmü Hânî, Hâkim b. Hâzim, Zeyd b. Erkâm, Abdullah b. Zübeyr, İbn Ömer, Ebû Hüreyre gibi pek çok sahâbeden hadis nakletmiştir. 200 sahâbeyle karşılaşım dediği nakledilir. Hz. Ebû Bekir, Attâb b. Esîd, Osman b. Affân, Fadl b. Abbas'tan ise mürsel rivayetleri vardır. Onun ayrıca Ubeyd b. Umeyr, Yusuf b. Mâhek, Sâlim b. Şevvâl, Mücahid, Urve gibi hocaları vardır. Mekke'de İbn Abbas'tan sonraki en büyük fâkih olarak bilinir. Mücahid b. Cebr, Ebû'z-Zübeyr, Amr b. Şuayb, Amr b. Dinâr, İbn Cüreyc, Kays b. Sa'd, İbn Habîb Erdek gibi çok sayıda zâtı yetiştirmiş söz konusu bu zatlar ondan rivayetlerde bulunmuşlardır. Atâ b. Ebî Rebâh'ı her ne kadar sika görünler⁴¹ varsa da onun mürsel rivayetlerde bulunduğu âlimler işaret etmiştir. Meselâ Ahmet b. Hanbel, Atâ'nın mürsel rivayetlerinin oldukça zayıf olduğunu ifade eder⁴². Ömrünün

37 Zehebî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kâymâz, Târihu'l-İslâm ve vefyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm (Dâru el-Ğarb âlâislâmî, âlâvly, 2003), 3/343; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'* (Dimeşk: Mu'essesetu'r-Risale, 1405/1985), 5/68.

38 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *Meşâbiru 'Ulemâi'l-Emsâr ve A'lâmu Fukahâi'l-'Aktâr* (Cidde: Dâru'l-Vefâ', 1411/1991), 133.

39 İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakât* (Kahire: Mektebetu'l-Han-cî, 1421/2001), 8/30.

40 Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sufyân el-Fârisî, *el-Ma'rife ve't-Târih* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1401/1981), 1/443.

41 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/29; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil* (Haydarâbâd: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 1371/1952), 331.

42 Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târih*, 3/239; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî, *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye* (Medine: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, ts.), 386.

sonlarına doğru yaptığı nakillerde ihtilât olduğu, bu sebeple de bazı öğrencilerinin kendisini terk ettiği bilgisi nakledilir.⁴³

Abdurrahman b. Habîb b. Erdek (ö.131-140 arası): Kaynaklarda Abdurrahman b. Habîb b. Erdek mi veya Habîb b. Abdurrahman b. Erdek mi olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Bazı kaynaklarda ise sadece İbn Erdek olarak geçmektedir. Vefatı 131-140 arasındadır. Atâ, Abdulmelik b. Ebî Bekr'den nakillerde bulunur. Usâme b. Zeyd el-Leysî, İsmail b. Cafer, Hâtim b. İsmail, Abdullah b. Cafer b. Necîh, Süleyman b. Bilal, Abdulaziz b. Muhammed ed-Derâverdî, Ebû'l-Mikdâm Hişâm b. Ziyâd ondan hadis nakletmişlerdir⁴⁴. Ali b. el-Medîni (ö.234/848-849) İbn Erdek'i zayıf⁴⁵, Nesâî⁴⁶ ile İbn Hazm (ö.464/1056) onun münkerul hadis olduğunu belirtmektedir. İbn Hazm, İbn Erdek'in meçhûl bir râvi olup zayıflığı konusunda pek kimsenin ittifağının olduğu belirtir⁴⁷. Zehebî (ö.748/1348), onu *el-Kâşif*'te "fihi ley-yin" şeklinde,⁴⁸ *Muğni fi'duâfa* da sadûk fihi ley-yin⁴⁹ Mizân da ise Sadûkun lehû mâ yunkeru⁵⁰ *er-Redd 'alâ İbni'l-Kattân fi Kitâbihî Beyâni'l-Vehm ve'l-Îhâm* de ise meçhûlül-hâl⁵¹ şeklinde cerh ederken İbni Hacer (ö.852/1449) ise İbn Erdek ile ilgili olarak, Ebû'l-Feth el-Ezdî'nin de *ed-Du'afâ*'da aynı şe-

43 Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi 'Esmâi'r-Ricâl*, 20/83.

44 Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il, *et-Târibu'l-Kebîr* (Haydarâbâd: Dâiratu'l-Ma'ârifil-'Osmâniyye, ts.), 5/275; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 226; Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi 'Esmâi'r-Ricâl*, 17/52.

45 Ali b. el-Medîni, Ebû'l-Hasan 'Alî b. 'Abdullâh el-Basrî, *Su'âlâtü İbn Ebî Şeybe* (Riyad: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1404/1983), 138.

46 Nesâî'nin bu değerlendirmesi onun el-Cerh ve't-ta'dîl eserinde yer almaktadır. Bknz. İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân* (Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî, 1390/1971), 2/71.

47 İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002), 9/465.

48 Zehebî, *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehû Rivâyetun fi'l-Kutubi's-Sitte* (Cidde: Dâru'l-Kible, 1413/1992), 6/625.

49 Zehebî, *el-Muğni fi'd-Du'afâi* (Katar: Dâru ihyâi't-türas, 1994), 2/378.

50 Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl* (Beyrut: , Dâru el-Ma'rife, 1382/1963), 2/555.

51 Zehebî, *er-Redd 'alâ İbni'l-Kattân fi Kitâbihî Beyâni'l-Vehm ve'l-Îhâm* (Kahire: el-Faruku'l-Hadise, 1426/2005), 41.

kilde cerh ettiğini belirterek yapılan tenkitleri *Lisânu'l-Mizân*'ında zikreder⁵². *Takrîbu't-Tehzîb*'te ise onu leyyinu'l-hadis olarak değerlendirir⁵³. İbn Hibbân (ö.354/965) ise onu *es-Sikat* eserine almış onu tevsik etmiştir.⁵⁴

Bedruddîn el-'Aynî (ö.855/1451), İbn Habîb b. Erdek'e yöneltilen bu tenkitleri ret eder. Aynî, Ebû Dâvûd'un ondan hadis rivayet edip hakkında sükût etmesinin ondan razı olduğunu gösterdiğini, Tirmizî'nin ise rivayetini hasen olarak nitelendirdiğini, ayrıca İbn Hibbân, Hâkim ve İbn Halfûn'unun onu sika gördüğünü belirtir. Aynî, bu hadisin üç tarikenden bahseder ilk tarikini, İbrahim b. Ebî Dâvûd/Yayha b. Salih/Süleyman b. Bilâl/ Abdurrahman b. Habib Erdek/Atâ b. Ebî Rebâh/ Yusuf b. Mâhek/ Ebû Hüreyre'den oluşan tarik (Dârekutnî'de bu tarik var) bunun bağlantılı olarak Tirmizî'nin tariki ikinci olarak; Nasr b. Merzûk/ (Hasîb b. Nâsîh ile Esed b. Musa)/ Abdulaziz b. Muhammed ed-Dirâverdi (bu tarik ise Ebû Dâvûd'da vardır) son olarak ise Fehd b. Süleyman/ Ali b. Ma'bet b. Şeddât/ İsmail b. Cafer/ Abdurrahman b. Habib b. Erdek şeklindedir.⁵⁵

Hadisin ortak râvilerinden Atâ b. Ebî Rebâh ile Abdurrahman b. Habîb b. Erdek cerh edilmişlerdir. Atâ irsal sebebiyle tenkit edilmişken İbn Erdek'i ise mütesâhil olarak bilinen İbn Hibbân hariç tevsik eden olmamış aksine münkeru'l-hadis, meçhûl'l-hâl, leyyinu'l-hadis şeklinde cerh edilmiştir.

Bu hadisi İbn Erdek'ten alan râviler ise şunlardır.

Süleyman b. Bilâl el-Kuraşî (ö.177): Künyesi Ebû Muhammed olup Abdullah b. Dinâr, Zeyd b. Eslem, Hişâm b. Urve, Sad b. Said, Yunus b. Yezîd, Abdurrahman b. Erdek, Amr b. Ebî Amr gibi dönemin hocalarından nakillerde bulunur. Abdulhamid b. Uveys, Halid b. Mahled, Musa b. Dâvud, Mansur b. Seleme, Yayha b. Salih, Abdullah b. Vehb gibi çok sayıda kişiye rivayetler aktarmıştır. Osman b. Ebî Şeybe, Süleyman b. Bilâl'i "Rivayetine

52 İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, 8/316-317.

53 İbn Hacer el-'Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb* (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986), 338.

54 İbn Hibbân, *Meşâhiru 'Ulemâi'l-Emsâr ve A'lâmu Fukahâi'l-'Aktâr*, 7/177.

55 Bedruddîn el-'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Nuhabu'l-Efkâr fî Tenkihi Me-bânî'l-Abbâr fî Şerhi Me'âni'l-Âsâr* (Katar: Vizârtu'l-Evkâf, 1429/2008), 11/277-278.

itimât edilenlerden değildir” şeklinde değerlendirmiştir.⁵⁶ Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ise onunla ilgili , “la be’se bih” “sika” ifadesini kullanır. İbn Ma’in (ö.233/848), Ali el-Medîni, Nesâi de onu tevsik etmişlerdir.⁵⁷

İsmail b. Cafer (ö.180): İbn Ebî Kesîr el-Ensârî olarak da bilinen İsmail b. Cafer sika, hafız, imam olarak bilinmektedir. Yaşadığı dönemin Medîne âlimlerindedir. İsrâil b. Yunus, İsmâil b. Ebî Hâkîm, Abdullah b. Dinâr, Abdullah b. Abdurrahman, Humejd et-Tavîl, Rebiâ b. Ebî Abdurrahman, Hişâm b. Urve, Abdurrahman b. Habîb b. Erdek, Utbe b. Müslim, Amr b. Nafi’, Amr b. Ebî Amr gibi pek çok âlime talebelik yapmıştır. İbrahim b. Abdillâh b. Hâtîm el-Herevî, İshâk b. Muhammed, İsmail b. İbrahim b. Ma’mer, Hafs b. Ömer, Dâvûd b. Amr, Muhammed b. Zenbûr el-Mekkî meşhur öğrencilerindedir. İbn Sa’d, İsmâil’in sika olduğunu ve 500 hadisinin bulunduğunu aktarırken⁵⁸, Hatîb el- Bağdâdî (ö.463/1071) ise Yahya b. Ma’in’in onunla ilgili olarak, sika- kalîlul hata-me’mun- sadûk şeklindeki farklı değerlendirmelerde⁵⁹ bulunduğunu belirtir. Moğoltây b. Kılıç (ö.762/1361), İsmail ile ilgili olarak nakledilen farklı bilgileri değerlendirerek onun sika olduğu kanaatindedir. İbn Hacer de onun sika olduğunu belirtir.⁶⁰

Hâtîm b. İsmail (ö.186-187): Ebû İsmail Medenî olarak bilinir. Usâme b. Zeyd, Eflâh b. Humejd, Enîs b. Ebî Yahya, Bişr b. Râfi’, Abdurrahman b. Humejd, Abdurrahman b. Habib b. Erdek gibi birçok hocadan nakilde bulunur. İbrahim b. Hamza ez-Zübeyrî, İbrahim b. Musa, İshâk b. Râhûye, Kuteybe b. Said, Hişâm b. Ammâr ed-Dımaşkî, Yusuf b. Selmân onun öğrencileri arasında sayılır. Yahya b. Ma’in onu tevsik etmiş ⁶¹ Ahmed b. Hanbel ise, Hâtîm’in gafleti sebebiyle mecruh olduğunu belirtmiş ve sadece kitabetle olan rivayetlerini salih/uygun bulur. Nesâi, leyse bihi bes/leyse bi kavi şeklin-

56 Moğultây b. Kilic, Ebû ‘Abdullâh Moğultây b. Kilic el-Bekcerî, *İkmâlu Tehzîbi’l-Kemâl fî Esmâi’r-Ricâl* (Kahire: el-Fârûku’l-Hadise, 1422/2001), 6/46-47.

57 Ali b. el-Medîni, *Su’âlâtu İbn Ebî Şeybe*, 101; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ’*, 7/425-427.

58 İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 7/237.

59 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1422/2002), 7/184-186.

60 Moğultây b. Kilic, *İkmâlu Tehzîbi’l-Kemâl fî Esmâi’r-Ricâl*, 2/159-160; Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl fî Esmâi’r-Ricâl*, 3/56-60.

61 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’r-Ta’dîl*, 259.

de değerlendirir.⁶² İbn Hacer ise onunla ilgili olarak muhtelefun fiş şeklinde değerlendirmede bulunur.⁶³

Ahmed b. Hanbel'in tenkidi çerçevesinde Hâtim'in rivayetine baktığımızda, İbn Mâce tarihinde " حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: "haddesena"; Tirmizî tarihinde ise " حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَرْذَكٍ " biçiminde "an" ifadesi ile rivayet aktarılmakta, kitabet kaydı bulunmadığı görülmektedir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in tenkidi bağlamında bu rivayetin sıhhatı hususunda problem vardır.

Abdulaziz b. Muhammed b. Ubeyd ed-Derâverdî (ö.186/187): İsfahân kökenli olup Medine'de yaşamıştır. Ebû Muhammed künyesi ile de tanınan ed-Derâverdî, Safvân b. Süleym, Ebû Tuvâle Abdullah, Yezîd İbnu'l-Hâd, Şerîk b. Ebî Nemir, İbn Habîb b. Erdek, Ömer b. Nâfi' gibi pek çok kişiden rivayetleri vardır.⁶⁴ İbrahim b. İshâk, İbrahim b. Hamza ez-Zübeyrî, Ahmed b. Muhammed b. Velîd, Amr b. Ebî Seleme, Muhammed b. İdris eş-Şafi'i, Abdullah b. Mesleme b. Ka'nab, Veki' b. Cerrâh ve daha birçok kişiye hocalık yapmıştır. Yahya b. Ma'in onunla ilgili olarak "leyse bihi bes", kitabeti hafızasından sahihtir⁶⁵ şeklinde değerlendirme yaparken Ahmed b. Hanbel'de benzer şekilde onun kendi kitabından yapmadığı nakillerde vehm ettiğini, okumalarında hatalar bulunduğunu ifade ederek cerhte bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel'in ed-Derâverdî ile ilgili olarak bazı rivayetleri münker gibidirler dediği de nakledilir.⁶⁶ Nesâî, leyse bi kaviy, Ebû'z-Zur'a ise hafızasından naklettiklerinin hatalı olduğunu belirterek onu seyyiu'l-hıfz şeklinde tenkit eder.⁶⁷

62 Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi 'Esmâi'r-Ricâl*, 5/187-191.

63 İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu'l-Tehzîb* (Hindistan: Dâiretu'l-Ma'ârifî'n-Nizâmîyye, 1326/1908), 2/128; İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, 276.

64 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/492; Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi 'Esmâi'r-Ricâl*, 18/187-195.

65 Yahyâ b. Ma'in, Ebû Zekeriyâ, *Min Kelâmi Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'in fi'r-Ricâl* (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, ts.), 113.

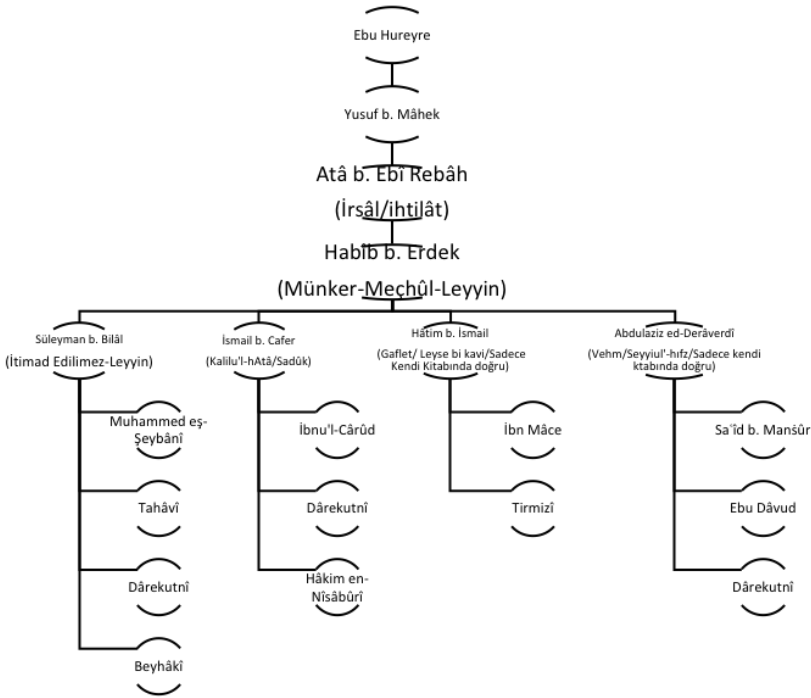
66 Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Câmi' fi'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl* (Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1408/1988), 122-123; Ahmed b. Hanbel, *Suâlâtü Ebî Dâvûd li İmâm 'Ahmed b. Hanbel fi Cerhi'r-Ruvâti ve Ta'dilihim* (Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1414/1993), 221.

67 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve'l-Ta'dil*, 396; Zehebi, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-alâm*, 2003, 4/915.

Buna karşın Ali b. el-Medînî ise onu tevsik etmiştir. İbn Hacer başkasının kitabından/yazılı metinlerinden nakleden sadûk bir râvi diye değerlendirir.⁶⁸

Değerlendirme

Burada ele aldığımız “ثَلَاثَ جُدُهْنَ جِدٌّ وَهَزْلُهِنَّ جِدٌّ: الطَّلَاقُ، وَالنِّكَاحُ، وَالرَّجْعَةُ / Üç şeyin ciddiside ciddi, şakası da ciddi. Talak, nikâh, ricât.” rivayetini Ebû Hüreyre'den İbn Mâhek ondan da Atâ b. Ebî Rabâh aktarmaktadır. Atâ b. Ebî Rabâh'tan ise Abdurrahman b. Habîb b. Erdek almıştır. Rivayetin senedi İbn Erdek'e kadar birer râviden oluşmaktadır. Rivayet İbn Erdek'ten sonra ise dört râvi (Süleyman b. Bilâl, İsmâil b. Cafer, Hâtim b. İsmâil, Abdülaziz ed-Derâverdi) tarafından farklı tariklerle aktarılmıştır. Kaynaklarda yer alan bilgiler çerçevesinde bu râvilerin cerh/ta'dîl durumları özetle şu şekildedir.



68 Alî b. el-Medînî, *Su'âlâtü İbn Ebî Şeybe*, 127; İbn Hacer el-'Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 358. Bu tenkitlere rağmen ed-Derâverdi ile ilgili çalışmada Serkan Çelikan, muhtemelen Zehebî'nin görüşleri etkisinde kalarak onun adalet ve zabt açısından güvelinir biri olduğunu söylemektedir. Onun bu değerlendirmesine katılmak mümkün görülmemektedir. (Değerlendirme için bkz. Serkan Çelikan, “ Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdi ve Bir Hadis Râvisi Olarak Güvenirliliği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19(2019),837-860.

Tabloda görüldüğü üzere rivayet tedlis sebebiyle tenkit edilmiş Atâ b. Ebî Rabâh'tan, Abdurrahman b. Habîb b. Erdek'e aktarılmıştır. Atâ bazı rivayetlerinde sahâbeyi atlayarak direk Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayetlerde bulunmaktadır. Ancak burada bu durum söz konusu değildir. Zira Atâ bu rivayeti İbn Mâhek üzerinden Ebû Hüreyre'ye dayandırmaktadır. Dolayısıyla bu rivayette kanaatimizce Atâ bakımından bir problem görünmemektedir.

Rivayeti Atâ'dan alan Abdurrahman b. Habîb b. Erdek ise pek çok kimse tarafından tenkit edilmiştir. Ona yöneltilen tenkitler zayıf, meçhûl, meçhûlü'l-hâl, münkeru'l-hadis, leyyinu'l-hadis şeklindedir. İbn Erdek'in zayıf olduğunu bildiren Ali b. el-Medîne gerekçesini açıklamamıştır. İbn Hazm ise meçhûlü'l-ayn mı yoksa meçhûlü'l-hâl mi olduğunu belirtmeksizin onu mutlak olarak meçhûl diye tenkit eder. İbn Hazm'ın bu ifadesi meçhûlü'l-ayn olarak görülmelidir. Böyle bir râviden -genel kanaate göre- tanınan iki âlim hadis rivayet etmedikçe meçhûlü'l-ayn olmaktan kurtulmaz. Tanınan iki âlim hadis rivayet ederse meçhûlü'l-ayn oluşu ortadan kalkar ancak adâleti sabit olmaz.⁶⁹ Cemâluddîn el-Mizzî (ö.742/1341), İbn Erdek'in çalışmamızda ismi geçen dört râvisine ilaveten Usâme b. Zeyd el-Leysi, Abdullah b. Cafer, Süleyman b. Bilal, Ebû'l-Mikdâm Hişâm b. Ziyâd adlı talebelerinden⁷⁰ bahseder ki bu râviler tenkide uğramış şahıslardır.

Öte yandan Zehebî, İbn Erdek'in aslında meçhûlü'l-hal olduğu bilgisini aktarır. Bu durum İbn Erdek'in meçhûliyetinin, meçhûlü'l-hâl olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Meçhûlü'l-hâl râvinin rivayetinin kabulü noktasında farklı görüşler vardır. Adaleti konusunda bilgi sahibi olunmayan râvinin rivayeti genel olarak ret edilir. Ancak Süleyman b. Eyyûb er-Râzî gibi bazı Şâfiîler ve İbn Hibbân ile İbn Fûrek (ö.406/1015) gibi bir kısım hadisçi ve usulcüler meçhûlü'l-hâl râvilerin rivayetlerini geçerli saymışlardır. Ebû Hanîfe'ye (ö.150/767) dayandırılan bir görüşe göre meçhûlü'l-hâl râvinin,

69 Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*, 1/88; 'Ebû 'Amr 'Osman b. 'Abdurrahman Taqıyyuddîn İbni's-Şalâh İbnu's-Şalâh, *Ma'rîfetü Envâ'i'Ulûmi'l-Hadis= Mukaddime* (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1406/1986), 1/224-227; Emin Âşıkkutlu, "Meçhul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 286-288.

70 Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî 'Esmâ'i'r-Ricâl*, 2/347-351;14/379; İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, 542.

insanların genelde âdil kabul edildiği İslâm'ın ilk döneminde yaşamış olması şartına bağlayarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) en hayırlı nesiller olduklarına şahitlik ettiği ilk üç râvi tabakasını teşkil eden sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn ile sınırlandırmıştır. Bu değerlendirmeler râvinin meçhûlu'l-ayn olmaması ile birlikte adalet/zabt durumu hakkında olumlu veya olumsuz bir bilginin bulunmaması durumunun mutlak anlamda râvinin lehine yorumlandığını ifade etmektedir.⁷¹ Ne varki İbn Erdek'in durumu böyle değildir. Çünkü İbn Erdek meçhûl tenkidinin yanı sıra münkerü'l-hadis şeklinde de cerhe uğramıştır. Yani İbn Erdek rivayet ettiği hadis yada hadislerde sika veya kendisinden daha güvenilir râvilere muhalefet etmiştir. Dolayısıyla münkerü'l-hadis şeklindeki cerhi meçhûlu'l-hâl durumu ile beraber okunduğunda meçhûlu'l-hâl râvinin rivayetini kabul eden görüşe göre durum İbn Erdek'in aleyhinde olacak şekilde bu rivayetin reddini gerektirir. Çünkü burada İbn Erdek münkerü'l-hadis/güvenilir râvilere muhalif biçimde rivayet nakletme ile mecruh olup mutlak anlamda âdil kabul edilme ön kabulü⁷²kaybetmektedir.

Esasında bir râvinin münkerü'l-hadis şeklinde cerh edilmesi, onun münker hadis rivayet ettiği anlamını güçlü kılar. Bu durumda İbn Erdek'in bu şekilde tenkit edilmesi onun rivayetlerinde sika râvilere muhalif davrandığı, maruf olmayan rivayetler aktardığı sonucuna götürür. Çünkü münker hadis, zayıf râvinin güvenilir râvilere muhalif olarak aktardığı hadis, zayıf râvinin tek başına aktardığı hadis, tek râvinin aktarıp da başka tarikleri bulunmayan, teferrüd edilen hadis şeklinde farklı tanımlamaları olsa da nihayetinde tek kanaldan diğer rivayetlere muhalif olarak gelen ve başka tariklerle desteklenemeyen rivayet demektir.⁷³ İbn Erdek'e yöneltilen bu tenkit çerçevesinde te-

71 Âşıkkutlu, "Meçhul", 286-288; Krş: Fikret Özçelik,"Hadisçilerin ve Usûlcülerin Râvinin Adaleti Hakkındaki Tutumları:Seyfuddin Âmidî Örneği", *Diyarbakır:Âlimler,Ârifler,Edipler* (İstanbul:Ensâr Neşriyat,2018), 305-323.

72 Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed 'Abdulhay b. Muhammed 'Abdilhalim b. Muhammed Eminillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *er-Ref' ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil* (Haleb: Matba'atu's-Selâfiyye, 1407), 407; Yücel, "Cerh Lafızlarından 'Münkerü'l-Hadis' ve Farklı Kullanımları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997 1995), 199-210.

73 Leknevî, *er-Ref' ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, 1407; Yücel, "Cerh Lafızlarından 'Münkerü'l-Hadis' ve Farklı Kullanımları"; Mehmet Efendioğlu, "Münker", *Diyaret Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2006.

mel hadis metinlerinde yaptığımız taramada onun kanalıyla gelen söz konusu yukarıdaki rivayet dışında Kütüb-i Tis'a'da her hangi bir rivayet tespit edilememiştir. Bu itibarla İbn Erdek'in muhaddisler tarafından gereğince tanınmaması sebebiyle meçhûl olarak tenkit edilmiş olması muhtemeldir. Bununla birlikte İbn Erdek'in Kütüb-i Tis'a dışındaki hadis eserlerinde de rivayetleri azdır. Birini Taberânî⁷⁴ diğerini Ebû Nuaym (ö.430/1039)⁷⁵ bir diğerini ise Beyhâkî⁷⁶ aktarmıştır. Ancak onun münkerü'l-hadis şeklindeki cerh edilmesi kanaatimize göre bu çalışmanın konusu olan üç şeyin ciddisi de ciddi şakası da ciddidir hadise ile ilgili olmalıdır. Çünkü bu hadisin merfu formu sadece onun da içinde bulunduğu yukarıdaki senetle gelmektedir. Öte yandan onun "üç şeyin ciddisi de ciddi şakası da ciddidir" hadis dışındaki diğer rivayetlerine baktığımızda Taberânî de yer alan merfu rivayetin⁷⁷ aynı zamanda Buhârî (ö. 256/870)⁷⁸ ile Ahmed b. Hanbel⁷⁹ tarafından İbn Erdek'in yer almadığı senetlerle rivayet edildiği görülmektedir. Ayrıca İbni Erdek senediyle gelen diğer rivayetlerde ise Hz. Hüseyin'e (ö. 61/680) matuf ifadeler vardır.

74 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 22/70

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ الصَّنَعَانِيُّ، ثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ، حَدَّثَنِي سَلِيمَانُ بْنُ بِلَالٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَبِيبِ بْنِ أَدْرَكٍ، أَنَّ عَبْدَ الْوَهَّابِ بْنَ مُحَبِّ، أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ الْوَالِدِ النَّضْرِيَّ أَخْبَرَهُمْ قَالَ: سَمِعْتُ وَائِلَةَ بْنَ الْأَسْفَعِ يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ أَقْرَى الْفِرَى مِنْ قَوْلِي مَا لَمْ أَقُلْ، وَمَنْ أَرَى عَيْنِي فِي الْمَنَامِ مَا لَمْ يَرَهُ، وَمَنْ ادَّعَى إِلَيَّ غَيْرَ أَبِيهِ».

75 Ebû Nu'aym, Ahmed b. 'Abdullâh b. Ahmed el-Isbehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ' ve Tabakâtu'l-Asfiyâ* (Mısır: es-Sa'ade, 1394/1974), 3/137

حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عُثْمَانَ، قَالَ: ثنا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ، قَالَ: ثنا الرَّبِيعُ بْنُ سَلِيمَانَ، قَالَ: ثنا بَشْرُ بْنُ بَكْرٍ، وَالْحَصِيبُ بْنُ نَاصِحٍ، قَالَا: ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَبِيبِ بْنِ أَدْرَكٍ، قَالَ: سَمِعْتُ نَافِعَ بْنَ جُبَيْرٍ، [ص: 138] يَقُولُ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ: «عَفَرَ اللَّهُ لَكَ، أَنْتَ سَيِّدُ النَّاسِ وَأَفْضَلُهُمْ، تَدْهَبُ إِلَى هَذَا الْعَبْدِ فَتَجْلِسُ مَعَهُ - يَغْنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ - فَقَالَ: «إِنَّهُ يَنْبَغِي لِلْعِلْمِ أَنْ يُشْبِعَ حَيْثُمَا كَانَ».

76 Beyhâkî, *el-Medhal ilê-Suneni'l-Kubrâ* (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ', 1985), 282-

أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الرَّوَدُبَارِيُّ، ثنا أَبُو طَاهِرٍ الْمُحَمَّدُ أَبِي بَدِيٍّ، ثنا أَبُو بَكْرٍ الْجَارُودِيُّ، ثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُوسَى بْنِ بِنْتِ السُّدِّيِّ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْمَدِينِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَدْرَكٍ قَالَ: كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ يَدْخُلُ الْمَسْجِدَ فَيَسْقُ النَّاسَ حَتَّى يَجْلِسَ مَعَ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ فِي حَلْفَتِهِ، فَقَالَ لَهُ نَافِعُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ: عَفَرَ اللَّهُ لَكَ، أَنْتَ سَيِّدُ النَّاسِ تَأْتِي تَتَخَطَّى حَتَّى تَجْلِسَ مَعَ هَذَا الْعَبْدِ فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ: «إِنَّ الْعِلْمَ يَنْبَغِي وَيُؤْتَى وَيُطَلَّبُ مِنْ حَيْثُ كَانَ» قَالَ إِسْمَاعِيلُ: عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَدْرَكٍ أَخُو عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لِأَمِيهِ.

77 «مَنْ أَقْرَى الْفِرَى مِنْ قَوْلِي مَا لَمْ أَقُلْ، وَمَنْ أَرَى عَيْنِي فِي الْمَنَامِ مَا لَمْ يَرَهُ، وَمَنْ ادَّعَى إِلَيَّ غَيْرَ أَبِيهِ»

78 Buhârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Şahihu'l-Muhtasar* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), Menâkıb, 6.

79 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421-2001), 15/390.

Yukarıdaki tenkitlere ilaveten İbn Erdek'i leyyinu'l-hadis şeklinde tenkit edenler de olmuştur. Bunların başında Zehebî ile İbn Hacer gelir. Cerh için kullanılan bu tabir hıfzı veya dindarlığı biraz gevşek râvi için kullanılır. Bu şekilde cerh edilen râvinin rivayeti sadece itibar için yazılır.⁸⁰

İbn Erdek'e yöneltilen yukarıdaki tenkitler rivayetin bu formunun İbn Erdek sebebiyle sened bakımından ciddi problemler ihtiva ettiği, rivayetin sahil olmaktan uzak olduğunu sonucuna götürmektedir. Bütün bunlara rağmen Şafi'i fâkihi İbnu'l- Mülakkin(ö. 804/1401) *et-Tavdîh* adlı eserinde mütasâhil olan İbn Hibbân'ın yolundan giderek yöneltilen bu ciddi tenkitleri görmezden gelmiştir⁸¹. Zira İbn Erdek İmamı Şafi'i'nin hocası Abdulaziz b. Muhammed ed-Derâverdi'nin hocalarındandır.⁸² Buradaki rivayetin tüm tariklerinin İbn Erdek'te birleşmesi sebebiyle İbn Erdek'ten sonraki râvilerin cerh gerekçelerine etraflı biçimde girmeye gerekli görmüyoruz. Zira hadis İbn Erdek'te düğümlenmektedir.

İkinci Hadis : “Nikâh, Talak, Itk(köle azadı)” rivayeti.

Bu rivayet hem Merfu hem de mevkuf olarak nakledilmiştir. Bu rivayet ilk rivayetten farklı olarak “rica” t yerine “itk” ifadesini barındırmaktadır.

1-Rivayetin Merfu Tarikleri

يَجُوزُ اللَّعْبُ فِي كُلِّ شَيْءٍ غَيْرِ ثَلَاثٍ خِلَالِ، فَمَنْ لَعِبَ بِشَيْءٍ مِنْهُنَّ جَارَ وَإِنْ أَجَا سَادِعَةً /Şaka sadece şu üç durumda, kişinin hoşuna gitmese de hukukî sonuç doğurur. Kişi şaka ile evlense nikâhı, boşasa boşaması, köle azad etse azat etmesi geçerlidir”.

80 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*, 1/23; İbnu's-Şalâh, *Ma'rifetu Envâ'i 'Ulûmi'l-Hadis = Mukaddime*, 125; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 13/267; Zehebî, *Mizânul-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, 1/3-4; Zehebî, *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehû Rivâyetun fi'l-Kutubi's-Sitte*, 1/625; İbn Hacer el-'Askalânî, *Takrîbu'r-Tehzîb*, 39-40,

81 İbnu'l-Mulakkın, Ebû Hafs 'Omer b. 'Alî b. Ahmed el-Mısırî, *et-Tavdih li Şerhi'l-Câmi'i's-Şahîh* (Katar: Vizârtu'l-Evkâf, 1429–2008), 15/280.

82 Suyûtî, Celâlu'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tabakâtu'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 121.

a) Ebû'd-Derdâ Tariki

أخبرنا محمد، أنا ابن وهب قال: أخبرني يزيد بن عياض، عن عبد الرحمن الأعرج، عن أبي هريرة، عن أبي الدرداء؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يجوز اللعب في كل شيء غير ثلاث خلال، فمن لعب بشيء منهن جاز وإن كره؛ إن نكح فقد جاز، وإن طلق فقد جاز طلاقه، وإن أعتق فقد جاز عتاقه

İbn Vehb, Yezîd b. İyâz üzerinden Abdurrahman b. A'rac senediyle Ebû Hüreyre'den Ebû Hüreyre ise bu rivayeti Ebû'd-Derdâ'nın Hz. Peygamber'den (s.a.s.) aktardığını bildirmektedir⁸⁹.

Abdullah b. Vehb bu rivayeti Yezîd b. İyâz'dan o da Abdurrahman b. A'rac'tan almıştır. Abdurrahman ise Ebû Hüreyre kanalıyla Ebû'd-Derdâ üzerinden Rasulullah'tan (s.a.s.) nakletmektedir. Senedin râvileri şunlardır.

Yezîd b. İyâz (ö. 161-170): Esas ismi Yezîd b. İyâz b. Cu'dube olup Ebû'l-Hakem el-Leysî olarak da bilinir. Vefatı 161-170 yılları arasında olduğu nakledilmiştir. Hicâzlı olup Basra ve Bağdat'ta bulunmuştur. Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rac, Said b. Ebî Said, Ebû Zübeyr el-Mekkî, İbn Şihâb ez-Zührî, Muhammed b. Münkedir'den rivayetleri bulunmaktadır. Yezîd b. Harun, Abdussamed b. Numan, Ali İbnu'l-Ca'd, Abdullah b. Vehb ondan rivayet etmişlerdir.⁹⁰ Yezîd b. İyâz'ı, İmamı Mâlik kizb⁹¹, Buhârî münkerü'hadis⁹², Ebû Dâvud, Nesâî ile Darekutnî metrûk şeklinde cerh etmişlerdir.⁹³ İbn Hibban, Yezîd b. İyâz'ın meşhur râvilerden münker rivayetler sika kimselerden de maklûb olarak hadis nakletmesi sebebiyle rivayetleri ile ihticâc edilmediğini belirtmektedir.⁹⁴

Bu rivayeti Yezîd b. İyâz anane lafzıyla Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rac'tan aktarmaktadır.

89 İbn Vehb, *el-Câmi'*, 162.

90 Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 16/482.

91 Ahmed b. Hanbel, *el-Esâmî ve'l-Kunâ* (Kahire: Dâru'l-Fârûk, 1436/2015), 2/385.

92 Buhârî, *ed-Du'afâ'u's-Şağîr* (Haleb, 1396), 121; Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, 8/351-352.

93 Dârekutnî, *el-İlelu'l-Vâride fi'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye* (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 8/394; Zehebî, *el-Muğni fi'd-Du'afâi*, 2/752; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtul-meşâhir ve'l-a'lâm*, 2003, 3/685.

94 İbn Hibbân, *el-Mecrûbin min'el-Muhaddisin ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkin* (Haleb: Dâru'l-Va'y, Dâru'l-Va'y), 3/108.

Safvân b. Süleym el- Medîni (ö. 132) : Kaynaklar Safvân'ın, Ebû Abdullah künyesiyle maruf olduğunu zühd, takva yönüyle meşhur sika bir kişi olarak tanıtmaktadır. Ebû Dâvûd onun sahâbeden sadece Abdullah b. Bişr ile Ebû Umâme (Es'ad b. Sehl)'yi gördüğünü bildirmektedir.⁹⁸ Öte yandan Safvân hicri 60 yılında doğduğuna göre bu rivayeti doğumundan 28 yıl önce vefat eden Ebû Zer (ö.32)⁹⁹ ile görüşerek almış olma ihtimali yoktur.

Bu rivayetin Ebû Zer tariki, İbrahim b. Muhammed'in mecruh oluşunun yanısıra Safvân b. Süleym ile Ebû Zer arasında inkita olması sebebiyle sahih değildir.

c) Ubâde b. Sâmit Tariki

Ubâde b. Sâmit kanalıyla gelen rivayetin iki tariki vardır. Birinde “قَالَ الْحَارِثُ حَدَّثَنَا بَشْرُ بْنُ عُمَرَ بْنِ ابْنِ لَهَيْعَةَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَجُوزُ اللَّعْبُ فِي ثَلَاثِ الطَّلَاقِ وَرَسُولُ اللَّهِ / وَالنِّكَاحِ وَالْعَتَاقِ فَمَنْ قَالَهُنَّ فَقَدْ وَجِبْنَ ve itak'ta şaka olmaz. Bunları (şaka ile de olsa) söyleyene hukukî sonuç terettüb eder.” buyurduğu¹⁰⁰ belirtilir. Diğer tarikte ise “eşini boşamış, kölesini azad etmiş ve kızını evlendirmiş bir kişinin bu uygulamaları şaka ile yaptım demesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.); “üç durum vardır ki bunları şaka ile söyleyenin aleyhinde sonuç gerçekleşir. Talak, itak, ve nikâh. Allah Azze ve Celle “Allah'ın ayetlerini sakın alaya almayın”¹⁰¹ ayetini indirdi. / وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ حَدَّثَنَا أَبُو / وَمُعَاوِيَةَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَ الرَّجُلُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ وَيَقُولُ كُنْتُ لَاعِبًا وَيَعْتِقُ مَمْلُوكَهُ وَيَقُولُ كُنْتُ لَاعِبًا وَيَزَوِّجُ ابْنَتَهُ وَيَقُولُ كُنْتُ لَاعِبًا وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

98 Buhârî, *et-Târibul-Kebîr*, 4/307-308; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' fi'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, 2/494; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 423-424; Zehebi, *Târibul-İslâm ve veşeyâtul-meşâhir ve'l-alâm*, 2003, 8/452; Moğultây b. Kilic, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, 6/381; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 4/425-426.

99 Halife b. Hayyât, Ebû 'Amr Halife b. Hayyât el-'Ufurî, *Tabakâtu Halife b. Hayyât* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993), 71.; İbn Hibbân, *es-Sikât* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975), 3/55-56.

100 Hâris b. Ebî Usâme, *Musnedul-Hâris = Buğyetu'l-Bâbis 'an Zevâidi Musnedi'l-Hâris*, 1/555.

101 Bakara 2/231

وَسَلَّمَ ثَلَاثَ مَنْ قَالَهُنَّ لَاعِبًا فَهِنَّ جَائِزَاتٌ عَلَيْهِ الطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ وَالنِّكَاحُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي ذَلِكَ } وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا

İlk tarikte yer alan Abdullah b. Lahî'a (ö.174) pek çok kişi tarafından tenkit edilmiştir. Özellikle rivayetlerinin hatalı olduğu, aktardığı yazılı metinlerinin yandığı¹⁰³ belirtilmiştir. Rivayetin diğer tarikinde ise Hasan-ı Basrî ile Ubâde b. Sâmit arasında ittisal yoktur. Ayrıca buradaki râvi İsmail b Müslim de zayıftır.¹⁰⁴ Bu sebeple rivayetin hiçbir tariki sahih değildir.

d) Fedâle b. Ubeyd Tariki

Bu rivayeti Taberânî " حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عُثْمَانَ بْنِ صَالِحٍ، حَدَّثَنِي أَبِي، ثنا ابنُ لَهَيْعَةَ، حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنْ حَنْشِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السَّبَّائِيِّ، عَنْ فَضَالَةَ بْنِ عَبْدِ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «ثَلَاثٌ لَا يَجُوزُ اللَّعِبُ فِيهِنَّ، الْأَنْصَارِيُّ، /Üç şeyde talak, nikâh ve itak'ta şaka yapmak caiz değildir." şeklinde¹⁰⁵ aktarmaktadır.

Bu rivayetin senedinde yeralan Abdullah b. Lahî'a (ö.174) daha önce işaret edildiği üzere mecruh bir râvidir.¹⁰⁶

e) Hz. Ali Tariki

Zeyd b. Ali ise Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den nakille " حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ /Üç şeyin talak, nikâh ve itakın şakası olmaz." buyurduğunu aktarmaktadır. Zeyd b. Ali, *Müsned*'inde bu rivayetin Hz. Ali'ye izafe edilmiş mevkuf şeklini de vermiştir.¹⁰⁷

102 İbn Hacer el-'Askalâni, *el-Metâlibu'l-Âliyye bi Zevâ'idi'l-Mesânidi's-Semâniyye* (Suudi Arabistan: Dâru'l-'Âsime, 1419/1998), 8/431.

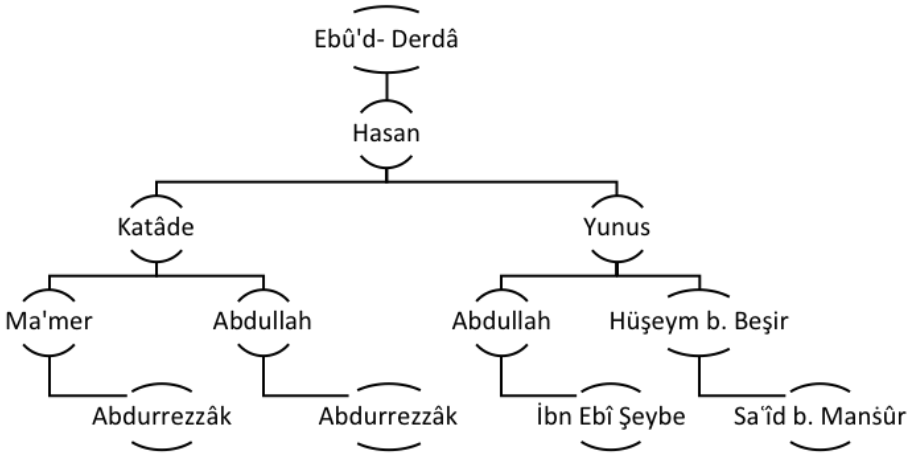
103 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 18/304.

104 İbn Hacer el-'Askalâni, *el-Metâlibu'l-Âliyye bi Zevâ'idi'l-Mesânidi's-Semâniyye*, 8/431.

105 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 18/304.

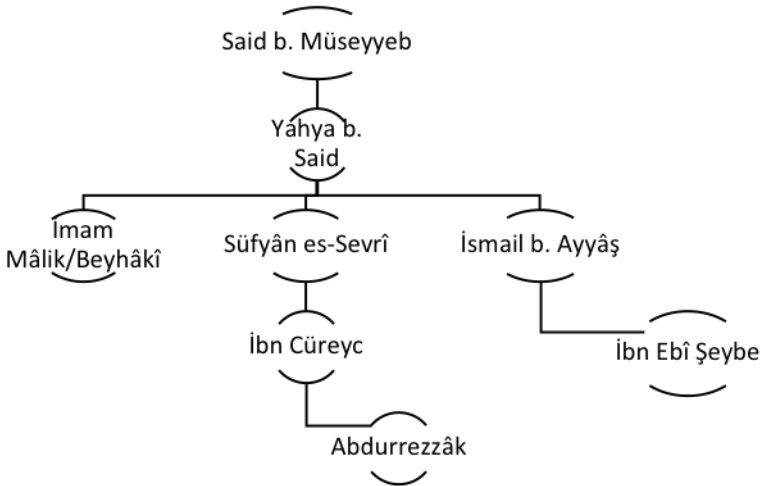
106 Nesâ'î, *ed-Du'afâ' ve'l-Metrükûn* (Haleb: Dâru'l-Va'y, ts.), 64; Zehebî, *Divânu'd-Du'afâ' ve'l-Metrükîn ve Halkun mine'l-Mechûlin ve Sıkâtun fihim* (Mekke: Mektebetu'n-Nahdeti'l-Hadîse, 1387/1967), 225.

107 Zeyd b. 'Ali, *el-Musned*, 1/269.



Bu rivayet Hasan-ı Basrî sebebiyle munkatıdır. Zira Hasan-ı Basrî ile Ebû'd- Derdâ arasında hoca talebe ilişkisi yoktur.¹¹¹ Bu rivayetın maktu tarik-leri de vardır.

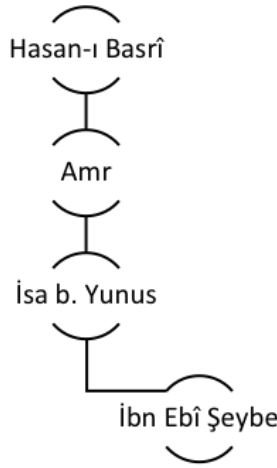
İmam Mâlik, Abdurrezzâk ve İbn Ebî Şeybe “Talak, nikâh, itk(köle azadı)” rivayetini Said İbnu'l-Müseyyeb'in (ö.94/713) sözü olarak¹¹² da nakletmişlerdir.



111 İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl* (Beyrut: Muessesetur-Risâle, 1418/1998), 1/44.

112 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, 548 No: 56; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 5/208 No: 10990; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 10/30 No: 18718; Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, 7/558.

Bu rivayetin Hasan-ı Basrî'nin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) direkt/doğrudan naklettiği şekli de vardır. Buna göre Hasan-ı Basrî, Cahiliye döneminde insanların eşini defalarca boşayıp sonra eşine döndüğünü ve bunları şaka olsun diye yapmaları üzere Bakara 231. Ayetteki “Allah'ın ayetlerini sakın alaya almayın” ayetinin indiğini belirtir. Hz. Peygamberin (s.a.s.) “Kim boşar, azad eder yada evlenirse bu işlerden sonra ben şakacıktan yaptım dese bu kişinin uygulamaları hukukî sonuç doğurur” dediğini aktarmaktadır.¹¹³ Bu rivayet hadis kaynaklarının yanı sıra pek çok tefsirde de benzer şekilde geçmektedir.¹¹⁴



Burada Hasan-ı Basrî'nin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayette bulunması açıkça görüldüğü üzere mümkün değildir. Bu sebeple sened munkatı olup rivayet zayıftır.

113 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/115 No: 18406

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ قَالَ: نَا عِيْسَى بْنُ يُوْنُسَ، عَنْ عَمْرِو، عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: كَانَ الرَّجُلُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ يُطَلِّقُ ثُمَّ يَرْجِعُ، يَقُولُ: كُنْتُ لَاعِبًا، وَيُعْتَقُ، ثُمَّ يَرْجِعُ يَقُولُ: كُنْتُ لَاعِبًا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ « {وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا} [البقرة: ٢٣١]، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « مَنْ طَلَّقَ، أَوْ حَوَّرَ، أَوْ أَنْكَحَ، أَوْ نَكَحَ فَقَالَ: إِنِّي كُنْتُ لَاعِبًا فَهُوَ جَائِزٌ .

114 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî, *Câmi'u'l-Beyân fî Têvîli 'Âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Mu'essesetür-Risâle, 1420/2000), 5/13; Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/277; Beydâvî, Ebû Sa'id 'Abdullâh b. 'Omer el-Şîrâzî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Tevîl* (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1418), 1/143; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omar b. Kesîr el-Kureşî ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419), 1/476.

Değerlendirme

Çalışmamızda ikinci sırada incelediğimiz “Üç şeyin ciddiside ciddi, şakası da ciddidir. Talak, nikâh, itk (köle azadı) rivayetinin Hz. Peygamber’e (s.a.s.) veya sahâbeye atfı mümkün değildir. Yukarıda işaret edildiği üzere bu rivayetin gerek merfu gerekse mevkuf tarikleri râvilerin ciddi şekilde tenkidi ve bazı tariklerdeki inkita sebebiyle kanaatimizce sahih olmaktan son derece uzaktırlar. Bu rivayetin tariklerinde inkitanın yanı sıra kizb, münker, tedlis gibi ciddi tenkitler yöneltilen râvilerin varlığı rivayetin âdid ile desteklenmesini engelleyerek bunu zayıf hadis olarak bırakmaktadır.

İmâm-ı Mâlik’in *Muvatta*’da yer verdiği gibi bu ifadenin tabiun fâkihlerinden Saïd b. Müseyyeb’e ait olma ihtimali daha güçlü görülmektedir.

Üçüncü Hadis : “Nikâh- Talak-Itk-Nezr-Sadaka-Hedy” rivayeti.

Bu bağlamdaki rivayetlerin merfu formlarını tespit edemedik. Önceki iki hadisten farklı olarak Abdullah b. Mesud’un “nikâh ve talak ta şakanın yapılmayacağını belirten” mevkuf ifadesi ve “nikâh, talak ve itk” hususlarına ilave olarak “nezr, sadaka, hedy” kavramlarının da zikredildiği Hz. Ömer ve Hz Ali’ye matuf mevkuf rivayetler vardır. Rivayetin mevkuf tarikleri Abdullah b. Mesud¹¹⁵, Hz. Ömer¹¹⁶ ile Hz. Ali’nin¹¹⁷ sözleri olarak kaynaklarda yer almıştır. Bu bağlamda maktu rivayetler de vardır.

a) Abdullah b. Mesud’a atf edilen rivayet

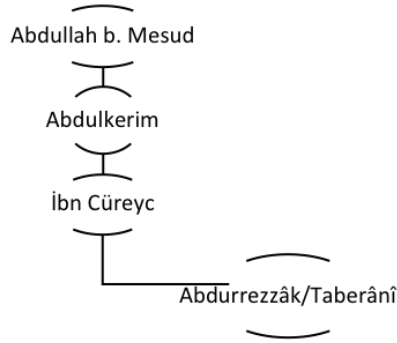
Kaynaklarda Abdullah b. Mesud’un “مَنْ طَلَّقَ لَاعِبًا أَوْ نَكَحَ لَاعِبًا فَقَدْ جَارَ” / Kim şaka yolu ile boşasa veya evlense bu tasarrufları geçersizdir.” dediği¹¹⁸ yer almaktadır.

115 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 6/133 No:10244; Taberânî, *el-Mu’cemul-Kebîr*, 9/343 No:9707 «مَنْ طَلَّقَ لَاعِبًا أَوْ نَكَحَ لَاعِبًا فَقَدْ جَارَ».

116 İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsil*, 44.

117 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 6/133 No: 10244 «ثَلَاثٌ لَا لَعِبَ فِيهِنَّ: الْبِكَاحِ، وَالطَّلَاقِ، وَالْعَتَاقَةِ، وَالصَّدَقَةِ» «ثَلَاثٌ لَا لَعِبَ فِيهِنَّ: الْبِكَاحِ، وَالطَّلَاقِ، وَالْعَتَاقَةِ لَا أُدْرِي أَيُّهُنَّ هِيَ.» «وَلَيْسَ فِي الْحَدِيثِ إِحْدَى الْجُضَالِ الثَّلَاثِ: الْبِكَاحِ، أَوْ الطَّلَاقِ، أَوْ الْعَتَاقَةِ لَا أُدْرِي أَيُّهُنَّ هِيَ.»

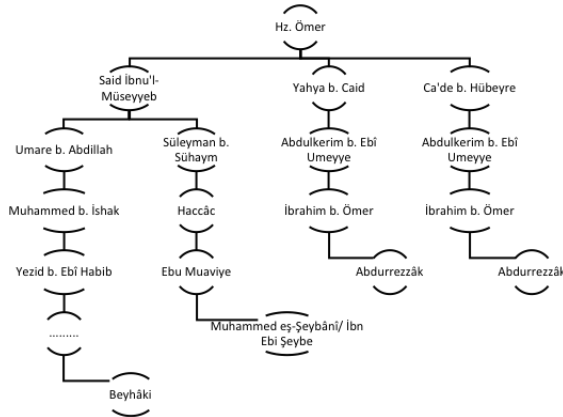
118 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 6/133 No:10244; Taberânî, *el-Mu’cemul-Kebîr*, 9/343 No: 9707 «مَنْ طَلَّقَ لَاعِبًا أَوْ نَكَحَ لَاعِبًا فَقَدْ جَارَ».



Bu rivayetteki râvi Abdulkerim b. Ebi'l-Mehârik (ö.126) pek çok kişi tarafından tenkit edilmiştir. Ayrıca Abdulkerim ile Abdullah b. Mesud arasında kopukluk vardır.¹¹⁹

b) Hz. Ömer'e atf edilen rivayetler

Hz. Ömer'e atfen “talak-sadaka-itak-hedy-nezr/sadaka” hususların ifade eden rivayetleri Muhammed eş-Şeybânî,¹²⁰ Abdurrezzâk¹²¹, İbn Ebi Şeybe¹²² ve Beyhâkî¹²³ aktarmaktadır. Abdurrezzâk'ın tariklerinde talak-sadaka-itak/talak-sadaka-itak-hedy-nezr/sadaka; Beyhâkî tarikinde ise nezr-talak-itak-nikâh ifadeleri yer almıştır.



119 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkin*, 2/144.

120 Şeybânî, *el-Asl*, 7/300.

121 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 6/133 No:10248; 4/122 No:16593.

122 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 4/81 No:101.

123 Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, 7/555.

Yukarıdaki şemada Said b. Müseyyeb kanalıyla gelen rivayette yer alan Muhammed b. İshâk b. Yesâr tedlis, münker; Yezîd b. Ebî Habîb ile Haccac b. Ertât tedlis sebebiyle tenkit edilmiştir.¹²⁴İbn Hazm ise Said b. Müseyyeb'in Hz. Ömer'den hiçbir şey işitmemesi sebebiyle bu rivayetinin zayıf olduğunu belirtir.¹²⁵ Yahya b. Ca'd ile Ca'de b. Hübeyre tariklerinde de ciddi problemler vardır. Her iki tarikte yer alan Abdülkerim b. Ebî Umeyye metrûk olarak tenkit edilmiştir.¹²⁶

c) Hz. Ali'ye atf edilen rivayetler

Abdurrezzâk *Musannef*inde Hz. Ali'nin "Üç şeyde nikâh-talak-itak-nezr şaka yoktur/hüküm kesindir" şeklindeki sözünü aktarırken râvinin buradaki üçüncü ifadenin nikâh mı –talak mı-itak mı olduğu konusunda emin olmadığını aktarmaktadır.¹²⁷ "Sadece Nikâh, Talak, Itk ve Nezr de dönüş yoktur/hüküm kesindir" rivayetini Mervan b. Hakem'den aktaran Abdurrezzâk, aslında bu ifadenin Hz. Ali'ye ait olduğunu Süfyân b. Uyeyne'nin (ö.198/814) tespitine göre¹²⁸ kayıt altına alır.¹²⁹ Muhammed eş-Şeybânî de Hz. Ali'den nakille "Üç hususta şaka olmaz, Itak, talak ve sadaka" rivayetini aktarmaktadır.¹³⁰ *el-Asl*'in matbu nüshasındaki bu rivayette yer alan Abdullah b. Nücey, Abdullah b. Yahya; Câbir b. Yezîd ismi ise Abdullah b. Câbir şeklinde hatalı olarak yazıldığı/okunduğu kanaatindeyiz.¹³¹

124 Buhârî, *ed-Du'afâ'u's-Şağîr*, 1/32; İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, 1/239.

125 İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, 8/196.

126 Zehebî, *Mizânul-İ'ridâl fi Nakdi'r-Ricâl*, 2 & 646.

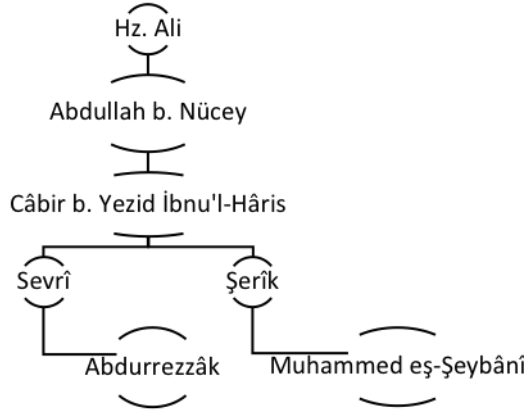
127 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 6/135 No:10247.

128 «عَنْ ابْنِ عُيَيْنَةَ، عَنْ مُسْلِمِ بْنِ أَبِي مُزَيْمٍ قَالَ: سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيْبِ يَذْكُرُ عَنْ مَرْوَانَ قَالَ: «أَمْرٌ لَا مَرْجُوعَ فِيهِ» «إِلَّا بِالْبَيْكَاحِ، وَالطَّلَاقِ، وَالْعَتَاقَةِ، وَالنَّذْرِ» قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ: وَبَلَغَنِي أَنَّ مَرْوَانَ أَخَذَهُنَّ مِنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ.»

129 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 6/135 No:10251-10252.

130 Şeybânî, *el-Asl*, 7/300.

131 İlgi tashihler hakkında neşredenin dipnot açıklamasına bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 9/443 2 nolu dipnot.



Bu rivayette yer alan râvi Câbir b. Yezîd İbnu'l-Hâris metrûk ve kizb ifadeleri ile tenkit edilmiştir.¹³²

Değerlendirme

Abdullah b. Mesud'tan gelen rivayette inkıta olup râvi İbnu'l-Mehârik zayıftır. Hz. Ömer'e atf edilen rivayetlerde ise râviler müdellis, metrûk, zayıf şeklinde cerhe uğramışlardır. Ayrıca rivayetlerde metin farklılıkları mevcuttur. Hz. Ali'ye matuf rivayette de râvi Câbir b. Yezîd kizb ve metrûk biçiminde tenkit edilmiştir. Buna ilaveten rivayette metin farklılıkları da bulunmaktadır. Bu hususlar Abdullah b. Mesud, Hz. Ömer ve Hz. Ali'ye atf edilen rivayetlerde “talak, nikâh”, “nikâh, talak, itak” “nikâh, talak, itak, sadaka, nezr, hedy” şeklinde yer almış olup bu tariklerin râvileri kizb, metrûk, müdellis şeklinde tenkit edilmiştir. Buna ilaveten Abdullah b. Mesud tarikindeki inkıta rivayeti zayıf hale getirmiştir. Bu itibarla hadisin mevkuf tarikleri bütünüyle zayıftır.

Ayrıca müfessir Dahhâk b. Müzâhim'in (ö. 105/723) “Talak, nikâh ve nezir”¹³³ de Atâ b. Ebi Rebah'ın (ö.114/732) ise “Nikâh ve talak ta şaka olmaz” dediği¹³⁴ nakledilmiştir.

132 Nesâ'i, *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkûn*, 28; İbn 'Adiy, *el-Kâmil fi Du'afâ'i'r-Ricâl*, 2/327.

133 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 6/430 No: 18704.

134 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 6/133 No:10243.

Sonuç ve Değerlendirme

“Üç şeyin ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir. Talak, nikâh, ricât / ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: الطَّلَاقُ، وَالنِّكَاحُ، وَالرِّجْعَةُ” rivayeti temelinde şakası ciddi ciddisi de ciddi/ hukukî sonuçlar doğuran durumların zikredildiği rivayetlerin isnadı hususunda şunları söylemek mümkündür.

İlk olarak ele alınan “Üç şeyin ciddisi de ciddi şakası da ciddidir. Nikâh, Talak, Ricât” rivayeti çok sayıda eserde yer almasına rağmen sadece Ebû Hüreyre tarkiyle gelmiştir. Bu tarikte yer alan İbn Erdek, farklı muhaddisler tarafından zayıf, meçhûl, münkeru’l-hadis, leyyinu’l-hadis şeklinde adalet ve zabt bakımından tenkit edilmiştir. Tirmizî ise onun rivayetini elimizdeki matbu nüshâya göre “hasen- garib” şeklinde değerlendirmektedir. Buhârî ve Müslim (Sahîhân) ravileri için, Ebû’l-Hasan el-Makdisî’nin (ö. 611) ifadesiyle buradaki râviler için “onlar köprüyü geçmiştir” tarzında bir yaklaşımın¹³⁵ adetâ bu rivayet bağlamında Tirmizî için de yapıldığı görüyoruz.¹³⁶ Zira Tirmizî’nin bu rivayeti (elimizdeki matbu nüshaya göre) “Hasen-garib” şeklindeki değerlendirmesinde yer alan “garib” ifadesi görmezden gelinerek rivayetin esasında “hasen sahih” olduğu, Tirmizî’nin bu rivayeti tashih ettiği söylenmiştir. Tirmizî’nin söz konusu değerlendirmesi elbette önemlidir ancak bunu nihâî bir değerlendirme olarak görmek doğru değildir. Ayrıca Tirmizî’nin rivayet değerlendirmelerinde kullandığı “hasen”, “garib” “hasen-garib” gibi ifadelere bakılmalıdır. Tirmizî’nin bu kavramlarla neyi kastettiği tam olarak bilinmesi de onun “hasen”i “İsnadında kizb ile itham edilmiş biri bulunmamakla birlikte şazz olmayan ve kendi gibi pek çok kaynaktan gelen” hadis; “garib”i ise “sadece bir vecihten gelen rivayet, metindeki ziyâdelik barındıran rivayet, farklı vecihlerden gelmesine rağmen sened veya metninde illet bulunan rivayet” diye

135 Enbiya Yıldırım, “Sahîhân Üzerinde İcma Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 361-369.

136 İbn Hacer, Bedruddîn el-‘Aynî ve daha pek çok kimse bu şekilde davranmıştır. Bknz İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-Metâlibu’l-‘Âliyye bi Zevâ’idi’l-Mesânidî’s-Semâniyye*, 14/470; Alîyyul-Kârî, Ebu’l-Hasan Nûruddîn ‘Alî el-Mollâ, *Mirkâtu’l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti’l-Mesâbih* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1422/2002), 5/2140.

üç şekilde kullandığı anlaşılmaktadır.¹³⁷ Buna rağmen rivayete sahih hükmünü vermek kanaatimizce doğru değildir. Hülâsa İbn Erdek'e yöneltilen yukarıdaki tenkitlere bakıldığında rivayetin sahih olmadığı kanaati ağır basmaktadır.

Ebû'd-Derdâ, Ebû Zer, Ubâde b. Sâmit, Fedâle b. Ubeyd ile Hz. Ali'den gelen "Talak, nikâh, itk" rivayetinin isnadında ciddi problemler bulunmaktadır. Ubâde b. Sâmit'ten gelen tarik Bakara 231. ayetle ilişkilendirilmiştir. Bu rivayet, ilgili râvilerin cerhi ve inkıta sebebiyle yukarıda işaret edildiği gibi zayıftır. Ebû'd-Derdâ, Ebû Zer, Fedâle b. Ubeyd ile Hz. Ali' den gelen rivayetlerdeki râvilerin bir kısmı kizb, münkerü'l-hadis, metrûk şeklinde tenkit edilmiş bazı tariklerde ise inkıta mevcuttur. Bu sebeple rivayetin merfu tüm formları kanaatimizce sahih olmaktan son derece uzak olup zayıftır. Râvilerin adaletine yönelik tenkitlerin varlığı ile senetlerindeki inkıta rivayetlerin birbirini destekleyerek zayıflıktan kurtulabilme ihtimalini de güçleştirmektedir. Ayrıca bu rivayetin Ebû'd-Derdâ ile Hasan-ı Basrî'den menkul şekilleri de inkıta sebebiyle zayıftır. Bize göre rivayetin sahih şekli İmam ı Mâlik'in *Muvavatta*'da belirttiği üzere Saîd b. Müseyyeb'in sözü olarak naklidir.

Önceki iki hadisten farklı olarak Abdullah b. Mesud'un "sadece nikâh ve talakta şakanın yapılmayacağını belirten" mevkuf haberi de sahih değildir. Zira rivayette inkıta olup ayrıca râvi Abdulkerim b. Ebi'l-Mehârik cerh edilmiştir. Diğer hadislerdeki "nikâh, talak, ve itak" hususlarına ilave olarak "nezr, sadaka, hedy" kavramlarının da zikredildiği Hz. Ömer ve Hz Ali'ye matuf mevkuf rivayetler de sahih değildir. Bu rivayetleri aktaran râviler kizb, müdellis, metrûk ve zayıf şeklinde cerh edilmişlerdir. Bunun birlikte rivayetlerin metin kısımlarında da çalışmada işaret edildiği üzere farklılıklar mevcuttur.

Yukarıda görüldüğü üzere "ciddisi de ciddi şakası ciddi/hukuken geçerli sonuçlar oluşturduğu" ifade edilen "nikâh, talak, ricât, itak, sadaka, hedy" ifadelerin içeren rivayetlerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) veya sahâbeye ait olduğunu kesin bir dille söylemek mümkün değildir. Rivayete sahih hükmünü verenler yukarıdaki rivayetlerin zayıf olduğunu ancak birbirlerini desteklediğini,

137 Tirmizî, *el-İlelû's-Şağîr* (Beyrut: Dâru 'İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1975), 1/758; Krş: Hüseyin Akgün, "Tirmizî'nin Kullandığı 'Hadîsun Garîbun' Kavramı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 107-124; Veysel Özdemir, "Hadîslerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis İstilâhının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 67-110.

Tirmizî'nin de bu rivayete hasen hükmünü verdiğini, ilim ehli/fâkihlerin bu çerçevede hüküm verdiklerini belirtmektedirler.¹³⁸ Hatta Hattâbî, şaka ile söylenen bu ifadelerin geçersiz sayılması halinde hukuk sisteminin bozulacağını, boşayan, evlenen, azad eden kimsenin kalmayacağını belirterek Allah'ın koyduğu yasaların iptal edilmemesi için ihtiyâtlı davranılması gerektiğini yüksek sesle dile getirir.¹³⁹ Konu ile ilgili çalışmasında Liv, bu rivayetin aile kurumunun önemine binânen istisnâi bir hüküm ifade ettiğini belirtmiştir. Bu değerlendirmeler elbette önemlidir. Bunlar bir fâkihın içtihat argümanları olabilir ancak bir rivayetin sıhhat tespitinde parametre olamaz.

Rivayetlerin merfu ve mevkuf tarikleri özellikle maktu tariklerde Said b. Müseyyeb, Atâ b. Ebî Rebâh, Süfyan es-sevrî, Hasan-ı Basrî gibi fikhî yönleri ile tebârüz eden zatların ortak râvi olması konunun fikhî mülâhazalar çerçevesinde üretilmiş bir yorum/ictihad olduğu izlenimini vermektedir. Binaen aleyh kanaatimize göre rivayetin sahih şekli “talak, nikâh, ıtk” rivayetidir. Bu ifade kronolojik olarak elimizdeki en eski kaynaklardan İmam ı Mâlik'in *Muvatta'sında* yerini almış olup Medine fâkihlerinden Saîd b. Müseyyeb'e ait bir sözdür.

Kaynakça

Abdurrezzâk, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.

Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Câmi' fi'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*. Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1408/1988.

Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Esâmî ve'l-Kunâ*. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fârûk, 1436/2015.

Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Musned*. Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1421-2001.

Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Su'âlâtü Ebî Dâvûd li İmâm Ahmed b. Hanbel fi Cerbi'r-Ruvâti ve Ta'dilihim*. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1414/1993.

Akgün, Hüseyin. “Tirmizî'nin Kullandığı 'Hadîsun Garibun' Kavramı”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 107-124.

Ali b. el-Medîni, Ebû'l-Hasan 'Ali b. 'Abdullâh el-Basrî. *Su'âlâtü İbn Ebî Şeybe*. Riyad: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1404/1983.

138 İbn Hacer el-'Askalânî, *et-Telhisu'l-Habir fi Tabric Ehâdisi'r-Râfi'i el-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1989), 3/448.

139 Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî, *Me'âlimu's-Sünen* (Haleb: el-Matba'atu'l-İlmiyye, 1351/ 1932), 243.

Ali b. Nasr et-Tüsi, Ebü Ali el-Hasen b. Ali b. Nasr et-Tüsi. *Muhtasarul-Abkâm el-Mustahrec alâ Câmi'i'l-Tirmizî*. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Mu'eyyed, 1424.

Aliyyul-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn 'Alî el-Mollâ. *Mirkâtu'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.

Âşikkutlu, Emin. "Meçhul". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
Bedruddîn el-'Aynî, Ebü Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Nuhabul-Efkâr fi Tenkîbi Mebâni'l-Abbâr fi Şerhi Me'âni'l-Âsâr*. 19 Cilt. Katar: Vizârtu'l-Evkâf, 1429/2008.

Beydâvî, Ebü Sa'îd 'Abdullâh b. Ömer el-Şirâzî. *Envâru'l-Tenzîl ve Esrâru'l-Tevîl*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1418/2018.

Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, 1985.
Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. *es-Sünenul-kübrâ*. 22 Cilt. Beyrut: Merkezi Hecer, 1424/2003.

Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. *Ma'rifetu's-Sünen ve'l-Âsâr*. 15 Cilt. Karaçi, 1412/1991.
Buhârî, Ebü 'Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *ed-Du'afâ'u's-Sağîr*. Halep, 1396.

Buhârî, Ebü 'Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sabîhu'l-Muhtasar*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Buhârî, Ebü 'Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târihu'l-kebir*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.

Cemâlüddîn el-Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fi 'Es-mâi'r-Ricâl*. 32 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî 'Abdûlmelik b. Abdullâh. *Nihâyetu'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*. Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.

Çelikan, Serkan. " Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdi ve Bir Hadis Râvisi Olarak Güvenirliliği", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19(2019),837-860.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer el-Bağdâdî. *el-İleul-Vârîde fi'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*. 15 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer el-Bağdâdî. *Sünenü'd-Dârekutnî*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1424/2004.

Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
Ebü Nu'aym, Ahmed b. Abdullâh b. Ahmed el-Isbehânî. *Hilyetu'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfyâ'*. 9 Cilt. Mısır: es-Sa'ade, 1394/1974.

Efendioğlu, Mehmet. "Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/13-14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Fesevî, Ebü Yûsuf Yakûb b. Sufyân el-Fârisî. *el-Ma'rife ve'r-Târih*. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1401/1981.

Hâkim, Ebü 'Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed ed-Dabbî en-Nisâbüri. *el-Mustedrek âle's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Halife b. Hayyât, Ebü Amr Halife b. Hayyât el-Ufurî. *Tabakâtu Halife b. Hayyât*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993 .

Hâris b. Ebi Usâme, Ebü Muhammed el-Hâris b. Muhammed el-Bağdâdî. *Müsnedü'l-Hâris Buğyetu'l-Bâhis an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris*. 2 Cilt. Medine: Merkezi Hıdmeti's-Sünne, 1413/1992.

Hârisî, Ebü Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Buhârî el-Müsnedü'l-İmâm el-A'zam Ebi Hanîfe. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010.

Hatib el-Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Hatib el-Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Ali. *Târihu'l-Bağdâd*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî. *Me'âlimu's-Sünen*. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/ 1932.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû MuHammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve'r-Ta'dil*. Haydarâbâd: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1371/1952.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Merâsil*. Beyrut: Muessese-tür-Risâle, 1418/1998.

İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Hayseme. *et-Târihu'l-Kebîr*. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadise, 1427/2006.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî. *el-Musannef*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *el-Metâlibu'l-Âliyye bi Zevâ'idü'l-Mesânidi's-Semâniyye*. 19 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1419/1998.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *et-Telhisu'l-Habîr fî Tahrîc Ehâdisi'r-Râfi'i el-Kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1989.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Takrîbu't-Tehzîb*. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiretu'l-Maâri-fî'n-Nizâmiyye, 1326/1908.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Lisânu'l-Mizân*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî, 1390/1971.

İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelûsî. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *el-Mecrûbin mine'l-Muhaddisin ve'd-Duafâ ve'l-Metrûkin*. 3 Cilt. Haleb: Dâru'l-Vâ'y, ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *Meşâbiru 'Ulemâi'l-Emsâr ve A'lâmu Fukahâi'l-Aktâr*. Cidde: Dâru'l-Vefâ, 1411/1991.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî. es-Sikât. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâilî. *Ravdatu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Munâzir fî Usûli'l-Fikh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 2 Cilt. Müessesetu'r-Reyyân, 1423/2002.

İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî. *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik ve Minbatu'l-Hâlik ve Tekmiletu'r-Türî*. 8 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî. *et-Tabakât*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001.

İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb el-Misrî el-Kureşî. *el-Câmi'*. Cidde: Dâru'l-Vefâ, 2005.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr el-Kurtubî. *el-İsti'âb fî Ma'rife-ti'l-'Ashâb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/2007.

İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adiy el-Curcânî. *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*. 11 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1434/2013.

İbnu'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ali b. el-Cârûd en-Nisâbüri. *el-Muntekâ - İbnu'l-Cârûd*. Beyrut: Muessesetu'l-Kitâbi's-Sekâfiyye, 1408/1988.

İbnu'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemin*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 1417/1996.

İbnu'l-Mulakkın, Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısırî. *et-Tavdih li Şerhi'l-Câmi'i's-Sabih*. 36 Cilt. Katar: Vizârtu'l-Evkâf, 1429/2008.

İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân Takiyyuddîn. *Ma'rifetu Envâ'i'Ulûmi'l-Hadis Mukaddime*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1406/1986.

İbnu'l-Munzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri. *el-Evsat fi's-Sünen ve'l-İemâ ve'l-İhtilâf*. 15 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.

İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdullâh el-Küfî. *es-Sikât*. Medine: Mektebetü'd-dâr, 1405/1985.

İsmâil b. Ca'fer, Ebû İshâk İsmail b. Ca'fer el-Ensârî ez-Zurakî. *el-Ehâdis*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998.

Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî. *et-Tecrid*. 12 Cilt. Kâhire, 1427/2006.

Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Eminillâh es-Sihâlevî el-Leknevî. *er-Ref ve't-Tekmil fi'l-Cerb ve't-Ta'dil*. Haleb: Matbaatu's-Selefiyye, 3. Basım, 1407/1987.

Liv, Cemil. "Üç Şeyin Şakası Ciddi Ciddisi de Ciddi Hadisinin Tahrîci ve Fikhî Değerlendirmesi". *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Kongresi*. 209-223. Karabük: Karabük Üniversitesi, 2018.

Liv, Cemil, "İslam Fıkında Zâhiri-Bâtını İrade Ayırımının Hukukî İşlemlere Etkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28 (2016). 181-200

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. 4 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2009.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta*. Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvî'l-Kebîr fi Fikhi Mezhebi'l-İmâmi Ş-Şâfiî*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb-il-İlmiyye, 1419-1999.

Moğultây, Ebû Abdullâh Moğultây b. Kılıç el-Bekcerî. *İkmâlû Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâ'i'r-Ricâl*. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb el-Horâsânî. *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkûn*. Haleb: Dâru'l-Va'y, ts.

Özçelik, Fikret, "Hadîşçilerin ve Usûlcülerin Râvinin Adaleti Hakkındaki Tutumları: Seyfuddîn Âmidî Örneği". *Diyarbakır: Âlimler, Ârifler, Edîpler* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2018), 305-323.

Özçelik, Fikret, "Farklı Fikhî, Hükümlerin Tezaahüründe Hadîslerin Rolü: Gaylan b. Seleme Rivayeti Örneği". *Şarkiyat* 11/3 (2019), 11-33.

Özdemir, Veysel. "Hadîslerin Sihhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadîs İstîlâhının Ortaya Çıkışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013), 67-110.

Özpinar, Ömer. "Teşekkül Sürecinde Hadîs-Fıkıh İlişkisi Üzerine". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2005), 129-150.

Sa'îd b. Mansûr, Ebû Osmân Sa'îd b. Mansûr el-Horâsânî. *es-Sünen*. 2 Cilt. Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1403/1982.

Suyûtî, Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr. *Tabakâtul-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1982.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî. *el-Fethu'r-Rabbânî min Fetâvâ'l-İmâm eş-Şevkânî*. 12 Cilt. San'â: Mektebetü'l-Celîl, ts.

Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmilî. *Câmi'ul-Beyân fi Têvîli 'Âyi'l-Kur'an*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Misrî. *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1414/1994.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-İlelu's-Sagîr*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1975.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. 3 Cilt. Mısır: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.

Ukaylî, Ebû Ca'fer MuHammed b. Amr el-Mekki. *ed-Du'afâu'l-Kebîr*. 6 Cilt. Mısır: Dâru İbn Abbâs, 2008.

Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zekeriyâ. *Min Kelâmi Ebî Zekeriyâ Yabâ b. Ma'în fi'r-Ricâl*. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, ts.

Yıldırım, Enbiya. "Sahihân Üzerinde İcma Meselesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 361-369.

Yücel, Ahmet. "Cerh Lafızlarından Münkerü'l-Hadis ve Farklı Kullanımları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997 1995), 199-210.

Yücel, Ahmet. "Hadislerin Yazılı Rivayeti ve İmla Geleneği". *Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler*. 37-48. Samsun, 2011.

Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Divânü'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkin ve Halkun mine'l-Mechûlin ve Sıkâtun fihim*. Mekke: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Hadise, 1387/1967.

Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehü Rivâyetun fi'l-Küübî's-sitte*. Cidde: Dâru'l-Kible, 1413/1992.

Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *el-Muğni fi'd-Du'afâi*. 2 Cilt. Katar: Dâru İhyâ'it-türas, 1994.

Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *er-Redd 'alâ İbni'l-Kattân fi Kitâbihî Beyâni'l-Vehm ve'l-İhâm*. Kahire: el-Faruku'l-Hadise, 1426/2005.

Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru el-Ma'rife, 1382/1963.

Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. 25 Cilt. Dimeşk: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâbir ve'l-a'lâm*. 15 Cilt. Dâru'l-Garb, 2003.

Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Keşâf 'an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407.

Zeyd b. Ali, Ebû'l-Huseyn Zeyd b. Ali b. el-Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1403/1983.



AİLE KRİZLERİ KARŞISINDA AİLE YILMAZLIĞI ÜZERİNDE DİNİN ETKİSİ: DİNDAR AİLELER ÖRNEĞİ¹

THE EFFECT OF RELIGION ON FAMILY RESILIENCE IN THE FACE OF FAMILY CRISES: THE EXAMPLE OF RELIGIOUS FAMILIES

Volkan TEKDEMİR

Doktora, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı
Doctorate, Uludağ University Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion
volkantekdemir@gmail.com
orcid.org/0000-0003-1048-2712

İbrahim GÜRSES

Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı
Prof. Dr., Uludağ University Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion
igurses@uludag.edu.tr
orcid.org/0000-0002-1424-4626

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 13 Kasım 2020/ 13 November 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 5 Aralık 2020 / 5 December 2020
Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020/ 27 December 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020
Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: **253-295**

Cite as / Atıf: Tekdemir, Volkan – Gürses, İbrahim. “Aile Krizleri Karşısında Aile Yılmazlığı Üzerinde Dinin Etkisi: Dindar Aileler Örneği [The Effect of Religion on Family Resilience in the Face of Family Crises: The Example of Religious Families]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal 4/2 (Aralık/December 2020), **253-295**

1 Bu makale, Prof. Dr. İbrahim Gürses danışmanlığında, Volkan Tekdemir tarafından hazırlanmakta olan “Aile İçİ İlişkilerine, Aile Sorunlarının Çözümüne ve Aile Krizlerinin Üstesinden Gelinmesine Dinin Etkisi” adlı doktora tezinin bir bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Öz

Bu çalışma, dinin, dindar ailelerin karşılaştığı krizler karşısında aile yılmazlığının güçlenmesinde etkisini incelemektedir. Dinlerin, aile kurumunun sağlıklı bir şekilde işleminde ve ayakta kalmasında önemli rolü bulunmaktadır. Krizler, aile kurumunun dağılmasında etkili olabildikleri gibi onu güçlendirecek fırsatlar da yaratırlar. Aile kurumunun sağlıklı işleyişine ve ayakta kalmasına ilgisi açık olan dinlerin kriz durumlarında, bu kuruma nasıl bir destek sağladığı, din ve aile ilişkisini anlamak için önem arz etmektedir. Aynı zamanda bu yaklaşım, dindar ailelerin psikolojisini anlamamıza da katkı sağlayacaktır. Bu araştırma “nasıl” a odaklandığı için nitel araştırma yöntemlerinden “kuram oluşturma” yaklaşımı kullanılarak yürütülmüştür. Çalışma grubu, en az 10 yıl süredir evli olan 30 dindar eşten oluşmaktadır. Araştırma yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılarak, eşlerin birlikte olduğu “eş mülakatı” tekniği kullanılarak yürütülmüştür. Araştırmamız sonucunda ulaşılan bulgular, dinin, krizler karşısında, dindar ailelere hem teorik bir çerçeve hem de psikolojik destek sağlayarak güçlendirdiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aile Psikolojisi, Aile Yılmazlığı, Aile Krizleri, Dindarlık, Din, Değerler.

The Effect of Religion on Family Resilience in the Face of Family Crises: The Example of Religious Families

Abstract

This study examines the effect of religion in the face of crises faced by religious families and in strengthening family resilience. Religions have paid particular attention to the healthy functioning and survival of the family institution, which has an important place for individual and community life. Crises create opportunities to strengthen it, as well as situations that can be effective in the breakup of the family institution. It is important to understand the relationship between religion and family in the crisis situations of religions that have a clear interest in the healthy functioning and survival of the family institution. At the same time, this understanding will contribute to our understanding of the psychology of religious families. As this research focuses on “how”, it was carried out by using “grounded theory” approach, which is one of the qualitative research methods. Our working group consists of 30 religious spouses who have been married for at least 10 years. The research was carried out using the semi-structured interview technique, using the “peer interview” technique with the spouses. The findings of our research prove that religion empowers religious families in the face of crises by providing both a theoretical framework and psychological support.

Key Words: Family Psychology, Family Resilience, Family Crisis, Religiosity, Religion, Values.

Giriş

İçinde yaşadığımız yüzyıl insanlığın bilgi üretiminin zirvesine ulaştığı yüzyıldır. 2000’li yılların ilk 15 yılında insanoğlu, tarihin başlangıcından 2000 yılına kadar üretilen bilginin 4 bin katını üretebilmiş durumdadır.² Bilgi üretimindeki bu hızlı ilerlemenin insanoğluna her alanda mutluluk ve huzur getirip getirmediği ise üzerinde tartışılması gereken bir konudur.

Son 20 yılın istatistikî verileri, uyuşturucu ve madde kullanımında,³ cinayet oranlarında,⁴ çocuklara yönelik istismarda,⁵ genel suç oranlarında⁶ gözle görülür bir artışı gösteriyor. Yine istatistikî veriler, önemli bir artışın da artan boşanma oranları ve parçalanan aile sayılarına ait olduğunu gösteriyor.

Evlilik ve boşanma oranları ile ilgili yapılan çalışmalarda, evrensel olarak boşanma oranlarında bir artışın olduğu gözlemlenmektedir. Örneğin boşanma oranlarının Arjantin’de 1960-2000 yılları arasında %800; Avustralya’da 1970’den itibaren %300; Çin’de 1978’den itibaren %500; Güney Kore’de 30 sene içinde %600 arttığı kaydedilmiştir⁷. Boşanma oranlarında başı çeken ülkelerden Amerika Birleşik Devletleri’nde araştırmacılar ilk evliliklerin %40-50’sinin en sonunda boşanma ile sonlanacağını öngörmektedir.⁸ Türkiye’de ise 1992 yılından⁹ 2019 yılına gelindiğinde¹⁰ boşanma oranlarının %400 arttığı

- 2 Ulrich Eberl, *Akıllı Makineler Yapay Zeka Hayatımızı Nasıl Değiştiriyor*, çev. Levent Tayla (İstanbul: Paloma Yayınları, 2019), 109-113.
- 3 Rıza Gökler - Recep Koçak “Uyuşturucu ve Madde Bağımlılığı”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1 (Ocak 2008), 93-94.
- 4 United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC), *Global Study on Homicide Executive Summary* (Vienna: 2019), 11.
- 5 Bükre Çıkman vd., “Adı: Meraklı, Soyadı: Çocuk, Durum: Çevrimiçi, Sonuç: Grooming, İnternette Çocuk İstismarı”, *Güncel Pediatri (JCP)* 15/3 (Aralık 2017), 88-89.
- 6 Zahir Kızmaz, “Gelişmekte Olan Ülkelerde Suç: Suç Oranlarının Artışı Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme”, *Mukaddime* 5 (Mayıs 2012), 55-56.
- 7 Bert N. Adams, “Families and family study in international perspective”. *Journal of Marriage and Family* 66 (November 2004), 1078.
- 8 Gizem Aşşem Kahveci, *Evlili Çifilerde Evlilik Uyumu, Evlilik Çatışma Biçimi Ve Depresyon Düzeylerinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 16.
- 9 Neşide Yıldırım, “Türkiye’de Boşanma ve Sebepleri”, *Bilgi* 28 (Haziran 2004), 67.
- 10 Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), *Evlilik ve Boşanma İstatistikleri 2019* (26 Şubat 2020), <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=33708>.

gözlemlenmektedir. Görüldüğü gibi ailelerin dağılması ve boşanmaların artmasıyla uyuşturucu ve madde kullanımı, cinayet oranları, çocuklara yönelik istismar ve suç oranlarının artışıdaki paralellik dikkat çekicidir. Aile, çocukların, ruhsal ve toplumsal açıdan sağlıklı bireyler olarak yetiştirebileceği en uygun ortamı sağlar. Çocuğa içinde bulunduğu toplumun diline, ahlâkına, hukukuna, dinine, kültür ve sanatına, kısaca normlarına ve değerlerine uya-bilmesini sağlayacak donanımı sağlayabilmektedir.¹¹ Dolayısıyla aile, sağlıklı bireylerin ve sağlıklı bir toplumun oluşmasını sağlayan en temel yapı taşıdır.

Din ve aile kurumları, benzer değerlere odaklanmaları ve sosyalleşmeyi sağlamaştırmaları açısından benzerlikler taşımaktadırlar.¹² Dinin, aile bağıını korumak için ortaya koyduğu inanç, değer ve pratikler, aile hayatı üzerindeki etkisi, evlilik doyumu ve istikrarı kavramları ile birlikte anılmasına sebep olmaktadır. Güçlü dini inanışlara sahip olan ve daha fazla birlikte dini törenlere katılan ailelerin daha fazla evlilik doyumuna ve istikrarına sahip olduğuna inanılmaktadır.¹³

Aile yapısının bozulmasına ve aile birliğinin parçalanmasına etki eden olgular içerisinde aile krizleri önemli bir yer tutmaktadır. Aile birliğinin korunmasına büyük önem veren dinin, aile krizleri karşısında dindar bireyleri destekleyici bir rolü bulunmaktadır.

Bu makale, ailelerin karşılaştıkları kriz durumlarında ailelerin bu krizlerde ayakta kalabilmesinde dinin etkisini ele almaktadır. Dinin, aile yılmazlığını arttırmakla, ailelerin kriz süreçlerinde ayakta kalabilmesini sağladığı, bu krizlerin dindar aileleri yıkamadığı gibi onların daha da güçlenmesine katkı sağladığı düşünülmektedir. Bu noktada araştırmanın temel problemi, dinin, dindar ailelere, krizler karşısında nasıl ve ne şekilde destek verdiği, aile yılmazlığına nasıl ve ne şekilde etkilendiğini ortaya koyabilmektir.

11 Talip Atalay, "Aile Dindarlığının Gençlerin Dindarlığına Etkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, ed. Hayati Hökekleli, (Bursa: KURAV Kuran Araştırmaları Vakfı, 2006), 185.

12 Vaughn R. A. Call – Tim B. Heaton, "Religious Influence on Marital Stability". *Journal of Scientific Study of Religion* 36/3 (September 1997), 382.

13 John Wilson - Marc Musick, "Religion and Marital Dependency". *Journal for the Scientific Study of Religion* 35 (March 1996), 30.

Araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden kuram oluşturma yaklaşımıyla yürütülmüştür. En az 10 yıllık sürede evli olan 30 çiftle derinlemesine mülakatlar yapılarak, dindar eşlerin aile yaşantılarından karşılaştıkları krizlerde dinin nasıl ve ne şekilde ettiği anlaşılmaya çalışılmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Din ve Dindarlık

Sözlükte, “örf, adet, boyun eğme, itaat, tutulan ve gidilen yol, ceza ve mükafat, millet” gibi anlamlara gelen¹⁴ din kavramının farklı açılardan pek çok tanımı yapılmıştır. Literatüre bakıldığında, din olgusu üzerinde araştırma yapan sosyal bilimciler tarafından yapılan tanımlarda bir görüş birliğine ulaşılamadığı görülmektedir. Bu tanımlama zorluğunun yaşanmasında dinin çok yönlü ve karmaşık bir yapıya sahip olmasının rolü büyüktür.¹⁵ Böylece, dinin çok yönlü ve çok boyutlu bir gerçeklik olarak basit hiçbir unsura indirgenememesi tanımlanmasını zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte dinin tanımlanmasında yaşanan ikinci bir zorluk tanımlama girişiminde bulunan alan uzmanlarının kendi kişisel anlayış ve eğilimlerini tanımlamanın merkezine almasından kaynaklanmaktadır. Bu zorluk dinin belli bir boyut ya da işlevinin merkeze alınarak bütün bir dini gerçekliğin buna indirgenerek kavramsallaştırılmasından kaynaklanmaktadır.¹⁶

Din kavramının tanımlanmasında yaşanan uzlaşma eksikliği, dindarlık kavramının tanımlanmasında da yaşanmasına¹⁷ karşın dindarlık kavramını genel olarak “belli bir dinin inanç ve öğretilerinin belli bir zaman ve şartlarda, belli bir kişi grup ya da toplum tarafından yaşanması” olarak tanımlamak mümkündür. Bir başka ifadeyle “dindarlık yaşanan dindir ve dinin hayata geçirilerek bilfiil yaşanan biçimidir”¹⁸ demek mümkündür. Strizenec de dindarlığı, “özellikle düşünme (bilgi boyutu), tecrübe etme (dini duygular) ve

14 Ragıp el-İsfahani, *Müfredat, Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 565.

15 Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 69.

16 Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: DEM Yayınları, 2010), 38.

17 Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), 30.

18 Hökekleli, *Din Psikolojisine Giriş*, 43.

faaliyet'in (dini topluluklara yönelik kült, eylem) çeşitli formlarını ifade edecek bir şekilde kompleks bir fenomeni içeren dinle (Tanrı) kişisel ve pozitif bir ilişki"¹⁹ olarak ifade etmektedir. Kişinin kendi gözünde kendi dindarlığını değerlendirmesi olarak ifade edilebilecek olan öznel dindarlık algısı, bir başka ifadeyle ekonomik ve sosyo-kültürel bakımdan pek çok değişken tarafından etkilenen, kişinin kendisini nasıl gördüğünün ifadesidir.²⁰

Dindarlıkla ilgili ilk dönem çalışmalarında dindarlık, tek boyutlu bir fenomen olarak (dindarlık çoğunlukla kiliseyi ziyaret, dua etme sayısı, kiliseye ekonomik bağışın miktarı v.b.) düşünülürdü.²¹ Dindarlığı çok boyutlu bir sistem olarak ilk kez kavramsallaştıran Glock olmuştur. Glock'a göre dünya dinlerinde dindarlık tezahürleri benzerlik arz etmektedir ve farklı dünya dinlerinin kabul edebileceği dindarlık boyutları geliştirmektedir.²² Glock'un ortaya koyduğu dindarlığın birbirini tamamlayan beş boyutu şunlardır: ideolojik, ibadet, tecrübe, zihni ve etki boyutudur.²³ İdeolojik boyut dine inanç içerisinde bir bağlanmayı, ibadet boyutu dinin uygulamalarını, tecrübe boyutu ilahi varlıkla girilen vasıtasız iletişimi, zihni boyut dinin kutsal metinlerinden öğrenilen muhtevasını ve etki boyutu da dinin, dindar insanın hayat düzenine, insan ilişkilerine kısacası her yönüyle bütün davranışlarına yaptığı etkiyi içermektedir.²⁴

Dindarlık kavramıyla ilgili bir başka önemli katkıda Allport'dan gelmiştir. Allport, aynı dinden olsalar bile dindarlığın kişiden kişiye farklı derecelendirmelerinin olduğuna dikkat çekerek bu yöndeki farklılığı iki temel tutumla nitelendirmiştir.²⁵ Allport tarafından teklif edilip, din psikologlarının

19 Michal Strizenec, "Dindarlık ve Bilişsel Süreçler", Çev. Abdülvahid Sezen, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (Haziran 2010), 276.

20 Nurten Kimter, "Ergenlerde Benlik Saygısı Ve Öznel Dindarlık Algısının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/17 (Kasım 2013), 440.

21 Strizenec, "Dindarlık ve Bilişsel Süreçler", 276.

22 Charles Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi*, çev. M.Emin Göktaş. (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 254.

23 Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", 254.

24 Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", 255.

25 Gordon W. Allport, "The Religious Context of Prejudice", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5/3 (Autumn, 1966), 449.

çoğunluğu tarafından kabul gören²⁶ bu tutumlardan ilki iç güdümlü dindarlıktır ki, bu tutumda din, kişi için bir amaç ve kişiselleştirilmiş bir değerdir. İkinci tutum ise, dış güdümlü dindarlıktır ki, bu tutumda ise, kişi için din, kişisel ve sosyal hedeflerine ulaşmak için bir araçtır.²⁷

1.2. Aile Krizi

Kriz, kaynaklar ve talepler arasında, sosyal çevreden desteklerin olduğu kadar, başa çıkma kabiliyetlerinin de yetersiz kaldığı durumlarda ortaya çıkan ani ve zaman sınırlı bozulma olarak tanımlanır.²⁸ Krizin tanımında dikkat çekici yönleri, aniden ortaya çıkması ve kişinin mevcut sorun çözme ve destek sistemlerinin yetersiz kalması olarak gösterilebilir.²⁹ Krizler ve travmatik olaylar bireyi duygusal, davranışsal ve fiziksel olarak olumsuz etkileyen, baş edilmesi güç ve normal yaşam şartlarını zorlaştıran olaylar ve durumlardır.³⁰ Krizler, belirli sürelidirler. Giderek şiddetlenen stresli durumlardır. Krizler ister bireylerin, ister ailelerin ve isterse toplumların başına gelsinler, krizi yaşayanı işlevsizleştirirler. Geçici bir durum olan kriz hem sağlıklı hem de sağlıklı işleyişi olan bireylerin yaşayabileceği bir durumdur.³¹

Kriz esnasında insanların gösterdikleri davranış, duygu ve bilişlerin karakteristiği amaçsız veya riskli davranış, duygusal kararsızlık, korku, öfke, bozulmuş yorumlama ve sorunlarla zihnin meşgul olması şeklinde formüle edilebilir.³² Kriz, ailenin gündelik işleyişini bozan ve zorluklarla birlikte yaşamaya devam edebileceği stresten farklı olarak durup krizden çıkış için

26 Hökeleki, *Din Psikolojisi*, 76.

27 Strizenec, "Dindarlık ve Bilişsel Süreçler", 276.

28 Channa M.W. Al vd., "A Programme Evaluation of the Family Crisis Intervention Program (FCIP): Relating Programme Characteristics to Change", *Child and Family Social Work* 19 (August 2012), 225.

29 Wei Wang vd., "A Study of Psychological Crisis Intervention With Family Members of Patients Who Died After Emergency Admission to Hospital", *Social Behavior and Personality* 38/4 (May 2010), 470.

30 Ayten Zara, "Krizler ve Travmalar", *Yaşadıkça Psikolojik Sorunlar ve Başa Çıkma Yolları*, ed. Ayten Zara. (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2011), 91.

31 Janice Gauthier Weber, *Individual and Family Stress and Crises* (Thousand Oaks/California: SAGE Publications, 2011), 41.

32 Channa M.W. Al vd., "The Role of Crisis in Family Crisis Intervention: Do Crisis Experience and Crisis Change Matter?", *Children and Youth Services Review* 33 (June 2011), 992.

yeni bir plan yapmayı gerektirir.³³ İnsan eliyle ya da doğal yollarla meydana gelen travmatik olayların genel karakteristik özelliklerini; “a) insanın fiziksel bütünlüğünü tehdit eder, b) insanın yaşamını tehdit eder, c) insanın dünya ve insanlara karşı olan inançlarını tehdit eder d) insanın sevdiklerini tehdit eder” şeklinde sıralamak mümkündür.³⁴

Aile krizleri, kriz tanımından yola çıkarak, ailelerin, yaşadıkları ani ve travma yaratıcı olaylar ve durumlar karşısında ailenin mevcut sorun çözme ve destek unsurlarının kaynaklar ve talepler arasındaki dengesizliği dengeleyemediği durumlar olarak tanımlanabilir.³⁵ Aile krizlerine kaynaklık teşkil eden olaylar, evlilik, çocuk doğumu, emeklilik gibi normal olaylar olabileceği gibi yaşamı tehlikeye sokan kazalar, hastalıklar ya da boşanma gibi beklenmedik olaylar da olabilir.³⁶ Aile içerisinde emeklilik, boşanma, yeniden evlenme, ani iş kaybı, aile üyelerinin beklenmeyen ölümü,³⁷ bedensel/zihinsel engeli olan bir bireyin varlığı, aile bireylerinin ölümcül bir hastalığa yakalanması, aile bireylerinde özellikle çocuklarda görülen gelişimsel rahatsızlıklar (zihinsel engellilik, otizm v.b.), ekonomik zorluklar, aile bireylerinden birinin ölümü,³⁸ anne-baba çatışması, boşanma ve madde kullanımı krizlerin sebebi olarak görülebilir.³⁹

Aile krizlerinin kaynağı olan olayları, içsel kaynaklı olaylar ve dışsal kaynaklı olaylar olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bunları içsel krizler ve dışsal krizler olarak adlandırabiliriz.⁴⁰ Bireyler yaşadıkları içsel krizleri, dışsal krizlere göre daha kolay atlatsalar da aileler için aynı durum söz konusu değildir. Aileler içsel krizleri atlattığında dışsal krizlere oranla daha çok zorlanırlar. İçsel

33 Dana E. Vaux - Sylvia M. Asay, “Supporting Families in Crisis: Awareness and Use of Third Places”, *Family and Consumer Sciences Research Journal* 48/1 (August 2019), 23.

34 Zara, “Krizler ve Travmalar”, 91-92.

35 Weber, *Individual and Family Stress and Crises*, 44.

36 Vaux - Asay, “Supporting Families in Crisis: Awareness and Use of Third Places”, 23.

37 Froma Walsh, “Family Resilience Strengths Forged Through Adversity”. *Normal Family Processes*, ed. Froma Walsh (New York: Guilford Press, 2006), 400.

38 Tommy R. Doty, *Resiliency and Religion/Spirituality: A Factor in Families Coping with Multiple Crises*. (Montgomery, Alabama: Southern Christian University, Doktora Tezi, 2003), 53.

39 Jaroslava Mackova vd., “Crisis in the Family and Positive Youth Development: The Role of Family Functioning”. *International Journal of Environmental Research Public Health* 16 (May 2019), 1679.

40 Weber, *Individual and Family Stress and Crises*, 14.

krizlere, şiddetli eş çatışmalarının yol açtığı aile içi şiddet, boşanma; anne-baba çocuk çatışmalarının yol açtığı aile içi şiddet, çocukların evi terk etmesi, eşlerden birinin ölümü, evlat kaybı, evlat ölümü, eşlerden birinin sadakatsizliği gibi olaylar ve durumlar kaynaklık edebilir.⁴¹ Dışsal krizlere; yoğun ekonomik sıkıntı ve sarsıntılar, doğal afetler, hırsızlık, terör ya da diğer kanun dışı olayların mağduru olma, savaş, siyasi çalkantılar/darbeler neden olabilir.⁴²

Kriz, kendi içerisinde krizi yaşayanı güçlendiren bir yön de barındırır. Krizler onunla karşılaşanlar için bir yıkım olduğu kadar bir gelişim ve atılım fırsatı da sunabilmektedir.⁴³ Aileler çeşitli dışsal kriz durumlarını sağlıklı bir aile yapısına sahip olsalar da yaşayabilirler. Ancak sağlıklı aile yapıları içsel krizlerden bazılarının oluşumunu engelleyebilir. İster içsel isterse dışsal kaynaklı olsun krizler yaşandığında, bu krizleri atlatmak ya da bu kriz karşısında dağılmak ailenin yılmazlığı ile ilgilidir. Krizler, aileler için bir yıkım ve dağılma tehdidi oluşturduğu kadar, aile ilişkilerini güçlendirmek için bir fırsat da sunmaktadır.

3. Aile Yılmazlığı ve Din

Aile yılmazlığı kavramına temel teşkil eden “resilience” terimi Latince resiliens sözcüğünden kaynaklanmakta ve bir maddenin bükülür ya da elastiki olması anlamına gelmektedir. Türkiye’de konuyla ilgili bazı araştırmalarda “sağlamlık” ya da “dayanıklılık” ifadeleri kullanılırken bazılarında da *yılmazlık* kavramı kullanılmıştır.⁴⁴ Bu çalışmada aile yılmazlığı kavramı kullanılmıştır.

Aile yılmazlığı, psikolojik yılmazlık kavramının ortaya atılmasından sonra doğan bir kavramdır. Psikolojik yılmazlık, zorluklar karşısında direnmek ve toparlanmak anlamına gelmektedir. Psikolojik yılmazlık aynı zamanda

41 Weber, *Individual and Family Stress and Crises*, 14-15.

42 Weber, *Individual and Family Stress and Crises*, 15.

43 Albert R. Roberts - Sophia F. Dziegielewska, “Foundation Skills and Applications of Crisis Intervention and Cognitive Therapy”, *Crisis Intervention and Time-Limited Cognitive Treatment*, ed. Albert R. Roberts (Thousand Oaks/California: SAGE Publications, 1995), 7-8.

44 Sema Kaner - Hatice Bayraklı, “Aile Yılmazlık Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerliliği ve Güvenirliği”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 11(2) (Mart 2010), 48.

pozitif uyumu içeren dinamik bir süreçtir.⁴⁵ Aile yılmazlık kavramı; bireysel yılmazlık kavramının ötesinde işlevsel bir birlik olarak aile içerisinde “ilişkisel yılmazlığa” odaklanarak, aile sistemine ilişkin değerlendirme ve müdahale ile ilgili bir kavram olarak düşünülebilir.⁴⁶

Aileler kendilerini oluşturan bireyler gibi, stresli olaylarla ve kriz durumlarıyla hayatları boyunca pek çok kez karşılaşır. Bazı aileler, bu stresli olayların ve krizlerin oluşturduğu fırtınalarda yıkılırken bazıları bu fırtınalardan güçlenerek çıkabilmektedir. Aile yılmazlığının tanımı bu noktada aile krizinin tanımıyla uyumlu olarak, “bir zorluk ile karşılaşıldığında bu durumdan daha güçlü bir şekilde çıkmayı, bir kriz durumunda gelişim göstermeyi ve yılmazlığı sağlayan aktif bir süreç” olarak tanımlanmıştır.⁴⁷ Benzer bir tanımlamayla aile yılmazlığı “yaşamımızdaki zorluklarla karşılaşmayı, bu zorlukların üstesinden gelmeyi ve hatta bu zorlukların içinden daha da güçlü bir şekilde çıkmayı sağlayan, insanın sahip olduğu bir yeterlilik” olarak tanımlanmaktadır.⁴⁸ Bu yılmazlık tanımlarının iki temel ögeyi içerdiğini söylemek mümkündür. Bunlardan biri, tehdide ve zorluğa maruz kalmakken; ikincisi ise bu tehdit ve zorluklara rağmen ayakta kalmak hatta bu zorlu süreçlerden güçlenerek çıkmayı içermektedir. Ailelerin gereksinimlerinin, sahip olunan kaynakları aştığı ve ailedeki dengenin bozulduğu durumlarda yaşanan kriz durumu, ailenin işlevlerini kesintiye uğratabileceği gibi aynı zamanda geliştirebilmektedir.⁴⁹

Aile yılmazlığı, ailenin yaşadıkları zorlukları ve krizleri kendi davranışsal ve işlevsel güçlerinden yararlanarak başa çıkması, ailenin yaşadığı ve yaşayacağı streslere uyum sağlaması ve büyüme göstermesi olarak tanımlanmıştır.⁵⁰

45 Mehmet Kaya – Neslihan Arıcı, “Aile ve Çift Yılmazlığı”, *Psikolojide Güncel Kavramlar –III- Aile-Evlilik*, ed. Ahmet Akın-Eyüp Çelik (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 37.

46 Yaşar Özbay - Didem Aydoğan, “Aile Yılmazlığı: Bir Engele Rağmen Birlikte Güçlenen Aile”. *Sosyal Politika Çalışmaları* 13/31 (Temmuz 2013), 130; Elif Yazıcı, *Aile Değerleri İle Aile Yılmazlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 18.

47 Froma Walsh, *Strengthening Family Resilience* (New York: Guilford Publications, 2nd ed., 2006), 4.

48 Edith H. Grotberg, “The International Resilience Project Research and Application” (*Birmingham: Civitan International, Reports-Research*, 1995), 2.

49 Sema Kaner vd., “Anne-Babaların Yılmazlık Algılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 12/2 (Mart 2011), 64.

50 Kaya - Arıcı, “Aile ve Çift Yılmazlığı”, 37-38.

Patterson, aile yılmazlığını, ailenin zorluklara ve krizlere uyum sağlaması ve işlevlerine devam etmesi olarak tanımlamaktadır.⁵¹ Aile yılmazlık kavramı; bireysel yılmazlık kavramının ötesinde işlevsel bir birlik olarak aile içerisinde “ilişkisel yılmazlığa” odaklanarak, aile sistemine ilişkin değerlendirme ve müdahale ile ilgili bir kavram olarak ele alınmıştır.⁵²

Walsh, aile yılmazlığı kavramını açıklarken ailelerin zorluklar karşısında tedavi edici ve iyileştirici potansiyelleri olduğu varsayımını temel alarak birbiriyle bağlantılı ve her biri üç alt kavramdan oluşan üç temel kavram öne sürmüştür.⁵³ Walsh'ın öne sürdüğü bu üç kavramdan ilki inanç sistemidir. İnanç sisteminin alt kavramları, zorluklara verilen anlam, pozitif bakış açısı ve maneviyattır.⁵⁴ İkinci kavram, ailenin organizasyonudur ki, alt başlıkları esneklik, bağlantılılık ve sosyal-ekonomik kaynaklardır.⁵⁵ Son olarak öne sürülen üçüncü kavram da, iletişim süreçleridir. İletişim süreçlerinin üç alt başlığı, açıklık, duygusal ifadelere açık olma ve problem çözmedir.⁵⁶

Oh - Chang, yürüttükleri bir kavramsal analiz çalışmasıyla, aile yılmazlığı (family resilience) kavramı üzerinde çalışılmış 38 farklı çalışmayı değerlendirdikleri çalışmalarında, aile yılmazlığı kavramının altı boyutunu tanımlamışlardır. Bu boyutlar; 1) kolektif güven, 2) birbirine bağlılık, 3) olumlu yaşam görüşü, 4) beceriklilik, 5) açık iletişim kalıpları ve 6) işbirliğine dayalı problem çözme olarak belirlenmiş, aile yılmazlığının olası üç kaynağı da; 1) algılanan dengesizlik duygusu, 2) maneviyat/paylaşılan inanç sistemleri veya dini inançlar ve 3) olumsuzlukların üstesinden gelmek için ailelerin güçlü iradesi olarak bulgulanmıştır.⁵⁷ Aile yılmazlığının şu sonuçları doğurduğu analiz edilmiştir; 1) durumun kabul edilmesi, 2) yaşam perspektiflerinde değişiklik, 3) gelişmiş ilişki nitelikleri, 4) yılmazlık özelliklerinin güçlendirilmesi ve 5)

51 Joan M. Patterson, “Integrating Family Resilience and Family Stress Theory”. *Journal of Marriage and Family* 64 (March 2004), 350.

52 Özbay - Aydoğan, “Aile Yılmazlığı: Bir Engele Rağmen Birlikte Güçlenen Aile”, 130.

53 Walsh, “Family Resilience Strengths Forged Through Adversity”, 406.

54 Walsh, “Family Resilience Strengths Forged Through Adversity”, 407-408.

55 Walsh, “Family Resilience Strengths Forged Through Adversity”, 409-411.

56 Walsh, “Family Resilience Strengths Forged Through Adversity”, 411-413.

57 Seieun Oh – Sun Ju Chang, “Concept Analysis: Family Resilience”, *Open Journal of Nursing* 4 (December 2014), 980.

sağlıkla ilgili sonuçların iyileştirilmesi.⁵⁸ Oh - Chang, değerlendirdikleri 38 çalışmanın 9'unda aile tarafından paylaşılan ortak inançların ve maneviyatın aile yılmazlığının temel kaynaklarından biri olduğunu gösterdiğini bildirmişlerdir. Araştırmacılar, bu araştırmalardan elde edilen sonuçların, bir ailenin paylaşılan ortak inançlarının veya dini inançlarının, aile üyelerine yaşamlarına, yaşadıkları zorlukları anlamlandırmakla veya nedenini bulmakla ve bunları kabul etmekle amaç ve yön sağladığını gösterdiğini ifade etmişlerdir.⁵⁹

Doty, iki farklı kiliseye mensup 37 kilise üyesi ile nicel ve nitel içerikli bir çalışma yapmış, dinin ailede yaşanan kriz durumlarını aşmada dindar eşlere bir kaynak sağlayıp sağlamadığını incelemiştir.⁶⁰ Doty, dinin özellikle çalışmadaki katılımcılara manevi bir güç ve anlam katarak krizleri aşma konusunda destek olduğunu, dinin içsel dinamikleri güçlendiren ve hayata anlam katan değerlerinin krizleri aşmada dini ibadet ve pratiklere göre daha etkili olduğunu göstermiştir.⁶¹ Araştırmaya katılan aileler dinin kendileri için, hayata bir anlam ve amaç kazandıran bir kaynak olduğunu, kendileri için bir direnç ve umut kaynağı olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca çalışma dini toplulukların, dindar bireyleri aile krizlerini aşmada, dirençlerini arttırmadaki etkililiğini de göstermiştir.⁶² Dinin, eşler arası çatışmaların yarattığı krizlerde, uzlaşma istekliliğini arttırarak krizlerin çözümüne katkı sağlayan sevgi, merhamet, affetmek, empati, diğerkamlık, öfke kontrolü gibi değerlere kaynaklık ettiği farklı araştırmaların sonuçlarına yansımıştır.⁶³

58 Seieun Oh – Sun Ju Chang, “Concept Analysis: Family Resilience”, *Open Journal of Nursing* 4 (December 2014), 980.

59 Seieun Oh – Sun Ju Chang, “Concept Analysis: Family Resilience”, *Open Journal of Nursing* 4 (December 2014), 984-985.

60 Doty, *Resiliency and Religion/Spirituality: A Factor in Families Coping with Multiple Crises*, 88-89.

61 Doty, *Resiliency and Religion/Spirituality: A Factor in Families Coping with Multiple Crises*, 102.

62 Doty, *Resiliency and Religion/Spirituality: A Factor in Families Coping with Multiple Crises*, 103.

63 Lambert - Dollahite, “How Religiosity Helps Couples Prevent, Resolve, and Overcome Marital Conflict”, 443; Mahoney, “Religion and Conflict in Marital and Parent-Child Relationships”, 696; Butler vd., “Prayer as a Conflict Resolution Ritual: Clinical Implications of Religious Couples’ Report of Relationship Softening, Healing Perspective, and Change Responsibility”, 32; Steven R. H. Beach vd., “Prayer and Marital Intervention: A Conceptual Framework”, *Journal of Social and Clinical Psychology* 27/7 (September 2008), 649; Alghafli vd., “Religion and Relationships in Muslim Families: A Qualitative Examination of Devout Married Muslim Couples”, 821. Margaret G. Dudley – Frederick A. Kosinski, “Religiosity and Marital Satisfaction: A Research Note”, *Review of Religious Research*, 32/1 (September 1990), 84.

Ülkemizde yapılan bir araştırmada Özbay - Aydoğan, 6 çift olmak üzere 12 anne-baba ile görüşme yöntemi kullanarak nitel bir araştırma gerçekleştirilmişlerdir. Araştırmacılar, araştırmaya ilişkin verileri, Walsh (1998) Aile Yılmazlık Modeli ve araştırmacılar tarafından geliştirilen Özgünlük Sistemi Modeli temel alınarak yapılandırılan “Aile Yılmazlık Görüşme Formu” aracılığıyla toplamışlardır. Veriler, içerik analizi kullanılarak analiz edilmiştir. Bulgulara göre, ailelerin yılmazlıklarına katkı sağlayan en önemli etkenlerin, sosyal destek, maneviyat, pozitif bakış açısı, aile içi bağlılık, esneklik ve özgünlük/ilişkisel özgünlük olduğu belirlenmiştir.⁶⁴

Bireyin, krizlere de kaynaklık eden olumsuz yaşam durumları karşısında yaşadığı anlam ve kontrol kaybını gidermek için düşünsel, duygusal ve davranışsal yönlerde etkinliklerde bulunup çaba göstermesine psikoloji alanında “başa çıkma” olarak adlandırılmaktadır.⁶⁵

Batan - Ayten, psikolojik yılmazlık ile dini başa çıkma ilişkisini ele alan araştırmalarının sonucunda olumlu dini başa çıkmanın, psikolojik yılmazlık ve yaşam doyumu üzerinde olumlu bir etki yarattığını ortaya koymuşlardır.⁶⁶ Bireyin yaşadığı zorluklarla mücadele sürecinde dua etme, yaşadıklarını kutsal bir alanla ilişkilendirme, hayra ya da şerre yorma, imtihan edildiğini düşünme, cezalandırıldığı fikrine kapılma, ibadet etme, Tanrı'nın kudretine ve merhametine sığınma, Yüce kudrete öfkelenerek varlığı ve gücünü sorgulama, ümitsizliğe kapılma gibi gösterdiği etkinliklerin tümü “dinî başa çıkma” olarak değerlendirilebilir.⁶⁷ Kriz durumlarını ilahi imtihan olarak görmek, sabrın sonucunu göreceğine inanmak ve Allah'a tevekkül ederek sığınmak, dini başa çıkmanın unsurları arasında görülmektedir.⁶⁸ Dua, hem problem odaklı başa çıkma tarzı

64 Özbay - Aydoğan, “Aile Yılmazlığı: Bir Engelle Rağmen Birlikte Güçlenen Aile”, 129.

65 Ali Ayten, *Tanrıya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 37-40.

66 S. Nazlı Batan - Ali Ayten, “Dinî Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık Ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (Aralık 2015), 67.

67 Ali Ayten, *Tanrıya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 42.

68 Halil Ekşi - Mine Sayın, “The Adaptation of Religious Coping Scale into Turkish Language: A study of Bilingual Equivalence, Validity and Reliability”. *The AGP Humanities and Social Sciences Conference (19-22 Mayıs 2016)*. (Berlin: BAU International Berlin University, 2016); Ayten, *Tanrıya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma*, 42; Ali Ayten vd., “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (Nisan 2012), 53.

olarak hem de kabullenmeyi sağlayarak duygusal odaklı başa çıkma tarzında işlev görmektedir.⁶⁹ Dua, yalnızlık, karamsarlık ve ümitsizlik gibi olumsuz duygulardan sıyrılarak, kişinin manevi bir güç kazanmasına etki etmektedir.⁷⁰

Krizler karşısında dini metinlerden çözüm arayışları içerisinde bulunmak, dindar katılımcılar üzerinde yapılan çalışmaların sonuçlarına yansımıştır. Bu çalışmalarda dini kuralların, eşler ve anne-baba ve çocuklar arasında yaşanan çatışmaların çözümünde rehberlik ettiği,⁷¹ Dinin temel kaynaklarından rehberlik arayışına girdikleri,⁷² Tanrıya hesap verme duygusunun krizlerin çözümünde istekliliği arttırdığı,⁷³ dini metinlerin krizler karşısında direnç ve umut kaynağı olduğu⁷⁴ ortaya konulmuştur. Ayet ve hadislerin sağladığı teorik çerçeveye önemli bir destek de peygamberlerin, sahabelerin, örnek alınan din adamları ve dindar kişilerin yaşantıları yoluyla ortaya koydukları örnekliklerdir. Lambert - Dollahite çalışmalarında, Hristiyan katılımcılarının Mesih'i model alarak sorunların üstesinden gelemeye çalıştıklarını ortaya koymuşlardır.⁷⁵ Bu örneklikler dindar kişilerin krizler karşısında farklı çözüm yolları içeren bir çözüm arşivine sahip olmalarını sağlamaktadır. Mahoney, aktardığı çeşitli araştırmaların sonuçları arasında dini hikâye ve örneklerin, dindar kişilere sunduğu davranış kalıplarının sorunları aşmadaki etkisinden bahsetmektedir.⁷⁶

69 Asude Arıcı, *Ergenlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 84.

70 Sema Karagöz, *Oristik Çocukların Anne Babalarında Anlamlandırma ve Dini Başa Çıkma*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 86-87.

71 Alghaffi vd., "Religion and Relationships in Muslim Families: A Qualitative Examination of Devout Married Muslim Couples", 820.

72 Lambert - Dollahite, "How Religiosity Helps Couples Prevent, Resolve, and Overcome Marital Conflict", 443.

73 Toshi Shichida vd., "How the Perception of God as a Transcendent Moral Authority Influences Marital Connection Among American Christians", *Journal of Psychology and Christianity* 34/1 (March 2015), 44.

74 Doty, *Resiliency and Religion/Spirituality: A Factor in Families Coping with Multiple Crises*, 103.

75 Lambert - Dollahite, "How Religiosity Helps Couples Prevent, Resolve, and Overcome Marital Conflict", 444.

76 Annette Mahoney, "Religion and Conflict in Marital and Parent-Child Relationships", *Journal of Social Issues* 61/4 (November 2005), 695.

Dinin krizler karşısında sağladığı bir başka destek olarak da sosyal kontrol özelliği gösterilebilir. Sosyal kontrol özelliği, dinin, evlilikleri koruduğu düşünülmektedir.⁷⁷ Dinin sosyal kontrol özelliğinin evlilik istikrarında ön plana çıktığı düşünülmektedir.⁷⁸

Araştırmaların gösterdiği üzere, aile yılmazlığı kavramı ailelerin krizlerin üstesinden gelebilme becerisi ya da süreci olarak anlaşılabilir. Ayrıca aile yılmazlığı üzerinde yapılan çalışmalar, aile yılmazlığının temel kaynaklarından birisinin dini inançlar, inanç sistemleri ve maneviyat olduğunu göstermiştir. Din, aile yılmazlığının, ailelerin krizler karşısındaki direncinin artmasında bireylere, hayatlarına amaç katarak, manevi destek sağlayarak, hayatlarına anlam kazandırmak yoluyla ve dini uygulamaların etkisiyle destek sağlamaktadır. Olumlu dini başa çıkma sürecinde kullanılan etkinliklerin, inançların, ibadetlerin de bireyde yılmazlığı arttırdığı düşünüldüğünde, aile bireylerinin birlikte bu başa çıkma süreçlerini kullanmalarının aile yılmazlığını da güçlendireceği düşünülebilir.

2. Yöntem:

2.1. Araştırma Modeli ve Deseni

Bu araştırmada nitel araştırma yöntemleri tercih edilmiştir. Nitel araştırma, belli bir bağlam ve etkileşimin bir parçası olarak olayları kendi tekliğinde anlamlandırma çabasıdır. Gelecekte ne olacağını tahmin etmeye değil olayın geçtiği yerin doğasını anlamaya çalışır.⁷⁹ Katılımcıların araştırma konusuna dair algı ve düşüncelerine kendi ifadeleriyle ulaşmak önem taşır. Elde edilen sonuçlar nicel verilerle kıyaslandığında oldukça zengin ve betimleyici niteliktedir. Bu da verilerin daha detaylı bir biçimde incelenmesine olanak tanır.⁸⁰ Anlam ve anlama üzerine odaklanan nitel araştırma, araştırılan konu

77 Ahmet Rifat Geçioğlu - Hasan Kayıklık, "Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 212.

78 Ahmet Rifat Geçioğlu, *Evlilik Uyumu-Dindarlık İlişkisi: Adana Örneği*, (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 271-272.

79 Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, çev. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 14.

80 Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt, *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 2.

üzerinde bir teori boşluğu olduğunda veya var olan teorinin olguyu açıklamakta yetersiz kaldığı durumlarda etkili bir yöntem olarak tercih edilir.

Bu araştırmada nitel araştırma yaklaşımlarından kuram oluşturma yaklaşımı kullanılmıştır. Kuram oluşturma yaklaşımı, konuya dair var olan bilgilerin az olduğu ya da hiç olmadığı durumlarda kullanılan bir analiz yaklaşımıdır. Ayrıca, duruma/olguya ilişkin değişiklikleri açıklamak için deneysel bilgiye dayalı yeni kuramsal açıklamalara ihtiyaç duyulduğunda da kullanılabilir. ⁸¹ Genel anlamda konuya dair bulgusal eksiklik dolayısıyla bu yöntem tercih sebebi olmuştur.

2.2. Çalışma Grubu:

Araştırmamızda çalışma grubu seçilirken, amaçlı örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Amaçlı örnekleme yöntemi, araştırmacının kendi hedefi doğrultusunda evrenden seçim yaparak örnekleme belirlemesidir. Örneklem belirli bir amaç doğrultusunda belirlendiğinden evreni temsil etme gücü azalır. ⁸² Ancak kuram oluşturmada örneklem oluşturulurken amaç genellemeler yapmak için değil, konu hakkında derinlemesine bilgi edinmek için yapılır. ⁸³

Bu yöntemeye uygun olarak zengin veri alınabilecek bir örneklem oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu amaçla öncelikle dindar ailelere yönelik çalışmalar yapan çeşitli sivil toplum kuruluşları ve cami derneklerinin yöneticileri ile görüşmeler yapılarak çalışmanın amacını ve çalışma konusuna uygun görüşme yapabilecek ailelerin tavsiye edilmesi istenmiştir. Bu tavsiyelerde iki temel kriter aranmıştır. Bunlar; sırasıyla eşlerin en az 10 yıllık evli olmaları, dindar olmaları ve eşlerin dindar olmalarıdır.

Eşlerin evlilik süresinin en az 10 yılın üzerinde olmasını istenmesinin nedeni, Türkiye’de boşanmaların %60,1’inin ilk 10 yılda gerçekleşiyor olma-

81 Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014), 125-127.

82 Ali Şimşek, “Araştırma Modelleri”, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Ali Şimşek (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 121.

83 Hüseyin Bal, *Nitel Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 75.

sıdır.⁸⁴ Dolayısıyla ilk on yılı geride bırakan aileler ortalama istatistikî verilere göre boşanma riskinin %60'ını geride bırakmış olacakları, birçok sorunları birlikte aşma becerilerini geliştirmiş olacakları, aile ilişkilerinin oturmuş olacağı ve bazı kriz durumlarını da birlikte aşmış olabilecekleri düşünülmüştür. İkinci temel kriterin dindarlık olmasının nedeni, araştırmanın konusunun, dinin, “dindar” ailelerdeki etkisinin araştırılmasıdır. Amaçlı örnekleme, bilgi açısından daha zengin bilgi edinilebilecek örnekleme oluşturmak amaçlanmaktadır. Dindar ailelerin aile ilişkilerinde dinin etkisini daha fazla hissetmeleri de beklenebilir bir durumdur. Bu nedenle katılımcıların kendilerini dindar hissetmeleri, dini hayatlarının önemli bir etkeni olarak görmeleri örneklemin seçim amacı açısından daha doğru olarak görülmüştür.

Nitel araştırmada farklı, daha önce duyulmamış ya da az duyulmuş seslerin duyulması beklentisi vardır. Bu nedenle katılımcıların demografik özelliklerindeki farklılıklar araştırma bulgularını zenginleştirerek araştırma konusunun daha kapsamlı anlaşılmasını sağlamaktadır.⁸⁵ Araştırmada bunu sağlamak için cinsiyet, yaş, eğitim durumu, meslek değişkenlerinin çeşitliliğine özen gösterilmiştir. Araştırma örnekleminin sosyo-demografik özelliklerine ilişkin bulgular Tablo 1’de aktarılmıştır.

Tablo 1. Çalışma Grubunun Cinsiyet ve Yaş Özellikleri

Değişken	N	%	
Cinsiyet	Kadın	30	50
	Erkek	30	50
Yaş	30-39	11	18
	40-49	35	58
	50-65	14	26

Tablo incelendiğinde cinsiyet dağılımın eşit olduğu, çalışılan grubun 30 kadın ve 30 erkekten oluştuğu görülmektedir. Nitel araştırmalarda örneklem büyüklüğünü belirlemeye dair bir kural olmamasına karşın, verilerden elde edi-

84 Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), *TÜİK Evlenme ve Boşanma İstatistikleri 2016*, 2.

85 Seggie - Bayyurt, *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*, 16.

len bilgilerde tekrarlar sıklaşmaya başladığında, örnekleme doyumluluğa ulaşıldığı düşünülür. Bu çalışmada örneklem büyüklüğü, “*bilgilerin tekrarlanmaya başlaması*” ölçütü⁸⁶ dikkate alınarak 30 eş görüşmesi ile sınırlandırılmıştır.

Çalışmaya katılan katılımcıların kaç yıllık evli oldukları ve kaç çocuk sahibi oldukları Tablo 2’de ele alınmıştır.

Tablo 2. Çalışma Grubunun Evlilik Süreleri ve Çocuk Sayıları

Değişken	N	%
	1	3
	2	12
Çocuk Sayısı	3	13
	4	1
	5	1
	11-20	19
Evlilik Süresi	21-30	8
	31-40	3

Tablo 2 incelediğinde çocuk sahibi olma sayısında iki ya da üç çocuğa sahip olanların oranının çalışma yapılan eşlerin tümüne oranının %84 olduğu görülmektedir. Ayrıca çalışmaya katılanların ortalama evlilik süresi 20,56 yıl olup, en az 11, en çok da 40 yıl evli olan çiftlerin çalışmaya katıldığı görülmektedir.

Çalışma grubunun eğitim durumları ve meslekleri Tablo 3’te gösterilmektedir. Buna göre örneklemin %53’ünün (n=32: ön lisans/lisans/yüksek lisans) yüksek öğrenim mezunu, %35’inin (n=21) ortaöğretim (lise) mezunu, %12’sinin (n=7) ise ilköğretim mezunu olduğu görülmektedir. Örneklemin çoğunluğu yükseköğretim mezunudur.

86 Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 244-246.

Tablo 3. Çalışma Grubunun Eğitim Durumları ve Meslekleri

	Değişken	N	%
Eğitim Durumları	Yükseköğretim	32	53
	Ortaöğretim	21	35
	İlköğretim	7	12
Meslekler	Ev Hanımı	18	30
	Öğretmen	14	23
	Kuran Kursu Öğreticisi	4	7
	Emekli İşçi	4	7
	Esnaf	4	7
	Mühendis	3	5
	İmam	2	3
	Grafiker	2	3
	Müftü	1	1,6
	Radyo Programcısı	1	1,6
	Fotoğrafçı	1	1,6
	Halka İlişkiler Sorumlusu	1	1,6
	Memur	1	1,6
	Gazeteci	1	1,6
	Eczacı	1	1,6
Akademisyen	1	1,6	
Yönetici	1	1,6	

Tablo 3’de görüldüğü üzere en yoğun meslek grubu ev hanımlarıdır. Çalışma grubunda yer alan katılımcılardan yükseköğrenim görmüş kadınların sayısı (n=12), çalışmaya katılanlara oranı %40’dır. Yükseköğrenim gören kadınların %25’i (n=3), ev hanımı olmayı tercih etmiştir. Ev hanımlarının, kadın katılımcılara oranı da %60 olarak tespit edilmiştir. Ev hanımlarından sonra en yoğun katılım sağlayan meslek grubu %23 (n=14) ile öğretmenler olmuştur.

Öğretmenlerin %43'ü (n=6) de meslek dersleri ve DİKAB öğretmenlerinden oluşmaktadır. Meslek Dersleri ve DİKAB öğretmenleri (n=6) ile birlikte Kuran Kursu öğreticileri (n=4) ve Din Görevlileri (imam, n=2; müftü, n=1)'nin toplam katılımcılara oranı %22 (n=13) olarak tespit edilmiştir. Bunların dışında emekli işçi, esnaf, mühendis, grafiker, radyo programcısı, fotoğrafçı, halkla ilişkiler sorumlusu, memur, gazeteci, eczacı, akademisyen ve yönetici olmak üzere farklı meslek gruplarından oluşan bir çalışma grubu oluşturulmuştur.

2.3. Veri Toplama Aracı:

Araştırmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış mülakat kullanılmış, görüşmeler sırasında soruların açık uçlu olması temel alınmıştır. Bu sayede yüz yüze bilgi toplamak ve sorular sorarak görüşmeyi derinleştirmek amaçlanmıştır. Görüşmelerde kişilerin sosyo-kültürel özelliklerine dayalı olarak bazı sorular eklenmiş veya bazı sorular atlanmıştır. Aynı şekilde muhabata uygun olarak bazı soruların ifadesi, soruş şekli üzerinde uygulama esnasında değişiklikler yapılmıştır. Görüşme esnasında bir soruda, sonraki sorulardan birisinin de yanıtını içerek şekilde cevap verilmişse, o soru tekrar sorulmamıştır. Anlaşılmadığı hissedilen soru olduğu takdirde, aynı soru farklı ifadelerle tekrar sorulmuş, yine aynı cevabın gelmesi durumunda bu cevap kabul edilmiştir.

Mülakat formunun ilk 3 sorusunu öznel dindarlık algısı soruları oluşturmaktadır. Bu sorularla görüşme yapılan katılımcıların dindarlıklarını nasıl ifade ettikleri görülmek istenmiştir. Daha sonra gelen sorularda sırasıyla eşlerle yaşanan sorunların yol açtığı krizler, anne-baba ve çocuklar arasında yaşanan sorunların yol açtığı krizler, dışsal nedenlerin yol açtığı krizler hakkında sorular sorulmuştur. Son olarak ilişkisel krizlerde uzlaşının sağlanmasında dinin etkisi üzerine sorular sorulmuştur. Böylelikle içsel ve dışsal kriz nedenleri ve bunların atlatılmasında dinin hissedilen etkisi anlaşılmaya çalışılmıştır.

2.4. Veri Toplama Süreci:

Veri toplama sürecinin ilk adımı mülakat formunu oluşturan araştırma sorularının hazırlanmasıdır. Bu ilk adımda önce literatürün taranmasından elde edilen bilgiler ışığında yarı yapılandırılmış bir mülakat formu hazırlanmıştır.

Görüşmeye başlanmadan önce, katılımcılara, araştırmanın dinin aile hayatına ne kadar önem verip, vermediğine dair teorik bilgilerden ziyade eşlerin yaşadıklarına, hissettiklerine, duygu, düşünce ve deneyimlerine yönelik bir arayış içerisinde olduğu, kendilerinin kişisel deneyim, duygu ve düşüncelerinin araştırmanın amaçları açısından daha önemli olduğu hakkında bilgi verilmiştir.

Görüşmeler esnasında ses kaydı alınmakla birlikte, katılımcıların kendilerini ifade ederken içinde buldukları ruh halini yansıtan davranışlarını, jest ve mimiklerini not edilmiştir. Böylelikle ses kaydı ve not tutma işlemi birlikte yürütülmüştür. Bu, mülakat uygulamalarında istenilen bir durumdur.⁸⁷

Mülakatlar eşlerin ikisinin de bulunduğu bir ortamda gerçekleştirilmiştir. Mülakat soruları eşlere tek tek sorulmamış, sorulan soruya eşlerden hangisi cevap vermişse onun ifadeleri kaydedilmiştir. Bazı sorularda katılımcı eşler birlikte cevap verirken, bazı sorularda eşlerden biri cevap vermiş, diğeri onu onaylamış ya da sessiz kalmıştır. Araştırmacı bu duruma müdahale etmemiştir.

Eşlerin ikisiyle aynı anda mülakat yapmanın bazı gerekçeleri vardır. Bu gerekçelerden ilki, eşlerin kendilerini bir aradayken daha rahat hissetmeleridir. Araştırmacının cinsiyetinin katılımcılarda oluşturabileceği rahatsızlık giderilmek istenmiştir. Benzer bir kaygıdan bahseden Lambert - Dollahite, özellikle Müslüman katılımcılarının yaşadıkları rahatsızlıktan dolayı eşlerle birlikte mülakat yapmayı tercih ettiklerini ifade etmişlerdir.⁸⁸ İkinci gerekçe de geçmişe yönelik anılar, deneyimler, duygular ve düşünceler hatırlanırken eşlerin birbirlerine destek olması, hatırlatmasıdır.⁸⁹ Mülakatlar esnasında bu gerekçenin çok isabetli olduğu gözlemlenmiştir. Pek çok anı ya da deneyim aktarılırken eşlerin birbirlerini düzelttikleri ya da destekledikleri gözlenmiştir. Ancak eşleri ikisiyle aynı anda mülakat yapmanın dezavantajlı yönünü de görmek gerekir. Örneğin, eşlerin yan yana bulunması, ilişkilerinin korunması bakımından eşleri zorunlu ve zorlayıcı birtakım onaylayıcı, kaygı verici veya klasik aile hisleriyle cevaplar vermesine neden olabilir. Eşler mülakatta ver-

87 Seggie - Bayyurt, *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*, 192; Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2013), 175.

88 Nathaniel M. Lambert – David C. Dollahite, “How Religiosity Helps Couples Prevent, Resolve, and Overcome Marital Conflict”, *Family Relations* 55 (October 2006), 441.

89 Lambert - Dollahite, “ How Religiosity Helps Couples”, 441.

dikleri cevapların, mülakat sonrasında ilişkilerini olumsuz etkileyebileceğini hesap ederek cevaplar verebilirler. Mülakatlarda bu dezavantajlı durumda göz önünde tutulmuştur.

2.5. Verilerin Analizi

Verilerin analizinde önemli adımlardan birisi verileri analize hazırlamak adına görüşme ses kayıtlarının yazılı metin haline getirilmesidir. Yazıya geçirme sürecinde ses kayıtlarını dinlenilmiş, yazılı metinler haline getirilmiştir. Mülakatlarda alınan notlara uygun olarak mülakat esnasındaki duygular da yazılı kayda aktarılmıştır. Ses kayıtları yazıya aktarılırken kodlama süreci başlamıştır. Böylece çalışmada verilerin yazıya aktarılma süreci aynı zamanda bir analiz süreci olarak işlemiştir.

Kodlama esnasında veriler öncelikle içerik analizine tabi tutulmuştur. Bununla toplanan verileri açıklayabilecek kavram ve temalara ulaşmak istenmiştir. Toplanan veriler, önce kavramsallaştırıp ardından ortaya çıkan kavramlara göre mantıklı bir biçimde düzenlenmiş ve buna göre veriyi açıklayan temalar saptanmıştır. Veriler, araştırma probleminin cümleleri ışığında kodlanıp, buna bağlı olarak üst temalar oluşturulmuştur.

Kodlamada önceden belirli kurallar izlenmez. Kodlama daha çok sezgisel, keşfedici ve döngüsel bir tekniktir. İstenen kodlama seviyesine ilk denemede gelmek çok nadir görülen bir durumdur. Daha çok birkaç devir yaptıktan sonra bu mümkün olabilmektedir.⁹⁰ Kodlar, bir kelimeye, bir kelime grubuna, bir cümleye ya da bir paragrafa atanabilirler.⁹¹

Saldana, nitel araştırmada başlangıç seviyesinde olan araştırmacıların sadece kağıt ve kalem kullanarak kopyalar üzerinden kodlama yapmalarını önermektedir.⁹² Yürütülen araştırma, araştırmacının ilk nitel veri analizi çalışması olduğu için ve kodlama yöntemini temelden öğrenmek amacıyla, kodlamalarda herhangi bir yazılım programı kullanmadan elle yapılması tercih edilmiştir.

90 Johnny Saldana, *The Coding Manual for Qualitative Researchers* (London: SAGE Publications, 2009), 8.

91 Matthew B. Miles - A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook* (New York: SAGE Publications, 1994), 56.

92 Saldana, *The Coding Manual for Qualitative Researchers*, 21.

Araştırmada tümevarımsal bir yöntem kullanılmıştır. Alt düzey kavramlardan, üst düzey kurama doğru ilerlenmiştir. Somut verilerden soyut kurama doru bir seyir izlenilmiştir. Katılımcıların doğrudan kendi ifadeleri üzerinden, katılımcının algı, duygu, düşünce ve davranışını yansıtan kodlar kullanılmıştır. Benzer algı, duygu, düşünce ve davranışlar görüldüğü takdirde aynı kod altında toplanılmıştır. Giderek bir paylaşımlılık ortaya koyularak, kodların birleştirilmesiyle kategoriler, kategorilerin birleştirilmesiyle temalar ortaya çıkmıştır. Bu süreçte sürekli özelden genele, somuttan soyuta doğru bir gidiş vardır. Bu şekilde kuramın oluşması için zemin hazırlanmıştır.

2.6. Geçerlik ve Güvenirlilik

Nitel araştırma yöntemlerine yöneltilen eleştiriler genellikle güvenilirlik konusunda olmaktadır. Bununla birlikte nitel araştırmalarda geçerlik ve güvenilirliği sağlayabilmek için nitel paradigmanın yapısına uygun bir şekilde alınan birtakım önlemler bulunmaktadır.⁹³ Bu çalışmada geçerlik ve güvenilirliği sağlayabilmek için aşağıda sayılan önlemler alınmıştır.

Araştırmamızın iç geçerliğini sağlamak için öncelikle kapsamlı bir literatür taraması yapılmıştır. Literatür taramasının sonucunda konuya ilişkin kavramsal bir çerçeve oluşturulmuştur. Veri toplama aracı bu kavramsal çerçeveye uygun olarak oluşturulmuştur.

Araştırmamızda dış geçerliği sağlamak için çalışma grubunun seçiminde yaş, cinsiyet, eğitim durumu, meslek vb. çeşitlemelere imkân sağlanmıştır. Araştırmamızda ortam ve süreçlerinin özelliği ayrıntılı olarak aktararak başka bir örnekleme karşılaştırma yapılabilmesi sağlanmak istenmiştir. Bulgulara nasıl ulaşılabildiğini göstermek amacıyla katılımcıların ifadeleri yorumsuz ve doğrudan alıntı şeklinde aktarılmıştır. Aktarılmak istenen bölüm çok uzunsa, içerikteki kodu en iyi yansıtan ifadeler verilmiştir. Aktarıma alınmayan cümleler için üç nokta (...) kullanılmış, böylece aktarılan ifadenin öncesi, sonrası veya içerisinde aktarımda yer verilmeyen kısımlar olduğu belirtilmiştir. Ayrıca aktarılan alıntının hangi katılımcı tarafından ifade edildiği, katılımcının özellikleri gizlilik ilkesi çerçevesinde kişiye ait kodlar üzerinden verilmiştir.

93 Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 289.

Dış güvenilirliği sağlamak için görüşme dökümleri, veriler, saha notları, kodlama içerikleri hem dijital olarak hem de fiziksel olarak saklanmaktadır. Görüşmeler yürütülürken veri kaybını engellemek amacıyla yüksek kalitede röportaj özelliği olan ses kayıt cihazı kullanılmış, aynı zamanda sessiz tepkilerin de not edildiği görüşme formu doldurulmuştur.

İç güvenilirliği sağlayabilmek için ise verilerin bir kısmı doğrudan alıntılarla sunularak betimsel bir yaklaşım sergilenmiştir. Dolayısıyla okuyucunun verileri yorumsuz bir şekilde okuması sağlanmış, bu sayede okuyucuya araştırmanın ulaştığı bulguları değerlendirme imkânı sağlanmıştır.

3. Bulgular ve Yorum:

3.1. Öznel Dindarlık Algısına İlişkin Bulgu ve Yorumlar:

Araştırmadaki katılımcıların öznel dindarlık ifadeleri, katılımcıların dini kurallara göre yaşamayı önemsediklerini, bu kurallara göre hayatlarını düzenlemeye çalıştıklarını göstermektedir. Bununla birlikte katılımcıların ifadelerine göre din, onlar için bazı ritüellerin ötesinde yaşamın tamamına etki eden bir yaşam tarzıdır. Bu etki alanının içerisine, ilgi alanlarının, sosyal ilişki ve arkadaşlık tercihlerinin, giyim tercihlerinin, eş tercihlerinin girdiğini katılımcı (E_3), “*Sabah yataktan kalktıktan, akşam tekrar yatağa yatmaya kadarki hareketlerimizi şekillendiriyor. Yapacağımız hareketlerimizi, söyleyeceğimiz sözlerimizi, davranışlarımızı, hepsini şekillendiriyor*” cümleleriyle ifade etmiştir. Katılımcılar, dini *hayatlarının merkezinde* gördüklerini ifade edip, dine göre yaşamının kendileri için *varlık amacı* olduğunu ifade etmişlerdir.

Katılımcılar, ayrıca dinin yarattığı değerlerden de bahsederek sabır, şükür, merhamet gibi değerlerin dini inançları dolayısıyla kendilerinde yerleştiğini ifade etmişler ve bu değerlerin yaşantılarına yön verdiğini vurgulamışlardır. Dinin kendilerini daha iyi, daha kendilerine ve topluma faydalı insanlar haline getirdiğini ifade eden katılımcılar, bunda özellikle ahiret kaygısı, ahirette görecekleri ceza korkusu ve mükafat ümidinin etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Eğer din olmasa ya da dindar olmasalar daha olumsuz davranışları rahatlıkla sergileyebileceklerini belirtmişlerdir. Ayrıca dinin kendileri ve insanlık için en uygun sistem olduğunu belirterek dine uygun bir yaşantı sürmenin insana huzur verdiğinin üzerinde durmuşlardır.

Katılımcıların ifadelerinden çıkartılan 70 kodlamayı üç ana kategoride toplamak mümkündür. Bunlar dindarlığın eksikliklerini kabullenici mütevazı ifadeleri, dini hayatının merkezinde ve hayatının en önemli unsuru olarak görme ifadeleri ve dinin, hayatlarındaki kararlara etki etmesi ifadeleri olarak ele alınabilir. Bu kategorilerin tekrarlanma sıklığı tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4: Öznel Dindarlık İfadeleri

Öznel Dindarlık İfadeleri	f
Eksiklikleri Kabullenici Mütevazı Dindarlık	6
Dini Hayatının Merkezi ve En Önemli Unsuru Görme	17
Dini Yaşam Tarzını ve Kararlarını Belirleyici Olarak Görme	47

Katılımcıların verdikleri cevaplara bakıldığında, katılımcıların yaşamlarını şekillendiren ana güç unsuru olarak dini gördüklerini ifade etmek mümkündür. Bu da çalışmanın yöntem kısmında açıklanan nitel verinin toplanabilmesi için uygun bir uç değer fonksiyonunu icra edebileceğini göstermektedir.

3.2. Krizlerin Kaynaklarına İlişkin Bulgular ve Yorum:

Krizler, aile bağlarının çözülmesine neden olacak travmatik süreçlerdir. Kriz, içsel nedenler olarak adlandırabileceğimiz eşler ya da anne, baba ve çocuklar arasındaki sorunların çözülememesinin sonucunda ortaya çıkabileceği gibi aile ilişkilerinin dışında sağlık sorunları, ekonomik sıkıntılar, doğal afetler gibi dışsal nedenler sonucunda da ortaya çıkabilir.

Katılımcılar, 22 farklı kodlamada kriz sebeplerini ifade etmişlerdir. Kriz olarak ele alınan başlıkların ilki ekonomik sıkıntılarının yol açtığı krizlerdir. Aile bireylerinin ayrılığının yol açtığı sorunlar, aile bireylerinin yaşamış oldukları sağlık sorunları, eşler arası sorunların çözülememesi, evlat kaybı, çocuk sahibi olamama ve ergenlik döneminde olan çocuklarla yaşanan sorunlar kriz nedenleri arasında yer almaktadır. Krizlere yol açan bu nedenlerin tekrarlanma sıklığı tablo 5'te sunulmuştur.

Tablo 5: Aile Krizlerinin Nedenleri

Nedenler	f
Ekonomik Sıkıntılar	6
Aile Bireylerinin Ayrılığının Yol Açtığı Sorunlar	4
Aile Bireylerinin Yaşadıkları Sağlık Sorunları	4
Eşler Arasında Yaşanan Sorunların Çözülememesi	3
Evlat Kaybı	2
Çocuk Sahibi Olamama	2
Ergenlik Dönemindeki Çocuklarla Yaşanan Sorunlar	1

Bu tabloda yer alan başlıklardan ekonomik sıkıntılar, aile bireylerinin ayrılığı, aile bireylerinin yaşadığı sağlık sorunları, evlat kaybı ve çocuk sahibi olamama aile krizine yol açan, aile dışı nedenlerdir. Aile dışı nedenler 18 kez tekrarlanmıştır. Eşler arasında yaşanan sorunların çözülememesi ve ergenlik dönemindeki çocuklarla yaşanan sorunların çözülememesi ise aile krizine yol açan, aile içi nedenlerdir. Aile içi nedenler ise 4 kez tekrarlanmıştır.

Araştırmadaki bulgulara göre, din, krizlerin çözümünde eşlere dört farklı açıdan çözüm desteği sunmaktadır. Bunlardan ilki dinin ortaya çıkardığı insani değerlerin krizlerin çözümünde eşleri olumlu olarak etkilemesidir. Krizler karşısında dindar eşlerin yılmazlığını arttıran ikinci faktör, onların krizleri birer imtihan olarak görmesi ve bu imtihanı geçmelerinin bir sonucu olarak ilahi bir mükafat göreceklarine dair inanışlarıdır. Üçüncü çözüm desteği, dini-sosyal çevrenin bir etkisi olarak görülmektedir. Katılımcılarımızın arabuluculuk diye ifade ettikleri bu destek, dinin, eşlere sağladığı sosyal desteğe bir örnek olarak da gösterilebilir. Dördüncü ve son destek noktası da dini metinlerde, eşlere, krizlerin çözümü için davranış ve kişilik örneklerinin sunulmasıdır. Bu örneklerin dindar eşlere, krizleri yönetmede rehberlik ettiği düşünülebilir.

3.3. Değerlerin Krizlerde Aileye Sağladığı Desteğe İlişkin Bulguların Değerlendirilmesi:

Din, dindar kişilere kazandırdığı değerler sayesinde onların krizler karşısındaki yılmazlığını desteklemektedir. Katılımcılar, krizlerden bahsederken 46

kez değer kavramlarını kullanırken, krizle baş etmelerinde en sık sabır kavramını tekrarlamışlardır. Sabır kavramı 46 kavramın içerisinde 18 kez tekrarlanmıştır. Diğer kavramlara oranlandığında %39 oranında sabır kavramı dile getirilmiştir. Krizlerle baş etmede etkili değerlerin başında sabır görülmektedir. Sabırdan sonra en sık tekrarlanan değerler ise tevekkül ve şükür olmuştur. Tevekkül ve ilişkili kavramlar ile şükür ve ilişkili kavramlar altışar kez tekrar edilmiştir. Bu üç kavram dışında sevgi, merhamet, tahammül, sorumluluk, empati ikişer kez; kanaat, fedakârlık, hoşgörü ve şefkat de birer kez tekrarlanan değerler olmuştur.

Tablo 6: Krizlerin Çözümünde Aileye Destek Sağlayan Değerlerin İfade Sıklığı

Değerler	f
Sabır	18
Tevekkül	6
Şükür	6
Sevgi	3
Merhamet	2
Tahammül	2
Sorumluluk	2
Empati	2
Kanaat	1
Fedakârlık	1
Hoşgörü	1
Şefkat	1
İslami Değerler	1

Sabır değeri sıklıkla şükür ve tevekkül değeri ile birlikte anılarak krizler karşısında ön plana çıkan üçlü değer setini oluşturmaktadır. Katılımcılardan (E_14), ailecek yaşadıkları ekonomik bir sıkıntı karşısında sabır ve şükür değerlerinin kendilerine krizi aşmalarında nasıl destek verdiğini şöyle ifade etmiştir:

“İşsiz kaldığım bir dönem olmuştu. Sonra ailemden altı ay kadar uzak kaldığım bir dönem olmuştu. En çok da ekonomik yönden sıkıntılar yaşadık.

Eğer yaşamımızda Allah ve dini olmasa çok daha fazla zararlar atlattırırdık ya da atlatabazdık. Ama Allah'ın bize öğrettiği sabır ve şükür sayesinde artık Allah'ın yardımının son anda da olsa geleceğini bilmek bu sıkıntıları çok hafifletti.”

Katılımcı (E_29), sağlıkla ilgili yaşanan ve kriz boyutuna ulaşan sorunların çözüm kaynağı olarak sabır değerini gördüğünü ifade etmiştir:

“Daha çok sağlıkla ilgili krizler yaşadık. Yani bu durumlarda inanan insan ilahi takdir diyor. Sabretmeliyim diyor ve yoluna bakıyor. Sabretmek burada bu tür krizlerde en etkili ilaç. Tabi bir de gerçek güç kaynağının Allah olduğuna inanmak.”

Katılımcı (E_29) sağlıkla ilgili yaşadığı sorunları, ilahi takdir olarak açıklayarak sabrettiğini ifade etmektedir. Katılımcımızın ifadelerinden sabırla birlikte ifade edilen diğer kavramın tevekkül olduğu görülmektedir. Tevekkül, “gerçek güç kaynağının Allah olduğuna inanmak” şeklinde ifade edilmektedir. Burada sabrın tevekkülle birlikte ele alınması, sorunların ilahi yardımın sonucunda çözülebileceği inancına dayanarak sorunun çözümü için ilahi yardımın zamanını beklemek olarak anlaşıldığı da görülmektedir.

Uzun süreli evlat sahibi olamamanın yarattığı kriz durumunu imtihan olarak ifade eden katılımcı (E_26), dini inancın kendilerine kazandırmış olduğu bu değerlerin kriz döneminde kendilerine nasıl bir katkı sağladığını şu şekilde ifade etmiştir:

“... Çok şükür sabır ve tevekkül bu büyük imtihanımıza derman oldu. Tabi söylemesi kolay şimdi ama bu imtihanın içindeyken çok zorlandık. Hamdolsun dağılmadık. Dağılmadıysak bu Allah'a sığınmamızın ve tevekkülün bir sonucudur.”

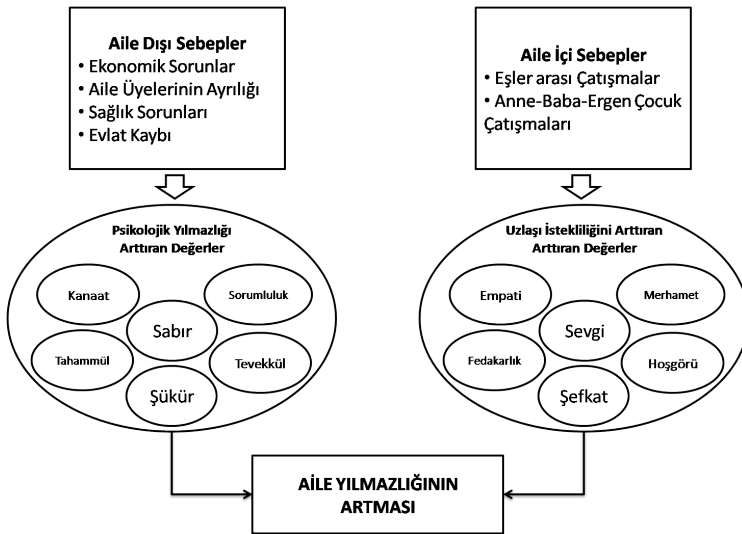
Sabır, şükür ve tevekkül, üçlü bir değer seti olarak daha çok dışsal kaynaklı krizlerin çözümünde etki gösterirken, içsel kaynaklı krizlerde uzlaşımın sağlanmasında farklı değerlerin daha çok ifade edildiği görülmektedir. Uzlaşımın sağlanmasında etkili olan değerler katılımcı (K_30) tarafından şöyle ifade edilmiştir:

“Bence de tahammül, sabır, hoşgörü, karşındakinin yerine kendini koymak. Bunlar yeniden uzlaşmayı sağlayan şeyler.”

Dinin sağladığı değerler sisteminin katılımcılarımıza sağladığı desteği şu şekilde özetleyebiliriz. Özellikle aile krizlerinin oluşumuna etki eden dış

kaynaklı sorunlarda, ekonomik sıkıntılar, eşlerin ve aile üyelerinin ayrılığının yarattığı sorunlar, aile bireylerinin yaşadığı sağlıkla ilgili sorunlar ve evlat kaybının yarattığı travmalarda başta sabır, tevekkül, şükür, tahammül, sorumluluk, kanaat gibi değerler aile üyelerinin psikolojik yılmazlığını arttırarak aileye destek sağlamaktadır. Zorlu koşullar karşısında bu değerler aile bireylerinin psikolojik yılmazlığını arttırarak ailenin yılmazlığını da arttırmaktadır. Aile içinde eşler arasında yaşanan çatışmaların ya da ergenlik çağındaki çocuklarla anne-baba arasında yaşanan sorunların yol açtığı krizlerin çözümünde ise sevgi, merhamet, fedakarlık, hoşgörü, empati ve şefkat gibi değerler ise uzlaşmaya dönük istekliliği arttırarak aile yılmazlığının artmasına etki etmektedir. Şekil 2'de değerlerin, aile yılmazlığına etkisi özetlenmektedir.

Şekil 2: Değerlerin Aile Yılmazlığının Artmasına Etkisi



3.4. Krizlerin Çözümünde Dini Metin ve Örneklerin Etkisi

Çalışmaya katılan dindar eşlerin krizlerin çözümünde İslam dininin temel kaynakları olarak kabul edilen Kuran ve Hadis metinleri ile İslam dininin örnek şahsiyetleri olan peygamberler, sahabeler ve alimlerin örnekliklerine başvurdukları görülmektedir. Katılımcıların, sıklıkla kutsal metinlere ve dinin örnek olarak

gösterdiği kutsal şahsiyetlerin örnekliklerine atıflarda bulduklarını görmekteyiz. Ayrıca dua ve namaz ibadetinin de kriz dönemlerinde krizin çözüme kavuşturulmasında desteği ifade edilmiştir. Krizlerin çözümünde etkide bulunan dini metinler, örnekler ve ibadetlerin tekrarlanma sıklığı tablo 7’de verilmiştir.

Tablo 7: Krizlerde Dini Metinler, Örnekler ve İbadetlerin Etkisi

İfadeler	f
Dini Metinlerin Çözümü Etkisi	8
Dini Örneklerin Çözümü Etkisi	5
Dua ve Namazın Çözümü Etkisi	3

Krizler karşısında dini metinler (ayetler, hadisler) ve dini örnekler (peygamberler, sahabeler) aile üyelerine kriz karşısında teorik bir anlam çerçevesi kazandırmaktadır. Krizler karşısında kutsal metinlere başvurunun kaçınılmaz olduğunu ifade eden katılımcı (E_1), kutsal metinlerin eşlere bir uzlaşi zemini hazırladığını, aksi takdirde kişilerin keyfi istek ve arzularının ön plana çıkarak uzlaşiyi zorlaştırdığını ifade etmiştir:

“Çözemediğimiz aile içerisindeki problemlerimiz krize dönüşmeden en azından o ortam olmadan dedik ki Kur’anî tavsiyeler Rabbimiz ne demiş? Peygamberimiz (sav) nasıl çözmüş böyle sorunlarını nasıl yok etmiş, bu nokta da istişare Müslümanın temel bir ilkesi olmasını düşünüyoruz.”

Oğlunun şehit olması sonrasında Kur’an-ı Kerim’e dayanan bir inancın⁹⁴ kriz durumunda kendisine sağladığı desteği katılımcı (K_20), şöyle ifade etmiştir:

“Oğlum 15 Temmuz gecesi şehit oldu. Allah’tan geldik ve biz ona döneceğiz. Bunu hiç unutmadım. Bu inançla ayakta kaldım.”

Dini örnekliklerde aileler için krizler karşısında çözüm önerileri sunarak teorik bir çerçeve sağlamaktadır. Uzun süre çocuk sahibi olamayan katılımcı (E_17), yaşadıkları zorlu sürecin, aile bağları dağılmadan sonuçlanabilmesinde Hz. Zekeriya’nın örnekliğinin nasıl bir etkiye sahip olduğunu şöyle ifade etmiştir:

“Bence bir aile evlat sahibi olamama imtihanını aşabiliyorsa Allah’ın izniyle o aileyi yıkacak başka bir sorun olmaz. O kadar sıkıntılı bir şeydir. Evlendik,

94 Diyanet Vakfı Meali (Erişim 26 Mayıs 2020), el-Bakara 2/156.

birkaç yıl geçti, çevremiz, ailemiz bizi baskılamaya başladı. Niye çocuk düşünmüyorsunuz, niye olmuyor falan diye. Yani derdini anlatamıyorsun. İlk on yıl bütün tedavilerimizi olduk. Doktorlar artık çocuk sahibi olamamanız için hiçbir sebep yok diyor ama olmuyor. Zamanla hanım artık bu konuda söz söyletmez oldu. Hatta benim bazı arayış ve teşebbüslerimi bile artık engelliyordu. Bundan herhalde bir on beş, on altı sene önceydi. Bu Hz. Meryem'in hayatını anlatan bir dizi film çekmişler. Orada Hz. Zekeriya'yı da baya anlatıyor. O diziyi izleyince ne kadar bilsek de o bizi çok etkiledi. Yani dedik ki, bu tamamen yüce Allah'ın elinde olan bir şeydir. Bu bir imtihandır. Koca Allah'ın peygamberi bile bu imtihanı yaşamış. Bu imtihan onu ağılatmış. Tek çıkar yolun Allah'tan samimi ve içten bir şekilde istemek olduğunu görmüş ve Allah'tan istemiş... O günden sonra evlilik hayatımızın belki de en rahat zamanlarını yaşadık. En çok tevekkül sahibi olduğumuz yıllarını. Çok şükür bu tevekkülün ve rahatlamanın bir sonucu olarak çok değil birkaç yıl sonra kızımızın haberini aldık. Allah'ımıza ne kadar şükretsek azdır.”

Dua ve namaz ibadetleri de kriz durumlarında aileler için psikolojik bir destek sağlayıcı olarak işlev görmektedir. Çocuğunun yaşadığını düşündüğü sağlık sorunları karşısında olası bir kriz sürecini anlatan katılımcı (E_3), duanın bu süreçte kendisi üzerindeki etkisini şöyle ifade etmiştir:

“Büyük kızım aslında olmamasına rağmen sara hastası teşhisi konuldu... Neyse sonradan kandırıldığımızı anladık. Bu kısa sürede kriz olmasa da var gibi zannettiğimiz için dua ederek rahatlamaya çalıştık.”

Dini metinler ve dini örnekler, krizler karşısında teorik bir çerçeveye sağlama desteği sunarken, dua ve namaz gibi ibadetler, krizler karşısında psikolojik bir destek sağlamaktadır. Elde edilen bulgular, duanın evlilikte sorun çözme becerisine⁹⁵ ve namaz kılmanın eşler arası çatışmalardan kaynaklı krizlerin çözümlenmesine olumlu katkısına⁹⁶ ilişkin çalışma sonuçlarına uyum göstermektedir.

95 Mark H. Butler vd., “Prayer as a Conflict Resolution Ritual: Clinical Implications of Religious Couples’ Report of Relationship Softening, Healing Perspective, and Change Responsibility”. *The American Journal of Family Therapy* 30 (January 2002), 32; Lambert - Dollahite, “How Religiosity Helps Couples Prevent, Resolve, and Overcome Marital Conflict”, 444; Fatma Balcı Arvas - Hayati Hökelekli, “Dindarlık ile Evlilik Doyumu ve Evlilikte Sorun Çözme İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (Aralık 2017), 143.

96 Zahra Alghafli vd., “Religion and Relationships in Muslim Families: A Qualitative Examination of Devout Married Muslim Couples”, *Religions* 5 (August 2014), 821-822.

3.5. Krizlerin İlahi Bir İmtihan Olarak Algılanmasına İlişkin Bulgular ve Yorum:

Dinin, krizlerin çözümündeki etkisine ilişkin katılımcılarımızın üzerinde durdukları ikinci ana tema krizlerin ilahi bir imtihan olarak algılanmasıdır. Katılımcılar, ekonomik sıkıntılar, sağlık sorunları, evlat kaybı ya da çocuk sahibi olamama gibi kriz durumlarını imtihan olarak algıladıklarını ifade etmişlerdir. Skinner vd., travmatik olaylar karşısında dinin, bireylerin başa çıkmalarına destek sağladığını, yaşanan travmatik olayın bazen bir imtihan bazen de Tanrıdan gelen bir hediye olarak algılanarak, bireye psikolojik destek sağladığını ifade etmektedir.⁹⁷ Katılımcılarımız tarafından ilahi imtihan algısı 9 kez tekrarlanmıştır. İmtihan olarak algılanan krizlerin nedenleri arasında ekonomik sıkıntılar, aile bireylerinin yaşadığı sağlık sorunları, evlat sahibi olmama ve eşler arası çatışmaların çözülememesi yer almaktadır. İmtihan olarak algılanan krizlerin nedenleri Tablo 8’de aktarılmıştır.

Tablo 8. İmtihan Olarak Algılanan Krizlerin Nedenleri

Nedenler	f
Ekonomik Sıkıntılar	3
Aile Bireylerinin Yaşadıkları Sağlık Sorunları	3
Çocuk Sahibi Olamama	2
Eşler Arasında Yaşanan Sorunların Çözülememesi	1

Çocuklarıyla ilgili bir sağlık sorununun yarattığı krizi dile getiren katılımcı (E_23), yaşadıkları krizi Allah’tan gelen bir imtihan olarak algılamalarını ve bu algılamının krizi çözmelerinde nasıl bir etki yarattığını ifade etmiştir:

“Ortanca kızımızın doğuştan bir rahatsızlığı vardı. Biz onun tedavisi için her ay başka bir şehre gidip, kimi zaman birkaç gün kalmak zorundaydık. O zamanlar yaşlılarımızın para biriktirip mal mülk sahibi olduğu zamanlar. Bizim tabi bu durumda neredeyse geçinemiyoruz. Bunun hep bir imtihan olduğunu, bu imtihanında kızımızın tedavisi için elimizden geleni yapmamız gerektiğini düşündük. ... Umudumuzu Allah’a bağlayıp tevekkül ettik. Allah da karşılığını şafi olarak verdi.”

97 Debra Skinner vd., “Narrating Self and Disability: Latino Mothers’ Construction of Identities vis-à-vis Their Child with Special Needs”. *Exceptional Children*, 65/(4) (June 1999), 487.

Katılımcımızın aktardığı deneyimlerinde çocuklarının doğuştan gelen sağlık sorunlarıyla uğraşan ailenin aynı zamanda ekonomik bir krizi de yaşadığı, bu çoklu kriz durumunda yaşananların bir imtihan olarak algılandığı, ifade edilmiştir. İmtihan olarak algılanmasının sonucunda, krizi aşmak için elinden geleni yapmak ve umudun Allah'a bağlanarak tevekkül edilmesi krizin aşılmasında bir çözüm olarak ortaya çıkmıştır.

Yaşadığı ekonomik sorunların yol açtığı krizlerin aşılmasında yaşananların bir imtihan olarak algılanmasının krizin çözümüne etkisini katılımcı (E_22) şöyle ifade etmektedir:

“Bir dönem ticaretim dolayısıyla çok büyük bir borcum oldu ödemem gereken. Ödeyemedik, ticareti bıraktık. Sonrasında uzun yıllar bunu ödemek zorunda kaldım. Ailecek bunun yükünü çektik. Yemek isteyip yiyemediğimiz, ihtiyacımız olduğu halde giyemediğimiz çok günümüz oldu. Bugün geldiğimiz noktada bunları aştık ama çok zorlandık. Karı-koca olarak birbirimize verdiğimiz destek, zor günleri aşmamızı sağladı. Dinin burada en büyük katkısı rızkın Allah tarafından tayin edildiği ve başımıza her gelenin bir imtihan olduğu bilinciydi. Bu inancımız yaşadıklarımıza tahammülümüzü arttırdı.”

Katılımcı (E_22), yaşanan ekonomik zorlukların aileyi yıkıcı bir krize dönüşmesinin engellenmesini, rızkın Allah tarafından verildiği inancıyla aşıldığını ifade etmiştir. Yaşanılan zorluk, eşlerin birbirleriyle olan çatışmalarını arttırmamış, aksine eşlerin birbirleriyle dayanışmalarını arttırmıştır. Yaşanılan krizin bir imtihan olduğuna inanmak, bu imtihanı aşmak için eşlerin azmini güçlendirmiştir. İmtihanın, ancak tahammül etmekle ve aile birliğini korumakla aşılabileceğine olan inanç pekiştirilmiştir.

3.6. Krizlerin Çözümünde Arabuluculuğun Etkisine İlişkin Bulgular ve Yorum:

Arabuluculuk, eşler arası çatışmaların yol açtığı krizlerde, eşlerin krizleri aşamadıkları durumlarda, uzlaşının sağlanmasında kullanılan bir yöntemdir. Katılımcılar, tarafından hakem çağırarak da anılan bu yöntemi, dinin kendilerine tavsiye ettiği, çatışmaların krize dönüştüğü ve bir türlü uzlaşın

sağlanamadığı durumlarda başvurulduğu ifade etmektedirler. Arabuluculuk 8 farklı kodlamada ifade edilirken, 4 kez arabuluculuk, 4 kez de hakem çağırma olarak ifade edilmiştir. Arabuluculuk ve hakemlik kavramlarının tekrar sıklığı Tablo 9’da aktarılmıştır.

Tablo 9. Arabuluculuk/Hakemlik Kavramlarının Tekrarlanma Sıklığı

Nedenler	f
Arabuluculuk	4
Hakemlik	4

Katılımcı (E_2), hakem çağırmanın, eşlerin çatışmalarında çözüm bulamadıkları anlarda başvurulması gereken bir yol olduğunu düşündüğünü ifade etmiştir:

“Bizim dinimiz yaşadığınız sorunlarda öncelikle istişare edin diyor. Konuşun anlaşmaya çalışın. Siz bu sorunu çözemediğinizde de aranızda hakem çağırın. Bir bilge çağırın ve ona danışın. O sizin sorununuzu çözsün. Biz de genelde bunu yapıyoruz. Olmadığında ya abiyi bir çağıralım bir de ona soralım. Bu nedir, nasıl oluyor bu? Çünkü bizim dinimiz bunun gerekliliğini söylüyor. Bu şekilde yaparak sorunlarımızı çözüyoruz.”

Arabuluculuk ailenin dağılması için son adım olarak görülmektedir. Ailenin kutsal bir kurum olarak görülmesi ve onun korunmasına verilen önem arabuluculuğu nihai bir adım olarak uygulanması gerektiğini gösteriyor. Katılımcımız (E_24), arabuluculuğun bu nihai adım olma özelliğini şöyle ifade etmiştir:

“Ama iki mekanizma var aile ilişkilerini yeniden uzlaştıracak. Birincisi aile inancımıza göre kutsal bir kurum, onun bozulması hoş görülüyor. Tamam boşanmak haram değil ama neredeyse haram gibi muamele görüyor. İkincisi de eşleri tanıyan eşlerin de sevip saydığı araçlar. Arabuluculuk bence çok önemli. Sorunlar büyüyüp içinden çıkılmaz hale gelince son noktada arabuluculuk devreye giriyor.”

Katılımcı ifadeleri, arabuluculuk ya da hakem çağırma olarak ifade edilen yöntemin, eşler arası sorunların çözülememesi halinde başvuru bir yön-

tem olduğunu göstermektedir. Eşler arasında yaşanan sorunların çözülememesi durumlarında arabuluculuk, aile kurumunun ayakta kalmasını sağlayan son çare olarak görülmektedir.

Sonuç ve Tartışma

Bu araştırma, dinin, dindar ailelerin karşılaştıkları krizlerde onlara nasıl destek sağladığını anlamak için yapılmıştır. Araştırma, 10 yıldır evli olan ve kendilerini dindar olarak tanımlayan 30 çiftle, nitel araştırma yöntemlerine uygun olarak derinlemesine mülakat kullanılarak yapılmıştır.

Aile krizleri karşısında dinin etkisine ilişkin bulgular dört kategori altında toplanmıştır. Bulguların ışığında, dinin, krizler karşısında ailelere, teorik anlam çerçevesi sunarak, psikolojik destek sağlayarak ve sosyal kontrol özelliği ile arabuluculuk desteği sağlayarak yardımcı olduğu söylenebilir.

Teorik Anlam Çerçevesi Sunmak

Araştırmanın bulgularından ulaşılan temalardan “İmtihan Algısı” ve “Dini Metinler ve Örnekler” aileye krizlerin çözümünde teorik bir destek sunmaktadır.

Yaşanılan krizler, ilahi bir imtihanın parçası olarak görüldüğünde, dindar aile üyelerinin, krizi aşmak için artan bir motivasyona sahip olduklarını görmekteyiz. İlahi imtihanlar, aşıldıkları zaman muhataplarına, ilahi mükafat getiren deneyimler olarak görülmektedir. Üstelik ilahi imtihanların aşılabilecek düzeyde algılanması, “kişiye gücünün üzerinde” bir yük yüklenilmeyeceğinin düşünülmesi, çözüm konusunda, kriz içerisindeki aile bireylerinin çözüm umudunu arttırmaktadır. Sabredildiğinde ve Allah’a tevekkül edildiğinde çözüm konusunda ilahi bir desteğin geleceğine inanılmaktadır. Karşılaşılan kriz durumlarını ilahi imtihan olarak görmek, sabrın sonucunu göreceğine inanmak ve Allah’a tevekkül ederek sığınmak, dini başa çıkmanın unsurları arasında görülmektedir. Dini başa çıkmanın, aile krizleri karşısında kullanıldığı görülmektedir.

İlahi imtihan düşüncesinin dini metinlerden kaynaklandığını ifade etmek mümkündür. Dini metinler sadece ilahi imtihan inancıyla değil, ayet ve hadislerde gelen çözüm önerileriyle aile bireyelerine teorik destek sağla-

maktadır. Dini metinler, katılımcıların karşılaştıkları zorluklarda kendilerine Allah'ın neyi buyurduğunu, Peygamber (as)'ın nasıl davrandığını, zorlukları aşmak da kendilerine neler önerildiğini göstermektedir. Katılımcılar, kendi dindarlıklarını açıklarken, dini, yaşam tarzını ve kararlarını belirleyici olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Öznel dindarlığa ilişkin 70 kodlamanın 46'sına bu durum yansımaktadır. Kriz durumlarına nasıl hareket edeceklerini, neye karar vereceklerini bulabilmek için dini metinlere danışıldığı anlaşılmaktadır.

Psikolojik Destek Sağlamak

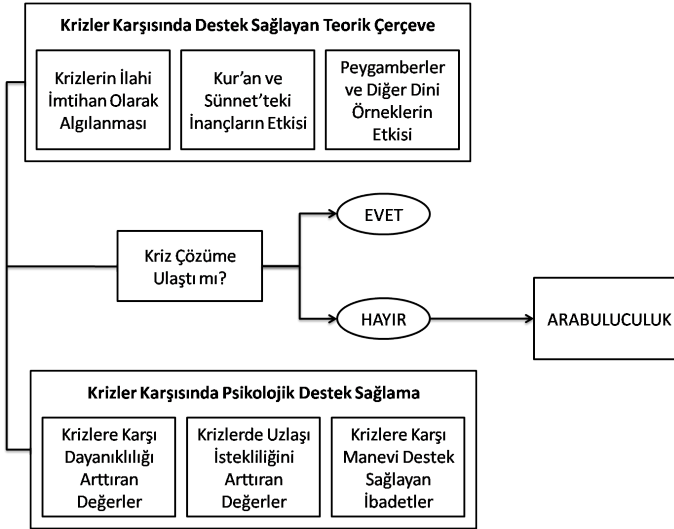
Krizler karşısında dinin, aile üyelerine sağladığı ikinci destek, dua ve namaz gibi ibadetler ve sağladığı değerler sistemiyle oluşturduğu psikolojik destektir.

Dua ve namaz aile üyelerine manevi destek sağlarken, başta sabır, tevekkül ve şükür olmak üzere dinin sağladığı değerlerin karşılaşılan zor durumlar karşısında psikolojik yılmazlığı arttırmaktadır. Değerler içerisinde her on değer ifadesinden 4'ü (%39) sabır değerini ifade etmektedir. Sabır, karşılaşılan her türlü olumsuz durum veya olumsuzluk oluşturacak tüm olaylar karşısında insanın dayanma gücünü ifade eden değerdir.⁹⁸ Diğer ifade edilen erdemlerin genellikle sabır erdemi ile birlikte ifade edilmesi, değerlerin psikolojik yılmazlığı arttıran özelliğine bir destek olarak görülmektedir. Sabır, tahammül, tevekkül, şükür, kanaat, sorumluluk gibi değerlerin bu psikolojik yılmazlığın sağlanmasında eşlere destek olduğu söylenebilir. Psikolojik yılmazlığı arttıran değerler, 46 değer ifadesinin 33'ünü oluşturmaktadır. Bu sıklık, %72 oranında psikolojik yılmazlığı arttıran değerlerin ifade edildiğini göstermektedir. Dinin sağladığı değerlerin, eşlerin psikolojik yılmazlığına daha çok destek verdiği görülmektedir.

Bununla birlikte dinin sağladığı değerler sistemi, eşlerin çatışmaların yol açtığı, aile içi krizlerde uzlaşmaya yönelik istekliliği arttırarak, aile üyelerine destek sağladığı ifade edilebilir. Sevgi, şefkat, merhamet, empati, hoşgörü ve fedakarlık değerleri de uzlaşma istekliliğini arttıran değerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmanın bulguları, farklı çalışmalarda, eşler arası çatışmaların yarattığı krizlerde, uzlaşma istekliliğini arttırarak krizlerin çözümüne katkı sağlayan sevgi, merhamet, affetmek, empati, diğerkamlık, öfke kontrolü gibi değerlerin ortaya konmasıyla uyumludur.

98 Hayati Hökekleli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler* (İstanbul: DEM Yayınları, 2013), 117.

Şekil 2: Krizler Karşısında Dinin Etkisi



Krizler karşısında aile üyelerine ibadetlerin de destek sağladığı görülmektedir. Namaz ve duanın kriz karşısında sağladığı psikolojik destek katılımcıların ifadelerine yansımaktadır. Dua, kriz anlarında, ilahi yardıma sığınmanın bir aracı olarak görülmüştür. Araştırmanın ortaya koyduğu bulgular duanın bu etkisini desteklemektedir. Katılımcıların dua aracılığıyla krize karşı psikolojik bir destek sağladıkları görülmektedir.

Sosyal Kontrol Desteği: Arabuluculuk

Krizler karşısında dinin, aile üyelerine sağladığı üçüncü destek, özellikle eşler arası çatışmalara yol açan krizlerin uzlaşmaya varmasında arabuluculuk kurumunu tavsiye etmesidir. Bu destek, dini sosyal çevrenin sağladığı bir destek olarak görülmektedir. Bozulan ilişkiler için arabuluculuk yapılması, dinin, sosyal kontrol özelliğiyle ilişkili görülmektedir. Eşler arası çatışmaların yol açtığı kriz durumlarında, dinin sağladığı teorik çerçevenin ve psikolojik desteğin yeterli olmadığına, arabuluculuk devreye girmekte ve eşlerin uzlaşmasına yardımcı olmaktadır.

Arabuluculuk, eşlerin ifadelerinde, dindar çevrelerinde, her iki çiftinde saygı duyduğu, sevdiği, itibar ettiği kişiler tarafından gerçekleştirildiği görül-

mektedir. Arabuluculuk, krizlerin çözümünde danışılan son çare olarak ifade edilmektedir. Arabuluculuk öncesinde, krizler karşısında eşlerin diğer tüm seçenekleri denedikleri ifadelerle yansımaktadır. Aile yapısının dağılmaması için arabuluculuk ya da hakemlik, dinin katılımcılara sağladığı son destek olarak ön plana çıkmaktadır.

Araştırma, nitel araştırmanın doğası gereği, nicel araştırmalara oranla küçük bir grupta yapılmıştır. Elde edilen veriler, mülakat yapılan grubun dindarlığı, aile ilişkilerine olan bakışı ile sınırlıdır. Konuya ilişkin hem nitel hem de nicel araştırmaların artması, konuyla ilgili bilgimizin gelişmesini sağlayacaktır.

Bu araştırma kesitsel bulgular içermektedir. Ancak dinin, aile krizleri üzerindeki etkisini saptayabilmek ve zamana göre geçirdiği değişimleri değerlendirebilmek için, araştırmacıların bu konu ile ilgili boylamsal araştırmalar yapmaları önerilmektedir.

Evlilik ile ilgili politikalar ve projeler yürüten kurumların, ailelerin krizler karşısında güçlenmesini sağlayan değerleri artırmaya yönelik çalışmalar yapmaları ve bu sayede aile yılmazlığını arttırmaya çalışmaları tavsiye edilebilir. Dini kaynaklar ve dinin aile değerlerini koruyucu ve aileyi bir arada tutmaya yardımcı olan söylemleri dikkate alınarak, aile değerlerinin güçlendirilmesi sağlanabilir.

Aile ile ilgili çalışmalar yapan kurumların, yeni kurulan ailelerde, eş adaylarına, ailelerin karşılaşabilecekleri krizler ve bu krizler karşısında dinin kendilerine sağlayacağı destekler konusunda eğitimler vermeleri sağlanabilir. Dinin sağladığı teorik çerçeve ve psikolojik destek kaynaklarına yönelik verilecek eğitimlerin, yeni kurulacak ailelerin yılmazlığına destek sağlayacağı düşünülebilir.

Araştırma, arabuluculuk desteğinin önemini ortaya koymaktadır. Ailelerin dağılmasını, krizin ailenin parçalanmasıyla sona ermesini önlemek için son çare olarak arabuluculuk desteği ön plana çıkmaktadır. Boşanma oranlarında yaşanan artışın azaltılması amacıyla, arabuluculuk kurumsallaştırılabilir. Arabuluculuk kurumu, eşler arasında yaşanan tartışmaların yol açtığı, aile içerisinde çözüm bulunamayan krizlerde eşlere destek sağlayarak, boşanmaların azalmasına destek sağlayabilir. Eşler arası çatışmalar nedeniyle krizle karşılaşan ve çözüm bulamayan dindar eşlere arabuluculuk hizmeti verilirken, dini ve psikolojik eğitim almış uzmanların destek vermesi sağlanabilir.

Kaynakça

- Al, Channa M.W. vd. "The Role of Crisis in Family Crisis Intervention: Do Crisis Experience and Crisis Change Matter?". *Children and Youth Services Review* 33 (2011): 991–998.
- Al, Channa M.W. vd. "A Programme Evaluation of the Family Crisis Intervention Program (FCIP): Relating Programme Characteristics to Change". *Child and Family Social Work* 19 (2011): 225–236.
- Allport, Gordon W. "The Religious Context of Prejudice". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5/3 (Autumn, 1966), 447-457.
- Alghafli, Zahra vd. "Religion and Relationships in Muslim Families: A Qualitative Examination of Devout Married Muslim Couples". *Religions* 5 (August 2014): 814–833.
- Arıcı, Asude. *Ergenlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Atalay, Talip. "Aile Dindarlığının Gençlerin Dindarlığına Etkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. ed. Hayati Hökelekli. Bursa: KURAV Kuran Araştırmaları Vakfı, 2006.
- Ayten, Ali. *Tanrıya Şiğirmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (Nisan 2012): 45-79.
- Bal, Hüseyin. *Nitel Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Balcı Arvas, Fatma - Hökelekli, Hayati. "Dindarlık ile Evlilik Doyumu ve Evlilikte Sorun Çözme İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (Aralık 2017): 129-160.
- Batan, S. Nazlı - Ayten, Ali. "Dini Başa Çıkma, Psikolojik Yılmazlık Ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (Aralık 2015): 67-92.
- Beach, Steven R. H. vd. "Prayer and Marital Intervention: A Conceptual Framework". *Journal of Social and Clinical Psychology* 27/17 (September 2008): 641–669.
- Butler, Mark H. vd. "Prayer as a Conflict Resolution Ritual: Clinical Implications of Religious Couples' Report of Relationship Softening, Healing Perspective, and Change Responsibility". *The American Journal of Family Therapy* 30 (January 2002): 19–37.
- Call, Vaughn R. A. – Heaton, Tim B. "Religious Influence on Marital Stability". *Journal of Scientific Study of Religion* 36/3 (September 1997): 382-392.
- Çıkman, Bükrü vd. "Adı: Meraklı, Soyadı: Çocuk, Durum: Çevrimiçi, Sonuç: Grooming, İnternette Çocuk İstismarı". *Güncel Pediatri (JCP)* 15/3 (Aralık 2017): 87-97.
- Diyanet Vakfı Meali*. Erişim 26 Mayıs 2020. <http://kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=2&ayet=156>.
- Doty, Tommy R. *Resiliency and Religion/Spirituality: A Factor in Families Coping with Multiple Crises*. Montgomery, Alabama: Southern Christian University, Doktora Tezi, 2003.
- Dudley Margaret G. – Kosinski Frederick A. "Religiosity and Marital Satisfaction: A Research Note". *Review of Religious Research*, 32/1 (September 1990): 78-86.
- Eberl, Ulrich. *Akıllı Makineler Yapay Zeka Hayatımızı Nasıl Değiştiriyor*. çev. Levent Tayla. İstanbul: Paloma Yayınları, 2019.
- Ekşi, Halil - Sayın, Mine. "The Adaptation of Religious Coping Scale into Turkish Language: A study of Bilingual Equivalence, Validity and Reliability". *The AGP Humanities and Social Sciences Conference (19-22 Mayıs 2016)*. Berlin: BAU International Berlin University, 2016.
- el-İşfahani, Ragıp. *Müfredat, Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. *Evlilik Uyumu-Dindarlık İlişkisi: Adana Örneği*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat - Kayıklık, Hasan. "Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2019): 202-224.

Glock, Charles Y. "Dindarlığın Boyutları Üzerine". *Din Sosyolojisi*. çev. M.Emin Göktaş. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Grotberg, Edith H. "The International Resilience Project Research and Application". *Birmingham: Civitan International, Reports-Research*, 1995. <https://eric.ed.gov/?q=The+International+Resilience+Project+Research+and+Application&id=ED423955>.

Gökler, Rıza - Koçak, Recep. "Uyuşturucu ve Madde Bağımlılığı". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1 (Ocak 2008): 89-104.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: DEM Yayınları, 2010.

Hökelekli, Hayati. *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*. İstanbul: DEM Yayınları, 2013.

İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. Çev. N.Ahmet Asrar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.

Kabakçı Yurdakul, Işıl. *Nitel Veri Analizinde Adım Adım NVivo Kullanımı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.

Kahveci, Gizem Aşşem. *Evlü Çiftlerde Evlilik Uyumu, Evlilik Çatışma Biçimi Ve Depresyon Düzeylerinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Karagöz, Sema. *Oristik Çocukların Anne Babalarında Anlamlandırma ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Kaner, Sema - Bayraklı, Hatice. "Aile Yılmazlık Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerliliği ve Güvenirliliği". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 11(2) (Mart 2010): 47-62.

Kaner, Sema - Bayraklı, Hatice-Güzeller, Cem Oktay. "Anne-Babaların Yılmazlık Algılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 12(2) (Mart 2011): 63-78.

Kaya, Mehmet - Arıcı, Neslihan. "Aile ve Çift Yılmazlığı". *Psikolojide Güncel Kavramlar -III- Aile-Evlilik*. ed. Ahmet Akın-Eyüp Çelik. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.

Kimter, Nurten. "Ergenlerde Benlik Saygısı Ve Öznel Dindarlık Algısının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/17 (Kasım 2013): 439-468.

Kızmaz, Zahir. "Gelişmekte Olan Ülkelerde Suç: Suç Oranlarının Artışı Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme". *Mukaddime* 5 (Mayıs 2012): 51-74.

Koç, Mustafa. "Ruh Sağlığı İle Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım". *Ekev Akademi Dergisi*, 9/24 (2005): 11-32.

Lambert, Nathaniel M. - Dollahite, David C. "How Religiosity Helps Couples Prevent, Resolve, and Overcome Marital Conflict". *Family Relations* 55 (October 2006): 439-449.

Mackova, Jaroslava vd. "Crisis in the Family and Positive Youth Development: The Role of Family Functioning". *International Journal of Environmental Research Public Health* 16 (May 2019): 1678-1689.

Mahoney, Annette. "Religion and Conflict in Marital and Parent-Child Relationships". *Journal of Social Issues* 61/4 (November 2005): 689-706.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*, İstanbul: DEM Yayınları, 2004.

Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. çev. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.

Miles, Matthew B. - Huberman, A. Michael. *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. New York: SAGE Publications, 1994.

Oh, Seieun - Chang, Sun Ju. "Concept Analysis: Family Resilience". *Open Journal of Nursing* 4 (December 2014): 980-990.

Özbay, Yaşar - Aydoğan, Didem. "Aile Yılmazlığı: Bir Engele Rağmen Birlikte Güçlenen Aile". *Sosyal Politika Çalışmaları* 13/31 (Temmuz 2013): 129-146.

Patterson, Joan M. "Integrating Family Resilience and Family Stress Theory". *Journal of Marriage and Family* 64 (March 2004): 349-360.

Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.

Roberts, Albert R. - Dziegielewska, Sophia F. "Foundation Skills and Applications of Crisis Intervention and Cognitive Therapy". *Crisis Intervention and Time-Limited Cognitive Treatment*, ed. Albert R. Roberts, Thousand Oaks/California: SAGE Publications, 1995.

Saldana, Johnny. *The Coding Manual for Qualitative Researchers*. London: SAGE Publications, 2009.

Seggie, Fatma Nevra - Bayyurt, Yasemin. *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.

Shichida Toshi vd. "How the Perception of God as a Transcendent Moral Authority Influences Marital Connection Among American Christians". *Journal of Psychology and Christianity* 34/1 (March 2015): 40-52.

Skinner Debra vd. "Narrating Self and Disability: Latino Mothers' Construction of Identities vis-à-vis Their Child with Special Needs". *Exceptional Children*, 65/4 (June 1999): 481-495.

Strizenc, Michal. "Dindarlık ve Bilişsel Süreçler". Çev. Abdülvahid Sezen. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (Haziran 2010): 273-286.

Şimşek, Ali. "Araştırma Modelleri". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Ali Şimşek, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.

TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. *TÜİK Evlenme ve Boşanma İstatistikleri 2016*. www.tuik.gov.tr/PdfGetir.do?id=24642.

TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. *Evlenme ve Boşanma İstatistikleri 2019*. http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=33708.

UNODC, United Nations Office on Drugs and Crime. *Global Study on Homicide Executive Summary*, Vienna: 2019. https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/gsh/Booklet1.pdf

Uysal, Veysel. *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.

Vaux, Dana E. - Asay, Sylvia M. "Supporting Families in Crisis: Awareness and Use of Third Places". *Family and Consumer Sciences Research Journal* 48/1 (August 2019): 22-36.

Walsh, Froma. "Family Resilience Strengths Forged Through Adversity". *Normal Family Processes*. ed. Froma Walsh, 399-427. New York: Guilford Press, 2006a.

Walsh, Froma. *Strengthening Family Resilience*. New York: Guilford Publications, 2nd ed., 2006b.

Wang, Wei vd. "A Study of Psychological Crisis Intervention With Family Members of Patients Who Died After Emergency Admission to Hospital". *Social Behavior and Personality* 38/4 (May 2010): 469-478.

Weber, Janice Gauthier. *Individual and Family Stress and Crises*. Thousand Oaks/California: SAGE Publications, 2011.

Wilson, John - Musick, Marc. "Religion and Marital Dependency". *Journal for the Scientific Study of Religion* 35 (March 1996): 30-40.

Yazıcı, Elif. *Aile Değerleri İle Aile Yılmazlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yıldırım, Neşide. "Türkiye'de Boşanma ve Sebepleri". *Bilgi* 28 (Haziran 2004): 59-81.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2013.

Zara, Ayten. "Krizler ve Travmalar". *Yaşadıkça Psikolojik Sorunlar ve Başa Çıkma Yolları*. ed. Ayten Zara. ss. 91-121. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2011.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

BİR EĞİTİM METODU OLARAK KUR'AN-I KERİM'DE DARBİMESELLER

PROVERBS IN THE QUR'AN AS AN EDUCATIONAL METHOD

Mehmet MÜFTÜOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi

Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Orcid: 0000-0002-7560-4867

mehmetmuftoglu@trakya.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Kasım 2020 / 12 November 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Aralık 2020 / 8 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020 / 27 December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: **295-312**

Cite as / Atıf: Müftüoğlu, Mehmet. "Bir Eğitim Metodu Olarak Kur'an-ı Kerim'de Darbimeseller [Proverbs in the Qur'an as an Educational Method]. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 4/2

(Aralık/December 2020), **295-312**

Öz

Allah (c.c) Kur'an-ı Kerim'de mesajlarını kullarına iletmek için, onların fitratına uygun bazen kıssalarla, bazen rol model göstermek suretiyle, bazen ikna yoluyla ve evrensel eğitim metotlarında da kullanılan çeşitli metotlarla insanlara bildirmiştir. Bunlardan bir tanesi de temsili anlatım olan “darbimesel” metodudur. Darbimesel, anlaşılması güç, ancak mantıklı olan bir durumu, daha belirgin ve çok bilinen benzeri ile duygusal bir biçimde insana açıklayan ve aklın da kolayca kabul edebileceği bir metottur. İslam Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) de bu metodu sıkça kullanmıştır. Etkili bir eğitim metodu olarak düşünülen temsili anlatım metodunun günümüz din eğitimcileri tarafından da kullanılması son derece önemlidir. Çalışmanın amacı bir eğitim metodu olarak Kur'an-ı Kerim'deki darbimeselleri incelemek ve bu konuda bundan sonra yapılacak çalışmalara katkı sağlamaktır.

Kur'an-ı Kerim'in eğitim metotları, darbimesel kavramının mahiyeti, Kur'an-ı Kerimde darbimesellerin gayesi ve çeşitlerini kapsayan çalışmamız başta Kur'an tefsirleri olmak üzere konuyla ilgili literatürlerin taranmasıyla yürütülecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kur'an, Metot, Darbimesel

Proverbs in the Qur'an as an Educational Method

Abstarct

In the Qur'an, Almighty Allah shows the role model in some cases, sometimes in a suitable way, sometimes through persuasion and in universal methods of education to convey his messages to His servants. One of them is the “proverb” method which is a representative expression. The Proverb is a method that hard to understand but makes a sensible situation more clear and explains it to people in a sentimental way. The Prophet of Islam Muhammad used this method frequently. It is important to use the proverb method which is considered as an effective education method by the religious educators. This study aims to analyze and contribute further studies in this subject the types and goals of proverbs in the Qur'an-i Kerim as a method of religious education.

The study that includes the methods of the Qur'an-i Kerim, quality of the proverb method, the types and goals of the proverbs in the Qur'an-i Kerim will be carried out by searching the related literature, especially the Qur'anic commentaries.

Keywords: Religious Education, Quran, Method, Impulsive

Giriş

İnsanlar ve inananlar için hak ile batılı, hayır ile şerri açıklayan bir rehber olan Kur'an-ı Kerim, muhtevası, edebi üslubu itibariyle eşsiz bir kitaptır. Âyetleri akıl sahipleri tarafından tedebbür edilsin, yani derinlemesine düşünölsün diye indirilen Kur'an-Kerim'de Yöce Allah, iletmek istediği mesajlarını bazen kıssalarla, bazen rol model göstermek suretiyle, bazen ikna yoluyla ve evrensel eğitim metotlarında da kullanılan çeşitli metotlarla insanlara bildirmiştiir. Bunlardan bir tanesi de darbimeselle anlatımdır. Bir başka ifadeyle, anlaşılması güç bir durumu, daha belirgin ve çok bilinen benzeri ile açıklamak şekliyle olan temsili anlatımdır.¹ Zira Kur'an-ı Kerim münafıkları(el-Bakara, 2/17-20), örümceği (el-Ankebut, 23/41) , sineği (el-Hac, 22/73) deveyi (Hud, 11/64, el-Hac, 22/36, el-İsra, 17/59) vb. insanlar tarafından bilinen bir çok şeyi misal olarak sunmaktadır. Mesel, anlatılmak istenen şeyin daha kolay anlaşılmasına ve kalıcı olmasına vesile olmaktadır². Darbimesel, Hz. Muhammed'in (sa.) de dini tebliğinde kullandığı metotlardan bir tanesidir.³ Kur'an-ı Kerim'deki misallerin hikmetini anlayamayan, böyle bir misali Allah'ın (c.c.) şanına yakıştıramayan ve sivrisineği misal vermekle Allah (c.c.) neyi murat eder (el-Bakara, 2/ 26) diye soran kâfirlere karşı Allah (c.c.) bu misalleri ve misallerin arkasındaki hikmeti sadece âlimlerin anlayacağını ve düşünöceğini de bildirmektedir (el-Ankebut, 29/ 43).

Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin tebliğ, eğitim ve öğretim metotları günümüz din eğitimcilerinin de uyguladıkları metotlardandır. Kur'an-ı Kerim'deki her âyetin, her kıssanın ve her misalin inananlar için bir rehber, yol gösterici ve eğitici özelliği vardır. Zira Kur'an-ı Kerim'in bizzat kendisi inananlar için bir rehber ve yol göstericidir (el-Bakara, 2/2).

Kur'an-ı Kerim'de birçok konuda bilimsel çalışmalar yapılmış olmasına rağmen "Kur'an-ı Kerim'de Meseller" konusunda din eğitimi açısından kapsamlı bir çalışmanın henüz yapılmamış olması bu konunun seçilmesine vesile olmuş-

1 Suat Cebeci, "Din Öğretimi Yöntemleri", 15, erişim: 05 Kasım 2019.

2 M. Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, 7. Bs (İstanbul: İfav, 2008), 52.

3 Abdulfettah Ebu Gudde, *er-Rasul el-muallim ve esalibuhu fi'r-ta'lim* (Haleb: Mektebu al-İslamiyye, 1997), 112.

tur. Bu münasebetle Kur'an-Kerim'in eğitim ve öğretim metotlarının tespiti ve uygulanması verimli ve kaliteli bir din eğitimi açısından son derece önemlidir.

Bu araştırmada Kur'an-ı Kerimdeki eğitim ve öğretim metotları tespit edildikten sonra konu başlığımızın özünü oluşturan meseller çeşitli tefsirlerin yardımı ve konuyla alakalı yazılmış literatür taraması yöntemiyle sürdürülecektir. Bu çalışmada aşağıdaki sorulara cevap bulunmaya çalışılacaktır:

1. Kur'an-Kerim'in eğitim metotları nelerdir?
2. Darbimesel nedir?
3. Kur'an-ı Kerim'deki darbimesellerin çeşitleri nelerdir?
4. Kur'an-ı Kerimdeki darbı mesellerin eğitim açısından amacı ve hedefi nedir?

1. Kur'an-ı Kerimde Eğitim Metotları

Bir amaca ulaşmak için takip edilecek en kısa, en doğru ve en güvenilir yol "metot" olarak nitelendirilmektedir⁴. Yeryüzünün halifesi olarak yaratılan ve tayin edilen insan eğitimi ilahi kaynaklıdır. Kur'an'ı Kerim'e göre Yüce Allah, Hz. Adem'i yarattığında zaman ve mekânların, bütün kâinatın bilgisini onun kalbine yerleştirerek eşyaların isimlerini öğretmiştir (el-Bakara, 2/31). Böylece insan diğer varlıklara karşı fiziki yapısıyla değil, bilgisiyle faziletli kılınmıştır⁵. Âyetleri akıl sahipleri tarafından düşünülün ve öğüt alınсын diye indirilen Kur'an-ı Kerim (Sâad, 38/29) İslam dininin temel kaynağıdır. Bir kitap ki dinin temel kaynağı ise, o dinin eğitiminin de kaynağı olmalıdır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim İslami din eğitiminin temel kaynağı niteliğindedir.

İnsanı en güzel bir biçimde yaratıp, yeryüzüne halife olarak tayin eden yüce Allah, (el- Bakara, 2/30) onun nasıl eğitileceğini en iyi bilendir. İnsanın eğitilmesinde ve terbiyesinde ölçü bizzat insanın kendisidir. İnsanı en iyi tanıyan ise onu yaratan yüce Allah'tır. Kur'an'ın muhatabı insan olduğuna göre, ilahi mesajları ona en kolay ve en etkili bir şekilde nasıl kabul ettireceğini yine en iyi bilen yüce Allah'tır. Kur'an-ı Kerim tefekkür, tedebbür ve tezekkür ederek okunduğunda onda insan fıtratına en uygun metotların olduğu görülmektedir. Kur'an-ı Kerim, dikkatleri gözle görülen, aklen kabul edilen

4 Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları* (Samsun: Eser Matbası, 1991), 117.

5 Mustafa Ergün, *İnsan ve Eğitimi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), 267.

somut şeyleri dile getirerek eğitime başlar. Bazen dikkatleri semalara, yeryüzüne, yağmura, rüzgâra, nebatata, gök gürültüsüne ve şimşeğe çekerek insanların Allah'ın varlığını, birliğini ve kudretini bulmalarına yardımcı olur. Bunları yaparken bazen soru cevap, bazen ikaz, bazen müjdeleme, bazen korkutma, bazen sevdirmeye bazen nefret ettirme metotlarını kullanır⁶. Asıl çalışma konusu darbı meseli daha iyi anlayabilmek için Kur'an-ı Kerim'de geçen eğitim metotlarına kısaca değinmenin faydalı olacağı düşünülmektedir.

1.1. İsticvap (Soru-Cevap) Metodu

Allah (c.c.) Kur'an-ı Kerim'de bu metodu sıkça kullanmıştır. “Peygamberleri de onlara şöyle demişti: “Hiç gökleri ve yeri yaratan Allah'ın varlığından şüphe edilir mi? (İbrahim, 14/10), “Görmedin mi Allah gökleri ve yeri hak ile yaratmıştır” (İbrahim, 14/19). Bu âyetlerde sorular, yüce Allah'ın varlığına inandırma, insanları ikna etme gayesine yöneliktir. Bazen “sorular, soruyorlar” şeklinde ifadelerin geçtiğini ve buna yine yüce Allah'ın cevap verdiğini görüyoruz. Kur'an-ı Kerim'de “Se-e-le” kökünden türeyen kelimelerin bulunduğu âyet sayısı 130 civarındadır⁷. Bu da soru ile öğrenme ve öğretmenin Kur'an-ı Kerim'de bir eğitim metodu olarak kullanıldığını göstermektedir.

1.2. Örnek Edinme Metodu

Çocukluk yaşından itibaren insan en yakınından başlamak suretiyle etrafındakilerini örnek alarak ve taklit ederek davranışlarını şekillendirir. Çocuk anne babayı, öğrenci öğretmeni, Müslüman peygamberini örnek alır. “Allah'ın Resulünde sizin için en güzel örnek var” (el-Ahzab, 33/21) âyeti kerimesi, Kur'an-ı Kerim'in örnekle eğitime rehberlik ettiğinin en güzel delildir.

1.3. İbret ve Öğütle Terbiye Metodu

Kur'an-ı Kerim'de ibret ve öğüt alınacak birçok kıssalar ve misaller vardır. Ancak bu kıssalardaki ibretleri sadece akıl sahipleri anlayabilmektedir. Bunu Kur'an-ı Kerim “Gerçekten peygamberlerin kıssalarında akıl sahip-

6 Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, 37-38.

7 Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemül-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 3. Bs (Lübnan/ Beyrut, 1992), md. se-e-le.

leri için büyük bir ibret vardır” (Yusuf, 12/111) ifadeleriyle bildirmektedir. Kur’an-ı Kerim kıssaları sadece geçmiş kavimler ve peygamberlerle ilgili tarihi bilgiler vermekten ibaret değildir. Kur’an-ı Kerim bize bu kıssalarla bazen öğüt vermekte, bazen de bu kıssalarda geçen olayları tefekkür ederek ibret alınmasına vesile olmaktadır. Bazen de Allah (c.c.) peygamberleri veya salih kulları vasıtasıyla öğüt vermektedir. “Yavrucuğum, namazı dosdoğru kıl, iyiliği emret, kötülükten vazgeçirmeye çalış ve başına gelenlere sabret, ... İnsanlardan yüzünü çevirme, yeryüzünde şımarık yürüme, ... yürüyüşünde mutedil ol, sesini alçalt” (Lokman, 31/17) ifadeleriyle Lokman’ın (as.) öğlunu öğütü eğitiyor.

1.4. Kıssa ile Eğitim Metodu

Allah (c.c.) Kur’an-ı Kerim’de Hz. Peygamberin daha önce bilmediği birbirinden güzel kıssaları anlatmıştır. “Biz sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Sen daha önce bunları bilmiyordun. (Yusuf, 12/3). Kur’an kıssalarının eğitim-öğretim metotları arasında önemli bir yeri vardır. Kıssalar sayesinde insan geçmişteki önemli hadiseleri okuyanın veya dinleyeninin usanmayacağı bir biçimde öğrenmekte ve bu tarihi olaylardan ders almaktadır. İnsanın geçmişini bilme arzusu, kıssalara olan dikkati daha da artıracığından kıssa ile eğitim çok önemli ve etkili bir metottur. Kur’an kıssalarının asıl gayesi tarihi bilgi vermek olmayıp, peygambere gelen vahyin ve risaletin ispatı, ilahi dinlerin gayesinin aynı olduğu ve aynı kaynaktan geldiği hususunu insanlara öğretmek, ilahi davete icabet etmeyen ve peygamberlerini tasdik etmeyen kavimlerin akıbetlerini göz önüne sermektir. Ayrıca kıssalar vasıtasıyla Allah (c.c.) peygamberlerin kavimlerini nasıl eğittiğini öğretmektedir.⁸

1.5. Teşvik ve Sakındırma Metodu

İnsan fıtratı gereği, hastalık, ölüm, fakirlik, kusurlarının açığa çıkması, amellerinin boşa gitmesi gibi başına gelen olumsuz durumlarda ümitsizliğe düşer veya kaçacak bir yer ya da sığınacak, güvenilecek bir kapı arar. Bazen nefsinin arzularına kapılarak haddi aşabilir. Bu nedenle insanın bazen teşvike bazen sakındırmaya ihtiyacı vardır. Kur’an-ı Kerim’de bunu sıkça görmekteyiz. İşledikleri günahlarından ötürü yüce Allah’ın rahmetinden ümidini kesenler için “De ki: Ey günah işlemekle nefislerine karşı haddi aşmış kullarım!

8 Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, 48-50.

Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyiniz. Çünkü Allah (c.c.) bütün günahları bağışlar". (ez-Zümer, 39/53). Kur'an-ı Kerim'de iman edip güzel amel işleyenler cennetle müjdelendiği gibi, (el-Bakara, 2/25), küfredip Allah'ın âyetlerini yalanlayanlar (e-Bakara, 2/39, el-Maide, 5/10,86, el-Hac, 22/57, et-Tegâbun, 66/10) kötü ameller işleyenler de cehennemle korkutulmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in bu metodu Hz. Peygamber'in de eğitimde kullandığı bir metottur.⁹

1.6. Emri bi'l-Maruf ve Nehy-i 'ani'l-Münker Metodu

İyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama anlamına gelen emri bi'l-maruf ve nehy-i 'ani'l-münker Kur'an-ı Kerim'in emrettiği bir eğitim metodu olup, bir toplum içerisinde mutlaka bu işi yürüten birilerinin bulunması gerektiği hususu şu âyetle bildirilmektedir. "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten meneden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır" (Âli İmrân, 3/104).

Görüldüğü gibi Kur'an-ı Kerim insan fitratına uygun olan bütün metotları kullanmış veya teşvik etmiştir. Son olarak Kur'an-Kerimin muhataplarına öğüt verici ve onların ibret alabileceği nitelikte veciz ifadelerle anlattığı meseller de Kur'an'ın eğitim metotlarından bir tanesidir. Biz çalışmamızın asıl konusu olan bu metodu biraz daha teferruatlı bir şekilde ele alacağız.

1.7. Darbimesel Metodu

Çoğulu "emsâl" olan "mesel", kavramı, "benzemek, benzeri olmak" manasındaki "müsûl" kökünden türeyen bir sıfat olup "sıfat, vasıf, söz, ibret ve kıssa" manalarına da gelmektedir¹⁰. Râgıb el-İsfahânî'ye göre "mesel" "açıklamak amacıyla benzeri hakkında söylenen sözdür"¹¹. Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre ise "mesel", örnek alınacak söz, eğitici hikâye veya masal, atasözü,¹² manalarına gelmektedir.

9 Ebu Gudde, *er-Rasul el-muallim ve esalibubu fi't-ta'lim*, 193.

10 Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî el-ifriqi İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, t.y., md. msl.

11 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-ısfahânî, *el-Müfredât fi garibü'l-kur'an*, t.y., md. msl.

12 Türk Dil Kurumu, "Türk Dil Kurumu Sözlükleri", md. mesel, erişim: 02 Kasım 2019, <https://sozluk.gov.tr/>.

Mesel, birçok âyette taaccüp edilen bir durumun kıssası ve sıfatı olarak tefsir edilir. “Muttakilere vaat edilen cennetin misali...” (Muhammed, 47/15) mealindeki âyetteki mesel kavramı kıssa ve sıfat olarak açıklanmaktadır.¹³

Arapça, kalbin çarpması, nabzın atması, yaradaki elemin artması, suda hareket etmek, zamanın geçmesi, insanlar arasında fesat çıkarmak, vurmak, bazılarını bazılarına musallat etmek, tacirin ortağı ile sözleşme yapması, zilin çalması, uyku bastırması gibi manalara gelen¹⁴ “darabe” kelimesiyle birleşerek kullanıldığında “darbimesel” şeklinde ifade edilmektedir.

Gerçek ya da muhtemel bir durumun benzetilmesine dayalı olan temsili anlatım sanayide, tıpta, astronotların eğitiminde ve daha başka alanlarda etkili bir şekilde kullanılmaktadır¹⁵. Zira darbimeselin eğitici özelliği vardır. Çünkü darbe mesellerde uyarı ve hatırlatma vardır, öğüt vardır, teşvik ve sakındırma vardır¹⁶. Temsîlî anlatım mananın şekillenmesine ve zihinde canlanmasına vesile olur. İmanla alakalı soyut manalar somut bilgilere dönüşür. Darbimeselleri dinleyen insan duygu ve düşünceleriyle bizzat olayın içerisine girerek adeta kendisini olayın kahramanları gibi görmeye başlar¹⁷. Kur’an-ı Kerim insanları eğitirken önemli konularda bazen mesellere başvurmuştur. Mesellerde verilen bilgi insan zihninde anlamaya dönüşür. Yani mesellerde anlatılan temsili bilgi asıl konunun anlaşılmasına vesile olur. Yüce Allah darbimesellerle manevi bir hali, maddî bir şeye benzeterek insan zihnine sunuyor. Mesela örümcek misalinde Allah’tan başka dost edinenlerin durumu örümceğin evine benzetiliyor. İnsan örümceği ve evini bildiği için verilen misalden neyin kastedildiğini anlamış ve öğrenmiş oluyor¹⁸.

13 Menna’ Halil Kattan, *Mebahis fi ulum’i el-kur’an* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000), 275.

14 İbn Manzur, *Lisanu’l-arab*, darabe.

15 Melek Çakmak, “Öğretim Yöntem ve Teknikleri”, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 2. Bs (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 455-456. (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 455-456.

16 Ali bin Muhammed bin Habib el-Maverdi, *el-Emsal vel-bikem*, (Riyad: Dar-ul Vatan, 1999), 20. 1999), 20.

17 Süleyman Koçak, “Kur’an’da Mesellerle Anlatımın Eğitim Açısından Değeri”, 1 (2009): 213.

18 Bayraktar Bayraklı, *İslamda Eğitim* (İstanbul: İfav, 1989), 206-207.

Bir eğitimci vasfıyla Hz. Peygamber, ashabıyla beraber olduğu meclislere edebi güzellik katan¹⁹ ve bazen ashabının eğitiminde de kullandığı²⁰ metotlarından olan temsili ve teşbihi anlatım tarzı, Kur'an'ı Kerimin edebi güzelliğinin sergilendiği anlatımlardan biri olarak kabul edilmektedir²¹. Hak ile batılı birbirinden ayırt etmek, doğru ile yanlış insanlara öğretmek, kötülükten sakındırmak ve iyiliği sevdirmek hususunda bir rehber olan Kur'an-ı Kerim²² temsili anlatımla yüce Allah ifadeye bir canlılık katarken anlaşılması zor olan konuların daha kolay anlaşılmasına, üzerinde düşünülmesine ve neticede ibret almaya vesile olmaktadır²³. Kur'an-ı Kerim'de çok sayıda darbı mesel bulunmaktadır. Seleften bazıları: “*Kur'an'daki meseli işitip anlamadığımda ağladım. Çünkü Allah (c.c)* “Bu temsilleri biz insanlar için getiriyoruz. Onları ancak alimler anarlar” *buyurmaktadır*” demiştir²⁴. Semavi kitaplarda çokça geçen darbimeseller manaların gizliliklerini açığa vurmada ve hakikatlerin üzerindeki perdeyi kaldırmada açık bir şekilde etkili bir metottur²⁵.

2. Kur'an-ı Kerim'de Darbı Meseller

Mesel kelimesi Kur'an-ı Kerim'de altmış dokuz, çoğulu olan emsal ise dokuz yerde zikredilmiştir²⁶. Kur'an-ı Kerim'deki meseller için Tefsir usulü ve Kur'an ilimlerinde “emsâlü'l-Kur'an” tabiri kullanılmaktadır²⁷. Kur'an'daki meseller “âyetlerdeki mana ve maksadın insan ruhunda iz bırakan ve hayranlık uyandıran bir biçimde kısa ve özlü olarak ifade edilmesidir”²⁸.

19 Muhammed bin İbrahim -el Hamd, *er-Rahmetü vel azametü fis-sireti'nnebeviyyeti* (Riyad: Dar-u ibni Huzeyme, 2007), 183. Dar-u ibni Huzeyme, 2007), 183.

20 Ebu Gudde, *er-Rasul el-muallim ve esalibubu fi't-ta'lim*, 112.

21 Hatice Görmez, “Beşer Dilinin İmkânları ve Kur'an-ı Kerim'in Anlatım Üslubu Dair”, *Journal of Islamic Research* 27/1 (2016): 27.

22 M.Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslam Ahlakı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1986), 345.

23 Süleyman Gümrükçüoğlu, *Kur'an'da İletişim Dili* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014), 289.

24 Ebu-l fidaı İsmail İbn Kesir, *Tefsir'u-l Kur'an'i-l Azim* (Beyrut: Dar-ul marife, 1983), 1/65.

25 Ahmed bin Mahmud -en Nesefti, *Medâriku't-tenzil ve akâiku't-tevil* (Lübnan/Beyrut: Darul kalem, 1989), 1/39.

26 Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l- Kerim*, msl.

27 Bedrettin Çetiner, “İslam Ansiklopedisi” (Türkiye Diyanet Vakfı), md. Mesel, erişim: 02 Kasım 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesel#3-tefsir>.

28 Kattân, *Mebâhis fi ulümü el-kur'an*, 283.

Belâgat ve tefsir âlimlerine göre Kur'an ıstılahında meselin anlamı sözlük anlamlarından daha farklıdır. Kur'an mesellerini lügat kitaplarındaki manalarına hamletmek uygun değildir. Çünkü Kur'an meselleri daha sonra ortaya çıkan yeni duruma teşbih suretiyle kullanılmamıştır. Bundan dolayı onları beyan âlimlerince mesel manasına hamletmek uygun değildir. Kur'an-ı Kerim mesellerinden bazıları vardır ki bunlar istiare olmadığı gibi kullanımı da yaygın değildir²⁹.

Benzetmeler yaparak, hikâyelerden ve geçmiş hadiselerden istifade ederek anlatma metodu hemen bütün milletlerde olduğu gibi Kur'an'ın ilk muhatabı olan Arap toplumunda da kullanılmıştır. Darbı mesellerin geçtiği âyetleri tefsir eden müfessirler çeşitli yorumlar yapmışlardır³⁰. Temsili anlatımda misal olarak verilen bir konudaki mananın açığa çıkması, üzerindeki perdenin kalkması söz konusudur. Temsili anlatım duygulara hitap ettiğinden ilahi kitaplarda, edebiyatçıların, bilginlerin sözlerinde yaygın olarak kullanılmıştır. Hakir olan hakir olanla, yüce olan yüce olanla temsil edilmektedir. Mesela İncil'de kalbinde kin, nefret ve hainlik taşıyanlar kepeğe, katı kalpler çakıl taşlarına, adi insanlarla muhatap olmak, onlarla konuşmak eşek arısının vızılına benzetilmektedir³¹. Kur'an-ı Kerim'deki darbımesellerde, metafizik âlemdeki hadiseler insanların duyu organları ile ulaştıkları fiziki âleme ait kavramlarla anlatılmakta olup temsil edenle temsil edilen arasında bir benzerlik bulunmaktadır³².

İbnul Kayyim Kur'an-ı Kerim'in meselleri hakkında şöyle der: Mesel, bir şeyi hüküm itibariyle bir şeye benzetmek, makul olanı algılanana veya iki algılanandan birini diğerine yaklaştırmaktır. Kur'an-ı Kerimdeki mesellerin çoğu açık teşbih yoluylaadır. "Dünya hayatının meseli semadan indirdiğimiz su gibidir" (Yunus, 10/24) mealindeki teşbih açık şekilde ifade edilmiş zımni bir teşbihtir. "Birbirinizi gıybet etmeyiniz, sizden biri ölü kardeşinin etini yemeği sever mi, tiksindiniz değil mi? (Hucurat, 49/12) İfadelerindeki teşbih kapalı bir teşbihtir.

29 Kattân, *Mebâhis fi ulûmî el-kur'ân*, 276.

30 Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/83.

31 Beydavi, *Envaru't Tenzil ve Esraru't Têvil*, t.y., v. el-Bakara, 2/26.

32 Bayraklı, *İslam'da Eğitim*, 206.

Bazen de teşbih veya istiare olmadığı halde Allah (c.c.) mesel olarak isimlendirilmiştir. “Ey insanlar! Size bir örnek verildi. Şimdi ona iyi kulak verin. Sizin Allah'tan başka taptıklarınız bir sinek dahi yaratamazlar, hepsi bunun için toplanabilirler. Eğer sinek onlardan bir şey kapsa bunu ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz, istenen de” (el-Hac, 22/73) mealindeki mesel bu çeşit meseldendir³³.

Maverdi'ye göre yüce Allah, akıllara ve kalplere tesirinin gücü vesilesiyle, aklen daha makul ve kalben daha makbul olmasından ötürü Kur'an-ı Kerim'de darbı meselleri kullanmış, onları peygamberlerinin delili kılmıştır³⁴.

2.1. Kur'an-ı Kerim'de Darbimesellerin Çeşitleri

Kur'an-ı Kerim'de açık, kapalı ve mürsel olmak üzere üç çeşit mesel vardır.³⁵

2.1.1. Açık Meseller

Herhangi bir durumu “mesel” lafzı veya teşbihe delalet eden bir başka ifadeyle açıklayan meseller olup Kur'an-ı Kerim'de birçok örneği bulunmaktadır. Bunların en önemlilerinden biri münafıkların durumunun açık bir şekilde temsili olarak anlatıldığı iki meseldir. Bu mesellerden biri: “İman edenlerle karşılaşınca “inandık” derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise “biz sizinle alay etmekteyiz” derler” (Bakara, 2/14) mealindeki âyette belirtilen münafıkların durumudur ki bunlar; gösteriş olsun diye inananlarla karşılaştıklarında mümin olduklarını söyler ve bu sayede imanın nurundan istifade ederler. Ancak kendileri gibi olanlarla bir araya geldiklerinde müminlerle alay ettiklerini söylerler. Söz konusu münafıkların durumu aynı surenin “Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlatığında Allah ışıklarını yok eder de onları karanlık içinde, hiçbir şeyi görmez halde bırakır” (Bakara, 2/17) mealindeki müteakip âyetinde, karanlıkta ateş yakıp bu ateşin ışığı ile etrafı aydınlanan, ancak ateş söndüğünde karanlık içerisinde kalan kişinin durumuna benzetilmektedir. Diğeri ise: Söz konusu bu

33 Kattân, *Mebâhis fi ulûm'i el-kur'ân*, 277.

34 Ebu-l Hasan Habib el-Maverdi, *Edeb'üd-dünya ve'd-din* (Beyrut: Dar-ul kütüb-ül ilmiyye, 1978), 275-276.

35 El Huseyin -el Fadl, *el-Emsâlü-l kâmine fi-l kur'an-il-kerim* (Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1992), 8.

münafıkların hali yine Bakara suresinin 19. âyetinde “Yahut onlar, karanlıklar içinde gökten boşanan gök gürültülü, şimşekli bir yağmura tutulmuş kimseler gibidirler. Yıldırımlara yüzünden ölümden korkarak parmaklarıyla kulaklarını tıkırlar. Halbuki Allah inkârcıları çepeçevre kuşatmıştır” (Bakara, 2/19), “Şimşek gözlerini kör edercesine çakar, onlara ışık verdikçe yürürler, ışığı karartınca da kalakalırlar. Allah dileseydi onların işitme ve görmelerini büsbütün giderirdi. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir” (Bakara, 2/20) mealindeki ifadelerle, içinde karanlığın bulunduğu bir esnada bardaktan boşanırcasına yağın yağmura tutulan kimselerin durumuna benzetilmektedir. Yağmurun yağması esnasında dünyayı kara bir bulut “sayyib” kaplamıştır. Münafıklar meydana gelen zifiri bir karanlık, dehşetli bir gök gürültüsü ve şimşek çakışı sebebiyle heyecanla, ölüm korkusundan dolayı kulaklarını parmaklarıyla tıkıyorlar³⁶. Görüldüğü gibi yüce Allah, münafıkların halini gökten inen “sayyib” denen kara buluta, İslam dinini kuvvetli bir yağmura, Hz. Peygamberin dönemindeki kâfirlerin, müşriklerin durumunu zulmetlere, dinin va’d ve va’idlerini şimşek ve gök gürültüsüne, kâfirlerin ve münafıkların aday oldukları cezaları yıldırımlara benzetiyor. İnanmadıkları halde Allah’a ve ahiret gününe inandığını iddia eden ve böylece Allah’ı ve insanları kandırdıklarını zanneden, yeryüzünde fesat çıkaran, müminleri sefih olarak gören ve onlarla alay eden münafıkların özellikleri Bakara suresinin 8. ayetinden itibaren 17. âyete kadar anlatıldıktan sonra, 17, 18 ve 19. âyetlerde de onların durumları temsili olarak anlatılmaktadır³⁷.

Bir başka görüşe göre yukarıda zikredilen Bakara suresinin 17.,18.,19. ve 20. âyetlerinde sunulan temsili anlatımda, Münafıkların Kur’an’la olan alakasını Allah Teala gecenin karanlığında sahrada bulunan ve ansızın gök gürültüsü ve şimşegin de olduğu şiddetli bir yağmura tutulan bir kavme benzetiyor. Şimşek çakıp gök gürlendiğinde korkudan kulaklarını tıkayan kavmin misali münafıklar da Kur’an’ı dinlediklerinde kulaklarını tıkıyorlardı. Şimşek imana, şimşegin etrafı aydınlatması Kur’an’a benzetilmiştir³⁸.

36 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), c. 1/244-248.

37 Kattân, *Mebahis fi ulûm’i el-kur’ân*, 238.

38 Ebi Abdillâh Muhammed bin Ali et-Tirmizi el-Hakim, *el Emsalü min el-kitabi ve ssünneti* (Beyrut: Dar-u ibni Zeydun, 1987), 18-19.

Bakara suresi 171. âyetinde “İnkâr edenleri imana çağırın (peygamber) ile inkâr edenlerin durumu, bağırıp çağırmadan başka bir şey duymayan hayvanlara seslenen (çoban) ile hayvanların durumu gibidir. Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Bundan dolayı anlamazlar” ifadeleriyle Hz. Peygamberin öğütlerine kulak asmayan ve imana gelmeyen kâfirlerin durumu hayvanlara seslenen çobanla, çobanın bağırıp çağırmasından başka bir şey duymayan hayvanlara benzetilmektedir. Yine Bakara suresi 74. âyetinde “Sonra bunun ardından kalpleriniz yine katılaştı, taş gibi; hatta daha katı oldu. Çünkü taş vardır ki, içinden ırmaklar fışkırır. Taş vardır ki yarılr da içinden sular çıkar. Taş da vardır ki, Allah korkusuyla (yerinden kopup) düşer. Allah yaptıklarınızdan hiçbir zaman habersiz değildir” ifadeleriyle kâfirlerin kalpleri katı taşa benzetilmiştir”.

“Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir. Allah dilediğine kat kat verir. Allah lütfü geniş olandır, hakkıyla bilendir” (el-Bakara, 2/261) mealindeki âyette, mallarını Allah yolunda infak edenin durumu her başağında yüz dane olan yedi başaklı buğdaya benzetilmektedir. Ancak sırf gösteriş olsun diye mallarını infak eden ve başa kakanların durumu ise, üzerinde bir miktar toprak bulunan ve yağmur yağdığında üzerindeki toprağın kaybolmasıyla çıplak kalan taşın durumuna benzetilmektedir (el-Bakara, 2/264). Kâfirlerin bu dünyada harcadıklarının durumu ise kendilerine zulmeden bir topluluğun ekinlerini vurup mahveden kavurucu ve soğuk bir rüzgârın durumuna benzetilmektedir (Âl-i İmrân, 5/ 117). Allah'ı inkâr edenlerin ve dünyada yaptıkları işlerinin durumu, fırtınalı bir günde rüzgârın savurduğu küle benzetilmektedir (İbrahim, 14/ 18). Kendisine âyetler verildiği halde âyetleri yalanlayarak şeytanın peşinde giden kimsenin durumu, üzerine varılsa da kendi haline bırakılsa da dilini dışarıya sarkıtıp soluyan köpeğin durumuna benzetilmektedir (el-A'râf, 7/ 175-176).

Açık mesel yoluyla yapılan bu benzetmelerde yüce Allah, münafıkların, kâfirlerin, Allah'ın âyetlerini yalanlayarak şeytanın peşinde gidenlerin düştükleri durumu ya üzerine varılsa da varılmasa da dilini çıkararak sürekli soluyan köpeğe ya rüzgârın savurduğu küle, ya soğuk rüzgâra ya da üzerindeki verimli toprağı kaybeden yalçın taşa benzetererek kullarının düşünmesini istiyor diye-

biliriz. Zira bu dünyada aklını kullanıp düşünmeyenlerin duydukları pişmanlıkları Kur'an-ı Kerim "Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu alevli cehennemın mahkûmları olmazdık" diye sözlerine ilâve edeceklerini" (Bakara, 67/10) bildirmektedir.

2.1.2. Kapalı Meseller

Kapalı meselerde meselle ilgili herhangi bir lafız yoktur. Ancak harika manaları olan sözlerin veciz bir şekilde ifade edildiği mesellerdir. "Demir demirle iflah olur" veya "çivi çiviye söker" meseli kapalı mesele örnektir. "Bir kötülüğün cezası bir kötülüktür" mealindeki Şûra suresinin 40. âyeti bu mesele örnektir. "Sevdiğiniz şeylerden infak etmediğiniz sürece iyiliğe asla ulaşamazsınız" (Âl-i İmrân, 5/92) mealindeki ayeti kerime "Güzeli nikâhlayan mihrini verir" meseline benzemektedir³⁹. Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerimde bu tür meselleri ibret ve uyarmak için değişik surelerde zikretmiştir (ez-Zümer, 39/27). Aynı şekilde Hz. Peygamberin de eğitim ve öğretimde darbimeseli sıkça kullandığı bilinmektedir⁴⁰. Kur'an-ı Kerim'de darbı mesellerin çokça zikredilmesi din eğitimi ve öğretiminde tezekkürün yani hadiselerden ve olgulardan ders almanın önemine işaret etmektedir.

2.1.3. Mürsel Meseller

Mürsel mesel, "*Bedi' ilminde manaya güzellik katan, şirde veya nesirde bir fikri, bir görüşü ispat etmek, açıklamak, söze kuvvet ve güzellik katmak amacıyla söz arasında atasözü, vecize, hikmetli sözler, deliller ve misaller getirmektir*". Buna göre atasözü, vecize, hikmetli sözler, deliller ve misallere de mürsel mesel denir⁴¹. Bu tarife göre Mürsel Mesel gerek sözde gerekse yazıda anlatıma güç kazandırmaktadır.

39 Fadl, *el-Emsâli-l kâmine fi-l kur'an-il- kerim*, 9.

40 Ebu Gudde, *er-Rasul el-muallim ve esalibubu fi't-ta'lim*, 112.

41 İsmail Durmuş, "İslam Ansiklopedisi" (Türkiye Diyanet Vakfı, t.y.), blm. İrsal-i Mesel, erişim: 02 Kasım 2109.

Kur'an-ı Kerim'de açık teşbih lafzı olmaksızın “mürsel mesel” olarak zikredilen bazı ayetler:⁴²

1. “Şimdi gerçek ortaya çıktı. (Yusuf, 12/51)
2. “Onu Allah'tan başka ortaya çıkaracak yoktur” (en-Necm, 53/ 58)
3. “Yorumunu sorduğunuz iki rüya (bu şekilde) kesinleşmiştir” (Yusuf, 12/41).
4. “Sabah da yakın değil mi” (Hûd, 11/81)?
5. “Her haberin gerçekleşeceği bir zaman vardır” (el-En'âm, 6/67).
6. “Kötülük tuzakları kuranların ayağına dolaşır” (el-Fâtır, 35/ 43).
7. “Deki: “herkes kendi karakterine ve mizacına göre iş yapar” (el-İsrâ,17 84).
8. “Hakkınızda hayırlı olduğu halde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz” (el-Bakara, 2/216).
9. “Her nefis, yaptıklarına karşılık tutulan rehindir” (el-Müddessir, 74/38).
10. “İyiliğin karşılığı da işte böyle iyiliktir” (er-Rahmân,55/ 60).
11. “Her kesim kendi inancını beğenmektedir” (el-Mü'minun, 23/ 53).
12. “İsteyen de aciz, kendinden istenen de” (el-Hac, 22/ 73).
13. “Amel sahipleri böylesi bir kazanç için çalışmalıdır” (es-Sâffât, 37/61).
14. “İyi ile kötü bir değildir” (el-Mâide, 5/100).
15. “Nice az birlik vardır ki, Allah'ın izniyle sayıca çok birliği yenmişlerdir” (el-Bakara, 2/249).
16. “Sen onları birlik içinde sanırsın, oysa kalpleri dağınıktır” (el-Haşr, 59/14).

3. Kur'an-ı Kerim'de Darbimesellerin Gayesi

Kur'an-ı Kerim'deki darbimesellerin genel gayesi eğitimidir. Ancak her darbı meselin özel bir hedefi vardır. Mesela Allah (c.c) “birbirinizi gıybet etmeyin” buyurduktan sonra, gıybet etmeyi ölü kardeşinin etini yemekle temsil ediyor (el-Hucurat, 49/12). Bu şekilde temsil etmesinin eğitim açısından gayesi gıybetin kötülüğünü ve çirkinliğini daha veciz bir şekilde anlatarak korkutmak, hedefi ise gıybeti haram kılarak uzak tutmaktır diyebiliriz⁴³.

42 Kattân, *Mebâhis fi ulûm'i el-kur'ân*, 280.

43 Yezid Hamzaviy, *el-Medlulatu et-terbeviyyetu lil-emsali el-kur'aniyyeti* (Camiat-ül Cezair, 2006), 41.

Gerek Hz. Peygamber, gerekse eğitimciler, konuları daha veciz bir şekilde izah etmek, teşvik ve nefret ettirmek, övmek ve zemmetmek için darbimesel metodunu sıkça kullanmışlardır⁴⁴.

Kur'an-ı Kerim'deki darbimeseller, mantıklı olan bir durumu duygusal bir biçimde insana açıklar ve akıl da kolayca kabul eder. Çünkü mantıklı marnalar duygusal biçimde anlatılırsa daha kolay anlaşılır. Mesela

Allah (c.c), “Ey iman edenler! Allah’a ve ‘ahiret gününe inanmadığı halde malını insanlara gösteriş yapmak için harcayan kimse gibi sadakalarınızı başa kakmak ve incitmek suretiyle boşa gidermeyin. O kimsenin misali, üzerinde toprak bulunan düzgün ve yalçın bir kayadır; kayanın üzerine şiddetli bir yağmur yağmış, onu çıplak halde bırakmıştır. Bu gibilerin kazandıkları hiçbir şeyden istifadeleri olmaz ve Allah, inkârcı topluluğa hidayet vermez” (Bakara, 2/264) meâlindeki âyette; insanları, vermiş olduğu sadakalar sebebiyle minnet altında bırakarak ve başa kakarak inciten kimselerin davranışları, başkalarına gösteriş olsun diye harcama yapanların davranışlarına benzetilmişti ve kaya misaliyle anlatılmıştır. Şöyle ki; yalçın bir kayanın üzerindeki toprak yağın yağmurun şiddetiyle yere inmekte ve bu kaya üzerindeki toprağı yok etmektedir. Burada yüce Allah sadakasını gösteriş için veren kimsenin halini darbı meselle açıklamıştır.

Darbı meseller hakikatleri ortaya koyar ve gaip olanı hazır durumdaymış gibi ifade eder. “Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkar” (el-Bakara, 2/275) mealindeki âyeti kerimede faiz yiyenlerin düşecekleri hal temsili bir şekilde ortaya konmuştur.

Darbı meseller, bazen teşvik için zikredilmiştir. Mesela, “Mallarını Allah yolunda harcayanların meseli, her başağında yüz tane buğday veren yedi başak gibidir” (el-Bakara, 2/261) mealindeki âyette, Allah yolunda harcama bire yedi yüz veren buğday meseliyle teşvik edilmiştir.

Bazen çirkin bir davranış hiç de hoş gitmeyecek bir meselle açıklanmış, böylece söz konusu davranış veciz bir şekilde kötülenmiştir. Mesela; gıybet, kardeşin ölü etini yemeğe benzetilerek bu çirkin davranış inananla-

44 Kattân, *Mebâhis fi ulûmî el-kur’ân*, 283.

ra kerih gösterilmiş ve tiksindirilmek istenmiştir (el-Hucurat, 49/12). Bazen de iyi davranış sergileyenler aynı davranışı sergileyen başkalarına benzetilerek övülmüş, dolayısıyla söz konusu davranış teşvik edilmiştir (el-Fetih, 48/29).

Sonuç

Kur'an-ı Kerimi müminler ve insanlar için yol gösterici ve hakla batılı, doğru ile yanlış açıklayıcı olarak indiren Yüce Allah, mesajlarını insanın fitratına uygun metotlarla iletmış ve her biri birbirinden etkili metotlar kullanmıştır. Bunlardan bir tanesi de temsili veya meselle anlatımdır ki, çalışmada bu “darbimesel” olarak nitelendirilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'deki mesellere baktığımızda ilk meselin münafıkların durumunu teferruatlı bir şekilde gözler önüne seren meseldir. Bu meselle yüce Allah, Müminler arasında iki yüzlü münafıkların durumunu, düştükleri hali, Allah'a ve âhîret gününe inanmayan, Allah'ın âyetlerini inkâr edenlerin ahlâkî davranışlarının akıbetini veciz bir şekilde anlatıyor.

Kur'an-ı Kerim'de açık, kapalı ve mürsel olmak üzere üç çeşit meselin olduğu görülmektedir. Herhangi bir durumu “mesel” lafzı veya teşbihe delalet eden başka bir ifadeyle açıklayan açık mesellerin Kur'an-ı Kerim'de birçok örneğine rastlanmaktadır. Münafıkların durumunu anlatan meseller en bariz olanlarındandır. Kapalı mesellerin de ibret ve uyararak için değişik surelerde zikredildiği görülmektedir. Açık bir şekilde teşbih lafzı olmaksızın kullanılan ve “mürsel mesel” olarak nitelendirilen mesellerin de veciz bir üslupla sıkça kullanıldığı görülmektedir.

Darbimesellerin asıl gayesinin manayı muhatabın daha kolay anlayacağı biçimde duygusal bir şekilde temsil ederek kabul etmesini sağlamak, teşvik, özendirme ve sakındırma gibi amaçları vardır. Dolayısıyla Allah inancını insanların kalplerine yerleştirmek, insanları amel-i sâlih, hakkı ve sabrı tavsiye konusunda eğitmek gibi de hedefleri vardır.

Darbimesellerin geçtiği ayetler incelendiğinde; insanları, aklını harekete geçirerek tefekkürü, tezekkürü ve tedebbürü, ve mukayeseye sevk eden darbimeselin etkili bir eğitim metodu olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemül-müfreh li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. 3. Bs. Lübnan/Beyrut, 1992.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslamda Eğitim*. İstanbul: İfav, 1989.
- Bayraktar, M. Faruk. *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*. 7. Bs. İstanbul: İfav, 2008.
- Beydavi, -el. *Envaru't Tenzil ve Esraru't Têvil*. t.y. <https://www.altafisir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafisirNo=6&tSoraNo=2&tAyahNo=26&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>.
- Cebeci, Suat. "Din Öğretimi Yöntemleri". Erişim: 05 Kasım 2019. http://www.ebsad.org/img/20140407__6321527362.pdf.
- Çakmak, Melek. "Öğretim Yöntem ve Teknikleri". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. 2. Bs. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Çetiner, Bedrettin. "İslam Ansiklopedisi". Türkiye Diyanet Vakfı. Erişim: 02 Kasım 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesel#3-tefsir>.
- Durmuş, İsmail. "İslam Ansiklopedisi". Türkiye Diyanet Vakfı, t.y. Erişim: 02 Kasım 2109.
- Ebu Gudde, Abdulfettah. *er-Rasul el-muallim ve esalibuhu fi'r-ta'lim*. Haleb: Mektebu al-İslamiyye, 1997.
- Ergün, Mustafa. *İnsan ve Eğitimi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1993.
- Fadl, El Huseyin -el. *el-Emsâlü-l kâmine fi-l kur'an-il-kerim*. Riyad: Mektebetu't-tevbe, 1992.
- Görmez, Hatice. "Beşer Dilinin İmkanları ve Kur'an-ı Kerim'in Anlatım Üslubuna Dair". *Journal of Islamic Research* 27/1 (2016): 22-30.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. *Kur'an'da İletişim Dili*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.
- Hakim, Ebi Abdullah Muhammed bin Ali et-tirmizi el-. *el Emsalü min el-kitabi ve sünneti*. Beyrut: Dar-u ibni Zeydun, 1987.
- Hamd, Muhammed bin İbrahim -el. *er-Rahmetü vel azametü fis-sireti'nebeviyyeti*. Riyad: Dar-u ibni Huzeyme, 2007.
- Hamzaviy, Yezid. *el-Medlulatu et-terbeviyyetu lil-emsali el-kur'anıyyeti*. Camiat-ül Cezair, 2006. <http://site.iugaza.edu.ps/hsoofi/files/>.
- İbn Kesir, Ebu-l fidai İsmail. *Tefsir'u-l Kur'an'i-l Azim*. Beyrut: Dar-ul marife, 1983.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî el-ifriqî. *Lisanu'l-arab*. t.y.
- Kandemir, M.Yaşar. *Örneklerle İslam Ahlakı*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1986.
- Karaman, Hayrettin - Çağrıçı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kattân, Menna' Halil. *Mebâhis fi ulümü el-kur'ân*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000.
- Koçak, Süleyman. "Kur'an'da Mesellerle Anlatımın Eğitim Açısından Değeri". 1 (2009): 187-215.
- Maverdi, Ali bin Muhammed bin Habib el-. *el-Emsal vel-hikem*. Riyad: Dar-ul Vatan, 1999.
- Maverdi, Ebu-l Hasen Habib el-. *Edeb'üd-dünya ve'd-din*. Beyrut: Dar-ul kütüb-ül ilmiyye, 1978.
- Nesefi, Ahmed bin Mahmud -en. *Medâriku't-tenzil ve akâiku't-têvil*. 3 Cilt. Lübnan/Beyrut: Dar-ul kalem, 1989.
- Peker, Hüseyin. *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*. Samsun: Eser Matbaası, 1991.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsim Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi garibül-kur'an*. t.y.
- Türk Dil Kurumu. "Türk Dil Kurumu Sözlükleri". Erişim: 02 Kasım 2019. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

DİN GÖREVLİLERİNİN İLETİŞİM YETERLİLİKLERİ

COMMUNICATIVE COMPETENCE OF RELIGIOUS COMMISSARIES

Muhammed Hüseyin DEMİR

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Din Eğitimi Doktora Öğrencisi
orcid.org/0000-0003-0289-6202
mhuseyindemir@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 11 Kasım 2020/ 11 November 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 19 Kasım 2020 / 4 November 2020
Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020/ 27 December 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020
Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: **313-354**

Cite as / Atıf: Demir, Muhammed Hüseyin. "Din Görevlilerinin İletişim Yeterlilikleri [Communicative Competence of Religious Commissaries". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 4/2
(Aralık/December 2020), **313-354**

Öz

Din görevlileri görevleri gereği her yaştan ve her kesimden insanlarla iletişim kurmaktadır. Din görevlilerinin muhataplarıyla yaşayacakları olumlu ya da olumsuz iletişim sürecinin yürütülen din hizmetlerinin niteliğini doğrudan etkilemesi kaçınılmazdır. Bu bakımdan toplumun her kesimiyle muhatap olan din görevlilerinin temel iletişim becerilerine sahip olması elzemdir. Halen görevde olan din görevlilerinin iletişim becerilerinin hangi seviyede olduğunun, yetersizliklerinin ve yaşadıkları iletişim sorunların kaynağının araştırılması, ortaya çıkan sonuçlara göre de gerekli tedbirlerin alınması din hizmetlerinin etkinliğini arttıracaktır. Bu çalışmada halen görev yapmakta olan din görevlilerinin iletişim yeterliklerinin çeşitli değişkenler açısından incelemesi amaçlanmıştır. Örneklem grubu, Marmara bölgesindeki illerin merkezleri başta olmak üzere ilçe ve köylerinde görev yapan müftü, eğitim görevlisi, vaiz, cezaevi vaizi, Kur'an Kursu öğreticisi, imam-hatip ve müezzin-kayımdan oluşan 1.153 din görevlisinden oluşmaktadır. Tarama modelinde betimsel bir araştırma ile verilerin toplandığı çalışmamız, Wiemann (1977) tarafından geliştirilen beşli likert tipi sorulardan oluşan "İletişim Yeterlik Ölçeği'nin" Türkçe versiyonunun başına deneklerle ilgili olarak kişisel demografik içerikli sorular ilave edilerek internet üzerinden uygulanmıştır. Araştırmamızda din görevlilerinin genel olarak iletişim yeterliklerinin yeterli seviyede olduğu tespit edilmiştir. Araştırma bulgularına göre yaş, cinsiyet, hafız olup olmama, görev yapılan yer, mezuniyet durumu, görev unvanı ve görev süresi gibi değişkenlerle iletişim yeterlilikleri arasında anlamlı ilişki bulunurken, medeni durumla iletişim yeterliliği arasında anlamlı ilişki bulunmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Din hizmetleri, Din görevlisi, İletişim, Yetişkin, Cami.

Communicative Competence of Religious Commissaries

Abstract

Religious commissaries communicate with people of all ages and all segments as part of their jobs. It is inevitable that positive or negative communication process religious commissaries experience with their interlocutors directly affects the quality of ongoing religious services. In this respect, it is crucial for religious commissaries who deal with every segment of the society to have basic interpersonal communication skills. It will increase the efficiency of religious services to make a study of what level communication skills religious commissaries on duty have, what their inadequacies are and what the source of communication problems they experience is, and to take the precautions needed according to the results. This study is aimed to study the communicative competence of religious commissaries on duty in terms of various variables. The sample group consists of 1.153 religious commissaries who are muftis, educators, preachers, prison preachers, Quran course instructors, imam-hatips and muezzin-trustees working in especially the city centers, in the counties and villages of the cities in Marmara Region. Our study, in which data were collected with descriptive research in survey model, was conducted via the Internet adding personal demographical questions about the subjects to the beginning of the Turkish version of 'Communicative Competence Scale' consisting of five point Likert-type questions developed by Wiemann (1977). In our study it was found that the communicative competence of our religious commissaries is in sufficient level in general. According to the study findings, while a significant relationship was found between the variables like age, gender, being a hafiz or not, the place of duty, the graduation status, position title and the term of duty and communicative competence, no significant relationship was found between marital status and communicative competence.

Keywords: Religious services, Religious commissary, Communication, Adult, Mosque.

1. Problem

İnsanoğlunun iletişimsiz bir hayat yaşaması mümkün değildir. İletişim toplumsal hayatın her anında başvurulan, toplumun diğer üyeleri ile olan ilişkilerin düzenlenmesinde, iş ve meslek hayatındaki başarılarının ortaya çıkmasında ya da başarısızlıkların oluşmasında, aile hayatının yanında sosyal hayatta da mutluluğu temin etmede başvurulan önemli bir olgudur. Toplumsal hayat iletişim etrafında şekillenmektedir. İnsanların günlük yaşamlarını toplu olarak bir arada sürdürmeleri ister istemez birbirleriyle iletişimi zorunlu kılmaktadır. Sürekli olarak birlikte yaşayan insanların iletişim sürecinde çoğu zaman birbirleriyle anlaşma sağlasalar da kimi zaman çatışma ve çeşitli iletişim engelleriyle karşılaşmaları kaçınılmazdır.¹ İletişimin başlangıcı insanlık tarihi kadar eski olmasına rağmen, iletişimin önemi son dönemlerde fark edilmeye başlamıştır.

İletişim kavramının pek çok tanımı yapılmıştır. Genel anlamda iletişim; kaynak kişinin bilgi, tutum, düşünce ve duygu hedefe iletilmesidir.² Yakın zamana kadar kullanılan haberleşme kavramının yerini alan iletişim sözcüğü haberleşmeyi de içine alan, daha kapsamlı bir mesaj alış verişi anlamına gelmektedir.³ Kişilerin başkaları ile iletişim kurma amacı sadece haber, bilgi, duygu ve düşünce aktarmak değildir. Aksine iletişim kurma amaçlarından birisi de insanları etkilemek, onlarda tutum ve davranış değişikliği gerçekleştirmektir.⁴ Dinlerin ve Peygamberlerin insanlığa gönderilmesindeki temel amaç Allah'ın mesajlarının insanlara ulaştırılmasıdır. Allah tarafından Peygamberler aracılığı ile gönderilen suhuf ve kitapların amacı, insanlara doğru bilginin ulaştırılması, insanlarda doğru tutum ve davranışların oluşmasını sağlamaktır. Günümüzde İlahi mesajların insanlara ulaştırılmasında temel sorumluluk, bunu bir misyon olarak benimsemiş ve hayatının merkezine yerleştirmiş olan din görevlerine aittir.

Zamanın değişmesiyle birlikte dinin özünü oluşturan bilgiler değişme- se de dinin muhatabı olan insan ve insanın yaşadığı çevre ve şartlar, karşılaştığı sorunlar sürekli olarak değişmektedir. Dinamik bir hayat içinde ihtiyaçlar ve şartlar sürekli olarak değişmektedir. Sanayi çağından sonra bilgi çağına ulaştığımız günümüz dünyasında başta dini bilgi olmak üzere bilginin her türlü-

1 Merih Zıllıoğlu, *İletişim Nedir?*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2007), s. 21.

2 Hasan Tutar ve M. Kemal Yılmaz, *İletişim (Genel ve Örgütsel Boyutuyla)*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), s.22.

3 Zıllıoğlu, *İletişim Nedir?*, s. 22.

4 Zıllıoğlu, *İletişim Nedir?*, s.28.

süne ulaşmak çok kolaylaşmıştır. Dini bilginin insanlara ulaştırılması görevini icra eden din görevlileri, günümüz dünyasındaki insanlara sadece dini bilgiyi aktarmaları yeterli değildir. Dini bilginin insanlara daha etkili bir şekilde nasıl aktarılacağı daha önemli hale gelmiştir. Bu bakımdan din görevlilerinin kendilerini yöntem, teknik ve iletişim becerileri açısından sürekli olarak yenilemeleri zarureti ortaya çıkmıştır.

Ülkemizde din görevlilerinin mesleki yeterlilikleri konusunda yapılan çalışmalar ağırlıklı olarak alan bilgisi yeterlilikleri üzerine yoğunlaşmıştır.⁵ Din görevlilerinin mesleki yeterliliklerinde alan bilgisinin önemi inkâr edilemez. Ancak yukarıda da bahsedildiği gibi bilgiye ulaşmanın çok kolay ve hızlı olduğu günümüz dünyasında insanlara sahip olduğumuz alan bilgisinin doğru ve etkili bir şekilde sunumu daha da önem kazanmıştır. Din görevlilerin yeterlilikleri ve yetiştirilmeleri üzerine yapılan çalışmalarda da belirtildiği gibi, din görevlilerinin yetersizlikleri genel itibariyle alan bilgisinden ziyade özel alan bilgisine giren konularda yoğunlaşmaktadır. Ceza evlerinde görev yapan vaizler üzerine yapılan bir çalışmada, cezaevlerinde görev yapan vaizlerin en çok zorlandığı ve ihtiyaç hissettikleri konuların etkili iletişim becerileri, yetişkin bireylerin eğitim sürecinde kullanılacak yöntem ve teknikler, suçlu psikolojisi, danışmanlık becerileri, empatik düşünme becerisi ve özel alan bilgisi olduğu ortaya konmaktadır.⁶ Buyrukçu tarafından Türkiye’de Din Görevlisi Yetiştirme sorunlarının ele alındığı bir çalışmada ise din görevlilerinin yetersizliklerinin esas itibariyle temel alan bilgisinden ziyade, kazandıkları bilgilerin uygulamaya konulması aşamasında ortaya çıkan iletişim sorunlarında yoğunlaştığını ifade edilmektedir.⁷

- 5 İbrahim Turan, “Din Görevlilerinin Meslekî Yeterlilikleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt:13, Sayı:1, 2013, ss.47-73; Mevlüt Kaya ve Nurettin Küçük, “Din Görevlilerinin Meslekî Yeterlilikleri: Safranbolu’da Görev Yapan Din Görevlileri Üzerine Bir Araştırma”. *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Özel Sayı:”, 2015, ss. 1-18; Süleyman Akyürek, “Kur’an Kursu Öğreticisinin Meslekî Yeterlilikleri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:18, 2005, ss. 175-192.; Cemal Tosun, *Federal Almanya’da Yaşayan Türklerin Din Eğitimlerinde Caminin Yeri ve Din Görevlilerinin Yeterlilikleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 1992).; Şikrî Keyifli, *Urfa ve Yöresinde Yaygın Din Eğitimi (İmamların Mesleki İmkânları ve Problemleriyle İlgili Alan Araştırması)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 1997).
- 6 Fatih Çınar, “Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt:9, Sayı:43, 2016, s. 2410.
- 7 Ramazan Buyrukçu, “Türkiye’de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:2, 2006, s. 124.

Yukarıda açıklanan nedenlerin yanında din hizmetlerinde hizmet alanlarının çeşitlenmesi, günümüz dünyasında kişilerarası ilişkilerin ve iletişimin önem kazanması, her türlü bilgiye çok hızlı ve kolay bir şekilde ulaşılması din görevlilerinin iletişim yeterliklerine sahip olmalarını gerekli kılmaktadır. Din görevlileri sadece cami ya da Kur'an Kursunda görev ifa eden kişiler değildir. Din görevlileri toplumun her kesiminden ve her yaşta insanla gerek cami içinde gerekse cami dışında muhatap olmaktadır. Bu bakımdan din görevlileri görevlerini etkin bir şekilde yerine getirirken muhatap oldukları kitlenin özelliklerini ve psikolojisini iyi bilmeli, muhatap olduğu kitleyi etkileyebilmek ve ikna edebilmek için gerekli iletişim becerilerine sahip olmak zorundadır. İnsanlarda doğuştan bir yetenek olan iletişim yeterliliği eğitim yoluyla geliştirilebilmektedir.

Bu çalışmamızın temel problemi; camilerimizde, Kur'an Kurslarımızda ve Diyanet İşleri Başkanlığının eğitim merkezlerinde yetişkinlere yönelik din eğitimi faaliyetlerinin daha etkin ve verimli olmasını sağlayacağı düşüncesiyle, din görevlilerimizin (müftü, vaiz, cezaevi vaizi, eğitim görevlisi, imam-hatip ve müezzin kayyım) cemaatiyle veya yetişkin öğrencisiyle olan iletişim becerilerinin yeterlilik düzeyini çeşitli değişkenler açısından ortaya koymaktır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamız, DİB'in, bünyesinde yetişkin din eğitimi kapsamında görev yapan din görevlilerinin hedef kitlesi olan camii cemaati ve Kur'an Kursu kursiyerleri ile olan iletişim becerilerinin yeterlilik düzeylerini ölçmek amacıyla nicel araştırma türünde yapılmıştır.

Araştırmada, var olan durumu aynen olduğu gibi resmetmeyi temel alan tarama (survey) modeli⁸ kullanılmıştır. Survey metodu anket, mülakat, gözlem ve test teknikleri ile gerçekleştirilir.⁹ Genel tarama modelleri, evren hakkında genel bir hükme ulaşmak amacıyla çok sayıda unsuru içeren bir evrende, evrenin tamamında ya da ondan alınacak bir grup, örnek ya da örneklem üzerinde yapılan tarama uygulamalarıdır.¹⁰

8 Niyazi Karasar, *Araştırmalarda Rapor Hazırlama*. (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2011), s. 34.

9 Zeki Arslantürk, *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), s.101.

10 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019), s. 111.

Bu tür araştırmalar, çok sayıda obje, denek ya da örneklem üzerinde ve belirli bir zaman kesiti içinde yapılmaktadır. Anket tekniği, survey araştırmalarında en çok kullanılan veri toplama tekniklerinden biridir. Surveyler, araştırmada kullanılan tekniklere göre de isimlendirilmektedir.¹¹ Bu anlamda araştırmamızın yöntemini, “anket survey” olarak isimlendirmek mümkündür.

3. Çalışma Grubu /rneklem

Survey metodunda araştırmalar iki yolla gerçekleştirilir. Bu yollardan en doğru ve sağlıklı sonuç vereni ana kitleyi tam sayımla tasvir etmektir. İkinci yol ise ana kitleyi tam sayımla tasvir etmenin zaman ve ekonomik açıdan maliyetli olması nedeniyle daha az maliyetli olan ana kitleyi temsil yeteneğine sahip bir örneklemle tasvir etmektir.¹²

Araştırmanın evrenini 2020 yılı Ağustos ayı itibariyle Marmara Bölgesinde yer alan başta İstanbul olmak üzere, Bursa, Çanakkale, Balıkesir, Kocaeli, Adapazarı ve Bilecik illerinin Şehir merkezleri ile ilçe, kasaba ve köylerinde görev yapan din görevlileri oluşturmaktadır.

Araştırmamız dünya genelinde ortaya çıkan Covid-19 pandemi sürecine rastlaması sebebiyle mümkün mertebe çok sayıda din görevlisine ulaşmak amacıyla dijital olarak, internet ortamda anket çalışması yapılmıştır. Din görevlilerinden anketimize katılanların sayısı 1.153’tür. 1.153 din görevlisinin ankete katılmış olması, anketimizin Marmara bölgesinde görev yapanlar arasından seçilmesi, örneklemimizin evreni temsil edecek nitelikte olduğunu güçlendirmektedir.

4. Veri Toplama Aracı

Çalışmamızda yetişkin din eğitimi alanında görev yapan din görevlilerinin iletişim becerilerini ölçmek amacıyla, din görevlilerine Wiemann (1977) tarafından geliştirilen “İletişim Yeterlik leği’nin” Türkçe versiyonunun başına deneklerle ilgili olarak kişisel demografik içerikli sorular ilave edilerek internet üzerinden uygulanmıştır.¹³

11 Saim Kaptan, *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*. (Ankara: Tekişik Yayınları, 1998), s. 59-61.

12 Zeki Arslantürk ve Tayfun Amman, *Sosyoloji, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*. (İstanbul: M.. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 1999), s.55.

13 Detaylı bilgi için Bkz. Gülsüm Şeyma Koca ve Gülsün Eriğ, “İletişim Yeterlilik leği’nin Geçerlik ve Güvenilirliği”, *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi*. Cilt 13, Sayı 4, 2017, ss. 789-799.

5. Bulgular

Müftü, vaiz, cezaevi vaizi, öğretim görevlisi, imam-hatip ve müezzin kayyım'dan oluşan yetişkin din eğitimcilerinin iletişim yeterliliklerini tespit etmeyi amaçlayan ölçeğimiz din görevlilerinin kendilerine uygulanmış, yapılan araştırmanın bulguları ve bu bulguların sonuçları ilk önce çeşitli değişkenler açısından yorumlanmıştır. Din görevlilerinin iletişim becerilerinin tespit edilmesi için din görevlilerine uygulanan ölçeğimiz, din görevlilerinin iletişim yeterliliklerini; sosyal davranış yeterliliği, iletişimde bireysel yönler, empati yeterliliği, uyum yeterliliği, duyarlılık yeterliliği, iletişime teşvik yeterliliği, insan ilişkileri ve dinleme yeterliliği olmak üzere sekiz alt boyut düzeyinde belirlenmesi amacıyla otuz sorudan oluşmaktadır. Din görevlilerinin iletişim yeterlilikleri sekiz alt faktör düzeyinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Alt faktörler düzeyinde elde edilen bulgular hem genel olarak hem de unvan, cinsiyet, yaş, medeni durum, görev yapılan yer, meslekteki kıdem, öğrenim durumu ve hafız olup olmama gibi değişkenlere göre yorumlanmıştır. “Yetişkin Din Eğitimcilerinin İletişim Yeterlilik Ölçeği” başlıklı anketimize toplam 1.153 din görevlisi katılmıştır.

1. Kişisel ve Demografik Bilgilerin Dağılımı

Katılımcılara ait demografik bilgilerin dağılımı frekans analizi ile incelenmiştir.

a) Ankete Katılanların Unvanlara Göre Dağılımı

Tablo 1: Ankete Katılanların Unvanlara Göre Dağılımı

	n	%	
Unvan	Müftü	92	8,0
	Vaiz	67	5,8
	Cezaevi Vaizi	4	0,3
	Eğitim Görevlisi	15	1,3
	Kuran Kursu Öğreticisi	461	40,0
	İmam-Hatip	402	34,9
	Müezzin-Kayyım	56	4,9
	Diğer	56	4,9
	Total	1153	100,0

Unvanlara göre dağılım incelendiğinde; müftü olanların oranı %8, vaiz olanların oranı %5,8, cezaevi vaizi olanların oranı %0,3, eğitim görevlisi vaizi olanların oranı %1,3, Kuran kursu öğretici olanların oranı %40, imam hatip olanların oranı %34,9 olup müezzin-kayyim olanların oranı %4,9, diğer unvanlarda olanların oranı %4,9'dur.

b) Ankete Katılanların Cinsiyete Göre Dağılımı

Tablo 2: Ankete Katılanların Cinsiyete Göre Dağılımı

		n	%
Cinsiyet	Erkek	696	60,4
	Kadın	457	39,6
	Total	1153	100,0

Katılımcıların %60,4'ü erkek, %39,6'sı ise kadındır.

c) Ankete Katılanların Yaşa Göre Dağılımı

Tablo 3: Ankete Katılanların Yaşa Göre Dağılımı

		n	%
Yaş	21-25	82	7,1
	26-30	122	10,6
	31-40	349	30,3
	41-50	414	35,9
	51-60	168	14,6
	61 yaş ve üzeri	18	1,6
	Total	1153	100,0

Yaş gruplarına göre dağılım incelendiğinde; 21-25 yaş oranı %7,1, 26-30 yaş oranı %10,6, 31-40 yaş oranı %30,3, 41-50 yaş oranı %35,9 olup 51-60 yaş oranı %14,6, 61 yaş ve üzeri olanların oranı ise %1,6'dır.

d) Ankete Katılanların Medeni Durumları

Tablo 4: Ankete Katılanların Medeni Durumları

		n	%
Medeni Durum	Evli	973	84,4
	Bekâr	158	13,7
	Boşanmış/Eşi Vefat etmiş	22	1,9
	Total	1153	100,0

Katılımcıların %84,4'ü evli, %13,7'si bekâr, %1,9'u ise boşanmış ya da eşi vefat etmiştir.

e) Ankete Katılanların Görev Yaptıkları Yerlere göre Dağılımı

Tablo 5: Ankete Katılanların Görev yaptıkları Yerlere Göre Dağılımları

		n	%
Görev yapılan yer	İl merkezi	304	26,4
	İlçe merkezi	565	49,0
	Kasaba	54	4,7
	Köy	230	19,9
	Total	1153	100,0

İl merkezinde görev yapanların oranı %26,4, ilçe merkezinde görev yapanların oranı %49, kasabada görev yapanların oranı %4,7 olup köyde görev yapanların oranı %19,9'dur.

f) Ankete Katılanların Meslekteki Kıdem Durumları

Tablo 6: Ankete Katılanların Meslekteki Kıdem Durumları

		n	%
Mesleki kıdem	0-5 yıl	240	20,8
	6-10 yıl	272	23,6
	11-15 yıl	236	20,5
	16-20 yıl	100	8,7
	21-25 yıl	94	8,2
	26-30 yıl	75	6,5
	31 yıl ve üzeri	136	11,8
	Total	1153	100,0

Mesleki kıdeme göre dağılım incelendiğinde 0-5 yıl kıdemi olanların oranı %20,8, 6-10 yıl kıdemi olanların oranı %23,6, 11-15 yıl kıdemi olanların oranı %20,5, 16-20 yıl kıdemi olanların oranı %8,7, 21-25 yıl kıdemi olanların oranı %8,2, 26-30 yıl kıdemi olanların oranı %6,5 olup 31 yıl ve üzeri süre ile kıdemi olanların oranı %11,8'dir.

g) Ankete Katılanların Öğrenim Durumları

Tablo 7: Ankete Katılanların Öğrenim Durumları

		n	%
Öğrenim durumu	Ortaokul	1	0,1
	Lise ve dengi	7	0,6
	İmam Hatip Lisesi	78	6,8
	İlahiyat Meslek Yüksek Okulu (örgün)	7	0,6
	İlahiyat Önlisans	331	28,7
	Önlisans (Diğer)	40	3,5
	İlahiyat Fakültesi	231	20,0
	İlahiyat Fakültesi (İLİTAM)	210	18,2
	4 Yıllık Üniversite	78	6,8
	Yüksek Lisans (İlahiyat)	122	10,6
	Yüksek Lisans (diğer)	30	2,6
	Doktora	18	1,6
	Total	1153	100,0

Öğrenim durumuna göre dağılım incelendiğinde ortaokul mezunları oranı %0,1, lise ve dengi oranı %0,6, İmam Hatip Lisesi %6,8, İlahiyat Meslek Yüksek Okulu (örgün) %0,6, İlahiyat ön lisans %28,7, diğer ön lisans %3,5, ilahiyat fakültesi %20, ilahiyat fakültesi (İLİTAM) %18,2, 4 yıllık üniversite %6,8, ilahiyat yüksek lisans %10,6, diğer yüksek lisans oranı %2,6, doktora oranı ise %1,6'dır.

h) Ankete Katılanların Hafızlık Durumları

Tablo 8: Ankete Katılanların Hafızlık Durumları

		n	%
Hafızlık durumu	Hafızım	407	35,3
	Hafız değilim	746	64,7
	Total	1153	100,0

Katılımcıların %35,3'ü hafız iken %64,7'si hafız değildir.

1. İletişim Yeterliliği Ölçeği Tanımlayıcı İstatistikleri

a) İletişim Yeterliliği Genel İstatistikleri

İletişim yeterliliği ölçeği için alt boyutlar ölçek yönergesinde belirttiği şekli ile skorlandırılmıştır.

Tablo 9: İletişim Yeterliliği Genel İstatistikleri

	N	Minimum	Maximum	Ortalama	Std. Sapma
Genel İletişim Yeterliliği	1153	68	150	121,89	11,77
Sosyal Davranış Yeterliliği	1153	6	20	15,66	2,72
İletişimde Bireysel Yönler	1153	6	30	24,40	2,75
Empati Yeterliliği	1153	5	20	16,21	2,25
Uyum Yeterliliği	1153	3	15	12,72	1,59
Duyarlılık Yeterliliği	1153	5	15	12,27	1,53
İletişime Teşvik Yeterliliği	1153	7	20	15,80	2,06
İnsan İlişkileri	1153	6	15	12,55	1,82
Dinleme Yeterliliği	1153	4	15	12,28	1,81

Ölçek alt boyutları madde sayılarına göre farklı şekilde puan aralıklarına sahiptir. Sosyal davranış yeterliliği alt ölçeği 4 madde olduğu için puan aralığı teorik olarak 4 ile 20 arasında değişmekte olup ortalaması 15,66'dır. İletişimde bireysel yönler alt boyutu 6 madde olduğu için puan aralığı teorik olarak 6 ile 30 arasında değişmekte olup ortalaması 24,40'dır. Empati yeterliliği alt boyutu 4 madde olduğu için puan aralığı teorik olarak 4 ile 20 arasında değişmekte olup ortalaması 16,21'dir. Uyum yeterliliği alt boyutu 3 madde olduğu için puan aralığı teorik olarak 3 ile 15 arasında değişmekte olup ortalaması 12,72'dir. Duyarlılık yeterliliği alt boyutu 3 madde olduğu için puan aralığı teorik olarak 3 ile 15 arasında değişmekte olup ortalaması 12,27'dir. İletişime teşvik yeterliliği alt boyutu 4 madde olduğu için puan aralığı teorik olarak 4 ile 20 arasında değişmekte olup ortalaması 15,80'dir. İnsan ilişkileri alt boyutu 3 madde olduğu için puan aralığı teorik olarak 3 ile 15 arasında değişmekte olup ortalaması 12,55'dir. Dinleme yeterliliği alt boyutu 3 madde olduğu için puan aralığı teorik olarak 3 ile 15 arasında değişmekte olup ortalaması 12,28'dir. Genel iletişim yeterliliği 30 madde olduğu için puan aralığı teorik olarak 30 ile 150 arasında değişmekte olup ortalaması 121,89'dur.

b) İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Unvana Göre Değişimi

İletişim yeterliliği ölçeğinin unvana göre ortalamaları ve bu ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olup olmadığının tespiti için yapılan tek yönlü varyans analizi sonuçları tabloda verilmiştir.

Tablo 10: İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Unvana Göre Değişimi

		N	Ortalama	Std. Sapma	F	p
Genel İletişim Yeterliliği	Müftü	92	122,5	12,0	0,835	0,559
	Vaiz	67	122,3	11,3		
	Cezaevi Vaizi	4	120,8	8,8		
	Eğitim Görevlisi	15	118,5	8,6		
	Kur'an Kursu Öğreticisi	461	122,6	11,5		
	İmam-Hatip	402	121,0	12,0		
	Müezzin-Kayyım	56	121,6	11,6		
	Diğer	56	122,7	13,6		
	Total	1153	121,9	11,8		

Sosyal Davranış Yeterliliği	Müftü	92	16,2	2,5	2,319	0,024*
	Vaiz	67	16,3	2,5		
	Cezaevi Vaizi	4	15,8	3,5		
	Eğitim Görevlisi	15	15,5	2,7		
	Kur'an Kursu Öğreticisi	461	15,4	2,7		
	İmam-Hatip	402	15,8	2,6		
	Müezzin-Kayyım	56	15,0	2,9		
	Diğer	56	16,1	3,3		
Total	1153	15,7	2,7			
İletişimde Bireysel Yönler	Müftü	92	24,5	2,7	0,256	0,970
	Vaiz	67	24,5	2,6		
	Cezaevi Vaizi	4	24,5	1,3		
	Eğitim Görevlisi	15	23,7	1,6		
	Kur'an Kursu Öğreticisi	461	24,4	2,7		
	İmam-Hatip	402	24,4	2,9		
	Müezzin-Kayyım	56	24,2	3,1		
	Diğer	56	24,3	2,8		
Total	1153	24,4	2,8			
Empati Yeterliliği	Müftü	92	15,8	2,5	2,650	0,010*
	Vaiz	67	16,0	2,0		
	Cezaevi Vaizi	4	15,5	1,0		
	Eğitim Görevlisi	15	15,8	1,6		
	Kur'an Kursu Öğreticisi	461	16,5	2,2		
	İmam-Hatip	402	16,0	2,3		
	Müezzin-Kayyım	56	16,1	2,2		
	Diğer	56	16,3	2,1		
Total	1153	16,2	2,2			
Uyum Yeterliliği	Müftü	92	12,6	1,7	0,267	0,966
	Vaiz	67	12,7	1,4		
	Cezaevi Vaizi	4	12,3	1,0		
	Eğitim Görevlisi	15	12,9	1,5		
	Kur'an Kursu Öğreticisi	461	12,8	1,5		
	İmam-Hatip	402	12,7	1,6		
	Müezzin-Kayyım	56	12,9	1,7		
	Diğer	56	12,8	2,1		
Total	1153	12,7	1,6			

Duyarlılık Yeterliliği	Müftü	92	12,3	1,4	1,734	0,097
	Vaiz	67	12,5	1,4		
	Cezaevi Vaizi	4	12,3	1,0		
	Eğitim Görevlisi	15	11,7	1,3		
	Kur'an Kursu Öğreticisi	461	12,4	1,5		
	İmam-Hatip	402	12,1	1,6		
	Müezzin-Kayyım	56	12,1	1,5		
	Diğer	56	12,2	1,9		
	Total	1153	12,3	1,5		
İletişime Teşvik Yeterliliği	Müftü	92	16,0	2,0	4,379	0,000*
	Vaiz	67	16,0	2,1		
	Cezaevi Vaizi	4	15,8	1,5		
	Eğitim Görevlisi	15	15,1	2,1		
	Kur'an Kursu Öğreticisi	461	16,1	2,0		
	İmam-Hatip	402	15,4	2,1		
	Müezzin-Kayyım	56	15,8	2,0		
	Diğer	56	15,8	2,4		
	Total	1153	15,8	2,1		
İnsan İlişkileri	Müftü	92	12,8	1,6	1,095	0,364
	Vaiz	67	12,5	1,7		
	Cezaevi Vaizi	4	13,3	1,7		
	Eğitim Görevlisi	15	12,0	1,6		
	Kur'an Kursu Öğreticisi	461	12,5	1,8		
	İmam-Hatip	402	12,5	1,8		
	Müezzin-Kayyım	56	12,9	1,8		
	Diğer	56	12,7	2,3		
	Total	1153	12,5	1,8		
Dinleme Yeterliliği	Müftü	92	12,2	1,7	2,247	0,028*
	Vaiz	67	11,9	1,8		
	Cezaevi Vaizi	4	11,5	1,3		
	Eğitim Görevlisi	15	11,7	2,0		
	Kur'an Kursu Öğreticisi	461	12,4	1,9		
	İmam-Hatip	402	12,1	1,8		
	Müezzin-Kayyım	56	12,7	1,8		
	Diğer	56	12,6	1,9		
	Total	1153	12,3	1,8		

* $p < 0,05$

Tek yönlü varyans analizi sonuçlarına göre; Sosyal Davranış Yeterliliği, Empati Yeterliliği, İletişime Teşvik Yeterliliği ve Dinleme Yeterliliği alt boyutları unvana göre anlamlı düzeyde farklılık gösterirken ($p < 0,05$), ölçeğin geneli ile diğer alt boyutlar anlamlı farklılık göstermemektedir ($p > 0,05$). Anlamlı farklılık gösteren alt boyutlar için farklılığın hangi gruptan kaynaklandığını tespit etmek amacıyla yapılan TUKEY testi sonuçlarına göre;

Sosyal Davranış Yeterliliği alt boyutu için; müftü ve vaizlerin ortalaması kuran kursu öğreticisi ve müezzin-kayımlardan anlamlı derecede daha yüksektir. Ek olarak imam-hatiplerin ortalaması Kuran kursu öğreticisinden, diğer unvana sahip olanların ortalaması ise müezzin-kayımlardan anlamlı derecede daha yüksektir.

Empati Yeterliliği alt boyutu için; kuran kursu öğreticisi olanların ortalaması müftü ve imam hatiplerden anlamlı derecede daha yüksektir.

İletişime teşvik yeterliliği alt boyutu için; müftü ve vaizlerin ortalaması imam-hatiplerin ortalamasından, kuran kursu öğreticinin ortalaması ise eğitim görevlisi ve imam hatiplerden anlamlı derecede daha yüksektir.

Dinleme Yeterliliği alt boyutu için; kuran kursu öğreticisi ve müezzin-kayımların ortalaması vaiz ve imam hatiplerden anlamlı derecede daha yüksektir. Ek olarak diğer unvana sahip kişilerin ortalaması vaizlerden anlamlı derecede daha yüksektir.

c) İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Cinsiyete Göre Değişimi

İletişim yeterliliği ölçeğinin cinsiyete göre ortalamaları ve bu ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olup olmadığının tespiti için yapılan bağımsız gruplarda t testi sonuçları tabloda verilmiştir.

Tablo 11: İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Cinsiyete Göre Değişimi

2. Cinsiyetiniz		N	Ortalama	Std. Sapma	t	p
Genel İletişim Yeterliliği	Erkek	696	121,2	12,0	-2,534	0,011*
	Kadın	457	123,0	11,3		
Sosyal Davranış Yeterliliği	Erkek	696	15,8	2,7	2,453	0,014*
	Kadın	457	15,4	2,8		
İletişimde Bireysel Yönler	Erkek	696	24,3	2,9	-1,789	0,074
	Kadın	457	24,6	2,6		
Empati Yeterliliği	Erkek	696	16,0	2,3	-4,679	0,000*
	Kadın	457	16,6	2,2		
Uyum Yeterliliği	Erkek	696	12,7	1,6	-1,021	0,308
	Kadın	457	12,8	1,5		
Duyarlılık Yeterliliği	Erkek	696	12,1	1,6	-3,798	0,000*
	Kadın	457	12,5	1,5		
İletişime Teşvik Yeterliliği	Erkek	696	15,5	2,1	-5,432	0,000*
	Kadın	457	16,2	1,9		
İnsan İlişkileri	Erkek	696	12,6	1,8	0,868	0,386
	Kadın	457	12,5	1,8		
Dinleme Yeterliliği	Erkek	696	12,2	1,8	-2,324	0,020*
	Kadın	457	12,4	1,8		

*p<0,05

Bağımsız gruplarda t testi sonuçlarına göre Genel İletişim Yeterliliği ile Sosyal Davranış Yeterliliği, Empati Yeterliliği, Duyarlılık Yeterliliği, İletişime Teşvik Yeterliliği ve Dinleme Yeterliliği alt boyutları cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermektedir. Kadınların Genel İletişim Yeterliliği, Empati Yeterliliği, Duyarlılık Yeterliliği, İletişime Teşvik Yeterliliği ve Dinleme Yeterliliği düzeyi erkeklerden anlamlı derecede daha yüksek iken erkeklerin Sosyal Davranış Yeterliliği düzeyi kadınlardan anlamlı derecede daha yüksektir.

d) İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Yaş Gruplarına Göre Değişimi

İletişim yeterliliği ölçeğinin yaş gruplarına göre ortalamaları ve bu ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olup olmadığının tespiti için yapılan tek yönlü varyans analizi sonuçları tabloda verilmiştir.

Tablo 12: İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Yaş Gruplarına Göre Değişimi

		N	Ortalama	Std. Sapma	F	p
Genel İletişim Yeterliliği	21-25	82	121,3	11,0	2,014	0,074
	26-30	122	121,8	10,7		
	31-40	349	122,3	12,0		
	41-50	414	122,6	11,9		
	51-60	168	119,4	11,7		
	61 yaş ve üzeri	18	123,4	13,8		
	Total	1153	121,9	11,8		
Sosyal Davranış Yeterliliği	21-25	82	15,5	2,9	0,625	0,681
	26-30	122	15,4	2,7		
	31-40	349	15,7	2,7		
	41-50	414	15,8	2,7		
	51-60	168	15,6	2,6		
	61 yaş ve üzeri	18	16,1	3,4		
	Total	1153	15,7	2,7		
İletişimde Bireysel Yönler	21-25	82	23,7	2,7	2,739	0,018*
	26-30	122	24,3	2,3		
	31-40	349	24,4	2,8		
	41-50	414	24,7	2,8		
	51-60	168	24,0	2,8		
	61 yaş ve üzeri	18	24,3	3,1		
	Total	1153	24,4	2,8		
Empati Yeterliliği	21-25	82	16,1	2,1	1,363	0,236
	26-30	122	16,4	2,3		
	31-40	349	16,2	2,2		
	41-50	414	16,3	2,3		
	51-60	168	15,8	2,2		
	61 yaş ve üzeri	18	16,0	2,3		
	Total	1153	16,2	2,2		

Uyum Yeterliliği	21-25	82	12,8	1,5	3,113	0,009*
	26-30	122	12,9	1,5		
	31-40	349	12,7	1,6		
	41-50	414	12,8	1,6		
	51-60	168	12,3	1,6		
	61 yaş ve üzeri	18	13,2	1,6		
	Total	1153	12,7	1,6		
Duyarlılık Yeterliliği	21-25	82	12,2	1,5	1,687	0,135
	26-30	122	12,1	1,4		
	31-40	349	12,3	1,5		
	41-50	414	12,4	1,5		
	51-60	168	12,1	1,6		
	61 yaş ve üzeri	18	12,6	1,8		
	Total	1153	12,3	1,5		
İletişime Teşvik Yeterliliği	21-25	82	15,7	2,0	1,414	0,216
	26-30	122	15,8	2,0		
	31-40	349	16,0	2,1		
	41-50	414	15,8	2,1		
	51-60	168	15,5	2,0		
	61 yaş ve üzeri	18	15,7	2,0		
	Total	1153	15,8	2,1		
İnsan İlişkileri	21-25	82	12,5	1,8	0,868	0,502
	26-30	122	12,5	2,0		
	31-40	349	12,6	1,9		
	41-50	414	12,6	1,8		
	51-60	168	12,4	1,7		
	61 yaş ve üzeri	18	13,3	1,6		
	Total	1153	12,5	1,8		
Dinleme Yeterliliği	21-25	82	12,8	1,7	4,741	0,000*
	26-30	122	12,4	2,1		
	31-40	349	12,4	1,9		
	41-50	414	12,3	1,7		
	51-60	168	11,7	1,6		
	61 yaş ve üzeri	18	12,4	1,6		
	Total	1153	12,3	1,8		

* $p < 0,05$

Tek yönlü varyans analizi sonuçlarına göre; İletişimde Bireysel Yönler, Uyum Yeterliliği, Dinleme Yeterliliği alt boyutları yaş gruplarına göre anlamlı düzeyde farklılık gösterirken ($p < 0,05$) ölçeğin geneli ile diğer alt boyutlar yaş gruplarına göre anlamlı düzeyde farklılık göstermemektedir ($p > 0,5$). Anlamlı farklılık gösteren alt boyutlar için farklılığın hangi gruptan kaynaklandığını tespit etmek amacıyla yapılan TUKEY testi sonuçlarına göre;

İletişimde bireysel yönler alt boyutu için 31-40 ve 41-50 yaş grubu kişilerin ortalaması 21-25 yaş grubu kişilerden anlamlı derecede daha yüksektir. Ek olarak 41-50 yaş grubu kişilerin ortalaması 51-60 yaş grubu kişilerden anlamlı derecede daha yüksektir.

Uyum Yeterliliği alt boyutu için; 51-60 yaş grubu kişilerin ortalaması diğer yaş gruplarının hepsinden anlamlı derecede daha küçüktür.

Dinleme Yeterliliği alt boyutu için; 41-50 yaş grubu kişilerin ortalaması 26-30 ve 51-60 yaş grubu kişilerden anlamlı derecede daha yüksektir.

e) İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Medeni Duruma Göre Değişimi

İletişim yeterliliği ölçeğinin medeni duruma göre ortalamaları ve bu ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olup olmadığının tespiti için yapılan tek yönlü varyans analizi sonuçları tabloda verilmiştir.

Tablo 13: İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Medeni Duruma Göre Değişimi

		N	Ortalama	Std. Sapma	F	p
Genel İletişim Yeterliliği	Evli	973	121,8	11,8	1,005	0,366
	Bekâr	158	122,0	11,2		
	Boşanmış/Eşi Vefat etmiş	22	125,4	13,3		
	Total	1153	121,9	11,8		
Sosyal Davranış Yeterliliği	Evli	973	15,7	2,7	1,700	0,183
	Bekâr	158	15,5	2,9		
	Boşanmış/Eşi Vefat etmiş	22	16,6	2,3		
	Total	1153	15,7	2,7		

İletişimde Bireysel Yönler	Evli	973	24,4	2,8	1,864	0,156
	Bekâr	158	24,2	2,6		
	Boşanmış/Eşi Vefat etmiş	22	25,5	2,8		
	Total	1153	24,4	2,8		
Empati Yeterliliği	Evli	973	16,2	2,2	1,773	0,170
	Bekâr	158	16,4	2,3		
	Boşanmış/Eşi Vefat etmiş	22	17,0	2,3		
	Total	1153	16,2	2,2		
Uyum Yeterliliği	Evli	973	12,7	1,6	0,400	0,670
	Bekâr	158	12,8	1,5		
	Boşanmış/Eşi Vefat etmiş	22	13,0	1,6		
	Total	1153	12,7	1,6		
Duyarlılık Yeterliliği	Evli	973	12,3	1,5	0,276	0,759
	Bekâr	158	12,3	1,4		
	Boşanmış/Eşi Vefat etmiş	22	12,5	1,7		
	Total	1153	12,3	1,5		
İletişime Teşvik Yeterliliği	Evli	973	15,8	2,1	1,291	0,275
	Bekâr	158	16,0	1,9		
	Boşanmış/Eşi Vefat etmiş	22	16,2	2,2		
	Total	1153	15,8	2,1		
İnsan İlişkileri	Evli	973	12,6	1,8	0,936	0,392
	Bekâr	158	12,4	1,9		
	Boşanmış/Eşi Vefat etmiş	22	13,0	2,0		
	Total	1153	12,5	1,8		
Dinleme Yeterliliği	Evli	973	12,3	1,8	1,965	0,141
	Bekâr	158	12,5	1,9		
	Boşanmış/Eşi Vefat etmiş	22	11,7	2,2		
	Total	1153	12,3	1,8		

Tek yönlü varyans analizi sonuçlarına göre iletişim yeterliliği ölçeği geneli medeni duruma göre anlamlı düzeyde farklılık göstermemektedir ($p>0,05$). Diğer bir ifade ile farklı medeni durumda olan kişilerin iletişim yeterlilikleri ölçeği geneli ile alt boyutları aynı düzeydedir denilebilir.

f) İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Görev Yerine Göre Değişimi

İletişim yeterliliği ölçeğinin görev yerine göre ortalamaları ve bu ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olup olmadığının tespiti için yapılan tek yönlü varyans analizi sonuçları tabloda verilmiştir.

Tablo 14: İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Görev Yerine Göre Değişimi

		N	Ortalama	Std. Sapma	F	p
Genel İletişim Yeterliliği	İl merkezi	304	123,0	11,1	2,055	0,104
	İlçe merkezi	565	122,0	12,1		
	Kasaba	54	121,2	11,7		
	Köy	230	120,5	11,7		
	Total	1153	121,9	11,8		
Sosyal Davranış Yeterliliği	İl merkezi	304	15,9	2,8	1,523	0,207
	İlçe merkezi	565	15,6	2,7		
	Kasaba	54	15,3	2,5		
	Köy	230	15,5	2,7		
	Total	1153	15,7	2,7		
İletişimde Bireysel Yönler	İl merkezi	304	24,6	2,7	1,390	0,244
	İlçe merkezi	565	24,4	2,7		
	Kasaba	54	24,2	2,8		
	Köy	230	24,1	2,9		
	Total	1153	24,4	2,8		
Empati Yeterliliği	İl merkezi	304	16,5	2,1	3,226	0,022*
	İlçe merkezi	565	16,1	2,3		
	Kasaba	54	16,3	2,2		
	Köy	230	15,9	2,3		
	Total	1153	16,2	2,2		
Uyum Yeterliliği	İl merkezi	304	12,8	1,5	0,709	0,547
	İlçe merkezi	565	12,7	1,7		
	Kasaba	54	12,6	1,4		
	Köy	230	12,7	1,6		
	Total	1153	12,7	1,6		

Duyarlılık Yeterliliği	İl merkezi	304	12,4	1,4	4,088	0,007*
	İlçe merkezi	565	12,3	1,6		
	Kasaba	54	12,0	1,5		
	Köy	230	12,0	1,5		
	Total	1153	12,3	1,5		
İletişime Teşvik Yeterliliği	İl merkezi	304	16,0	2,0	2,779	0,040*
	İlçe merkezi	565	15,8	2,1		
	Kasaba	54	15,8	2,1		
	Köy	230	15,5	2,0		
	Total	1153	15,8	2,1		
İnsan İlişkileri	İl merkezi	304	12,6	1,8	0,389	0,761
	İlçe merkezi	565	12,6	1,9		
	Kasaba	54	12,6	1,8		
	Köy	230	12,4	1,7		
	Total	1153	12,5	1,8		
Dinleme Yeterliliği	İl merkezi	304	12,2	1,8	0,735	0,531
	İlçe merkezi	565	12,3	1,9		
	Kasaba	54	12,4	1,5		
	Köy	230	12,3	1,8		
	Total	1153	12,3	1,8		

* $p < 0,05$

Tek yönlü varyans analizi sonuçlarına göre; Empati Yeterliliği, Duyarlılık Yeterliliği ve İletişime Teşvik Yeterliliği alt boyutlarının görev yerine göre anlamlı düzeyde farklılık gösterdiği ($p < 0,05$), diğer alt boyutların ise anlamlı düzeyde farklılık göstermediği görülmüştür ($p > 0,05$). Anlamlı farklılık gösteren alt boyutlar için farklılığın hangi gruptan kaynaklandığını tespit etmek amacıyla yapılan TUKEY testi sonuçlarına göre;

Empati Yeterliliği alt boyutu için; il merkezinde görev yapanların ortalaması ilçe merkezi ve köyde görev yapanlardan anlamlı derecede daha yüksektir.

Duyarlılık Yeterliliği alt boyutu için; il ve ilçe merkezinde görev yapanların ortalaması köyde görev yapanlardan anlamlı derecede daha yüksektir.

İletişime Teşvik Yeterliliği alt boyutu için; il ve ilçe merkezinde görev yapanların ortalaması köyde görev yapanlardan anlamlı derecede daha yüksektir.

g) İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Meslek Süresine Göre Değişimi

İletişim yeterliliği ölçeğinin meslek süresine göre ortalamaları ve bu ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olup olmadığının tespiti için yapılan tek yönlü varyans analizi sonuçları tabloda verilmiştir.

Tablo 15: İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Meslek Süresine Göre Değişimi

		N	Ortalama	Std. Sapma	F	p
Genel İletişim Yeterliliği	0-5 yıl	240	122,5	11,4	1,338	0,237
	6-10 yıl	272	122,5	11,0		
	11-15 yıl	236	122,1	12,3		
	16-20 yıl	100	123,2	11,6		
	21-25 yıl	94	120,5	11,4		
	26-30 yıl	75	120,2	13,4		
	31 yıl ve üzeri	136	120,2	12,4		
	Total	1153	121,9	11,8		
Sosyal Davranış Yeterliliği	0-5 yıl	240	15,6	2,8	1,683	0,122
	6-10 yıl	272	15,3	2,6		
	11-15 yıl	236	15,7	2,9		
	16-20 yıl	100	16,0	3,0		
	21-25 yıl	94	16,1	2,2		
	26-30 yıl	75	16,1	2,7		
	31 yıl ve üzeri	136	15,6	2,7		
	Total	1153	15,7	2,7		
İletişimde Bireysel Yönler	0-5 yıl	240	24,3	2,7	0,884	0,506
	6-10 yıl	272	24,5	2,6		
	11-15 yıl	236	24,5	2,8		
	16-20 yıl	100	24,8	2,7		
	21-25 yıl	94	24,4	2,7		
	26-30 yıl	75	24,6	3,2		
	31 yıl ve üzeri	136	24,0	3,0		
	Total	1153	24,4	2,8		

Empati Yeterliliği	0-5 yıl	240	16,3	2,3	2,738	0,012*
	6-10 yıl	272	16,5	2,1		
	11-15 yıl	236	16,2	2,2		
	16-20 yıl	100	16,3	2,2		
	21-25 yıl	94	15,7	2,5		
	26-30 yıl	75	15,8	2,1		
	31 yıl ve üzeri	136	15,9	2,3		
	Total	1153	16,2	2,2		
Uyum Yeterliliği	0-5 yıl	240	12,9	1,5	2,440	0,024*
	6-10 yıl	272	12,9	1,5		
	11-15 yıl	236	12,6	1,7		
	16-20 yıl	100	12,7	1,5		
	21-25 yıl	94	12,7	1,5		
	26-30 yıl	75	12,3	2,2		
	31 yıl ve üzeri	136	12,5	1,5		
	Total	1153	12,7	1,6		
Duyarlılık Yeterliliği	0-5 yıl	240	12,3	1,5	0,483	0,822
	6-10 yıl	272	12,3	1,5		
	11-15 yıl	236	12,2	1,5		
	16-20 yıl	100	12,5	1,3		
	21-25 yıl	94	12,2	1,5		
	26-30 yıl	75	12,1	1,9		
	31 yıl ve üzeri	136	12,3	1,5		
	Total	1153	12,3	1,5		
İletişime Teşvik Yeterliliği	0-5 yıl	240	16,0	1,9	3,215	0,004*
	6-10 yıl	272	15,9	2,1		
	11-15 yıl	236	15,9	2,2		
	16-20 yıl	100	16,1	1,9		
	21-25 yıl	94	15,2	1,9		
	26-30 yıl	75	15,4	2,4		
	31 yıl ve üzeri	136	15,5	1,9		
	Total	1153	15,8	2,1		

İnsan İlişkileri	0-5 yıl	240	12,7	1,9	1,785	0,099
	6-10 yıl	272	12,5	1,8		
	11-15 yıl	236	12,7	1,8		
	16-20 yıl	100	12,7	1,7		
	21-25 yıl	94	12,1	1,9		
	26-30 yıl	75	12,3	1,9		
	31 yıl ve üzeri	136	12,6	1,7		
	Total	1153	12,5	1,8		
Dinleme Yeterliliği	0-5 yıl	240	12,4	2,0	5,422	0,000*
	6-10 yıl	272	12,6	1,7		
	11-15 yıl	236	12,4	1,8		
	16-20 yıl	100	12,3	1,7		
	21-25 yıl	94	12,2	1,5		
	26-30 yıl	75	11,7	1,6		
	31 yıl ve üzeri	136	11,7	1,7		
	Total	1153	12,3	1,8		

* $p < 0,05$

Tek yönlü varyans analizi sonuçlarına göre; Empati Yeterliliği, Uyum Yeterliliği, İletişime Teşvik Yeterliliği ve Dinleme Yeterliliği alt boyutlarının mesleki süreye göre anlamlı farklılık gösterdiği ($p < 0,05$), diğer alt boyutlar ve ölçeğin genelinin ise mesleki kıdeme göre anlamlı farklılık göstermediği görülmüştür ($p > 0,05$). Anlamlı farklılık gösteren alt boyutlar için farklılığın hangi gruptan kaynaklandığını tespit etmek amacıyla yapılan TUKEY testi sonuçlarına göre;

Empati yeterliliği alt boyutu için; 6-10 yıl süre ile görev yapanların ortalaması 21-25 yıl, 26-30 yıl ve 31 yıl ve üzeri süre ile görev yapanlardan anlamlı derecede daha yüksektir. Ek olarak 0-5 yıl süre ile görev yapanların ortalaması 21-25 yıl süre ile görev yapanlardan anlamlı derecede daha yüksektir.

h) İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Mezuniyet Durumuna Göre Değişimi

İletişim yeterliliği ölçeğinin görev yerine göre ortalamaları ve bu ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olup olmadığının tespiti için yapılan tek yönlü varyans analizi sonuçları tabloda verilmiştir.

Tablo 16: İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Mezuniyet Durumuna Göre Değişimi

		N	Ortalama	Std. Sapma	F	p
Genel İletişim Yeterliliği	Lise ve dengi	7	115,4	16,9	2,586	0,004*
	İmam Hatip Lisesi	78	118,6	11,8		
	İlahiyat Meslek Yüksek Okulu (örgün)	7	128,7	9,8		
	İlahiyat Önlisans	331	121,4	11,4		
	Önlisans (Diğer)	40	121,6	15,4		
	İlahiyat Fakültesi	231	121,2	11,6		
	İlahiyat Fakültesi (İLİTAM)	210	121,8	11,6		
	4 Yıllık Üniversite	78	122,9	11,7		
	Yüksek Lisans (İlahiyat)	122	125,3	11,6		
	Yüksek Lisans (diğer)	30	125,4	11,3		
	Doktora	18	122,7	10,2		
	Total	1152	121,9	11,8		
Sosyal Davranış Yeterliliği	Lise ve dengi	7	16,1	2,4	2,162	0,018*
	İmam Hatip Lisesi	78	15,2	2,2		
	İlahiyat Meslek Yüksek Okulu (örgün)	7	17,4	2,2		
	İlahiyat Önlisans	331	15,6	2,8		
	Önlisans (Diğer)	40	16,0	2,6		
	İlahiyat Fakültesi	231	15,5	2,9		
	İlahiyat Fakültesi (İLİTAM)	210	15,3	2,5		
	4 Yıllık Üniversite	78	15,8	2,7		
	Yüksek Lisans (İlahiyat)	122	16,3	2,7		
	Yüksek Lisans (diğer)	30	16,2	3,2		
	Doktora	18	16,7	2,4		
	Total	1152	15,7	2,7		

İletişimde Bireysel Yönler	Lise ve dengi	7	23,7	4,3	2,154	0,018*
	İmam Hatip Lisesi	78	23,5	3,3		
	İlahiyat Meslek Yüksek Okulu (örgün)	7	25,4	2,1		
	İlahiyat Önlisans	331	24,3	2,6		
	Önlisans (Diğer)	40	24,5	3,2		
	İlahiyat Fakültesi	231	24,3	2,6		
	İlahiyat Fakültesi (İLİTAM)	210	24,2	2,7		
	4 Yıllık Üniversite	78	24,6	3,1		
	Yüksek Lisans (İlahiyat)	122	25,1	2,6		
	Yüksek Lisans (diğer)	30	25,3	2,5		
	Doktora	18	24,7	2,1		
	Total	1152	24,4	2,8		
Empati Yeterliliği	Lise ve dengi	7	14,9	2,8	1,690	0,078
	İmam Hatip Lisesi	78	15,6	2,4		
	İlahiyat Meslek Yüksek Okulu (örgün)	7	17,1	2,0		
	İlahiyat Önlisans	331	16,1	2,3		
	Önlisans (Diğer)	40	16,1	2,8		
	İlahiyat Fakültesi	231	16,1	2,3		
	İlahiyat Fakültesi (İLİTAM)	210	16,4	2,2		
	4 Yıllık Üniversite	78	16,6	2,0		
	Yüksek Lisans (İlahiyat)	122	16,4	2,1		
	Yüksek Lisans (diğer)	30	16,5	1,7		
	Doktora	18	16,8	2,4		
	Total	1152	16,2	2,2		
Uyum Yeterliliği	Lise ve dengi	7	11,9	2,3	0,951	0,485
	İmam Hatip Lisesi	78	12,6	2,0		
	İlahiyat Meslek Yüksek Okulu (örgün)	7	12,6	1,5		
	İlahiyat Önlisans	331	12,7	1,5		
	Önlisans (Diğer)	40	12,6	2,1		
	İlahiyat Fakültesi	231	12,6	1,6		
	İlahiyat Fakültesi (İLİTAM)	210	12,8	1,5		
	4 Yıllık Üniversite	78	12,9	1,6		
	Yüksek Lisans (İlahiyat)	122	12,9	1,5		
	Yüksek Lisans (diğer)	30	13,1	1,5		
	Doktora	18	12,7	1,0		
	Total	1152	12,7	1,6		

Duyarlılık Yeterliliği	Lise ve dengi	7	11,4	2,3	2,335	0,010*
	İmam Hatip Lisesi	78	11,8	1,8		
	İlahiyat Meslek Yüksek Okulu (örgün)	7	12,6	1,3		
	İlahiyat Önlisans	331	12,2	1,6		
	Önlisans (Diğer)	40	12,4	1,9		
	İlahiyat Fakültesi	231	12,2	1,4		
	İlahiyat Fakültesi (İLİTAM)	210	12,3	1,4		
	4 Yıllık Üniversite	78	12,3	1,5		
	Yüksek Lisans (İlahiyat)	122	12,7	1,4		
	Yüksek Lisans (diğer)	30	12,6	1,3		
	Doktora	18	12,3	1,5		
	Total	1152	12,3	1,5		
İletişime Teşvik Yeterliliği	Lise ve dengi	7	13,4	2,7	4,401	0,000*
	İmam Hatip Lisesi	78	15,2	1,9		
	İlahiyat Meslek Yüksek Okulu (örgün)	7	17,1	2,3		
	İlahiyat Önlisans	331	15,7	2,1		
	Önlisans (Diğer)	40	15,4	2,3		
	İlahiyat Fakültesi	231	15,8	1,9		
	İlahiyat Fakültesi (İLİTAM)	210	15,8	2,2		
	4 Yıllık Üniversite	78	15,6	1,9		
	Yüksek Lisans (İlahiyat)	122	16,5	2,0		
	Yüksek Lisans (diğer)	30	16,7	1,7		
	Doktora	18	15,7	1,8		
	Total	1152	15,8	2,1		
İnsan İlişkileri	Lise ve dengi	7	12,3	1,6	1,541	0,120
	İmam Hatip Lisesi	78	12,3	2,0		
	İlahiyat Meslek Yüksek Okulu (örgün)	7	13,7	1,4		
	İlahiyat Önlisans	331	12,6	1,8		
	Önlisans (Diğer)	40	12,6	1,9		
	İlahiyat Fakültesi	231	12,4	1,8		
	İlahiyat Fakültesi (İLİTAM)	210	12,6	1,8		
	4 Yıllık Üniversite	78	12,4	1,8		
	Yüksek Lisans (İlahiyat)	122	12,9	1,7		
	Yüksek Lisans (diğer)	30	13,0	2,2		
	Doktora	18	12,1	2,0		
	Total	1152	12,6	1,8		

Dinleme Yeterliliği	Lise ve dengi	7	11,7	1,6	0,860	0,571
	İmam Hatip Lisesi	78	12,4	1,7		
	İlahiyat Meslek Yüksek Okulu (örgün)	7	12,7	2,3		
	İlahiyat Önlisans	331	12,2	1,8		
	Önlisans (Diğer)	40	12,1	1,6		
	İlahiyat Fakültesi	231	12,3	1,8		
	İlahiyat Fakültesi (İLİTAM)	210	12,3	2,0		
	4 Yıllık Üniversite	78	12,6	1,4		
	Yüksek Lisans (İlahiyat)	122	12,4	1,8		
	Yüksek Lisans (diğer)	30	12,0	2,1		
	Doktora	18	11,7	1,5		
	Total	1152	12,3	1,8		

* $p < 0,05$

Tek yönlü varyans analizi sonuçlarına göre; Genel İletişim Yeterliliği, Sosyal Davranış Yeterliliği, İletişimde Bireysel Yönler, Duyarlılık Yeterliliği ve İletişime Teşvik Yeterliliği alt boyutları eğitim durumuna göre anlamlı düzeyde farklılık göstermekte olup ($p < 0,05$), ölçeğin geneli ile diğer alt boyutlar anlamlı düzeyde farklılık göstermemektedir ($p > 0,05$). Anlamlı farklılık gösteren ölçek alt boyutları için farklılığın hangi gruptan kaynaklandığını tespit etmek amacıyla yapılan TUKEY testi sonuçlarına göre;

Genel İletişim Yeterliliği için; İlahiyat Meslek Yüksek Okulu (örgün) ve Yüksek Lisans (diğer) eğitim durumuna sahip kişilerin ortalaması lise dengi ve imam hatip lisesi mezunlarından anlamlı derecede daha yüksektir. İlahiyat Fakültesi (İLİTAM) ve 4 yıllık üniversite mezunları ortalaması imam hatip lisesi mezunlarından anlamlı derecede daha yüksektir. İlahiyat yüksek lisansı mezunları ortalaması lise ve dengi, imam hatip lisesi, ilahiyat ön lisans, ilahiyat fakültesi ve ilahiyat fakültesi (İLİTAM) mezunlarından anlamlı derecede daha yüksektir.

Sosyal Davranış Yeterliliği alt boyutu için; İlahiyat Meslek Yüksek Okulu (örgün) ortalaması imam hatip lisesi ve ilahiyat fakültesi (İLİTAM) mezunlarından anlamlı derecede daha yüksektir. İlahiyat yüksek lisans mezunları ortalaması imam hatip lisesi, ilahiyat ön lisans, ilahiyat fakültesi ve ilahiyat fakültesi (İLİTAM) mezunlarından anlamlı derecede daha yüksektir. Ek olarak doktora mezunlarının ortalaması imam hatip lisesi ve ilahiyat fakültesi (İLİTAM) mezunlarından anlamlı derecede daha yüksektir.

İletişimde Bireysel Yönler alt boyutu için; ilahiyat önlisans, ilahiyat fakültesi, İlahiyat Fakültesi (İLİTAM), 4 yıllık üniversite mezunları ortalaması imam hatip lisesi mezunlarından anlamlı derecede daha yüksektir. Ek olarak İlahiyat yüksek lisansı yapanların ortalaması İmam hatip lisesi, ilahiyat ön lisans, ilahiyat fakültesi ve ilahiyat fakültesi (İLİTAM) mezunlarından anlamlı derecede daha yüksektir. Diğer yüksek lisans eğitim düzeyine sahip kişilerin ortalaması da imam hatip lisesi ve ilahiyat (İLİTAM) mezunlarından anlamlı derecede daha yüksektir.

Duyarlılık Yeterliliği alt boyutu için; İlahiyat Önlisans, Önlisans (Diğer), İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Fakültesi (İLİTAM), 4 Yıllık Üniversite ve Yüksek Lisans (diğer) eğitim düzeyine sahip kişilerin ortalaması imam hatip lisesi mezunlarından anlamlı derecede daha yüksektir. Ek olarak Yüksek Lisans (İlahiyat) eğitim düzeyine sahip kişilerin ortalaması lise ve dengi, imam hatip lisesi, ilahiyat ön lisans, ilahiyat fakültesi ve ilahiyat fakültesi (İLİTAM) mezunlarından anlamlı derecede daha yüksektir.

İletişime Teşvik Yeterliliği alt boyutu için; lise ve dengi eğitim düzeyine sahip kişilerin ortalaması diğer tüm gruplardan anlamlı derecede daha küçüktür. İlahiyat Meslek Yüksek Okulu (örgün) eğitim düzeyine sahip kişilerin ortalaması lise ve dengi, imam hatip lisesi, diğer ön lisans ve 4 yıllık üniversite mezunlarından anlamlı derecede daha büyüktür. İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi (İLİTAM) mezunları ortalaması imam hatip lisesi mezunlarından anlamlı derecede daha yüksektir. Yüksek Lisans (İlahiyat) ve diğer yüksek lisans mezunları ortalaması lise ve dengi, imam hatip lisesi, İlahiyat Önlisans, Önlisans (Diğer), İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Fakültesi (İLİTAM) ve 4 yıllık üniversite mezunlarından anlamlı derecede daha yüksektir.

i) İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Hafızlık Durumuna Göre Değişimi

İletişim yeterliliği ölçeğinin hafızlık durumuna göre ortalamaları ve bu ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olup olmadığının tespiti için yapılan bağımsız gruplarda t testi sonuçları tabloda verilmiştir.

Tablo 17: İletişim Yeterliliği Ölçeğinin Hafızlık Durumuna Göre Değişimi

		N	Ortalama	Std. Sapma	t	p
Genel İletişim Yeterliliği	Hafızım	407	120,5	11,4	9,190	0,002*
	Hafız değilim	746	122,7	11,9		
	Total	1153	121,9	11,8		
Sosyal Davranış Yeterliliği	Hafızım	407	15,5	2,6	1,253	0,263
	Hafız değilim	746	15,7	2,8		
	Total	1153	15,7	2,7		
İletişimde Bireysel Yönler	Hafızım	407	24,0	2,7	11,142	0,001*
	Hafız değilim	746	24,6	2,8		
	Total	1153	24,4	2,8		
Empati Yeterliliği	Hafızım	407	15,9	2,3	12,774	0,000*
	Hafız değilim	746	16,4	2,2		
	Total	1153	16,2	2,2		
Uyum Yeterliliği	Hafızım	407	12,5	1,6	8,234	0,004*
	Hafız değilim	746	12,8	1,6		
	Total	1153	12,7	1,6		
Duyarlılık Yeterliliği	Hafızım	407	12,1	1,5	10,130	0,001*
	Hafız değilim	746	12,4	1,5		
	Total	1153	12,3	1,5		
İletişime Teşvik Yeterliliği	Hafızım	407	15,6	2,1	4,569	0,033*
	Hafız değilim	746	15,9	2,0		
	Total	1153	15,8	2,1		
İnsan İlişkileri	Hafızım	407	12,5	1,8	0,702	0,402
	Hafız değilim	746	12,6	1,8		
	Total	1153	12,5	1,8		
Dinleme Yeterliliği	Hafızım	407	12,3	1,8	0,001	0,971
	Hafız değilim	746	12,3	1,8		
	Total	1153	12,3	1,8		

*p<0,05

Bağımsız gruplarda t testi sonuçlarına göre; Genel İletişim Yeterliliği, İletişimde Bireysel Yönler, Empati Yeterliliği, Uyum Yeterliliği, Duyarlılık Yeterliliği ve İletişime Teşvik Yeterliliği alt boyutları hafızlık durumuna göre

anlamalı düzeyde farklılık göstermektedir ($p < 0,05$). Hafız olmayanların Genel İletişim Yeterliliği, İletişimde Bireysel Yönler, Empati Yeterliliği, Uyum Yeterliliği, Duyarlılık Yeterliliği ve İletişime Teşvik Yeterliliği alt boyutları hafız olanlardan anlamalı derecede daha yüksektir.

Güvenirlilik Analizi

Çalışmadan kullanılan iletişim yeterlilik ölçeği genelinin güvenirlilik düzeyinin belirlenmesi amacıyla güvenirlilik analizi yapılmış ve cronbach alfa katsayıları elde edilmiştir.

Cronbach' s Alfa Katsayısının değerlendirilmesinde uyulan değerlendirme ölçütü;

$0.00 \leq \alpha < 0.40$ ise ölçek güvenilir değildir.

$0.40 \leq \alpha < 0.60$ ise ölçek düşük güvenilirliktedir.

$0.60 \leq \alpha < 0.80$ ise ölçek oldukça güvenilirirdir.

$0.80 \leq \alpha < 1.00$ ise ölçek yüksek derecede güvenilirirdir.

Aşağıda verilen tabloda elde edilen cronbach alfa katsayıları verilmiştir.

	Madde Sayısı	Chronbach Alfa
Genel İletişim Yeterliliği	30	0,857
Sosyal Davranış Yeterliliği	4	0,743
İletişimde Bireysel Yönler	6	0,716
Empati Yeterliliği	4	0,802
Uyum Yeterliliği	3	0,731
Duyarlılık Yeterliliği	3	0,530
İletişime Teşvik Yeterliliği	4	0,710
İnsan İlişkileri	3	0,666
Dinleme Yeterliliği	3	0,819

6. Tartışma ve Yorum

“Yetişkin Din Eğitiminde İletişim” başlıklı çalışmamızda yetişkin din eğitimi alanında görev yapan din görevlilerinin iletişim yeterliliklerini din görevlilerinin öz değerlendirmesiyle belirlemeye çalıştık. Çalışmamızda din

görevlilerine Wiemann (1977) tarafından geliştirilen “İletişim Yeterlilik Ölçeği” uygulanmıştır. Çalışmamıza müftü, vaiz, cezaevi vaizi, eğitim görevlisi, Kur’an kursu öğreticisi, imam-hatip, müezzin kayımdan oluşan toplam 1.153 din görevlisi katılmıştır.

Din görevlilerinin iletişim becerilerini ölçmek amacıyla din görevlilerine uyguladığımız “İletişim Yeterlilik Ölçeği”nden elde edilen verileri değerlendirdiğimizde Tablo 9’den da anlaşılacağı üzere din görevlilerimizin kendi öz değerlendirmelerine göre genel iletişim yeterlilikleri 150 üzerinden 121,89 seviyesinde oldukça yeterli olarak görülmektedir.

Tablo 9’daki verilere göre, din görevlilerinin iletişim yeterliliklerini alt faktörlere göre değerlendirdiğimizde alt faktörlerdeki soru sayısının farklı olması sebebiyle puanların teorik olarak farklı olması kaçınılmazdır. İletişim yeterliliklerini alt faktörler açısından değerlendirebilmek amacıyla her bir faktörün alması gereken en yüksek puanın 60 seviyesine ulaşması için gerekli matematiksel işlem yapılmış ve aynı işlemler elde edilen sonuçlara da uygulanmıştır. Buna göre din görevlilerinin iletişim yeterlilikleri alt faktörler açısından değerlendirildiğinde en yüksekten başlamak üzere sırasıyla uyum yeterliliği (50,88), insan ilişkileri (50,20), dinleme yeterliliği (49,12), duyarlılık yeteneği (49,08), iletişimde bireysel yönler (48,80), empati yeterliliği (48,63), iletişime teşvik yeterliliği (47,40) ve sosyal davranış yeterliliği (46,98) düzeyindedir.

Din görevlilerinin iletişim yeterlilikleri genel olarak alt faktörlere göre değerlendirildiğinde, din görevlilerimiz kendilerini uyum yeterliliği, insan ilişkileri, dinleme yeterliliği, duyarlılık, iletişimde bireysel yönler ve empati yeterliliği açısından yeterli olarak görmektedirler. İletişime teşvik ve sosyal davranış yeterlilikleri açısından din görevlilerimiz kendilerini kısmen yeterli olarak görmektedirler.

Bu sonuçlara göre din görevlilerimiz özellikle yeni insanlarla tanışmak, insanlarla konuşurken rahat olmak, sosyal ortamlarda bulunmaktan hoşlanmak ve yetkililerle konuşurken rahat olmak gibi unsurları içeren sosyal davranış yeterliliği ile insanları konuşmaya teşvik etme, insanları dikkatlice dinleme, başkalarının söyledikleri ile ilgilenme ve konuşulanları çok iyi takip

etme gibi unsurları içeren iletişime teşvik yeterliliği gibi konularda din görevlilerimiz desteklenmeli ve geliştirilmelidir.

Din görevlilerinin öz değerlendirmesine göre din görevlilerinin iletişim yeterliliğinin unvanlara göre değişimini Tablo 10'a göre değerlendirdiğimizde genel iletişim yeterliliği olarak müftü, vaiz ve Kur'an kursu öğreticilerinin diğer unvanlara göre daha üst seviyede olduklarını gözlemlemekteyiz. Müftü, vaiz ve Kur'an kursu öğreticilerinin genel iletişim yeterliliklerinin yüksek olması bu unvanların toplumsal olarak daha yüksek bir statüye sahip olmasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Özellikle İmam-hatip ve müezzin-kayyımların toplumsal olarak daha düşük bir statüye sahip olmaları, bu unvanlı kimselerin genel olarak iletişim yeterliliklerini olumsuz anlamda etkilemektedir.

Unvanlar bazında iletişim yeterliliklerini alt faktörlere göre incelediğimizde, sosyal davranış yeterliliği alt boyutunda müftü ve vaizlerin diğer unvanlara göre kendilerini daha olumlu olarak değerlendirdiklerini, Kur'an kursu öğreticilerinin ise kendilerini diğer unvanlara göre en düşük seviyede değerlendirdiklerini görmekteyiz. Bu durum, müftü ve vaizlerin sosyal statülerinin de etkisiyle kendilerine daha fazla güvendikleri, Kur'an kursu öğreticilerinin ise muhtemelen kadın Kur'an kursu öğreticilerinin etkisiyle diğer unvanlara göre sosyal ortamlara daha çok mesafeli durdukları şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Tablo 11'de görüleceği gibi sosyal davranış yeterliliği bayan din görevlilerinde erkeklere göre daha düşük seviyededir.

Empati yeterliliği alt boyutunda ise diğer unvanlara göre Kur'an kursu öğreticilerinin anlamlı derecede yüksek çıkması, Kur'an kursu öğreticilerinin içinde azımsanmayacak derecede kadın Kur'an kursu öğreticilerini akıllara getirmektedir. Nitekim Tablo 11'deki verilere göre, kadın din görevlilerinin empati yeterliliği erkeklere göre anlamlı derecede daha yüksektir.

İletişime teşvik yeterliliği alt boyutunda ise kadın din görevlilerinin etkisiyle Kur'an kursu öğreticileri başta olmak üzere müftü ve vaizlerimizin cemaat ve kursiyerlerini diğer unvanlara göre daha fazla iletişime teşvik ettiklerini gözlemlemekteyiz. İletişime teşvik konusunda İmam-hatiplerimiz müezzinlerimizden daha düşük seviyede görünmektedir.

Dinleme yeterliliği açısından Tablo 10'daki veriler, vaizlerin diğer unvanlara göre cemaatini daha az ve özensiz dinlediklerini ortaya koymaktadır. Kur'an kursu öğreticilerinin ise diğer unvanların tamamına göre kursiyerlerini daha çok ve özenle dinlediklerini göstermektedir.

Tablo 11'deki verilere göre iletişim yeterliliğinin cinsiyete göre dağılımı incelendiğinde, kadın din görevlilerinin genel iletişim yeterliliği başta olmak üzere, iletişimde bireysel yönler, empati yeterliliği, duyarlılık yeterliliği, iletişime teşvik yeterliliği ve dinleme yeterliliği açısından erkeklere göre daha iyi seviyede olduğu görülmektedir. Sosyal davranış yeterliliği açısından ise, erkek din görevlilerinin kadınlara göre daha iyi seviyede oldukları görülmektedir. Yeni insanlarla tanışma, onlarla rahat bir şekilde konuşma, çeşitli sosyal ortamlarda bir araya gelme ve yetkililerle konuşmaktan çekinme gibi unsurları içeren sosyal davranış yeterliliği konusunda kadın din görevlilerinin daha düşük seviyede olmasında cinsiyet faktörünün yanında dini ve toplumsal değerlerin etkili olduğu söylenebilir.

İletişim yeterliliği ölçeğini yaş guruplarına anket sonuçlarını içeren Tablo 12'deki verilere göre iletişimde bireysel yönler, uyum yeterliliği ve dinleme yeterliliği alt boyutlarında yaş guruplarına göre anlamlı düzeyde farklılık göstermektedir. Ölçeğin geneli ile diğer alt boyutlarda yaş guruplarına göre anlamlı farklar görülmemektedir.

İletişimde bireysel yönler alt boyutunda yaşlar ilerledikçe din görevlilerinin ortalaması artmaktadır. Aynı şekilde uyum yeterliliği ve dinleme yeterliliği alt boyutlarında özellikle 61 yaş ve üzeri din görevlilerinin ortalaması diğer yaş guruplarından yüksektir. Yaşın ilerlemesi ile birlikte iletişim yeterliliklerinin artması, din görevlilerinin mesleki tecrübenin yanında zamanla kazanılmış olan esnekliğe bağlanabilir.

İletişim yeterliliklerini medeni duruma göre ele aldığımızda, tablo 13'de de görüleceği üzere din görevlilerinin medeni durumuna göre iletişim yeterliliklerinde anlamlı düzeyde farklar ortaya çıkmamıştır.

İletişim yeterliliği ölçeğinin görev yerine göre değişimini Tablo 14'deki verilere göre yorumladığımızda, empati yeterliliği, duyarlılık yeterliliği ve iletişimi-

me teşvik yeterliliği alt boyutlarında anlamlı düzeyde farklar olduğunu görmekteyiz. İl ve ilçe merkezlerinde görev yapan din görevlilerinin her üç alt boyutta da anlamlı derecede diğer din görevlilerine göre yüksek seviyede olmaları, il ve ilçe merkezlerinde görev yapan din görevlilerinin daha fazla problem ve soruna çözüm bulmalarının yanında şehir merkezlerinde köy ve kasabalara göre eğitim ve kişisel gelişim imkânlarının daha fazla olmasına bağlıdır. Nitekim Zafer Yıldız ilahiyat fakültesi öğrencileri arasında yaptığı bir araştırmada, ailesi il ve ilçe merkezinde yaşayan öğrencilerin iletişim becerilerinin ailesi diğer yerleşim yerlerinde (köy ve kasaba) yaşayanlara göre daha yüksek seviyede olduğu ortaya koymuştur.¹⁴ İl ve ilçe merkezlerinde görev yapan din görevlilerinin mesleki açıdan daha kıdemli ve tecrübeli olmaları da bir başka etken olarak düşünülebilir.

Tablo 15'teki verilere göre iletişim yeterliliğini din görevlilerinin meslekteki görev süresine göre ele aldığımızda, 16-20 yıl aralığında görev yapan din görevlilerinin genel iletişim yeterliliği, empati yeterliliği, uyum yeterliliği, duyarlılık yeterliliği, iletişime teşvik yeterliliği ve dinleme yeterliliği gibi alt boyutlarında diğer din görevlilerine göre anlamlı derecede daha yüksek olduklarını görmekteyiz. 16-21 yıl aralığında görev yapanların iletişim yeterliliklerinin diğer din görevlilerine göre yüksek olması, 16-21 yıl arasında görev yapan din görevlilerinin iletişim açısından en verimli olduklarını göstermektedir.

Din görevlilerinin iletişim yeterliliklerini Tablo 16'daki verilerden hareketle mezuniyet durumlarına göre yorumladığımızda genel iletişim yeterliliği, sosyal davranış yeterliliği, iletişimde bireysel yönler, duyarlılık yeteneği ve iletişime teşvik yeteneği alt boyutlarında anlamlı düzeyde farklılıklar olduğunu görmekteyiz.

İlahiyat meslek yüksekokulu (örgün), yüksek lisans (ilahiyat) ve yüksek lisans (diğer) mezunu din görevlilerinin, diğer öğrenim düzeylerindeki din görevlilerinden genel iletişim yeterliliği alt boyutunda anlamlı derecede yüksektir. Özellikle imam hatip lisesi ve genel liseden mezun olan din görevlilerinin genel iletişim yeterlilikleri, diğer öğrenim düzeyindeki din görevlilerinin tamamından daha düşüktür. Nitekim Yıldız tarafından ilahiyat fakültesinde okuyan din görevlisi adaylarının iletişim becerileri üzerine yapılan bir çalışmada da 4. Sınıf öğrencilerinin 1. Sınıf öğrencilerine göre iletişim becerisi algı-

14 Zafer Yıldız, "Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerisi Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/1, C. 15, S. 29, ss. 107-130, s. 125 ve 127.

larının daha yüksek olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Aynı araştırmada imam hatip lisesi mezunlarının iletişim becerisi algıları, lise ve meslek lisesi mezunlarına göre daha yüksek olduğu görülmüştür.¹⁵

Sosyal davranış yeterliliği, iletişimde bireysel yönler, duyarlılık yeterliliği ve iletişime teşvik yeterliliği alt boyutlarının, din görevlilerinin eğitim düzeyinin artmasıyla paralel olarak yükseldiğini gözlemlemektediriz. Din görevlilerimizin eğitim seviyesi arttıkça sosyal davranış, iletişimde bireysel yönler, duyarlılık ve iletişime teşvik yeterlilikleri yükselmektedir. Din görevlisinin eğitim seviyesi arttıkça kendi iletişim becerisine bakış düzeyi artmaktadır.

Tablo 17'deki verilerden hareketle din görevlilerinin iletişim yeterliliklerini hafız olup olmamalarına göre incelediğimizde hafız olmayanların genel iletişim yeterlilikleri, iletişimde bireysel yönler, empati, uyum, duyarlılık ve iletişime teşvik yeterlilikleri alt boyutlarında hafızlardan anlamlı derecede daha iyi seviyede olduklarını görmekteyiz. Bu durum hafızlık eğitiminin din görevlilerinin iletişim yeterliliklerini olumsuz anlamda etkileyebileceğini düşündürmektedir.

7. Sonuç

Din görevlilerinin iletişim yeterlilikleri unvan, cinsiyet, yaş, medeni durum, görev yapılan yer, meslekteki kıdem, öğrenim durumu ve hafız olup olmadıklarına göre çeşitli alt boyutlarda farklılık göstermektedir.

Anketimize katılan din görevlilerinin genel anlamda iletişim yeterlilikleri 150 puan üzerinden 121,89'dur. Bu sonuç din görevlilerinin genel anlamda kendi bakış açılarına göre iletişim yeterliliklerine sahip olma oranlarının yeterli seviyede olduğunu göstermektedir.

Din görevlilerinin sosyal davranış alt boyutundaki iletişim yeterliliklerinin 20 puan üzerinden 15,66 seviyesinde olması, diğer alt boyutlara göre en alt seviyede olduğunu göstermektedir. Anket sonuçlarına göre, din görevlilerinin sosyal davranış açısından kısmen yeterli seviyede olduklarını, özellikle bayan din görevlilerimizin sosyal ortamlara uyum sağlamada, diğer insanlara kendini rahatlıkla ifade etmede ve insanlarla rahat bir şekilde iletişim sağlama da kısmen yeterli seviyede olduklarını görmekteyiz.

15 Yıldız, *a.g.m.*, s. 126 ve 127.

Esnek, sevilen, insanların problemlerine duyarlı, nerede ve ne zaman konuşacağını bilme, sesini ve vücut dilini etkin kullanma gibi, din görevlilerinin kişisel özelliklerini ifade eden bireysel yönleri, 30 puan üzerinden 24,40'tır. Bu durum din görevlilerinin iletişimde bireysel yönler alt ölçeği açısından kendi değerlendirmelerine göre yeterli seviyede olduklarını göstermektedir.

Din görevlileri kendilerini empati yeterliliği alt boyutunda değerlendirenken 20 puan üzerinden ortalama 16,21 olarak değerlendirmişlerdir. Kendi bakış açılarına göre din görevlilerinin empati yeterlilikleri yeterli bir seviyededir. Din görevlilerinin sosyal davranış yeterlilikleri, empati yeterliliklerine göre daha düşük seviyededir.

Din görevlilerinin insanlarla iyi geçinme, değişen şartlara uyum sağlayabilme ve insanlara bir birey olarak davranma durumlarını içine alan uyum yeterliliği 15 puan üzerinden 12,72 olarak değerlendirilmiştir. Bu durum din görevlilerinin çevresi ve cemaati ile uyum içinde olduklarını göstermektedir. Bu sonuçlara göre din görevlilerimiz uyum yeterliliği alt faktöründe iletişim yeterliliklerinin diğer faktörlerine göre en iyi seviyededir.

Duyarlılık açısından din görevlilerinin iletişim yeterliliklerine baktığımızda, 15 puan üzerinden 12,27 puan seviyesinde oldukları anlaşılmaktadır. Elde edilen bu sonuç din görevlilerinin, duyarlılık yeterliliklerini ölçmede kullanılan nerede ve nasıl davranacağını bilme, insanlardan beklenmedik isteklerde bulunmama ve etkili bir konuşmacı olma gibi özelliklere yeterli seviyede sahip olsalar da duyarlılık ve dinleme alt boyutunda diğer alt boyutlara göre en az seviyede sahip olduklarını göstermektedir.

Elde edilen sonuçlardan 20 puan üzerinden 15,80 ile din görevlilerinin kursiyer ve cemaatini iletişime teşvik ettikleri anlaşılmaktadır. Bu sonuçlar, din görevlilerinin konuşmacıları kısmen yeterli seviyede, dikkatlice, ilgiyle ve konuşulanları takip ederek dinlediklerini, onları kısmen yeterli seviyede iletişime teşvik ettiklerini göstermektedir.

Din görevlilerinin insan ilişkilerinde mesafeli ya da yakın, soğuk ya da sıcak, insanların kolay bir şekilde ulaşılabilir olmalarının değerlendirildiği insan ilişkileri açısından iletişim yeterlilikleri 15 üzerinden 12,55 tir. Din gö-

revlileri cemaati ile olan iletişimde yeterli derecede sıcak ilişkilere sahip ve kolay ulaşılabilen bir kişi durumundadır.

İnsanların sözlerinin kesilmeden, sakin ve etkili bir şekilde dinleme becerilerini içine alan din görevlilerinin dinleme yeterliliği anket sonuçlarına göre, 15 üzerinden 12,28 ile yeterli derecede dinleme becerilerine sahip oldukları görülmektedir. Bu durum din görevlilerinin öz değerlendirmesine göre dinleme becerilerini yeterli olarak gördüklerini ortaya koymaktadır.

8. Öneriler

Yaptığımız araştırma sonuçlarından hareketle din görevlilerimizin iletişim becerilerinin artırılmasına yönelik olarak bazı önerilerde bulunmak mümkündür:

1. Din görevlilerimiz ve Kur'an Kursu öğreticilerimiz görevlerini yerine getirirken çocuklardan tutun da yetişkinlik çağına ulaşmış ya da ömrünün sonuna yaklaşmış son yetişkinlik döneminde bulunan her yaşta insanla karşı karşıya gelmektedir. Bu bakımdan din görevlilerimize iyi bir alan bilgisinden sonra pedagoji ve andragoji ilkelerinin de öğretilmesi gerekmektedir. Bilgiye ulaşmanın çok kolay ve hızlı olduğu günümüz dünyasında kişilerin bilgiye ulaşma sorunları bulunmamaktadır. Özellikle de yetişkinlerin pedagojik ilkelere göre eğitilmekten ziyade andragojik ilkelere göre din görevlilerimiz tarafından yönlendirmeye ve rehberlik yapılmaya ihtiyaçları vardır. Peygamberlerden sonra dinin tebliğ ve tebyin görevini üstlenen din görevlilerimizin üstlendikleri görev çok önemlidir. Böylesine önemli bir görevi ifa eden din görevlilerimizin yetiştirilme sürecinde sadece alan bilgisi ile yetinilmemeli, ilahiyat fakültelerinde pedagojik ve andragojik formasyon, felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi derslere de ağırlık verilmelidir.
2. İletişim ve bilginin arttığı günümüz dünyasında sadece güzel Kur'an okumakla ya da alan bilgisiyle insanlara ulaşmamız, onlarla sağlıklı iletişim kurmamız kolay değildir. Toplumumuzun bilgi ve kültür birikimi genel anlamda artmıştır. Genel kültür ve bilgi seviyesi yüksek insanlara ulaşmanın yolu, din görevlilerimizin bilgi ve kültür seviyesinin artırılmasıdır. Bu bakımdan din görevlilerimizin en az lisans seviyesinde din eğitimi almaları sağlanmalı, yüksek lisans ve doktora eğitimi almaları özendirilmelidir. İmam hatip lisesi ve ilahiyat ön lisans seviyesinde din eğitimi almış kişilerin din görevlisi olarak görevlendirilmelerine son verilmelidir. İlahiyat lisans seviyesinin altında din eğitimi almış mevcut din görevlilerinin hizmet içi eğitim kanallarıyla başta alan bilgisi olmak üzere pedagojik ve andragojik formasyon kazanmaları sağlanmalıdır.

3. Din görevlilerimiz insanlarla sürekli iletişim halindedir. Cemaat ve kursiyerlerle kurulacak sağlıklı iletişim din görevlilerimizin işlerini kolaylaştıracak ve istenen başarı kendiliğinden sağlanacaktır. İletişim karmaşık bir süreçtir. İletişimin unsurları ve özellikleri din görevlilerimiz tarafından iyi bilinmelidir. İletişim sürecinde vasıta olarak ağırlıklı olarak dil kullanılmaktadır. Din görevlilerimiz iletişim aracı olarak kullandıkları dili de iyi bilmelidir. Beden dilini, jest ve mimikleri yerli yerinde kullanabilmelidir. Din hizmetlerinde etkili konuşma çok önemlidir. Konuşma insana doğuştan verilen bir yetenektir. Din görevlilerimiz kendilerini etkili konuşma ve diksiyon konusunda geliştirmelidir.
4. Kendi arasında sağlıklı bir iletişim düzeyine ulaşamamış din görevlilerimizin cemaat ve kursiyerleri ile sağlıklı bir iletişim içinde olmaları düşünülemez. Bu bakımdan ilk önce din görevlilerimizin kendi aralarındaki iletişim sorunlarını gidermek gerekmektedir. Müftülüklerimiz kendi personeli arasındaki iletişimi geliştirici, resmi olmayan, samimi ve içten ilişkileri arttıracak sosyal faaliyet, gezi ve spor müsabakaları düzenlemelidir.
5. Din görevlilerimiz de cemaatiyle ve kursiyerleriyle iletişimlerini arttırmak amacıyla cami ve kurs ortamının dışında da bir araya gelebilirler, sosyal aktiviteler, geziler ve spor müsabakaları düzenleyebilirler.
6. Kişisel ilişkilerde dinleme ve empati kurma önemli bir unsurdur. İnsanları dikkatli ve empati kurarak dinlemek onlara önem vermenin bir göstergesidir. Din görevlilerimiz kursiyer ve cemaatini dikkatli ve empatik bir tutumla dinlerlerse cemaat ve kursiyerleri tarafından daha çok sevileceklerdir. Kendini sevdirmeyi başaran bir din görevlisi dinin de insanlar tarafından sevilmesini sağlayacaktır.
7. Din görevlilerimiz ile cemaat ve kursiyerler arasındaki iletişimi arttırmanın yollarından birisi de cemaat ve kursiyerlerle resmi olmayan ortamlarda samimi ve içten ilişkiler kurarak zaman zaman onlarla sohbet etme, sıkıntılı durumlarında onlara destek olma, sevinçli ve hüzünlü günlerinde onların yanında bulunma gibi temel insani tutum ve davranışlar sergilenmelidir.

Kaynakça

Akyürek, Süleyman "Kur'an Kursu Öğreticisinin Meslekî Yeterlikleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:18, 2005, ss. 175-192.

Arslantürk, Zeki. *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*. 3. Basım, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,1997.

Arslantürk, Zeki ve Tayfun Amman. *Sosyoloji*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,1999.

Buyrukçu, Ramazan."Türkiye'de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.47, S.2, 2006, ss.101-128.

- Çınar, Fatih. "Ceza İnfaz Kurumlarındaki Din Hizmetlerinde Cezaevi Vaizlerinin Karşılaştıkları Sorunlar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt:9, Sayı:43, 2016, ss. 2401-2418
- Kaptan, Saim. *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*. Ankara: Tekişik Yayınları, 1998.
- Karasar, Niyazi. *Araştırmalarda Rapor Hazırlama*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2011.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019.
- Kaya, Mevlüt ve Nurettin Küçük, "Din Görevlilerinin Meslekî Yeterlilikleri: Safranbolu'da Görev Yapan Din Görevlileri Üzerine Bir Araştırma". *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Özel Sayı, 2015, ss. 1-18;
- Keyifli, Şükrü. *Urfa ve Yöresinde Yaygın Din Eğitimi (İmamların Mesleki İmkanları ve Problemleriyle İlgili Alan Araştırması)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Koca, Gülsüm Şeyma ve Gülsün Erigüç, "İletişim Yeterlilik Ölçeği'nin Geçerlik ve Güvenilirliği". *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi*, Cilt 13, Sayı 4, 2017, ss.789-799.
- Tosun, Cemal. *Federal Almanya'da Yaşayan Türklerin Din Eğitimlerinde Caminin Yeri ve Din Görevlilerinin Yeterlilikleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Turan, İbrahim. "Din Görevlilerinin Meslekî Yeterlilikleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt:13, Sayı:1, 2013, ss.47-73;
- Tutar, Hasan ve M. Kemal Yılmaz. *İletişim Genel ve Örgütsel Boyutuyla*. 10. Basım, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005.
- Yıldız, Zafer. "Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerisi Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/1, C. 15, S. 29, ss.107-130.
- Zillioğlu, Merih. *İletişim Nedir?*. 3. Basım, İstanbul: Cem Yayınevi, 2007.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**ELMALILI HAMDİ YAZIR'IN
“HAK DİNİ KUR'ÂN DİLİ” NDE MÜNAFIKLAR**

**THE HYPOCRITES IN ELMALILI HAMDİ YAZIR'S
“HAK DİNİ KURAN DİLİ”**

Mustafa SOYCAN

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı Bursa/Türkiye

<http://orcid.org/0000-0003-3619-0005>, mustafasoycan16@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Kasım 2020/ 16 November 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Aralık 2020 / 11 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020/ 27 December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: **355-418**

Cite as / Atf: Soycan, Mustafa. “Elmalılı Hamdi Yazır’ın “Hak Dini Kur’ân Dili” nde Münafıklar [The Hypocrites In Elmalılı Hamdi Yazır’s “Hak Dini Kuran Dili”]. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 4/2 (Aralık/ December 2020), **355-418**

Öz

Kur'ân-ı Kerim, Allah Resûlü'nün (s.a.v) davetini zahiren kabul ettiklerini ifade eden, ama hakikatte iman etmeyen veya şüphelerini tamamen izale edemeyen münafıklara farklı sûre ve âyetlerde yer vermiştir. İlahi kelamın doğrudan muhatapları için olmasa da, dolaylı muhatapları için münafıkları konu edinen âyetlerin tefsir edilmesi bu âyetlerdeki murad-ı ilahinin anlaşılmasına yardımcı olacağı muhakkaktır. Klasik ve modern dönemin ilmi verilerinden yararlanarak kaleme alınan Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'ân Dili* isimli eseri, konuyla ilgili âyetlerin bağlamı, münafıkların zihin yapıları, münafık karakterinin oluşmasında etkili olan sosyo-psikolojik etkenler ve kişilik özellikleri hakkında özgün yorumlar içermektedir. Makalede Elmalılı'nın konuyla ilgili verdiği bilgiler ve yorumlar, bir plan dâhilinde sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Münafık, Elmalılı, Siyer.

The Hypocrites In Elmalılı Hamdi Yazır's "Hak Dini Kuran Dili"

Absract

Quran gives place in different parts of the surahs and verses to the hypocrites who seemingly accepts the invitation of The Messenger of Allah (peace be upon him), but who do not believe or not remove their doubts completely in reality. Although not for the direct interlocutors of the Divine Word, it is certain that the commentary of verses mentioning the hypocrites will help to understand the desire of Divine for indirect interlocutors in these verses. Elmalılı Hamdi Yazır's (d. 1942) work titled Hak Dini Kur'ân Dili, which was penned by referring the scientific data of classical and modern periods includes genuine remarks about the context of the verses on the subject, mental structures of the hypocrites, socio-psychological factors that are effective in forming the hypocrite character, and personality traits. In the article, the information and comments given by Elmalı on the subject were tried to be presented within a plan.

Key Words: Tafsir, Q'uran, Hypocrite, Elmalılı, Al-sıra,

Giriş

Allah Resûlü'nün (s.a.v.) davetine muhatapları doğal olarak farklı tepkiler vermişlerdir. Davetin Mekke dönemindeki mücadele, inananlar ve inkâr edenler arasında geçerken, Medine'de ise içlerinde münafıkların da bulunduğu farklı bir grubun varlığı söz konusudur. Aslında dini, siyasi ve ideolojik oluşumların güç kazandıkları dönemlerde ikiyüzlü insanların varlığı her zaman söz konusu olmuş ve olmaya da devam edecektir. Çünkü tutum ve davranış değişikliği zor bir süreç olup farklı tepkilerin olması doğaldır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye hicretiyle birlikte yeni bir dönem başlamış, şehrin müşrik Arapları hızlı bir şekilde İslamlaşırken, Yahudilerin büyük çoğunluğu ve bir kısım müşrik Araplar eski inançları üzere kalmışlardır. Müslümanların güçlenmesiyle birlikte Medine ve çevresindeki müşrik Araplar, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) karşı mücadelelerini nifak perdesi altında yürütmeye başlamışlardır.

Medine'de dini ve siyasi hayatı etkilemeleri nedeniyle Kur'an-ı Kerim münafıklara birçok sûrede yer vermiştir. Münafıklarla ilgili nazil olan âyetleri incelediğimizde bu âyetlerin bir kısmının Resûlullah'ı (s.a.v.) onların yıkıcı faaliyetleri öncesi uyardığını, bir kısmının onların zihni ve ahlâkî yapıları hakkında Resûlullah'ı (s.a.v.) ve müminleri bilgilendirdiğini, bir kısmının onları bu ruhsal hastalıktan vazgeçmeye çağırdığını ve bazı âyetlerin de onların faaliyetlerine karşı Resûlullah'ın (s.a.v.) tavrı hakkında nazil oldukları görülmektedir. Kur'an'ın münafıklarla ilgili verdiği bilgiler en sahih bilgilerdir. Fakat Kur'an'ın muhtevası gereği bu bilgilerin birçoğu mücmel bir şekilde yer almakta ve özellikle -doğrudan muhatapları için olmasa da- dolaylı muhatapları bizler için tefsire muhtaç olduğu için, tarihi süreçte kaleme alınan birçok tefsirde bu âyetler müellifleri tarafından yorumlanmıştır.

Bu çalışmada Osmanlı ilim geleneğinin son temsilcilerinden olan Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirindeki münafıklarla ilgili âyetlerin yorumları bir plan dâhilinde sunulmaya çalışılmıştır. Elmalılı'nın bu tefsirinin tercih edilmesinin nedeni onun çok yönlü ilmi kişiliği ve ilmi derinliğinin eserine yansımasıdır. Elmalılı bu eserinde birçok klasik tefsirden farklı olarak özellikle münafıklarla ilgili âyetlerin yorumunda klasik dini ilimlerin birikiminin yanı sıra; sosyoloji, psikoloji, felsefe gibi beşeri ilimlerin ve

rilerinden de yaralanmıştır. Özellikle yaşadığı dönemin hakim karakteri olan ve dinin alternatifi olarak sunulan pozitivist ve materyalist düşünceler onu modern bilimin karakterini incelemeye sevk etmiş, bu da onun ilim ufkunu genişletmiştir. İşte klasik ve modern dönemin izlerinin görüldüğü bu özgün eserdeki münafıklarla ilgili farklı yerlerde yer alan yorumlara ve rivayetlere makalede yer verilmiştir. Ayrıca Elmalılı tefsirinde yer alan rivayetler onun kaynaklarından Taberî (ö. 310/923) tefsiri esas alınarak tahrir edilmiş ve yer yer nüzul-siret ilişkisini tespit için de İbn Hişâm (ö. 218/833), Vâkıdî'nin (ö. 207/823) eserlerine başvurulmuştur.¹

Bir tefsiri referans olarak münafıkları incelemek, konuyla ilgili âyetlerin bağlamını tespit etmemize, bunun sonucunda da münafıklarla ilgili dini, ah-lâkî ve hukukî hükümlerin temel ilkelerini belirlememize ve onların davranış-larının altında yatan nedenleri anlamamıza yardımcı olacaktır. Elmalılı tefsiri bu konuda zengin bir içerik sunmaktadır. Münafıklarla ilgili âyetlerin bir diğer vechesi de eşsiz bir edebi üsluba sahip olmalarıdır. Eserdeki bu özgün yorumlar da çalışmamızda ele alınmıştır. Ayrıca Elmalılı, klasik tefsir geleneğindeki sûre-lerin Mekkî-Medenî şeklindeki anlayışına bağlı olarak münafıklarla ilgili âyet-lerin Medenî olduğu gerçeğine göre yorumladığı için nifakla ilişkilendirilmesi söz konusu olabilecek Mekkî sûre ve âyetler çalışmamıza dâhil edilmemiştir.²

- 1 Asım Cüneyd Köksal, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır*. (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017). 96-97. Yusuf Şevki Yavuz. "Elmalılı Muhammed Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 57-62. Çalışmamızdaki ilgili âyetlerin meali, Elmalılı'nın âyetlere verdiği anlamla belirgin bir anlam farkı olmadığı için "*Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*" adlı eserden alınmıştır.
- 2 Münafıkların mevzu bahis edildiği âyetlerin tamamının Medenî olup olmadığı hususunda Elmalılı'nın iki farklı görüşü söz konusudur. Elmalılı, (Ankebût, 29/10-11) âyetlerini yorumlarken münafıkların Medine'de ortaya çıktıklarını, bu nedenle de bu âyetlerin büyük ihtimalle Medine'de nazil olduğunu belirtmiş, Mekke'de nazil olduğunu kabul eden görüş dikkate alındığı takdirde ilgili âyetlerin geleceğe dair bir haber verdiğini belirtmiştir. Kevser sûresinin tefsirinde de münafıkların Medine'de ortaya çıkmış olduğunu belirttiikten sonra Mekke'de de İslam'ın azınlıkta olduğu dönemde riya ve nifak yapanların olabileceğini ifade etmiştir. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 231, 9: 325. Taberî'ye göre bu âyet, hicret öncesi ve hicret esnasında müşriklerin baskı ve işkencesi sonucu itidat eden kimseler hakkında nazil olmuştur. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Heccer, 2001), 22: 227-228. Konuyla ilgili olarak İbn Hişâm ve İbn Sa'd şu bilgilere yer veriyorlar: Medine'ye hicret eden Ayyaş b. Ebû Rebîa, Mekke'den gelen Ebû Cehil b. Hişâm ve Hâris b. Hişâm'ın annesinin kendisini görene dek saçlarını taramamaya ve güneşin altında kalmaya yemin ettiğini

A) İman-Nifak İlişkisi

İnsan, diğer varlıklardan farklı olarak ilahi mesaja muhatap olmuş ve bu mesaja farklı tepkiler vermiştir. Allah'ın ve insanların hukukunu ilgilendiren emir ve yasakların yerine getirilmesinde Allah'ın emini ve memuru anlamına gelen emaneti, diğer varlıkların aksine insan kabul etmiştir. Bu emanetin büyüklüğü Kur'an'da benzetme ve temsil yoluyla şu şekilde anlatılmıştır: *"Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir."* (Ahzâb, 33/72.) İnsanın kabul ettiği bu yük, göklerin, yerin ve dağların kaldıramayacakları derecede ağır, yerine getirilmesi zor, sorumluluk isteyen, büyük bir yüküdür. İnsan, haksızlığa meyli çok fazla olduğu için iradi olarak yüklendiği Allah'ın ve insanların hukukunu koruyamayarak kendisine haksızlık eder. Kendisine yazık etmesinin en önemli nedeni de eylemlerinin neticesini tam olarak idrak edememesidir. Hâlbuki kendisine emanetin teklif edilmesinin hikmeti ve bunu yüklenmesinin neticesi (Ahzâb, 33/73.) âyetinde ifadesini bulan ilahi takdirdir. Kur'an'ın ifade ettiği üzere teklif edilen ilahi emanete olumlu karşılık verenler mümin, reddedenler müşrik/kâfir, hakikatte iman etmeyip zahirde iman edenler ise münafıktır. Bu iki âyette emanetin mahiyet ve önemine temas edildikten sonra, insanın bunu yüklenmesinin hikmetine, onu iyi koruyan müminlerin mutlu sonuna, kötüye kullanan

söylemeleri üzerine, annesinin isteğini yerine getirmek ve Mekke'deki mallarını getirmek için geri dönmeye karar vermiş, Mekke'ye dönerlerken Ebû Cehil ve Hâris b. Hişam kendisine işkence etmişlerdir. Ayyâş b. Ebû Rebîa'yı eli ayağı bağlı bir şekilde Mekke'ye getirerek "Ey Mekke halkı, siz de ayak takımınıza yaptığımız şekilde yapınız." diyerek gözdağı vermişlerdir. Ayyâş b. Ebû Rebîa, müşriklerin kendisine yaptıklarından dolayı irtidat edince, benzer durumda olanlar hakkında Medinelî Müslümanlar "Allah, dininden dönenlerin sadakasını, hayırlarını ve tövbelerini kabul etmez. Çünkü onlar Allah'a imandan sonra küfre döndüler." diye kinamışlardır. Bu kimselerin de kendileri hakkında benzer şeyler söylemeleri üzerine "Ey nefislerinde aşırı giden kullarım..." âyeti ve sonrasındaki iki âyetin nazil olması sonrası Hz. Ömer bu âyetleri bizzat kendisi yazarak Hişam b. As'a göndermiş, mektubu alan Ayyâş, tekrar Medine'ye hicret etmiştir. İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişam b. Eyyüb el-Himyeri. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Nşr. Mustafa es-Sakkâ v.dğr. (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1955), 1: 498-499. İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, ts.), 1: 193. Konuyla ilgili olarak bkz: Kutbettin Ekinci, "Ankebut Suresi'nin 11. Ayeti Bağlamında Mekke Döneminde Nifak" *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 7/12 (Güz 2015): 277-29. Sami Kılınçlı, "Kalplerinde Hastalık Bulunan Kimseler" Mealindeki Kur'an İfadesinin Muhatapları" *Sami Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, (2014): 63-87.

münafıkların ve müşriklerin acı sonlarına da işaret edilmiştir. Bu âyette ilahi hitabın muhataplarının farklı tepkileri mümin, müşrik ve münafık şeklinde belirtilmiş ve bu şekilde kavramlaşmış, Hz. Peygamber'in siretini anlamaya da esas teşkil etmişlerdir.³

Allah Resûlü'nün davetine karşı müşriklerin tavrı açık olduğu için bunların tutum ve davranışlarını öngörmek ve anlamak mümkündür. Fakat sosyo-psikolojik birçok nedenden ötürü hakikatte iman etmeyip zahiren iman ettiklerini söyleyen münafıkların zihni ve ahlaki yapılarını, bunun neticesinde ortaya koydukları tutum ve davranışlarını öngörmek ve anlamak karmaşık bir süreçtir ve tabii bir şey de değildir. Çünkü bilim ve felsefeye göre Allah'a iman, hem fitridir, hem de insanın gayretine matuf iradi bir çaba sonucu elde edilir. Şüphe inancı ise insanın iradi davranışları sonucunda tecrübe ve eğitim yaşantılarıyla elde edilir. Bu özelliği nedeniyle de şüpheciler iman ve kesin bilgi hakkında kuşku içerisindeyler ve bir dine inanmazlar, akıl yürütmeyi, sebep sonuç ilişkisini, akıl ve mantığı küçümserler. Bu delillere karşı da alıştırma (tedrib), deney ve tümevarım yöntemlerini şüphenin ve inançsızlığın delili olduğunu iddia ederler. Bu yaklaşımları onları şu şekilde bir hüküm vermeye götürür: Hayat adamı olmalı, hayat gibi her gün değişmeli, hayatta hiçbir örnek takip etmemeli. Bu bakış açıları sonucunda müminleri sınırlı fikirlere sahip, dar kafalı kişiler olarak nitelerler. Onların şüphelerine delil gösterdikleri şeyler dikkatle incelendiği zaman bu deliller birbirini tamamlayan ve insanı doğru akıl yürütmeye ve inanmaya götüren bir süreçtir.⁴

İkiyüzlü davranmak ruhsal bir hastalıktır. Hastalık, bedenin doğal dengesinin bozulmasıyla kendisinden istenilen görevleri yapmasına engel olan geçici bir durumdur. Bedensel rahatsızlıklar için kullanıldığı gibi manevi durumlar için de hastalık kelimesi kullanılır. Sağlık asıl, hastalık ise ârızidir. Münafıkların kalpleri, yani ruhani kalpleri manen ve ahlaken hastadır. Aynı şekilde şüphe ve imansızlık da insanda asıl değil, gelip geçici ve hastalığa mahsus bir durumdur. Çünkü her çocuk iman fitratı üzerine doğar⁵ ve başlangıçta

3 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Yenda Yayınları, 1997), 6: 355-356.

4 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 207.

5 "Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan, Mecûsi (farklı bir rivayete göre hatta müşrik) yapar." Buhârî, "Cenâ'iz", 79, 80, 93; Müslim, "Kader", 22-25.

şüphe duygusundan yoksundur. İnsana bu asli fitrat şüpheyeye düşmesi için değil, şüpheleri atması, doğru yolu bulması, çaba ve gayretiyle imanı tabiat haline getirmesi için verilmiştir. Bu nedenle kalpteki şüphe hastalığı cebrî değildir. İnsanın manevi boyutunu oluşturan bu kalp, doğuştan fitri olarak sağlıklıdır. Münafıklar kalbin bu fitrî özelliğini koruyamayarak korkunç bir hastalığa müptela olmuşlardır. Onların bu kalbi hastalıkları ahlaksızlıklarına kaynaklık ederek anlayış ve iradelerini sağlıklı bir şekilde kullanmalarına engel oluşturur. Bu hastalığın adı da şüphe ve nifak hastalığıdır. Bu hastalığa yakalanan kimse gerçekçi davranamaz, Allah'tan, müminlerin hal ve hareketlerinden şüphe eder, kısacası her şeyden şüphe eder, sonuçta kendisinden bile şüphe ederek hak ve hakikatin ölçüsünü kendisinden ibaret görür. Nifak hastalığı kişide huy ve tabiat haline gelmediği sürece Allah'a iman ile tedavi edilebilir.⁶

İkiyüzlü insan prototipinin iç dünyasını bu şekilde tasvir ettikten sonra münafık kavramı şu şekilde tanımlayabiliriz: Münafık zahiri itibariyle Müslüman olan, hakikatte ise kâfir olan ikiyüzlü, kararsız, şartlara göre tavır alan kimsedir. Her münafık riyakârdır, fakat her riyakâr münafık değildir. Riya, imana müteallik olmayan bazı davranışlarda da söz konusu olabilir. Asıl münafıklık imanda riyakârlık olmakla birlikte ameli nifak da söz konusudur. Bu yönüyle nifak ve riya, yakın anlamlı kavramlardır. Ameli nifak bir hadis-i şerifte şu şekilde ifade edilmektedir: Münafığın alameti üçtür. Sözlerine yalan karıştırır, düşmanlık ettiği zaman haddi aşar, emanete ihanet eder."⁷

B) Kur'an'ın Münafıkları Söz Konusu Etmesi ve Onlara Hitap Şekli

Kur'an-ı Kerim, Medenî sûre ve âyetlerde münafıkların varlığına, özelliklerine ve faaliyetlerine yer vermiş, özellikle nifakın bedevilerdeki tezahürlerine dikkat çekmiştir. Münâfikûn isimli bir surenin varlığı konunun ehemmiyetini ortaya koymaktadır.

6 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 1204-206.

7 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 3-4. Buhârî, "İman", 24, Müslim, "İman", 107, 109. İtikadi ve ameli nifak hakkındaki değerlendirmeler için bkz: Adnan Demircan, "*Hz. Peygamber Döneminde Münafıklar*" (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 15-19.

Elmalılı'ya göre nifakın ortaya çıkmasında ve farklı tezahürlerinde coğrafî şartların ve sosyo-kültürel yapının etkisi göz ardı edilmemelidir. "el-A'râb" kelimesi Arap ve mevâliden bedevî olanlar, yerleşik hayata geçmeyip çölde konargöçer olarak yaşayan göçebeler için kullanılır. Arap kelimesi ise medeni ve bedeviler için kullanılsa da daha çok yerleşik hayata geçenler için kullanılır. Her A'râbî için söz konusu olmasa da genel olarak bedevi ve vahşi olan A'râbîler, yaşadıkları çöl hayatı nedeniyle sert huylu ve aşırı şüpheci olurlar, bu da onlarda inkâr ve nifakın daha şiddetli olmasına neden olur. Bedeviler Hz. Peygamber'le aynı ortamı paylaşmamaları ve uygulamalarından uzak yaşadıkları için kendilerine kitap ve sünnette bildirilen hükümlerin ve ibadetlerin nasıl yapıldığını tam olarak bilemezler, bu nedenle de iman hakikatlerinin iç yüzünü, inceliğini ve delillerini; şerî hükümlerin kapsamını ve uygulamalarını yeterince kavrayamazlar. Medenilere nazaran kavrama yetileri daha zayıf olduğu için en basit ilmihal bilgilerini bile bilemeyecek kadar cahildirler. Buna dikkat çekme üzere münafıkların "Ve Allah kalplerini mühürlemiştir, o yüzden onlar bu incelikleri anlayıp kavrayamazlar." (Tevbe, 9/87) âyetinde fıkıhtan yoksun olmalarına; bedevilerinin ise "Allah da onların kalplerini mühürledi; artık doğuruyu bilemezler." (Tevbe, 9/93) âyetinde ise bilgisizliklerine vurgu yapılmıştır. Bedevileri mütecanis bir topluluk olarak değerlendirilemez. Farklı tezahürleri söz konusudur ve iki kısma ayrılırlar. Onlardan İslâm davetine karşı olumsuz bir tutum sergileyenlerin temel vasıfları (Tevbe, 9/97-98) âyetlerinde; İslâm davetini kabul edenlerin özellikleri de (Tevbe, 9/99) âyetinde dile getirilmiştir.⁸

Müfessir Elmalılı'ya göre Kur'ân'ın daha ikinci suresi Bakara'nın ilk dört âyetinde müminler, sonraki iki âyetinde sözleri ve eylemleri aynı olan kâfirler, sonrasındaki on üç âyette ise sözleriyle eylemleri çelişen münafıkların söz konusu edilmesi dikkate şayan bir husustur. Bunun hikmeti de öncelikle Resûlullah'ı (s.a.v.), sonra da müminleri irşat etmek etmektir. Bu âyetlerin Medine ve civarındaki münafıklar hakkında nazil olduğu hususunda müfessirler arasında görüş birliği vardır.⁹ Resûlullah'ın (s.a.v.) Medine'ye hicretiyle birlikte İslâm

8 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 207; 4: 434-435.

9 Bu münafıklar Evs ve Hazrec kabilesine mensup bazı kimselerle, onların liderliğini yapan Abdullah b. Ubey'dir. Hicretin hemen öncesinde Yesrip'in hükümdarı olmak için gün sayan Abdullah b. Ubey, bu amacına Resûlullah'ın hicreti nedeniyle ulaşamamıştır. Bu sebeple Resûlullah'a karşı tutumu başlangıçtan itibaren olumsuz olmuştur. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 196-197. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 1: 275.

burada hızlıca yayılmaya başlamış ve süreç içerisinde müşrikler azınlıkta kalmışlardır. Şehrin sakinlerinden Yahudilerin büyük bir çoğunluğu da kıskançlık sâikiyle bu yeni dine girmekten imtina etmişlerdir. İçlerinden Abdullah b. Selâm gibi çok az kişi iman etmiş ve bunlar “*Ve onlar ki hem sana indirilene, iman ederler, hem senden evvel indirilene..*” (Bakara, 2/4) âyetinin methine mazhar olmuşlardır. Ayrıca iman etmeyen ve “*İnkâr edenleri uyarasan da uyarmasan da onlar için birdir, asla iman etmezler.*” (Bakara, 2/6) âyetinin sebebi nüzulü olan Yahudi âlimleri, bir nevi gizli bir cemiyet rolü oynayarak Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ve Müslümanlara karşı savaş açmışlardır. Yahudiler, müşriklerle işbirliği yaparak Abdullah b. Ubey liderliğinde bir münafık topluluğu da oluşturmuşlardır. Resûlullah (s.a.v.), vahiy aracılığıyla münafıkların varlığından haberdar olmuş ve bunları ahabından ileri gelenlere de bildirmiştir.¹⁰ Münafıklar ibadet ve muamelatlarında Müslümanlar gibi davranmışlar, büyük bir gizlilik içerisinde de Müslümanlar aleyhine entrikalar çevirmişlerdir. Fakat zahiren Müslüman oldukları için İslam toplumundan dışlanmamışlardır. İşte açıkça inkâr edenlerden ziyade bu gibilerin her türlü olumsuz faaliyetlerine karşı İslam toplumunun güvenliğini sağlamak, risalet ve İslâm açısından çok önemli bir sorumluluk olduğu için bu on üç âyet münafıkların mahiyetlerini ana hatlarıyla açıklamıştır.¹¹ Resûlullah (s.a.v.) Medine’de dini ve siyasi otoritesini tesis etmeye başlamasıyla birlikte hızlı bir dinî ve sosyal değişme gerçekleşmeye başlamış, bu değişime pasif veya aktif bir şekilde karşı çıkanlar arasında en tehlikeli gurubu münafıkların oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle Kur’an’ın bu uyarısını Müslümanlar olarak her zaman dikkate almamız gerekmektedir.¹²

1. Kur’an’ın Münafıklara Hitap Şekli

Elmalılı, Kur’an’ın münafıklara hitabındaki edebî incelikleri büyük bir vukûfiyetle ortaya koymuştur. Ona göre Kur’an öncelikle münafıkların zihni yapılarını tasvir ederek nifakın oluşumundaki bilişsel aşamalara dikkat çekmiştir. Münafıklar için önce şimdiki zaman kalıbıyla (nefy-i hal) “anlamazlar” (Bakara, 2/9), sonra gelecek zaman olumsuz kipiyle (nefy-i istikbal) duygu ve

10 Taberî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 11: 647.

11 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1: 199-200.

12 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001). 328, 333.

şuurlarının olmadığı, “anlamayacaklar” (Bakara, 2/11) ifadesiyle; nihayetinde de “bilemezler” (Bakara, 2/13) ifadesiyle ilimlerinin olmadığı bildirilmiştir. Böyle bir üslubun kullanılmasının hikmeti şudur: Başlangıç ve gaye açısından münafıklarla şüphecileri kınama ve yerme tedricen artmakta ki bu da nifak hastalığının artmasıyla uyumludur. Bu ifade şeklinde aynı zamanda ilim ile şuurun konularının farklılığına da işaret vardır.¹³

2. Temsil ve Teşbih

Elmalılı'ya göre akıl, çoğu kez şüphelerin müdahale ve baskısına maruz kaldığı için akli gerçekleri bütünüyle anlayamayabilir. Temsil ve teşbih ise vehimleri aklın kontrolüne vererek, gerçeği cahil ve anlayış eksikliği olanların bile anlamasına yardımcı olur. Çünkü temsil ve teşbih, ince ve derin hakikatlerin üstündeki sis perdesini kaldırarak onları açık, algılanabilir ve anlaşılır bir şekle sokar. Kur'an bunu gerçekleştirmek için de hakikati aklî ve kalbi değerleriyle sağlam bir şekilde açıklamış, sonrasında da akli gerçekleri temsiller yoluyla anlamayı kolaylaştırmıştır. Kur'an, bu anlatım üslubunu kullanırken gerçek ile temsili birbirinden ayırt edebilecek deliller ikame ederek hak ile batılın birbirine karışmasına engel olmuştur.¹⁴

Elmalılı, Kur'an'ın münafıklara seslenirken temsil ve teşbihe başvurmasının onların akli melekelerinin şüphe hastalığıyla malul olması gerçeğini gözettiğini ifade etmektedir. Örneğin ticaretin iki amacı vardır. İlki sermayenin korunması, diğeri de kâr elde etmektir. Buna rağmen münafıklar gerçek sermaye “doğru yol” karşılığında “sapkın yolu” satın alırlar. (Bakara, 2/16) âyeti münafıkların durumunu, dünya hayatlarının amacı olarak gördükleri ticaret ve faiz psikolojine göre temsili istiare ile tasvir etmiş, doğru yolu bulmanın dünyevi ticaretten daha önemli olduğunu ve dünyevi ticaretin kurallarına uygun şekilde yerine getirilmesi için de hidayet olmazsa olmaz bir şart olduğunu bildirmiştir. Ayrıca bu âyet, muttakiler hakkındaki “*Bunlar işte Rablerinden bir hidayet üzeredirler.*” (Bakara, 2/5) âyetinin karşılığıdır ve doğ-

13 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 211. Münafıkların zihinsel, duygusal ve ahlaki yapıları için bkz: Hülya Alper, “Nifak ya da İmanda Çatışma (Kur'an-ı Kerim Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme)” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (Bahar 2002): 5-24.

14 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 217.

rudan münafıkların akıbetlerini bildirmektedir. Dolaylı olarak da münafıkların dostları olan kâfirlerin akıbetlerini hatırlatmaktadır.¹⁵

Münafıkların verdikleri zararları ve akıbetlerini özel bir ifade şekline sokarak, onları hem korkutmak, hem de diğer insanları nifaktan sakındırmak üzere bu konuda teşbih yapan dört âyet daha (Bakara, 2/ 17-20) nazil olmuştur. (Bakara, 2/17) âyetinden önce münafıklardan bahseden âyetler onların hallerini açıkça ifade etmiş, sonrasındaki dört âyette ise temsili bir üslup kullanılmıştır. Kur'an burada temsil üslubunu kullanmakla birlikte gerçeği rumuz ve işarete boğmamış, her ifade şeklinin doğru anlaşılmasını sağlayacak delilleri de ortaya koymuştur.¹⁶ "Bunların meseli şunun meseline benzer." âyetinde temsili bir anlatım söz konusudur ve "mesel" i "mesel" e benzetmektedir. Bu âyetteki "mesel" şaşılacak bir durum, garip bir olay anlamına gelmektedir. Münafıkların hidayet karşılığı dalâleti satın almaları ateş yakan veya ateş yakanlar kıssasına benzer ki onlardan birisi ateş yakmak istemiş, ateş parlayıp da yakanın etrafındaki şeyleri aydınlatınca, Allah o kimselerin bütün ışıklarını, daha doğrusu göz ışıklarını alıvermiş de onları karanlıkta bırakmış, ne aydınlık, ne bir şey, hiçbir şey görmez olmuşlar. Yani ateş sönmeden aydınlatmaya devam ederken, Allah münafıkların gözlerinin nurunu giderivermiştir.

"Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, artık bunlar dönmezler." (Bakara, 2/18) Münafıklar, sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler ve bu hal onlarda kalıcı olup serser ve şaşkın bir halde yaşarlar. Şuur ve anlayışlarını kaybettikleri için de önceki hallerine bir daha asla geri dönemezler. Bu da "Allah, kalplerini ve kulaklarını mühürlemiş ve gözlerine bir perde inmiştir." (Bakara, 2/8) âyetindeki mühürlemeden daha fazla ve daha etkilidir. Bu şekilde yorumladığımız takdirde ateş yakanla, nurları giderilenler aynı kişiler değildir. Resûlullah'ın (s.a.v.) daveti karşısında münafıkların durumu, ateş yakan kişinin parlattığı ışık karşısında Allah'ın görme yetilerini alıvermesi gibidir. Ateşin bir anda sönmüvermesinde bir nebze gariplik olsa da şiddetli bir rüzgârın çıkmasıyla yanan bir ateşin sönmesi sıradan bir olaydır. Ateş yakmayı aydınlatmak ve hayra davet etmek anlamında yorumladığımız zaman, ateş yakan ve etrafındaki akıllı kimselerin nuru sönmez, sadece akli yeteneklerini kaybederek hayvanat derekesine düşmüş olanların nuru sönmüş, o ışıktan mahrum kalmışlardır. Işık varlığını sürdürürken şuur ve görme kabiliyetlerinin tamamen yok oluvermesi

15 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 216

16 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 219.

ilahi bir harikadır. Bu da meselin en harika şeklidir. Hz. Peygamber'in davetine karşı (yani ateş yakıcıya karşı) münafıkların tavrı bu şekilde olmuştur. Hz. Muhammed'in daveti bakidir, fakat münafıkların anlayış nurunu Allah almıştır. Münafıklardan bazıları başlangıçta gerçekten iman ettiği halde daha sonra nifaka saparak kalben irtidat edenler de olmuştur.¹⁷

Münafıkların durumu yağmura tutulanlar kıssasına benzer ki semanın her yanından bardaktan boşanırcasına, içerisinde türlü türlü karanlıkların olduğu şiddetli bir yağmur. Gecenin karanlığı ve simsiyah yağmur bulutu dünyayı kaplamış, yağmurun yoğunluğu da bunlara eklenince insanın ruhunu daraltıyor, göz gönül kararıyor. Böylece karanlıklar katmerlenmiş, her taraf zifiri karanlık. Ayrıca ufuklarda dehşetli bir gök gürültüsü gürüyor... Bir de şimşek, şimşegın çakışı var ki... Çakıp parladıkça ümit ışığı gibi karanlıkları yararak yürekleri ağıza getiriyor. Bunlara tutulanlar her türlü felaket ve yok ediciliğiyle meşhur olan o ateşin kamçılardan, o dehşetli kıvılcımlardan, yıldırımlardan, ölüm korkusu ve ölümden korunmak için parmaklarını kulaklarına tıkarlar.¹⁸ İşte münafıkların bu hali ise şu şekilde tasvir edilmektedir: “*Şimşek nerede ise gözlerini kapıverecek önlerini aydınlattı mı ışığında yürüyorlar, karanlık üzerlerine çöktü mü dikilip kalıyorlar, Allah dilemiş olsa idi elbet işitmelerini görmelerini de alıverirdi, şüphe yok ki Allah her şeye kadir, daima kadirdir.*” (Bakara, 2/20.) Yani şimşek münafıkların gözlerini çarpıp alıverecek gibidir. Parlayınca ışığında yürürler, karanlığı çöktüğünde ise hareketsiz kalırlar. Allah, dileyseydi kulaklarındaki işitme, gözlerindeki görme özelliklerini de alabilirdi.¹⁹

3. Âhiretteki Hallerini Tasvir

Kur'an, öncelikle münafıkları tövbe etmeye, izzet ve şerefi Allah'ta ve müminlerle beraber olmakta aramaya ve sadece müminleri dost edinerek müminlerle eşit hale gelmeye çağırılmış, sonra da (Nisâ, 4/146) âyetiyle tutum ve davranışlarının dünyevi ve uhrevi sonuçlarını hatırlatmıştır.²⁰

Kıyamet günü müminlerin karşılaşacakları özel muameleyi tasvir eden “*O gün mümin erkeklerin ve mümin kadınların nurlarının (kendileriyle be-*

17 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 218-219.

18 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 220-221.

19 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 229.

20 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 124-125.

raber) önlerinde ve sağ yanlarında koşmakta olduğunu görürsün. "Bugün size müjde var; altından ırmaklar akan cennetlerde ebedî kalacaksınız" (denir). İşte en büyük kurtuluş budur. (Hadîd, 57/ 12.) âyetindeki nurun müminlerin önlerinden ve sağlarından koşmasının nedeni, soldaki ve arkadaki münafıkların ve inkâr edenlerin bu nurdan istifade etmemelerine engel olmak içindir. "O gün münafık erkekler ve münafık kadınlar, iman edenlere şöyle diyecekler: "Bizi bakın da nurunuzdan bir parça alalım." Şöyle denecek: "Geriye dönün de başka bir nur arayın!" Ve hemen aralarına kapısı da olan bir duvar çekilir; duvarın iç tarafında rahmet, kendilerine bakan dış tarafında ise azap vardır. (Hadîd, 57/ 13) Müminler nurları önlerinde ve sağlarında koşarak en büyük gayelerine ulaşacaklar, münafıkların payına ise karanlık düşecektir. Münafıklar müminlerin kendilerine bakmalarını ve onların nurlarından faydalanmayı isteyecekler veya müminlerden kendilerini gözetmelerini, bekleyip onlara katılarak nurlarından faydalanmayı isteyeceklerdir. Müminler veya melekler ise münafıklara şöyle diyeceklerdir: "Geriye dönüp başka bir nur arayın!" Onların bu şekilde bir hitapla karşılaşmalarının nedeni ise münafıkların dünya hayatında döneçliği karakter haline getirmeleri ve küfre dönmek için sebepler aramalarıdır. Onlara burada kendilerine kimsenin yardımcı olamayacağı, mümkünse dönüp arkalarında nur aramaları söylenecektir.²¹

Âhiret günü münafıklar Müslümanlara şu şekilde hitap edeceklerdir: "Münafıklar onlara, "Sizinle beraber değil miydik?" diye seslenirler. Onlar, "Evet öyleydi" derler, ama siz başınızı belâya kendiniz soktunuz, fırsat kolladınız, hep şüphe içinde oldunuz ve Allah'ın emri gelip çatıncaya kadar geleceğe yönelik kurnularınız sizi oyaladı; bundan ötürü o aldatma ustası (şeytan) da Allah hakkında sizi kandırıp durdu." (Hadîd, 57/ 14) Münafıkların ahirette böyle bir akibete maruz kalmalarının nedeni dünya hayatında nifaklarının gereği olarak müminlerin kötülüğe maruz kalmaları için her türlü entrikayı çevirmeleri, boş temenni ve beklentiler içerisine girerek aldanmaları ve nifaklarının bu isteklerine ulaştıracağını ve İslam'ın başarısız olacağını zannetmeleridir. Bunun da sebebi şeytanın onları Allah'a güven duygusuyla aldatmasıdır. Şeytan'ın onlara günah işlemenin bir zararı olmaz, Allah Gafur ve Rahim'dir diyerek onları arzularının peşinden koşturmasıdır. Neticesi de "Bugün artık ne sizden

21 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 387.

ne de açıkça inkâr edenlerden bir fidye kabul edilir. Varacağınız yer ateştir. Size yaraşan odur. Ne kötü bir gidiş!” (Hadîd, 57/ 15)

Elmalı'ya göre âhîret hayatına ait önemli bir sahneye yer verilen bu âyetleri, kalabalık bir insan grubunun, etrafı uçurumlar ve tehlikelerle dolu bir ortamda, karanlıklar içinde yol almaya çalıştıklarını göz önüne getirerek anlamak gerekir. Bu şartlar altında önleri ve yanları özel olarak aydınlatılmış grup hızla ve kolayca yol alabilmekte ve esenliğe kavuşmakta; daha önemlisi kendilerine kurtuluşa erdikleri ve ebedî mutluluğu hak ettikleri müjdesi verilmektedir. İşte bunlar kadınıyla erkeğiyle müminlerdir. Arkalarında ise böyle bir aydınlıktan mahrum, onlara yetişmeye, ışıklarından yararlanmaya çalışan kadınlı erkekli münafıklar topluluğu bulunmakta ve onlara kendilerini beklemeleri veya ışıklarından yararlandırımları için yalvarmaktadırlar. Ama onlara söylenecek olan şudur: Geriye dönün ve kendinize başka ışık arayın! Bu esnada iki kesim arasına –kapısı olan fakat aşılamaz– bir duvar konmuştur. Muhtemelen müminler kapıdan girecekler, münafıklar dışarıda kalacaklar; içerisi rahmet ve nimetle dolu olacak ama dış tarafında azap bulunacaktır. Münafıkların kullanabilecekleri tek gerekçe kalmıştır: “Dünyada sizinle beraber değil miydik?” diye sormak. Alacakları cevabın baş kısmı olumludur: “Evet.” Gerçekten, münafıklar içlerindeki inkârcılığı ve müminlere besledikleri husumeti gizledikleri için zâhîren Müslüman muamelesi görmüşler, hatta mescitte beraberce namaz bile kılmışlardı. Ne var ki artık her şeyin içyüzü, hakikati ortaya çıkmış ve onların dünyada iken ne yaptığı her şey ayan beyan anlaşılmıştır; bu sebeple müminlerin cevabı şöyle devam edecektir: “Ama siz başınızı belâya kendiniz soktunuz, fırsat kolladınız, hep şüphe içinde oldunuz ve Allah'ın emri gelip çatıncaya kadar geleceğe yönelik kuruntularınız sizi oyaldı; bundan dolayı şeytan da Allah hakkında sizi aldatıp durdu.”²²

C) Münafıkların Özellikleri

Kur'an-ı Kerim, münafıklara özel ve ayırıcı nitelikler ile bunun sonucunda ortaya çıkan davranış kalıpları hakkında icmali bilgiler vererek onları bu temel kişilik özellikleri üzerinden tanımamıza imkân sağlamaktadır. Nifak hastalığının onların bazı kişilik özelliklerine kaynaklık ettiğini de ifade ede-

22 Elmalı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 387-388.

biliriz. Elmalılı, konuyla ilgili âyetlerin tefsirinde onların psikolojik yapıları ve kişilik özellikleri hakkında oldukça detaylı ve özgün yorumlara yer vermiş, tefsirde psikoloji ilminden yararlanarak âyetleri farklı açılardan değerlendirmenin güzel örneklerini sunmuştur.²³

1. Yoğun Şüphe ve Kaygı İçinde Olmaları

Elmalılı'ya göre münafıklar aşırı şüpheli bir kişiliğe sahip oldukları için duydukları her sözü, lehlerine veya aleyhlerine olduğuna bakmaksızın, kendi aleyhlerine sanarak korku ve endişeye kapılırlar. Bu hal onları tamamen etkisine aldığı için de herkesten şüphe duyarlar. "Hain korkak olur" meseline sırlarının açığa çıkacağı endişesiyle de her şeyden şüphe ederler ve her sestene korkarlar. Yalan söylemeyi alışkanlık haline getirdikleri için lehlerine söylenenlerin bile yalan olduğunu zannederler. İşte bu özelliklere sahip kimseler münafıklardır ve bunlara karşı dikkatli olmak gerekir.²⁴

Münafıklar imanın insana kazandırdığı güven duygusundan mahrum oldukları için olağan dışı durumlarda kaygı ve şüphelerini daha çok yansıtır. İnsan yoğun korku duygusu içerisindeyken uyuyamaz. Uzun süren uykusuzluk hali de insanın bedensel ve ruhsal dengesini bozar. Bu şartlarda uyuyabilen insan korkusunu yener, emniyet duygusu içerisinde kalbi huzura erişir. Mekke müşrikleri Uhud'dan ayrılırken tekrar geleceklerini söyleyerek Müslümanları tehdit ettikleri için Müslümanlar onların geri dönüp kendilerine saldırmalarından veya Medine'ye baskın yapmalarından endişelenmişlerdir. Hatta düşmanın geri dönerek kendilerini tamamen yok edeceğini düşünenler bile olmuştur. Bundan dolayı savaşa hazır bir şekilde beklemişler, korku ve endişenin hâkim olduğu bu esnada Allah'ın üzerlerine indirdiği güven duygusuyla uyuklamaya başlamışlardır. Bu uyku normal bir uyku olmayıp Allah'ın Müslümanlara fevkaladeden bir yardımudur. Müminler, Resûlullah'ın (s.a.v.) hak peygamber olduğuna, sözlerinin hak olduğuna kesin bir şekilde inandıkları için Allah'ın kendilerine yardım edeceğine, dininin bütün dinlere galebe çalacağına inanıyorlardı. İmanlarının gereği olarak da bu mağlubiyetin geçici

23 Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, Trc. Hüsnü Arıcı vd. (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1999), 319.

24 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 6-7.

olduğunu düşündükleri için korkuları onlara tamamen galebe çalamamıştır. “*Ne elinizden giden zafere, ne de başınıza gelen musibete mahzun olamayasınız.*” (Âl-i İmrân, 3/153) sırrı da tecelli ettiğinden güven içinde uykuya dalarak korkularını tamamen yenmişlerdir. Yaşanan bozgun sonrası Müslümanlar bu halet-i ruhiye içerisindeyken; dini ve Hz. Peygamber’i önemsemeyen, çıkarlarını önceleyen münafıklar ise kendi derterine düşmüşlerdir. Uhud’a ganimet arzusu ve kargaşa çıkarmak için katılan bu münafıklar, Resûlullah’ın (s.a.v.) risâletinden şüphe duydukları için vaatlerinin de gerçekleşmeyeceğine inanıyorlardı. Münafıklar Uhud mağlubiyetinin bidayetinde intikam almışçasına bundan memnun olmuşlar, sonrasında savaşan taraflar açısından şüpheli bir konumda buldukları için korkularına teslim olarak uyuyamamışlardır. Bunun sonucunda da câhiliye anlayışıyla Allah hakkında su-i zanda bulunarak “Artık Peygamber’in işi bitti. Muhammed, hak peygamber olsaydı Allah O’nu mağlubiyete uğratmazdı.” demişlerdir. Münafıkların bu konudaki temel yanlışlığı Allah’ın “dilediğini yapan ve dilediğine hükmeden” özelliğini (fail-i muhtar) idrak edememeleridir. Daha sonra da güya Resûlullah’a (s.a.v.) danışıyor ve emirlerini bekliyorlarmış gibi “Beklenen zaferden bizim için de bir pay var mı? Diğer anlamıyla “Bundan sonra hâkimiyet işinden bize bir pay var mı? diyerek siyasi gayelerini; “Bu işlerde iyi dolap çevirebiliyor muyuz? Senin vadettiğin zaferi engelleyecek gücümüzün olduğunu gördün mü? Diyerek de kinlerini ifade etmişlerdir. (Âl-i İmrân, 3/154.) âyeti²⁵ münafıkların şüpheli tutum ve davranışlarını somut bir olay üzerinden bildirmektedir. Münafıkların bu sözlerine karşı Resûlullah’a (s.a.v.) “*Bütün iş Allah’ındır.*” demesi emredilmiştir. Çünkü en güzel netice Allah’ın ve O’nun dostlarınınındır.²⁶

2. Sürekli Yalan Yere Yemin Etmeleri

Elmalılı’ya göre yalan söylemeyi alışkanlık haline getirmek insanın ruhsal yapısında birçok olumsuzluğa neden olur. İnsanın manevi boyutunun merkezi olan kalp, yalan söylemeyi alışkanlık haline getirirse süreç içerisinde kararır, ruh bununla genişir, ruhi hayat şüphelerin etkisi altına girer ve hakikatın nuru artık bu kişilerin kalbine ara sıra yıldız böceği şeklinde görünen

25 Taberî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 6: 160-164. Buhârî, “Kitâbu’t-Tefsîr” 11.

26 Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2: 431-433

bir fener gibi gelir. Tamamen nifakın etkisine giren bu kalp, fayda ve zararı, iyi ve kötüyü seçemez olur. Sonuçta da Allah'ın rahmeti ile bu kalbin arasına kapısı ara sıra açılan kalın bir sur çekilir, bu kapı açıldığı zaman da Hakk'ın nuru, saadet ve rahmeti ara da bir imrenmek için görünür ve (Hadid, 57/13) âyetinin bildirdiği şekilde kapı kapanır ve bir daha açılmaz.²⁷

Münafıkların yalan söyleyerek inançlarına ve vicdanlarına muhalefet etmeleri sadece inançlarına muhalefetten kaynaklanmamaktadır. Münafıkların şehadet getirmelerinin ve yemin etmelerinin temel nedeni bu kavramları bir nevi siper edinerek Müslüman görünüp mallarını ve canlarını korumak istemleridir. Bu şekilde Allah yolundan uzaklaşmışlar, hem de imanını zayıf kişileri sinsice aldatarak hak dinden ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) itaat etmekten uzaklaştırmışlardır.²⁸

Münafıkların yeminlerini kalkan yaparak yalan söylemeleri ve yalan şehadette bulunmaları sonucunda kötü ahlak kalplerini tamamen etkisi altına alır ve nihayetinde iyi ile kötüyü, hak ile batılı tefrik edebilme, dini hakikatlerin ve yüce ahlaki değerlerin önemini kavrayabilme, yaptıklarının neticelerini öngörebilme anlayış ve kabiliyetlerini kaybederler. Bu alışkanlık insanda zaman içerisinde ikinci bir tabiat haline gelir ve kalp alışkanlık haline getirdiği huyun dışındakilere karşı hassasiyetini kaybeder. Sonuçta da "Allah onların kalplerini mühürledi" (Bakara, 2/7) âyetinde ifade edildiği üzere kalp fitri özelliklerini kaybeder.²⁹

Elmalılı, münafıklarla ilgili âyetleri dil ve edebiyat açısından da değerlendirerek ayetlerin anlam derinliğini ve i'câzını ortaya koymuştur. Ona göre münafıklar Resûlullah'a (s.a.v.) hitap tarzları ile de nifaklarını açığa vurmuşlardır. Kur'an, onların bu sinsi yönlerini aşikâr ederek Resûlullah'ı ve müminleri uyarmıştır. Münafıklar, Resûlullah'a (s.a.v.) "Münafıklar sana geldiklerinde, "Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah'ın elçisisin" derler. Senin hiç kuşkusuz kendi elçisi olduğunu Allah elbette biliyor; ama Allah tanıklık eder ki münafıklar (inandık derken) kesinlikle yalan söylemektedirler." (Münâfikûn, 63/1) âyetinde

27 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 207-208.

28 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 4-6.

29 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 4-6.

haber verildiği şekilde hitap etmişlerdir. Müfessirlere göre bu âyetde Abdullah b. Ubey ve arkadaşları söz konusu edilmektedir.³⁰ Onlar Resûlullah'ın yanına geldikleri zaman “Şehadet ederiz ki sen gerçekten, şüphesiz Allah'ın Resûlü'sün” derlerdi. Şahitlik “Huzûrî bir ilim ile kesin olarak bildiği bir şeyi Allah'ın huzurunda olduğu bilinciyle dosdoğru bir şekilde bildirmek.” demektir. Bu tanımdan yola çıkarak fakihler şahitliği “yemin anlamını da içeren özel bir haber” olarak tanımlamışlardır. Her haber ve anlatma şahitlik yerine geçmez. Fakat ne söylediğini bilerek “eşhedü” diyen şahidin ayrıca yemin etmesi tekrar ve fazlalık olur. Münafıkların “Şehadet ederiz ki sen gerçekten, şüphesiz Allah'ın Resûlü'sün” demelerinde iki cümle ve bu iki cümleye ait üç tekit var. Birincisi “neşhedü” cümlesinin ifade ettiği yemin, ikincisi “inne”, üçüncüsü de “lâm”dır. Hâlbuki Hz. Peygamber'e (s.a.v.) imanı açıklamak için “Şehadet ederiz ki şüphesiz sen Allah'ın Resûlü'sün” veya “Şehadet ederim ki sen şüphesiz Allah'ın Resûlü'sün” demek yeterlidir. Sözde gereğinden fazla tekit edati kullanmak muhatabın şiddetli inkârı karşısında onu ikna etmek için kullanılır. Münafıklar Resûlullah'ı (s.a.v.) ikna etmek için şehadetlerini üç tekit edatıyla desteklemişlerdir. Resûlullah'ı (s.a.v.) inkâr eden konumunda görek onu ikna etmeye çalışmak anlamsız ve edebe aykırı olduğu için münafıkların asıl amaçları kendilerini Resûlullah'a (s.a.v.) iman ettiklerine ikna etmeye çalışmalarıdır. Asıl şüpheli gördükleri ve inandırmaya çalıştıkları bu husustur. Allah, bu iki nükteyi çok açık bir şekilde ayırt ederek “Allah da biliyor ki, hakikat sen, O'nun şüphesiz Resûlü'sün” demiştir. Bu nedenle “Sen şüphesiz Allah'ın Resûlü'sün” sözü dosdoğru bir hakikattir. Allah da şehadet eder ki doğrusu münafıklar elbette yalancılardır. Onlar, Resûlullah'ın (s.a.v.) Allah'ın Resûlü olduğuna dair şehadetlerinde samimi değildirler. Hakikati yalan kabul ettikleri halde onun doğruluğuna şahitlik ederiz diye yalan söylerler. Yalan söylediklerini bilmelerine rağmen vicdanları hilafına yemin ederler.³¹

Münafıklar, Müslümanlar hakkında hiçbir olumlu kanaatlere sahip olmamalarına rağmen etkileyici bir üslupla “kalbime, vicdanıma Allah şahittir ki bu böyledir, şu şöyledir” diyerek Resûlullah'ı (s.a.v.) ve müminleri aldatmak

30 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, Nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. (Kahire: 1979), 2: 546. Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 22: 655.

31 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 3-4.

için yalan yere yemine başvurmuşlardır. (Bakara, 2/204-206) âyetleri³² münafıkların bu vasıflarını nazara vermektedir. Bu âyetler Benî Zühre kabilesiyle anlaşmalı olan Benî Sakif'ten Ahnes b. Şerik hakkında nazil olmuştur. Ahnes b. Şerik Resûlullah'a (s.a.v.) gelerek Müslüman olduğunu söylemiş, çok güzel iltifatlarda bulunmuş, Medine'den ayrılınca Müslümanların ekinlerine ve hayvanlarına zarar vermiştir. Her ne kadar bu âyetler Ahnes b. Şerik hakkında nazil olsa da bu özelliklere sahip bütün münafıkları söz konusu etmektedir. Bu nedenle âyet, iş başına getirilecek insanları belirlerken sadece söyledikleriyle yetinilmemesi ve her yönüyle araştırılmaları gerektiğini de bildirmektedir. Elmalılı bu yorumuyla, ilgili âyetlerin sebab-i nüzulünü de dikkate alarak daha geniş bir perspektiften yorumlanması gerektiğini göstermektedir.³³

Münafıkların yalan söylediklerini anlamamanın bir diğer yolu da "Kuşkusuz konuşma tarzlarından sen onları bileceksin. Allah bütün yaptıklarınızı bilir." (Muhammed, 47/30.) âyetinde ifade edildiği üzere konuşma üsluplarıdır. Sözün lahni; söyleniş tarzı, üslubu, edası ve kıvrımı gibi anlamlara gelir. Münafıklar her hangi bir konuda olması gereken ideal tavrı sergilemezler, yani vakiya mutabık davranmazlar. Örneğin elde edilen bir zafere katkıda bulunmazlar ama "Biz de sizinle beraberdik" (Ankebût, 29/10) derler. Zorda kaldıkları zaman durum aksine olsa da "Bizim evlerimiz açıktır." (Ahzâb, 33/13) derler.³⁴

32 Taberî'nin verdiği bilgilere göre bu iki âyet hakkında müfessirler ihtilaf etmiştir. Süddî'nin konuyla ilgili rivayetine göre ilgili âyet, Ahnes b. Şerik es-Sekafi hakkında nazil olmuştur. Benî Zühre kabilesinin anlaşmalı olan Ahnes b. Şerik es-Sekafi, Medine'ye gelerek Resûlullah'ın (s.a.v.) huzurunda "Allah'a yemin olsun ki sen sâdık bir kimsesin" diyerek Müslüman olması Resûlullah'ı (s.a.v.) memnun etmişti. (Bakara, 2/204.) âyeti onun hakikatte Müslüman olmadığını, nifak üzere olduğunu Resûlullah'a (s.a.v.) bildirmiştir. Resûlullah'ın (s.a.v.) yanından ayrılan Ahnes b. Şerik es-Sekafi, Müslümanlara ait ekili arazileri yakmış ve eşekleri de kesmiştir. (Bakara, 2/205-206) âyetleri de onun bu yaptıkları hakkında nazil olmuştur. İbn Abbâs'tan gelen rivayetlere göre ise bu âyetler Racî olayındaki tavırlarından ötürü münafıklar hakkında nazil olmuştur. Hubeyb, Âsım, Mersed ve arkadaşlarının Mekke ve Medine arasındaki Racî'de başlarına gelen üzücü olaydan sonra münafıklar "Şu zavallıların başlarına gelenler ne kadar kötü! Ne evlerinde oturabildiler, ne de Muhammed'in dinin tebliğ edebildiler." diyerek bu duruma sevinmişlerdir. Diğer bir görüşe göre de bu âyet münafıkların karakteristik özellikleri hakkında nazil olmuştur. Taberî, bu âyetlerin sebab-i nüzulünün hususi olsa da hükmünün umumi olduğunu, âyetlerin münafıklar hakkında nazil olduğunu belirtmiştir. İbn Hişâm ise bu iki âyetin Racî olayı hakkında nazil olduğunu nakletmektedir. Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Tevîli Âyi'l-Kur'an*, 3: 571-577; 3: 584-588. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4: 174-175.

33 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 62.

34 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 128-129.

3. Alaycı Tavrı İçinde Olmaları

İnsanlarla alay etmek aklın ve sağduyunun kabul etmediği gayr-ı ahklaki bir davranıştır. İnsanları alay etmeye iten bir takım psikolojik nedenler vardır. Bu nedenler arasında kibir, kendini beğenme, muhatabını küçük ve kusurlu görme gibi hal ve tavırlar vardır. Münafıkların Müslümanlarla alay etmelerindeki temel etkenin de onların bu özellikleri olduğu söylenebilir.

Kur'ân, münafıkların Resûlullah (s.a.v.) ve arkadaşlarıyla ilişkilerinde alaycı bir tavır takındıklarını somut olaylar üzerinden nazara vermiştir. Resûlullah (s.a.v.), sahabileri infaka davet etmiş, O'nun bu çağrısına Abdurrahman b. Avf, kırk okka altın, bir okka kırk dirhem para, diğer bir rivayete göre dört bin dirhem getirerek katılmıştır. O, "Sekiz bin dirhem param vardı, yarısını Rabbime, yarısını da ehlime ayırdım" demiş, Resûlullah da (s.a.v.) onun bu fedakârlığına "Allah, rızası için verdiğini de, ailen için ayırdığını da mübarek kılsın" duasıyla mukabelede bulunmuştur. Âsım b. Adiy, yüz vesk hurma, Ebû Ukayl el-Ensârî de bir günlük yevmiyesi iki sâ' hurmanın yarısını Allah için infak etmiş, yarısını da ailesi için ayırmıştı. Münafıklar bu sahabilerin Allah yolundaki infaklarına "Abdurrahman ve Âsım sırf gösteriş ve isim yapmak için sadaka veriyor, Ebû Ukayl'ın bir sâ' hurmasına Allah ve Resûlü muhtaç değildir. O bunu insanlar kendisi için sadaka veriyor desinler diye yaptı." şeklinde dedikodu yapmaları üzerine "*Sadakalar konusunda müminlerden hem gönüllü olarak fazla fazla verenlere hem de daha fazla verecek bir şey bulamayanlara dil uzatıp onlarla alay edenleri Allah maskaraya çevirecektir. Onlar için elem verici bir azap da vardır.*" (Tevbe, 9/79) âyeti nazil olarak münafıkların bu tavırlarını kınamış ve bu davranışlarının karşılıksız kalmayacağını bildirmiştir.³⁵ Münafıklar sadece müminlerle alay etmemişlerdir. Onlar, inen âyet ve sûrelerle de alay ederek insanları aldatmaya çalışmışlardır.

İmanın artması iki anlama gelmektedir. İlki mevcut imana daha yüksek bir güç ve parlaklık katarak imanın heyecan ve kemalinin artması, ikincisi ise bir gerçeği yeniden tasdik ettirmektir. Birincisi nitelik yönünden, ikincisi ise nicelik yönünden artmadır. İman bir hakikatin bütününe kabul etmek demek olduğundan nicelik olarak değil, nitelik olarak artabilir. Bu nedenle münafık-

35 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4: 428-429. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 11: 588-590.

ların "Bu sûre hanginizin imanını artırdı ki" sözü hem nitelik, hem de nicelik açısından imanın artmasını inkâr etmek anlamına geldiği gibi imanın varlığını da inkâr etmektir. Münafıklar her hangi bir âyet veya sûre nazil olduğu zaman bu anlama gelebilecek sözler söylüyorlardı. Onlar öncelikle Kur'an'da imanı yenileyen, destekleyen ve yeniden iman etmeyi gerektirecek delil, hakikat, uyarı, müjde olmadığını iddia ederek aldatılmaya açık kimseleri aldatmaya çalışmışlar ve kendi aralarında da müminlerle alay edici sorular sorarak nifaklarını gizlice yaymaya çalışmışlardır. *"Ne zaman bir sûre indirilse, içlerinden "Bu hanginizin imanını arttırdı ki?" diye soranlar çıkar. Ama bu, iman etmiş olanların imanını pekiştirmiştir ve onlar sevinç içindedirler."* (Tevbe, 9/124) âyeti münafıkların Kur'an'ın nüzul sürecindeki zararlı ve yıkıcı tavırlarına dikkat çekmiş, münafıkların bu davranışlarıyla amaçlarına ulaşamayacaklarını ve müminlerin de bu konuda ideal tavrı sergilediğini bildirmiştir.³⁶ *"Kalplerinde hastalık olanlara gelince, bu onların (mânevi) kirlerine kir katmıştır ve onlar inkârcı olarak ölüp gitmişlerdir."* (Tevbe, 9/125.) âyeti de inen her sûre ve âyetin münafıkların küfürlerini, ahlaksızlıklarını, kötü huylarını ve nifaklarını daha da artırdığını ve bu hal üzere öldüklerini bildirmektedir. Münafıklar bu yaptıklarından dolayı da yılda birkaç defa fitneye tutulmuşlardır. Münafıklar yaptıkları yanlışlar nedeniyle suçlarını itiraf etmek zorunda kalma, günahkâr olarak Allah'ın huzuruna çıkmanın dehşetini hatırlama, tövbeyi hatırlatacak her türlü bela, hastalık, kıtlık gibi musibetlere maruz kalma, başarısız suikast girişimi hazırlama ve nifak çıkararak rezil olma, cihattan geri kalarak Resûlullah'ın (s.a.v.) kendilerine nasıl tavır alacağını bilemedikleri için sürekli tedirgin olma gibi sıkıntılara ve bunalımlara maruz kalmışlardır. Yine münafıklar vahyin konuşulduğu ortamlardan bunalırlar, kaçmak için birbirlerine yaptıkları kaç göz işaretlerinin fark edilmesinden ve söylenenlerden alındıklarının anlaşılmasından korkarlar ve gizlice vahiy meclisinden kaçarlardı. Bütün bu yaptıkları kalplerini manen öldürdüğü için de kavrama yetilerini kaybetmelerine neden olmuş, neticesinde de hadiselerin iç yüzünü anlamaktan uzaklaşarak hakikati tefekkür ve takdir edemez hale gelmişlerdir. *"Görmüyorlar mı ki her yıl bir veya iki defa musibetlerle sınanıyorlar da yine tövbe etmiyorlar ve ibret almıyorlar. Ne zaman bir sûre indirilse, "Sizi biri görüyor mu?" diyerek birbirlerine bakarlar, sonra sıvışıp giderler. Anlamamakta direndikleri için Allah*

36 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 470-471.

da onların kalplerini haktan çevirmiştir.” (Tevbe, 9/126-127.) âyetleri onların bu davranışlarına ve neticelerine dikkat çekmiştir.³⁷

4. Dalkavuk ve Riyakâr Olmaları

Münafıkların mümin olmadıkları ve ahlaken ne kadar düşük oldukları “Bir de iman edenlerle karşılaştılar mı “iman ettik” derler ve kendi şeytanlarıyla halvet oldular mı “emin olun derler, biz sizinle beraberiz, biz ancak mütebziyiz/ alay edenleriz.” (Bakara, 2/14) âyetinde açıkça dile getirilmiştir. Münafıklar budala olarak gördükleri müminlerle karşılaşınca onlara hoş görünmek için dalkavukluk ve riyakârlık yaparlar, gizli meclislerde anlaşmalar yaptıkları üstatlarıyla baş başa kaldıkları zaman da “Biz kesinlikle sizinle beraberiz, bundan emin olunuz.” diyerek şeytanlıkta beraber olduklarını söylerler. Münafıklar, dostlarının müminlerle iyi ilişkiler içerisinde olmalarından kuşkulanmasınlar diye muhtemel bir soruya karşı “Şüpheniz olmasın ki biz her zaman alay edici bir takımız. Sürekli alay eder dururuz.” diyerek ahlaksızlıklarıyla övünürler. İlim ve inanç hakkında küçümseme ve alay etme gibi davranışların inkâr anlamına geldiği genel kuralını da bu gibi âyetlerden çıkartabiliriz.³⁸

Bu konuyla ilgili olarak şöyle bir rivayet nakledilmektedir:³⁹ Münafıkların lideri Abdullah b. Ubey, bir gün arkadaşlarıyla yolda giderken sahabeden birkaç kişinin gelmekte olduğunu görünce yardakçalarına “Bakınız karşıdan gelmekte olan budalaları başınızdand nasıl savacağım.” demiş ve gelenlerden Hz. Ebû Bekir’in elini tutarak ona “Merhaba, Temim kabilesinin efendisi, Şeyhu’l-İslâm, Resûlullah’ın mağara arkadaşı, canını ve malını Resûlullah için feda eden Hazreti Sıddık” sözleriyle iltifat etmiştir. Sonra Hz. Ömer’in elini tutarak “Merhaba, Benî Adıyy kabilesinin efendisi, dininde güçlü, nefsinin ve malını Resûlullah için feda eden Hazret-i Faruk.” demiştir. Sonrasında da Hz. Ali’nin elini tutarak “Merhaba, Resûlullah’ın amcasının oğlu, damadı, Resûlullah hariç Benî Haşim’in efendisi.” demiş ve bu âyet nazil olmuştur. Diğer bir rivayete göre ise Hz. Ali, Abdullah b. Ubey’e “Ey Abdullah! Allah’tan kork, münafıklık yapma, çünkü münafıklar Allah’ın yarattıklarının en şerlileridir.”

37 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4: 472. Taberî, *Câmi’ul-Beyân ‘an Têvili Âyi’l-Kur’an*, 12: 94-96.

38 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1: 211.

39 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 1: 89-91.

deyince Abdullah b. Ubey de cevaben "Ey Ali! Benim hakkımda böyle mi düşünüyorsun? Allah'a yemin olsun ki bizim imanımız ve tasdikimiz sizin imanınız ve tasdikiniz gibidir." demiş ve ayrılmışlardır. Sonrasında Abdullah b. Ubey arkadaşlarına "Onlara nasıl davrandığımı gördünüz. Sizler de bunları görünce bu şekilde davranınız." demiş, dostları da ona "Sağ olasin, hayatta olduğun sürece senden istifade edeceğiz." şeklinde övgü dolu sözler söylemişlerdir. Müslümanlar münafıklar ile aralarında geçen bu diyalogu Resûlullah'a (s.a.v.) haber vermişler, akabinde de bu âyet nazil olmuştur. Bu rivayete göre "amenna" (iman ettik) diyen Abdullah b. Ubey oluyor ve o bu sözleriyle arkadaşlarını da temsil ediyordu. Daha önce geçtiği üzere "*İnsanlar içinden kimisi de vardır ki*" (Bakara, 2/8.) âyetinin müfred (tekil) olarak başlaması da buna işaret ediyor. Fakat âyette münafıkların hep birlikte tenhada gizlice baş başa görüştükları şeytan ve şeytansı üstatlarının birden fazla olduğunun açıkça belirtilmiş olması ve "*Şüphesiz yok ki biz başka değil, alaycı bir takımız*" (Bakara, 2/14.) ifadesinin geliş şekli, münafıkları destekleyen, onların dışında ve onlarla gizli bir ilişki içerisinde olan gizli bir teşkilatın varlığına işaret etmektedir. Bu nedenle âyet münafıklar meselesinin gizli yönlerinin de bulunduğunu çok daha derin bir konu olduğunu belirterek Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ve müminleri bilgilendirmiştir. Müfessirlerin birçoğu âyette bahsi geçen şeytanların, münafıkların liderleriyle birlikte müşriklerin liderlerine ve Yahudi bilginlerine de işaret ettiğini ifade etmişlerdir.⁴⁰

5. Müslümanları Kıskanmaları

Elmalılı'ya göre kıskançlık duygusu tabiidir ve müminler ile münafıklardaki yansımaları farklıdır. Haset, başka bir kimsenin sahip olduğu bir nimetin, bir faziletin, kendisine ait olmasını ve o kimsenin bu nimetlerden tamamen mahrum olmasını istemektir. Kıskançlık duygusu kuvveden fiile çıkmadıkça sadece sahibine zarar verir. Kıskanılan şey özel, şahsi bir meziyet olup, kıskananın onu elde etme imkânı yoksa bu kıskançlığın en tehlikeli boyutudur. İnsan tabiatında var olan bu eğilim, müminde gıpta olarak, mü-

40 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 212-213. Taberî'nin bu âyetle ilgili verdiği bilgiye göre de münafıklar, yakın dostları müşrikler ve Yahudilerle karşılaştıkları zaman (Bakara, 2/14.) âyetinde ifade edildiği şekilde davranmışlardır. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an T'evîli Âyi'l-Kur'an*, 1: 306-311.

nafıkta ise haset olarak tezahür eder. Kur'ân-Kerim, münafıkların bu duygularını açığa vurduklarını bildirmektedir.⁴¹

Müslümanların başarıları, kazandıkları zaferler ve ganimetler münafıkların kıskançlık duygularını harekete geçirmiş, maruz kaldıkları mağlubiyet ve benzeri olumsuzluklar karşısında ise “Biz ihtiyatlı davranarak bu işten yakamızı kurtardık” diyerek kavli ve fiili nifaklarını ortaya koymuşlar ve bununla da inkâr edenlere hizmet ve dostluk ettiklerini düşünerek iftihar etmişlerdir. Bütün bunları da musibet gelmeden önce yaptıkları için dostlarından takdir beklemişlerdir (Tevbe, 9/50) âyeti münafıkların bu özelliğini veciz bir şekilde dile getirmektedir.⁴² Münafıkların bu kıskanç tavrına karşı Müslümanlara yaraşan ideal tavrın nasıl olması gerektiği “*De ki: “Allah bize ne yazmışsa başımıza ancak o gelir, O bizim mevlâmızdır.” Müminler yalnız Allah’a güvenip dayanırlar.*” (Tevbe, 9/51) âyetiyle bildirilmiştir. Bu âyet şu mesajları vermektedir: Başınıza acı tatlı ne gelirse ne sizin, ne de başkalarının değil, ancak Allah’ın takdirindedir. Allah’ın takdiri ise dünyevi veya uhrevi neticeleri itibariyle lehinedir. Kısacası müminler “*Yüce Allah’ın güç ve kuvvetinden başka güç ve kuvvet yoktur*”⁴³ hakikatini hayatlarına esas alırlar, bu gerçeği bilmeyen kâfirler ve münafıklar ise hayatlarında temel dayanak noktası olarak kendilerini görürler ve “Biz her türlü önlemimizi aldık” diyerek gururlanırlar. Gerçekte onların bu tavrı bir nevi ulûhiyete ortak olmaya çalışmaktır ve bunlardan beklenen de dünyada kargaşa ve nifak çıkarmaktır. Bu zihin yapısına sahip münafıkların, sonlu bir varlık olan insanın Allah’tan başka dayanaklarının olduğuna inanmaları seraptan başka bir şey değildir. Çünkü hadiselerin akışı onlara bütün itimat ettikleri şeylerin anlamsız olduğunu öğretecektir. Buna karşın Allah’a tevekkül ve itimat eden mümin ölüm gerçeği karşısında bile sarsılmaz. Çünkü hayatı ve ölümü Allah’tan bilir. Bu konuda (Tevbe, 51) âyetindeki “*Allah bize ne yazmışsa*” ifadesi (Tevbe, 9/52) âyetinde açığa kavuşmuştur. Münafıklarla müminlerin varlık ve hadiseleri yorumlamaları farklılık arz eder. Münafıklar, savaşta öldürülmeyi musibet olarak görürler ve kendi başlarına geldiği zaman üzülürler, müminlerin başına geldiği zaman ise sevinirler. Müminler ise öldü-

41 Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9: 509-511.

42 Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4: 403.

43 Buhârî, “Ezan”, 7, “Teheccüd”, 21.

rüldükleri zaman tıpkı zafer kazanmışçasına sevinirler, çünkü Allah nezdinde şehitlik makamına yükselmişlerdir. Bu nedenle münafıkların müminler hakkındaki beklentileri zafer veya şahadetten başka bir şey olamaz. Müminlerin münafıklar hakkında beklentisi ise Allah'ın yaptıklarından dolayı onları ya bizzat cezalandırması veya müminler eliyle cezalandırmasıdır. Münafıklar için kötü bir sonu ifade eden bu durum müminler için iman ve adaletin tam olarak tecelli ettiği bir hayırdır.⁴⁴ Münafıklar müminlerin kendileri hakkındaki bu tutumlarına karşı "Biz Allah yolunda cihat edenler için infakta bulunduğumuz için *"Ki her kim zerre miktarı bir hayır işlerse onu görecek"* (Zilzâl, 99/7) âyetinde ifade edildiği üzere bunun mükâfatını beklerken neden akıbetimiz azap olsun?" şeklinde tepki göstermeleri halinde onlara *"De ki: "İster gönüllü harcayın ister gönülsüz, sizden infaklarınız hiçbir zaman kabul edilmeyecek! Zira siz günaha gömülmüş bir topluluk oldunuz."* (Tevbe, 9/53) şeklinde mukabelede bulunmaları beyan edilmiştir. Çünkü onlar kalben itaatten çıkıp Allah'ın emirlerine karşı inatçı bir tutum sergilemişlerdir. Mutlak fisk, gönüllü olarak yapılan infakın kabulüne engel olur mu? Gönüllü olarak yapılan infakın neden kabul edilmediğinin hikmetini (Tevbe, 9/54.) âyeti bildirmiştir. Münafıklar hakikatte, Allah ve Resûlü'nü (s.a.v.) kalben inkâr ettikleri için namaz ve infak gibi amellerin icrasını ve terkini sevap-günah beklentisiyle yapmazlar. Onlar bu ibadetleri Allah rızasını kazanmak için değil, farklı dünyevi beklentileri gözeterek yaptıkları için ibadetleri külfet ve ceza olarak görürler. Her ne kadar Allah yolunda mallarını gönül hoşnutluğuyla infak ediyorlarmış gibi görünseler de bunu isyan ederek ve gönülsüz yaparlar. Çünkü zahiri itibarıyla pek fark edilmese de insan inanmadığı bir şeyi gönül hoşnutluğuyla yapamaz. Bu nedenle münafıkların infaklarının kabulüne engel olan şey günahkâr olmaları değil, inkârlarıdır.⁴⁵

6. Kendilerini Diğer İnsanlardan Üstün Görmeleri

Elmalılı'ya göre münafıkların üstünlük duygularının altında yatan neden, şüpheli bir kişiliğe sahip olmalarıdır. Çünkü şüpheci kesin bilgidен mahrum oldukları için isabetli karar veremezler. İslam'ın teklif ettiği imanın

44 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 404-405.

45 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 405-406.

şartları, hak ve hakikatin en genel ve en kapsamlı temel prensipleri olduğu için imanın aslında ve şartlarında seçkinler ile sıradan halk arasında herhangi bir fark söz konusu olamaz. Hâlbuki şüpheciler, Allah'a imanını, kalbin saflığını ve ihlası budalalık olarak kabul ettikleri için müminlere aldatılmaya hazır, saf ve budala kimseler olarak görürler. Onların bu yaklaşımına karşılık Allah onları şu şekilde vafsetmiştir: “Şunu muhakkak bilin ki süfaha (beyinsiz), budala münafıkların ta kendileridir, fakat bilmezler.” (Bakara, 2/13) İşin gerçeği münafıklar bu yaklaşımlarının hakikatte ilmî bir değeri de yoktur. Çünkü ilim kesin bilgi demektir ve şüphe hastalığıyla malul oldukları için münafıkların kesin bilgiye ulaşmaları mümkün değildir.⁴⁶

Münafıklara Allah'a ve ahiret gününe iman etmenin sadece söz ile olmayacağı ihtar edildiği ve iyilik yapmaları emredildiği zaman da “Yine bunlara (münafıklara) insanların iman ettiği gibi iman edin.” denildiği zaman münafıklar “Ya biz o süfahanın (budalaların) iman ettikleri gibi mi iman ederiz? derler.” (Bakara, 2/8) ve eşitliği kabul etmezler.⁴⁷

Kendilerini inananlardan üstün gören münafıklar “İnsanlar içinden kimisi de vardır ki” (Bakara, 2/8) âyetinde insanlardan sayıldığı halde “Yine bunlara nâsın iman ettiği gibi iman edin denildiği zaman” (Bakara, 2/13.) âyetinde insanların karşısına koyularak onlardan ayrı tutulmuşlardır. Bu tasnifte çok ince nükteler vardır. Münafıklar diğer insanlarla eşitliği kabul etmemişler, kendilerini aydın, akıllı ve üstün bir sınıf olarak farz etmişler, bu kuruntularından aldıkları cesaretle de işi kendilerinin insanları aldatma haklarının olduğunu kabul etmeye kadar götürmüşlerdir. “İnsanların iman ettiği gibi iman edin” (Bakara, 2/13.) âyetindeki karşılaştırma ve benzetme münafıkların küçümsediği müminlerin onlardan daha üstün olduklarını, kendilerinin iman ettikleri takdirde onların seviyesine erişebileceklerini, bunun kendileri için bir alçalma değil, gelişme olacağını ifade ediyor ki bununla onlara şu uyarı mesajını veriyor: “Sizler henüz insan değilsiniz, gerçekten iman ederek insanlık mertebesine yükselebilirsiniz.” Münafıklar bu yaklaşımlarıyla ayrıca açıkça iman etmeyiz dememişler, kendilerinin özel ve başka bir imanları olduğunu ve olması gerektiğini ima etmek istemişlerdir. Bu yaklaşımları sonucunda iman edenleri küçümsemiş ve budala olarak nitelendirmişlerdir. Allah da muna-

46 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 210-211.

47 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 208-209.

fıkları önce insanlardan saymış, sonrasında da insanların kemalini göstererek münafıkları kendi itirafları nedeniyle insandan kabul etmemiştir.⁴⁸

Arapçada "en-nâs" kelimesi yerine göre saygı, yerine göre de küçümseme anlamına gelir. İman hakkında münafıkların ve şüphecilerin saplantı haline getirdikleri temel husus, imanın insan için bir tuzak olduğu ve bununla sıradan insanların kontrol edildiği anlayışıdır. Bu nedenle münafıklar, kâfirlerle yaşama imkânı buldukları zaman iman kelimesinden söz edilmesinden bile rahatsız olurlar. Müminlerle yaşamak zorunda kaldıkları zaman ise imandan bahsederler, ama seçkinlerin imanı, sıradan insanların imanlarının aynı olamayacağından ve bu konuda seçkinler lehine zaruri bir üstünlüğün olduğu düşüncesinden de vazgeçmezler.⁴⁹

7. Gösteriş ve Çıkarlarına Düşkün Olmaları, Yapmadıkları Şeylerle Övünmeleri

Münafıklar vahye doğrudan muhatap olmaları nedeniyle bir nevi suçüstü yakalanmış hissiyle hareket etmişler, bireysel ve toplumsal anlamda genellikle olumlu davranışlar sergilemedikleri için de kendilerini kanıtlama ve toplumsal onay amacıyla yapmadıkları şeyleri yapmış gibi davranmışlardır. Münafıklar bu şekilde davranarak topluma aykırı düşmekten v karşı çıkmaktan kurtularak sosyal uyum davranışı sergilerler.⁵⁰ (Âl-i imrân, 3/188) âyeti münafıkların bu özelliğini vurgulamakla birlikte bu vasıflara sahip kâfir, müşrik ve müminler de âyetin hükmüne dâhildir. Münafıkların bazı özellikleri şunlardır: Yaptıkları işlerden dolayı mağrur olurlar, yapmadıkları şeylerden dolayı takdir edilmekten hoşlanırlar ki bu hakkı tahriften zevk almak ve Allah'ı unutmaktır. Onlar gelecekte gafil yaşar, görevini yerine getirip takdir edilmesinin kendisine ait bir vazife olmadığını bilmez, yaptığı işi olduğundan farklı göstererek kendini büyük gösterme küçüklüğüne düşerler. Bütün bunlar münafıkların ahlaki ciddiyetlerinin ve tevazularının olmadığını göstermektedir.⁵¹

48 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 209-210.

49 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 210-211.

50 J.L. Freedman v.dğr. *Sosyal Psikoloji*, Trc. Ali Dönmez. (Ankara: İmge Kitabevi, 1998), 462.

51 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 470. Münafıkların Medine'de ortaya çıkış nedenleri ve faaliyetleri hakkında bkz: Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi 1*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 361-383.

Münafık için yaşamın gayesi arzu ve isteklerin tatmin edilmesi, Müslüman için ise maddi ve manevi fedakârlıktır. Medine'deki pratik bunun en açık delilidir. Ensar ve muhacirler birbirleriyle her şeyi paylaşırken münafıklar arzularının peşinde koşmuşlardır. Allah'a gönülden iman etmeyerek en büyük nankörlüğü yapan münafıkların sahip oldukları maddi imkânlar müminlerin dikkatini çekmiş, doğal olarak buna hem şaşırılmışlar, hem de imrenmişlerdir. Her türlü kötülüğü irtikâp etmelerine rağmen Allah'ın onlara bu nimetleri vermeyi sürdürmesinin hikmeti (Tevbe, 9/55) âyetinde bildirilmiştir. Buna göre onların sahip olduğu dünyevi imkânlar hakikatte onların lehine bir durum olmadığı, Allah'ın mal ve evlatla onları meşgul ederek akıbetlerini unutturduğu, böylece onları en büyük nimetten mahrum ettiği ifade edilmiştir.⁵²

Yine münafıklar hitabet sanatının inceliklerine vakıf oldukları için muhataplarını etkileyecek bir üslup kullanmışlar ve buldukları meclislerde sözleriyle ve dış görünüşleriyle insanların dikkatini çekmişlerdir. Abdullah b. Ubey, Mugis b. Kays ve Cedd b. Kays gibi münafıkların önderleri (Münâfıkûn, 63/4) âyetinde bahsi geçen özelliklere sahip kişilerdi. Resûlullah (s.a.v.) bu kişiler konuştuıkları zaman dinleme nezaketi göstermiştir. Bu kişiler de Resûlullah (s.a.v.) konuştuğu zaman muhataplarını vakar ve ciddiyet içerisinde dinliyorlarmış gibi yapmacık bir tavır içerisinde olmuşlar, fakat hakikatte söyleyeni ve söyleneni önemsememişlerdir.⁵³

D) Resûlullah'ın Şahsını, Uygulamalarını Eleştirmeleri ve Aile Fertlerini Yıpratmaya Çalışmaları

Elmalılı'ya göre münafıklar Allah'a iman etmedikleri için Resûlullah'ın (s.a.v.) şahsını, ailesini ve uygulamalarını eleştirmişlerdir. Çünkü Allah'a iman sözden ibaret değildir ve "Allah'a ve Resûlü'ne (s.a.v.) iman ettim" demekle hakiki mümin olunamaz. İman, dil ile ikrar, kalben iman etmek ve bu imana sadakati hal, tavır ve davranışlarla da ortaya koymaktır. Bu ispatın en somut tezahürlerinden birisi de hakka razı olmak, herhangi bir ihtilaf durumunda Allah ve Resûlü'nün hükmüne çağrıldığında icabet ve itaat etmektir. Müminlere yaraşan tavır bu şekilde olması gerekirken bazıları haklarına razı olmazlar, bir kısmı da sözlerinde durmazlar. Bu özelliklere sahip kimseler münafıktır.

52 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 405-406.

53 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 6-7. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 4: 337.

*"Allah'a da, resule de inandık ve boyun eğdik" diyorlar, bunu söyledikten sonra da işlerinden bir grup yan çiziyor. Bunlar inanmış kimseler değildir. (Nur, 24/47) âyeti bu hususu dile getirmektedir.*⁵⁴

Münafıklar, Resûlullah'ın (s.a.v) bazı uygulamalarına tepki göstererek nifaklarını izhar etmişlerdir. Resûlullah'ın (s.a.v.) Kâbe'ye yönelerek namaz kılmasına tepki göstermeleri onların ilahî emirlere ve Resûlullah'ın (s.a.v.) tatbikatına karşı gelmelerinin somut örneklerindedir. *"İnsanlar içerisinde süfêhâ takımı (beyinsizler) "Bunları buldukları kableden çeviren nedir? (Bakara, 2/142) âyetindeki ifadeler neshi inkâr eden ve kiblenin değiştirilmesine itiraz eden Yahudiler veya münafıklar için söylenmiştir. Daha önce geçen (Bakara, 2/13) âyetiyle birlikte değerlendirildiği zaman bu âyetin münafıklar hakkında nazil olduğunu söylemek daha uygundur.*⁵⁵

Münafıkların Uhud Savaşı öncesi ve sonrasındaki tepkileri Resûlullah'ın (s.a.v.) kararlarına muhalefet ettiklerinin açık bir göstergesidir. Münafıklar Uhud'a Müslümanlarla birlikte katıldıkları için pişman olmuşlar, birbirlerine "Muhammed'in vaadi doğru olsaydı veya bizim fikrimizle hareket edilseydi böyle ağır bir mağlubiyet almazdık." demişlerdir. Münafıklar bu tepkileriyle bir yönüyle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) belli şartların yerine getirilmesi halinde gerçekleşeceğini vaat ettiği zaferi yalanlayarak peygamberliğe itiraz etmişler, diğer taraftan da Abdullah b. Ubey'in Medine'de kalınması fikrinin kabul edilmemesi nedeniyle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yönetim anlayışının yanlış olduğunu ifade etmişlerdir. Münafıkların bu tepkilerinin nihai amacı ise istişareyle yetinmeyerek daha etkili bir şekilde yönetimde söz sahibi olma ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yönetimini istibdat yönetimi olarak göstermek isteyen bir ihtilal fikri vardır. Hâlbuki Resûlullah'ın (s.a.v.) Uhud öncesi Abdullah b. Ubey'i istişareye davet etmiş, gördüğü rüyasını da anlatarak Medine'de kalmak istediğini belirtmiş, istişarede çoğunluk Medine dışına çıkılmasını istediği için Uhud'a gitmiştir. Münafıkların "Bizim fikrimizle hareket etseydi, mağlup olmazdık." demeleri iftiradan ibarettir. Bu da münafıkların istişareye alınmasının hikmete uygun olmadığını göstermektedir. Çünkü Abdullah b. Ubey, kendi görüşünün kabul edilmemesini gururuna yedirememiş, ordunun hazırlıklarını ve savaşa ilgili alınan kararları bildiği için bir nevi Müslümanları

54 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 60.

55 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 417.

kendi içlerinden vurmuştur. Bu nedenle “*Ey iman edenler, sizden olmayanları sırdaş edinmeyin.*” (Âl-i İmrân, 3/118) âyeti⁵⁶ nazil olmuş, “*De ki: “Hakikatte bütün iş Allah’ındır.*” (Âl-i İmrân, 3/154.) âyetiyle de işin hakikati gösterilmiştir. İslam’da baskıcı bir yönetim modelinin olamayacağını belirtmek için de “*İş hakkında onların görüşlerini al.*” (Âl-i İmrân, 3/159) âyeti nazil olmuştur.⁵⁷

Münafıkların nifaklarının gereği olarak Resûlullah’ın (s.a.v.) şahsı ve risaleti hakkındaki algıları hep olumsuz olmuş, bu nedenle de Resûlullah’ı (s.a.v.) üzen ve inciten davranışlar sergilemişlerdir. Resûlullah (s.a.v.), münafıkların hatalarını yüzlerine vurmaz, onlara içtenlikle davranırdı. Bilhassa yemin ettiklerinde buna azami derecede saygı gösterirdi. Münafıklar Resûlullah’ın (s.a.v.) bu samimi davranışlarını saflığına vererek O’nun bu tutumunu suiistimal etmek istemişlerdir. Onlar bir araya geldikleri zaman Resûlullah (s.a.v.) hakkında olumsuz şeyler söylemişler, içlerinden bazılarının “Bunu yapmamalıyız. Muhammed bunları duyarsa bizim için hiç iyi olmaz” demeleri üzerine Cülâs b. Süveyd “İstedığımızı söyleriz, Muhammed bundan haberdar olursa söylediklerimizi inkâr eder, inkârımızı yeminle de destekleyince bize inanır. Çünkü Muhammed her duyduğuna inanan bir kulaktır.” demiştir. Araplar casusa “ayn” yani “göz” dedikleri gibi her söylenene inanan saf kimseler de “üzün” yani kulak derlerdi. İşte münafıklar şuursuzlarının gereği olarak Hz. Peygamber’in kendilerine karşı içten davranmasını buna benzetmişlerdir. (Tevbe, 9/61-63) âyetleri hem münafıkların bu tavır ve davranışlarından Resûlullah’ı (s.a.v.) haberdar etmiş, hem de işin hakikatini ve onların bu çirkin davranışlarının neticesini haber vererek nifak hareketinin bazı özelliklerine dikkat çekmiştir. Ayrıca Resûlullah’ın (s.a.v.) yüce ahlakını da nazara vermiştir.⁵⁸

56 Konuyla ilgili Taberî’nin rivayetine göre âyette bahsi geçen kişiler Yahudi ve münafıklardır. Taberî, *Câmi’ül-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 2: 616-619. Mukatîl’e göre Mekke müşrikleridir. Mukatîl b. Süleyman, *Tefsîrû Mukatîl b. Süleyman*, 1: 144-145.

57 Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2: 432-434.

58 Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4: 420-421. İbn İshâk’ın rivayetine göre bu âyet Benî Amr b. Avf’ın kardeşi Nebtel b. Hâris’in “Muhammed (her söyleneni dinleyen) bir kulaktır. Kendisine söylenen her şeyi tasdik etmektedir.” demesi üzerine nazil olmuştur. Taberî, *Câmi’ül-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 11: 534-535. Vâkıdî’nin rivayetine göre ise bu âyette bahsi geçen kişi Abdullah b. Nebtel’dir. Vâkıdî, *Meğâzî*, 3: 1066. İbn Hişâm’ın konuyla ilgili rivayeti Taberî’nin İbn İshâk’tan naklettığı ile örtüşmektedir. Onun rivayetine göre de bu âyet, Benî Amr b. Avf’ın kardeşi Nebtel b. Hâris’in “Muhammed (her söyleneni dinleyen) bir kulaktır. Kendisine söylenen her şeyi tasdik etmektedir.” demesi üzerine nazil olmuştur. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4: 550.

Münafıklar, Resûlullah'ın (s.a.v.) uygulamalarına karşı çıkıp eleştirdikleri gibi O'nun varlığına da kast etmek istemişlerdir. Resûlullah (s.a.v.), Tebük'ten Medine'ye dönerken sefere katılan münafıklardan on beş kişi Resûlullah'a (s.a.v.) suikast girişiminde bulunmuştur. Hadise şu şekilde cereyan etmiştir: On beş kişiden oluşan nifak ekibi, gecenin karanlığından faydalanarak Resûlullah'ı (s.a.v.) yamacın kıvrıldığı bir tepede bineği üzerinde vurup uçuruma yuvarlamaya karar vermişlerdir. O gece Resûlullah'ın (s.a.v.) binitinin yularını Ammar b. Yâsir çekiyor, Huzeyfe b. Yemân da arkasından sürüyordu. Huzeyfe, develerin ayak seslerini ve kılıç şakırtılarını işitince yüzleri örtülü grubu fark eder etmez "Kendinize gelin Ey Allah'ın düşmanları, kendinize! Diye bağırınca münafıklar dönüp kaçmışlardır. "*Başaramadıkları o işe yeltendiler.*" (Tevbe, 9/74) âyetinde münafıkların akim kalan bu suikast girişimleri bildirilmektedir.⁵⁹

Münafıkların nifaklarını açıkça ortaya koydukları diğer bir husus da aralarındaki hukuki ihtilaflarda adil yargılamanın yegâne mercii olan Allah ve Resûlü'nün hükmünden kaçınmaları olmuştur. "*Aralarındaki anlaşmazlıklar hakkında hüküm versin diye Allah'a ve resulüne çağırıldıklarında bir de bakıyor-sun içlerinden bir grup buna karşı çıkmış! Haklı çıkacaklarını bilirlerse koşarak ona geliyorlar.*" (Nur, 24/48-49) âyetleri münafıklardan bazılarının her hangi bir ihtilaf durumunda Allah ve Resûlü'nün hükmüne davet edildiklerinde, aleyhlerine bir hükmün verileceği endişesiyle bundan kaçındıklarını, hükmün kendi lehlerine olacağından emin oldukları durumlarda ise bunu gönülden kabul ettiklerini bildirmektedir. Bu tutumlarının nedeni de Resûlullah'ın (s.a.v.) vereceği ve verdiği hükümlerin hakkaniyetinden şüphe etmemeleridir. Rivayete göre Bişr ismindeki münafık ile bir Yahudi arasında arazi anlaşmazlığı ortaya çıkmış, haklı taraf Yahudi, Resûlullah'ın (s.a.v.) aralarında adaletle hükmedeceğini bildiği için muhakeme olmak için münafığı Allah'ın hükmüne davet etmiştir. Haksız taraf münafık ise hükmün aleyhine olacağını ve Resûlullah'ın (s.a.v.) da bu konuda hakkın yanında olacağını farkında olduğu için

59 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 425. Taberî, bu âyetin tevili ile ilgili rivayetleri naklederken münafıkların Resûlullah'ı öldürmeye teşebbüs ettikleri bilgisini yer veriyor, ama bu olayın ne zaman ve nerede olduğuna dair bilgi vermiyor. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvili Âyi'l-Kur'an*, 11: 571. Konuyla ilgili olarak Mukâtil'in verdiği bilgiye göre Tebük Seferi'de on iki kişiden oluşan bir münafık grubu Resûlullah'a (s.a.v.) suikast girişiminde bulunmuşlardır. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 2: 183-184.

keyfi bir karar vereceğini bildiği hahambaşı Ka'b b. Eşref'e gitmeyi önermiştir. Bu âyetin nüzul sebebi bu olaydır. Son dönemde İslâm toplumlarının birlik ve beraberliğini bozan en önemli şeylerden birisi de bu tür nifak hareketleridir. Bütün bunlar neden oluyor diye sorulacak olursa “*Bunların kalplerinde çürüklük mü var, yoksa şüpheye mi düştüler ya da Allah'ın ve resulünün kendilerine haksızlık etmesinden mi korkuyorlar? Hayır, asıl haksızlık edenler kendileridir.*” (Nur, 24/50) âyeti bunun yanıtını vermektedir. Münafıkların bu davranışlarının nedeni gönülden iman etmedikleri için kalplerindeki manevi hastalıklar ve vicdanlarının tefessüh etmesidir. Yoksa Allah ve Resûlü'nün her hükmünün mahza adalet olduğunu onlar da gayet iyi biliyorlardı. Bütün bunlar nifakın tezahürlerindedir. Çünkü gerçek müminlerin bu tür durumlardaki tutumu (Nur, 24/51-52) âyetlerinde tavsif edildiği şekilde Kitap ve sünnet merkezli olmuştur. Ama kalpleri hasta olan münafıklar haksızlığa meylederek imanın gereği olan Allah ve Resûlü'ne itaat etmedikleri gibi bir de “*Emir verirken çıkacaklarına dair büyük yeminler ettiler.*” (Nur, 24/53) âyetinde haber verildiği üzere evlerinden ve yurtlarından çıkıp gidecek kadar itaatkâr olduklarına dair yemin ederler. “*De ki: “Boşuna yemin etmeyin, itaat belli bir şeydir; Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır.*” ifadesiyle onlardan itaat etmeleri istenen şeylerin belli olduğu, bu nedenle yalan yere yemin etmemeleri gerektiği veya yalan yere yemin ederek münafıkça boyun eğme, haksızlığa ve kötülüğe itaat değil, adalet çerçevesinde içten bir itaattir.⁶⁰

Hz. Peygamber (s.a.v.), Bedir ashabına diğer arkadaşlarından daha fazla ilgi ve ihtimam gösterirdi. Bir gün Bedir ashabından bir grup mescide geldiklerinde kimse yer vermediği için oturacak yer bulamamışlar, durumu fark eden Allah Resûlü bu duruma üzülmüş ve onlara yer açılmasını işaret buyurmuştur. Resûlullah'ın (s.a.v.) bu isteğini gönülsüzce yerine getirenleri gören münafıkların “daha önce gelip oturanları yerlerinden kaldırtıp sonra gelenleri yanına oturtması adaletli bir davranış değildir.” şeklinde dedikodu çıkarmaları üzerine (Mücâdele, 58/11) âyeti nazil olmuştur.⁶¹

60 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 60-61. Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 15: 341-342.

61 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 422-423.

Münafıklar, tahrir hadisesinde⁶² de Resûlullah'ı (s.a.v.) incitecek davranışlar sergilemişlerdir. Tahrir hadisesi hakkında münafıklar ve müşrikler her zaman yaptıkları üzere Resûlullah'ı (s.a.v.) ve müminleri rahatsız edici şeyler söylemişler veya bu hadise hakkında bir takım çirkin yorumlar yapmışlardır. Onlar bu tutumları nedeniyle ahiret gününde cezayı hak ettikleri için o büyük günde onlara *"Ey inkâr edenler! Bugün bahane üretmeyin! Sadece yapmış olduklarınızın cezasını çekiyorsunuz."* (Tahrîm, 66-7) şeklinde seslenilecektir. *"Şöyle diyecekler: Ey Rabbimiz! Bizlere nurumuzu tamamla ve bizleri bağışla."* (Tahrîm, 66-8) âyetin de ise müminlerden münafıklara özgü davranışlardan kaçınmaları ve imanda derinleşmeleri istenmektedir. Rivayete göre bu sözleri münafıkların nuru söndüğü zaman müminler söyleyeceklerdir.⁶³ Bu hadisenin olduğu süreci münafıklar ve müşrikler, kendi lehlerine değerlendirmek istemişlerdir. Bunlar, Resûlullah'ın (s.a.v.) eşlerini boşadığı, Gassaniler'in Medine'ye saldırmak için hazırlık yaptıkları şayiasını yayarak hem Resûlullah'ın (s.a.v.) şahsı hakkında olumsuz bir algı oluşturmak, hem de toplumsal kargaşa çıkarmak istemişlerdir. (Tahrîm, 66-9) âyeti Resûlullah'ın (s.a.v.) şahsını hedef göstererek toplumda kargaşa çıkarmak isteyenlere karşı nasıl bir tepki vermesi gerektiğini bildirmektedir. Bu âyet, (Ahzâb, 33/60) âyetiyle benzer bir anlama sahiptir. Bu âyetin bir diğer benzeri de (Tevbe, 9/73) âyetidir. İnkâr edenlere karşı mücadele ve sertlik (Enfâl, 8/60) âyetinde belirtildiği şekilde yapılır. Münafıklara karşı mücadele ise zaman ve zeminine göre uyarı, akli ve nakli delillerle ilahi hakikatleri tebliğ, caydırıcı cezalar ikame etme ve yerine göre sırları ifşa etme ile olur. Hem kâfirlere, hem de münafıklara karşı yapılacak olan bu mücadelede asıl dikkat edilmesi gereken husus ise her daim teyakkuz içerisinde olmak, basiretli davranmak, güç ve kuvveti korumaktır.⁶⁴

Münafıklar, Resûlullah'ın (s.a.v.) şahsiyetini yıpratmak için onun aile mahremiyetine saldırma cesaretini dahi göstermişlerdir. Bu durum onların en küçük bir ahlaki kaygılarının olmadığını açık bir işaretidir. Resûlullah'ın

62 Tahrîm, yemin ederek veya etmeyerek mutlak bir şekilde haram kılmayı kapsamaktadır. Bunun sebebi nüzulü ise Resûlullah'ın bütün eşlerine ilâ yapması ve sair zamanlarda yaptığından daha fazla bir zühtle uzlete çekilmesidir. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 65, 77. Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 23: 83-90.

63 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 77, 94, 98.

64 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 98-99.

(s.a.v.) ve ailesinin misyonun farkında olan münafıklar onların bu mümtaz konumunu toplum nezdinde sarsmak için Benî Mustalik Gazvesi dönüğü Abdullah b. Ubey'in öncülüğünde Hz. Aişe'nin iffetine iftira atarak Resûlullah'ı, ailesini ve müminleri zor durumda bırakmışlardır.⁶⁵

İfk hadisesinin üzerinden bir ay geçtikten sonra Resûlullah'a (s.a.v.) konuyla ilgili (Nur, 24/11-20.) âyetleri nazil olarak Hz. Aişe'nin masumiyeti bizzat Allah tarafından tasdik edilmiştir.⁶⁶ Resûlullah (s.a.v.), Hz. Aişe'nin masum olduğu ve iftiraya maruz kaldığı bizzat vahiyle teyit edildikten sonra Abdullah b. Ubey, Mistah b. Üsâse, Hassân b. Sabit ve Zeynep bt. Cahş'a had cezası tatbik etmiştir.⁶⁷ (Nur, 24/11.) âyetinde bildirildiği üzere on beş ile kırk kişi bu iftiraya karışmıştır. Bunlardan bazıları gülmüş, bazıları susmuş, bazıları da dedikodu yapmışlardır. Bu iftirayı başlatan ve yayan kişi, münafıkların lideri Abdullah b. Ubey olmuştur. İlgili âyet bu nedenle en büyük vebali onun üstlendiğini bildirmiştir.⁶⁸

E) Yahudi ve Müşriklerle İşbirliği Yapmaları

Medine'de Resûlullah'ın (s.a.v.) risaletine münafıklar gizlice, Yahudiler ise çoğu zaman açıktan, bazen de gizlice muhalefet etmişlerdir. Bu iki grup, Resûlullah'ın (s.a.v.) Medine'deki varlığından rahatsız oldukları için ortak düşmanlarına karşı işbirliği yapmışlardır. (Mücâdele, 58/14) âyeti Yahudi ve münafıkların bu işbirliğine dikkat çekmektedir. Bu âyetteki "görüyorsun değil mi?" hitabı taaccüp ve istihkar ile Hz. Peygamber (s.a.v.) veya hitaba layık herkesi, münafıkların ne kadar çirkin bir hal üzere oldukları ve neler yapabilecekleri hususunda uyarmaktadır. Âyet, sürekli gelgitler yaşayan münafıkların, Müslü-

65 Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 17: 199-210. Elmalılı'nın İfk hadisesine detaylı bir şekilde yer vermiş ve konuyla ilgili verdiği bilgiler Taberî ve Buhârî'nin naklettiği bilgilerle birbir örtüşmektedir. Fakat İfk hadisesi üzerine Resûlullah'ın görüşlerine başvurduğu kişiler ve sahabe arasındaki tartışmalara Elmalılı tefsirinde yer vermemiştir. Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 17: 200-210. Buhârî, *Tefsir*, 64/6,

66 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6: 26-28. Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 17: 202-203. Konuyla ilgili değerlendirme için bkz. Recep Erkocaaslan, "Benî Mustalik Gazvesi Esnasında Ortaya Çıkan Nifak Hareketleri ve İfk Olayı", *Diyanet İlmî Dergi*, 51/1 (2015): 129-158

67 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6: 28. İsmâ'il b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. (Kahire: Dâru hecer, 1997), 6: 199.

68 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6: 28-29.

manlar aleyhine Yahudilerle işbirliği yapmalarını ve müminlerin sırlarını onlara vermelerini ağır bir şekilde kınamaktadır. Bu âyetin Resûlullah (s.a.v.) ile münafıklar arasında geçen bir hadise hakkında nazil olduğu nakledilmektedir. Resûlullah (s.a.v.), birkaç arkadaşıyla odasında otururken yanlarına şeytan gözlü birisinin geleceğini söylemiş ve birazdan söylediği gibi gök gözlü birisi gelmiştir. Resûlullah (s.a.v.) bu kişiye arkadaşlarıyla birlikte neden kendisine küfrettiklerini sorunca yemin ederek yaptıklarını inkâr etmiş, arkadaşlarını da Resûlullah'ın (s.a.v.) yanına getirerek onlar da böyle bir şey yapmadıklarına dair yemin etmişlerdir. Bunun üzerine ilgili âyet nazil olmuştur.⁶⁹

Abdullah b. Ubey ve benzeri münafıklar, Müslümanların Medine ve çevresinde siyasi hâkimiyetlerini tam olarak tesis edemedikleri dönemde, Resûlullah'ın (s.a.v.) başarısı ve İslâm'ın gerçekliğinden endişe duyduklarından (şartların Müslümanların aleyhine olabileceği düşüncesiyle) Yahudilerin ve Hristiyanların dostluğunu kazanmak için yoğun bir çaba içerisinde olmuşlardır. (Mâide, 5/52) âyeti münafıkların ilkeli davranmayarak ikili oynadıklarını ve her zaman ihtiyatlı olmayı tercih ettiklerini belirtmektedir. Münafıklar bu şekilde bir tavır ortaya koyarlarken Allah'ın inananlara vaadini unutmışlardır. Çünkü daha sonra Allah, Müslümanlara birçok fetih ve hayır nasip etmiş, münafıkların dostluklarını kazanmak için koşuşturdukları Yahudi ve Hristiyanlar ise mağlup olmuşlardır. Münafıkların payına bu süreç sonucunda pişmanlık düşmüştür. O zaman da müminler münafıklara işareten ve bunların ümit beledikleri mağlup ve perişan dostları Yahudilere hitaben veya kendi aralarında (Haşr 59/11) âyetinde ifade edildiği şekilde seslenirler. (Mâide, 5/53) âyeti de münafıkların ikiyüzlü davranışlarının dünyevi ve uhrevi sonuçlarını bildirmiştir. Sonuç olarak Yahudi ve Hristiyanları dost edinmek nifak gibi kalbi hastalıklardan doğar ve inkâr ile neticelenir. Bu âyette fiil "feraehte" şeklinde değil de "feterâ" şeklinde kullanılması âyette bahsi geçen şeylerin geçmişte değil, gelecekte olacağını ve benzerlerinin de görülmeye devam edeceğini bildirmektedir. Rivayete göre "*Başımıza bir felâketin gelmesinden korkuyoruz*" sözünü münafıkların lideri Abdullah b. Ubey söylemiştir. Resûlullah, Kaynuka Yahudileriyle savaşmaya mecbur kalınca Ubâde b. Sâmî, Yahudilerden birçok dostu olduğunu, Allah ve Resûl'ün dostluğunu onların dostluğuna tercih ettiğini

69 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 12: 489.

söylemesi üzerine Abdullah b. Ubey' "Ben devranın aleyhime döneceğinden korkuyorum, bu nedenle onların dostluklarından vazgeçemem." demiş, o ve benzerleri hakkında (Mâide, 5/52-53) âyetleri nazil olmuştur.⁷⁰

Münafıklar karakterleri gereği daima menfaatlerini gözetmişler, olayların seyrine göre tavır alarak taraflarını belirlemişlerdir. Müslümanlar düşmanlarını mağlup ettiği zaman ganimetten pay almak için onlarla birlikte olduklarını söylemişler, inkâr edenler Müslümanları mağlup ettiği zaman da "Biz, isteseydik müminlerle birlikte hareket ederek sizi mağlup ederdik, fakat biz, sizler düşmanınızla cephede savaşırken kaleyi içten fethettik. Onlara hem yardım etmedik, hem de sizin adınıza propaganda yaparak onların gözünü korkuttuk. Neticede bu galibiyeti bizim sayemizde elde ettiniz. Bu galibiyette aslan payı bizimdir." diyerek galibiyeti sahiplenmişlerdir. Diğer taraftan da "Siz, Müslümanların güçlü olduğunu vehmederek Müslüman olmak üzereyken "Muhammed gücünü kaybedecek, siz güçleneceksiniz" diyerek sizi imandan vazgeçirdik. Sonuçta bizim söylediklerimiz gerçekleştiği için savaşın asıl galibi biziz ve ganimetten payımız daha fazla olmalıdır." derler. Münafıkların bu ikircikli tavırları (Nîsâ, 4/141) âyetinde veciz bir şekilde dile getirilmiştir. Münafıklar küfürlerini izhar etmedikleri için dünyada haklarında Müslümanca muamele edilir, ahirette ise durum böyle değildir. Orada müminler ile münafıklar birbirlerinden tamamen tefrik edileceklerdir. Ayrıca hadiseleri yeterince idrak etmekten aciz olan münafıklara ve onların dostlarına bu âyette bir husus daha hatırlatılmıştır. Müslümanların mağlup olmaları bir kanun, bir

70 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 290-291. Münafıkların Müslümanlara karşı Yahudi, Hristiyan ve müşriklerle işbirliği yapmalarının nedenini bildiren (Mâide, 5/52) âyetinde kimlerin kastedildiği konusunda müfessirler ihtilaf etmiştir. Bazıları âyette Abdullah b. Ubey b. Selûl'ün kastedildiğini ifade etmiş, bazıları da münafıklar hakkında nazil olduğunu söylemişlerdir. Mücâhid, bu âyetin Yahudilerle hoş geçinen, onlarla fisıldaşan ve çocuklarını onlara emzirten münafıklar hakkında nazil olduğunu belirtmiş, münafıkların Yahüdilerin başlarına bir felaket getirmelerinden korktuklarını nakletmiştir. Katâde'ye göre ise bu âyet, müminleri bırakarak Yahudileri dost edinen, onlarla arkadaşlık eden münafıklar hakkında nazil olmuştur. Taberî âyeti şu şekilde yorumlamıştır. Bu âyet, münafıkların Yahudi ve Hristiyanları dost edindiklerini, müminleri şu sözlerle aldattıklarını haber vermektedir: "Yahudi, Hristiyan ve müşriklerin Müslümanların başına bir felaket getireceğinden korktuğumuz için onlarla iyi ilişkiler içindeyiz." Bu sözleri Abdullah b. Ubey b. Selûl veya bir başkası söylemiş olabilir ama bu sözleri münafıkların söylediğinden kuşku yoktur. Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 8: 511-512. İbn Hişâm, bu âyetin Kureyza kuşatması sonrası Abdullah b. Ubey b. Selûl'un Yahudi yanlısı tutumu üzerine, Yahudilerle anlaşmalı olan Ubâde b. Sâmîr'in tepki olarak onlarla olan anlaşmasını sona erdirmesi sonucu nazil olduğunu nakletmektedir. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4: 49-50.

şeriat değil, geçici bir imtihandır. Çünkü ilahi kanuna göre mümin kâfirden her daim azizdir.⁷¹

Münafıklar, Kur'an'ın nazil olmasından hoşlanmayan Kureyza ve Benî Nadîr Yahudilerine veya "Bu Kur'an, şu iki şehirden büyük bir kişiye indirilseydi ya!" diye de eklediler. (Zuhruf, 43/3) diyen Mekke müşriklerine gizli bir şekilde bazı durumlarda onlara itaat edeceklerine söz vermişlerdir. "Bu da onların, Allah'ın indirdiği vahiyden hoşlanmayanlara, "Bazı hususlarda size itaat edeceğiz" demeleri yüzünden olmuştur. Allah onların gizlediklerini bilir." (Muhammed, 47/26) âyetinde⁷² onların Müslümanlara karşı ihanet içerisinde oldukları bildirilmektedir.⁷³

Resûlullah, kendisine suikast girişiminde bulunana Benî Nadîr Yahudilerini muhasara altına alınca Abdullah b. Ubey, Vediâ b. Mâlik, Süveyd ve Dâis'in de bulunduğu bir grup münafık, dostları Benî Nadîr'e (Haşr, 59/11-12) âyetlerinde belirtildiği üzere desteklerini bildirmişlerdir. Bu âyetlerin mâzi sığasıyla değil de, durum ve süreklilik bildiren müzârî sığasıyla hitap etmesi ve âyetlerin içeriği, ilgili âyetlerin Benî Nadîr hadisesi esnasında nazil olarak münafıkların gizli hallerini Resûlullah'a (s.a.v.) bildirdiğini göstermektedir. Münafıklar, bu hadise esnasında samimi dostları Yahudilere yurtlarını ve mallarını bırakarak onlarla birlikte Medine'den çıkacaklarına söz vermişlerdir. Medine'den çıkarılmamaları için isyan ve başkaldırma da dâhil her türlü riski göze alacaklarını, Yahudilerin çıkarılmalarına engel olamadıkları takdirde de kendilerinin de Yahudilerle birlikte çıkacaklarına söz vermişlerdir. Savaş olduğu takdirde Yahudilerle birlikte savaşacaklarına dair vaatlerini yeminle de desteklemişlerdir. Münafıkların verdikleri sözler, fikirleriyle muvafık olsa bile vakıya mutabık olmamış ve yeminlerinin gereğini yerine getirmemişlerdir. Bizzat Allah'ın şهادetiyle yalan söyledikleri ortaya çıkmıştır.⁷⁴ Bu münafıklar (Haşr, 59/13) âyetinde belirtildiği üzere Allah'ın azametini, ilim ve kudretinin sınırsızlığını, cezasının şiddetini bilmedikleri için Allah'tan çok müminlerden korkarlar. Bunun nedeni münafıklar ve Yahudilerin (Haşr, 59/14) âyetinde ifade edildiği şekilde savaşmalarıdır.

71 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 123-124. Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 7: 605-611.

72 Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 21: 219-200.

73 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 128. Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 22: 500-535.

74 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 471-472. Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 22: 536.

Münafıklardan her biri, farklı arzu, istek, amaca göre hareket ettiği için kolektif hareket edebilecekleri ortak bir paydada buluşamazlar, her fırsatta birbirlerine ihanet ederler. Böyle kimselerden oluşacak bir ordu ne kadar güçlü görünürse görünsün en küçük bir sarsıntıda bozguna uğraması kaçınılmazdır. Bu dağınıklarının bir diğer nedeni de dünyaya aşırı düşkün olmaları nedeniyle arzu, şehvet ve duygularının etkisi altında kalıp akıllarını gereğince kullanamayarak gerçeğe uygun karar verememeleridir. Sonuçta da aralarında ihtilaf, farklı beklentiler içine girmek, Allah'tan değil de insanlardan gereğinden fazla korkmak, sadakat ve fedakârlık duygularını kaybetmek gibi vasıflara sahip olurlar. Bu sonuçlarla karşılaşacaklarını fark etseler de hak duygusundan yoksun oldukları için gereğini yapmaya muktedir olamazlar.⁷⁵

Münafıklar sadece Yahudilerle değil, müşriklerle de işbirliği yaparak nifaklarını ortaya koymuşlardır. Müminler, inkâr edenleri dost edinmemeleri konusunda açıkça uyarılmış, aksi takdirde münafık olacaklarına dair, aleyhlerine açık ve savunulması mümkün olmayan bir delil verecekleri “*Ey iman edenler! Müminleri bırakıp kâfirleri dost edinmeyin. Allah'a aleyhinizde apaçık bir delil mi vermek istiyorsunuz?*” (Nisâ, 4/144.) âyetinde bildirilmiş, münafıklığın küfrün en çirkini ve aşağılığı olduğu için onları bekleyen akıbet (Nisâ, 4/145.) âyetiyle hatırlatılmıştır. Şayet münafıklar tövbe edip, izzet ve şerefi Allah'ta ve müminlerle beraber olmakta ararsa ve müminleri dost edinirlerse müminlerle eşit hale gelecekleri de (Nisâ, 4/146.) âyetiyle bildirilmiştir.⁷⁶

Resûlullah, Medine'ye hicret edince başlangıçta bolluk ve bereket olmuş, zamanla Yahudilerin inatçı tutumları ve münafıkların nifaklarını izhar etmeleri üzerine Medine'de kıtlık ve hayat pahalılığı ortaya çıkmaya başlamıştır. Medine'nin nüfusunun hicret nedeniyle hızlı bir şekilde artması gibi tali nedenler söz konusu olsa da, dönemsel yağmurların yağmaması, meyve ve tahılların az olması gibi tabii olayların asıl nedenini (Âraf, 7/94) âyeti her peygamberin gönderildiği yerde başlangıçta böyle bir dert ve sıkıntının olmasının âdet-i ilahiye olduğunu beyan etmiştir. Medine'de yaşanan bu kıtlık üzerine Yahudiler ve münafıklar “Böyle uğursuz bir adam görmedik! Bu adam geldikten sonra meyvelerimiz azaldı, pahalılık arttı.” diyerek bolluğu ve ucuzluğu Allah'a, kıtlık

75 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 472-473.

76 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 124-125. Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Tâvîli Âyi'l-Kur'an*, 7: 617-619

ve pahalılığı Hz. Peygamber'e isnat etmişlerdir.⁷⁷ (Nisâ, 4/78) âyeti münafıkların ve Yahudilerin bu tavrı üzere nazil olmuştur. (Âraf, 7/131) âyetinde ifade edildiği üzere vaktiyle Yahudiler Hz. Musa'yı da uğursuzlukla itham etmişlerdi. Her ne kadar bu âyet münafıklar ve Yahudiler hakkında nazil olsa da âyetin bağlamı savaşla ilgili olduğu için iyilik-kötülük, bolluk-darlık, hastalık-sağlık, hayat-ölüm, zafer-mağlubiyet gibi konuları da içermektedir. Yine bu âyetle bu düşünce ve yaklaşım sahiplerine şu mesajlar verilmiştir: Başınıza gelen bütün iyilik ve kötülükleri yaratan ve takdir eden Allah'tır. İnsanlara ulaşan her iyilik Allah'ın ihsanı, her kötülük de Allah'ın insanlara olan ihsanını kesmesidir. Bu tür kimseler bir söz veya olayın neden ve sonuçlarını anlamadan Allah'ın takdiriyle başlarına gelen her olumsuzluğu Hz. Peygamber'e isnat ederler. Münafıklar ve Yahudiler bu idraksizlikleri nedeniyle "Her ikisi de Allah'tandır" ilahi beyanını da yanlış bir şekilde yorumlarlar. Onlar, Resûlullah'ın (s.a.v.) dine davet etmesinin bir anlamı olmadığını, insanın iman ve küfrünün iradi bir eylem sonucu gerçekleşmediğini ve bunun cebrî bir durum olduğu düşünürler. Bu durumda insan eylemlerinden nasıl sorumlu tutulabilir? Allah'a iman etmenin bir anlamı var mı? Allah'a nasıl kötülük isnat edilir? Allah'ın kötülüğü yaratması caiz midir gibi sorularla şüphelerini dile getirirler. Bu konuda Allah'ın hitabını en doğru şekilde anlayacak olanın Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğu, O'nun hiçbir kötülüğün kaynağı olmadığı, gerek maddi ve manevi, gerekse de iradi ve gayr-i iradi bütün iyiliklerin Allah'tan, özellikle günahların insanın kendi nefisinden kaynaklandığı "Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefisindedir. Seni insanlara elçi gönderdik; şahit olarak da Allah yeter." (Nisâ, 4/78) âyetiyle vuzuha kavuşturulmuştur.⁷⁸

Münafıklar zahiren iman ettiklerini söylerler fakat gizlice küfrün gereğini yaparlar. Müminleri gördükleri zaman iman ettiklerini söylerler, dostlarıyla karşılaşınca da "biz sizinle birlikteyiz." diyerek nifak ve bozgunculuklarında ısrar ederler. Bununla birlikte "İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını arttıranları Allah ne bağışlayacak ne de onları doğru yola iletecektir." (Nisâ, 4/137) âyeti iman-küfür arası

77 Taberî'ye göre bu âyette (Âraf, 7/131) Allah, Hz. Peygamber'e daha önceki ümmetler hakkındaki sünnetini bildirmekte, Kureyş müşriklerini de uyarmaktadır. Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 10: 327-328.

78 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 42-45. Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 7: 241-243.

gelgitler yaşayan ve sonrasında küfürde karar kılan kişiler ve topluluklardan bahsetse de münafıklar da bunlara dâhildir. “*Münafıklara haber ver ki, onlar için acı bir azap vardır!*” (Nisâ, 4/138) âyeti de bir önceki âyetin doğrudan veya dolaylı bir şekilde münafıklarla ilgili olduğunu göstermektedir. Rivayete göre bu âyetin nüzul sebebi Yahudilerdir. Çünkü Yahudiler başlangıçta Hz. Musa’ya iman etmişler, buzağıya taparak küfre girmişler, Hz. Musa dönünce yine iman etmişlerdir. Daha sonra Hz. İsa’nın nübüvvetini inkâr etmişlerdir. Son olarak da Hz. Muhammed’i inkâr ederek küfürlerini daha da artırmışlardır. Bu âyet Yahudilerin ve benzer özelliklere sahip münafıkların bu tavrını tasvir etmektedir. Münafıklar Yahudilere benzer davranışlar sergiledikleri ve onlarla dost oldukları için “münafıklara müjdele” ifadesiyle uyarı mevkiiinde müjde ile alaya alınmışlardır.⁷⁹

Münafıkların bir diğer özelliği de dostlukta Yahudileri tercih etmeleri ve onları örnek almalarıdır. Onlar bu tercihleriyle şeref ve izzet kazanacakları, düşmanlarına galip gelecekleri yanılgısı içerisindeydiler. (Nisâ, 4/139) âyeti Allah’ın izzet vermediği hiç kimsenin aziz olamayacağını, sadece müminleri aziz kıldığını bildirmektedir.⁸⁰

Mekke’de müşriklerin İslâm’a karşı tavırlarına karşı Hz. Peygamber’e (s.a.v.) hitaben (En’âm, 6/68.) âyeti nazil olmuş, Resûlullah (s.a.v.) ve müminlere bu hususta nasıl bir tutum içinde olmaları gerektiği bildirilmişti. Medine’de Yahudi âlimlerinin bulunduğu meclislerde Kur’ân’a küfredilmesine ve alay edilmesine rağmen Yahudilerle birlikte olan münafıklar onların bu çirkin sözlerine olumsuz tepki vermemişlerdir. (Nisâ, 4/140) âyetiyle Mekke’de nazil olan âyet hatırlatılmış ve Hz. Peygamber’e hitabın bütün ümmete hitap olduğu bildirilmiştir. Münafıklar kendi rızalarıyla bu meclislerde buldukları için Yahudilere benzemişler ve Allah’ın âyetlerini inkâr ederek küfre düşmüşlerdir.⁸¹

79 Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3: 120-121. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 7: 601-602.

80 Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3: 121-122.

81 Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3: 122-123. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 7: 602. Taberî’ye göre bu âyetle bâtil içerikli her çeşit bir araya gelmeyi açık bir şekilde yasaklanmıştır. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 7: 602.

F) Münafıkların Savaş Karşısındaki Tutumları

Savaş, birey ve toplumda derin etkileri olan bir olgudur. Bu nedenle insanların büyük çoğunluğu neticelerini öngöremedikleri için savaşı arzu etmezler. Kur'an bu gerçeği "Size zor geldiği halde savaş üzerinize farz kılındı." (Bakara, 2/216) âyeti veciz bir şekilde ifade etmektedir. Savaş emri karşısında müminlerin ve münafıkların tepkisi farklı olmuştur. Müminler, sabır ve teslimiyetleri nedeniyle ilahi tecellilere mazhar olmuşlar, münafıklar ise savaşı nifaklarını açığa vurabilecekleri bir fırsat olarak görmüşlerdir.

Münafıklar, kalplerinin mühürlü olması nedeniyle olayların seyrini ve akıbetini sağlıklı bir şekilde değerlendiremezler. Bunun en somut yansımasını müminlerin seferden muzaffer olarak döndükleri zaman, seferden geri kalan münafıkların tutumlarında görmekteyiz. Münafıklardan özellikle zengin olanlar, uydurma bahanelerle sefere katılmazlar, seferin sonucu bekledikleri gibi olmayınca da yaptıkları yanlış fark ederler ve hak ettikleri cezadan kurtulmak için kendilerinden beklenildiği şekilde gerçeğe aykırı mazeretler üretirler. (Tevbe, 9/94) âyeti münafıkların hem bu vasfını nazara vermiş, hem de nifaklarının bizzat vahiyte teyit edildiğini ve edilmeye de devam edileceği belirterek, müminlerin onlara inanma ihtimalinin kalmadığını bildirmiştir.⁸²

Yine münafıklar, müminler seferden dönünce sefere katılmadıkları için kendilerini ayıplayıp kınamasınlar diye (Tevbe, 9/95) âyetinde belirtilen mazeret bildirmişleridir. Bu evsftaki kişilere karşı müminlerin nasıl bir davranmaları gerektiği "Artık onlardan uzak durun; zira onlar tiksiniyecek kimselerdir" ifadesiyle tespit edilmiştir. Buna göre münafıkların yalan yere yemin ettiklerinin farkında olunmalı ve onlara karşı olumlu bir tavır sergilenmemeli ve münafıklarla sıcak ve samimi ilişkilerden sakınmak gerekir.⁸³

Nefse vaat edilene veya nefiste oluşan bir isteğin gönül hoşnutluğuyla kabul edilmesi sonrası oluşan duyguya sekine denir. Sekine, nefsin itminana erişip o hal üzere kalmasıdır. Müminlerin üzerine inerek imanlarının keyfiyetini artırır. Müminlerin kalplerine indirilen sekine de Allah'ın ordularından

82 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 433-434.

83 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 434. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 11: 629-632; 12: 58-59.

birisidir. Müminler, üzerlerine indirilen bu sekine sonucu cahiliye duygu ve düşüncelerinden tamamen uzaklaşarak büyük fetihleri kazanabilecek imanı derinliğe ulaşırlar. (Fetih, 48/4) âyeti Allah'ın müminlere özgü inayetini dile getirmektedir. Allah, göklerdeki ve yerdeki orduları ilmi ve hikmetiyle bazen birbirlerine musallat ederek, bazen de aralarında sulh yaptırarak sevk ve idare eder. Allah, Hudeybiye günü (Fetih, 48/5) âyetinde bildirdiği üzere sekine indirerek müminlerin kalplerini anlaşılmayı kabule ısındırmış, böylece onları daha büyük fetihlere hazırlamıştır. Bu şekilde irade buyurmasının hikmeti de müminlerin kendilerine verilen nimetleri idrak etmeleri ve sonrasında şükredererek cennet mükâfâtına erişmeleridir.

Müminler bu tecellilere mazhar olurken iman ve imanın vaat ettiklerinden hoşlanmayan münafık ve müşrikleri de Allah cezalandırır. (Fetih, 48/6) âyeti münafıkları müşriklerden daha önce zikrederek münafıkların müşriklerden daha tehlikeli olduklarına dikkat çekmektedir. Münafıklar ve müşrikler, Allah'ın Hz. Peygamber'e ve müminlere yardım etmeyeceği zannederek Resûlullah'a (s.a.v.) ve müminlere kötülük yapmak için fırsat gözetmişler ve (Fetih, 48/12.) âyetinde dile getirilen sözleri söylemişlerdir.⁸⁴

Yine hidayetleri sürekli artarak takva şuuruna erişen müminler, Allah yolunda cihat etmek için bir sûre indirilmesini isterler. Bu konuda hükmü sabit bir sûre indirildiğinde münafıklar ve iman zaafı yaşayanlar ise gözünü açmaktan aciz, ölmek üzere, korku ve endişe içerisinde bütün umutlarını kaybeden kimsenin çaresizliği içerisindeki kimseler gibi davranırlar. (Muhammed, 47/20) âyeti savaş emri karşısında mümin ile münafıkların ruh hallerini tasvir etmektedir.⁸⁵

Münafıklar, savaşta kerhen katıldıkları için korkup savaştan kaçarak ordu-bozanlık ederek beldelerinin işgaline, bunun sonucunda da ailelerinin ve yakınlarının zarar görüp dağılmasına neden olurlar. Yine yönetim görevine getirildiklerinde korkakça davranırlar, cahiliye yönetim anlayışını esas alarak sosyal kargaşalara neden olurlar ve özellikle de yakınlarını felakete sürüklerler. “*Yönetimi üstlenmeniz hemen yeryüzünde kötülük çıkaracak ve yakınlık bağlarını parça parça*

84 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 141-142. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvili Âyi'l-Kur'an*, 3: 304; 21: 257-259.

85 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 126-127. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvili Âyi'l-Kur'an*, 21: 209-213; 18: 344.

edecek değil misiniz?" (Muhammed, 47/22.) âyeti münafıkların bu davranışlarını kınandıktan sonra, kınama yoluyla bile hitaba layık olmadıklarını anlatmak üzere *"İşte bunları Allah lânetlemiş, kulaklarını sağır, gözlerini kör etmiştir."* (Muhammed, 47/23) âyetine *"İşte bunlar"* ifadesiyle başlamaktadır. Savaş emrine sadakat göstermeyerek münafıklar, bu yaptıklarından dolayı Allah'ın rahmetinden tamamen uzaklaşırlar, ilahi kelamı işitmezler, iç ve dış dünyadaki Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren delilleri görmezler ve görmek istemezler.⁸⁶

1. Uhud Savaşı (H.3/M.625)

Resûlullah (s.a.v.), Uhud Savaşı öncesi ashabıyla yaptığı istişareye daha önce bu konuda görüşlerine başvurma gereği duymadığı Abdullah b. Ubey'i de davet etmiştir. Abdullah b. Ubey, Medine'de kalarak savunma savaşı yapılması yönünde görüş bildirmiş, fakat Uhud'a giderken kendisinin görüşünün dikkate alınmadığını *"Çocukların sözünü dinledi, benim sözümü dinlemedi."* sözleriyle dile getirmiştir. Münafıkların lideri, kendisiyle birlikte hareket eden diğer münafıklara ise *"Muhammed düşmanlarını siz olmadan mağlup edemez. Düşman, onları görünce hezimete uğrayacak, düşmanları gördüğünüz zaman siz geri çekilirsenez onlar da bozguna uğrar ve Muhammed'in vaadi gerçekleşmez."* demiş ve iki ordu karşılaşınca üç yüz taraftarıyla birlikte geri dönmüştür.⁸⁷ Münafıkların geri dönmeleri üzerine Evs'ten Benî Harise, Hazrec'ten de Benî Seleme kabileleri geri dönmeye yeltenmiş, (Âl-i İmrân, 3/122) âyetinde ifade edildiği üzere Allah'ın yardımıyla bu düşüncelerinden vazgeçmişlerdir. Bu hadisede münafıkları sırdaş edip istişare meclisine almanın ne tür sonuçlara yol açabileceğine dair çok önemli bir dersler de vardır.⁸⁸

Uhud'da Müslümanların başına gelen musibetin hikmeti, Allah'ın izniyle müminlerin ve münafıkların bilinip ayırt edilmesi, ceza ve mükâfatlarının buna göre verilmesi içindir. Savaş öncesi Abdullah b. Ubey ve beraberindekilerin geri dönmeleri üzerine Abdullah b. Amr b. Haram münafıkları takip ederek *"Size Allah'ı hatırlatırım. Peygamber'i ve kavminizi terk etmeyin."*

86 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 126-127. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 21: 213-215.

87 Vâkıdî, *Meğâzî*, 1: 209-210, 219-220. İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 64-65.

88 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 401-402. Vâkıdî, *Meğâzî*, 1: 319. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 6: 13. Buhârî, "Kitâbu'l-Megâzî", 18. "Kitâbu't-Tefsîr", 3/8.

çağrısında bulunmuş, onlar da bozgunculuk yapmak ve alay etmek için (Âl-i İmrân, 3/166-167) âyetlerinde bildirilen mazeretleri ile sürmüşlerdir. Allah, bu âyetlerde savaş öncesi münafıkların geri dönme gerekçelerini, işin hakikatini ve hikmetini bildirmiştir.⁸⁹

Uhud Savaşı'nda Müslümanlar Resûlullah'ın (s.a.v.) öldürüldüğü şayihası sonrası Müslümanlardan bir kısmı savaştan vazgeçmeleri gerektiğini, bir kısmı da münafıkların lideri Abdullah b. Ubey aracılığıyla Ebû Süfyan'dan eman almaları gerektiğini söylemiş, bazı münafıklar da "Muhammed peygamber olsaydı öldürülmezdi. Artık eski dinimize geri dönelim ve kardeşlerimize başvuralım." diyerek nifaklarını açığa vurmuşlardır. Savaşın bu aşamasında ortaya konulan olumsuz tavırlar hakkında nazil olan (Âl-i İmrân, 3/144) âyeti bu tür durumlarda örnek tavrın ne olduğunu beyan etmektedir.⁹⁰

Münafıklar Uhud'a Müslümanlarla birlikte katıldıkları için pişman olmuşlar, birbirlerine "Muhammed'in vaadi doğru olsaydı veya bizim fikrimizle hareket edilseydi böyle ağır bir mağlubiyet almazdık." demişlerdir. Münafıklar bu sözleriyle iki ecelin olduğunu, sebeplerin ilahi iradeye aykırı etki ve icrada bulunabileceğini zannetmişlerdir. Münafıklar bir yönüyle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) belli şartların yerine getirilmesi halinde gerçekleşeceğini vaat ettiği zaferi yalanlayarak peygamberliğe itiraz etmişlerdir. Diğer yönden de Abdullah b. Ubey'in Medine'de kalınması fikrinin kabul edilmemesi nedeniyle Hz. Peygamber'in yönetim anlayışının yanlış olduğunu ifade etmişlerdir. Münafıkların bu tepkilerinin nihayetinde ise istişareyle yetinmeyerek daha etkili bir şekilde yönetimde söz sahibi olma ve Hz. Peygamber'in yönetimini istibdat yönetimi olarak göstermek isteyen bir ihtilal fikri vardır. Hâlbuki Resûlullah'ın (s.a.v.) Uhud öncesi Abdullah b. Ubey'i istişareye davet etmiş, kendisi de gördüğü rüyasını anlatarak Medine'de kalmak istediğini belirtmiş, istişarede çoğunluk Medine dışına çıkılmasını istediği için Uhud'a gitmiştir. Münafıkların "Bizim fikrimizle hareket etseydi, mağlup olmazdık." demeleri iftiradan başka bir şey değildir. Bu da münafıkların istişareye alınmasının hikmete uygun olmadığını

89 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 420-422. Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 6: 222-223. Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 6: 222-223. Vâkıdî, *Meğâzi*, 1: 322-327. İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 64-65.

90 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 420-422. Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 6: 103.

göstermektedir. Çünkü Abdullah b. Ubey, kendi görüşünün kabul edilmesini gururuna yedirememiş, ordunun hazırlıklarını ve savaşla ilgili alınan kararları bildiği için bir nevi Müslümanları kendi içlerinden vurmıştır. Bu nedenle "Ey iman edenler, sizden olmayanları sırdaş edinmeyin." (Âl-i İmrân, 3/118) âyeti⁹¹ nazil olmuş, "De ki: "Hakikatte bütün iş Allah'ındır." (Âl-i İmrân, 3/154.) âyetiyle de işin hakikati gösterilmiştir. İslam'da istibdadın olmadığını açıklamak için de (Âl-i İmrân, 3/159.) âyeti nazil olmuştur.⁹²

Münafıklar Uhud'da başlarına gelen musibetin hikmetini idrak edemedikleri için "Medine'de kalsaydık başımıza bu musibet gelmezdi." diyerek tepki göstermişlerdir. Konu (Âl-i İmrân, 3/154) âyetinde dile getirilerek takdir-i ilahiye değiştirmenin ve geri çevirmenin mümkün olmadığı, bundan dolayı Allah hakkında su-i zan edilmemesi gerektiği belirtilmiştir. Uhud'da olup bitenlerde birçok hikmet ve maslahat söz konusudur. Müminlerin kalplerindeki ihlasın ve münafıkların ikiyüzlülüğünün imtihan edilerek tecrübe edilmesi, kalplerdeki gizli şeylerin, şüphelerin ortaya çıkarılması ve günahların temizlenmesi için netice böyle takdir edilmiştir. Allah'ın imtihan ederek böyle bir neticeyi takdir etmesi rububiyetinin gereği olarak seçme sırrıdır ki bununla müminler olgunlaşır, münafıkların da nifakı ortaya çıkar.⁹³

Münafıklar Uhud Savaşı sonrası "Onlar (münafıklar) oturup savaşa katılan kardeşleri için "Bizi dinleselerdi öldürülmezlerdi." (Âl-i İmrân, 3/168) demişlerdir. Münafıklar bu sözleriyle savaştan kaçmayı teşvik ettiklerini, bu konuda amaçlarına ulaşamadıkları için gücendiklerini, bu nedenle şehit olanları küçümseyerek güya onlardan intikam aldıklarını ve böylece Allah'ın takdir ettiği eceli inkâr ettiklerini itiraf etmişlerdir. Münafıkları susturmak üzere

91 Bazılarına göre bu âyette Allah, müminleri Medine münafıklarını dost etmekten nehyetmiştir. Taberî ise bu âyeti şu şekilde yorumlamıştır: Bu âyette bahsi geçenler sadece münafıklar değil, Medine ve çevrelerinde bulunan, İslam'a karşı kinleriyle tanınan Yahudilerdir. Zira müminlere karşı açıkça savaşan müşrikler müminler tarafından dost edinilmiyorlar, sadece müminlerle anlaşma yapıp onlara dost görünmeye çalışan Yahudileri dost ediniyorlardı. Bu nedenle âyet, müminleri onları yakın dost edinmekten men etmiştir. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, 5: 709-714. İbn Hişâm'ın konuyla ilgili rivayetine göre Müslümanlardan bazılarının Yahudilerle anlaşma ve emânları vardı. İlgili âyet, Müslümanları onlarla yapılan bu tür ilişkileri yasaklamıştır. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2: 558.

92 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 432-434.

93 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 434-435.

Resûlullah'a (s.a.v.) "Eğer sözünüzde doğru iseniz, ölümü başınızdan savın!" demesi emredilmiştir.⁹⁴

Uhud Savaşı'nın gerçekleşen hikmetlerinden birisi de müminler ile münafıkların tefrik edilmesi olmuştur. Bu hikmet de ilahi kanuna uygun olarak savaş gerçeğiyle yüzleşme neticesinde olmuştur. Allah dileyseydi müminleri onların kalplerinde olanın bilgisine vakıf kılardı ve münafıkları ifşa edebilirlerdi. Böylece münafıklara nifaklarının ortaya çıkarılıp rezil edileceklerine dair vad edilen dünyevi ceza da gösterilmiştir. (Âl-i İmrân, 3/179) âyeti bu hususu dile getirmektedir.⁹⁵

2. Hendek Savaşı (H.5/M.627)

Hendek Savaşı'nda Kureyza Yahudileri'nin Ahzâp ordusuyla işbirliği yapmayı kabul etmesinin ve müşriklerin hendeği aşmaya çabaladıkları en zor günde, Resûlullah (s.a.v.) dört vakit namazını dahi kılmaya fırsat bulamamıştır.⁹⁶ İşte savaşın bu kritik anında Müslümanlar ciddi bir şekilde sarsılmış ve Allah hakkında değişik zarlarda bulunmaya başlamışlardır. Hakiki müminler, Allah'ın dinini yücelteceği vaadini yerine getireceğine dair inançlarını korumakla birlikte, bu defa kendilerini muzaffer mi kılacak yoksa imtihan mı edeceği düşüncesi içerisinde olmuşlardır. Onlar bu hassas anlarda nefsanî bir yaklaşım içerisinde olmaktan ziyade bu imtihan esnasında Allah'ın rızasına muvafık davranıp davranamayacakları kaygısını taşımışlardır. İmanı zayıf olanlar ve münafıkların zannı ise Allah'ın kendilerine olan vaadini yerine getirmeyeceğini, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendilerini boş vaatlerle kandırdığı şeklindeydi. Neticede bu şiddetli sarsıntıda müminler ile münafıklar tefrik edilmişlerdir. (Ahzâb, 33/10-11) âyetleri Hendek Savaşı'nda müminlerin ve münafıkların ruh hallerini tasvir etmektedir.⁹⁷

94 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 449-450. Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 6: 226-227.

95 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 455. Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 6: 263-264. Vâkidi, *Meğâzi*, 1: 327.

96 Resûlullah, Hendek kuşatması nedeniyle ikinci namazını kılamamaları üzerine "Allah onların kabirlerini ve evlerini (veya karınlarını) ateşle doldursun" demiştir. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 42.

97 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 316-317. Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 19: 37.

Muattib b. Kuşeyr, kuşatmanın en zorlu sürecinde münafıkların duygu ve düşüncelerine tercüman olan şu sözleri söylemiştir: "Biz korkudan tuvalet ihtiyacımızı bile gideremezken, Muhammed bize Kisrâ ve Kayser'in hazinelerinin fethini müjdeliyor. O'nun bize vadettikleri aldatmacadan başka bir şey değildir." *"Yine o zaman münafıklar ve kalplerinde bozukluk bulunanlar, 'Allah ve resulünün vaadleri bizleri aldatmaktan ibaretmiş!'" demişlerdi.*" (Ahzâb, 33/12) âyeti onun bu sözlerini dile getirmektedir. Evs b. Kayzî ve beraberindekiler ise (Ahzâb, 33/13.) âyetinde haber verildiği şekilde davranmışlardır. Münafıkların *"Sizin işiniz burada durmak değildir, hemen dönün"* sözlerinin şu anlamlara gelme ihtimali söz konusudur: Savaşmaktan vazgeçerek Medine'deki evlerinize dönünüz, Muhammed'in dinini terk ederek eski dininize dönün ve Muhammed'i düşmanlarınıza teslim edin veya artık Yesrib'de yaşamınıza imkân yok, inkâr ederseniz orada kalabilirsiniz. *"Evlerimiz açıkta ve korumasız"* diyerek mevzilerini terk etmek isteyen Benî Hârise açıkça yalan söylemiştir. Çünkü evleri hem koruma altındaydı hem de evlerinin olduğu bölgeye düşmanın saldırma imkânı yoktu. Münafıklar bu konuda o kadar samimiyetsizdirler ki evlerinde olsalar bile evlerini müdafaa etmezler, evlerine girildiği zaman da küfre dönmeleri veya teslim olmaları istense bunu kayıtsız bir şekilde yapacakları, yaptıkları takdirde de buldukları beldede kalamayacakları (Ahzâb, 33/14) âyetinde ifade edilmektedir.⁹⁸

3. Müreysi (Mustalikoğulları) Gazvesi (H.5/M.627)

Münafıklar Benî Mustalik gazvesi sonrası Gıfâr kabilesinden Hz. Ömer'in kölesi Cahcâh b. Saîd ile Benî Avf b. Hazrec'in anlaşmalısı Sinân el-Cühenî su doldurma nedeniyle Emece ile Ufân arasında bulunan Kedîd bölgesinde kavga etmesini bahane ederek kargaşa çıkarmaya çalışmışlardır. Sinân el-Cühenî'nin Ensârı, Cahcâh b. Saîd'in de Muhacirleri yardıma çağırmaları üzerine münafıkların lideri Abdullah b. Ubey b. Selûl bu duruma kızarak "Sonunda bu da mı olacaktı? Şehrimize gelen bu Celâbibler (münafıklar, muhacirlere "Celâbib" lâkabını takmışlardı.) sayıca çoğaldılar ve bununla bize karşı övünmeye başladılar. Bunların durumu şu söze benzemektedir: "Besle köpeğini, yesin seni." Allah'a yemin olsun ki Medine'ye döndüğümüz zaman

98 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 317-318. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvili Âyi'l-Kur'an*, 19: 30-45.

aziz olan zelil olanı oradan çıkaracaktır. Bunların bu kadar pervasızca davranmalarının nedeni onları beldenize kabul etmeniz ve mallarınızı paylaşmanızdır. Siz onlarla mallarınızı paylaşmazsanız onlar başka beldelere gitmek zorunda kalacaklar.” sözleriyle tepki göstermiştir. (Münâfıkûn, 63/7-8) âyetleri Abdullah b. Ubey b. Selûl’un Ensar hakkında söylediği sözler üzerine nazil olarak onun nifakını ortaya koymuştur. Abdullah b. Ubey b. Selûl’ün söylediklerini Zeyd b. Erkam, Resûlullah’a (s.a.v.) ulaştırmış, Hz. Ömer, söylediklerinden ötürü Abdullah b. Ubey b. Selûl’ün öldürülmesini, muhacirlerden birisinin öldürmesini doğru bulmadığı takdirde Sa’d b. Muâz ve Muhammed b. Mesleme’nin onu öldürmesi önerisinde bulunmuş, Hz. Peygamber “Ey Ömer! Bunu nasıl yapabilirim, böyle yaptığım takdirde insanlar “Muhammed arkadaşlarını öldürüyor derler.” diyerek Hz. Ömer’in önerisini reddetmiştir. Daha sonra Abdullah b. Ubey b. Selûl söylediklerini inkâr etmiş ve Resûlullah’a (s.a.v.) gidip kendisi için istiğfar etmesini istenmesine de “Siz benden iman etmemi istediniz; ben de iman ettim. Zekât vermeme emrettiniz verdim. Artık Muhammed’e secde etmekten başka bir şey kalmadı.” diyerek reddetmiştir. (Münâfıkûn, 63/7-8) âyetleri Abdullah b. Ubey b. Selûl’un bu tavrı üzerine nazil olmuştur.⁹⁹ Bütün bu olup bitenlerden sonra Resûlullah (s.a.v.) Hz. Ömer’e şöyle demiştir: “Şayet o gün Abdullah b. Ubey’i öldürtseydim onun için nice ağıtlar yakılırdı.” Hz. Ömer de “Resûlullah’ın (s.a.v.) emir ve uygulamaları benim emrimden daha büyük ve daha bereketlidir” demiştir. Abdullah b. Ubey bu olaydan birkaç gün sonra ölmüştür.¹⁰⁰

Bu sefer esnasında münafıklar bütün Medineliler’in kendileriyle aynı düşünce ve tavır içerisinde olduğu zannıyla “Resûlullah’ın yanındakilere geçimlik bir şeyler vermeyin ki etraftan dağılıp gitsinler.” demişlerdir. Cehaletleri nedeniyle Allah’ın kullarını rızıklandırması hakkındaki takdirini ve hükmünü idrak edemeyen münafıklara işin hakikatinin öyle olmadığı (Münâfıkûn, 63/7.) âyetiyle bildirilmiştir.¹⁰¹

99 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8: 9-11. Taberî, *Câmi’ül-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’an*, 22: 655-656

100 Zemahşeri, Ebûl-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâ’iki ğavâmizi’-tenzil ve uyûni’l-akâvil fi vücûhi’-t-tevîl*. Beyrut: Daru’lkitabi’l-Arabi, 1407/1987) 4: 543.

101 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8: 11-12.

Münafıklar gazveden dönünce güçlü ve şerefli olan tarafın, zayıf ve haysiyetsiz olan tarafı Medine'den çıkaracağını söylemişlerdir. Onlar bu ifadeleriyle bir nevi kendilerinin izzetli olduklarını vehmetmişler ve Müslümanlara olan öfke ve kinlerini açığa vurmuşlardır. (Münâfikûn, 63/8) âyeti hem münafıkların sefer sonrası için yapmayı planladıkları şeyleri ifşa etmiş, hem de işin doğrusunun ne olduğunu ve olması gerektiğini bildirmiştir. İzzetli ve şerefli kimseler, yalan ve nifak gibi haysiyet kırıcı aşağılık davranışlara tevessül etmezler. Dünyevi çıkarları için Hak huzurunda mahcup olacakları şeylere tenezzül etmezler. Münafıklar bu ahlaki erdemlere aykırı davrandıkları için izzet ve şeref duygularını kaybetmiş zelil kimselerdir. Fakat nifak hastalığına müptela olanlar izzet ile zilleti tefrik edecek seviyede olmadıkları için kibri izzet, izzeti de kibir zannederler. Hâlbuki izzet kibir değildir. İzzet, kişinin nefsinin hakikatini tanınması, nefsini bayağı ve basit şeylerden üstün tutmasıdır. Kibir ise insanın kendi sınırlarını bilmemesi ve kendisini olduğundan daha yüksek bir mevkide görmesidir. İzzetin zıddı zillet, kibrin zıddı ise tevazudur.¹⁰²

4. Tebük Seferi (H.9/M.630)

Münafıklar Allah'a gönülden iman etmedikleri için muvaffak olamayacaklarını düşündükleri zahmet ve meşakkat içeren büyük işlere girişmezler. Kolay elde edebilecekleri menfaatleri tercih ederler. Bunun en somut örneğini Tebük Seferi öncesi göstermiş oldukları tepkiden anlamaktayız. Münafıklar, dönemin güçlü devletlerinden Bizans'a karşı yapılacak olan zorlu Tebük Seferi öncesi Resûlullah'ın (s.a.v.) cihat çağrısına (Tevbe, 9/42) âyetinde dile getirilen nedenlerle katılmak istememişlerdir. Bu âyet hem münafıkların ikiyüzlü tavırlarını ifşa etmiş, hem de onları bekleyen akıbeti hatırlatmıştır. Ayrıca âyetteki "Gücümüz olsaydı inanın ki sizinle beraber sefere çıkardık" cümlesi gaybi bir haberdur. Bu ifade münafıkların katılmadıkları zorlu Tebük Seferi'nin zaferle nihayetleneceğini müjdelemektedir.¹⁰³

Sefer öncesi bazı münafıklar ise Resûlullah'a (s.a.v.) gelerek "Başımızı derde sokma, izin versen de vermesen de sefere katılmayacağız. İzin ver de bari günaha girmeyelim. Sefere gidersek ailelerimiz perişan olacak, bizi mahvetme

102 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 11-12.

103 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 393-396. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 11: 476-477.

de izin ver.” şeklinde mazeretler ileri sürerek sefere katılmak istememişlerdir. Bazı rivayetlere göre bu sözler Cedd b. Kays tarafından söylenmiştir. O sefer öncesi Resûlullah’a (s.a.v.) gelerek “Ben, Ensar’ın da bildiği üzere kadınlara düşkün birisiyim. Sarışın Rum kızlarıyla beni fitneye düşürme. Bu nedenle ben sefere katılmayarak sadece maddi yardım yapayım.” demiştir. Bu kimse-ler bu tavırlarıyla fitneden uzaklaşmamışlar, fitnenin tam içine düşmüşlerdir. Sefer öncesi münafıkların bu tavrı (Tevbe, 9/49) âyetinde dile getirilmiştir.¹⁰⁴

Hız. Peygamber Tebük seferi için yola çıkınca Seniyyetü’l-Vedâ tepesine ordugâh kurmuş, Abdullah b. Ubey de oldukça kalabalık olan taraftarlarıyla “Zicidde” mevkiine gelmiştir. Resûlullah (s.a.v.) Tebük’e hareket edince Abdullah b. Ubey ile birlikte münafıkların ileri gelenlerinden Abdullah b. Nebtel, Rifaa b. Yezid b. Nabut ve diğer münafıklar geri dönmüşlerdir.¹⁰⁵

Ayrıca bu münafıklar hakkında (Tevbe, 64-70) âyetleri nazil olarak sefer öncesi ve sefer esnasında onların tavır ve davranışlarını nazara vermiş, karakteristik özelliklerinden kesitler sunmuş, münafıkların bu davranışlarını inkâr edenlerin davranışlarıyla özdeşleştirerek akıbetleri konusunda uyarmıştır. Konuyla ilgili rivayet şu şekildedir: Resûlullah, Tebük Seferi’ne giderken münafıklardan oluşan ve önde giden bir süvari birliği kendi aralarında “Şu adama bakın! Olmayacak şeylerin peşinde, Şam kalelerini ve köşklerini fethetmek istiyormuş” diyerek Kur’ân ve Resûlullah’la (s.a.v.) alay etmişler, Resûlullah, (s.a.v.) Allah’ın kendisini bundan haberdar etmesi üzerine münafıklara böyle bir şey yapıp yapmadıklarını sormuş, onlar da yemin ederek böyle bir şey yapmadıklarını, yolculuk esnasında birbirleriyle eğlendiklerini söylemişlerdir.¹⁰⁶

Tebük Seferi iki ay kadar sürmüş, sefer süresince seferden geri kalan münafıkları ayıplayan ve kınayan âyetler nazil olmuştur. Sefere katılan mü-

104 Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4: 402-403. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 11: 491-493.

105 Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4: 402. Medine’den ayrılan Rasûlullah, (s.a.) orduyu Seniyyetü’l-Veda’ mevkiinde, Abdullah b. Ubeyy b. Selûl de askerlerini Seniyyetü’l-Veda’nın alt tarafında toplamıştır. Abdullah b. Ubeyy b. Selûl ve beraberindeki münafıkların sayısı Resûlullah’ın ordusundan sayıca daha az değildi. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 11: 488-491. Konuyla ilgili olarak Vâkîdî ve İbn Hişâm da Tebük Seferi öncesi Abdullah b. Ubey ve beraberindeki Yahudi ve münafıkların sayısının Resûlullah’ın askerlerinden daha az olmadığını naklediyorlar. Vâkîdî, *Meğâzî*, 3: 995; İbn Hişâm, *es-Sire*, 3-4: 519.

106 Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4: 420-421. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 11: 540-547.

nafileklerden Cülâs b. Süveyd dostları hakkında nazil olan bu âyetleri işitince "Şayet Muhammed'in Medine'de bıraktığımız kardeşlerimiz ve ileri gelenlerimiz hakkında söyledikleri doğru ise biz eşekten daha beteriz." sözleriyle duruma tepki göstermiştir. Cülâs'ın bu sözlerini işiten Âmir b. Kays el-Ensari ona cevaben şunları söylemiştir: Allah'a yemin olsun ki Muhammed doğru sözlü birisi, sen ise eşekten beter birisin." Bu hadiseden haberdar olan Resûlullah (s.a.v.), Cülâs'a işin hakikatini sorunca yemin ederek söylediklerini inkâr etmiştir. Bunun üzerine Âmir b. Kays el-Ensari, hakikatin ortaya çıkması için dua etmiş, bunun üzerine (Tevbe, 9/74) âyeti nazil olmuştur.¹⁰⁷

F) Resûlullah'ın Münafıklara Karşı Tavrı

Resûlullah'ın (s.a.v.) münafıklara karşı tavrı, genel olarak onları İslam toplumuna kazandırmak ve sosyal bünyeye verecekleri muhtemel zararları mümkün olduğunca önceden önlemeye yönelik tedbirler almak şeklinde olmuştur. Bunu yaparken de ümmetin tüm zamanlar için örnek alabileceği objektif yaklaşımlar ortaya koymuştur. Onun münafıklara karşı tavrı farklılık arz etmiş, yer yer vahiy konu hakkında Resûlullah'ı (s.a.v.) ideal yaklaşımın ve mücadele yönteminin nasıl olması gerektiği hususunda bilgilendirmiştir.

Elmalılı'ya göre münafıkların en sinsi ve en tehlikeli olan bir grubu vardır ki Resûlullah (s.a.v.) bunların varlığından vahiy yoluyla haberdar olmuştur. Bu münafıklar daha çok Medine çevresindeki Cüheyne, Müzeyne, Eslem, Eşca' ve Gıfar isimli konar-göçer bedevi kabilelerde bulunuyorlardı ve temel özellikleri ikiyüzlülüğü huy edinerek kaypak bir kişiliğe sahip olmalarıydı. Bunlar nifak konusunda adeta uzmanlaşmış oldukları için Resûlullah (s.a.v.) bile varlıklarından vahiyle haberdar olmuştur. Normalde Resûlullah, (s.a.v.) iman ettiğini söyleyen bazı kişilerin tavır ve davranışlarını gözlemlenme sonucu onların münafık olduklarını biliyordu. Fakat (Tevbe, 9/101) âyetinde vasıflarına dikkat çekilen münafıklar ise ayrı bir kategoride değerlendirilmiştir. Bu tür münafıklar ikiyüzlülükte o kadar maharet kazanmışlardır ki iç yüzlerini gizleme, takiiye yapma, töhmet altında kalma ihtimali bulunan durumlardan kaçınma konusunda Resûlullah'ın (s.a.v.) dirayet ve ferasetinden bile gizlenmeyi başaramışlardır. Bu münafık grubu, önce dünyada, sonra

107 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 425.

kabirde olmak üzere iki kez cezalandırılacaklar, sonrasında da ebedi olarak cehennemde kalacaklardır.¹⁰⁸

Ahzâb sûresinde ise münafıkların ve inkâr edenlerin istismar etmek isteyecekleri hüküm ve emirler indirileceği için Hz. Peygamber’i bu duruma hazırlamak ve desteklemek maksadıyla bu sûrenin ilk âyeti “Ey Peygamber!” hitabıyla başlamıştır. Bu hitap, Ahzâb Savaşı’nda istediklerini elde edemeyen müşriklerin ve münafıkların Zeyd b. Hârise ve Zeynep bt. Cahş’in boşanma meselesini dillerine dolayacaklarını, bu konuda kamuoyunu istedikleri gibi yönlendirmek için değişik planlar hazırlayacaklarını ve daha öncekilerde olduğu gibi başarılı olamayacaklarını önceden bildiren ilahi bir emirdir. Müşriklerin ve münafıkların bu tavır ve davranışları karşısında nasıl davranılması gerektiği (Ahzâb, 33/1) âyetinde bildirilmektedir. Ayrıca bu âyette Resûlullah’ın (s.a.v.) onları ciddiye almayarak vazifesinin gereğini yapması gerektiği de bildirilmiştir.¹⁰⁹

Resûlullah’ın (s.a.v.) münafıklara yaklaşım ve tutumunda, münafıkların savaş emri karşısında takındıkları tavırları hakkında nazil olan âyetler, belirleyici olmuştur. Tebük Seferi öncesi münafıklar farklı gerekçeler göstererek bu zorlu sefere çıkmak istememişler ve Resûlullah da (s.a.v.) onlara izin vermiştir. Cihattan geri kalmak için izin istemek gerçek müminin vasfı olamayacağından cihada katılmamak için izin istemek münafıkların temel özelliklerindedir. Cihattan geri kalmak için izin istemek bizzat küfür ve nifak değilse de zahiri itibarıyla bu hakiki bir müminden beklenen bir davranış değildir. Ayrıca mazeret iddiası, her zaman içinde yalan ihtimalini barındırır. Bu nedenle görünüşte mümin olduğu kabul edilen bir kimse cihattan geri kalmak için özür

108 Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4: 440. (Tevbe, 9/101) âyetinde belirtildiği üzere münafıklar, Resûlullah’ın dilinden nifaklarının izhar edilmesiyle dünyevi azaba uğramışlardır. Şu olay bunu haber vermektedir: Bir Cuma günü hutbe okuyan Resûlullah “Ey filan dışarı çık, çünkü sen münafıksın. Ey filan dışarı çık, çünkü sen münafıksın.” diyerek münafıklardan bazı insanları mescitten çıkarmış ve onları rezil etmiştir. Münafıklar mescitten çıkarılarken Hz. Ömer’le karşılaşmışlar, Hz. Ömer, cumaya yetişemediğini zannederek utanmış ve onlardan gizlenmiştir. Çünkü o, insanların cumayı kılıp dağıldıklarını zannetmişti. Münafıklar da Hz. Ömer’in durumlarına vakıf olabileceğinden utanarak Hz. Ömer’den gizlenmişlerdir. Hz. Ömer mescide girince insanların henüz namaz kılmadıklarını görmüş, Müslümanlardan birisi “Müjde Ey Ömer! Allah bugün münafıkları açığa çıkarıp rezil etti.” demiştir. İşte münafıkların gördükleri ilk azap bu olmuştur. Onların göreceği ikinci azap ise kabir azabıdır. Taberî, *Câmi’ül-Beyân ‘an Têvîli Âyi’l-Kur’ân*, 11: 644-649.

109 Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4: 397-398.

beyan edip izin istediği zaman doğru söylediği kesin olsa bile (Tevbe, 9/43-44) âyetlerinin hükmü gereği imanının şüpheli, sözünün hale muvafık olmadığı ve yalan söylediğine hükmedilerek iddiasını ispatlaması istenir. Ayrıca cihat, Allah hakkı olan sabit bir emirdir. Bu nedenle cihat emrine karşı imanın gereği inkâr değil, derhal bu emre icabet etmektir. Zahirleri itibariyle mümin olup cihat emrine karşı mazeret belirterek izin isteyenler bu ilahi emre karşı ne ikrar, ne de inkâr durumunda olmadıkları için onlardan beklenen mazeretlerinin gerçekliğini ortaya koymalarıdır. Çünkü bu konuda sadece söz yeterli değildir. Bu durum cihadın farz-ı ayın olduğu zaman söz konusudur. Resûlullah'ın (s.a.v.), henüz kendisine bu konuda vahiy inmediği için Tebük Seferi öncesi mazeret belirterek kendisinden izin isteyenler hakkında şöyle bir içtihatında bulunduğu anlaşılıyor: "Kelimada asıl olan doğruluktur. İmanın gereği de doğru söylemektir. İzin isteyenler de zahirleri itibariyle mümin oldukları için doğru söylemişlerdir. Bu nedenle doğru söylediklerine hükmedilerek izinli sayılmalıdırlar. Çünkü "hak zahir olunca onu tehir etmek caiz olmaz." Bunun üzerine ilgili (Tevbe, 9/43-45) âyetler nazil olmuş ve bu konudaki usulü belirlemiştir.¹¹⁰

Tebük Seferi öncesi münafıkların bir takım bahaneler üreterek sefere katılmamak için Resûlullah'tan (s.a.v.) izin istemeleri üzerine Allah Resûlü de zahire göre hüküm vererek onlara izin vermiştir. Konuyla ilgili inen (Tevbe, 9/43)¹¹¹ âyetinde Resûlullah'a (s.a.v.) özet olarak şu şekilde hitap edilmektedir: "Ey Muhammed! Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını affetti. Seni üzen ve üzecek bütün sebepleri ortadan kaldırdı. Senin işlerini kolaylaştırdı. Sen ilahi yardım ve mutlak af ile müjdelendin. Fakat niçin münafıklar senden sefere katılmamak için izin istediklerinde onlara acele edip izin verdin? Bu

110 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Tebük Seferi öncesi kendisinden izin isteyenlere Resûlullah izin vermiş, "Allah seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancıları bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin? (Tevbe, 9/43) âyeti nazil olarak kendisine emredilmeyen bir konu hakkında izin vermesinden dolayı Resûlullah'ı itab etmişti. Daha sonra "O halde bazı işlerini görmek için senden izin isterlerse, içlerinden dilediğine izin ver." (Nur, 24/62) âyeti inerek seferlere katılmak istemeyenler için Resûlullah'a dilediklerine izin verebileceği ruhsatı verilmiştir. Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 11: 477-479.

111 Bu ifadede şu nükte de söz konusudur: Hz. Peygamber'in risaleti gerçek olsa da O'nun kul ve insan olduğu özellikle Hristiyanlara karşı yapılacak Tebük Seferi hakkında nazil olan âyette vurgulanması çok manidardır. Bunda Hristiyanların Hz. İsa hakkında düşükleri aşırılıktan Müslümanları koruma hikmeti vardır. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 393-396.

hususla ideal olan tavır “Raiyye üzerinde tasarruf maslahata menut (bağlı, vabeste)” şeklinde olmalıydı. Bir peygamberden beklenen de bu ilkeyi en doğru şekilde tatbik etmesidir. Tebük Seferi öncesi Resûlullah’tan (s.a.v.) izin isteyenlerin bir kısmı doğru söylemiş, bir kısmı da yalan söylemişlerdir. Bu konu içtihadî bir konu olduğu için mazeret bildirenlerin iddialarını açık ve kuvvetli bir delil getirinceye kadar beklemek gerekmektedir. Bu sefer öncesi teenni ile davranılıysaydı gerçekler ortaya çıkacak, münafıklar da bu şekilde davranmayacaklardı. Bu âyet Resûlullah’ın (s.a.v.) münafıkların durumunu sefer öncesi yeterince araştırmadan ve bilgi sahibi olmadan izin verdiğini bildirmektedir.¹¹²

Kelamda asıl olan ve iman gereği doğrudur. Fakat iman ile sıdkın ayan beyan ortaya çıkması için buna aykırı veya daha güçlü bir delilin bulunmaması gerekir. Burada söz konusu olan zahiri imana karşın fiili bir durum olan cihattan geri kalmaktır. “Senden sadece Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyenler izin isterler” âyeti mucibince cihattan geri kalmak için izin istemek hükmü imana ve uygulamada adet olan esasa aykırı bir durumdur. Bu nedenle delil getirmek mazeret belirtene aittir. Bildirilen mazeret de mücerret bir sözden ibaret olamaz. Bu durumda söylenen sözün doğruluğunu kanıtlamak için delil getirmek gerekmektedir ki sözün doğruluğu ortaya çıksın. Bu yapıldığı takdirde müminle münafık tefrik edilir ve münafıklara mümin muamelesi yapılmaz. (Tevbe, 9/45) ayetinde bu hususlar dile getirilmektedir.¹¹³

Abdullah b. Ubey ve benzeri zengin ve önde gelenler, Tebük Seferi öncesi imkânları olmalarına rağmen cihadın zorunluluğuna ve önemine inanmadıkları için hiçbir hazırlık yapmamışlar, buna rağmen Resûlullah (s.a.v.) onlara izin vermiştir. Bir önceki âyetlerdeki ifadelerden Resûlullah’ın (s.a.v.) bu kimselere izin vermesinin ciddi bir hata olduğu şeklinde bir düşünceye meydan vermemek için Resûlullah (s.a.v.) bu konuda gerçeğin iç yüzüne göre değil de zahire göre karar verdiği, bunun da hikmetsiz bir hata değil, en uygun olanı terk etmek demek olduğu, Resûlullah’ı (s.a.v.) teselli etmek üzere münafıkların sefere katılmamalarının iç yüzünün farklı olduğu ve onların gönüllerine kadınlar, çocuklar, yaşlılar ve acizlerle birlikte oturma duygusunun ilka edildiği (Tevbe, 9/46.) âyetinde dile getirilmiştir.¹¹⁴

112 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4: 393-396.

113 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4: 397-398.

114 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4: 399.

İşin hakikati Allah münafıkların Tebük Seferi'ne şu hikmetlere binaen katılmamalarını murat etmişti: Tebük Seferi'ne katılanlar arasında münafıkların sefer esnasında çıkarmaları muhtemel fitnelere katılabilecek zayıf karakterli kimseler ve onlar lehine casusluk yapabilecek münafıklar da vardı. Diğerlerinin sefere katılmaması katılanların İslam ordusuna verebilecekleri muhtemel zararları azaltmıştır. Sefer boyunca az sayıdaki münafiğin faaliyeti bunu ortaya koymaktadır. Bu da onların sefere katılmamasının katılmalarından daha hayırlı olduğunu göstermektedir. (Tevbe, 9/47.) âyeti münafıkların seferden geri bırakılmalarının hikmetini haber vermektedir.¹¹⁵

Cihat kavramı sadece savaş olgusuna tahsis edilemez. (Tevbe, 9/73) âyetinden de anlaşılacağı üzere cihat "savaş" tan daha kapsamlı bir kavramdır. Çünkü münafıklar küfürlerini açıkça ifade etmedikleri için onlarla sıcak bir savaş söz konusu olamaz. Münafıklara karşı yapılacak savaş, imanın hakikatini delillerle açıklayarak nifaklarını izale etmeye çalışma, nifak içeren davranışları ortaya koyarak onları bundan sakındırma ve münafıkların zararlarını bertaraf edici önlemler alma olarak da yorumlanabilir. Cihat savaşla, sözle, yayın yoluyla ve diğer meşru yollarla çaba ve gayret sarf ederek çalışmak ve mücadele etmektir. Savaş cihadın sadece özel bir şeklidir.¹¹⁶

Yine münafıklar (Tevbe, 9/96) âyetinde dile getirildiği üzere müminleri hoşnut edip gönüllerini kazanmak için yemin ederler. Böyle davranmalarının asıl nedeni ise müminleri aldatmaktır. İlgili âyet müminlerin bu konuda dikkatli olmaları gerektiğini, münafıkların yeminlerine inanıp onlara mümin gibi muamele etmelerinin kendilerine zarar verebileceğini hatırlatmaktadır. Rivayete göre âyette bahsi geçenler Muattib b. Kuşeyr, Cedd b. Kays gibi münafıkların önde gelenleriyle birlikte Tebük seferine katılmayan seksen küsur kişidir. Resûlullah (s.a.v.), Tebük'ten dönünce bunlarla konuşmayı ve oturmayı yasaklamıştır.¹¹⁷

Münafıkların lideri Abdullah b. Ubey'in samimi bir Müslüman olan oğlu Abdullah, babasının rahatsızlığı nedeniyle Resûlullah'a (s.a.v.) gelerek

115 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 399-400.

116 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 424-425.

117 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 434-435. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, 11: 631; 12: 55-59.

babası için dua ve istiğfar etmesini istemiş, Resûlullah'ın (s.a.v.) onun bu isteğini yerine getirmesi üzerine (Tevbe, 9/80) âyeti nazil olmuştur. Yedi, yetmiş, yedi yüz gibi sayılar çokluktan kinayedir. Bununla birlikte her bir sayı, bir üst sınırın aşılması gerektiğini de belirtir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bunu dikkate alarak "Allah bana izin verdiği için yetmişden fazla istiğfar edeceğim"¹¹⁸ demiş, bunun üzerine de (Münâfikûn, 63/6) âyeti nazil olmuştur. Bu âyetin dikkat çektiği bir diğer husus da Allah'ın onları bağışlamamasının nedeni Resûlullah'ın (s.a.v.) dua ve istiğfarını önemsememesinden dolayı değil, Allah ve Resûlü'nü inkâr etmeleri nedeniyledir.¹¹⁹

Münafıkların mahiyetleri, psikolojileri, özellikleri ve karakter haline getirdikleri olumsuz davranışları (Bakara, 2/8-13) âyetlerinde veciz bir üslupla haber verilmiş, "*İnsanlar içinden kimisi de vardır ki Allaha ve son güne iman ettik derler de mü'min değillerdir.*" (Bakara, 2/8) âyeti ilk âyetin muhtevasıyla uyumlu ve bu âyeti her yönüyle tefsir ederken (Bakara, 2/14) âyeti ise münafıkların ruh hallerini kendi itiraflarıyla özetlemektedir. Bu tür özelliklere sahip kimselerin varlığı akliselim sahibi insanları gayrete getirir ve münafıkların hemen ve sert bir şekilde cezalandırılmasını isterler. Allah'ın bunları cezalandırması için emir indirmesini dört gözle beklerler, çünkü onlara göre bu tür kimselerin hayat hakkı olamaz. Allah da dini hassasiyetin arttığı bu nazik anda bütün bu düşünce ve duyguları teskin ve endişeleri gidermek üzere şöyle buyurmuştur. "*Allah onlarla istihza ediyor da tuğyanları içinde bocalarlarken kendilerini sürüklüyor.*" (Bakara, 2/15) yani Allah onlarla alay ediyor ve edecek. Maskaraya çeviriyor, daha da çevirecek. Kalp körlüğü, şuursuzluk, basiretsizlik ve anlayışsızlık içinde azgınlıklarına hem imkân veriyor hem de yardım ediyor.¹²⁰ Bu istihza cümlesinden dolayı münafıklar İslâm toplumundan dışlanmazlar, onlara Müslüman muamelesi yapılır. Müslümanların sahip olduğu bütün haklara sahip olurlar. Fakat münafıklık yapmayan gayr-i müslimler gibi dini ibadetlerinde ve özel dini hükümlerinde serbest olamazlar. İbadet ve muamelatla ilgili dini hükümlerin tatbikinde Müslümanlarla eşittirler. Bundan dolayı Müslümanlar münafıklar hakkında her zaman uyanık olmalı, çünkü onları sürekli denetim altında tutmakla yükümlüdürler.

118 Buhârî, "Kitabu't-Tefsîr", 9/12-13.

119 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 427-428.

120 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 213-214.

Elmalılı'ya göre münafıklar hakkındaki uygulamanın bu şekilde olmasının üç temel hikmeti vardır.

Birincisi: İslam'ın sabrı, üstün terbiye anlayışı ve ruhi hoşgörüsü.

İkincisi: İslam toplumunda, İslam'ın hükümlerinin altında yetişecek olan münafıkların çocuklarının Müslüman olarak yetişmesini sağlamak.

Üçüncüsü: Kalben iman etmeyen münafıklara ilahi hükümleri uygulayarak onları sürekli manevi azaba maruz bırakmak ve yaptıklarının cezasını dünyada dahi çektirmektir. Ahirette de (Nisâ, 4/145.) âyetinde bildirildiği üzere istihzaya maruz kalacaklardır.¹²¹

Müslümanlar, gizlilik gerektiren özellikle kamuya ait, hususiyetle de şahsi iş ve muamelelerinde, münafıkları ve inkâr edenleri istihdam edemezler. Bu hükmün nedeni ve hikmeti (Âl-i İmrân, 3/118-120) âyetlerinde bildirilmiştir.

Müslümanlığın şiarı bütün insanları sevmesi, herkesin iyiliğini istemesi ve herkese yardımcı olmasıdır. Müslüman, bütün insanların hukukunu gözetir, bozgunculuktan uzak durur, kimseye zarar vermek istemez. Buna karşın inkâr edenler ve münafıklar Müslümanları sevmezler. Bunun böyle olmasının nedeni ise imanlarının gereği olarak Müslümanların bütün kitaplara iman etmeleri, diğer kitaplara iman edenlere ve iman iddiasında bulunanlar hakkında da olumlu düşüncelere sahip olmalarıdır. Diğerleri ise Müslümanların kitabına inanmazlar, inandıkları kitabın da tamamına inanmazlar. Kısacası Müslümanın vicdanı temiz ve geniş, kâfir ve münafıkların ise dar ve bulaşıktır. Münafıklar Müslümanların afiyet içinde olmalarından, maddi imkânlarının iyi olmasından, düşmanlarına karşı kazandıkları zaferlerden ve sosyal dayanışmalarından rahatsız olurlar. Müslümanlar hastalık, fakirlik, mağlubiyet, tefrika, yağma ve çapulculuk gibi musibetlerle karşılaştıkları zaman sevince gark olurlar. Münafıkların bu tutumlarına karşı Müslümanların vazifesi sabretmek, Allah'a karşı sorumluluklarını tam olarak yerine getirmek ve güzel hasletlerle bezenmektir. Böylece münafıkların hiçbir hile ve desisesi onlara zarar veremez. Biraz eziyete maruz kalsalar da neticede onlara galebe çalarlar. İslam tarihi bunun örnekleriyle doludur. Bunun en yakın örneği ilgili âyetleri müteakip gelen Uhud Savaşı'yla ilgili ayetlerde bilfiil dile getirilmiştir. (Âl-i İmrân, 3/121-122.) Müslümanlar bu savaşın başlangıcında sabredip sakındıkları için

121 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 214-215.

Allah'ın yardımına mazhar olmuşlar, acele edip emre itaat etmediklerinde ise mağlup olmuşlardır.¹²²

Resûlullah'ın (s.a.v.) münafıklara karşı Mescid-i Dırâr hadisesi karşısındaki tavrı ayrı bir önem arz etmektedir. Çünkü Resûlullah bu olayda münafıklara karşı müsamahasız bir tutum sergilemiştir. Benî Amr b. Avf, Kubâ mescidini inşa ettikten sonra Resûlullah'a elçi göndererek burada namaz kılmasını istemiş, Resûlullah (s.a.v.) da bu mescide gelerek onların arzusunu yerine getirmiştir. Resûlullah'ın (s.a.v.) bu davete icabet ederek namaz kıldırması Benî Amr b. Avf'in amcaoğullarının kıskançlığına neden olmuş, onlar da "Biz de bir mescit yapacağız, Resûlullah'ı namaz kılması için davet edeceğiz. Ayrıca Rahip Ebû Âmir de Şam'dan gelince burada namaz kılar." demişlerdir. Oysa Ebû Âmir'e Resûlullah "el-Fâsik" adını vermiştir. Ebu Âmir, Cahiliye'de Hristiyanlığı kabul etmiş, daha sonra ilim tahsil edip rahip olmuştu. Resûlullah'ın risaletiyle birlikte sosyal itibarını kaybetmeye başlamış ve Huneyn Savaşı'na kadar Resûlullah'a (s.a.v.) karşı mücadele etmiştir. Huneyn Savaşı'nda Hevâzin mağlup olunca münafıklara "Gücünüz yettiğince asker ve silah hazırlayınız. Ben Kayser'in askerleriyle gelip Muhammed ve arkadaşlarını Medine'den çıkaracağım." içerikli haber göndermiş ve Şam'a kaçmıştır. Ebû Âmir'in bu isteğini yerine getirmek üzere münafıklar Kubâ bölgesinde bir mescit yapmışlar, Hz. Peygamber'e gelerek "Hem özürlü ve yaşlılar için, hem de kışın yağmurlu gecelerde diğer mescide gitmenin mümkün olmadığı zamanlarda namaz kılmak bir mescit inşa ettik, burada gelip namaz kılmanı ve hayırlara vesile olması için dua etmeni istiyoruz" demişlerdir. Resûlullah (s.a.v.) onların bu talebine olumlu yaklaşmış, Tebük seferi hazırlığıyla meşgul olduğu için bu isteklerini sefer sonrası gerçekleştirebileceğini söylemiştir. Münafıklar Tebük dönüşü bu isteklerini tekrar edince (Tevbe, 9/107-110.) âyetleri nazil olarak işin iç yüzünü Resûlullah'a bildirmiştir. Bu âyetlerin nazil olması üzerine Resûlullah (s.a.v.) Mâlik b. Duşşum, Ma'n b. Adiy, Âmir b. Seken ve Vahşî'yi bu mescidi yakıp yıkmaları için görevlendirmiş, onlar da Resûlullah'ın emrinin gereğini yerine getirmişlerdir.¹²³

122 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 398-399.

123 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/444-445. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an T'evlîlî Âyi'l-Kur'an*, 11: 672-680. Vâkîdî, *Meğâzî*, 3: 1045-1046, İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2: 529-530.

Münafıkların inşa ettikleri Dırâr Mescidi'nin yıkılıp yıkılmaması fark etmez, her halükarda dinî bir şüphe ve kuşkuya sebep olmaya devam edecektir. Yıkılmadığı takdirde münafıklar burayı bir üs olarak kullanarak kalplerindeki küfür ve nifak, birbirlerini etkilemeleri nedeniyle daha da artacak, yıkıldığı takdirde ise nifakları ortaya çıkacak ve kimlikleri teşhir edilecektir. Bu da onların endişe ve kinlerini artıracaktır. Neticede de kendilerine nasıl davranılacağını öngöremeyecekleri için korku ve endişe içerisinde yaşarlar ve korku ve endişelerinin kaynağı olan kalpleri parçalanıncaya kadar kuşku ve şüpheleri sürer gider.¹²⁴

Sonuç

Müfessir Elmalılı'nın münafıklarla ilgili âyetler hakkındaki yorumlarını incelediğimiz zaman onun konuyla ilgili âyetleri, bağlamı, nüzul sebebi, dil ve edebî özelliklerini, hem klasik dönemin hem de modern dönemin ilmî birikiminden yararlanarak geniş bir perspektiften değerlendirdiğini ve Kur'an mesajının zaman üstü vasfını ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz. Yine Elmalılı'nın münafıkları anlamaya çalışırken nüzül-siret ilişkisini de göz önünde bulundurduğunu, bunun sonucunda da özgün ve objektif yorumlar ortaya koyduğunu ifade edebiliriz.

Elmalılı'ya göre Allah'a iman, hem fitridir, hem de iradi bir çaba sonucu elde edilir. İnsana bu asli fitrat şüpheye düşmesi için değil, şüpheleri atması, doğru yolu bulması, çaba ve gayretiyle imanı tabiat haline getirmesi için verilmiştir. Bu nedenle kalpteki şüphe hastalığı cebri değildir. Şüphe inancı, insanın iradi davranışları sonucunda tecrübe ve eğitim yaşantıları yoluyla elde edilir. Bu özelliği nedeniyle de şüpheciler iman ve kesin bilgiden kuşku duyarlar ve kitaba, dine inanmazlar, akıl yürütmeyi, sebep sonuç ilişkisini, akıl ve mantığı küçümserler.

İkiyüzlü davranmak ruhsal bir hastalıktır. İnsan için nasıl sağlık asıl, hastalık ârizî ise aynı şekilde şüphe ve imansızlık da insanda asıl değil, talidir ve hastalığa mahsus bir durumdur. Çünkü her çocuk iman fitratı üzerine doğar. Münafıkların ruhani kalpleri manen ve ahlaken hastadır. Nifak hastalığı

124 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/446-447.

kişide huy ve tabiat haline gelmedikçe tedavisi mümkündür. Bunun tedavisi de hak dine iman etmektir.

Kur'ân-ı Kerim, Medenî sûre ve âyetlerde münafıkların varlığına, özelliklerine ve faaliyetlerine yer vermiş, özellikle nifakın bedevilerdeki tezahürlerine dikkat çekmiştir. Medeni münafıkların anlama kabiliyetlerinin yetersizliğine; bedevilerin ise bilgisizliğine vurgu yapılmıştır.

Münafıklar ibadet ve muamelelerinde Müslümanlar gibi davranmışlar, büyük bir gizlilik içerisinde de Müslümanlar aleyhine entrikalar çevirmişlerdir. Zahiren Müslüman oldukları için de İslam toplumundan dışlanmamışlardır. İşte açıkça inkâr edenlerden ziyade bu gibilerin her türlü olumsuz faaliyetlerine karşı İslam toplumunun güvenliğini sağlamak, risalet ve İslâm açısından çok önemli bir sorumluluk olduğu için Kur'ân öncelikle münafıkların zihnî yapılarını tasvir ederek nifakın oluşumundaki bilişsel aşamalara dikkat çekmiş, daha sonra da temsil ve teşbih yoluyla münafıkların duygu ve davranışlarını nazara vermiş ve dolayısıyla önce Resûlullah'ı, (s.a.v.) sonra da müminleri irşat etmiştir.

Münafıklar nifaklarının gereği olarak müminlerin kötülüğe maruz kalmaları için her türlü entrikayı çevirmişler, boş temenni ve beklentiler içerisine girerek aldanmışlardır. Onların aldanmalarının en önemli nedenlerinden biri İslam'ın başarısız olacağını zannetmeleri, diğeri de şeytanın onları Allah'a güven duygusuyla aldatmasıdır. Şeytanın günah işlemenin bir zararı olmaz, Allah Gafur ve Rahim'dir diyerek arzularının peşinden onları koşturmasıdır.

Münafıklar aşırı şüpheli bir kişiliğe sahip oldukları için duydukları her sözü lehlerine veya aleyhlerine olmasına bakmaksızın kendi aleyhlerine sanarak korkarlar ve endişe duyarlar.

Yalan söylemeyi alışkanlık haline getirdikleri için kalpleri süreç içerisinde yalancı intibalarla kararır, ruh bununla gelişir, ruhi hayat şüphelerin ve batılın hükmettiği bir alan haline gelir. Sonuçta bu kalp, fayda ve zararı, iyi ve kötüyü seçemez hale gelir.

Münafıklar, kibir, kendini beğenme, muhatabını küçük ve kusurlu görme gibi özellikleri nedeniyle Müslümanlarla alay etmişlerdir. Budala olarak

gördükleri müminlerle karşılaşınca onlara hoş görünmek için dalkavukça ve riyakârca davranmışlar, gizli meclislerde anlaşmalar yaptıkları şeytan vasıflı üstatlarıyla baş başa kaldıkları zaman da "Biz kesinlikle sizinle beraberiz, bundan emin olunuz." diyerek şeytanlıkta beraber olduklarını göstermişlerdir.

Kıskançlık duygusu kuvveden fiile çıkmadıkça sadece sahibine zarar verir. Kıskanılan şey özel şahsi bir meziyet olup, kıskananın onu elde etme imkânı yoksa bu kıskançlığın en tehlikeli boyutudur. İnsan tabiatında var olan bu eğilim, müminde gıpta olarak, münafıkta ise haset olarak tezahür eder. Münafıklar, imanın esasını, kalbin saflığını ve ihlası budalalık olarak kabul ettikleri için müminlere aldatılmaya hazır, saf ve budala gözüyle bakarlar.

Münafıklar vahye doğrudan muhatap olmaları nedeniyle bir nevi suçüstü yakalanmış hissiyle hareket etmişler, bireysel ve toplumsal anlamada genellikle olumlu davranışlar sergilemedikleri için de kendilerini kanıtlama ve toplumsal onay amacıyla yapmadıkları şeyleri yapmış gibi davranmışlardır.

Münafıklar herhangi bir ihtilaf durumunda Allah ve Resûlü'nün hükmüne çağrıldıklarında hükmün kendi lehlerine olacağından emin oldukları zaman icabet etmişler, çoğu zaman da icabet etmemişlerdir. İcabet etiklerinde de haklarına razı olmamışlardır.

Münafıkların nifaklarının gereği olarak Resûlullah'ın (s.a.v.) şahsı, risaleti ve uygulamaları hakkındaki tutumları hep olumsuz olmuş, bu nedenle de Resûlullah'ı (s.a.v.) üzen ve inciten davranışlar sergilemişlerdir. Buna karşın Resûlullah, (s.a.v.) münafıkların ayıp ve kusurlarını yüzlerine vurmamış, onlara içtenlikle davranmıştır. Bilhassa yemin etiklerinde buna azami derecede saygı göstermiştir. Münafıklar Resûlullah'ın (s.a.v.) bu samimi davranışlarını saflığına vererek O'nun bu tutumunu suiistimal etmek istemişler, vahiy yer yer bilgilendirmiştir.

Medine'de Resûlullah'ın (s.a.v.) risaletine münafıklar gizlice, Yahudiler ise çoğu zaman açıktan, bazen de gizlice muhalefet etmişlerdir. Bu iki grup, Resûlullah'ın (s.a.v.) Medine'deki varlığından rahatsız oldukları için ortak düşmanlarına karşı işbirliği yaparak İslam toplumunun güvenliğini ve sosyal barışı bozmaya çalışmışlardır.

Münafıklar kendilerini teşhis etmemizi sağlayacak bütün bu olumsuz kişilik özelliklerini savaş öncesi ve savaş sonrası tavır ve davranışlarıyla ortaya koymuşlardır.

Resûlullah (s.a.v.) genel olarak münafıkların yaptıkları olumsuz davranışlara karşı onları ne ifşa etmiş, ne de haklarında her hangi bir müeyyide uygulamıştır. Bunun nedeni de İslam'ın sabrı, üstün terbiye anlayışı, ruhi hoşgörüsü; İslam toplumunda İslam'ın hükümlerinin altında yetişecek olan münafıkların çocuklarının Müslüman olarak yetişmesini sağlamak ve kalben iman etmeyen münafıklara ilahi hükümleri uygulayarak onları sürekli manevi azaba maruz bırakmak ve yaptıklarının cezasını dünyada dahi çektirmektir.

Bu gerçeklerden dolayı Müslümanlar, gizlilik gerektiren özellikle kamuya ait, hususiyile de şahsi iş ve muamelelerinde, münafıkları ve inkâr edenleri istihdam edemezler.

Kaynakça

- Alper, Hülya, “Nifak ya da İmanda Çatışma (Kur’ân-ı Kerim Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme)” Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 22 (Bahar 2002): 5-24.
- Apak, Adem, Anahatlarıyla İslam Tarihi 1, İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. Sahih-i Buhârî. Kahire: Matbaatus- Selefiyye, 1979.
- Demircan, Adnan “Hz. Peygamber Döneminde Münafıklar” İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Ekinci, Kutbettin “Ankebut Suresi’nin 11. Ayeti Bağlamında Mekke Döneminde Nifak” Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi 7/2 (Güz 2015): 277-29.
- Erkocaaslan, Recep, “Benî Mustalk Gazvesi Esnasında Ortaya Çıkan Nifak Hareketleri ve İfk Olayı”, Diyanet İlmî Dergi, 51/1 (2015): 129-158
- Günay, Ünver, Din Sosyolojisi, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî. es- Siretü'n-Nebeviyye. Nşr. Mustafa es-Sakkâ v.dğr. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1955.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî'. et-Tabakâtü'l-kübrâ. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İsmâ'il b. Ömer İbn Keşir, el-Bidâye ve'n-nihâye, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Kahire: Dâru Heccer, 1997.
- J.L. Freedman v.dğr. Sosyal Psikoloji, Trc. Ali Dönmez. Ankara: İmge Kitabevi, 1998.
- Karaman, Hayrettin v.dğr. Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr, C. I-V, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Köksal, Asım Cüneyd, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2017.
- Kılınçlı, Sami, “Kalplerinde Hastalık Bulunan Kimseler” Mealindeki Kur’ân İfadesinin Muhatapları” Sami Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/2 (2014): 63-87.
- Morgan, Clifford T. v.dğr. Psikolojiye Giriş, Trc. Hüsnü Arıcı v.dğr. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1999.

Mukâtil b. Süleyman. Tefsîru Mukâtil b. Süleyman. Nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Kahire: el-Hey'e-tü'l-Mısıriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1989.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. "Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an". Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Kahire: Dâru Hecer, 2001.

Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. Kitâbü'l-Megâzî. Thk. Marsden Jones. Beyrut: y.y., 1984.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Elmalılı Muhammed Hamdi", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 11: 57-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yazır, Elmalılı Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. İstanbul: Yenda Yayınları, 1997.

Yazır, Elmalılı Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.

Yazır, Elmalılı Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. Sadeleştirenler: İsmail Karaçam v.dğr, İstanbul: Azim Yayınları, t.y.,

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. el-Keşşâf an hakâ'iki ğavâmizî't-tenzîl ve uyûni'l-akâvil fi vücûhi't-te'vîl. Beyrut: Daru'lkitabi'l-'Arabi, 1407/1987.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**DİMEŞK (ŞAM) ŞER'İYYE SİCİLLERİNİN ÖNEMİ,
KAYNAKLARI VE DİMEŞK ŞAM SİCİLLERİNDEN
ABDÜLMUHSİN EL-ÜSTUVÂNÎ ÖRNEĞİ**

السجلات الشرعية في دمشق أهميتها ومصادرها ونموذج
من سجل الشيخ عبد المحسن الأسطواني

Mohamad Bara HANBALI

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Temel
İslam Bilimleri (Arapça) Bilim Dalı Yüksek lisans mezunu.

e-mail: mh.baraa@gmail.com

orcid.org/0000-0003-0954-7021

Prof. Dr. Kemal YILDIZ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

e-mail: kemal.yildiz@marmara.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4824-922X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Aralık 2020/ 1 December 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Aralık 2020 / 12 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020/ 27 December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: **419-444**

Cite as / Atıf: Hanbalı, Mohamad Bara. "Dımeşk (Şam) Şer'iyeye Sicillerinin Önemi,
Kaynakları ve Dımeşk Şam Sicillerinden Abdülmuhsin el-Üstuvânî Örneği". Kocaeli
İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 4/2 (Aralık/December 2020), **419-444**

Özet

Şer'i Mahkeme Sicilleri (Kadı Sicilleri), İslam Dünyasının hukuk, siyaset ve toplum ile ilgili alanlarına dair önemli bilgiler sağlayarak katkıda bulunan çok önemli belgelerdendir. Bu siciller, konuları olan olaylar ile ilgili gizli kalmış bazı bilgileri içermektedir. Bu sebeple şer'iyeye sicilleri üzerinde çalışan araştırmacılar bu belgeleri inceleme, kataloglama ve analiz etmeye titizlikle önem vermişlerdir.

Bu makale söz konusu sicillerin fıkıh ilmi açısından önemini açıklamak üzere kaleme alınmıştır. Çalışmada bu çerçevede sicillerin ana dayanağı olan, kadınların hüküm verirken itimat ettiği kaynaklar ile Osmanlı Devleti'nin belge ve kayıtları arşivlemeye verdiği öneme değinilecektir. Daha sonar da örnek olarak Dimaşk sicillerinden, (Kasr-ı Adli sicillerinde 56 rakamıyla 1933-1934 senelerine tarihlenen) Kadı Şeyh Abdülmuhsin el-Üstuvânî'nin sicilinin içeriği fıkhi açıdan tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mahkeme, Sicil, Fıkıh, Osmanlı Şer'iyeye Sicili, Şam.

ملخص

تُعتبر السجلات للمحاكم الشرعية من أهم الوثائق التي تُعبر عن تاريخ الأمة الفقهية والقضائية والسياسي والاجتماعي والتاريخي، فهي اللسان الناطق الذي يُفصح عن الحقائق التي غُيبت عن الواقع؛ ولأجل ذلك أكبَّ عليها الباحثون دراسة وفهرسة وتحليلًا، وقد جاءت هذه المقالة لتُبين أهمية هذه السجلات، وما هي المصادر التي اعتمدت عليها، وكيف اهتمت الدولة العثمانية بكنز حافل من الوثائق والسجلات، وما هي المصادر التي اعتمدت عليها القضاة في قضاياهم التي تُعتبر الركيزة الأساسية لهذه السجلات، ثم ذكرت نموذجًا فقهيًا من أحد السجلات الدمشقية، وهو (سجل الشيخ عبد المحسن الأسطواني الموجود في سجلات القصر العدلي برقم ٥٦) سنة (١٩٣٣م) - (١٩٣٤م)، وقد حُلَّت فيه القضايا تحليلًا فقهيًا.

الكلمات المفتاحية: المحاكم، السجل، الفقه، السجلات الشرعية العثمانية، دمشق.

المقدمة

الحمد لله حمدًا يملأ سجلاتنا حسنات، ويمحو عنها السيئات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

حَظِيَتِ السَّجَلَاتُ الشَّرْعِيَّةُ بِمَكَانَةٍ كَبِيرَةٍ عِنْدَ الْبَاحِثِينَ مِنْ خِلَالِ أبحاثهم ورسائلهم الأكاديمية، فالسجلات تعتبر من أهم الوثائق التي تظهر لنا الحقائق التاريخية من غير تزيف أو تهويل، ولذلك فإن العمل على السجلات الشرعية دراسة وتحليلًا وفهرسة؛ يُساهم كل المساهمة في بيان الحقائق التاريخية، وسمات المجتمع من الناحية: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

المدخل

١- تعريف السجلات الشرعية لغة واصطلاحًا:

نجد أن كلمة السجل قد تم تداولها في كثير من الحضارات التي اهتمت بتدوين وثائقها الرسمية من قضاء وغيره، وقد استعمل السجل كدليل إثبات للقضايا التي تحتاج للتوثيق، فاستُخدم لتسجيل النشاطات والمشاكل وغيرها من أمور الدولة؛ ليكون بمثابة المرجع الرسمي للإثبات والمتابعة.

ومن هذا المنطلق لا بد لنا من تعريف السجل لغة واصطلاحًا، ثم تعريفه بالمصطلح الذي شاع بين المتخصصين بقولهم: (السجلات الشرعية).

أ- السجل لغة:

السَّجَلُ بكسر السين وتشديدها جمعه سَجَلَاتٌ، وهو الكتاب الكبير الذي يُدَوَّنُ فِيهِ مَا يُرَادُ حَفْظُهُ، وَقَدْ وَرَدَ ذِكْرُ السَّجَلِ فِي الْقُرْآنِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿كَتَبَ

١ ينظر: مناقشة حول مصطلح السجلات، مدونة علم الأرشيف، تعنتي هذه المدونة التخصصية بطرح ومناقشة القضايا العلمية والمهنية ذات الصلة بإدارة الوثائق والأرشيف ونشر المستندات في هذا المجال:

<http://earchiving.blogspot.com/01/2010/blog-post.html>

السَّجِلِّ لِلْكَتُبِ^٢، وجاء في التفسير أنّ السجل هو الصحيفة التي فيها الكتاب، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما ومجاهد واختاره الطبري وأخذ به المفسرون^٣، وهو أحد الأسماء المذكورة النادرة التي تُجمع بالتاء وليس لها جمع تكسير^٤.

ب- السجل اصطلاحًا:

يُعتبر تعريف مصطلح السجل من أصعب المصطلحات التي يُراد تعريفها فهو أقرب ما يكون من مصطلح الأرشيف لذلك نستطيع تعريفه بأنه:

جميع الكتب والأوراق والخرائط والصور الفوتوغرافية وغير ذلك من المواد الوثائقية التي يُراد حفظها ضمن مؤسسة عامة أو خاصة لأداء التزاماتها القانونية^٥.

وبعد هذا التّصور لمعنى السجل يمكننا تعريف السجل الشرعي بأنه:

كتاب القاضي الذي يُدوّن فيه الأحكام والدعاوى الشرعية^٦.

يقول محمود عبد المنعم عن السجل:

-
- ٢ سورة الأنبياء: ١٤٠/٢١.
 - ٣ ينظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي)، دار هجر/مصر، ط١/١٠١/٢٠٠١م: ٤٢٣/١٦.
 - ٤ ينظر: محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، (تحقيق: محمد عوض مرعب)، دار إحياء التراث العربي/بيروت، ط١/١٠١/٢٠٠١م: ٣١٣/١٠، أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، (تحقيق: يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية/بيروت: (مادة: س ج ل)، ص١٤٠، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة/مصر: ٢٤٤/٢، محمود أفندي الحمزاوي، التنبيه الفائق على خلل الوثائق وهي رسالة في خلل المحاضر والسجلات، مجموع رسائل العلامة محمود أفندي الحمزاوي، (تحقيق: محمد وائل الحنبلي)، دار اللباب/إسطنبول، ط١/١٩٠/٢٠١٩م: ٢٥٣/١.
 - ٥ ينظر: أشرف عبد المحسن الشريف، الإدارة الحديثة للوثائق التاريخية المعايير والإجراءات، الدار المصرية اللبنانية/القاهرة، ط١/١١/٢٠١١م: ص٢٧-٢٨، محمود عباس حمودة، المدخل إلى دراسة الوثائق العربية، مكتبة نهضة الشرق/جامعة القاهرة: ص٢٢-٢٤.
 - ٦ الفيومي، المصباح المنير: (مادة: س ج ل)، ص١٤٠، محمد رواس قلعه جي معجم لغة الفقهاء، دار النفائس/بيروت، ط١/١٩٩٦م: ٢١٥.

«ويشمل في عرف الفقهاء ما كان موجهاً إلى قاضٍ آخر، ثم أصبح يُطلق في عرفهم كذلك على الكتاب الكبير الذي تُضبط فيه وقائع الناس، وذكر ابن نجيم: أن السجل في عرف أهل زمانه: هو ما كتبه الشاهدان في الواقعة، وبقي عند القاضي ليس عليه خط القاضي، وربما خص الحنابلة السجل بما تضمن الحكم المستند إلى البينة، ومن الفقهاء من أطلق السجل على المحضر، غير أن الماوردي^٧ يرى وجوب التفريق بينهما»^٨.

٢- إشكالية البحث:

إنّ من الأمور التي تصعبُ على الباحث في شؤون السجلات هي قلة الأبحاث التي تداولت السجلات، فترى أنص المعلومات التي يريد أن يبني عليها الباحث بحثه قد تناثرت في غيابه الكتب التي تكاد تكون في عداد المفقودات، فكم من كتاب أردت الرجوع إليه أو دراسة أردت الاطلاع عليها فلم أستطع الوصول إليها؛ إما لفقد الكتاب أو لعدم وجوده على الشبكة الدولية، فلذلك حاولت في هذه المقالة جمع شتات ما تناثر في الكتب قدر الإمكان - وهذا جهد المقل - لتكون هذه المقالة لبنة يستطيع الباحث أن يعتمد عليها.

مما زاد الأمر صعوبة أنني لم أجد على حسب اطلاعي باحثاً درس السجلات من الناحية الفقهية فلعل هذا الموضوع الأول من نوعه والله أعلم.

المطلب الأول: السجلات الشرعية في دمشق:

عند الحديث عن السجلات الشرعية في دمشق لا بد من التوجه إلى مركز الوثائق التاريخية الموجود في دمشق بحي العقبية الدمشقي، فقد قام جملة من الباحثين بكتابة دليل اسمه (دليل سجلات المحاكم الشرعية العثمانية المحفوظة بمركز الوثائق التاريخية بدمشق)، الذي يُعتبر نقطة انطلاق للباحثين الذين وجدوا فيه مادة دسمة لأبحاثهم ومقالتهم.

٧ ينظر: علي بن محمد الشهير بالماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، (تحقيق: علي محمد معوض-عادل أحمد عبد الموجود)، دار الكتب العلمية/بيروت، ط١/١٩٩٩م: ٢٩٥/١٦.

٨ محمود عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: ٢/٢٤٤.

والتوجه أيضًا إلى مركز البحوث الإسلامية (isam) الكائن في منطقة أسكودار بتركيا، الذي ضمَّ سجلات تَمْتَدُّ مِنْ سنة (٩٩٩هـ) الموافق لـ (١٥٩١م) إلى (١٣٦٠هـ) الموافق لـ (١٩٤١م).^٩

أ- السجلات في مركز الوثائق التاريخية بدمشق:

تأسس مركز الوثائق التاريخية بدمشق عام (١٣٧٩هـ) الموافق لـ (١٩٥٩م)، وكان مخزونه من الوثائق والسجلات غنيًا، حيث كان يشمل على قسم وثائق الدولة، وقسم الوثائق الخاصة، وقسم الوثائق العثمانية، وقسم وثائق المحاكم المختلطة، وقسم الجرائد والصور، وكان قسم السجلات للمحاكم الشرعية يشغل قسمًا كبيرًا منها، وهي: محاكم شرعية وعددها (ألفان وثلاث مئة وسبع وستون)، وأوامر سلطانية خاصة بمدينة حلب وعددها (سبع وستون)، وأوامر سلطانية خاصة بمدينة دمشق وعددها (اثنا عشر)، والمحاكم النظامية وعددها (مئة واثان وأربعون)، ومحاكم تجارية وعددها (مئة وستة وخمسون).^{١٠}

ثم نُقِلَ إلى مركز الوثائق التاريخية سجلاتٌ أخرى كانت مَبْتُوثةً في دمشق، وبذلك نجد أن مخزون السجلات الخاصة بالمحاكم الشرعية ضمَّ كلاً من السجلات التالية:

أوامر سلطانية وعددها (ألف ومئتان واثان وأربعون)، ومجلس ثَمَنِ العمارة وعددها (خمسمئة وخمس وعشرون)، ومجلس دعاوى لواء الشام وعددها (خمسمئة وثلاث وتسعون)، وأوامر باب فتوى وعددها (ألف ومئة وخمس عشر)، ودفتر امتحانات وعددها (ألف ومئة وست وثلاثون)، ومحكمة تجارية وعددها (ألف ومئة وثلاث وتسعون)، ومحكمة بداية وعددها (ألف ومئتان وواحد

٩ ينظر مكتبة

(İsam) Dımaşk (Şam) Sicileri-Sicil Numarasi: 250-249-248-233-232-231-230

١٠ ينظر: بريحييت مارينو وتوموكي أوكاوارا، إشراف دعد الحكيم، دليل سجلات المحاكم الشرعية العثمانية المحفوظة بمركز الوثائق التاريخية بدمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية/دمشق، ط١/١٩٩٩م: ص٢٥، محمد براء الحنبلي، سجل القصر العدلي سنة ١٩٣٣-١٩٣٤ برقم ٥٦ دراسة تحليلية فقهية، رسالة لنيل درجة الماجستير قدمت في جامعة مرمرة كلية الإلهيات برقم: ٥٧/٦٢٨٧٤١-٥١٤٤١-٢٠٢٠م: ص٢٢-٢٣.

وستون)، ودفتر قرارات وعددها (ألف وخمسمئة وثلاث وخمسون)، فيكون مجموع الوثائق الخاصة بالمحكمة الشرعية الموجود في مركز الوثائق التاريخية: (أحد عشر ألفاً واثنان وستون)^{١١}.

ب- السجلات في مركز البحوث الإسلامية (İSAM):

قبل الحديث عن السجلات الموجودة في مركز البحوث الإسلامية (İSAM)، لا بد من توجيه الشكر لهم وللدولة التركية، حيث اجتهدوا كل الجهد والجهد في الحفاظ على هذا التراث المتعلق بدمشق وغيرها من المدن السورية، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على مدى الوعي الكامل بأهمية هذه السجلات التي يعود تاريخها إلى الدولة العثمانية وما بعد الدولة العثمانية، فالاهتمام بتاريخ الأمة الإسلامية واجب على كل مؤمن لأن الاعتناء به اعتناء بالهوية الإسلامية التي نعاني من ضياعها بعد تشتت وذهاب الدولة العثمانية، وخاصة بعد سقوط خليفة المسلمين السلطان عبد الحميد الثاني الذي كان سقوطه سقوطاً للخلافة الإسلامية.

وهذه السجلات هي:

سجل محكمة الاستئناف^{١٢} وقد كتبت باللغة العربية، وفيها سجلات محكمة بداية الجزاء بولاية سورية وغيرها من السجلات التي كتبت باللغة العثمانية، وعدد سجلاتها (مئة واثنان وأربعون) سجلاً، وسجل القصر العدلي^{١٣} وعدد سجلاتها (ثلاثمئة وتسع وتسعون) سجلاً، وكتبت بثلاث لغات: العربية والعثمانية والفرنسية، وتبدأ من سنة (١٣٠٤ هـ) الموافق لـ (١٨٨٦ م) إلى (١٣٦٢ هـ) الموافق لـ (١٩٤٣ م)، وسجلات المحكمة المختلطة^{١٤} وفيها (واحد وثمانون) سجلاً، من سنة (١٣٣٦ هـ) الموافق لـ (١٩١٨ م) إلى سنة (١٣٤١ هـ) الموافق لـ (١٩٢٣ م)، وسجلاتها كتبت:

١١ ينظر: بريحييت مارينو وتوموكي أوكاوارا، دليل سجلات المحاكم الشرعية العثمانية: ص ٢٥-٢٦.

١٢ ينظر مكتبة

(İsam): Dimaşk (Şam) İstinaf Sicilleri- Sicil Numarasi: 249

١٣ ينظر مكتبة

İsam: Dimaşk (Şam) Kasrüladli Sicileri- Sicil Numarasi: 250

١٤ ينظر مكتبة

(İsam): Dimaşk (Şam) Muhtelita Sicileri (Arapça)- Sicil Numarasi: 231

باللغة العربية والعثمانية والفرنسية، سجلات المحاكم المشوشة^{١٥} وتتكون من (خمس وخمسين) سجلاً، يبدأ من سنة (١٠٠١هـ) الموافق لـ (١٥٩٣م) إلى سنة (١٢٩٨هـ) الموافق لـ (١٨٨١م)، وفيه سجلات القسام^{١٦} العسكري والمحاكم الشرعية، والسجل العام^{١٧} وفيه (ألف وخمسمئة وتسع وأربعون) سجلاً، تبدأ من سنة (٩٩١هـ) الموافق لـ (١٥٨٣م) إلى سنة (١٣٤٠هـ) الموافق لـ (١٩٢٢م)، وسجل الأوامر السلطانية^{١٨} وهو خاص بفترة الخلافة العثمانية، ويبدأ من سنة (١٢٣٦هـ) الموافق لـ (١٨٢١م) إلى سنة (١٣٠٩هـ) الموافق لـ (١٨٩٢م)، والسجل التجاري^{١٩}، ويتكون من (مئة وست وخمسين) سجلاً، ويبدأ من سنة (١٣٠١هـ) الموافق لـ (١٨٨٤م) إلى سنة (١٣٤١هـ) الموافق لـ (١٩٢٣م).^{٢٠}

المطلب الثاني: جهود العلماء في الاعتناء بالسجلات الشرعية:

أول مَنْ لفتَ انتباه الباحثين لدراسة السجلات الشرعية واعتبارها مصدراً تاريخياً المؤرخ أسد رستم منذ سنة (١٣٤٨هـ) الموافق لـ (١٩٢٩م)، وجاء بعد ذلك عبد الكريم غرابية سنة (١٣٦٩هـ) الموافق لـ (١٩٥٠م)، وقدم أطروحةً لنيل درجة الدكتوراه تحت عنوان «التجار الإنجليز في سورية (١٧٦٦م-١٧٩٤م)»، ودراسة قدمها الأب أغناطيوس الخوري عن «مصطفى آغا بربر حاكم طرابلس» وقد اعتمد فيها على المحكمة الشرعية، ثم بعد ذلك تتابع الباحثون لدراسة السجلات لدراسة أكاديمية لنيل درجة الماجستير أو الدكتوراه، ومنها على سبيل المثال لا

١٥ ينظر مكتبة

(İsam): Dimaşk (Şam) Müşevveş Sicileri - Sicil Numarasi: 230

١٦ هو سجل يتعلق بأحوال الجند المقيمين في مدينة دمشق وتسمى أيضاً محكمة القسمة العسكرية، ينظر: مهند مبيضين، أهل القلم ودورهم في الحياة الثقافية في مدينة دمشق خلال الفترة (١١٢١-١١٧٢/١٧٠٨-١٧٥٨)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/بيروت، ط ٢٠١٧/٢م: ص ٢٢٤.

١٧ ينظر مكتبة

(İsam): Dimaşk (Şam) Sicileri-Sicil Numarasi: 233

١٨ ينظر مكتبة

(İsam): Dimaşk (Şam) Sicileri Evamir-i Sultaniye-Sicil Numarasi

١٩ ينظر مكتبة

(İsam): Dimaşk (Şam) Ticari Sicileri-Sicil Numarasi: 248

٢٠ ينظر: محمد براء الحنبلي، سجل القصر العدلي سنة ١٩٣٣-١٩٣٤ برقم: ٥٦: ص ٤-٨.

الحصر دراسة قَدَّمها عبد الكريم رَافق لنيل درجة الدكتوراه سنة (١٣٨٦هـ) الموافق ل (١٩٦٦م) تحت عنوان «لواء دمشق العثماني (١٧٢٣م-١٧٨٣م)»، ودراسة قَدَّمها عبد العزيز محمد عوض لنيل درجة الماجستير سنة (١٣٨٧هـ) الموافق ل (١٩٦٧م) تحت عنوان «الإدارة العثمانية في ولاية سورية (١٨٦٤م-١٩١٨م)»، ودراسة أخرى قَدَّمها محمد عدنان البُخيت لنيل درجة الدكتوراه في جامعة لندن سنة (١٣٩٢هـ) الموافق ل (١٩٧٢م)، ودراسة قَدَّمها أيضًا الدكتور عبد الكريم رَافق تحت عنوان «العرب والعثمانيون»^{٢١}، وغيرها من الدراسات.

ومن هذه الدراسات التي اهتمت بدراسة السجلات رسالة قمتُ بكتابتها في جامعة مرمرة لنيل درجة الماجستير بإشراف الدكتور كمال يلدز، حيث استفدتُ من السجلات الشرعية الموجودة في مكتبة مركز البحوث الإسلامية (SAM)، وهي «سجل القصر العدلي سنة ١٩٣٣م-١٩٣٤م برقم ست وخمسين دراسة فقهية تحليلية»، وجاءت الدراسة لتتكلم عن السجلات الموجودة في مركز الوثائق التاريخية في دمشق والسجلات الموجودة في مركز البحوث الإسلامية (SAM)، ثم بعد ذلك تكلمتُ عن تاريخ القضاء في الدولة العثمانية عامة وفي دمشق خاصة، ثم عرجتُ على تاريخ القضاء بعد الدولة العثمانية في العهد الفيصلي، وهو العهد الذي حكم فيه الملك فيصل بن الحسين، وعهد الاحتلال الفرنسي الذي دام في سورية أكثر من (خمس وعشرين) سنة، وعهد الجمهورية إلى وقت إسقاط العمل بالأحكام الشرعية ووضع الأحكام الوضعية بدل عنها على يد الانقلابي حسني الزعيم سنة (١٣٦٨هـ) الموافق ل (١٩٤٩م)، ثم قمتُ بنسخ السجل الذي اخترته وهو سجل القاضي الشيخ عبد المحسن الأسطواني نسخًا كاملاً، وبعد ذلك قمتُ بإجراء التحليل الفقهي للقضايا والدعاوى التي رُفعتُ للشيخ عبد المحسن الأسطواني، وكان قوام التحليل الكتب الفقهية التي اعتمدتُ في زمن الدولة العثمانية لبيان الأحكام الفقهية في المحاكم الشرعية، لذلك اعتمدتُ على كتاب (ملتقى الأبحر) وشرحه (مجمع الأنهر)، إضافة إلى (حاشية ابن عابدين) لأنها مرجع المتأخرين في الفتاوى، ورجعتُ أيضًا إلى (مجلة الأحكام العدلية) لأنها هي القانون والدستور

٢١ خالد زيادة، سجلات المحكمة الشرعية (الحقبة العثمانية) المنهج والمصطلح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات/بيروت، ط ١/٢٠١٧م: ص ١٦٥-١٦٧، محمد براء الحنبلي، سجل القصر العدلي سنة ١٩٣٣-١٩٣٤ برقم ٥٦ دراسة فقهية تحليلية: ص ٤-٨.

الذي كان يعمل به في المحاكم الشرعية في سوية زمن الدولة العثمانية وما بعد الدولة العثمانية إلى سنة (١٣٦٨هـ) الموافق لـ (١٩٤٩م)، إضافة إلى (قرار حقوق العائلة العثمانية) الذي ترجمه محمد شاكر بن راغب الحنبلي، مع الرجوع أيضًا إلى الكتب الفقهية التي تُساعد في بيان مظان المسألة غير الموجودة في المراجع الفقهية التي اعتمدتها، وأما ترتيب القضايا وتصنيفها فقد اعتمدت في ذلك على ترتيب (ملتقى الأبحر) وشرحه (مجمع الأنهر)، ولم أعتمد على (مجلة الأحكام العدلية) التي كانت هي الدستور والقانون؛ لأن بعض القضايا التي خرجت معنا لم يرد ذكرها في المجلة، ولذلك أحببت أن أجعل (الملتقى) وشرحه أساسًا في ترتيب المسائل الفقهية وتصنيفها؛ ولأنهما مرجع الفقهاء والقضاة في الفتيا والقضاء.

المطلب الثالث: أهمية السجلات الشرعية:

إن الناظر في التاريخ الإسلامي وغيره يجد أن الباحثين يسعون جاهدين لتوثيق ما يصلون إليه من معلومات تاريخية، فالباحث لا ينظر للحدث التاريخي كغيره من الناس، بل ينظر إليه نظرة تدقيق وتحقيق، ومن هذا المنطلق تُعدّ السجلات الشرعية من أهم المصادر التاريخية التي تُظهر أشكال الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ولأجل ذلك فقد اعتمد عليها الباحثون لبيان الحقائق التاريخية البعيدة عن الخيال والمبالغات، فأصبحت السجلات مصدرًا أساسيًا تهفو إليه قلوب الباحثين، ويظهر هذا جليًا في الجهود التي قدمها عبد الكريم زافق بدراسته للسجل الأول من سجلات حماة الشرعية بعنوان «مظاهر اقتصادية واجتماعية في لواء حماة» وغيرها من الدراسات التي جعلت أساسها السجلات، ومنها أيضًا «العرب والعثمانيون»، وغيره من الباحثين أمثال عبد الكريم غرابية ومحمد عدنان البخيت^{٢٢}.

وفي الحقيقة إنَّ السجلات الشرعية من أهم المصادر والوثائق التي تُقدِّم لنا معلوماتٍ وحقائقٍ في مجالاتٍ متعدِّدة، حيث تُصحح لنا أقوالًا شائعة ومعلوماتٍ خاطئة، فالسجلات الشرعية تُبين لنا على سبيل المثال لا الحصر^{٢٣}:

٢٢ ينظر: مجلة الدراسات التاريخية في جامعة دمشق رقم العدد ٣١-٣٢ تاريخ الإصدار: حزيران عام

١٩٨٩م: ص ١٧.

٢٣ ينظر: منتدى الأنساب:

<http://alansab.net/forum/showthread.php?t=3284>

- ١- طرق حياة السكان ومعاملاتهم، ونظام الزواج والطلاق والخلع لطوائف المجتمع المختلفة من مسلمين ونصارى ويهود.
 - ٢- الوظائف الدينية والعسكرية والإدارية والاقتصادية والألقاب وأنواع الحرف وتنظيماتها.
 - ٣- الحالة التعليمية والدراسية ومعلومات عن المكتبات ومقتنياتها.
 - ٤- أسماء الأماكن والأحياء السكانية والأثرية وأحوالها والخطط والمساجد والقرى والعمائر التي ترد في السجلات.
 - ٥- النواحي الاقتصادية كالإنتاج الزراعي والصناعي والخدمي وأنواع العملات المختلفة المتداولة وقتها.
 - ٦- أثر اللغات الأخرى في اللغة العربية بسبب دخول اللغات التركية والكردية والفارسية إليها.
- ولا يخفى علينا أيضًا دور الدولة العثمانية في الحفاظ على السجلات وجعلها مادة مهمة في إثبات الحقائق، يقول محمد الأرنؤوط في هذا الصدد:
- «تميزت الدولة العثمانية عن غيرها من الدول الإسلامية السابقة بكونها دولة متماسكة الأركان حرصت على توثيق كل أمورها على الورق خلال خمسة قرون ونيف، ما رتب ثروة كبيرة من الوثائق التي تتجاوز المليون في إسطنبول التي أصبحت لا غنى عنها لكل من يبحث في التاريخ العثماني، وفي هذا السياق اهتم النظام القضائي الجديد في الدولة العثمانية في تدوين كل القضايا التي تُطرح أمام المحاكم سواء أكانت بيعًا أو شراء أو رهناً أو إيجارًا أو زواجًا أو طلاقًا إلخ في سجلات منظمة تحفظ بها»^{٢٤}.

٢٤ محمد الأرنؤوط، عبد الودود برغوث الغائب الحي، مقالة كتبها في جريدة الحياة نشرت في ١٩-٢٠١٢-٠٥.

فنجِد من خلال ذلك أهمية السجلات الكبرى في إثبات الحقائق التاريخية، وخاصةً دور الدولة العثمانية الكبير في الحفاظ على هذه السجلات كوثائق تاريخية تُعيننا على فهم القضايا التاريخية والشرعية، فهي اللسان الناطق عن أحوال الناس التي تُساعدنا على تحليل الواقع الذي عاشت فيه، إضافة إلى بيان أن الدولة العثمانية كانت دولة قانون ونظام تعتمد على الشريعة الإسلامية وقد حكمت أراضٍ مترامية الأطراف، حيث بقي هذا الحكم الشرعي سائدًا في جميع البلاد العربية والإسلامية إلى أن عبثت يد الإثم بقانون الدولة الإسلامية، وغيرت القانون الشرعي بقانون وضعي^{٢٥}.

مما ذكرنا يتجلّى لنا أهمية السجلات الشرعية، وأنها من أهم الوثائق التي تؤكد لنا صلة المسلمين بشريعتهم الإسلامية التي لبثت جميع احتياجات البشرية، قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^{٢٦}، وأن الأمة الإسلامية عامة والعربية خاصة بقيت على الشريعة الإسلامية إلى وقت ليس ببعيد حتى أت يد العابثة فعبثت وأفسدت ما لم تفسده يد أعداء الأمة عبر التاريخ^{٢٧}.

المطلب الرابع: مصادر السجلات الشرعية:

إنَّ الشريعة الإسلامية قد تكوّن ميراثها الفقهي من أربعة أصول، ألا وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وغيرها من الأدلة المختلف فيها بين الأصوليين والفقهاء، وكانت هي مرجع القضاة والفقهاء والمفتين في تعيين الحكم الشرعي الذي هو بمثابة القانون، ولذلك نجد أن الدولة العثمانية - ونخص الدولة العثمانية بالذكر لأنها أقرب الدول إلينا عهدًا، ولأنها أول دولة عبر تاريخ الأمة الإسلامية - اتجهت إلى تقنين الأحكام الشرعية، حيث اعتمدت على هذا التراث الفقهي الهائل الذي تركه لنا الفقهاء والمجتهدون، وبالأخص الكتب المتضمنة للفتاوى الشرعية للقضاة والمفتين، وهنا نجد أن الاتجاه الفقهي الذي لبس لباس

٢٥ ينظر: ساجر ناصر الجبوري، التشريع الإسلامي والغزو القانوني الغربي للبلاد الإسلامية، دار الكتب العلمية/بيروت، ط١/٢٠٠٥م: ص٢٧٩-٢٩٣.

٢٦ سورة النحل: ٨٩/١٦.

٢٧ ينظر: سامر مازن القبح، مجلة الأحكام العدلية مصادرها وأثرها في قوانين الشرق الإسلامي، دار الفتح/عمان، ط١/٢٠٠٨م: ص١٦٧-١٧٤.

القانون كان مستنداً إلى الكتب الفقهية التي كان مصدرها الكتاب والسنة والإجماع والقياس والأدلة المختلف فيها، بخلاف القانون الوضعي الذي لا يعتمد إلا على التجربة البشرية القاصرة^{٢٨}.

وإن أول كتاب فقه في زمن الدولة العثمانية اتخذ مرجعاً قانونياً ما بين عامي (١٠٥٨هـ الموافق لـ ١٦٤٨م) و (١٠٩٢هـ الموافق لـ ١٦٨١م) هو كتاب (ملتقى الأبحر) للإمام إبراهيم بن محمد الحلبي الحنفي، الذي تُرجم بأمر السلطان محمد الرابع إلى اللغة العثمانية باسم (الموقوفات)، ويشمل هذا الكتاب على الحقوق وأحكام العقوبات وأحكام العائلة وغيرها من الأحكام، ولهذا السبب يُعدُّ (ملتقى الأبحر) أصل مجموعة القوانين العثمانية مع شرحه (مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر) للإمام عبد الرحمن بن محمد الشهير بداماد أفندي، وكتاب آخر للإمام محمد بن فرامرز الشهير بملا خسرو المسمى بـ (درر الحكام شرح غرر الأحكام)^{٢٩}.

ومن الأهمية بمكان أن نذكر أن المذاهب التي كان معمولاً بها في الدولة العثمانية التي اتخذت المذهب الحنفي مذهباً رسمياً لها هي المذاهب الأربعة، لا كما يُشاع عنها بأنها أجبرت الناس والمذاهب الأخرى على المذهب الحنفي، والذي يشهد لهذه الحقيقة سجلات المحاكم الشرعية التي تُعتبر اللسان الناطق بالحقائق^{٣٠}.

ومن المصادر التي اعتمدت عليها الدولة في قانونها هي قواعد العرف والعادة، التي تقوم مقام قانون مُكتمل لأحكام الشرع، مع العلم أن القاضي لا يحق له أن يُصدر حكماً أو قراراً مستنداً إلى العرف والعادة إلا إذا انعدم الحكم الشرعي

٢٨ Ahmed Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri, fey vakfı, İstanbul, Mart 50-49, s. محمد براء الحنبلي، سجل القصر العدلي سنة ١٩٣٣-١٩٣٤ برقم ٥٦ دراسة فقهية تحليلية: ص ١٨-١٩.

٢٩ شامل شاهين، دراسة موجزة عن مجلة الأحكام العدلية، دار غراء حراء/دمشق، ط١/٢٠٠٤م: ص ١١-١٢، أحمد آق كوندز وسعيد أوزتورك، الدولة العثمانية المجهولة ٣٠٣ سؤال وجواب توضح حقائق غائبة عن الدولة العثمانية، وقف البحوث العثمانية (Omanlı Araştırmaları Vakfı)، ص 572-571، 2008: 1/ط.

٣٠ محمد براء الحنبلي، سجل القصر العدلي سنة ١٩٣٣-١٩٣٤ برقم ٥٦ دراسة فقهية تحليلية: 230-231-232-233-248-249-250. (isam) Dımaşk (şam) Sicileri-Sicil Numarasi: 20، مكتبة

في كتب الفقه التي قد أخذت أحكامها من الأدلة الأربعة^{٣١}، وكان العرف والعادة لا يُخالفان الشرع والكليات الخمس التي جاء الشرع الكريم للحفاظ عليها^{٣٢}.

يقول شامل شاهين:

«إنَّ أحكام الفقه الإسلامي منشورة في الكتب الفقهية في كل مذهب من المذاهب الاجتهادية، وهناك أحكام فقهية كثيرة موجودة في غير مكان بحثها، وهذه الكتب متفاوتة في استيعابها للأحكام والآراء المذهبية بحسب كونها مختصرة أو مطولة، وبحسب اختلاف الروايات عند أهل المذهب أو لاختلاف المخرجين لأحكام الحوادث الجديدة، فالبحث عن نصوص الأحكام الفقهية في تلك الكتب واستخراجها من مظانها وغير مظانها، ومعرفة القول الراجح من الضعيف المرجوح يحتاج إلى قدرة عقلية فقهية تصعب على الكثيرين؛ لذلك اهتم الفقهاء العثمانيون بتدوين الكتب التي تضم الفتاوى والتي تحتوي على حلول القضايا والمسائل الفقهية على شكل سؤال وجواب، وكانت فتاوى شيخ الإسلام أبي السعود أفندي وعبد الرحيم زاده أفندي من أهم مصادر التشريع الإسلامي في الدولة العثمانية، ولا زالت هذه الفتاوى تحتفظ بأهميتها ومكانتها إلى يومنا هذا»^{٣٣}.

المطلب الخامس: مجلة الأحكام العدلية بعد زوال الدولة العثمانية:

أكرم الله تعالى أمتنا أن منَّ عليها بالشرعية الإسلامية التي جاءت من لدن حكيم خبير، فعمل الصحابة بها وعاشوا من أجل نشرها كتاباً وسنة؛ فاجتهدوا كل الجهد والجهد في فهم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فنشأ منهم ميراث فقهي توارثه التابعون ومن بعدهم، إلى أن كبر هذا المخزون الفقهي؛ فأنتج

٣١ ينظر: علي حيدر أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، (تحقيق: فهد الحسيني)، دار الجيل، ط١/١٩٩١م: ٤٦١-٤٧، وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، مؤسسة الرسالة/دمشق، ط٤/١٩٨٥م: ص١٧٠.

٣٢ ينظر: أحمد آق كوندز، الدولة العثمانية المجهولة: ص٥٩٥-٥٩٧.

٣٣ شامل شاهين، دراسة موجزة عن مجلة الأحكام العدلية: ص١١-١٢.

المذاهب الأربعة الفقهية، وأصبحت الأمة تعيش في ظل الفقه الإسلامي عَبْرَ العُصور والدُّهور من زمن الدولة الأموية إلى آخر يوم من أيام الدولة العثمانية^{٣٤}.

وخلال هذا تطوَّرَ الفقهُ تطوُّراً كبيراً، فاجتهد الفقهاء بتوجيه من خلفاء بني عثمان بجعل هذا الفقه قانوناً رسمياً مُقَنَّناً على هيئة دستور للأمة الإسلامية، فجاءت المحاولة الأولى في ذلك من خلال تَقْنِينِ كتاب (ملتقى الأبحر) للإمام إبراهيم الحلبي، وتَطوَّرَ هذا الأمر إلى أن جاءت (مجلة الأحكام العدلية) سنة (١٢٨٦هـ) الموافق لـ (١٨٦٩م)، وتم تَعْمِيمُها في البلاد الإسلامية، فكانت أول قانون مدني قائم على الشريعة الإسلامية بروح عصرية^{٣٥}.

وبقي العمل بها سارياً في جميع الولايات العثمانية إلى أن ابْتُلِثت الأمة الإسلامية بزوال خلافتها وسقوط رايتهَا سنة (١٣٤٢هـ) الموافق لـ (١٩٢٤م)، فعبثت يدُ الإثم بقانون الأمة الإسلامي، فجاء كمال أتاتورك ليعلن سقوط أحكامها وتشريعاتها؛ تنفيذاً لمعاهدة لوزان التي وصفها بعضهم: بأنها خنجر غادر غُرز في خاصرة الأمة الإسلامية من شرقها وغربها وجنوبها وشمالها، إلا أن بعض الدول التي خرجت عن سلطة الدولة العثمانية قبل زوالها بقيت تعمل بـ (مجلة الأحكام العدلية)، وأخص بالذكر سورية، التي خرجت عن سلطة الدولة العثمانية سنة (١٣٣٦هـ) الموافق لـ (١٩١٨م)، وأصبحت تحت قيادة الملك فيصل بن حسين، إلا أن هذا الاستقلال لم يَدُم طويلاً، فتفاجأ السوريون بدبابات الاحتلال الفرنسي تدخل سورية معلنة احتلالها، ورغم ذلك لم تستطع فرنسا مع كل ما فعلته من تدمير وتخريب لعقول أبناء سورية أن تُنهي العمل بالأحكام الشرعية التي كانت سائدة في تلك الأيام، حتى جاءت يدُ من أبناء جلدتنا فعبثت بقانون أمتنا الإسلامية، فأبطلته على يد الانقلابي حسني الزعيم ومن معه، فوضعوا قانوناً مدنياً أجنبي الأُصول عوضاً عن (مجلة الأحكام العدلية)، التي كان يعمل فقهاء سورية

٣٤ محمد مصطفى شبلي، المدخل في الفقه الإسلامي تعريفه وتاريخه ومذاهبه نظرية الملكية والعقد، دار الجامعة/بيروت، ط ١٠/١٩٨٥: ص ٣٨-٥٩.

٣٥ مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم/دمشق، ط ٣/٢٠١٢م: ١/٢٢٥-٢٢٨، سامر القبح، مجلة الأحكام العدلية مصادرها وأثرها في قوانين الشرق الإسلامي: ص ٤٧-٥٠، محمد براء الحنبلي، سجل القصر العدلي سنة ١٩٣٣-١٩٣٤ دراسة فقهية تحليلية: ص ١٩.

على تجديدها وجعلها على المذاهب الأربعة بدلاً من الاقتصار على مذهب واحد، ولكن كانت يد الإثم أسبق من ذلك^{٣٦}.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الذي يُبين لنا هذه الحقيقة التاريخية هي السجلات الشرعية للمحاكم التي كانت تحكم في ذلك الوقت على وفق (مجلة الأحكام العدلية)، ومثال ذلك سجل الشيخ عبد المحسن الأسطواني الموجود ضمن سجل القصر العدلي^{٣٧} في دمشق، والذي اخترت منه سجلاً واحداً سنة (١٩٣٣-١٩٣٤)، فأجريت عليه دراسة فقهية تحليلية، وكان هذا السجل في ظل الاحتلال الفرنسي للبلاد، في حين كانت تركيا - التي ابتليت بإسقاط قانونها الإسلامي على يد حكامها - تحكم بقانون وضعي أجنبي^{٣٨}.

المطلب السادس: نموذج فقهية من سجل الشيخ عبد المحسن الأسطواني:

أحكام أهل الذمة:

بُعث النبي صلى الله عليه وسلم رحمة للناس كافة، وخُتمت به جميع الرسالات التي أرسلها الله تعالى للأمم السابقة، وجُعِلت الشريعة الإسلامية ناسخة لجميع الشرائع التي قبلها، قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾^{٣٩}، وقال أيضاً: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾^{٤٠}، فالرسالة المحمدية عامة شاملة لجميع الناس مهما اختلفت بلادهم وبُعِدَتْ ديارهم، وهي أيضاً شاملة لكل زمان ومكان، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾^{٤١}، والنبي صلى الله عليه وسلم لما توجه إلى المدينة مهاجراً وجد فيها مؤمنين وكافرين ويهود، فعامل

٣٦ مصطفى أحمد الزرقا المدخل الفقهي العام: ٢١/١-٢٦، محمد سرور بن نايف زين العابدين، مذكراتي، دار الأصول العلمية/إسطنبول، ط/٢٠١٦: ص ٣٧٠-٣٧٤.

٣٧ 56 Kasrüladi Sicileri- Sicil Numarasi (Şam) Dimaşk: 250_، مكتبة (isam)

٣٨ محمد براء الحنبلي، سجل القصر العدلي سنة ١٩٣٣-١٩٣٤ دراسة فقهية تحليلية: ص ١٦-١٨.

٣٩ سورة الأعراف: ٧/ ١٥٧.

٤٠ سورة سبأ: ٣٤/ ٣٠.

٤١ سورة الأحزاب: ٣٣/ ٤٠.

أهل المدينة على أساس حق المواطنة، فكان النبي صلى الله عليه وسلم أول من أقر حق المواطنة^{٤٢}.

وبعد فتح النبي صلى الله عليه وسلم مكة، وانتشار الإسلام، واتساع رُقعة البلاد الإسلامية، دخل كثير من الناس في الإسلام أو تحت ظل الدولة الإسلامية مع بقائهم على دينهم، فكفل الإسلام للجميع حياة طيبة عادلة كريمة تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^{٤٣}.

ومن هنا جاءت كثير من النصوص الفقهية تُبين لنا كيف ضمن الإسلام لغير المسلمين من يهود ونصارى حياة ملؤها المساواة والعدل، وذلك عندما ساوهم مع المسلمين في البيع والشراء وجميع أنواع المعاملات والعقود، واشتهر بين الفقهاء قولهم: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»^{٤٤}، وذلك لأن الذمّي لما قبل عقد الذمة صار له ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين، فكانت هذه المقولة قاعدة عامة في الدولة الإسلامية^{٤٥}.

ومن هذه الأمور التي رعاها الإسلام بين المسلمين وغير المسلمين أحكام الفقه التي تتعلق بالحياة اليومية من بيع وشراء وغيرها من العقود والمعاوضات، فقد رعاها الإسلام حق رعايتها، يقول العلامة بخيت المطيعي نقلاً عن الجصاص:

٤٢ ينظر: عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة/ دمشق، ط٢ / ١٩٨٢: ص١٠-١١، بدران أبو العينين بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية والقانون، دار النهضة العربية، ط/ ١٩٨٤، ص١١-١٨.

٤٣ سورة البقرة: ٢/ ٢٥٦.

٤٤ ينظر: محمد بن علي المعروف بعلاء الدين الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، (تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم)، دار الكتب العلمية/بيروت، ط٢٠٠٢/١م، ص٣٣٠، وينظر: ما ورد من الآثار في ذلك نصب الراية للإمام الزيلعي: ٣/ ٣٨١، [جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخريج الزيلعي، (تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان/بيروت، ط١٩٩٧/١م].

٤٥ زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين: ص٧٠-٧١، بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين: ص١٥-١٨.

«قال أصحابنا: أهل الذمة يحملون في البيوع والمواريث وسائر العقود على أحكام المسلمين كالمسلمين».^{٤٦}

وسجل العلامة الأُسْطُوَانِي أكبر دليل على هذه الحياة الاجتماعية التي قوامها التكافل والتآلف، حيث جاء في السجل كثير من القضايا التي حكم بها العلامة الأُسْطُوَانِي بين أهل الذمة بناء على الفقه الإسلامي إن أرادوا ذلك والتي سنعرضها بالتحليل والبيان.

أهل الذمة في اللغة:

الذمة في اللغة: الأمان، والعهد، والضمان.^{٤٧}

وفي الاصطلاح الشرعي:

هم الذين أخذوا العهد من الإمام أو من ينوب عنه، بالأمن على أنفسهم وأموالهم نظير التزامهم بالجزية، ونفوذ أحكام الإسلام.^{٤٨}

يقول الدكتور عبد الكريم زيدان: «أهل الذمة هم المعاهدون من النصارى واليهود وغيرهم ممن يقيم في دار الإسلام، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «يسعى بذمتهم أدناهم»^{٤٩}، وفسر الفقهاء ذمتهم بمعنى: (الأمان)، وقالوا في تفسير عقد الذمة: بأنه إقرار بعض الكفار على كفرهم بشرط بذل الجزية والتزام أحكام الملة، وعلى هذا يمكن القول: بأن عقد الذمة عقد بمقتضاه يصير غير المسلم

٤٦ محمد بخيت المطيعي، إرشاد الأمة إلى أحكام الحكم بين أهل الذمة، المطبعة الأدبية بمصر، ط/ ٥١٣١٧: ص ٣.

٤٧ ينظر: ناصر بن عبد السيد أبي المكارم المطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، (تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار) مكتبة أسامة بن زيد/حلب، ط ١٩٧٩/١ م: ٣٠٧، الفيومي، المصباح المنير، (مادة: ذ م م): ص ١١١، الرازي، مختار الصحاح، (مادة: ذ م م): ص ٢٢٦، محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: ١/ ٣٣٠.

٤٨ محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: ١/ ٣٣٠.

٤٩ سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، (تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد) المكتبة العصرية/بيروت، باب في السرية على أهل العسكر، برقم: ٢٧٥١.

في ذمة المسلمين، أي في عهدهم وأمنهم على وجه التأييد، وله الإقامة في دار الإسلام على وجه الدوام»^{٥٠}.

وفي سجل العلامة الأُسْطُوَانِي جَاءَتْ الأحكام القضائية بين أهل الذمة لتشمل المسائل التالية: الميراث، والوصاية، وعقود المعاملات.

وسنذكر على سبيل المثال الوصايا وعقود المعاملات:

من الأمور التي يُعامل بها أهل الذمة معاملة المسلمين أمور سائر العقود والمعاملات، وقد نقلنا كلام الإمام الجصاص كما نقله عنه الشيخ بخيت المطيعي في بداية الكلام عن أحكام أهل الذمة، وها أنا أنقله بتمامه لتمام الفائدة، قال الجصاص في كتاب (أحكام القرآن) ما نصه: «قال أصحابنا: أهل الذمة يحملون في البيوع والمواريث وسائر العقود على أحكام الإسلام كالمسلمين، إلا في بيع الخمر والخنزير فإن ذلك جائز فيما بينهم؛ لأنهم مُقَرَّرُونَ على أن يكون مالا لهم، ولو لم يجز تباعهم وتصرفهم فيها والانتفاع بها لخرجت من أن تكون مالا لهم، ولما وجب على مستهلكها عليهم ضمان، ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء فيمن استهلك لذمي خمراً أن عليه قيمتها، وما عدا ذلك فهم محمولون على أحكامنا؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾^{٥١}، وروي أنه صلى الله عليه وسلم كتب إلى أهل نجران: «إما أن تدرؤا الربا وإما أن تأذنوا بحرب من الله ورسوله»^{٥٢}، فجعلهم النبي عليه السلام في حظر الربا ومنعهم كالمسلمين، قال تعالى: ﴿وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾^{٥٣}، كما قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾^{٥٤} فأخبر أنهم منهيون عن الربا وعن أكل المال المحظور إلا أن

٥٠ الزيدان، أحكام الذميين والمستأمنين: ص ٢٢.

٥١ سورة المائدة: ٤٩ / ٥.

٥٢ أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، (تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين)، دار الكتب العلمية/ بيروت، ط ١ / ١٩٩٤: ٥٧٢ / ١.

٥٣ سورة النساء: ١٦١ / ٤.

٥٤ سورة النساء: ٢٩ / ٤.

يكون تجارة عن تراض منهم، فسوى بينهم وبين المسلمين في المنع من العقود الفاسدة، فهذا الذي ذكرنا مذهب أصحابنا في عقود المعاملات والتجارات»^{٥٥}.

وفي سجل العلامة الأسطواني نجد أن أهل الذمة رَفَعُوا إليه القضايا في شتى أنواع المعاملات، وذلك مثل: البيع والشراء والدين والولاية والرهن والبيع بالوفاء والوكالة وغيرها من المعاملات، ومثال ذلك في السجل ما نصه:

«بمجلس الشريعة الغراء المنعقد بمحكمة شرعية دمشق المحروسة أجله الله تعالى أذن سيدنا ومولانا صاحب السماحة السيد عبد المحسن أفندي الأسطواني القاضي الشرعي الموقع فيه أعلاه إلى حاملة هذا الكتاب الحرمة سلمى بنت الخواجة يوسف بن زخور مطران المكلفة الحاضرة بالمجلس المعرفة بتعريف كل من جرجي أفندي بن خليل أفندي بن الخواجة عبد الله ديب وإبراهيم بن خليل بن ماتوك قصاب جميعهم من مكان محلة باب توما بدمشق التعريف الشرعي الوصي الشرعية على أولادها من زوجها المتوفى يوسف أفندي بن الخواجة أنطوان كنج وهم حبيب وريمون وأنطون وأندره وأنطوانيت وماري مادلين القاصرون عن درجة البلوغ بموجب حجة الوصايا الصادرة من هذه المحكمة المؤرخة في اليوم الحادي والعشرين من مايس سنة ألف وتسعمئة وثلاث وثلاثين في قبض نصيب القاصرين المذكورين من مبلغ المئتين والخمسة والثلاثين الليرة السورية الورق المقرض من والد القاصرين بحياته إلى السيد حسن أفندي بن طارق أفندي العجلاني والمرهون تأميناً عليه من قبل المدين بطريق البيع بالوفاء والوكالة الدورية نصف الدار الكائنة بمنطقة باب البريد المدونة بالمحضر رقم ثلاثمئة وثمانية وعشرين بموجب سند المدائنة المؤرخ في اليوم الثاني والعشرين من حزيران سنة ألف وتسعمئة وإحدى وثلاثين ورقم الرهن ٧٢/٩ وذلك الرهن عن نصف الدار المذكورة بالنسبة لحصة القاصرين وصرف ما تقبضه من المديون بنفقة القاصرين وتقرير القبض وفك الرهن لدى الدائرة ذات الاختصاص إذناً شرعياً مقبولاً منها لما في ذلك من الحظ والمصلحة للقاصرين لاحتياجهم للنفقة

٥٥ بخيت المطيعي، إرشاد الأمة إلى أحكام الحكم بين أهل الذمة: ص ٣.

والمتحقق ذلك بإخبار المعرفين المذكورين وهما من أهل الخبرة والوقوف إخباراً
شرعياً معتبراً شرعاً».^{٥٦}

٢ - فسخ النكاح بسبب الإعسار:

في اللُّغة:

مصدرٌ من عَسَرَ بمعنى افتقر، والعُسْر: هو الضيق والشدة والضُعبوبة،
والعُسرة قلة ذات اليد.^{٥٧}

وفي الاصطلاح الشرعي:

عدم القدرة على التَّفقة، أو أداء ما عليه بمالٍ ولا كَسْبَ له، وقيل: هو زيادةُ
خَرْجِه عن دَخْلِه.^{٥٨}

ليعلم أن عَزَى النِّكاح من أوثق العرى التي اهتمَّ بها الإسلام، وقد أعطى لها
قدسيَّة خاصَّة، وأحكاماً قائمةً على حفظ الأنساب والأعراض، فهي من الضَّرورات
الخمسة التي أكَّد الشرع الكريم عليها.

ولذلك نجد أن المذهب الحنفي أنزل الزَّواج منزلةً لائقةً به بعدما أحاط
بكلِّ ما جاء من أحكامه، ولذلك قرَّروا أن العاجز عن أداء المهر والقيام بالتَّفقة
والحقوق الزَّوجية أنه مرتكبٌ للحرام؛ لتقصيره في هذا الجانب، ورأوا أيضًا أن
النِّكاح لا يُمكن إبطاله لهذه الأمور الجزئية.^{٥٩}

٥٦ ينظر: قضية رقم: ٩٤٨، مكتبة

(isam)، 56 Dimaşk (Şam) Kasrüladli Sicileri- Sicil Numarasi: 250_

٥٧ ينظر: المطرزي، المغرب: ٦١/٢، الفيومي، المصباح المنير: (مادة: ع س ر) ص ٢١٢، الرازي،
مختار الصحاح، (مادة: ع س ر): ص ٤٦٧، الدكتور محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات
والألفاظ الفقهية: ٢٣٤/١.

٥٨ الدكتور محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: ٢٣٤/١.

٥٩ ينظر: مجموعة من علماء الدولة العثمانية على رأسهم شيخ الإسلام موسى كاظم، ترجمة محمد
شاكر بن راغب الحنبلي الدمشقي، قرار حقوق العائلة في النكاح المدني والطلاق، (تحقيق: بسام
عبد الوهاب الجابي)، دار ابن حزم/بيروت، ط ١/١١/٢٠١١ م: ص ٥٥٤.

ولذلك قالوا: إذا تعدّر على الزوجة تحصيل النّفقة من زوجها يُقدّر لها القاضي نفقةً، ويأمرها بالاستدانة، ولا يقضي بفسخ نكاحها.^{٦٠}

ولكن علماء الحنفيّة في زمن الدّولة العثمانيّة نظروا إلى هذه المسألة نظرةً موافقةً للواقع الذي تعيشه الأُمَّة في ذلك الوقت، فقرروا في قرار حقوق العائلة أن يُفتوا في هذه المسألة على خلاف مذهب الإمام أبي حنيفة الثُّعمان، لما في ذلك من مصلحةٍ للزّوجة إذا تعدّس عليها أخذ نفقتها أو غاب عنها زوجها ولم يترك لها ما تُنفق به على نفسها وأولادها إن كان لها أولاد.^{٦١}

وفي سجلّ العلامة الأُسْطواني نجد أنه رحمه الله قضى في هذه المسألة بناءً على ما في قرار حقوق العائلة، حيثُ اجتمعت اللّجنة التّأليفيّة لقرار حقوق العائلة وأقرّوا العمل بخلاف المذهب الحنفيّ إن اقتضت الحاجة إلى ذلك، وقد جاء في آخر هذا القرار التّالي:

«وبما أن اختلاف المجتهدين رحمةً للعباد، والشّرْع يُجوز للمُتَمَذِّب بأحد المذاهب أن يعمل أو يُفتي عند الاضطرار بمسألةٍ على مذهب الأئمّة الأخرى، كما أن الكتب الفقهيّة صرّحت بأن أمير المؤمنين إذا أمر بالعمل بقولٍ من أقوال الأئمّة المجتهدين يقتضي العمل بذلك القول، ووُجِدَت المادّة المعروضة موافقةً للمذهب الحنبليّ تمامًا، رأينا من الموافق استحصال الإدارة السّنيّة للعمل بالمادّة المتقدّمة؛ لتُضاف على فصلٍ مناسبٍ من كتاب الطّلاق الذي أضحى على أهبة الإكمال، وتنظّم المواد الأخرى التي لها علاقةٌ بهذه المسألة على الوجه الملائم».^{٦٢}

فلأجل الحاجة التي اقتضت ذلك قضى علماء الحنفيّة في زمن الدولة العثمانيّة بخلاف المذهب، ومثال ذلك المسألة التي بين أيدينا حيث قضى فيها العلامة الأُسْطواني بناءً على المذهب الشّافعيّ الذي يُجيز فسخ النّكاح بسبب الإعسار بناءً على القاعدة المقررة في قانون حقوق العائلة والتي مرّ ذكرها.

٦٠ ينظر: إبراهيم بن محمد الحلبي، ملتقى الأبحر، (تحقيق: خليل عمران منصور)، دار الكتب العلمية/بيروت، ط ١/١٩٩٨م: ص ٢٨٢.

٦١ ينظر: قرار حقوق العائلة: ص ٥٥٤-٥٥٦.

٦٢ ينظر: قرار حقوق العائلة: ص ٥٥٨.

ومثال ذلك في السَّجَلِ ما نُصِّه:

وأذن الفارض المذكور إلى الحاضرة المذكورة بصرف القدر المذكور على بنتها وبالأستدانة والرجوع عليه بنظر ذلك عند تعذر الأخذ وإلى إتمام مدة حضانتها الشرعية فرضاً وإذناً مقبولين من الحصة المذكورة وذلك بعد جري رفع النفقة المذكورة للحاضرة وبنتها على زوجها فهد المذكور بموجب القرار المؤرخ ٢٨ من أيلول سنة ٩٣١ كل يوم عشرة قروش سوري المحرر بالصحيفة ١٩٥ من سجل القرارات الثالث عدد ١٤٢٨ نظراً لحصول فسخ النكاح بين الزوجين وإعسار المفروض عليه على أدائها كما يشعر بذلك القرار المؤرخ ١٥ حزيران ٩٣٢ عدد ٣٩٢ من جلد القرار الأول والمكسب الحكم بالفسخ الدرجة القطعية رفعا وإلغاء شرعيين.^{٦٣}

الخاتمة:

ومن خلال هذه الوجة نرى ما للسجلات من أهمية كبيرة على المستوى التاريخي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي والفقهي، وتبين لنا أن المحاكم الشرعية في سورية كانت تعمل على وفق الشريعة الإسلامية إلى سنة (١٩٤٩م) حيث ألغي العمل بالشريعة الإسلامية على يد الانقلابي حسني الزعيم، والعجيب في الأمر أن الأحكام الشرعية بقيت سارية طيلة زمن الاحتلال الفرنسي لسورية، وما بدلت الأحكام الشرعية بالأحكام الوضعية إلا بيد أبناء جلدتنا، الذين غرتهم الحياة الدنيا فخانوا الله تعالى ورسوله والأمة الإسلامية بأجمعها، أما تركيا فقد أبطل العمل بالأحكام الشرعية قبل ذلك بعشرين سنة تقريباً.

وتبين لنا من دراسة السجلات وخاصة سجل الشيخ عبد المحسن الأسطواني أن القضاة كانوا ملتزمين كل الالتزام بالفقه الحنفي في القضايا التي تعرض لهم وذلك لأن مذهب المحاكم في الدولة العثمانية وما بعدها بمدة قصيرة هو المذهب الحنفي ومع هذا الالتزام بالمذهب الحنفي إلا أننا نجد أن بعض القضايا كان يقضي القضاة فيها على خلاف المذهب الحنفي لأجل المصلحة التي يجدونها وذلك بناء على توصيات اللجنة التي ألفت قرار حقوق العائلة العثمانية

٦٣ ينظر: قضية رقم: ٩٥٨، مكتبة

(isam)، 56 Dimaşk (Şam) Kasrüladli Sicileri- Sicil Numarasi: 250_

الذي كان يعمل به في تلك الفترة أي ما قبل سجل الشيخ الأسطواني وما بعده وقبل مجلة الأحكام العدلية وقرار حقوق العائلة العثمانية ونجد أن بعض المحاكم تختص بمذهب معين غير المذهب الحنفي من أجل المصلحة العامة وذلك مثل المحكمة العونية التي كانت تحكم بالمذهب الحنبلي ومحكمة الميدان التي كانت تحكم بالمذهب الشافعي غالبًا.

ومر معنا كيف كان أهل الذمة يرجعون إلى المحاكم الشرعية الإسلامية وهذا من الأهمية بمكان حيث يتبين لنا كم وكما كان المجتمع الإسلامي عامة والمجتمع الدمشقي خاصة مجتمعًا متجانسًا متناغمًا يعيش فيه الكل تحت راية الإسلام وقد حفظت للجميع حقوقهم الدينية والاجتماعية.

مسرد المصادر والمراجع

Ahmed Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, İstanbul, 1990.

أحمد آق كوندز وسعيد أوزتورك، الدولة العثمانية المجهولة ٣٠٣ سؤال وجواب توضح حقائق غائبة عن الدولة العثمانية، وقف البحوث العثمانية (Omanlı Araştırmaları Vakfi)، ط ١/٢٠٠٨ م.

أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، (تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين)، دار الكتب العلمية/ بيروت، ط ١/١٩٩٤ م.

أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، (تحقيق: يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية/بيروت.

أشرف عبد المحسن الشريف، الإدارة الحديثة للوثائق التاريخية المعايير والإجراءات، الدار المصرية اللبنانية/القاهرة، ط ١/٢٠١١ م.

بدران أبو العينين بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية والقانون، دار النهضة العربية، ط ١/١٩٨٤ م.

بريحيث مارينو وتوموكي أوكاوارا، إشراف دعد الحكيم، دليل سجلات المحاكم الشرعية العثمانية المحفوظة بمركز الوثائق التاريخية بدمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية/دمشق، ط ١/١٩٩٩ م.

جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، (تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان/بيروت، ط ١/١٩٩٧ م.

خالد زيادة، سجلات المحكمة الشرعية (الحقبة العثمانية) المنهج والمصطلح، المركز

- العربي للأبحاث ودراسة السياسات/بيروت، ط ٢٠١٧/١ م.
- ساجر ناصر الجبوري، التشريع الإسلامي والغزو القانوني الغربي للبلاد الإسلامية، دار الكتب العلمية/بيروت، ط ٢٠٠٥/١ م.
- سامر مازن القبح، مجلة الأحكام العدلية مصادرهما وأثرهما في قوانين الشرق الإسلامي، دار الفتح/عمان، ط ٢٠٠٨/١ م.
- سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، (تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد)، المكتبة العصرية/بيروت.
- شامل شاهين، دراسة موجزة عن مجلة الأحكام العدلية، دار غراء حراء/دمشق، ط ٢٠٠٤/١ م.
- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة/دمشق، ط ١٩٨٢/٢ م.
- علي بن محمد الشهير بالماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، (تحقيق علي محمد معوض-عادل أحمد عبد الموجود)، دار الكتب العلمية/بيروت، ط ١٩٩٩/١ م.
- علي حيدر أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، (تحقيق: فهد الحسيني)، دار الجيل، ط ١٩٩١/١ م: ٤٦١-٤٧، وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، مؤسسة الرسالة/دمشق، ط ١٩٨٥/٤ م.
- مجلة الدراسات التاريخية في جامعة دمشق رقم العدد ٣١-٣٢ تاريخ الإصدار: حزيران عام ١٩٨٩ م.
- مجموعة من علماء الدولة العثمانية على رأسهم شيخ الإسلام موسى كاظم، ترجمة محمد شاکر بن راغب الحنبلي الدمشقي، قرار حقوق العائلة في النكاح المدني والطلاق، (تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي)، دار ابن حزم/بيروت، ط ٢٠١١/١ م.
- محمد الأرنؤوط، عبد الودود برغوث الغائب الحي، مقالة كتبها في جريدة الحياة نشرت في ١٩-٠٥-٢٠١٢ م.
- محمد بخيت المطيعي، إرشاد الأمة إلى أحكام الحكم بين أهل الذمة، المطبعة الأدبية بمصر، ط ١٣١٧ هـ.
- محمد براء الحنبلي، سجل القصر العدلي سنة ١٩٣٣-١٩٣٤ برقم ٥٦ دراسة تحليلية فقهية، رسالة لنيل درجة الماجستير قدمت في جامعة مرمرة كلية الإلهيات برقم: ٢٠٢٠-١٤١٤/١٠٣٤٠٥١ م.
- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، (تحقيق: محمود خاطر)، مكتبة لبنان ناشرون/بيروت، ط ١٩٩٥ م.
- محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، (تحقيق: محمد عوض مرعب)، دار إحياء التراث العربي/بيروت، ط ٢٠٠١/١ م.
- محمد بن علي المعروف بعلاء الدين الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار

وجامع البحار، (تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم)، دار الكتب العلمية/بيروت، ط ٢٠٠٢/١ م
 محمد رواس قلعه جي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس/ بيروت، ط ١٩٩٦/١ م.
 محمد سرور بن نايف زين العابدين، مذكراتي، دار الأصول العلمية/إسطنبول،
 ط ٢٠١٦ م.

محمد مصطفى شبلي، المدخل في الفقه الإسلامي تعريفه وتاريخه ومذاهبه نظرية
 الملكية والعقد، دار الجامعة/بيروت، ط ١٩٨٥/١٠ م.
 محمود أفندي الحمزاوي، مجموع رسائل العلامة محمود أفندي الحمزاوي، التنبيه
 الفائق على خلل الوثائق وهي رسالة في خلل المحاضر والسجلات، (تحقيق محمد وائل
 الحنبلي)، دار اللباب/ إسطنبول، ط ٢٠١٩ م.
 محمود عباس حمودة، المدخل إلى دراسة الوثائق العربية، مكتبة نهضة الشرق/جامعة
 القاهرة.

محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة/مصر.
 مدونة علم الأرشيف، مناقشة حول مصطلح السجلات، تعني هذه المدونة التخصصية
 بطرح ومناقشة القضايا العلمية والمهنية ذات الصلة بإدارة الوثائق والأرشيف ونشر المستندات
 في هذا المجال:

<http://earchiving.blogspot.com/2010/01/blog-post.html>.

مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم/دمشق، ط ٢٠١٢/٣ م.
 مكتبة

(isam) Dımaşık (şam) Sicileri-Sicil Numarasi: 230-231-232-233-248-249-250.

منتدى الأنساب:

مهند مبيضين، أهل القلم ودرهم في الحياة الثقافية في مدينة دمشق خلال الفترة
 (١١٢١-١١٧٢هـ/١٧٠٨-١٧٥٨م)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/بيروت، ط ٢٠١٧/٢ م.
 ناصر بن عبد السيد أبي المكارم المطرزي، المغرب في ترتيب المغرب، (تحقيق:
 محمود فاخوري وعبد الحميد مختار)، مكتبة أسامة بن زيد/حلب، ط ١٩٧٩ م.
 وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، مؤسسة الرسالة/
 دمشق، ط ١٩٨٥/٤ م.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

DEDE İBN RÜŞD'ÜN ESERLERİNDE USÛL KAVRAMI¹

THE CONCEPT OF “USÛL” IN THE WORKS OF IBN RUSHD AL-JADD

Bilal İBRAHİMOĞLU

Doktora Öğrencisi,

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Bilim Dalı
İstanbul, Türkiye

uveyys@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-8842-2969

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Eylül 2020/ 21 September 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Kasım 2020 / 17 November 2020

Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020/ 27 December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: **445-466**

Cite as / Atıf: İbrahimoglu, Bilal. “Dede İbn Rüşd’ün Eserlerinde Usûl Kavramı [The Concept of “Usûl” in The Works of Ibn Rushd al-Jadd”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 4/2

(Aralık/December 2020), **445-466**

1 Bu makale *Dede İbn Rüşd’ün Mâlikî Mezhebi’ndeki Konumu* adlı doktora tezinden üretilmiştir. This article is produced from the PhD thesis “The Position of İbn Rushd al-Jadd in the Mâlikî Madhab”

Öz

Bir şeyin, dibi, kökü, varlığının kendisine istinat ettiği şey gibi anlamlara gelen “asl” kelimesi, farklı ilim dallarında birbirinden farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Çoğulu olan “usûl” kelimesi ise, genellikle çeşitli ilim dallarına izafe edilerek kullanılmakta ve izafe edildiği ilim dalının genel prensip ve yöntemlerini (metodoloji) ifade etmektedir. Fürû-i fıkıh eserlerinde ise asl/usûl kavramı birbirinden farklı anlamlarda kullanılabilir. Mâlikî Mezhebinin Endülüs'teki önemli temsilcilerinde biri olan Dede İbn Rüşd, gerçekleştirdiği yoğun tedris ve telif faaliyetleri ile mezhebe büyük katkılarda bulunmuş önemli bir fakih'tir. Bu katkıların önemli bir bölümünü ise mezhep içi fikhî istidlal faaliyetleri oluşturmaktadır. Bu faaliyetin odak noktasındaki kavramlardan biri de “usûl”dür. İbn Rüşd, mezheb birikimi içerisinde birtakım mesâilî asıl olarak nitelemekte, diğer bir takım mesâilî de belirlediği bu asıllara göre değerlendirmektedir. Bu kısa çalışmada öncelikle, İbn Rüşd öncesi Mâlikî literatüründe bu kavramın ne sıklıkla ve hangi anlamlarda kullanıldıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra İbn Rüşd'ün bu kavramı kullanımını incelenmiş, çeşitli örnekler verilerek suretiyle kendisinden öncesiyle karşılaştırılma yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Dede İbn Rüşd, Mâlikî Mezhebi, Endülüs, , Asıl/Usûl

The Concept of “Usûl” in The Works of Ibn Rushd al-Jadd

Abstract

The word “asl” means something's base, root or anything that can lean upon. This word is used in various meanings in different sciences. As for its plural “usûl”, generally it is used by attributing it to multiple sciences which expresses the general principles and methods (methodology) of that attributed science in particular. In the books of substantive law (fürû-i fıkıh), the concepts of “asl” and “usûl” can be used in different meanings. Ibn Rushd al-Jadd, one of the most prominent Maliki scholars in Andalus, very significantly contributed to the school by teaching and writing. A significant part of his contributions was about intra-school legal reasoning.

Another focal point of this work is “Usul”. Ibn Rushd modifies certain number of problems as “asl” and describes other problems according to those asl's in the accumulation of madhab. In this short study, firstly we tried to ascertain the usage of this term that how often and in what meanings this word was used in Maliki's literature. After that, we analyzed that how İbn Rushd used this term and tried to compare his usage with the ones before him by giving various examples.

Keywords: İbn Rushd al-Jadd, Mâlikî Madhab, Andalus, Principal/Principals.

Giriş

Bir şeyin, dibi, kökü, varlığının kendisine istinat ettiği şey gibi anlamlara gelen² “asl” kelimesi, farklı ilim dallarında birbirinden farklı anlamlarda kullanılmaktadır.³ Çoğulu olan “usûl” kelimesi ise, genellikle çeşitli ilim dallarına izafe edilerek kullanılmakta ve izafe edildiği ilim dalının genel prensip ve yöntemlerini (metodoloji) ifade etmektedir.

Fıkıh kelimesine izafe edilerek kullanılan “usûl’l-fıkıh” tabiri ise Cür-cânî’nin (ö. 816/1413) tarifine göre birbirine yakın iki anlama gelmektedir. Bunlardan biri, kişiyi fıkha (fikhî hükümlere) ulaştıran kaideleri bilmek iken, diğeri bu kaidelerin kendisidir.⁴ Âmidî de usûl ve fıkıh kelimelerinin izafetle bir araya gelmesine işaret edip, terkibi oluşturan her iki kelimenin manası üzerinde ayrı ayrı durduktan sonra usûl’l-fikhî şöyle tarif eder: Fıkıhın delilleri, bu delillerin şerî hükümlere delaleti ve bunlarla kendisine delalet edilen şeylerin ahvalidir.⁵ Molla Hüsrev ise iki farklı tarif zikretmektedir. Bunlardan birincisi; “Şer’i delil ve hükümlerin hallerini bilmeye yarayan ilimdir” şeklindedir. Molla Hüsrev tarifinde şerî hükümleri ile deliller arasında ilkinin ikincisiyle ispatı şeklindeki ilişkiye de değinmektedir.⁶ İkinci zikrettiği tarif ise şu şekildedir: “Tafsîlî delillerinden şerî ferî hükümleri çıkarmaya yarayan kaideleri bilmektir.⁷ Buna göre usûl-i fıkıh hem hükümlerin kaynakları hem de bu kaynaklardan hüküm çıkarma metodlarını bilmek anlamına gelmektedir

Bunun dışında “usûl” kelimesi özellikle fûrû-ı fıkıh eserlerinde farklı bir anlamda daha kullanılmaktadır. Kısaca ve genel bir ifade ile bir mezhebin temel metin ve meseleleri olarak tarif edilebilecek bu anlamı üzerinde pek fazla durulmadığı, genelde “usûl” denildiğinde yukarıdaki anlamın ilk olarak akla geldiğini söylemek mümkündür.

2 Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak Murtaza Zebîdî, *Tâcül-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (b.y.y: Dârü’l-hidâye, ts.), “asl”, 27/447

3 Fıkıh ilmindeki on iki farklı anlamı için bk. Ahmet Özel, “Asıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/473.

4 Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cür-cânî, *et-Ta’rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar’aşlı (Beyrut: Dârü’n-nefâis, 2012), 85.

5 Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İbkâm fi usûli’l-ahkâm* (Riyad: Dârü’s-samî‘i, 2003), 21.

6 Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl fi şerhi mirkâti’l-vusûl* (İstanbul: Yüksel Matbaası, 1966), 11-12.

7 Molla Hüsrev, *Mir’ât*, 14.

Son zikredilen anlamıyla “usûl” kavramı, özellikle mezheplerin teşekkülü sonrasında mezhebin temel, güvenilir ve öncelikli kaynaklarını ifade etme anlamında önemli bir yer tutmaktadır. Hemen hemen her mezhepte, mezhebin en temel metinleri (usûlü’l-mezheb) olarak kabul edilen bazı metinler oluşmuş bu metinler her mezhepte farklı isimlerle anılmıştır.⁸

Mâlikî Mezhebinin temel metinleri/kitapları genel olarak “ümmehât” kavramıyla ifade edilmekle birlikte, bu eserlerin de dâhil olduğu mezhep literatüründe, ferî meseleler arasında “asıl”/ “usûl” kavramları zikredilmekte, kimi meseleler bu asıllara muvafakati sebebiyle kabul edilirken, diğer bir kısmı ise bu asıllarla çeliştiği için reddedilebilmektedir. Ancak bu kavram, Hanefî mezhebindeki kullanımlarından biri olan mezhebin temel kaynak eserleri/metinleri anlamından farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu kullanımlarda genellikle bütün olarak birtakım metinler/kitaplar değil, ferî meseleler kastedilmektedir.

Bu çalışmada Endülüs Mâlikî fakihlerinin önde gelenlerinden biri olan Dede İbn Rüşd’ün⁹ eserlerinde çokça geçen usûl (ve tekili asıl) kavramının hangi anlamlarda kullanıldıkları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunun için müellife ait; *el-Mukaddimât ve’l-mümebidât* ile *el-Beyan ve’l-tahsîl* adlı fûrû-ı fıkıh eserleri kaynak olarak kullanılacaktır. Öncesinde bu kavramın İbn Rüşd öncesi Mâlikî metinlerindeki kullanımı tespit edilerek bir karşılaştırma yapma imkânı sunulacaktır. Bunun için Mâlikî literatürü içinden seçilen bazı eserler¹⁰ üzerinden bu kavramın hangi anlamlarda kullanıldığı belirlenmeye çalışılacaktır.

8 Örneğin Hanefî mezhebinde “zâhiru’r-rivâye” ve “usûl”; Şâfiî mezhebinde, “üm”, “mebsût” ve “usûl” kavramları kullanılmaktadır. Bkz. Orhan Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 32, 81. Mâlikî mezhebinde ise temel metinleri ifade etmek üzere “ümmehât” kavramı kullanılmaktadır.

9 Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Bilal İbrahimioğlu, *Dede İbn Rüşd’ün Mâlikî Mezhepi’ndeki Konumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2020), 14-48.

10 Bu seçimde mezhep içerisinde kabul görmüş, dolayısıyla temsil kabiliyeti yüksek eserler tercih edilmekle birlikte, matbu olmayan eserlere ulaşma imkânı bulamadığımızdan bazı önemli eserleri inceleme fırsatımız olmadı. Bu eserlerden en dikkat çekici olan İbn Abdûs’un *el-Mecmû’a* adlı eseridir. Miklos Muranyi eseri, “meselelere dair asılların zikredildiği kitap” olarak tarif etmekte ve kaynak olarak İbn Ferhûn’un *ed-Dibâcü’l-müzheb* kitabını göstermektedir. Bk. Miklos Muranyi, *Dirâsât fi fıkhi’l-Mâlikî*, çev. Ömer Sâbir Abdülcelil (Beyrut: Dârü’l-garbi’l-İslâmî, 1998), 141. İbn Ferhûn, İbn Abdûs’un biyografisinde eserleri arasında *el-Mecmû’a*’nın sadece ismini zikretmekte, tamamlanmadığı dışında kitap hakkında herhangi bir bilgi sunmamaktadır. Bk. Burhaneddin İbrahim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü’l-müzheb fi ma’rifeti a’yâni ulemai’l-mezheb*, thk. Muhammed Ahmedî Ebû’n-nur (Kâhire: Dârü’t-tüvas, 1972), 2/175.

1. İbn Rüşd Öncesi Mâlikî Metinlerinde Usûl Kavramı

İbn Rüşd öncesi Mâlikî literatürüne bakıldığında kavramın İbn Rüşd'ün eserlerinde olduğu kadar yoğun bir şekilde yer almadığı ve çoğul sığa olan “usûl”den ziyade tekil sığa olan “NORMAL8asl” ile yer aldığı görülmektedir. Bu kullanımlara bakıldığında kavramın;

1. Küllî fikhî önerme,
2. Küllî kaide,
3. Fikhî hükümlerin kaynağı anlamlarında kullanıldıkları görülmektedir.

1.1. Küllî Fikhî Önerme Anlamında

İlk dönem Mâlikî metinlerine bakıldığında, ferî meseleler için esas teşkil eden birtakım daha küllî fikhî önermelerin “asıl” olarak isimlendirildiği görülmektedir. Örneğin el-Müdevvene’de, fikhî meseleler aktarılırken, zikredilen bir fikhî önermenin bu konuda asıl olduğu vurgulanabilmektedir. Örnek olarak şu mesele zikredilebilir:

Cariye ile evli olan birinin, hür bir kadınla ikinci evlilik yapması durumunda, hür kadının cariyeden haberi varsa her iki nikâh da geçerlidir ve hür kadının bu konuda muhayyerliği yoktur. Hür kadın, köleden haberi olmaması durumunda ise evliliğe devam etme ve ayrılma konusunda muhayyerdir. Sahnûn (ö.240/854), bu meseleyi bir “asıl” olarak nitelemektedir.¹¹ Bazen bu nitelemenin kuvveti artmakta ve aktarılan meselenin bu konuda asıl olarak kabul edilmesi açıkça istenmektedir. Örneğin, yük taşımak üzere kiralanmış bir taşıtla, söylenilen yükten başka bir şey taşınması ve taşıtın bu esnada bozulmasına dair mesele zikredilebilir. Bu durumda eğer söylenen yüke benzer bir şey (mesela buğday yerine arpa) taşınıyorsa kiracının tazmin sorumluluğu olmaz. Ancak tamamen farklı bir şey (mesela taş ya da demir) taşınırsa o zaman tazmin sorumluluğu doğar. Meseleyi bu şekilde aktaran Sahnûn bu hükmün asıl olarak kabul edilmesini istemektedir.¹² Zaman zamansa, “Bu falanca konuda-

11 Ebû Saîd Abdüsselam b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/193; 4/111, 192.

12 Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, 3:481. Diğer örnekler için bk. 4:111, 616.

ki asıldır” şeklindeki ifade ile tespit edilen aslın hangi konuya dair olduğu da belirtilmektedir.¹³

“Asıl” olarak nitelenen şey her zaman fikhî bir hüküm değil, fikhî bir mesele de olabilmektedir. Örneğin Sahnûn, şöyle bir ifade kullanmaktadır: “Bu asıl konusunda Mâlikî’ten gelen görüşlerde ihtilaf söz konusudur”.¹⁴ Burada asıl olarak tespit edilen ferî bir mesele olup, onun hükmüne dair bir ihtilaf vardır. Bu meseleye bağlanacak meselelerdeki ihtilaflar da asıl olarak tespit edilen bu meseledeki ihtilafa göre şekillenecektir. Böylece yine cüzi bir takım meseleleri şemsiyesi altında barındıran küllî bir mesele söz konusu olmaktadır.

Daha sonraki literatüre doğru intikal edildiğinde, “asıl” olarak tayin edilen fikhî önermelerin daha belirginleştiği ve daha gelişmiş bir dille ifade edildikleri görülmektedir. Örneğin Irak Mâlikîlerinden Kâdî Abdülvehhab (ö.422/1031), şüf’a konusunun üzerine inşa edildiği aslın, “mutalebe hakkına sahip olan birinin, bu hakkını terk ettiği bilinmediği sürece istediği zaman bu hakkını kullanma yetkisine sahip olması” olduğunu ifade etmektedir.¹⁵ Bu fikhî önerme, şüf’a hakkının kullanımında sürenin etkisine dair pek çok meseleyi içerisinde barındıracak küllî bir hükmü ifade etmektedir. Böylece pek çok ferî mesele, bu asıl ile çözüme kavuşturulabilmektedir.¹⁶

1.2. Küllî Kâide Anlamında

İbn Rüşd öncesi Mâlikî metinlerinde bu kavram (asıl/usûl) ile kastedilen bir diğer anlam küllî kaidelerdir. Ancak hemen belirtmelidir ki bu metinlerde yer alanlar, henüz tam anlamıyla bir küllî kaide formuna ulaşmamış görünmektedir. Örneğin İbn Ebû Zeyd (ö. 386/996), fecrin doğduğunu fark etmediği için cinsî münasebete devam eden birine kefarete gerekmeceğine dair hükmü “aslu’l-ibaha” ile açıklamaktadır.¹⁷ Burada kastedilen elbette daha sonra “eşyada

13 Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, 4:113.

14 Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, 4:589.

15 Kâdî Abdülvehhâb Ebu Muhammed Abdülvehhab b. Ali b. Nasr, *el-Maüne ‘âlâ mezbebi âlimi'l-Medîne*, thk. Hamîş Abdülhak (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995), 2:1274.

16 Bu noktada Lahmî’de de bazı örnekler görmek mümkündür. Bunlardan bazıları için bk. Ebû'l-Hadisen Ali b. Muhammed el-Lahmî, *et-Tebsıra*, thk. Ahmed Abdülkerim Necib (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 3:1296; 6:2675.

17 İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve’z-ziyâdât ‘alâ mâ fi'l-Müdevvene min ğayrihâ mine'l-Üme mehâat*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 2:50.

aslolan ibahadır” biçimindeki nihai formuna ulaşacak olan küllî kaidedir.¹⁸ Benzer bir şekilde, “beyyine iddia sahibine, yemin ise inkâr edenedir” küllî kaidesi sadece, “yeminin davalıya düşeceği” (أن الأيمان في الأصل على المدعى عليهم) şeklinde zikredilmektedir.¹⁹

Irak Mâlikîlerinin, özellikle İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007) ve Kâdî Abdülvehhâb'ın küllî kaide anlamındaki asıllar konusunda da daha gelişmiş bir dile ulaştığını söylemek mümkündür. Örneğin Kâdî Abdülvehhâb, iddeti bitmeyen bir kadınla evlenen ve duhûl vaki olan birine, o kadınla evlenmesinin ebediyen haram olması meselesi üzerine; “Bir şeyin vaktinden önce olması için acele eden, o şeyden mahrum bırakılarak cezalandırılır” küllî kaidelerini zikretmekte ve mûrisini öldüren vârisin mirastan men edilmesini zikrederek teyit etmektedir.²⁰

Örneklerde görüldüğü üzere küllî kaidelerin daha sonra oluşacak nihai formlarına genellikle ulaşılmamış olmakla birlikte, bu durumun istisnaları da vardır. Örneğin “beraat-i zimmet asıldır” küllî kaidesi bu şekliyle zikredilmektedir.²¹ “Eşyada asıl olan ibâhadır” şeklindeki küllî kaide de nihai formuyla bazı metinlerde yer almaktadır.²²

Bunlarla birlikte; “İmamet, kıraati düşürmez”, “Payı değiştiren her bir artış zekâta dâhil edilir”,²³ “Bir kimsenin cariyesinin çocuğu efendisinin malıdır”, “Nâfilede asıl, iki rekât olmasıdır”, “İbadetlerde aslolan ihtiyat üzere olmaktır”, “Fidyede asıl, saç tıraş etmektir”,²⁴ “asıl olan niyetin ibadete yakın bir zamanda yapılmasıdır”, “hürriyet konusunda asıl olan, anneye tabi olmak-

18 Aynı küllî kaide bu şekliyle Kâsım b. Halef tarafından da zikredilmektedir. Bkz. Kasım b. Halef b. Feth b. Abdullah b. Cübeyr, *et-Tavassut beyne Mâlik ve İbni'l-Kâsım fi'l-mesâil'i-lleti ihtelefâ fihâ min mesâil'i'l-Müdevene*, thk. Ebu Süfyan Mustafa Bâhu, (Mısır: Dârü'l-Beyzâ, 2005), 62.

19 Kâdî Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne*, 3:1346.

20 Kâdî Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne*, 2:793.

21 Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer İbnü'l-Kassâr, *Uyûnü'l-edille fi mesâil'i'l-hilâf beyne fukahâil'emsâr: Kitâbü't-tahare*, thk. Abdülhamid b. Sa'd (Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 2006) 2:572; Kâdî Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne*, 3:1547. Bu kaide daha sonra Lahmî tarafından da birden fazla yerde zikredilmektedir. Bkz. Lahmî, *et-Tebsira*, 3:1325; 5:2349; 7:2983; 10:4950; 12:5597.

22 İbnü'l-Kassâr, *Uyûnü'l-edille*, 2:1012.

23 Kâdî Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne*, 1:387.

24 Kasım b. Halef, *et-Tavassut*, 39, 41, 49.

tır²⁵ gibi fikhın tamamı değil belirli konularına dair, belki küllî kaideden ziyade davâbıt kabilinden olan bazı ifadeler de bu metinlerde asıl kavramıyla ifade edilmektedir.²⁶

1.3. Fikhî Hükümlerin Kaynağı Anlamında

Asıl kavramının bir başka kullanımı, fikhî hükümlerin kaynağı anlamıdır. Özellikle kaynağı nas olan fikhî hükümlerin aslı olarak söz konusu naslar zikredilirken bu anlam kastedilmektedir. Örneğin Kâdî Abdülvehhab, hemen hemen her bir fikh babına girişte, konunun bu anlamda aslını teşkil eden nasları sıralamaktadır.²⁷ Benzer bir kullanım Lahmî'nin (ö. 478/1085) *et-Tebşıra'sında* da yoğun bir şekilde görülmektedir.²⁸ Sadece bab başlarında değil, herhangi bir ferî meselenin hükmünün kaynağı anlamında da asıl kavramı kullanılabilir.²⁹

Buraya kadar zikredilenlerin dışında asıl kavramının mezhebe, ya da mezhep imamlarına nispet edilerek yapılan kullanımları da söz konusudur. Aktarılan kimi meselelerin mezhebin aslı ya da mezhebin aslına uygun olduğu belirtilirken³⁰, kimi meseleler ise mezhebin aslına uygun olmadığı gerekçesiyle reddedilmektedir.³¹

Şahıslara nispet edilen asılları ise, belirli bir mesele/konuya dair genel yaklaşımları olarak anlamak mümkündür. Bir anlamda yukarıda zikredilen küllî fikhî önerme anlamını barındırmaktadır. Ancak burada mezhebin gene-line değil, mezhep imamı ya da önde gelen fakihlere ait küllî fikhî önermeleri ifade etmektedir. Bu küllî fikhî önermeler bir anlamda o fakihin o meseleye

25 Lahmî, *et-Tebşıra*, 2:735; 3/1390.

26 Başka örnekler için bk. Lahmî, *et-Tebşıra*, 3:1004; 4:4296; 13:6027.

27 Kâdî Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne*, 1:489, 601; 2:679, 858, 946, 1087; 3:1114, 1151.

28 Bazı örnekler için bk. Lahmî, *et-Tebşıra*, 2:599, 617; 3:997, 1008, 1101, 1191, 1248, 1261, 1309, 1343; 4:1531, 1585, 1779; 5:2019, 6:2701.

29 Bazı Örnekler için bk. Lahmî, *et-Tebşıra*, 1:15; 2:842.

30 Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 4:549; 11:220; 13:296; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilberr en-Nemerî, *el-Kâfi fi fikhî ehl-i Medineti'l-Mâlikî*, thk. Muhammed Muhammed Muritânî (Riyad: Mektebetü'r-riyâdî'l-hadise, 1980), 1/336; Lahmî, *et-Tebşıra*, 2:794, 885; 3:1037, 1077, 1380.

31 Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 3:189.

dair genel yaklaşımını da ifade etmektedir. Bu durum en başta İmam Mâlik'ten aktarılan görüşler için söz konusudur.³²

İmam Mâlik'in dışında, özellikle Mısır'daki talebelerinden İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806) ve Eşheb (ö. 204/820) ile Sahnûn'a ait asılların da dikkate alındığını söylemek mümkündür. Zira bu üç ismin asıllarına zaman zaman vurgu yapılmakta,³³ hatta mezhep birikimi içerisinde aktarılan kimi görüşlerin, bu üç ismin asıllarına uygun olup olmadıkları da zikredilmektedir.³⁴ Zaman zamansa, aktarılan görüşün bu isimlerden hangilerinin asıllarına uygun, hangilerinin uygun olmadığı ifade edilmektedir. Örneğin gâsıbın cinayetine dair bir meselede aktarılan İbnü'l-Mevvâz'a (ö. 269/883) ait bir görüşün, Eşheb ve Sahnûn'un aslına uygun olduğu, İbnü'l-Kâsım'ın aslına ise uygun olmadığı belirtilmektedir.³⁵

Asıl kavramının, mezhebin temel metinleri anlamında kullanımına ise sadece İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) el-Kâfî adlı eserinin mukaddimesinde rastlanıldığı ifade edilmelidir. İbn Abdilber, eserin telif sürecinden bahsederken, bazı dostlarının kendisine gelerek, ferî meselelerin kendisi üzerine bina edildiği "usûl" ve "ümme'hât" meselelerini içeren bir eser yazmasını istediklerini ifade etmektedir.³⁶ Burada "usûl" ve "ümme'hât" kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Son olarak Huşenî'nin (ö. 361/971) *Usûlü'l-fütüyâ*" adlı eserine müstakil olarak kısaca değinmek gereklidir. İsminden de anlaşılacağı üzere fetvalara mesnet teşkil edecek mezhep asıllarını bir araya getirme iddiasında bulunan bu eserde "asıl" kavramı ile -müellifin eserin mukaddimesindeki ifadelerinden hareketle- şu üç anlamın kastedildiğini söylemek mümkündür: 1- Mezhep birikimi içerisinde, herhangi bir ihtilafın olmadığı, üzerinde ittifak edilmiş

32 Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 2:54; 3:269; 5:18, 10:525, 11:429; 13:148; 14:151, 277; Lahmî, *et-Tebîra*, 1:260; 2:651, 925; 3:1311, 1320; 4:1496.

33 Lahmî, *et-Tebîra*, 2:735, 887, 892, 898; 3:1181, 1388, 1442; 4:1573, 1719.

34 Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 1:442; 2:60; 3:294.

35 Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 4:212.

36 İbn Abdilber, *el-Kâfî*, 1:136.

meseleler,³⁷ 2-küllî kaideler, 3-kendisinden pek çok ferî meselenin neşet ettiği küllî fikhî hükümler.³⁸

2. İbn Rüşd'te Asıl Kavramı

İbn Rüşd'ün eserlerine bakıldığında, bu kavramın kendisinden önceki literatürdeki kullanımına benzer anlamlarda kullandığı görülecektir. Ancak İbn Rüşd'ün farkı, bu kavramı mezheb içi istidlal faaliyeti kapsamında daha yoğun ve sistematik olarak kullanmasıdır. Biraz açmak gerekirse İbn Rüşd eserlerinde, ele aldığı ferî meseleleri incelerken, aktarılan fikhî görüşleri değerlendirirken bu kavrama sıklıkla atıf yapmaktadır. Örneğin ele aldığı bir meselede verilen hükmün doğruluğunu teyit etmek için, (صحيح علي أصول المذهب) ya da (صحيح علي أصولهم) gibi ifadeler kullanmaktadır. Zaman zaman (أصل المذهب) veya (أصلهم) şeklinde tekil sığa ile kullanım da söz konusu olmaktadır. Bu şekilde genel olarak mezhebe izafe ettiği gibi zaman zaman (أصل مالك) (أصل ابن القاسم) şeklinde mezhebin ileri gelen fakihlerine nispet ederek kullanımı da söz konusudur.

İbn Rüşd, mevcut mezheb birikimini değerlendirirken, bu birikim içindeki kimi mesaili asıl olarak niteleyip, diğer bir kısmını buna göre değerlendirmektedir. Mezheb birikimine, her mesaili aynı değere sahip bir bütün olarak değil, farklı değer sıralamasına sahip meseleler toplamı olarak bakmaktadır. Böylece geçmiş birikimin sadece bir aktarıcısı değil, bu birikim üzerinde nitelermelerde bulunan, farklı değerler atfeden, kimisini öne çıkarıp kimisini ihmâl eden/eleyen bir tavır sergilemektedir.

Bu tavrı geçmiş birikimi tanıma, tasnif ve nitelermeye dönük olduğu gibi; bu tanıma, tasnif ve nitelermeye neticesinde mezhebin gelecekteki birikimi için de bir nevi altyapı sağlamaktadır. Mezheb birikimi içerisinde kimi mesaili asıl olarak niteleyerek öne çıkarması ve diğer bir takım mesailin geçerliliğini/sıhhatini tespit ettiği bu asıllara dayandırması, bunları bir tercih kıstası olarak gördüğünü göstermektedir. Tercih ise bir yandan bir mezheb içi fikhî

37 Zira müellif eserinde, ele aldığı konudaki ittifak noktasını tayin ettikten sonra, ihtilafın nerden itibaren başladığını da anlatmaktadır. Örnek için bk. Muhammed b. Hâris el-Huşenî, *Usûlü'l-fütya fi'l-fikh 'alâ mezhebi İmâm Mâlik*, thk. Muhammed Mahbûb vd. (y.y, Dârü'l-'Arabîyyeti li'l-kitâb, ts.), 47-48.

38 Huşenî, *Usûlü'l-Fütya*, 44. Bu eser hakkında daha detaylı ve müstakil bir araştırmayı hak ettiğinden, bu çalışmada kendisine kısaca değinilmekle yetinilmiştir.

istidlal çeşidi iken, diğer yandan bir başka mezheb içi fikhî istidlal çeşidi olan tahrice de kaynak sağlamaktadır. Zira tahrice bulunabilmek için öncelikle tahrice kaynaklık edecek sahih mezheb malzemesi tespit edilmelidir. Bu da bir nevi tercihtir.³⁹

Diğer taraftan, onun “usûl”e olan bu vurgusunun, daha gelişmiş bir fikhî dili oluşturma çabasının bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür. (Tersini söylemek de mümkündür. Yani “usûl”e olan bu vurgusu, daha gelişmiş bir fikhî dilinin oluşmasına katkı sağlamıştır). Zira mezheb birikimi içerisinde bir takım mesâili asıl olarak niteleyip tayin etmekte, bununla kalmayıp bu asıllar altına girecek ferî meseleler ile aralarında irtibatlar kurmaktadır. Bir mesele asıl olarak tayin ve tespit edildiğinde ona ait fikhî hükmü, aralarındaki ortak anlam sayesinde o aslın şemsiyesi altına girebilecek pek çok ferî meseleye de aktarmak mümkün olabilmektedir. Böylece, belki mezheb birikimi içinde ayrı ayrı değerlendirilip hükmü verilen birçok mesele, aralarındaki ortak anlam sebebiyle bir araya getirilmekte, daha küllî fikhî önermelere ulaşılmaktadır.

Öyleyse İbn Rüşd'ün asıl/usûl kavramını hangi anlamlarda kullandığının tespiti az önceki paragraflarda aktarılanların keyfiyetini anlama noktasında önem arz etmektedir. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Rüşd bu kavramı, kendisinden önceki literatürdeki kullanımına paralel bir şekilde üç farklı anlamda kullanmaktadır:

a) Hükmün kendisinden çıkarıldığı delil.

b) Küllî kaide.

c) Benzer birkaç meseleyi çatısı altında barındıran daha umumi meseleler. Yani kendisiyle alakalı pek çok alt meseleye sahip, ya da içerisinde barındırdığı bir anlam (illet) sebebiyle benzer pek çok meselenin çözümünü de beraberinde getiren -o benzer meselelerin çözümünde kıyas edilecek asıl kaynak olan- birtakım meseleler. Bunlar bu çalışmada “küllî fikhî hükümler” olarak adlandırılmıştır.

39 Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî Istidlal*, 40.

2.1. Hükümün Kendisinden Çıkarıldığı Delil

İbn Rüşd'ün kullanımında "usûl" ile kastedilen manalardan ilki, hükümün kendisine dayandırıldığı delildir. İbn Rüşd, ferî meseleleri incelerken, genellikle meselenin dayandığı asıl olarak, hükümün kaynağı olan nassa temas etmektedir. Burada, her bir hükümün kaynağını teşkil eden nassın, o meselenin aslı olduğu gibi bir itiraz varit olabilir. Buradaki kasıt, İbn Rüşd'ün tespitlerinin nassın doğrudan delalet ettiği meseleler değil, onunla irtibatlandırılacak diğer meselelere dair olmasıdır. Yani nassın delalet ettiği bir meselede, o meselenin çatısı altına giren diğer meselelerin çözümünde adı geçen nassın zikredilmesi söz konusudur. Örneğin "Kim namazın bir rekâtına bile yetişse, o namaza yetişmiş olur"⁴⁰ şeklinde bir hadis-i şerif vardır. İbn Rüşd için bu hadisi şerif, kapsamına giren pek çok ferî meselenin çözümü noktasında bir asıl teşkil etmektedir. O ferî meselelerden biri şudur: Yolcu olan birinin mukim olan imama uyduktan hemen sonra imamın abdestinin bozulması üzerine seferî olan kişiyi yerine istihlaf etmesi durumunda seferînin dört rekât kıldırması gerekir. İbn Rüşd bu hükümü, yukarıda zikredilen ve asıl olarak tespit ettiği hadis-i şerife dayandırmaktadır. Seferî, imamla beraber bir rekâtı yakaladığı an namaza yetişmiş olur. Dolayısıyla tabi olduğu imam dört rekât kılacağı için kendisine de dört rekât kılması vacip olmuştur.⁴¹

Bu örnekte İbn Rüşd'ün yaptığı şey mezhep içerisinde var olan bir hükümün, kendisi tarafından tespit edilen mezhebe ait bir asla dayandırılması ve meselenin teyit edilmesidir. Her ne kadar burada doğrudan İbn Rüşd tarafından bir mezhep içi istidlal faaliyeti gerçekleştirilmemişse de kendisinden önce mezhep içi istidlal faaliyeti ile ortaya çıkan bir meselenin mezhebe uyumunun sağlanması yapılmaktadır. Bir başka ihtimal ise birbirinden bağımsız içtihatlar ile ulaşılan farklı ferî hükümler arasında -hepsinin dayandığı aslı tespit etmek suretiyle- bağlantı kurarak daha küllî hükümlere ulaşma çabasıdır. Zikredilen ihtimallerin her biri de İbn Rüşd'ün mezhebin istikrarına katkılarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

40 Ebû Abdullah Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî, *el-Muvatta'* (Kâhire: Dârü'r-reyyân li't-türâs, 1977), Vukûtü's-salât, 15; Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'ûs-sahîh* (Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2007), Mevâkütü's-salât, 30; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'ûs-sahîh*, (Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2008), Mesâcid, 161.

41 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 2:41.

Yine aynı asla dayandırılmak suretiyle hükmü açıklanan bir diğer mesele bir rekâtına dahi olsa namaza yetişen kimseyi, namaza girmeden önce imam tarafından yapılan ve sehiv secdesi gerektiren şeylerin de bağlamasıdır. İbn Rüşd bu meseleyi de, “Kim namazın bir rekâtına dahi yetişse o namaza yetişmiş olur” aslına dayandırmaktadır.⁴²

İbn Rüşd'ün naslardan tespit ettiği asıllara dair bir başka örnek olarak, taze zeytin ile bir müddet bekletilmiş ve kilo kaybına uğradığı bilinen zeytinin aynı ölçükle değişiminin caiz olmaması meselesi zikredilebilir. İbn Rüşd benzer şekilde kuru buğday ile yaş buğdayın bu şekilde mübadelesinin de caiz olmadığını belirttiikten sonra, yaş hurma ile kuru hurmanın mübadelesinin caiz olmadığına dair hadisin⁴³ bu konuda asıl olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴

Bir başka örnek, kişinin kendi anne baba ve dedeleri ile çocukları ve torunlarının lehine yaptığı şehadetin geçerli olmadığı meselesinde, Resûlullah'tan konuya dair gelen şu hadisi şerifin asıl olarak nitelenmesidir: “*Hasmın, zanînin ve komşununun şehadeti geçerli değildir*”.⁴⁵ Hadiste zikredilen “zanîn” zan altında olan, şüpheli anlamında olup, kişinin anne babası, dede ninesi, çocukları ve torunlarına dair şehadetinde zan altında olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶

İbn Rüşd, bazen bir meseleye dair iki zıt görüşün de aslını zikrebilmektedir. Bu durumda zikrettiği asıllar arasında yaptığı tercih ele aldığı ferî meseledeki tercihi de sağlamış olmaktadır. Örneğin namazda el ile “evet” anlamına gelebilecek bir işaret yapmanın namazı bozmayacağına dair İbn Vehb'e (ö. 197/813) ait bir görüşün dayandığı asıl olarak Resûlullah'ın Kubâ

42 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 2:173. Böylece en azından bu iki meselede İbn Rüşd'ün meselelere yaklaşımında bir çelişki olmadığı görünmektedir.

43 Ebû Abdullah Malik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Esbâhî, *el-Muvatta'*, (Kâhire: Dârü'r-reyyân li't-türâs, 1408/1988), Buyû, 20; Süleyman b. Eşâs Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, (Lübnan: Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007), Buyû, 18; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *el-Cami'ûs-sabîh*, (Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007), Buyû, 14; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *es-Sünen*, (Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010), Buyû, 36; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, (Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), Ticârât, 53.

44 İbn Rüşd, *el-Beyan*, 7:396. İbn Rüşd'ün “asıl” olarak nitelediği bu fikhî önerme, kendisinden önceki sadece *et-Tebsîrâ'da* geçmekte fakat “asıl” olduğuna dair bir ifade geçmemektedir. Böylece mezheb birikimi içinde yer alan bu fikhî hükmün bir “asıl” olarak tayin edilmesinin İbn Rüşd tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır.

45 Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, Akzıye, 5.

46 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 9:447.

mescidinde olduğunu duyan Ensar'ın oraya gittiğinde namazda olduğu halde Resûlullah'a selam vermeleri ve onun da eliyle selamlarını aldığına dair rivayeti⁴⁷ göstermektedir. Buna mukabil İbn Rüşd, İmam Mâlik'ten aksi yönde bir görüşün de rivayet edildiğini belirtip buna delil olarak İbn Mesûd'un aktardığı bir başka hadisi⁴⁸ zikreder. Sonrasında bu iki asıl arasında tercihte bulunur.⁴⁹

İbn Rüşd, zaman zaman bir fıkıh babının tamamına dair asılları da zikretmektedir. Örneğin sular bahsine, bu konuda asıl teşkil eden ayet ve hadisleri zikrederek başlamaktadır. Buna göre bütün bir sular bahsine asıl teşkil edenler: “Biz, gökyüzünden temiz bir su indirdik”⁵⁰, “Temizlenesiniz diye size gökyüzünden su indiriyor”⁵¹ ve “Eğer su bulamazsanız temiz bir toprak ile teyemmüm yapın”⁵² ayet-i kerimeleri ile İbn Rüşd'üm hadis olarak zikrettiği; “Allah suyu temiz olarak yarattı. Onu hiçbir şey kirletemez. Ancak rengi, tadı ve kokusunu değiştiren müstesna”⁵³ cümlesidir.⁵⁴

2.2. Küllî Kaideler

İbn Rüşd'ün “usûl” kavramı ile kastettiği şeylerin ikincisi küllî kaidelerdir.⁵⁵ İbn Rüşd, fûrû-ı fıkıh meselelerini incelerken, zaman zaman mezhep

47 Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-meârii fi'l-İslâmiyye, ts.), 2:259-260.

48 İbn Rüşd'ün aktardığı lafızlardan farklı olsa da anlam olarak aynı olan rivayetler için bk. Nesâî, *Sehv*, 20; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, t.y.) 1:415.

49 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 2:155-156. İbn Rüşd'ün bu iki asıl arasında tercihte bulunurken dayandığı şey yine konuya dair bir başka asıl olan, selam verildiğinde misliyle ya da daha güzeliyle karşılık verilmesini emreden ayet-i kerimedir (en-Nisa 4/86).

50 el-Furkân, 25:48.

51 el-Enfâl 8:11.

52 en-Nisa 4:43.

53 İbn Rüşd'ün hadis olarak zikrettiği bu cümleyi, en azından bu şekilde herhangi bir kaynakta bulamadık.

54 İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümebbidât li binâi mâ iktedathu rusûmü'l-Müdevvene mine'l-abkâmi ş-şer'iyât ve't-tahsilâtü'l-muhkemât li ümmehâti mesâilibe'l-müşkilât*, thk. Muhammed Haccî, Said Ahmed A'râb (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2014), 1/85. İbn Rüşd bu tavrını el-Mukaddimât'ta genellikle sürdürmekte ve konu başlangıçlarında o konuya asıl teşkil eden nasları zikretmektedir. Örnekler için bk. İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 1:190, 543, 562, 573, 629; 2:190.

55 Aişe Lerevî de asıl ile küllî kaide arasında umum-husus ilişkisi kurmakta ve her küllî kaidenin bir asıl olduğu ancak tersinin söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Ancak İbn Rüşd'ün el-Beyan'da

içerisinde yerleşmiş bir takım küllî kaidelerden de istifade etmektedir. Zikrettiği kaideleri, ele aldığı ferî meselenin dayandığı asıl olarak göstermektedir. İbn Rüşd'ün, incelediği ferî meseleleri küllî kaidelere irca ettirmesi, Mâlikî mezhebinde yer alan küllî kaidelerin bir araya getirilmesi ve böylece mezhebin karakteristik özellikleri üzerine bazı ipuçlarının tespitine de fırsat sunmaktadır.

İbn Rüşd, zikrettiği küllî kaidelerin daha iyi anlaşılması için temsiller getirmektedir. Bu temsiller de bazen kaidenin daha iyi anlaşılması, bazen kaideden çıkan diğer ferî meselelerin zikredilmesi, bazen de kaidenin istisnasını zikretmek içindir.⁵⁶ Diğer taraftan zaman zaman zikrettiği kaidelere dair istidlalde bulunmakta, kaidelerin dayanağını zikretmektedir.⁵⁷

İbn Rüşd'ün zikrettiği bazı küllî kaideler şunlardır:

1. Hükümler isimlere değil, manalara taalluk eder.⁵⁸

Bu kuralın farklı şekilde ifade edilmiş örnekleri de mevcuttur. Örneğin yemine dair bir meselede İbn Rüşd, yemine lafızlara değil anlamlara itibar edileceğine dair bir aslı zikretmektedir.⁵⁹

Burada İbn Rüşd'ün bu kuralı zikrettikten sonra bu kuralın Irak ehline ait olduğunu belirtmesi de önemlidir. Zira tespit edilebildiği kadarıyla İbn Rüşd öncesi Mâlikî kaynaklarında bu kaide yer almamaktadır.⁶⁰

2. Şüphe, yakîni etkilemez: Hristiyan birinin elini daldırdığı sudan abdest alınamayacağı şeklindeki Mâlik'e ait görüşten kastın ne olduğuna dair

asl/usûl tabiri ile genellikle küllî kaideleri kastettiğine dair ifadeleri ihtiyatla karşılanmalıdır. Bkz: Aişe Lerevî, *Menbecü't-Tevcih ve't-ta'îl bi'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye 'nde İbn Rüşd el-Ced fi'l-Beyân ve't-tahsil* (Kâhire: Dârü's-selâm, 2017), 128-129.

56 Lerevî, *Menbecü't-tevcih ve't-ta'îl*, 140-143.

57 Lerevî, *Menbecü't-tevcih ve't-ta'îl*, 143-145.

58 Bazı örnekler için bk. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 1:57; 7:143; 9:437. Bu kural Mecelle'nin de küllî kaideleri arasında 3. maddede yer almaktadır: (العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني)

59 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 3:121. Bu asla yapılan bir başka atıf için bk. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 6:9.

60 Kaide Hanefîler'den Serahî'nin el-Mebisut'un'da zikredilmektedir. Bkz. Şemsülemme Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahî, *el-Mebisut*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), 22:23.

iki tevil farklı tevil sunan İbn Rüşd, her iki tevilinin dayandığını da “şüphe, yakîn olanı etkilemez”⁶¹ kaidesine dayandırmaktadır.⁶²

Bir başka örnekte, uykudan uyanan kişinin ellerini yıkamadan daldırıldığı suyla abdest alınması halinde, İmam Mâlik’e göre, elinde pislik olduğunu bilmediği sürece bunda bir beis yoktur. İbn Rüşd, bu görüşü, “şek, yakîni etkilemez” kaidelerini zikrederek teyid etmektedir.⁶³

3. Beraat-i zimmet asıldır: Kendisine verilen emanet bir şey geri istendiğinde, yıllar önce onu kaybettiğini, sonradan bulmayı ümit ettiğini ancak bulamadığını ifade eden birinin, İbnü'l-Kâsım'a göre ifadesi doğrulanır ve tazminle yükümlü olmazken, Asbağ b. Ferec bu kişinin tazmin sorumluluğunun olduğu kanaatindedir. İbnü'l-Kâsım'ın görüşünü tercih eden İbn Rüşd, bu tercihinin “beraat-i zimmet asıldır” kaidesine dayandırmaktadır.⁶⁴ Dolayısıyla emanet alan kişi, bir kastı ya da ihmaline dair kesin bir delil olmadıkça sorumlu tutulamaz.⁶⁵

4. Zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur.⁶⁶

İbn Rüşd küllî kaideleri zikrettiği gibi, kaide mesabesinde olmayan bir takım “zabıt”lar da zikretmektedir. Örnek olarak şunlar zikredilebilir:

1. **Delil iddia sahibine, yemin ise inkâr edenedir:** Doğrudan hadisi şerif lafzından alınan bu kural, yargılama hukukunda tüm mezhepler tarafından kullarılan bir küllî kaide olmuştur. İbn Rüşd de zaman zaman bu kaideye atıfta bulunmaktadır.⁶⁷
- 2- **Yemin, yemin edenin niyetine göre geçerlidir, lehine yeminde bulunan kişiye göre değil:** Nikâha dair bir meselede kız tarafının nikâhın şartı olarak

61 Mecelle 4. maddede de bu kural; “Şek ile yakîn zail olmaz” şeklinde ifade edilmektedir.

62 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, I, 34.

63 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 1:130.

64 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 15:311.

65 Bu kaidenin zikredildiği diğer örnekler için bk. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 1:47; 6:135; 9:45, 156; 13:341; 14:153; 15: 289, 310; 16:47; *el-Mukaddimât*, 2:191. Bu kaidenin diğer ikisinin akın sine mezhep içerisinde de bir asıl olarak zikredildiğini görmekteyiz. Bkz, Lahmî, *et-Tebsıra*, 3:1325; 5:2349; 7:2983; 10:4950; 12:5597; İbnü'l-Kassâr, *Uyûnü'l-edille*, 1:168, 424, 499. Bu durumu da İbn Rüşd'ün bu kaideyi zikredişi, mezhep içinde var olan bir aslın ferî meselelerde kullanımı bağlamında değerlendirilmelidir.

66 İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 3:82.

67 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 3:51; 4:245; 5:141; 7:358; 8:34,244; 15:316.

kocadan istediği yeminin, koca tarafından farklı bir şey niyet edilerek yerine getirilmesi ve nikâh sonrası bu durumun öğrenilmesi durumunda İmam Mâlik, nikâhın fesh olmayacağı kanaatinde. İbn Rüşd, Mâlik'in bu cevabının bu küllî kaideye dayandığını ifade etmektedir.⁶⁸

- 3- **İstisna'da daman yoktur:** Üzerinde işlem yapması için kendisine verilen kuşak parçasının zayi olması halinde kişinin sorumlu olmadığına dair meseleyi ele alan İbn Rüşd, bu konudaki aslın, "İstisna'da tazmin sorumluluğu yoktur" kuralı olduğunu zikreder. Meselenin ve konuya dair diğer alt meselelerin dayandığı bu asıl Resûlullah'ın (s.a.v) ecirden tazmin sorumluluğunu düşürdüğüne dair bir hadis-i şerife dayanmaktadır.⁶⁹
- 4- **Asıl olan, kimsenin cinayetini kimseye yüklememektir:** Diyet bahislerinde atf yapılan bu kuralın dayanağı olarak İbn Rüşd, "Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez"⁷⁰ ayetini göstermektedir.⁷¹
- 5- **Alışverişe en fazla benzeyen şey nikâhtır:** Evlendirilmiş kölenin satımında uhde⁷² olup olmadığına dair bir ihtilafta Sahnûn'un aksine bunun geçerli olduğunu savunan Eşheb'in meseleyi buyû'a benzettiğini ifade eden İbn Rüşd, İmam Mâlik'e nispet edilen bu ifadeyi zikretmektedir.⁷³

2.3. Küllî Fıkhî Hükümler

İbn Rüşd'ün asıl kavramı ile kastettiği son mana ise, küllî fıkhî hükümlerdir. Daha çok mesâilden oluşan mezhep mükteşebatı çoğunlukla birbirinden bağımsız cüzî fıkhî hükümlerden oluşmaktadır. Birbirinden bağımsızdan kastedilen, aralarında ortak bir takım anlamların bulunduğu meselelerin dahi tek tek incelenmesi ve aralarında bu ortak anlam vasıtasıyla bir bağ kurulmamış olmasıdır. Bu da her bir meselenin tek tek öğrenilmesi gibi kuşatılması zor bir durumu gerektirmektedir.

68 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 4:375. Kaide, İbn Rüşd öncesinde sadece Lahmî tarafından başkasına nispet edilerek zikredilmekte ve mezhepte asıl olarak kabul edilip edilmediğine dair herhangi bir ifade yer almamaktadır. Bkz. Lahmî, *et-Tebsira*, 6/2740.

69 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 4:243. el-Mukaddimât'ta ilgili konunun hemen girişinde hem kaide hem de kaidenin dayandığı rivayeti aynı şekilde zikretmektedir. *el-Mukaddimât*, 2:243. Aynı kaideye yapılmış bir diğer atf için bk. *el-Beyan ve't-tahsil*, 15:336.

70 el-Enam 6:164.

71 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 15:443, 466; 16:55; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 3:290.

72 Muhayyerliğin dışında kendine özgü bir şekilde, mebi'in satıcının damanı altında kalmaya devam etmesi anlamına gelen bir kavramdır. Ayrıntılı bilgi için bk. el-Bâcî, Kâdî Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd, *el-Münteka*, Kâhire: Dârü'l-fikri'l-'Arabî, 1913, IV, 173, 175

73 İbn Rüşd, *el-Beyan*, 8:349.

İbn Rüşd, mezhep birikimine ziyadesiyle vâkıf biri olarak mezhep mesâilinin neredeyse tamamına hâkimdir. Ancak bütün mezhep müntesiplerinin de böyle olmalarını beklemek pek mümkün değildir. Mezhep mesailini kuşatabilmiş, meseleler arasındaki ortak anlamları bulup bunlar arasındaki bağı tespit ve tesis edebilecek zihni bütünlüğe sahip birinin, küllî fikhî hükümleri tespit edip bunları “asıl” olarak tayin etmesi, sonra gelecek nesli her bir mesele ile tek tek uğraşmaktan müstağni kılacaktır.

Küllî bir fikhî hükmün “asıl” olarak belirlenip, birden çok cüzî hükmün bu asla bağlanması temelde iki önemli katkı sunmaktadır. İlki, mevcut mezhep birikiminin daha üst kavram ve hükümlerle ifade edilmesi, bunlarda toplanması ve dolayısıyla daha gelişmiş ve sistematik bir fıkıh dilinin oluşmasıdır. İkincisi ise yeni karşılaşılabilecek meseleler için, mezhebin temel karakteristiğine uygun yeni fikhî hükümler oluşturulmasına yönelik zemin hazırlanmış olmasıdır. Bir diğer ifade ile “asıl” olarak tespit edilen bu küllî fikhî hükümler, tahrice kaynak olma vasfı taşımaktadır.

Diğer taraftan cüzî meselelerin bu asıllara bağlanması onların doğruluğunun teyidi noktasında da önem arz etmektedir. Bu yönüyle “asıllar” mezhep birikiminin teyidi vazifesini de görmektedir. Bu işlevi, mezhep imamlarına ait görüşlerin de değerlendirilmesini sağlamaktadır. Burada iki değerlendirmeden bahsedilebilir: Birincisi mezhep imamlarının, verdikleri hükümlerde mezhebin asıllarına ne derece riayet ettikleri, mezheple ne derecede uyuşup, ne derece çeliştiklerinin tespiti; ikinci nokta ise kendi kendileri ile çelişip çelişmedikleridir. Zira İbn Rüşd, Mâlikî fakihlerinin kendilerine ait asıllarını da tespit etmektedir.

Buraya kadar anlatılanların bazı örneklerle somutlaştırılması konunun vuzuha kavuşması açısından önemlidir. İlk örnek olarak şu mesele zikredilebilir: İmam Mâlik'e şüpheyi bertaraf etmek için elbiseye su serpiştirmenin hükmü sorulduğunda yapılmasında beis olmadığı cevabını verirken, meseleye dair açıklamasının hemen başında mezhepte karar kılmış bir aslı zikretmektedir: “Elbisede necasetinden şüphe edilen bir şey bulunması halinde üzerine su serpilmesi yeterlidir”.⁷⁴

74 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 1:80.

İbn Rüşd'ün asıl olarak tespit edip zikrettiği bu küllî fikhî hüküm, birden çok ferî mesele için bir asıl olarak zikredilmiştir. Aynı asla bağlanan bazı fikhî meseleler şunlardır:

- Birisinin yakınında bir binek hayvanı bevl eder de kendisine idrar sıçramasından korkarsa, idrar sıçradığını kesin olarak bilmediği sürece yıkamasına gerek olmayıp su serpmesi yeterlidir.⁷⁵
- Tuvaletin nemli duvarına elbisesi değan birinin, duvardaki nemin çiğ düşmüş gibi küçük küçük tane şeklinde olması durumunda, elbisesini yıkamasına gerek olmayıp su serpmesi yeterlidir. (Ancak tam anlamıyla ıslak olması durumunda yıkanması gerekir)⁷⁶
- Uyandığında ihtilam olduğunu gören biri, elbisenin meni isabet eden kısmını yıkarken, diğer kısımlara su serper. (Diğer kısımları yıkamasına gerek yoktur).⁷⁷

Yukarıda zikredilen küllî fikhî hükmün tespiti, bu ve benzeri pek çok meselenin tek tek değerlendirilerek bir hükme varılmasını gereksiz kıldığı gibi, bu şekilde benzer meseleler arasında yapılacak fikhî kıyası da gereksiz kılmaktadır. Zira zikredilen küllî önerme belirlendikten sonra, bu anlama sahip tüm meseleler başka bir işleme gerek kalmadan direk olarak çözüme kavuşmuş olmaktadır.⁷⁸

Bir başka örnek şeriketü'l-ebdâna dair İbn Rüşd'ün tespit ettiği; “Şeriketü'l-ebdân(nın câiz olmasın)da asıl, yardımlaşmadır” şeklindeki asıldır. Dolayısıyla bu asla uymayan, yani yardımlaşma içermeyen ebdân şirketleri caiz değildir. İbn Rüşd'ün bu asla dayandırdığı meseleler ise şunlardır:

- İki aynı meslek sahibinin bir dükkânda ortak iş yapmaları caizken, farklı dükkânlarda iş yapıp, ortak olmaları mekruhtur.⁷⁹
- Bir gölette toplanan ve göle ağ atan balıkçılardan birinin, “tuttuğumuz balıklar konusunda ortak olalım” demesi üzerine, içlerinden birisinin tuttuğu balıkları diğerlerine vermeyip bu balıklarda kimsenin hakkı olmadığını söylemesi doğrudur. Çünkü bahsi geçen ortaklık şekli caiz değildir. Dolayısıyla zaten hiç kurulmamıştır.⁸⁰

75 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 1:85.

76 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 1:161.

77 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 1:204.

78 Bu aslın câri olduğu diğer meseleler için bk. *el-Beyan*, 5:227; 8:231-232; 12:370; 14:178.

79 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 12:14.

80 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 12:32.

- Bir demirci ve bir marangozun, aynı dükkân içinde aynı işte ortak olmaları, bahsi geçen işte birbirlerine faydaları dokunuyorsa (yani yapılan iş her ikisinin mesleğini birlikte gerektiriyorsa) geçerlidir.⁸¹
- Eşheb'in; birbirinden farklı dükkânlarda aynı işte ortak olunmasında bir beis olmadığına dair görüşü, yine bu asla dayanarak geçersizdir.⁸²

İbn Rüşd, mezhebin asıllarını tespit edip, meseleleri buna göre değerlendirdiği gibi, başta İmam Mâlik olmak üzere İbnü'l-Kâsım, İbn Habib (ö.238/853), Eşheb ve Sahnûn gibi mezhebin önde gelen isimlerinin kendi asıllarının tespitini de yapmaktadır.⁸³

İbn Rüşd'ün asıl olarak tespit ettiği küllî fikhî hükümler, her zaman üzerinde ittifak edilen görüşler olmayabilir. Bir başka ifade ile asıl olarak tespit edilen meselede farklı görüşler söz konusu olabilmektedir. Bu durumda küllî meseledeki ihtilaf, onun altına giren meselelere de benzer şekilde yansımaktadır. İhtilafın kaynağı olan asıl meseleyi zikretmesi de bir nevi meselenin aslına tespittir. Örneğin ayaklardan birinin yıkandıktan sonra mestin giyilmesi ve diğer ayağın sonra yıkanması; mestler giyildikten sonra –mesela- başın mesh edilmediğinin anlaşılması gibi ferî meselelerdeki ihtilafın kaynağının, abdest alan kimsenin her yıkadığı organın o yıkamayla temiz mi olacağı yoksa tüm abdest bitince mi tüm organların temiz olacağına dair ihtilaf olduğunu ifade eder.⁸⁴

Sonuç

Mâlikî mezhebi müntesibi bir fakih olarak İbn Rüşd, gerçekleştirdiği telif ve tedris faaliyetleri ile mezhebe büyük katkıda bulunmuş önemli bir fakihdir. Onun mezhebe katkılarının odağında, mezhep içi fikhî istidlal faaliyetleri gelmektedir. Bu faaliyetinin odak kavramlarından biri de “usûl” kavramıdır.

İbn Rüşd, mezhebin “usûl”üne dair bu vurgusu ile bir yandan o ana kadar mezhepte olan ve asıl olarak tayin edilmiş meseleleri tekrar gündeme

81 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 12:44.

82 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 13:45.

83 İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 1:62, 164, 179-180, 191, 202, 209, 225, 234, 239, 371, 411, 424, 511; 2:124; 4/275.

84 İbnü'l-Kâsım ve İmam Mâlik'in görüşü her bir aza yıkandığında temiz olduğu şeklinde iken Sahnûn aksi görüştedir. İbn Rüşd'ün tercihi ise birinci görüştür. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 1:145. Diğer örnekler için bk. 1: , 147-148; *el-Mukaddimât*, 1:577; 3:164.

getirmiş; diğer yandan mezhep birikimi içerisinde var olan, ancak asıl olarak tayin edilmemiş ya da yeterince vurgulanmamış meseleleri tespit ve tayin etmiştir. Bunlara ek olarak, mezhep birikimine ait verilerden istikra yoluyla birtakım asıllar da kendisi inşa etmiştir.

İbn Rüşd'ün mezhep asıllarının tespitine yönelik çalışmasının, biri geçmişe diğeri geleceğe bakan iki yönünün olduğu görülmektedir. Bir yönü mevcut birikimi temellendirmeye, mezhebe uygunluğunu ortaya koymaya dönük iken, diğer yönü kendisinden sonra gelenler için üzerine tahricte bulunmaya hazır malzeme oluşturmaya dönüktür. İbn Rüşd bir taraftan tahricte bulunurken diğer taraftan mezhep içerisinde hâlihazırda mevcut olan hükümleri, mezhebin bu asılları ile değerlendirerek tercihte de bulunmaktadır. Böylece mezhep asılları süzgecinden geçen hükümler mezhep içindeki varlığını sürdürebilmekte, diğerleri ise elenebilmektedir. Bu da mezhebin istikrar kazanması noktasında İbn Rüşd'ün katkılarından biri olarak değerlendirilebilir. Böylece İbn Rüşd, mevcut birikimi teyit edip, sonrasında bu birikim üzerine inşa edilecek yeni meseleler için bir alt yapı hazırlamak suretiyle adeta kendinden öncesi ve sonrasıyla bir bağ tesis etmektedir. Bu da onun, mezhebin seyri açısından merkezî bir konumda bulunduğuna işaret etmektedir.

Onun aktardığı, tayin ettiği ve inşa ettiği bu asıllar, kendisinden sonraki literatürü de etkilemiş, zamanla mezhebin temel metinlerinden biri haline gelmiş *Muhtasar-ı Halîl* ile, özellikle kavâid literatürünün önemli kaynaklarından biri de İbn Rüşd'ün eserleri olmuştur.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.

Âmidî. Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Riyad: Dârü's-sam'î, 1. Basım, 2003.

Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-meârifî'l-İslâmiyye, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ü's-sahîb*. 4 cilt. Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 5. Basım, 2007.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *et-Târifât*. thk. Muhammed Abdurrahman Mar'âşlı. Beyrut: Dârü'n-nefâis, 3. Basım, 2012.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*, 3 Cilt. Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. Basım, 2007.

Ebû Ubeyd, Kasım b. Halef el-Cübeyrî. *et-Tavassut beyne Mâlik ve İbni'l-Kâsım fi'l-mesâililleti ihtelefâ fihâ fî mesâilil-Müdevvene*. thk. Ebû Süfyan Mustafa Bâhû. Tanta: Dârü'z-ziyâ, 1. Basım, 1426/2005.

Ençakar, Orhan. *Haneî Mezhebi Nevâdir Literatürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019.

Huşenî, Muhammed b. Hâris. *Usûlü'l-fütya fi'l-fikh 'alâ mezhebi İmâm Mâlik*. thk. Muhammed Mahbûb vd. b.y.y, Dârü'l-'Arabîyyeti li'l-kitâb, ts.

İbrahimoglu, Bilal. *Dede İbn Rüşd'ün Mâlikî Mezhebi'ndeki Konumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020.

İbn Abdilberr, Ebü Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî. *el-Kâfi fi fikhi ehl-i Medineti'l-Mâlikî*. thk. Muhammed Muhammed Muritânî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-riyâdi'l-hadîse, 2. Basım, 1980.

İbn Ferhûn, Burhaneddin İbrahim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dibâcü'l-müzhheb fi ma'rifeti a'yâni ulemai'l-mezhep*. thk. Muhammed Ahmedî Ebü'n-nur. 2 Cilt. Kâhire: Dârü't-türas, 1972.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 5 Cilt. Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. Basım, 2009.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsil ve's-şerh ve't-tevcih ve't-ta'lîl fi mesâilî'l-Müstahrece*. thk. Muhammed Haccî vd. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1408/1988.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât li binâi mâ iktedat-hu rusûmü'l-Müdevvene mine'l-abkâmi-şer'iyât ve't-tahsilâtü'l-muhkemât li ümmehâti mesâilibe'l-müşkilât*. thk. Muhammed Haccî vd. 3 Cilt. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1435/2014.

İbnü'l-Kassâr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer *'Uyûnü'l-edille fi mesâilî'l-hilâf beyne fukahâi'l-emsâr: Kitâbü't-tahare*. thk. Abdülhamîd b. Sa'd. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 1427/2006.

Kâdi Abdülvehhab, Ebu Muhammed Abdülvehhab b. Ali b. Nasr. *el-Maüne 'alâ mezhebi âlimi'l-Medine*. thk. Hamîş Abdülhak, 2 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1415/1995.

Kaya, Eyyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2001.

Lahmî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *et-Tebîra*. thk. Ahmed Abdülkerim Necib. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2011.

Lerevî, Âişe, *Menbecü't-Tevcih ve't-ta'lîl bi'l-kavâ'idî'l-fikhiyye 'inde İbn Rüşd el-Ced fi'l-Beyân ve't-tahsil*. Kâhire: Dârü's-selâm, 1. Basım, 1438/2017.

Mâlik b. Enes, Ebü Abdullah Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî. *el-Muavvatta'*. 2 Cilt. Kâhire: Dârü'r-reyyân li't-türâs, 1408/1988.

Molla Hüsvrev, *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi mirkâti'l-vusûl*. İstanbul: Yüksel Matbaası, 1966

Muranyi, Miklos. *Dirâsât fi mesâdiri'l-fikhi'l-mâlikî*, çev. Ömer Sâbir Abdülcelil. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1988.

Murtaza Zebidî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.y, Dârü'l-Hidâye, t.y.

Nesâî, Ebü Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. 8 Cilt. Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 3. Basım, 2010.

Özel, Ahmet. "Asıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3/473. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Sahnûn, Ebü Saîd Abdüsselam b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım. 1426/2005.

Serahsî, Şemsüleimme Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebîsât*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1403/1983

Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Cami'üs-sahîb*. 5 Cilt. Lübnân: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. Basım, 2007.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**1008 - 1009/1599 - 1600 TARİHLİ B-18 NUMARALI
BURSA ŞER'İYYE SİCİLİNDE YER ALAN VAKFİYELERİN
TRANSKRİPSİYONU VE DEĞERLENDİRİLMESİ**

**TRANSCRIPTION AND EVALUATION OF WAQFIYYAS IN
JUDICIAL RECORDS OF BURSA NUMBERED
B-18 DATED 1008-1009/1599-1600**

Habibullah HABİB

Öğr. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Öğretim Görevlisi-
Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Doktora Öğrencisi.
İstanbul/Türkiye

habibullah.habib@marmara.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-5532-012X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Haziran 2020/ 25 June 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Kasım 2020/ 29 November 2020

Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020/ 27 December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: **467-496**

Cite as / Atıf: Habib, Habibullah. "1008 - 1009/1599 - 1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyeye Sicilinde Yer Alan Vakfiyelerin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi [Transcription and Evaluation of Waqfiyyas in Judicial Records of Bursa Numbered B-18 Dated 1008-1009/1599-1600]". Kocaeli İlahiyat Dergisi-

Kocaeli Theology Journal 4/2

(Aralık/December 2020), **467-496**

Özet

Osmanlı Devleti, sayısız vakıf müesseseleri ve bu müesseselerin oluşturmuş olduğu vakıf medeniyetiyle tanınır. Osmanlı hukuk tarihi araştırmalarında arşiv kayıtları birinci el kaynak olarak çok değerlidir. Söz konusu arşiv kayıtlarının bir kısmı da vakfiyelerdir. Vakfiyeler, Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, bazı kütüphaneler, müzeler ile şer'iyeye sicillerinde yer almaktadır. Şer'iyeye sicillerinde yer alan vakfiyelerin gün yüzüne çıkarılıp yayınlanması Osmanlı hukuk tarihi özellikle fıkıh ilmi tarihi açısından büyük bir değer ve önem arz ettiği bilinmesi gereken bir husustur. Bu makalede, Bursa şer'iyeye sicillerinden B-18 numaralı sicilde yer alan vakfiyeler, önce muhteva açısından incelenip değerlendirilmiş, sonra vakfiyelerin muhtevası özetlenip tablo şeklinde gösterilmiştir. Sonra mümkün mertebe hatasız bir şekilde okunup Arapça olan vakfiyeler Arapça, Osmanlı Türkçesi'yle kaleme alınan vakfiyeler de Osmanlı Türkçesi ile bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Akabinde Arapça olan vakfiyeler günümüz Türkçesine tercüme edilmiş ve Osmanlı Türkçesi ile kaydedilen vakfiyeler de transkripsiyon edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Vakfiye, Şer'iyeye Sicilleri, Fıkıh.

Transcription and Evaluation of Waqfiyyas in Judicial Records of Bursa Numbered B-18 Dated 1008-1009/1599-1600

Abstract

The Ottomans are distinguished by numerous institutions of waqf and the civilization these waqfs created. Archive records as first-hand sources are very precious for the investigations of Ottoman law history. A part of these archive records mentioned consists of waqfiyyas. Archive of General Directorate of Foundations in Ankara, some libraries, museums and judicial records have these waqfiyyas. It is a fact to be known that bringing to light and publishing waqfiyyas in judicial records have great importance in terms of Ottoman law history, especially islamic law history. In this article, firstly, waqfiyyas in judicial records of Bursa numbered B-18 were examined and evaluated by their contents. Then, the content of the waqfiyyas was summarized and shown in a table. Later, waqfiyyas in judicial records of Bursa numbered B-18 were read flawlessly and the ones written in Arabic were computerized in Arabic and the ones written in Ottoman Turkish were computerized in Ottoman Turkish. Afterwards, waqfiyyas in Arabic were translated into modern Turkish and waqfiyyas recorded in Ottoman Turkish were transcribed.

Key Words: Ottoman, Waqfiyya (Endowment Charter), Judicial Records, Islamic Law.

Giriş

Osmanlı arşiv kayıtlarının bolluğu ve bu kayıtların üzerinde fıkhi çalışmaların sayısının çok az olduğu bilinen bir gerçektir. Şer'iyye sicilleri, Osmanlı Devleti arşiv kayıtlarının, en orijinali olarak ilk sıralarda yer alır. Şer'iyye sicillerinde İslam tarihinin, fıkıh ilmi tarihinin, sosyal ve ekonomik tarihin teorisi değil pratiği saklıdır. Söz konusu şer'iyye sicillerinin kayıtlarının bir kısmını vakıf ve vakfiye kayıtları oluşturmaktadır. Vakıf kelimesi sözlükte alıkoymak, durmak ve hapsedmek anlamlarına gelmektedir.¹ İstılahta ise vakıf, kendisinden yararlanılması mümkün olan bir malı mülkiyetten çıkarıp, Allah'ın mülkü olmak üzere menfaatlerini belirli şartlar ile ebediyen bir hayır cihetine tahsis ederek temlik ve temellükten memnû' kılmaktır.² Vakfedilen malın ne kadar olduğunu, hangi hayır işlerinde ve nasıl kullanılacağını ve ne şekilde yönetileceğini gösteren senede ise vakfiye (vakıfnâme) denir.³ Hanefi Mezhebi'nde İmameyn'nin içtihadı çerçevesinde oluşmuş olan vakıf tanımı, Osmanlı uygulamasında esas alınmıştır. Tanımda belirtildiği şekilde bir malın gelir ve menfaatleri maliki tarafından bir hayır cihetine ebedi olarak tahsis edilip hukukî bir işlemle kurulan ve İslâm medeniyetinin önemli kurumlarından birini teşkil eden hayır kurumuna vakıf müessesesi denilmiştir.⁴ Bilindiği

- 1 Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, "v-k-f", *el-Mu'cemu'l-Veciz* (Kahire: el-Metabiu'l-Amiriyye, 2008), 678.
- 2 Bkz. İbrahim Halebi, *Mültekal'ebbur*, thk. Vehbi Süleyman Gavci Âlbâni (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989), 1: 399; Molla Hüsrev, *Düverü'l-Hükkâm fi Şerhi Gureri'l-Abkâm* (Beirut: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.s.), 2: 32; Burhânüddin el-Merginânî, *el-Hidâye* (Beirut: Darü'l-İhyâyi't-Tirâsi'l-Arabi, t.s.), 3: 15; Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Cihan Matbaası, 1996), 91-94; Hamdi Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri* (İstanbul: Erkam yayınları, 1998), 22-23.
- 3 Osman Gazi Özgüdenli, "Vakfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 42: 465; Ziya Kazıcı, *Osmanlıda Vakıf Medeniyeti*, 2. Baskı (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2019), 46-47.
- 4 Vakıf ve vakfiye ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kazıcı, *Osmanlıda Vakıf Medeniyeti*, 33-131; Hüseyin Hüsni, *Abkâm-ı Evkâf*, (İstanbul: Mekteb-i Mülkiye-i Şahane Litografya Destgahı, 1311/1893), 3-85; Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 90-101; Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri*, 21-27; Hacı Mehmet Güney – Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 475-486; Hasan Basri v.dğr., *Bursa Vakfiyeleri-1* (Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2013), 13; Sevim Sezai v.dğr., *Osmanlı Kuruluş Dönemi Bursa Vakfiyeleri* (İstanbul: Kayhan Matbaacılık, 2010), 10; Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanûni Dönemi Üsküdar Örneği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003), 1-2; Cafer Çiftçi, *Bursada Vakıfların Sosyo-Ekonomik İşlevleri* (Bursa: Gaye kitabevi, 2004), 17; Habib, *h.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyye Sicilinin Tasnifi Ve Fıkıh İlmi Açısından Tahlili*, 64-74.

üzere Osmanlılar güçlü bir vakıf teşkilâtına sahipti. İncelediğimiz kayıtlara bakıldığında ilgili dönemde vakıfların yoğun faaliyetlerde buldukları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda incelediğimiz B-18 numaralı Bursa şer'iyeye sicilinde, yaklaşık 130 vakfın adı ve kısmen de olsa faaliyet alanları ile beş adet vakfiye geçmektedir. İlgili kayıtlardan bu vakıfların para vakıfları ve gayrimenkul vakıflar yahut genel olarak normal vakıflar olup olmadıkları açık bir şekilde anlaşılmamaktadır. Bu vakıfların mütevellisi veya mütevellinin temsilcisi vakıf için vakfa ait olan mal ile bazı işlemler yapmaktadır. Ancak bu vakıfların arasında avâız vakıfları⁵ da yer almaktadır. Bu makalede ise incelediğimiz sicilde yer alan vakfiyelerin üzerinde durulmuştur.

1. Vakfiyelerin Kayıt Numaraları

Girişte işaret edildiği üzere incelediğimiz sicilde beş adet vakfiye bulunmaktadır. Vakfiyelerin üçü para vakıfları ve diğerleri gayrimenkul vakıflar ile ilgilidir. Vakfiyelerden ikisi Osmanlı Türkçesi, üçü ise Arapça kaydedilmiştir. İlgili vakfiyelerin çeşit ve kayıt numaraları şu şekildedir:

Vakfiyeler	Kayıt Numaraları
Para Vakıfları	4B/37, 19A/200, 31B/344.
Gayri Menkul Vakıflar	45A/487, 45B/491. ⁶

2. Vakfiyelerin İçeriği ve Değerlendirilmesi

Vakfiyelerin içeriği incelenip değerlendirilirken vakfiyenin girişi, vakıf kurucularının cinsiyeti ve kimliği, mekânları, vakfiye özellikleri (bina, arsa, tarla vs.), vakfın hayrî zürri vakıf olduğu, mevkufun tasviri, vakıf şartları, mütevellinin kimliği vs. gibi özellikler belirtilecektir.

5 Avâız vakfi: Bir köy veya mahalle halkının ödemekte güçlük çektikleri avâız, kürekçi bedeli ve diğer ihtiyaçlarına sarf edilmek üzere kurulmuş olan akar ve para vakfına verilen isim. Avâız ise Osmanlı döneminde halktan alınan bir vergi türüdür. Geniş bilgi için bkz. Mehmet İbşirli, "Avâız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 4: 109.

6 Bursa Şer'iyeye Sicilleri (BŞS), 1008-1009/1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Sicil (B-18NS), haz. Habibullah Habib (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019).

1.1 Dua

İncelediğimiz vakfiyelerin en başında Allah'a hamd-ü sena yer almakta ve ardından Peygamber Efendimiz ve onun Ashâb-ı kiramına salât-ü selâm yer almaktadır. Sonra hayır yapmaya teşvik edici ayet⁷ bağlamında dünyanın fâni ve âhiretin bâki olduğu, vakfın önemi gibi bilgiler edebî bir üslûpla kayıt edilmektedir.⁸ Vakfiyelerde genel olarak gerek başta gerekse sonda hayır dua ve beddua olmak üzere iki tür dua bulunur. Ancak incelediğimi vakfiyelerde herhangi bir dua bulunmamaktadır. Bütün bunlar giriş kabilinden olup vakfiyenin hukukî bünyesinden sayılmazlar. Bu durum müminler arasında dayanışma ve yardımlaşma duygusunu pekiştirmek açısından önemli rol oynamaktadır.

2.2 Vâkıfın Özellikleri

Söz konusu vakfiyelerde girişteki duadan sonra vâkıfın adı, baba adı, İslami sıfatları (Hacı, Hafız, İmam vs.), mesleği, ikamet yeri ve cömertliği gibi kişisel bilgileri ve vakfettiği malın mülkiyetinin kendine ait olup tasarrufu altında olduğu açık bir şekilde yer almaktadır.⁹ Bu bilgilerin vakfiyelerde yer alması fıkıh ilmi açısından büyük önem arz etmektedir. Zira fıkıh ilmine göre vâkıfın her şeyden evvel vakfedeceği malın mülkiyetine ve vakfetme salahiyetine sahip hür, akil ve balığ bir fert olması gerekir. İlgili vakfiyelerde yukarıdaki bilgilerin kaydedilmesinden vâkıfların hür, akil ve balığ oldukları net bir şekilde anlaşılmaktadır. İncelemiş olduğumuz vakfiyelerin birisinde göze çarpan en önemli özellik vâkıfın kadın olmasıdır.¹⁰ Bu özellik bizi ister istemez bazı tahminlere götürmektedir. Şöyle ki ilgili dönemde Bursa'daki kadınların bir kısmı fıkıhta kendilerine mutlak olarak tanınan özel mülkiyetten istifade ederek ekonomik yönden zengin olup mülklerini istedikleri gibi kullanma özgürlük ve salahiyetine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Kadın vâkıfların dul veya evli olmaları, bu durumu değiştirmedeği düşünülmektedir.

7 (الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) Bakara/274: "Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık olarak hayra sarf edenler için rableri nezdinde ecirleri vardır; onlar için ne korku olacak ne de üzüleceklerdir". Bkz. BŞS, B-18NS, 37.

8 Örnek olarak bkz. BŞS, B-18NS, 37.

9 Örnek olarak bkz. BŞS, B-18NS, 37, 200, 487.

10 BŞS, B-18NS, 491.

2.3 Vâkıfın Vakfetme Sebebi ve Gayesi

İncelediğimiz vakfiyelerde vâkıfın saf bir niyetle Cenab-ı hakk'ın rızasını kazanmak ve ecir elde etmek maksadıyla en güzel ve sağlam mallarından vakfettiği görülmektedir.¹¹ Bilindiği üzere müslümanlar, asr-ı saâdetten itibaren Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'in emir ve tavsiyelerine uyarak birbirlerine yardım etmektedirler. Asr-ı saâdette başlayıp yeşeren ve hala devam etmekte olan İslamî yardımlaşma prensibi, vakıf müessesinin doğmasına sebep olmuştur. Bu sebeple İslam âleminde önem kazanmış olan bu müessese asırlarca müslüman toplumlarının özellikle vakıf medeniyetiyle tanınan Osmanlı toplumunun dinî, ekonomik, sosyal ve kültürel hayatında derin izler bırakmıştır. Böylece müslümanlar, Cenab-ı Hakk'ın rızasını kazanmak için karşılıklı yardımlaşmaya bulunmuşlar. O yüzden vakıf, bir açıdan karşılıklı yardımlaşma esasına dayanan bir müessesedir denilebilir. Zira gerçek anlamda bir toplum hayatının sağlıklı bir şekilde devamı, ancak karşılıklı yardımlaşma ile mümkündür. Bir toplumda tabii afet, savaş, isyan, ihtilal ve anlaşmazlıklardan ötürü meydana gelen felaketlerin ilacı, insanların karşılıklı olarak birbirleri ile yardımlaşmalarıdır. Çünkü insanların gerek fikrî kapasite, gerek bedenî, gerekse ekonomik güç bakımından birbirlerinden farklı yaratıldıkları bilinen bir husustur. Bu sebeple toplumda güçlüler olduğu gibi zayıflar da mevcuttur. Toplumda asâyiş ve huzurun sağlanması, bu iki grubun arasındaki boşluğu kaldırmakla mümkün olabilir. Bu boşluğu kapatmak, ancak grupların birbirlerinden uzaklaşmama-ları ve kopmamaları ile sağlanır. Bu grupların arasındaki yakınlaşmayı temin eden en önemli faktör ise karşılıklı yardımlaşmadır. Karşılıklı yardımlaşmanın iki türünden biri de karşılık beklemeksizin başkasına yardım etmektir. Bu da vakıf müessesesi ile tam olarak gerçekleşir. Böylece toplum arasında sosyal denge sağlanmış olur. Bir müslümanın, dünya medeniyetinin farklı sınıflar arasında, sosyal bağları kuvvetlendirmek, toplumda refah ve saadeti sağlamak, fakir ve kimsesizlere yardım etmekle uhrevi bir kazanç elde etmesi gerekir. Bu önemli hususların gerçekleştirme yollarından en sağlamı ise vakıf müessesesi kurmaktır.

2.4 Mevkufun Tarifi ve Tasviri

Bu bölüm vakfedilen malların dikkatle tespit edilip özelliklerinin en ince ayrıntılarına kadar belirtildiği bir bölümdür. Şöyle ki, ilgili vakfiyelerin bu bölümünde, vakfedilen malların neler olduğu (eğer para ise türü, miktarı,

11 Bkz. BŞS, B-18NS, 37, 344, 487, 491.

geçerli olduğu ve eğer gayrimenkul ise türü, miktarı, yer ve sınırları ile nasıl faydalanılacağı belirtilmiştir. Binaen aleyh söz konusu vakfiyelerin ikisi gayrimenkul vakıfları ile ilgili olup üçü ise para vakıfları ile ilgilidir. Gayrimenkul vakıflarıyla ilgili olan vakfiyelerin birisinin konusunu bahçe ve diğerinin konusunu yerleşim mekânı oluşturmaktadır. Bahçenin bütün özellikleri sınırlarıyla birlikte zikredilmektedir. Yerleşim mekânının özellikleri de bir alt kat oda, bir yer üstü oda, sofa, fırın, su varili, serdab, bahçe ve tuvaleti olduğu sınırlarıyla birlikte belirlenmektedir. İlgili üç para vakıflarının vakfiyelerinde vakfedilen para ile oranı yıllık yüzde onbir (%11) olmak üzere muamele-i şer'iyeye yöntemiyle işletilmesi belirtilmiştir.¹²

Para vakıfları 13. yüzyıldan sonra giderek büyüyen önemli bir finans kaynağı olarak bilinmektedir. Para vakıflarında bir finans yöntemi olarak muamele-i şer'iyeye işlenmiştir. "Osmanlı döneminde özellikle para vakıflarına ait paraların, karz verenin alacağını her an talep edebilmesi hükmüne takılmadan ve faiz yasağını açıktan ihlâl etmeden belli oranda bir fazlalıkla ödünç verilmesine imkân sağlamak üzere fıkıh literatüründe muamele-i şer'iyeye "ine satışı" olarak da bilinen bir formülden yararlanma yoluna gidilmiştir. Buna göre önce vakıf, borç vereceği kişinin sembolik değere sahip bir malını kredi vereceği para kadar bir bedel karşılığında peşin olarak satın alır; hemen ardından bu mal vakıf tarafından belli bir yüzde eklenmiş bedelle vadeli olarak aynı kişiye satılır. Bu formül aynı sonucu verecek şekilde kendi içinde başka türlü de düzenlenebilir. Meselâ vakfa ait sembolik değere sahip bir mal önce vadeli işlemle satılır, ardından daha düşük bedelle peşin olarak geri alınır. Muâmele-i şer'iyeye veya kısaca muamele adı verilen bu işlemle bir yandan karzdaki vade belirsizliği sorunu aşılmış, öte yandan kredi ihtiyaçları vakıflara belli bir gelir sağlayacak şekilde karşılanmış oluyordu."¹³

Fetâvâ Kâdihân'da muamele-i şer'iyeye'nin cevazıyla ilgili Belh uleması ve İmam Ebu Yusuf'un görüşleri nakledilmektedir. Belh uleması bey'ul-'iyne'yi kendi zamanlarında çarşı pazarda yapılan muamelelerden daha hayırlı

12 Bkz. BŞS, B-18NS, 37, 200, 344, 487, 491.

13 Bilal Aybakan, "Muamele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 30: 320.

bulmaktadır. Ayrıca İmam Ebu Yusuf faizden kaçınmak amacını taşıdığı için bu bey'in caiz ve sevap olacağı görüşündedir.¹⁴

Muamele-i şer'iyye'nin nasıl yapılacağıyla ilgili Ebüssuûd Efendi'nin fetvası şöyledir: "Mes'ele: Sıhhat üzerine muâmele-i şer'iyye ne vecihle olur? El-cevap: Müteveli bir metâ'ı şer'le bin yüz akçeye bey' eyleyüp metâ'ı Amr'a teslim ettikten sonra Amr dâhî ba'de'l-kabz metâ'ı Bekr'e bin akçeye bey' edüp akçesin Zeyd'e verüp Bekr dahî aldıktan sonra bine tuta metâ'ı müteveliye verse caiz görülmüştür."¹⁵ Ebüssuûd Efendi paranın vakfının onu on bir buçuğa kadar cevaz vermiştir. Soru: vakıf akçanın onu on bir buçuğa değin muameleye verilmesi caiz olur mu? Cevap: olur.¹⁶

Para vakıfları ile ilgili olan üç vakfiyenin birisinin konusunu para vakfının uygulamada bir şekli olarak bilinen avarız vakfı oluşturmaktadır. Arıza kelimesinin çoğulu olan avâriz kelimesi sözlükte sonradan ortaya çıkan, sakatlık, bozukluk ve aksaklık manalarına gelmektedir.¹⁷ Binaenaleyh avarız vakfı mahalle ve köylerde, geliri söz konusu olan mahalle, köy ve halkının ihtiyaçlarına harcanmak üzere kurulan vakıflardır. Eski zamanlarda avarız vakfı kurulan mahallenin her türlü ihtiyaç ve sorunlarına mesela yangın, sel felaketi, hastalık, iflas, yol tamiri, öğretmen, imam, müezzin maaşları vs. konularda destek olurdu.¹⁸

Nakit paranın vakfının caiz olup olmayacağı mezhepler arasında tartışmalı bir konudur. Biz burada, Hanefi fıkıh literatüründen hareketle konuyu ele alacağız.

İmam Ebu Hanife menkul malların vakfedilmesinin caiz olmadığı kanaatindeyken, İmam Muhammed Şeybâni ve Ebu Yusuf halk arasında örf ve teamül olunca her çeşit menkulü vakfetmesinin caiz olduğunu söylemekte, İmam Züfer ise menkulün vakfedilmesini mutlak olarak caiz görmektedir. Para vakıflarının caiz olup olmadığı Osmanlı Devleti'nde 16. yüzyıl boyunca hukukçular arasında tartışma konusu olmuştur. Sonuçta Ebüssuud Efen-

14 Bkz. Kâdihan, *Fetâvâ KâdıHân*, 2: 244-245.

15 Ahmet Akgündüz, *Şeyhül-İslâm Ebüssuûd Efendi Fetvaları* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018), 379.

16 Bkz. *Ebüssuûd Efendinin fetvaları*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 1114, 116.

17 İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, "Avâriz", *Kubbealtıugatı Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2007), 80.

18 Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları kanûni Dönemi Üsküdar Örneği*, 80; Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri*, 86.

di'nin nakit parayı da menkul mallar kapsamına alarak, İmam Muhammed'in "teamül kriterine" bağlaması sonucunda resmi bir çözüme kavuşturulmuştur.¹⁹

Fıkıh literatüründe detay bir fikhî konu olan nakit para vakfı meselesi Osmanlı Devleti'nde uygulamada büyük önem kazanmıştır. Nakit para vakfının caiz olup olmadığına dair Osmanlı alim ve şeyhülislamlarının uzun müddet münakaşa etmeleri, vakfedilen paraların işletilme yollarından biri olan "muamele-i şer'iyye" usulünün İslam dinin yasakladığı "faiz" konusuyla yakın olması ve benzeri sebeplerden dolayı, vakıf konusunun en önemli meselelerinden biri haline gelmiştir. Sonuç olarak Hanefi fıkıh literatürü ve Osmanlı doktrin ve tatbikatında nakit para vakfının cevazına ilişkin tercih edilen görüşün, haklı sebeplere dayandığını söylemek mümkündür.²⁰

2.5 Vakıf Şartları

Tahlil ettiğimiz vakfiyelerde, vâkıf vakfettiği mal ve mülkün icar ve işletme biçimi ve süresi, elde edilen vakıf gelirlerinin hangi alanlarda nasıl sarf edileceğini net bir şekilde belirtmektedir. Bu bölüm vakfiyelerin en önemli kısmını oluşturmaktadır. İlgili vakfiyelerde, giderlerin çoğunu uhrevi kazanç gayesiyle dinî ve hayrî harcamalar teşkil etmektedir. Bu gayeyle çoğunlukla gelirler ve vakfedilen evler, müslümanların ibadetlerini yaptıkları camilere ve cami görevlilerine tahsis edilmiştir. Gelirler imam, müezzin ve kayyuma belli hizmetler karşılığında (hatim, mevlid ve yasin okunması) verilmesi şart koşulmuştur. Aynı şekilde avârız vakıfları vakfiyelerinde gelirlerin mahallenin avarızına harcanması şart koşulmuştur.²¹

2.6 Mütevellinin Kimliği

Müteveli, vakfiyedeki şartlar ve şer'î hükümler dairesinde vakıf işlerini idare etmek için tayin olunan şahsa denilir.²² Mütevellinin görevi ise müteveli

19 Geniş bilgi için bkz. Kâdıhân, *Fetâvâ Kâdıhân*, 3: 306; Şemsüleimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Darü'l-Marife, 1993), 12: 45; Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Darü's-Selâsil, 1404-1427/1984-2006), 44: 164; Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri*, 90.

20 Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 216, 221.

21 Bkz. BŞS, B-18NS, 37, 344, 487, 491.

22 Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 298; Ömer Demirel, "1788 - 1808 Tarihlerinde Sivas Şer'iyye Sicillerinde Geçen Vakfiyeler", *Vakıflar Dergisi* 20/20 (Haziran 1988): 379.

tain olduğu vakfedilen malın her türlü gasp ve tecavüze karşı bütünlüğünü korumak, o malı daima üretim yapacak halde bulundurmak, malı vâkıfın belirlediği işlem biçimiyle işletmek, onun gelirlerini artırmak ve gelirlerini vâkıfın tayin ettiği yere harcamak şeklinde belirtilmektedir. Söz konusu vakfiyelerde mütevelliyi, vâkıf tayin etmektedir. Mütevellilerin isimi, baba ismi, ikametgahı ve evsafi belirtilmiştir.²³ Osmanlı döneminde bazı vakfiyelerde vâkıflar yakın akrabalarını müteveli tayin etmek suretiyle vakıf gelirlerinin bir kısmını ailelerine aktarmakta ve böylelikle mülklerini korumaya alıp sürekli olarak aile fertlerine iş ve gelir garantisi temin etmekteyken²⁴ ilgili vakfiyelerde mütevellilerin akraba veya yabancı olup olmadığı belirtilmemiştir. Vakfiyelerde vâkıfların vakfettikleri malları mütevellilere teslim ettikleri ve mütevellilerin de vakfedilen malları teslim aldıkları açık bir şekilde yer almaktadır. İlgili vakfiyelerde mütevellilerin maaşı ve bunlar dışında herhangi bir görevlinin olduğu yazılmamıştır.²⁵

2.7 Hâkimin Kararı

Bu bölümde, vakıftan gerçek anlamda değil tescil amaçlı rücu ve murâfaa ile hâkimin vakfın sıhhat ve lüzumuna dair kararı yer almaktadır. Söz konusu vakfiyelerin -biri para vakfı vakfiyesi ve ikisi gayrimenkul vakıfları vakfiyesi- üçünde vakıf işlemi tamamlandıktan ve vakfedilen malı müteveli teslim aldıktan sonra, vâkıf yaptığı vakfından tescil amaçlı rücu' edip İmam Ebu Hanife'nin bu vakfın lazım olmadığı görüşüne dayanır. Bu görüşe göre vakfettiği malın tarafına iade edilmesini ister. Müteveli ise imtina' edip İmam Züfer'in görüşüne göre zikredilen vakfın sıhhatine ve İmam Ebu Yusuf ve Muhammed kavilleri üzere vakfın sıhhat ve lüzumuna dayanarak vermek istemiyor. Böylece mahkemede hâkim huzurunda aralarında dava ve mühâsime kılırlar. Hâkim de tescil amaçlı İmam Züfer'in görüşüne göre zikredilen vakfın sıhhatine ve İmam Ebu Yusuf ve Muhammed kavilleri üzere vakfın sıhhat ve lüzumuna hüküm verir. Hâkimin hükmünden sonra vakfın şeriata uygun, sahih, lazım, müstehil ve ebedi olduğu belirtilerek şu ayeti kerime:

فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأَنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ Bakara/181: "Onu işittikten sonra kim değiştirirse günahı, yalnızca onu değiştirene ait olur. Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir." kaleme alınır ve hiçbir kimsenin

23 Bkz. BŞS, B-18NS, 37, 200, 344, 487, 491.

24 Bkz. Demirel, "1788 - 1808 Tarihlerinde Sivas Şer'iyeye Sicillerinde Geçen Vakfiyeler", 379.

25 Bkz. BŞS, B-18NS, 37, 200, 344, 487, 491.

bu vakfa müdahale edemeyeceği vurgulanır. Ardından vakfın ecri Allah'a havale edilip tescil tarihi ve şahitler zikredilerek vakfiye tamamlanır.²⁶ Aslında hâkimler davaya konu olan bir iddia, bir konu hakkında hak arama ve şikâyet olmadıkça davaya bakmazlar. Bir konunun mahkemeye taşınabilmesi için mürafaa olması gerekir. Şikâyet olmadıkça dava, dava açılmadıkça mahkemenin şer'i olarak tescili de söz konusu olmaz. Ancak vakfiyeler kısmında mahkemelerde rücu davalarının bulunmasının sebebi dava kaydı oluşması içindir. Yani bu uygulama bir şekli muameleden ibarettir. Dolayısıyla vakfın tescil edilebilmesi ve ebedi hale gelebilmesi yani mahkemede kayda girebilmesi için şeklen vazgeçilmiş gibi yapılarak dava açılır. Bu tür uygulamanın, mezhep imamlarının vakıf konusundaki ihtilaflarından dolayı ortaya çıkan bir uygulama olduğu düşünülmektedir. Bu uygulama, vâkıf hayatta iken kendisinin pişman olması ihtimaline karşı vakfın iptalinin önlenmesine ilişkin bir rükün haline getirilmiştir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre vâkıf hayattayken vakıftan rücu etmek mümkün olduğundan Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde bazı vâkıfların vakfın tescilinden sonra mahkemelere başvurduğu ve yetkililerin zor durumda kaldığı düşünülmektedir. Bu sebepten ötürü Osmanlı vakfiyelerinin % 70'inde gerçek anlamda değil tescil amaçlı rücu ve murâfaa kaydı yer almaktadır. Öyle ki XVI. yüzyılda bu uygulama vakıf müessesesinde bir nevi rükün haline getirilmiştir.²⁷ Bu konuda Ebussuûd Efendi'den fetva dahi alınmıştır. Fetvada Ebussuûd Efendi bir malın vakfedilip nasıl tescil edileceğini şu şekilde anlatmaktadır: Suâl: Bir kimse emlakinden bazı nesneyi vakfetmek istedikte, ne vecihle etmek gerektir vakıf lazım ola? El-cevap: Vakfidüp, masarif-i müebbede tayin idüp ve mütevelliyeye teslim idüp ondan sonra hâkime varup vakfidüp masarifini tayin ettiğin ve mütevelliyeye teslim ettiğin tafsil eyleyüp mütevellî dahi tasdik itdükden sonra, İmam-ı Azam katında vakıf degüldür yine rücu itdüm emlaki alırım deyu mütevelliden talep idüp, ol dahi İmameyn katında lazımdur deyu virmeyüp, hâkim dahi vakfın sıhhatına ve lüzumuna hükmetdüm demek gerekir ki artık dönmeye.²⁸ Böylece vâkıfların

26 Bkz. BŞS, B-18NS, 37, 487, 491.

27 Hasan Yüksel, "Vakfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 42: 468-469. Ayrıca nazari ve geniş bilgi için bkz. Şeyhülislâm Seyyid Fezullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye* (yy), 183; Kâdihân, *Fetâvâ Kâdihân*, 3: 278-281; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1967), 4: 330-331; Ebussuûd Efendi, *Risâle Fi Cevâz-i Vakfi'n-Nukûd*, thk. Seğir Ahmet Şağif (Beyrut: Darü İbn-i Hazım, 1997), 50-51.

28 Bkz. Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972), 299/76.

hayatta olduğu sürece yaptığı vakıflarından vazgeçmeleri önlenmiştir. Vâkıfların vefatından sonra vârisleri hak sahibi sıfatıyla mahkemelere başvurup vakıftan vazgeçtikleri takdirde açtıkları dava geçersiz olacaktır. Zira vakıf, yukarıda izah edildiği üzere İmam Ebu Hanife dışında diğer Hanefi imamlara göre vâkıf hayattayken ve İmam-ı Ebu Hanife'ye göre vâkıfın ölümünden sonra lazıma hale gelmektedir. Dolayısıyla Hanefi imamlarının tamamına göre vâkıfın vârislerinin dava açarak vakıftan rücu etme ihtimali yoktur.

1.8 Tarih

Tarih diğer Osmanlı vakfiyelerdeki gibi incelediğimiz vakfiyelerin ikisi hariç diğerlerinin bitiminde hicrî tarih yazıyla Arapça olarak yazılmaktadır.²⁹ 200 ve 344 numaralarla kayıtlı olan vakfiyelerde herhangi bir tarih bulunmamaktadır.³⁰ Ancak büyük ihtimalle bir önceki kayıt ile aynı tarihte kaydedilmiş ve burada bir daha tarih tekrar yazılmamış olmalıdır.

2.9 Şühûdü'l-Hâl

İncelediğimiz vakfiyelerin sonlarında şahitlere yer verilmektedir.³¹ Vakıf tesisinde aleniyet şarttır. Ayrıca fıkıh ilminde bir belge ve kaydın değeri zeylinde yer verilen şahitlere bağlıdır.³² Bunun için vakfiyelerin tescilinde hazır bulunanların bir kısmının isimleri ve meslekleri yazılır.³³ Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse şer'îye sicillerinin vakfiye ve diğer kayıtlarının sonunda şühûd, şühûdü'l-hâl, udûlü'l-müslimîn, şühûdü'l-udûl tabirleri ile bulunan şahitler, kadıların, davalara bakmak üzere veyahut kâtiplerin vakaları kayda almak için yaptıkları oturumlarda dava ve kayıtlara bir heyet halinde mevcudiyetleri kayıtlarda önemle işaret edilen ayrıca sicile kaydedilen karar ve vakaların altında isimleri olan üç, beş, altı ve bazen daha fazla sayıdaki şahitlerdir. Bunlar, hukuki anlamda mahkemede bir jüri heyeti görevini üstlenmemektedirler. Bu şahitler iki önemli işlevi yerine getiren kişilerdir. Bu iki işlevden birincisi, mahkemede görülen davaya o andaki izleyiciler olarak mahkemenin açık yapıldığının şahitleridirler. İkincisi bunlar, ilgili dönemin

29 Bkz. BŞS, B-18NS, 37, 487, 491.

30 BŞS, B-18NS, 200, 344.

31 Bkz. BŞS, B-18NS, 37, 200, 344, 487, 491.

32 Yüksel, "Vakfiye", 42: 469.

33 Bkz. BŞS, B-18NS, 37, 200, 344, 487, 491.

şartları gereği mahkemenin resmi kayıtları yanında ileride aynı olayın bir kez daha, herhangi bir sebeple gündeme gelmesi halinde bilgilerine başvurulacak şahitlerdir. Osmanlı mahkemelerinde meclis-i şer' de veyahut tescil zamanında bir gelenek olarak genellikle şühüdül-hâl bulunmuştur. Yalnız, bahsettiğimiz bu şahitlerin seçilmesi gelişigüzel yapılmayıp, mahalledeki ileri gelenler, yaşlı, tecrübeli ve itibarlı kişiler tercih edilmiştir.³⁴

3. Vakfiyelerin Özeti

Vakfiyelerin daha iyi anlaşılması için sicilde yer alan vakfiyelerin özeti tablo içerisinde gösterilecektir:

3.1 Para Vakıfları

1. Nazar b. Söndük Vakfiyesi ³⁵	
Vakfin kurucusu:	Bursa İvaz Paşa köyünden Nazar b. Söndük.
Vakfiye Tarihi:	5 Cemaziyelahir 1008/23 Aralık 1599.
Vakfedilen Para:	İlgili dönemde rayiç ve geçerli olan 4000 akçe.
Kurucunun şartları:	Vakıf edilen akçe her senede on akçesi on bir akçe olmak hesabı üzere, Muamele-i Şer'iyye ve Murabaha-i Mer'iyye olunup ribhından (kazancından) her sene hâsıl olan dört yüz Akçayı, her kim ki zikredilen köyün mescidine imam olursa, ona verilip şu şart üzere ki zikir olunan mescitte sabah namazından sonra tecvit ve telaffuz kaidelerine riayet edilerek hızlı bir şekilde okumaksızın "Yasin Süresini" tilavet edip ecrini vâkıfa bağışlasın.
Vakfin mütevellisi:	İvaz b. Sefer.
Şahitler:	Ahmet Çelebi, el-Hâc İbrahim b. Piri, Burak b. Yalî, Yusuf b. Abdullah, Bostan b. Davut, Yusuf Bey b. Mehmet, Mustafa b. Abdurrahman, Ömer b., Hasan b. Söndük ve diğerleri.
Dili:	Osmanlı Türkçesi.

34 Detaylı bilgi için bkz. Habib, *b.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyye Sicilinin Tasnifi ve Fıkıh İlmi Açısından Tablolu*, 602-650; Hülya Taş, "Osmanlı Kadı Mahkemesindeki "Şühüdül-Hâl" Nasıl Değerlendirilebilir?", *Bilgi* 44 (Kış 2008): 25-44; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1974), 1: 404-405; Rifat Özdemir, "Ankara Esnaf Teşkilatı (1785-1840)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986): 165-166.

35 37 Numaralı vakfiye.

2. Mücellidi Mahallesinin Avarızı Vakfının Vakfiyesi³⁶	
Vakfın kurucusu:	Bursa Mücellidi Mahallesi'nin ahalisinden imam olan Abdurrahman b. Gulâbi, Müezzin olan Mehmet b. Ali, Mehmet b. Mustafa, el-Hac Ömer b. el-Hac Mustafa, el-Hac Mehmet b. el-Hac Mehmet, el-Hac Mahmut b. Ahmet ve diğerleri.
Vakfiye Tarihi:	Bu vakfiyede hiçbir tarih bulunmamaktadır. Ancak büyük ihtimalle bir önceki kayıt ile aynı tarihte kaydedildiği ve burada bir daha tarih tekrar yazılmadığı düşünülmektedir. Bu vakfiyeden bir önceki kaydın kayıt tarihi ise pazar günü 6 Şaban 1008/21 Şubat 1600'dür. ³⁷
Vakfedilen Para:	Mihri b. Abdullah'ın oturduğu vakıf evinin (doğu tarafından Abdurrahman mülküyle, batı tarafından umumi yolla, kıble tarafından Muhammed mülküyle sınırlıdır) avarızına bedel olarak ilgili dönemde rayiç olan 1500 akçe.
Kurucunun şartları:	Kurucular kendi aralarında anlaşip taahhüt ederek şu şartları ortaya koymaktadırlar: Mihri hayatta olduğu sürece oturduğu vakıf evinin avarız ve tamirâtı için ondan herhangi bir ücret talep edilmemelidir. Vakfedilen bu miktar akçenin kazancı ile evin avarız ve tamirâtı yapılmalıdır. Mihri'nin vefatından sonra zikredilen vakıf evinde oturan kim olursa olsun, ondan dahi evin avarızı için herhangi bir ücret talep edilmemelidir.
Vakfın Mütevellisi:	Mehmet b. Sadi.
Şahitler:	Mustafa b. el-Hac Sinan, Mevlâna İbrahim Çelebi, Mahmut b. Himmet, Arslan b. Abdullah, Mahmut b. Yusuf, Recep b. Hamza ve diğerleri.1
Dili:	Osmanlı Türkçesi.

36 200 numaralı vakfiye.

37 Bkz. 199.

3. Seyyid Nebi b. Seyyid Veli³⁸	
Vakfin kurucusu:	Bursa Garp Bey Mahallesinden Seyyid Nebi b. Seyyid Veli.
Vakfiye Tarihi:	Bu vakfiyeden bir önceki kaydın kayıt tarihi Ramazan 1008/ Nisan 1600'dür. ³⁹
Vakfedilen:	İlgili dönemde rayiç ve geçerli olan 1500 Dirhem.
Kurucunun şartları:	Vakfedilen dirhem her senede on dirhemi, onbir dirhem olmak hesabı üzere muamele-i şer'iyeye ve murabaha-i mer'iyeye olunup kazancı Alacahırka Mahallesi'nin arızalarına (tamiratına) harcanmalıdır.
Vakfin mütevellisi:	İmam olan Bekir b. Mehmet.
Şahitler:	Bostan b. İbrahim, Elhac Ömer b. Cafer, Huseyn b. Hasan, Mustafa b. Yusuf, Recep b. Hamza, Mahmud b. Yusuf.
Dili:	Arapça.

3.2 Gayrimenkul Vakıfları

1. Hasan b. Ahmet Vakfisi⁴⁰	
Vakfin kurucusu:	Bursa Emiri Buhari Mahallesinden Hasan b. Ahmet.
Vakfiye Tarihi:	29 Zilkade 1008/11 Haziran 1600.
Vakfedilen Mal:	Bursa şehrinin yakınında bulunan Kestane sekisi denen yerdeki ve bir tarafından Abdurrahman b. Maksut mülkü ile öbür tarafından Mehmet Dede mülkü ile ve iki tarafından umumi yolla sınırlı olan, Kestanelik ismiyle bilinen bir bahçe.
Kurucunun şartları:	Vakıf bahçesini hayatta olduğu müddetçe kendi nefesine, sonra camide imam olduğu sürece caminin şimdiki imamı İsa Halife b. Hüseyin'e, sonra camide imam olan bir kimseye, ama şu şartla ki imam onun ruhu için her gün "Yâsin'i Şerif" süresini tilavet edip sevabını ona bağışlamalıdır.
Vakfin mütevellisi:	Mehmet b. Sadi.
Şahitler:	Cami imamı Mehmet Halife b. Mahmut, Mehmet b. Kasım, Mustafa b. Mehmet, Osman b. Mehmet, Ahmet b. İsa ve diğerleri.
Dili:	Arapça.

38 344 numaralı vakfiye.

39 Bkz. 343.

40 487 numaralı vakfiye.

2. Fatıma b. Behram Vakfiyesi⁴¹	
Vakfin kurucusu:	Bursa Şeker Hâce Mahallesi'nde oturan Fatma b. Behram.
Vakfiye Tarihi:	Zilkade 1008/Haziran 1600.
Vakfedilen Mal:	Bursa Şeker Hâce Mahallesinde bulunan, alt kat bir oda, altında serdab ⁴² olan bir sofa, fırın, iki su varili, tuvalet, avlu ve Ali El-Hallac vakfı, Sefer b. Ramazan mülkü ve umumi ve hususi yollar ile sınırlı olan evi, önce hayatta olduğu sürece kendi nefesine sonra Medine-i Münevver'nin fukarasına vakfetmektedir.
Vakfin Mütevellisi:	Ahmet Bey b. Pervane.
Şahitler:	Cami imamı Seyyid Mahmut b. İsmail, Mehmet Çelebi b. Abdurrahman, Mehmet Çelebi b. el-Hac Ali, Receb b. Hamza, Ferhat b. Ali, Mustafa b. İskender, Sefer b. Ramazan ve diğerleri.
Dili:	Arapça.

4. Vakfiyelerin Tam Metni ve Transkripsiyonu/Türkçe Tercümesi

4.1 Para Vakıfları Vakfiyeleri

۳۷. حمد نامحدود وثناء غیرمعدود اول واجب الوجود و مفیض الخیر والوجود حضرتنه لائق وسزا و احري و رواد که صنایع الطاف نامتناهی ایله الم نخلقکم من ماء مهین فجعلناهم فی قرارمکین مقتضاسنجه بونجه اشکال وصور ترتیب ایلدى و انسانی احسان ایدوب احسن تقویم اوزره نقش و ترکیب ایلدى فتبارک الله احسن الخالقین و الوف صلوات و صنوف تسلیمات اول افضل افراد بشر و شفیع روز محشر حضرت حبيب الله محمد رسول الله اوزرینه اولسون که امتنی سبل سداده هدايت ایلدى و دخی آل واصحاب کرانمه اولسونکه هر بریسی رافع رایات دین مبین و جامع آیات شرع متین در رضوان الله علیهم اجمعین اما بعد خاطر خطیر هر واقف خبیره و ضمیر منیر هر

41 491 numaralı vakfiye.

42 Yer altı oda, Serin Oda, sıcak ülkelerde çok sıcak havalarda otutilan yer altı odası. Bkz. Mehmet Kanar, "Serdâb", *Örneklî Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (İstanbul: Derin Yayınları, 2003), 1303.

عارف بصیره خفی دکل در که دار دنیانک افناسندن فنا صورتی عیان و اغناسی ایله غناسی همغان فرحی ایله ترحی متقارب و متمائل و رحمتی ایله زحمتی متشابه و متشاکل جاهی چاه بلا و مالی ملال افزا نعیمی سریع الزوال و مقیمی قریب الارتحال در لا جرم الذین ینفقون اموالهم باللیل والنهار سرا وعلانیة فلهم اجرهم عند ربهم لاخوف علیهم ولاهم یحزنون موجبجه سلیم فطرت وصاحب فطنت اولدر که خیراتی وسیله دولت اخرویه و میراتی واسطه سعادت سرمدیه ایدینه بناء علی ذلک اشبو حامل کتاب مستطاب شرعی الخطابک صاحبی اولان صاحب الحسنات رابت الصدقات محروسه بروسه مضافاتندن قریه عوض پاشا دن نظر بن سوندک وقتا که اجوالنده تدبر وامورنده تفکر ایدوب جد جدید وسعی سدید اکه منتهی اولدی که سبب ذکر جمیل و باعث اجر جزیل اولان صدقات جاریه نک ثباتی ظاهر و کلشن حسنات ایچره بناتی ظاهر ایدوکنه وقوف تام و ظهور تام حاصل اتمکین اجود مالندن و اطیب منالندن دورت بیک فضی رایج فی الوقت اقعجه ایدوب وقف ایلیوب تسجیل ایچون حسب متولی نصب ایلدیکی عوض بن سفر نام کمسنه یه تسلیم ایلدی و شرط ایلدی که ذکر اولنان اقعجه هر سنه ده اون اقعجه سی اون بر اقعجه اولمق حسابی اوزره معامله شرعیه و مرابحه مرعیه اولنوب ربخندن هر سنه حاصل اولان دورت یوز اقعجه هر کیم قریه مرقومه مسجدنه امام اولورسه اکا ویریلوب شول شرط اوزره که ذکر اولنان مسجد ده بعد صلاة الفجر قرآن عظیم و فرقان کریمدن علی وجه التجوید والترتیل لا علی السرعة والتعجیل سوره یس شریف تلاوت ایدوب ثوابی واقفه اهدا ایدو اقرار و اعتراف ایلدکده متولی مذکور بالموواجه تصدیق و تحقیق اتدکدنصکره واقف مومی الیه افاض الله نعمه علیه رجوع ایدوب ملکیته استرداد اتدکده متولی مرقوم امتناع ایدیجک صدر اعلائی موقع اولان حاکم حضورنده مخاصمه قلدقلرنده

حضرت امام زفر عليه الرحمة من خالق البشر قولی اوزره وقف مزبورک
صحتنه و امامين همامين قوللری اوزره صحتنه ولزومنه حکم ایدوب
تسجيل ایلدی پس وقت مزبور وقف صحیح ولزام ومستحیل ومؤبد
اولدی فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه علی الذین یبدلونه ان الله سمیع
علیم واجر الواقف علی الکریم المعین انه لا یضیق اجر المحسنین جرى
ذلک وحرر ذلک فی الیوم الخامس من جمادی الآخرة لسنة ثمان والف.
[وقف و معامله شرعیه و مرابحه مرعیه]

شهود: محمد چلبی ابن حسن، الحاج ابراهیم بن پیری، بdaq
بن یالی، یوسف بن عبد الله، بستان بن داود، یوسف بیك ابن محمد،
مصطفى بن عبد الرحمن، عمر بن سربلوک، حسن بن سوندک وغیرهم.

37. Hamd-i nâ-mahdûd ve senâ-i gayr-i ma'dûd ol vâcibi'l-vücûd ve müfîdü'l-hayr ve'l-cûd hadretine lâ'ik ve sezâ ve uhrâ revâdur ki sanâyî-i eltâf-ı nâmütenâhî ile elem nahlukküm min mâ'in mehîn fece'alnâhüm fî karârin mekîn muktadâsınca bunca eşkâl ve suver tertîb eyledi ve insânî ihsân idüp ahsen-i takvîm üzere nakş ve terkîb eyledi. Fetebârekellâh ahsennu'l-hâlikîn ve ulûf-i salevât ve sunûf-ı teslimât ol efdalu efrâdi beşer ve şeffî-i rûz-ı mahşer Hadret-i Habîbullâh Muhammed Rasulullâh üzerine olsun ki ümmetini sebil-i sedâda hidâyet eyledi ve dahi âl ve ashâb-ı kirâmına olsun ki her birisi râfî-i râyât-ı dîn-i mübîn ve câmi' âyât-ı şer'-i metîndür rıdvânullâhî 'aleyhim ecmâ'in. Ammâ ba'd hâtır-ı hatîr-i her vâkıf-ı habîre ve damîr-i münîr her 'ârif-i basîre hafî degüldür ki dâr-ı dünyânın efnâsından fenâ sûreti 'ayân ve agnâsı ile gınâsı hemgân ferhî ile terhî mütekârib ve mütemâsil ve rahmeti ile zahmeti müteşâbih ve müteşâkil-i câhî çâh belâ ve mâlî melâl-i efzâ ne'î-mi serî'üz-zevâl ve mukimi karîbü'l-irtihâldür. Lâcereme "ellezîne yünfiküne emvâlehum bi'lleyli ve'n-nehâri sirran ve 'alâniyeten felehum ecrum 'inde rabbihim velâ havfun 'aleyhim velâhum yahzenûn mûcibince selîm-i fitrat ve sâhib-i fitnat oldur ki hayrâtı vesîle-i devlet-i uhreviyye ve müberrâtı vâsıta-i sa'âdet-i sermediyye eydine binâen 'alâ zâlik işbu hâmil-i kitâb müstetâb-ı şer'îyyü'l-hitâbîn sâhibi olan sâhibu'l-hasenât râbitü's-sadakât mahrûse-i Bru-

sa müdâfâtından karye-i 'İvad Paşa'dan Nazar bin Sündük vakta ki ecvâlinde tedebbür ve 'umûrında tefekkür idüp cedd-i cedîd ve sa'î-i sedîdi aña ki mün-tehî oldı ki sebab-i zikr-i cemîl ve bâ'isi ecr-i cezîl olan sadakât-ı câriyenîñ sübâtı zâhir ve gülşen-i hasenât içere benâtı zâhir eydüğüne vukûf-ı tâmm ve zuhûr-ı tâmm hâsıl itmeğin ecved-i mâlından ve etyab-ı menâlından dört biñ fiddî râyic fi'l-vakt akçe idüp vakfeyleyüp tescil için haseb-i mütevellî nasb eylediği 'İvad bin Sefer nâm kimesneye teslîm eyledi ve şart eyledi ki zikrolınan akceyi her senede on akcesi on bir akce olmak hesabı üzere mu'âmele-i şer'iyye ve murâbaha-i mer'iyye olunup rıbhından her sene hâsıl olan dört yüz akceyi her kim karye-i merkûme mescidine imâm olursa aña virilüp şol şart üzere ki zikrolınan mescidde ba'de selâti'l-fecr Kurân-i 'Azîm ve Furkân-ı Kerîm'den 'alâ vechi't-tecvîd ve't-tertil lâ 'alâ's-sür'a ve't-ta'cîl sûre-i Yâsîn-i Şerîf tilâvet idüp sevâbını vâkıfa ihdâ ide deyu ikrâr ve i'tirâf eyledükde mütevellî-i mezkûr bi'l-müvâcehe tasdik ve tahkîk itdükden soñra vâkıf-ı mûmâ-ileyh efâdallâhu ni'amahu 'aleyh rücû' idüp mülkiyete istirdât itdükde mütevellî-i merkûm imtinâ' idicek sadr-ı a'lâyı mevki' olan hâkim hudûrında muhâsâme kıldıklarında Hadret-i İmâm Züfer 'aleyhi'r-rahme min hâliki'l-beşer kavli üzere vakf-ı mezbûruñ sıhhatine ve imâmeyn-i hümâmeyn kavilleri üzere sıhhatine ve lüzûmına hükmidüp tescil eyledi. Pes vakfi mezbûr vakf-ı sahîh ve lâzım ve müstehîl ve mü'ebbed oldı. "Femen beddelehu ba'de mâ samî'ahu fe-innemâ ismuhu 'ale'l-lezîn yubeddilûnehu innellâha samî'un 'alîm" ve ecrü'l-vâkıf 'ale'l-kerîmi'l-mû'in innehu lâ-yudîku ecre'l-muhsinîn cerâ zâlike ve hurrire zâlike fi'l-yevmi'l-hâmis min Cemâziyelâhire li-sene semân ve elf. (Vakfiye) Vakf-u mu'âmele-i şer'iyye ve murâbaha-i mer'iyye)

Şuhûd: Mehmed Çelebi b. Hasan, el-Hâc İbrâhîm b. Pîrî, Budak b. Yali, Yûsuf b. 'Abdullâh, Bostân b. Dâvûd, Yûsuf Beg b. Mehmed, Mustafa b. 'Abdurrahman, 'Ömer b. Serbölük, Hasan b. Sündük ve gayrihim.

٢٠٠٠. محروسة بروسه ده مجلدي محله سي اهاليسندن فخر الائمة الكرام عبد الرحمن بن كلابي الامام و محمد بن علي المؤذن و محمد بن مصطفى و الحاج عمر ابن الحاج مصطفى و الحاج محمد بن الحاج محمد و الحاج محمود بن احمد و سايرلري عموما مجلس شرع شريفده

حاملة الكتاب مهري بنت عبد الله نام خاتون محضرنده تقرير مرام ايدوب ديديلر كه محلۀ مزبوره ده شرقا عبد الرحمن ملكيله و غربا طريق عامله و قبلۀ محمد ملكيله محدود و ممتاز مزبوره مهري ساكنه اولدوغي وقف منزلک عوارضنه بدل بيک بشيوز نقد فضي رايج الوقت اقجه وقف ايليوب محلۀ مرقومه عوارضی وقفنه متولي اولان اشبو محمد بن سعدي نام كمسنه يه تسليم اولداحي قبض و تسلّم ايلدي مادامكه مزبوره مهري قيد حيوتده اولان من بعد مزبوره دن عوارض اقجه سن طلب ايلميوپ انجق وقف ايلدكي مبلغ مرقوم ربحي ايله قليل و كثير و نقيير و قطمير هر نه حاصل اولورسه اکتفا اولنوب و مسفوره مهرينگ وفاتندن صكره منزل مزبورده كاينا من كان ساكن اولان كمسنه لردن داخي عوارض اقجه سن دعوي و طلب ايلممک اوزره جمله مز اتفاق و تعهد ايلدک ديدکلرنده مزبورلرک وجه مشروح اوزره صادر اولان كلامن مزبور مهري و جاها و شفاها تصديق و تحقيق ايليوب غب السؤال متولي مذکور محمد داخي ذکر اولنان بيک بشيوز اقجه مرقومه مهري يدندن بالتمام قبض و استيفا ايلدوکنه مقر و معترف اولوب غب التصديق و بعد الطلب ما وقع کتب و تحرير اولندي. [وقفیه]

شهودالحال: مصطفى ابن الحاج سنان، مولانا ابراهيم چلبی، محمود بن همت، ارسلان بن عبد الله، محمود بن يوسف، رجب بن حمزه وغيرهم.

200. Mahrûse-i Brusa'da Mücellidî Mahallesi ahâlisinden fahrü'l-eimme-ti'l-kirâm 'Abdu'r-rahmân bin Kelâbî El-Îmâm ve Mehmed bin 'Ali El-müezzin ve Mehmed bin Mustafa ve El-Hâc 'Ömer b. El-Hâc Mustafa ve El-Hâc Mehmed b. El-Hâc Mehmed ve El-Hâc Mahmûd bin Ahmed ve sayirleri 'umûmen meclis-i şer'î şerîfde, hâmileti'l-kitâb Mihri bint 'Abdullâh nâm âtun mahdarında takrîr-i merâm idüp didiler ki mahalle-i mezbûrede şarkan 'Abdu'r-rah-

mân mülkiyle ve garban tarîk-i 'âmmla ve kibleten Mehmed mülkiyle mahdûd ve mümtâz mezbûre Mihrî sâkine olduğu vakf-ı menzilin 'avârıdına bedel biñ beş yüz nakd-i fiddî râyici'l-vakt akce vakf eyleyüp mahalle-i merkûme 'avârıd-ı vakfına mütevellî olan işbu Mehmed b. Sa'dî nâm kimesneye oldahi kabd u resellüm eyledi. Mâdâm ki mezbûre Mihrî kayd-ı hayatda ola min ba'd mezbûreden avârıd akcesini taleb eylemeyüp ancak vakfeylediği meblag-ı merkûm rıbhı ile kalîl u kesîr ve nakîr u katmîr her ne hâsıl olursa iktifâ olunub ve mesfûre Mihrîniñ vefâtından soñra menzil-i mezbûrede kâyinem men kân sâkin olan kimesnelerden da'vâ ve taleb eylememek üzere cümlemiz ittifâk ve ta'ahhüd eyledük didüklerinde mezbûrların vech-i meşrûh üzere sâdır olan kelâmın mezbûr Mihrî vicâhen ve şifâhen tasdîk u tahkîk eyleyüp gibbe's-suâl mütevellî mezkûr Mehmed dahi zikrolınan biñ beş yüz akceyi merkûme Mihrî yedinden bi't-tamâm kabd ve istifâ eyledüğüne mukırr ve mu'terif olup gibbe't-tasdîk ve ba'düt-taleb mâ vaka'a ketb ü tahrîr olındı. (Vakfiye)

Şuhûdü'l-hâl: Mustafa b. El-Hâc Sinân, Mevlânâ İbrâhîm Çelebi, Mahmûd b. Himmət, Arslan b. 'Abdullâh, Mahmûd b. Yûsuf, Receb b. Hamza ve gayrihim.

٣٤٤. الحمد لوليه والصلاة على نبيه محمد وآله وصحبه وبعد فهذه حجة مضمونها عن ذكر ما اقر واعترف في مجلس الشرع الشريف النبوي الرجل المدعو سيد نبي بن السيد ولي من محلة عزب بيك بروسه بانه قد وقف وحبس بنية صافية حسبة لله العظيم جميع مبلغ معين قدره الف درهم وخمسائة درهم فضي رايج في الوقت وسلم الى من نصبه متوليا عليه لاجل التسجيل وهو بكر بن محمد الامام وهو تسلم منه تسليما وتسلما صحيحين شرعيين وشرط ان يستفيد ويتربح المبلغ المرقوم بالاستغلال الشرعي والاسترباح المرعى على ان يكون ربح كل عشرة دراهم عشرها في كل عام فما حصل من ربح المبلغ المرقوم يصرف الى عوارض محلة الاجه خرقة بروسه المحروسة شرطا صحيحا شرعيا فلما تم امر الوقف المزبور من الجانبين حكم الحاكم الموقع اعلاه دام عزه وعلاه بصحة وقفية المبلغ المرقوم ولزومه على

رأى من يراه من الائمة المهتدين رضوان الله عليهم اجمعين فصار المبلغ المرقوم وقفا لازما مؤبدا بو وقفه يه سجل اقچه سى ويرمكين بورايه كتب اولنمشدر. [وقفه]

شهود: بوستان بن ابراهيم، الحاج عمر بن جعفر، حسين بن حسن، مصطفى بن يوسف، رجب بن حمزه، محمود بن يوسف.

344. Allah'a hamdolsun ve Peygamber Efendimiz Muhammed'e (sas), âl ve ashabına salat-ü selam olsun. Bu kayıt bir hüccet olarak muhtevası şundan ibarettir: Bursa Vilayetinin Azeb Bey Mahallesi'nden Seyyid Veli oğlu Seyyid Nebi isimli şahıs meclis-i şer'-i şerîf-i nebevide şöyle ikrar ve itirafta bulundu: Temiz bir niyetle Allah rızası için ilgili dönemde rayiç 1500 gümüş dirhem vakfedip vakfın tescili için mütevellî tayin ettiği cami imamı Mehmet oğlu Bekir'e teslim etmiştir. O da teslim almıştır. Bu teslim etme ve teslim alma işlemi sahih ve şer'îdir. Vâkîf, vakfettiği parayla şer'î istiğlal yönteminin onu on (%10) metodu kullanılarak, elde edilen kar Alaca Hırka Mahallesi'nin avarızını için harcanmasını şart koşmuştur. Bu şart sahih ve şer'îdir. Zikredilen vakfın işlemi her iki taraftan tamamlandıktan sonra kayıta imzası bulunan hâkim (diva) hidayete eren imamlardan (ra) söz konusu vakfi sahih ve lazım gören imamın görüş ve içtihadına dayanarak vakfın sıhhat ve lüzûmuna hüküm hükümetti. Artık zikredilen meblağ lazım ve ebedi olarak bir vakıf malıdır. Bu vakfiye, tescil ücreti verildikten sonra sicil defterine kaydedilmiştir. (Vakfiye)

Şâhitler: Bostan b. İbrahim, Hacı Ömer b. Cafer, Hüseyin b. Hasan, Mustafa b. Yusuf, Recep b. Hamza ve Mahmut b. Yusuf.

4.2 Gayrimenkul Vakıfları Vakfiyeleri

٤٨٧. الحمد لله وحده والصلاة على من لا نبى بعده وآله الذين عهده وبعد فهذه حجة صحيحة يعرب مضمونها ويفصح مكنونها عن ذكرها هو انه اقر واعترف فى مجلس الشريعة الزهرا ومحفل الطريقة الغرا صاحب الخيرات فخر الاعيان حسن بن احمد الساكن بمحلة المرحوم المغفور له حضرت امير البخارى عليه رحمة البارى بانه

قد وقف وحبس بنية صافية وطوية خالصة حسبة لله العظيم ورغبة لثوابه الجسيم ما هو له وملكه وتحت تصرفه وذلك جميع الحديقة المعروفة بكستانه سكيسى الواقعة بموضع معروف بكستانه سكيسى قريب من بروسة المحروسة المنتهية الى ملك عبد الرحمن بن مقصود والى ملك محمد دده والى الطريق العام من الطرفين بجملة الحدود وكافة الحقوق اولاً على نفسه النفيسة ما دامت روحه فى جسده انيسة ثم على فخر الائمة عيسى خليفه ابن حسين الامام مادام موجودا بين الامام ثم على من كان اماما فى جامع المرحوم المبرور اليه سبق الاشارة فى السطور على ان يقرأ لروحه كل يوم سورة يس الشريف وقفاً وحسباً صحيحين شرعيين ثم سلمها الى من نصبه متولياً لاجل التسجيل وهو عين الاعيان محمد بن سعدى وهو تسلمها منه على الوقفية تسليماً تسليماً صريحين مرعيين اقراراً صحيحاً شرعياً واعترافاً صريحاً مرعياً مصدقاً من قبل المتولى المومى اليه وجاها وشفاهها فلما تم امر المقال وال الحال الى هذا المال حكم الحاكم الموقع اعلاه المتوقع رضاء مولاه بصحة وقفية الحديقة المذكورة ولزومها بعد ان صدر من الواقف المشار اليه دعوى الرجوع عن وقفيتها محتجا بعدم اللزوم عند الامام الاعظم والهمام الاكرم وامتنع المتولى المومى اليه عن الرد متمسكا باللزوم عن الامامين الهمامين والصاحبين القمقامين حكماً صحيحاً شرعياً عالماً بالخلاف بين الائمة الاشراف فصارت الحديقة المسفورة وقفاً لازماً مؤبداً مخلداً فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم واجر الوقف على الحى الكريم جرى ذلك وحرر فى اليوم التاسع والعشرين من ذى القعدة سنة ثمان والف. [وقفية]

شهود: محمد خليفه بن محمود الامام، محمد بن قاسم، مصطفى بن محمد، عثمان بن محمد، احمد بن عيسى وغيرهم.

487. Allah'a hamdolsun ve Peygamber Efendimiz ve ailesine Salat-ü selam olsun. Bu kayıt Rahmetli Hazret-i Emir Buhari (ra) Mahallesi'nde oturan sâhibü'l-hayrât, fahrü'l-a'yân Ahmet oğlu Hasan, meclis-i şerîati'z-zehrâ ve mahfil-i tarîkati'l-garrâda ikrar ve itiraf etti: Saf niyet ve halis inanç ile Allah rızası için muazzam sevap kazanmak arzusuyla, mülkiyeti kendine ait ve tasarrufunda olan Kestane Sekisi diye bilinen bahçesini vakfetmiştir. Bahçe, Bursa vilayetinin yakınında olan Kestane Sekisi diye bilinen yerde olup bir tarafı Maksut oğlu Abdurrahman'ın mülküne diğer bir tarafı Mehmet Dede'nin mülküne ve diğer iki tarafı ise umumi yola sınırdır. İlgili bahçeyi bütün sınır ve haklarıyla birlikte öncelikle hayatta olduğu müddetçe kendi kıymetli nefesine sonra cami imamı olduğu sürece fahrü'l-eimme Hüseyin oğlu İsa Halife'ye ve ondan sonraki cami imamı olacak kişiye ruhu için her gün Yâsin-i şerîf suresini tilavet etmesi şartıyla vakfetmiştir. Bu vakıf sahih ve şer'îdir. Sonra vakfın tescili için vakfettiği bahçeyi müteveli tayin ettiği aynü'l-a'yân Sadi oğlu Mehmet'e teslim etmiştir. O da teslim almıştır. Bu teslim etme ve teslim alma işlemi açık ve mer'îdir. Mukırrın ikrar ve itirafı, sahih, şer'î, açık ve mer'î olup adı geçen müteveli tarafından yüz yüze sözlü olarak tasdik edilmiştir. Vakıf işlemi tamamlandıktan sonra vâkıf ilgili vakfın İmam Azam Ebu Hanife'ye göre lazım olmadığına dayanarak yaptığı vakfından rucû' etmek istediğinde mezkûr müteveli İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ilgili vakfın lazım olduğuna dayanarak mevkufu iade etmek istemeyince, kayıta imzası bulunan hâkim, ilgili konuya ilişkin imamların arasındaki ihtilaf hakkında bilgi sahibi olmasıyla beraber söz konusu vakfın sıhhat ve lüzûmuna hükümetti. Bu hüküm sahih ve şer'îdir. Artık mezkûr bahçe lazım ve ebedi olarak vakıf malıdır. "Onu işittikten sonra kim değiştirirse günahı, yalnızca onu değiştirene ait olur. Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir". Vakfın ecrini diri ve cömert olan Allah verir. Bu vakıf işlemi 29 Zilkade 1008 tarihinde gerçekleşip kaleme alındı. (Vakfiye)

Şâhitler: Mehmet Halife b. Mahmut el-İmam, Mehmet b. Kasım, Mustafa b. Mehmet, Osman b. Mehmet, Ahmet b. İsa vd.

٤٩١ . الحمد لوليه والصلاة على نبيه محمد وآله واصحابه وبعد
فهذه حجة صحيحة شرعية ووثيقة صريحة مرعية يعرب مضمونها
عن ذكر ما اقرت واعترفت في مجلس الشرع الشريف المرء المدعوة

فاطمه بنت بهرام من محلة شكر خواجه بروسة المحروسة بانها قد وقفت وحبست حسبة لله العظيم ورغبة لثوابه الجسيم ما هو لها وملكها وذلك جميع المنزل الكائن بالمحلة المرقومة الحاوى على بيت سفلى وصفة تحتها سرداب وعلى غرفة وفرن وخابيتى ماء وكنيف ومحوطة المحدود بوقف المرحوم على الحلاج ويملك سفر بن رمضان وبالطريق العام والخاص بجملة حدوده وكافة حقوقه اولا على نفسه النفيسة ما دامت روحها فى جسده انيسة ثم على فقراء المدينة المنورة وفقا وحسبا صحيحين شرعيين ثم سلمته الى من نصبته متوليا عليه لاجل التسجيل وهو فخر الاقران احمد بيك بن پروانه وهو تسلمها منها على الوقفية تسليما وتسلمها صريحين مرعيين اقرارا مصدقا من قبل المتولى المومى اليه وجاها وشفافها فلما تم امر الوقف المزبور من الجانبين حكم الحاكم الموقع اعلاه المتوقع رضاه مولاه دام عزه وعلاه بصحة وقفية المنزل المزبور ولزومه بعد ان صدرت من الواقف المرقوم دعوى الرجوع عن وقفها محتجة بعدم اللزوم عند الامام الاعظم والهمام الاقدم وامتنع المتولى المزبور عن الرد متمسكا باللزوم عند الهمامين الامامين والصاحبين القمقامين حكما صحيحا شرعيا عالما بالخلاف بين الائمة الاشراف فصارت المنزل المرقوم وقفا لازما مؤبدا جرى ذلك وحرر فى ذى القعدة الشريفة لسنة ثمان والى الف. [وقفية]

شهود: سيد محمود بن اسمعيل الامام، محمد چلبى بن عبد الرحمن، محمد چلبى بن الحاج على، رجب بن حمزه، فرهاد، مصطفى بن اسكندر، سفر بن رمضان وغيرهم.

491. Allah'a hamdolsun ve Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'e (sas), âl ve ashabına salat-ü selam olsun. Bu kayıt, sahih ve şer'î bir delil, açık ve mer'î bir vesikadır. Bursa vilayetinin Şeker Hâce Mahallesi'nden Behram kızı Fatıma isimli kadın ikrar etti: Mülkiyeti kendine ait olan bir yerleşim mekânını Allah rızası için muazzam sevap kazanmak arzusuyla vakfetmiştir.

Yerleşim mekânı, adı geçen mahallede olup bir alt kat oda, sofa altında serdâb, bir özel oda, fırın ve iki su varili içermektedir. Yerleşim mekânı, rahmetli Ali el-Hallaç Vakfı'na, Ramazan oğlu Sefer'in mülküne, umumi ve özel yola sınırdır. Yerleşim mekânını bütün sınır ve haklarıyla birlikte öncelikle ruhu cesedinde olduğu sürece (hayatta olduğu müddetçe) kendi kıymetli nefesine sonra Medine-i Münevvere'nin fakirlerine vakfetmiştir. Bu vakıf sahih ve şer'îdir. Vâkif, vakfın tescili için vakfettiği yerleşim mekânını mütevellî tayin ettiği fahr'ül-akrân Pervane oğlu Ahmet Bey'e teslim etmiştir. O da söz konusu mevkufu teslim almıştır. Bu teslim etme ve teslim alma işlemi açık ve mer'îdir. İlgili ikrar adı geçen mütevellî tarafından yüz yüze sözlü olarak tasdik edilmiştir. Mezkûr vakfın işlemi her iki taraftan tamamlandıktan sonra vâkif ilgili vakfın İmam Azam Ebu Hanife'ye göre lazım olmadığına dayanarak yaptığı vakfından rucû' etmek istediğinde mezkûr mütevellî Sahibeyn'e (İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed) göre ilgili vakfın lazım olduğuna dayanarak mevkufu iade etmek istemeyince, kayıta imzası bulunan hâkim, ilgili konu hakkında imamların arasındaki ihtilaf ile alakalı bilgi sahibi olmasıyla beraber söz konusu vakfın sıhhat ve lüzûmuna hükümetti. Bu hüküm sahih ve şer'îdir. Artık mezkûr bahçe lazım ve ebedi olarak vakıf malıdır. Bu vakıf işlemi 1008 Zilkade ayında gerçekleşip kaleme alındı. (Vakfiye)

Şâhitler: Seyyid Mahmut b. İsmail el-İmam, Mehmet Çelebi b. Abdurrahman, Mehmet Çelebi b. Hacı Ali, Recep b. Hamza, Ferhat, Mustafa b. İskender, Sefer b. Ramazan vd.

Sonuç

Bu makalede 1599-1600 tarihli Bursa B-18 numaralı şer'iyeye sicilindeki kayıtlar arasında bulunan beş adet vakfiye incelenip muhteva açısından değerlendirilmiştir.

Vakfiyelerde tesis edilen vakfın nasıl idare edileceği, vakfedilen malın nasıl işletileceği, gelirin nereye nasıl harcanacağı, vakfın mütevellisi ve kaç kişinin çalışacağı, bunlara ne kadar maaş ödeneceği ve vakıftan kimlerin ne şekilde faydalanacağı gibi hususlar vâkif tarafından detaylı bir şekilde yazılmıştır.

Genelde vakfiyelerde vakfı tasdik eden ve lüzumuna hüküm veren kâdının ismi yazılmaktaysa da bu sicilde yer alan vakfiyelerin hiçbirinde kâdılarının ismi geçmemektedir. Ayrıca vakfiyelerde hiçbir imza ve mühür de bulunmamaktadır.

Vakıf sahipleri içerisinde kadın vâkıfların bulunması dikkat çekici ve önemli bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki Bursa'daki kadınların -fıkıhta kendilerine mutlak olarak tanınan özel mülkiyet hakkından istifade etmişlerdir- bir kısmı zengin olup mülklerini istedikleri gibi kullanma özgürlük ve salahiyetine sahip oldukları açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Ayrıca Osmanlı toplumunda gerek kadın gerek erkek vâkıfların topluma belli hizmetler sunmak ve uhrevi bir kazanç elde etmek amacıyla mülklerini muhafazaya almak suretiyle sürekli gelir, iş ve mesken temin etmişlerdir.

Şer'iyeye sicillerindeki vakfiye ve diğer hukuki kayıtların muhtevasına dikkatle bakıldığında İslam tarihinin, sosyal ve ekonomik tarihin teorisi değil, pratiği saklı olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Özellikle fıkıh ilminin teorisinin ötesinde pratikte kendi muhitinde ve mantığında uygulandığını gösteren en bariz vesikalar olduğu düşünülmektedir. Bunlar arasında sıradan insanların, köylülerin, sanat ve ticaret erbabının gündelik hayatlarına dair mâlûmat özellikle dikkate değerdir.

Vakfiyelerin muhtevasına bakıldığında Osmanlı'nın bir vakıf medeniyeti olduğu gerçeği halkın vakıflarla olan münasebetlerinde ortaya çıkmaktadır. Tartışmalı konulardan olan ve Osmanlı döneminde kamu adına hizmet gören para vakıflarının, incelenen dönemde yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Bilim adamları arasındaki tartışmaların yoğun olduğu bu dönemde dahi halk bu tartışmalardan etkilenmemiş ve maddî güçleri nispetinde para vakfetmişlerdir.

Vakfiyelerin içeriğine dikkatle baktığımızda vakıfların, müslümanlar arasındaki dayanışma ve yardımlaşmanın en güzel örneği olduğunu görürüz. İnsanlar fikir, akıl, beden ve ekonomik hal bakımından aynı seviyede değillerdir. Bundan dolayı toplumda fakirler ve zenginler vardır. Toplumda düzen ve emniyetin sağlanması, bu iki kesim arasındaki dengeyi sağlamakla mümkün olduğu için bunların ekonomik yönden aralarında derin bir uçurum olmamalıdır. Bu tabakaların arasındaki yakınlaşmayı temin eden en önemli faktör ise karşılıklı yardımlaşmadır. Karşılıklı yardımlaşma kısımların en önemlisi ise karşılık bek-

lemeksizin başkasına yardım etmektir. Bunun yolu da vakıf müessesesi kurmaktan geçer. Böylece toplum arasında sosyal ve ekonomik denge sağlanmış olur.

Bir Müslüman, fakir ve kimsesizlere yardım ederek uhrevi bir kazanç elde etmesi gerektiğini düşünebilir. Bu hususta yapacağı en iyi şey ve atacağı en büyük adım vakıf kurmaktır

Şer'îye sicilleri üzerinde çalışılarak Osmanlı dönemindeki vakfiyelerde belirtilen ve vakıflarda kullanılan yöntem ve işlemler sağlıklı bir şekilde tespit edilebilirse, günümüz vakıf çalışmalarında faydalanılabilecek ciddi bir tecrübe kaynağı kazanılmış olur.

Kaynaklar

- Akdâğ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Cem Yayınevi, 1974.
- Akgündüz, Ahmet. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tabikatında Vakıf Müessesesi*. 2. Baskı. İstanbul: Cihan Matbaası, 1996.
- Akgündüz, Ahmet. *Şeyhül-İslâm Ebüssüüd Efendi Fetvaları*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.
- Aybakan, Bilal. "Muamele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 30: 319-320. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Ayverdi, İlhan - Topaloğlu, Topaloğlu. "Avâriz". *Kubbealtılugatı Türkçe Sözlük* 80. İstanbul: Kubbealtı, 2007.
- Barcadurmuş, Şevket. *Bursa Şer'îye Sicillerindeki Hicri 1117-1121 Tarih ve 189/412 Nolu Defterin İslam Hukuku Açısından Tahlihi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1967.
- Çiftçi, Cafer. *Bursada Vakıfların Sosyo-Ekonomik İşlevleri*. Bursa: Gaye kitabevi, 2004.
- Demirel, Ömer. "1788-1808 Tarihlerinde Sivas Şer'îye Sicillerinde Geçen Vakfiyeler". *Vakıflar Dergisi* 20/20 (Haziran 1988): 376-383.
- Döndüren, Hamdi. *Günümüzde Vakıf Meseleleri*. İstanbul: Erkam yayınları, 1998.
- Düzdağ, Mehmet Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebüssüüd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.
- Ebüssüüd Efendi. *Risâle Fi Cevâz-i Vakfî'n-Nukûd*. Thk. Seğir Ahmet Şağif. Beyrut: Darü İbn-i Hazım, 1997.
- Ebüssüüd Efendinin fetvaları*. Murad Molla, 1114: 116. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Merginânî, Burhânüddin. *el-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-İhyâ'î-Tirâsî'l-Arabî, t.s.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed. *el-Mesûd*. Beyrut: Darü'l-Marife, 1993.
- Güney, Hacı Mehmet - Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 475-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Habib, Habibullah. *h.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'îye Sicilinin Tasnifi Ve Fikih İlmi Açısından Tahlihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Halebî, İbrahim. *Mültekal'ebhur*. thk. Vehbi Süleyman Çavcı Âlbâni. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989.
- Hüsnü, Hüseyin. *Abkâm-ı Evkâf*. İstanbul: Mekteb-i Mülkiye-i Şahane Litografya Destgahı, 1311/1893.
- İpşirli, Mehmet. "Avâriz Vakfı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 109. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kâdihân, *Fetâvâ Kâdihân*. b.y., y.y., t.s.

- Kanar, Mehmet. "Serdâb" *Örneklî Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. 1303. İstanbul: Derin Yayınları, 2003.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlıda Vakıf Medeniyeti*. 2. Baskı. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2019.
- Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı. *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Dârü's-Selâsil, 1404-1427.
- Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye. *el-Mu'cemu'l-Vecîz*. Kahire: el-Metabiu'l-Amiriyye, 2008.
- Molla Hüseyin. *Düverü'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Abkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, t.s.
- Öcalan, Hasan Basri. "Bursa'da Abdullah Münzevi Dergâhı Vakfı". *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/20 (Ocak 2011): 21-34.
- Öcalan, Hasan Basri. *Bursa Vakfiyeleri-1*. Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2013.
- Özcan, Tahsin. *Osmanlı Para Vakıfları Kanûni Dönemi Üsküdar Örneği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.
- Özdemir, Rıfat. "Ankara Esnaf Teşkilatı (1785-1840)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986): 156-181.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Vakfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 465-467. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Sevim, Sezai – Öcalan, Hasan Basri. *Osmanlı Kuruluş Dönemi Bursa Vakfiyeleri*. İstanbul: Kayhan Matbaacılık, 2010.
- Şeker, Mehmet. "Vakfiyelerin Türk Kültürü Bakımından Özellikleri". *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi* 8/1 (Temmuz 1993): 1-18.
- Şeyhülislâm, Seyyid Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yı Feyziyye*. b.y., y.y., t.s.
- Taş, Hülya. "Osmanlı Kadı Mahkemesindeki "Şühûdü'l-Hâl" Nasıl Değerlendirilebilir?". *Bilgi* 44 (Kış 2008): 25-44.
- Yıldız, Kemal – Habib, Habibullah. "16. Yüzyıl Sonları Osmanlı Vakıflarının İktisadî İşlemlerine Dair Hukukî Uygulamalar (1008 - 1009/1599 - 1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyye Sicili Örneği)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 3/2 (Aralık 2019): 157-178. <https://dergipark.org.tr/pub/kider/issue/51170>
- Yıldız, Kemal. *Câmi'ü'l-fustüley'nin Kaynakları ve Haneî Mezhebi Uygulamasında Tazminât*. İstanbul: Hâcegan Akademi Kitaplığı, 2013.
- Yıldız, Kemal. *İslam Yargılama Hukukunda Şabitlik*. İstanbul: Hâcegan Akademi Kitaplığı, 2005.
- Yüksel, Hasan. "Vakfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 467-469. Ankara: TDV Yayınları, 1989.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN HAC İBADETİ

PILGIRIMAGE IN THE FORM OF RELIGIOUS EDUCATIONS

Nuray SARİCE

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğrt.

Van Rekabet Kurumu Ortaokulu

orcid.org/ 0000-0002-4186-2446

e-mail: nurayoter@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Ağustos 2020/ 23 August 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 9 Aralık 2020/ 09 December 2020

Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020/ 27 December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: **497-522**

Cite as / Atıf: Sarice, Nuray. "Din Eğitimi Açısından Hac İbadeti [Pilgirimage In The Form of Religious Educations]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 4/2 (Aralık/December 2020), **497-522**

Öz

İslam dininde hac ibadeti, hem mali hem bedeni olma vasfıyla diğer ibadetlerden ayrıldığı gibi özellikle psikolojik ve toplumsal yönünün ve etkilerinin ağırlığıyla da farklı bir konuma sahiptir. Dıştan bakıldığında sembolik davranışlar şeklinde görünen hac ibadetindeki her fiil ve davranışın bir anlamı, kişiyi ve toplumu eğitici bir yönü vardır. Müslümanların duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını ilgilendiren böylesine dini-psiko-sosyal bir hadisenin, çok farklı yönleriyle birçok ilmin ilgi alanına girmesine rağmen, din eğitimi açısından yeterince araştırılmadığı görülmüştür. Bu bağlamda bu yazıda, hac ibadetinin özellikle din eğitimi yönü ön plana çıkarılmaya çalışılmakla beraber teolojik, tarihi, sembolik, sosyolojik ve psikolojik anlamlarına da dikkat çekilmiş olup bu yazının daha kapsamlı çalışmalar için bir tür giriş-başlangıç noktası oluşturması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbadet, hac, eğitim, din eğitimi, din psikolojisi, din sosyolojisi.

Pilgrimage In The Form of Religious Educations

Abstract

Pilgrimage takes special attention to its psychological and social effect to the individual besides being in the form of financial and physical worship which differs from other worship activities in Islam. Pilgrimage outwardly appears as a symbolic behaviour. However it carries internal sense of feeling in every act of very individual. Moreover these acts give educational direction and sense of community awareness to the individual. Pilgrimage has effect and relation on Muslims' feelings, thoughts, attitudes and behaviour therefore it has been studied in such religious-psycho-social phenomenon from many perspective of science yet it has not been studied enough from perspective of religious education. In this context, this article aims to emphasize the religious education aspect of pilgrimage, but also draw attention to its theological, historical, symbolic, sociological and psychological meanings.

Key Words: Worship, pilgrimage, education, religious education, psychology of religion, sociology of religion.

GİRİŞ

Din eğitimi, bireyin dini davranışlarında değişiklik meydana getirmeye ve kutsal ile ilgili davranışlarının geliştirilmesi sürecine yöneliktir.¹ Bireydeki dini duygu ve düşünceler, inancın fiile dökülmesine davet eder. İnanan, kendisindeki dini duygu ve düşünceleri fiiliyata dökerek Allah'la canlı bir ilişki kurma eğilimine sahiptir. Bu tür davranışlara din içerisinde genel olarak ibadet denilmektedir. İbadetler, dindarın hayatını besleyen, düzenleyen ve yönlendiren fonksiyonel pratikler olup² yaratılış gayesinin gerçekleşmesi ve iradeleri bu uğurda eğitmek için vardır.³

İbadetlerin gerek ruhla, gerek bedenle, gerekse toplum sağlığı ile kişiler arasında olumlu ilişkiler kurmada yararlar sağladığı, toplum düzeninin pürüzsüz, aksaksız yürümesine katkıda bulunduğu bilinmektedir.⁴ Bu ibadetlerden olan hac ibadeti, kelime olarak “kastetmek, yönelmek, yürümek, ziyaret etmek”⁵ anlamlarına gelip terim olarak ise, din tarafından kutsal kabul edilen yerleri belirli zamanlarda ziyaret etmek ve bu yerlerde sembolik bazı ritüelleri yerine getirmeyi ifade eder. Hac ibadeti bütün dinlerde yer alan bir ibadet olmuştur. Tarih boyunca, bazı yerler ulûhiyetin yoğunluk kazandığı merkezler olarak görülmüş ve kutsallık atfedilmiştir.⁶

İslam dininde kutsal mekân ve zaman telakkisi, hac ibadeti bünyesinde yer almaktadır. Bilindiği üzere hac, İslam dininin üzerine bina edildiği beş esastan (şarttan) biri olup şartlarını taşıyan her Müslümana farzdır.⁷ Nitekim Kur'an'da haccın mana ve önemine işaret eden, bu ibadetin eda edilme şeklinden bahseden yirmi beş (25) ayet ve müstakil olarak da “Hac Sûresi” bulunmaktadır. Farz bir

1 Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegemakademi Yayınları, 2011), 23.

2 Kerim Yavuz, “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları”, *A.Ü.İ.F.D.* 5 (Erzurum 1982), 103.

3 Mehmet Görmez, *Kalbin Erbaini* (Ankara: Otto Yayınları 2015), 85.

4 Ahmet Onay, “Hac Yapan Kişilerin Hacdan Sonraki Dini Tutumları”, *S.Ü.İ.F.D.* 14 (Sakarya 2006), 1.

5 Rıfat Oral, *Peygamberimizle 27 gün* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2011), 15; Mehmet Keskin, *Büyük Şafi İlmihali* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2009), 324.

6 Ahmet Rıfat Geçioğlu, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*, (Adana: Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), iii.

7 İbn Mace, “Tahare”, 1/16; İrfan Yücel, “Hac ve Umre”, Ali Bardakoğlu vd., *İlmihal* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 1/ 512.

ibadet olan hac ibadeti, imkânı olan Müslümanlar tarafından belirlenmiş zaman içerisinde Kâbe, Arafat, Müzdelife ve Mina'da belli dini görevleri şart ve usûlüne uygun olarak yerine getirmek şeklinde yapılmaktadır.⁸ Haccın yapılışını Hz. Peygamber (sav) hac mevsiminde, Müslümanların başında bulunarak bizzat yapmış ve göstermiştir ki bu O'nun ilk ve son haccı olmuştur. Hz. Peygamber (sav), yapmış olduğu "Veda Haccı" ile Müslümanlara bu ibadetle ilgili bilmeleri gereken bütün kuralları öğreterek tebliğlerde bulunmuştur.⁹

Hac ibadeti baştan sona sembollerle dolu bir ibadettir. Âdeta bir semboller haritasıdır. Her bir fiil ve davranışın sembolik bir anlamı, kişiyi eğitici ve bilinçlendirici bir yönü vardır. Hacca giden bir Müslüman, hac süresince yerine getirdiği eylemler ve katlandığı yoksunluklar sayesinde güçlü bir ruhsal eğitime tabi tutulur. Hac bir taraftan inanç esaslarını pekiştirirken, diğer taraftan da Müslümanlara takva, sabır, sevgi, saygı, kardeşlik, fedakârlık gibi ahlaki güzellikleri kazanma ve yaşama imkânı sunar.¹⁰

Yapılan bir araştırma, hacıların hayatlarında hac öncesine oranla önemli değişikliklerin olduğunu ortaya koymuştur. Gerek ibadetlerdeki artış, gerek güzel ahlaki değerlerin kazanılması, gerekse günah, haram ve kötü alışkanlıkların terk edilmesinde haccın etkisinin olduğu görülmüştür.¹¹ Hac boyunca elde edilen yeni tecrübe, insan hayatı için bir dönüm noktası olmaktadır. Hac öncesi manevi hazırlık, haccetmekle elde edilen arınma ile tamamlanmaktadır. Hac ibadetini yerine getiren birey, hac dönüşü kendisine, ailesine, topluma ve bütünüyle insanlığa karşı sorumluluklarının bilinciyle yeni bir hayata başlamaktadır. Bu anlamda hac, anlam ve hikmetleriyle bilinçli bir şekilde yapıldığında bir taraftan maziye yapılmış ibretli bir yolculuk iken, diğer taraftan da geleceğe yapılacak yolculuk için çizilecek hikmetli bir yol haritası olmaktadır.¹²

Hac ibadeti aynı zamanda insanın toplumsal yönünü tatmin eden ve onaran bir özelliğe sahiptir. Müslümanlar arasında tanışma, danışma, kardeş-

8 Abdulfettah Ebu Guddu, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metotları*, terc. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Yasin Yayınevi, 1998), 73.

9 Adem Tutar, "İslam Tarihinde Hac İbâdetinin Ortaya Çıkışı ve Hz. Muhammed'in Hac Emirliğini Tesisi", *Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 6 (Elazığ 2001), 75-86.

10 Veysel Akkaya, *Haccı Yaşayanlar* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2008), 512.

11 Mehmet Bayyığıt, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 149-156.

12 Bünyamin Erul – Ekrem Keleş, *Haccı Anlamak* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2010), 10.

lik, yardımlaşma meydana getirdiği gibi Müslümanların bir bütün olmalarını sağlayıp onların bu birlikliklerini tüm dünyaya ilan eden bir toplantı hükmündedir. Hac, insan sevgisini geliştirir, İslâm kardeşliğini pekiştirir; bir Mü'mini bütün Müslümanlara açılmak suretiyle onların hepsini kucaklamaya hazır hale getirir. Haccın Müslümanlar arasında meydana getirdiği tanışma ve yakınlaşma toplumsal açıdan büyük faydalar sağlar.¹³

Hac ibadeti, yapılış itibariyle teknik yönleri ve Allah'ın kuluna kazandıracığı mana ve hikmetler itibariyle de manevi yönleri olan kutsal bir yolculuktur.¹⁴ Müslümanların gerek kişi gerekse toplum olarak duygu, düşünce ve davranışları üzerindeki etkisi, hac ibadetinin sosyal ve psikolojik tesirleri olan mükemmel bir “din eğitimi” olduğunu göstermektedir. Bu ibadetin yapıldığı yerler de adeta birer eğitim alanları, yoğunlaştırılmış eğitim merkezleri gibidir.

Din öğretimi, dinle ilgili bilgilerin kişiye aktarılması iken din eğitimi, öğretilen bu bilgilerin davranışlara yansımaları sağlamaktadır. Amaç kişiye dinen istenen davranışları benimsetip yerine getirilmesi, istenmeyen davranışların da yapılmaması alışkanlığını kazandırmaktır.¹⁵ Bu anlamda din eğitimi, haccın ne zaman, nerede, nasıl ve hangi ibadetlerle yapılacağı, bu ibadetlerin hangi kurallara göre yerine getirileceği konusunda hüküm beyan etmez. Din eğitimi, ihram giymenin, vakfe yapmanın, şeytan taşlamanın, tavaf etmenin ve say yapmanın hacı adayının duygu, düşünce, tutum ve davranışları üzerindeki etkilerini inceler.

Hac ibadetiyle ilgili menâsiklerin (farz, vâcip ve sünnetlerin) insanın ve toplumun eğitilmesiyle ilgili olduğu açıktır. Bu çalışmada, hac ibadetinin psikolojik ve toplumsal etkileri din eğitimi çerçevesinde ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda hac ibadeti; takva eğitimi, sabır eğitimi, duygu eğitimi, irade eğitimi ve sosyal eğitim yönleri ile ele alınmıştır.

13 Abdurrahman Kasapoğlu, “Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti”, *Diyanet İlmî Dergi* 44/1 (Mart 2008), 118.

14 Erul – Keleş, *Haccı Anlamak*, 19; Yücel, “Hac ve Umre”, 513.

15 Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları* (Samsun: Eser Matbaası, 1991), 14.

Yöntem

Araştırmada arama, tarama, derleme ve yorumlama aşamalarından oluşan literatür tarama yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda tefsir, hadis, din eğitimi, eğitim bilimleri, din sosyolojisi, din psikolojisi ve konu alanıyla ilgili kitaplar, tezler, makaleler, dergiler incelenip gözden geçirilmiştir. Tarama sürecinin sonlanmasından sonra çalışma, Din Eğitimi Açısından Hac İbadeti çerçevesinde betimlenmeye ve yorumlanmaya çalışılmıştır.

1. Hac İbadeti ve Takva Eğitimi

Takva, sözlükte: "korunmak, sakınmak, kendini muhafaza altına almak, bunun gereği olarak korkmak çekinmek" anlamlarında kullanılmaktadır. Dini ıstılahında ise takva: "İmân edip emir ve yasaklarına uyararak, Allah'a karşı gelmekten sakınmak, dünya veya âhirette insana zarar verecek, ilahi azaba sebep olabilecek inanç, söz, fiil ve davranışlardan ve her türlü günahlardan sakınmak" anlamına gelir ¹⁶

Hız. Ali'ye takva nedir sorulunca şöyle cevap vermiştir: "Takva, Allah'tan korkmak, Kur'an ile amel etmek, aza razı olmak ve göç gününe (ahirete) hazırlanmaktır."¹⁷ Seyyid Şerîf el-Cürçânî takva için: "Allah'a itaat ederek azabından sakınmaktır, bu da ceza almayı haklı kılan davranışlardan nefsi korumak suretiyle gerçekleşir" şeklinde tarif eder. Kur'an'da ve hadislerde takvâ bazen sözlük anlamında, bazen de "Allah'ın emirlerine uyup yasaklarından kaçınarak azabından korunma" anlamında kullanılır.¹⁸

Küresel bir eğitim merkezi olan hac okulunda verilmek istenen ana ders ve ulaşılmaya çalışılan asıl hedeflerden biri, maddi ve manevi kirlilerden arınma ve takva eğitimidir. Bunun yolu da her türlü günahahtan kendini alıkoymak ve insanlarla iyi geçinerek onlarla münakaşa etmemek, şehevi duygulardan uzak durmaktır.¹⁹ Nitekim Allah hac ile ilgili Bakara Suresi'nde şöyle buyurur:

16 Fikret Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: D.İ.B. Yay., 2006), 348.

17 Mehmet Keskin, "Takva", Abdullah Ayan vd., *Kürsüden Öğütler* (Ankara: D.İ.B. Yay., 2006), 268.

18 Süleyman Uludağ, "Takva Maddesi", TDVİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 50/250.

19 Ramazan Örtkün, "Arınmaya Yolculuk: Hac", *Siyer-i Nebi Dergisi* 23 (İstanbul 2014), 36.

“Hac (ayları), bilinen aylardır. Kim o aylarda hacca başlarsa artık ona hacca cinsel ilişki, günaha sapsak, kavga etmek yoktur. Siz ne hayır yaparsanız, Allah onu bilir. (Âhiret için) azık toplayın. Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takva (Allah’a karşı gelmekten sakınma)’dır. Ey akıl sahipleri, bana karşı gelmekten sakının”²⁰

Hacca gelenler, sosyal ve ekonomik statülerini gösteren dünya elbiselerini, makam ve mevkilerini ortaya koyan üniformalarını, zevklerini, kültürlerini ve karakterlerini yansıtan her türlü süs ve ziyneti bir kenara bırakıp, Allah önünde herkesin eşit olduğunu sembolize eden iki basit giysiye: ihrama bürünürler. Yani ihram, Allah nezdinde mal, mülk, madde ve metanın hiç sayıldığı, bütün Müslümanların bu kutsal iklimde eşit ve kardeş olduğunu ifade eder. Birini diğerinden ayrıcalıklı, üstün ve özel gösteren hiçbir emare yoktur. Artık dünyevi elbiseler çıkarılmış kişilikler ortaya konulmuştur. Kısacası, çoğu zaman karakterleri örten, şahsiyetleri gizleyen süslü elbiseler atılmış “takva elbisesi” esas alınmıştır. Burada bürünen iki parça kumaş da sadece eşitliği sağlamaya ve avret yerlerini örtmeye yöneliktir. Mikat ile başlayan bu kutsal yolculukta asıl giyilmesi gereken elbise ise takva elbisesidir. Zira Yüce Allah; *“Takva elbisesi daha hayırlıdır”²¹* buyurmuştur.²²

İhram, kefeni sembolize eden dikişsiz iki bez parçasıysa da aslında yapılması müsaade edilen bazı söz, fiil ve davranışların, hac ve umre yapacak kişiler için belli bir süre Allah ve Resûlü’nün (sav) getirdiği yasaklar çerçevesinde “haram kılınması” demektir. Namaza başlarken alınan iftitah tekbiri nasıl kişiye namaz içinde bazı davranışları yapmayı yasaklıyorsa, oruca başlayan kişi nasıl imsak ile yemek ve içmek kendisine yasaklanıyorsa, hacıya da ihram ile birlikte bazı şeyler yasaklanmıştır. ²³Kur’ân’ı Kerim’de belirlenen bu temel yasaklardan başka güzel koku kullanmamak, av hayvanlarını avlamamak, harem bölgesindeki her türlü bitkiye zarar vermemek gibi hadislerde bazı ihram yasakları yer almıştır. ²⁴

20 el-Bakara 2/197.

21 el-Araf 7/26.

22 Erul - Keleş, *Haccı Anlamak*, 23.

23 Yücel, “Hac ve Umre”, 513.

24 Müslim, “Hac”, 438.

Haccın edası sırasında insanların birbirine karşı saygılı, barışçı olmaları, saldırgan eğilimlerine ket vurmaları, hayvanların, böcekleri bile incitmemeleri istenir. Hac esnasında yasaklanan bu davranışlar, haccın barışçıl ve insanilik ilkesini ortaya koyar.²⁵ Hac sırasında öldürülebilecek herhangi bir canlı hayvan için kefarete ödenmesi şart koşulur. Tüm bunlar, Mü'min için davranışlarını kontrol noktasında bir tür alıştırma mesâbesindedir.²⁶

İslam'dan önce müşrikler Hz. İbrahim'in (as) tevhid inancını bozdukları için hac yaparlarken bütün insanlığın eşitliği ilkesini de değiştirmişlerdir. Uzak bölgelerden hacca gelenlere hor baktıkları için onlarla birlikte aynı yerde durarak ibadet etmeyi gururlarına yedirememişlerdir. Cahiliye döneminde, Kureyş gibi bazı seçkin kabileler -Kinâne, Kays-, insanlar Arafat'ta toplandıklarında Meş'ari Haram denilen yerde -Müzdelife'de- bekler, şerefimize leke sürülür diye, küçük gördükleri diğer hacıların arasına karışmazlardı. Kendilerini Allah'ın evinin halkı olarak niteler ve bu durumu bir ayrıcalık gerekçesi olarak kullanırlardı. Yüce Allah, burada sözü edilen ve İslâm'ı kabul eden kimsele-re ve bütün Müslümanlara Arafat'taki temel hac eylemine katılmalarını, aynı ibadetleri yapmalarını, bu konuda insanlar arasında fark gözetilmelerini şart koşturmuştur. Yüce Allah müşriklerin bu tutumunu kınayarak, Mü'minlere takvalı olanın üstünlüğü gereği hac ibadetini tam bir eşitlik prensibi içerisinde yapmalarını emretmiştir.²⁷

*"Sonra insanların akın akın döndüğü yerden siz de akın edin ve Allah'tan mağfiret dileyin, şüphesiz Allah bağışlayan, esirgeyendir."*²⁸

Ayetin zahirinden de anlaşıldığı gibi, burada, Allah katında herkesin eşit olduğu, ırk, sınıf veya sosyal statü farklarının hiçbir şekilde insanları birbirinden ayıramayacağı bir topluluğa mensup olma bilinci içerisinde takvaya bürünüp bireyselliklerini aşma çağırısı yapılmaktadır.²⁹

25 Vecdi Akyüz, *İbadet İlkeleri* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2002), 44.

26 H. Emin Sert, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2003), 126.

27 Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîrül-Kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1997), II/330; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, trhsz.), I/130.

28 el-Bakara 2/199.

29 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1997), 58.

Halk arasında şeytan taşlama olarak bilinen remy-i cimâr³⁰ haccın vaciplerindedir. Rivayete göre Hz. İbrahim, Kâbe'nin inşasını tamamladıktan sonra Cebrail'in (as) kılavuzluğunda ilk defa hac ibadetini yapıp oğlu İsmail'i kurban etmeye götürürken, Mina'nın üç ayrı noktasında engellemek amacıyla önüne çıkan şeytanı taşlamıştır.³¹ Peygamber (sav) de bu taşlama işini uygulamış ve “*hacca ilişkin görevlerinizi benden alınız*”³² buyurduğu için haccın vacipleri arasında yer almıştır.

Şeytan taşlama sembolik bir olaylardır. Şeytan taşlamadaki asıl mana insan tabiatında yer alan kötü eğilimleri ve bunlar vasıtasıyla insanı kışkırtmaya çalışan şeytanın etkilerini ortadan kaldırmak ve böylece benliği tam manasıyla tavsiye etmek suretiyle akıl ve iradeyi yüceltip, kişilikte hâkim duruma geçirmek için, kötülüğün sembolü olan nefsin ve şeytana karşı savaş açmaktır.³³ Hacı adayı attığı her bir taşı, nefsin, şehvetine ve şeytana karşı fırlatır. Nefsinin, şehvetinin ve şeytanın emrettiği kötülüklerden takva gereği sakınmaya çalışır. Gurur, kibir, mal, mülk, makam, mevki, rütbe, şan, şöret, benlik, gençlik, evlilik çoluk-çocuk gibi sahip olduğu her şeyi Allah için feda etme yolunda, karşısına şeytan nereden çıkıyorsa, hangi silahları ve cepheleri kullanıyorsa onları bertaraf etmeye çalışır.³⁴

Hac ibadeti sırasında gerçekleştirilen görevlerden birisi de kurban kesmektir. Yüce Allah, kesilen kurbanların etlerinden ihtiyaç sahiplerine de bağışlanmasını ister. Fakat burada şöyle bir ilkeye dikkat edilmesini şart koşar. Kurbanı kesip ihtiyaç sahiplerine dağıtan kimse, kurbanını bağışladığı kimselere karşı kendini üstün gören bir tutum ve düşünceyle hareket etmemelidir. Böyle hareket etmediğinin kanıtı olarak da muhtaçlara verdiği kurbanın etinden mümkünse kendisi de yemelidir. Kurban etinden yiyerek kendisini onlarla

30 M. Özgü Aras, “Cemre Maddesi”, TDVİA (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/340.

31 Ebü Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: Dâru's-Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1992), 1/197, 306-307; Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Tâberi, *Câmiu'l-Beyân fi Têvîli'l-Kur'ân*, Muh: Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Müessesetü'r-Risaleh, 2000), 21/78; Vehbe b. Mustafa Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr fi'l-Akideti ve's-Şeriatı ve'l-Menbec* (*Dırmeşk*: Dâru'l-Fikri'l-Muasır 1418), 23/117.

32 Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Dâru's-Sahnûn ve Çağrı Yayınları, 1992), 5/70.

33 Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 240.

34 Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak*, 41.

eşit gördüğünü göstermelidir. Cahiliye döneminde kurban kesenler, kendilerini fakirlerden üstün göstermek için bu kurbanlardan yemezlerdi. Yüce Allah, ister fakir olsun ister zengin insanların değer olarak birbirine eşit olduğunu belirtmek ve müşriklerden farklı davranmak, mütevaziliği ortaya koyabilmek için, kurban sahiplerinin de bunların etlerinden yemelerini emretmiştir.³⁵

*“Allah’ın kendilerine rızık olarak verdiği hayvanlar üzerine belli günlerde (onları kurban ederken) Allah’ın adını ansınlar. Onlardan yiyin, sıkıntı içinde bulunan fakire de yedinin.”*³⁶

Hac ibadetini kişinin tüm hayatı boyunca çevresi ile duyarlı, anlamlı ve iyiliği merkeze alan bir ilişki tarzı geliştirmesi sağlanmış olur.³⁷ Hac ibadetinin hacı adayına olgun mümin kişiliği kazandırdığı, yapılması zorunlu tören ve şartlar ile hacı adayını takva yönüyle eğittiği görülür.³⁸

“Gelsinler ki kendileri için birtakım faydalara tanık olsunlar.”³⁹

2. Hac İbadeti ve Sabır Eğitimi

Sözlükte; “hapsetmek, tutmak, birini bir şeyden alıkoymak, dayanmak, kefil olmak, cüret ve şecâat”⁴⁰ anlamlarına gelen sabır, ıstılahta; “başa gelen musibetlerden dolayı Allah’tan başka kimseye şikâyetçi olmamak, yakınmamak, sızlanmamak; nefse ağır gelen ve hoş gitmeyen şeyler karşısında dünya ve âhiret yararını düşünerek, ruhi dengeyi bozmamak için insanın kalbinde bulunmakta olan sükûnet ve dayanma gücü”⁴¹ şeklinde tarif edilir.

35 Ebu’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, İstanbul, 1989), III/327.

36 el- Hac 22/28.

37 Ali Şeriatî, *Hac*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yay., 2012), 45; Ahmet Kurucan, *Hacı Yaşamak* (İstanbul: Işık Yay., 2011), 35-43.

38 Remzi Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü* (İstanbul: M.E.B., 2000), 332; Kasapoğlu, “Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti”, 95.

39 el-Hac 22/28.

40 Ebü’l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrerrem İbn Manzur, *Lisani’l-Arab* (Beirut, 1990), IV/138; Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberi, *Câmiu’l-Beyan an Têvîli Ayi’l- Kur’an* (Mısır: Daru’l Mearif, trhsz), I/253.

41 Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 567.

Sabır eğilimi, kişilik gibi bireysel etmenlerle, sosyal çevreye ve insanın geçmiş yaşantılarına bağlıdır. Kişiliğini, sabır ve dayanıklılık yolunda eğitebilen insan, yapıcı amaçlara ulaşabilmek için kararından asla dönmez, nefsinin basit istek ve eğilimleri onu yolundan geri çeviremez.⁴²

İslam'da hac ibadeti, diğer ibadetlere nazaran daha kompleks, daha kapsamlı ve çok yönlü, bu sebeple de daha zor bir ibadettir. Nitekim diğer ibadetlere göre daha uzun bir zaman dilimi içerisinde ifa edilen bu ibadet, birçok ibadeti ve fonksiyonlarını bünyesinde taşır. Bu özellikleri sebebiyle olmalıdır ki, hac ibadeti durumu müsait ve şartlarına haiz olanlara ömürlerinde sadece bir defa olmak üzere farz kılınmıştır.⁴³

Hac ibadetinin bireysel anlamdaki zorluğundan dolayı Hz. Peygamber (sav), hiçbir ibadeti yapmak için Allah'tan yardım dilemediği halde hacca niyet ederken *"Allah'ım, hac yapmak istiyorum bunu bana kolay kıl ve kabul eyle"*⁴⁴ diye dua etmiştir.

Hac ibadeti daha henüz işin başındayken bile zorluk ve sıkıntıları beraberinde getirir. Kişi öncelikli olarak hac yapılacak mekâna ulaşmak için uzun ya da kısa mesafeli olarak yolculuk yapmak durumundadır. Yolculuk sırasında başta yiyecek-içecek olmak üzere her türlü insani ihtiyaçlarını gidermek için çaba sarf etmek durumundadır. Kaldı ki, yolculuk eylemi tek başına bile insanı sıkıntıya sokmaya yetmektedir. Hacca niyet eden kişi ibadet kastıyla bütün bu zorluklara gönüllü olarak katlanır. Sabrını ve iradesini, Mescid-i Haram'a sağlıklı bir şekilde ulaşabilmek için zorlar. Bu zorluklar, günümüzdeki gibi ulaşım imkânlarının kolay olmadığı devirler dikkate alındığında daha iyi anlaşılır.

Kur'an, ulaşım vasıtası olarak binek hayvanlarının kullanıldığı ya da insanların yaya olarak seyahat ettiği koşulları dile getirerek haccın zorluklarına işaret eden tasvirlerle yer verir. Hac ibadeti bu açıdan ele alındığında bir sabır eğitimi olarak karşımıza çıkar. Allah'ın kutsal kıldığı bir mekâna ulaşma konusunda sabır ve kararlılık gösterebilen bir insanın, aynı sabrı O'nun emirlerine

42 Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, (İstanbul: Tercüman Yayınları, trhshz.), 99; Remzi Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, 332.

43 Geçioğlu, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*, 40.

44 Buhari, "Hac", 2; Müslim, "Hac", 2.

uyuma ve O'ndan gelen imtihan niteliğindeki sıkıntı ve zorluklar karşısında da göstermesi zor olmaz: *“İnsanlar için hacca ilân et; gerek yaya gerek uzak yollardan gelen yorgun develer üzerinde sana gelsinler. Gelsinler ki kendileri için birtakım faydalara tanık olsunlar.”*⁴⁵

Hacca niyet etmiş olan kişinin, arkadaşlarını incitici ve kırıcı söz ve davranışlardan sakınması tavsiye edilmiştir. İnsanların birbirlerine karşı âdetta denenip imtihan edildiği hac ibadeti esnasında sınırsız sabır ve hoşgörü göstermek, hac eğitiminden elde edilen önemli kazançlardan biridir. Yüce Allah'ın: **“Sabreder misiniz diye sizi birbiriniz için imtihan vesilesi yaptık”**⁴⁶ kelamı insanların birbirlerine katlanmalarının zorluğuna işaret etmektedir. Bu sabır imtihanının en zor verildiği yerler de şüphesiz Arafat, Müzdelife, Mina ve Mescid-i Haram'dır. Hac ibadetinde vücudun yorgun düşmesi, sınırların de yıpranmasına sebep olacağından insanları incitmek daha kolay olacaktır. Oysaki insan çok değerlidir. Abdullah bin Ömer'in rivayeti: Hz. Peygamberi (sav) Kâbe'yi tavaf ederken gördüm. Şunları söylüyordu:

*“Ey Kâbe! Sen ne güzelsin, kokun ne hoştur. Sen ne yücesin, sen ne kadar da saygıya layıksın! Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki; Allah katında Müminin itibarı senin itibarından daha büyüktür. Onun canına, malına saygı göstermek gerektiği gibi onun hakkında sadece iyilik düşünmeniz gerekir.”*⁴⁷

Hacı adayı, yolculuk başladıktan sonra azami bir sabır ve teenni ile hareket etmeye, çevresini rahatsız etmeden, kimseyi kırmadan herkesle iyi geçinmeye çalışır. Nitekim Kur'an'da bu konuda şöyle bilgi verilmektedir: *“Hacda kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve kavga etmek yoktur.”*⁴⁸ Bir bakıma hacı adayı, Allah için yol arkadaşlarının bazı olumsuz tutum ve davranışlarına katlanma, onları sabır ve anlayışla karşılamak suretiyle ilahi bir imtihan ve eğitimden geçmektedir.⁴⁹

45 el-Hac 22/27-28.

46 el-Furkân 25/20.

47 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni *İbn Mâce, Sünen-ü İbni Mâce, tbk: Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyâi't-Türasi'l Arabî, 1975), Hadis no: 3932.*

48 el-Bakara 2/197.

49 Ahmet Turan Alkan, “Kâbe'yi Özlemek”, *Aksiyon Dergisi* 424 (Ocak 2003), 20.

Hacdaki Safâ ve Merve tepeleri arasında yapılan sa'y ibadeti en açık ve yalın haliyle sabır eğitimiyle ilişkilidir. Susuzluk duygusunun harekete geçirdiği Hz. Hacer'in davranışlarının hacda tekrar edilmesi, bu ibadetin temel şartlarından birisini oluşturur:

*“Safa ile Merve Allah'ın nişanlarındandır. Kim hac ve umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret eder ve onları tavaf ederse bunda bir günah yoktur. Kim kendiliğinden bir iyilik yaparsa bilsin ki, Allah karşılığını verir, yaptığı bilir.”*⁵⁰

Sa'y, Safa Tepesi'nden başlayarak dördü gidip, üçü dönüş olmak üzere Safa ile Merve Tepeleri arasında toplam yedi defa gidip gelmeyi ifade etmektedir. Hz. İsmail'in annesi Hacer, suları tükenip zor durumda kaldığında, kendisi ve çocuğu şiddetli bir susuzluk ihtiyacı duyduğunda, oğlunu Harem'e bırakıp Safa ve Merve Tepeleri arasında su bulabilme ümidiyle, belki de bir insan görürüm diye koşmuş, yavrusuna bir şey olur endişesiyle de geri dönmüştür. Yüce Allah, onun çaresizlik ve sabrını Zemzem suyunu çıkararak ve başka insanların o bölgeye yerleşmelerini sağlayarak gidermiştir.⁵¹

Hz. Hacer'in, içinde bulunduğu durum karşısında takındığı tutum ve davranıştan çıkarılabilecek mesajlardan birisi şudur: Mü'minler, açlık ve benzer sıkıntılarla imtihan olduklarında ümitsizliğe düşmemeli, amacına ulaşmak için sabırla çalışmalıdır. Bir yandan Allah'a sığınıp dua etmeli, diğer yandan elinden geleni yaparak, gücünü sonuna kadar kullanmalı ve sabır göstermelidir.⁵²

Hacdaki sabırda sürekli zorlukların üzerine gitme; sıkıntı ve eziyetlerden kaçmak yerine onlara göğüs germe söz konusu olduğu için hac ibadeti bu yönüyle tembellik, atalet, miskinlik tarzındaki yanlış sabır algısının önüne de geçer. Sorumluluktan kaçmanın, üzerine düşen görevleri yapmamanın, eldeki imkân ve fırsatları kullanmamanın sabır olmadığını öğretir. Dikkat edildiğinde görülecektir ki, haccın başından sonuna sergilenen sabır, insana gerçek sab-

50 el-Bakara 2/158.

51 Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), I/150; Seyyid Ebu'l-Hasan Ali Nedvi, *Hac*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: Nehir Yayınlan, 2004), 44-45; Salim Öğüt, "Sa'y Maddesi", TDVİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/206

52 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, trhsz.), I/557.

rı öğreten bir nitelik taşır. Hac, Müslümanlar için sabır ve gayret eğitiminin verildiği bir okuldur⁵³

3. Hac İbadeti ve Duygu Eğitimi

Sözlükte duygu, “duyularla algılama, his” anlamına gelmektedir. Psikolojik bir terim olarak ise “belirli nesne, olay veya bireylerin insanın iç dünyasını etkileyerek uyandırdığı izlenim” anlamına gelir.⁵⁴

İnsan, duygusal özellikleri inkâr edilemeyen bir varlıktır. Duygularının onun yaşamındaki rolü ve etkisi küçümsenemeyecek kadar fazladır. Duygular, insana hareket, aksiyon verir, düşünce ve davranışları hızlandırır ve motive eder, insan için olmazsa olmaz denecek kadar önemli şeylerdir. Bu yüzden duygu eğitimi, eğitimin önemli bir boyutunu oluşturur.⁵⁵

Kökene Hz. İbrahim’e (as) dayanan ve uzun bir tarihi geçmişi bulunan hac ibadeti, dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan Müslümanlara zaman ve mekân şuuru kazandırmakta, gözlerini ve gönüllerini ilahi semboller olarak nitelendirilen mekânlara çevirmelerini sağlamaktadır. Hac ibadeti, Hz. Peygamber (sav) ve ilk Müslümanların yaşadıkları mekânlarda ifa edilmesinden dolayı mümin kişi, Kur’an’da “Allah’ın koyduğu dini işaret ve nişanlar (şeaîrullah)”⁵⁶olarak tavsif edilen bu yerlerde bulunarak bu dönemin manevi ikliminden nasiplenip hayata yeni bir canlılık ve hissiyatla dönmektedir.⁵⁷

Hac ibadeti, bir bakıma Hz. Peygamberin (sav) İslam’ı tebliğ ettiği döneme, oradan da Hz. İbrahim’in (as) bölgeye yerleştirdiği tevhid inancına

53 Kasapoğlu, “Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti”, 118; Ali Akpınar, *Kur’an Aydınlığında Seyahat* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 66; Burhanettin Canatan, *İslâmiyette Ruh Sağlığı* (Konya: Canatan Yayınları, trhsz), 113; M. Zerrin Akgün, *İlim Bakımından İslâmiyet* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1955), 75; Remzi Kılıç, *Kur’an’da İbadet Kavramı* (Kayseri: SE-DA Yayınları, 1986), 46.

54 T. Morgan Cliffort, *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı vd. (Ankara: Haccettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, 1991), 225; Ruşen Alaylıoğlu - A.Ferhan Oğuzkan, *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp ve Aka Yayınevi, 1976), 78.

55 Daniel Goleman, *Duygusal Zekâ*, çev. B. S. Yüksel (İstanbul: Varlık/Bilim Yayınevi, 1997), 30-31; Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 50.

56 el-Bakara 2/158; el-Hac 22/32.

57 Necati Öztürk, *Hicaz Albümü* (Ankara: D.İ.B. Yayınevi, 2012), 5.

doğru müminin manevi bir yolculuk yapmasını sağlayarak inanç kökleriyle olan bağlantısını derinleştirip tazelenmesini sağlar. Hz. İbrahim (as) ve ailesinin yaşadıkları, Hz. Peygamberin (sav) ve arkadaşlarının tevhit ve adaleti hâkim kılma mücadelesi, bu süreçte yaşanmış acı tatlı anılar, âdeta bir film şeridi gibi bu kutsal mekânları ziyaret eden kişinin gözünün önünden geçer. Dolayısıyla bu yolcu, adeta bir zaman tüneliyle Hz. İbrahim (as) ve ailesine, asr-ı saadete gitmektedir. Bu vesileyle Müslüman, İslam'a gönül vermenin ve Allah'ın davetine icabet etmenin mutluluğunu gönülden yaşar ve hissederek.⁵⁸

Her Müslüman, imandan sonra en faziletli ibadet sayılan namazın kiblesi olan o mübarek mekânı görmek ister. Hacca giden Mü'min, namazlarda yönelip durduğu Allah'ın evine bizzat gelmiş, namazda yaşadığı Allah'la buluşma şuurunu daha yakından hissetmeye başlamıştır.⁵⁹ Hiç şüphesiz günde beş vakit yüzünü çevirdiği Kâbe'nin bir anda karşısında durması, insana sonsuz mutluluk ve huzur verir. Gözyaşlarının pınar olduğu, sözlerin bittiği, sadece duyguların dile geldiği bu anı yaşamak, Müslümana iman nimetinin zirvesini yaşatarak coşturur. Tavaf, Sa'y, Arafat, Müzdelife, Mina'daki mahşeri kalabalıkla birlikte olmak ve sonrasında arınarak Hz. Peygamberin (sav) huzuruna varmak anlatılmaz duyguların yaşanmasına vesile olur. Bu anlamda hac ibadeti, dini duyguları kuvvetlendirir.⁶⁰

Arafat'ta vakfeye duran bir hacı adayı Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın buluşması aklına gelmekte, onlar gibi ellerini açıp yaptıklarından dolayı Allah'tan af dilemektedir. Sa'y ibadetini yaptığında kendisini Hz. Hacer'in yerine koymakta, onun yaşadığı sıkıntı ve telaşı yüreğinde hissetmekte, ibadetin sonunda da onunla aynı mutluluğu yaşamaktadır. Şeytan taşlarken ve kurbanın kesildiği haberini beklerken Hz. İbrahim (as) ve ailesinin şeytanın vesvesesine karşı vermiş oldukları savaşı hatırlamakta, attığı taşları onların yaşadıklarını aklına getirerek atmaktadır. Medine sokaklarında dolaşırken, Hz. Peygamber'in (sav) bir zamanlar buralarda yaşamış olması, ashabıyla buralarda oturup konuşması, bu mekânlarda vahye muhatap olması, mutlulukları, çektiği

58 Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 210; Ötkün, "Arınmaya Yolculuk: Hac", 36; Geçioğlu, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*, 44.

59 Yücel, "Hac ve Umre", 513.

60 Ötkün, "Arınmaya Yolculuk: Hac", 36.

sıkıntıları yaptığı savaşlar hacı adayının gözleri önüne gelmektedir. Tüm bu duygular, hacı adaylarının gerek iman gerek ahlak ve ibadetler yönüyle düşünce ve davranışlarında kalıcı etkilere ve olumlu yönde değişimlere sebep olur.⁶¹

5. Hac İbadeti ve İrade Eğitimi

İrade; bir şeyin yapılmasına da yapılmamasına da muktedir olan hayat sahibinin bu iki şıktan birine kendi isteğiyle hükmetmesi ya da düşüncenin ortaya koyduğu bir gayeye doğru gitme hareketidir.⁶²

Yüce Allah, insanı en güzel şekilde yaratmış⁶³ ve onu irade kabiliyeti ile güçlendirmiştir. Hz. Peygamber'i (sav) göndererek de iyiyi kötüyü açıklamıştır. Kur'an'da; "*ona iki yolu (iyi ve kötüyü) gösterdik*"⁶⁴ buyurarak, insanın iradesini doğru kullanması tavsiye edilmiştir.⁶⁵

Akil gücü ve düşünce kabiliyeti, dini eğitimden geçmiş bir irade ile birleşirse insanı farklı kılar. Bunun sonucunda da insan manen ve maddeten yükselebilir. Olumlu, doğru ve iyi kullanılmaması halinde ise insan kendini alçaltır.⁶⁶ İrade eğitimiyle kişiye hem dış dünyayla ve onun zorluklarıyla mücadele etme, hem de kendi iç dünyasıyla duyguları ve düşünceleri, kararlarıyla baş edebilme yeteneği kazandırılır. Bunun için İslâm; iradeyi sağlam tutacak, sıkıntılar karşısında dimdik duracak ibadet ve fiiller ortaya koymuştur.⁶⁷

Hac ibadeti, adeta irade eğitiminin öğretildiği ve uygulandığı bir mektep gibidir. İnsanoğlu bu eğitimin zirvesine, kendisine normal zaman dilimlerinde meşru ve helâl olan şeyleri yasaklayarak ve rahatlığı arkasına alıp haccın zorlu şartlarına katlanarak talip olmaktadır. Tüm bu zorlukları kabullenmek ve buna talip olmak ancak güçlü bir irade ile olur.⁶⁸

61 Geçioğlu, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*, 44.

62 Medet Bala, "İrade Eğitimi ve Oruç", *Altınoluk Dergisi* 282 (2009), 18; Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 319.

63 et-Tin 95/4.

64 el-Beled 90/10.

65 Mehmet Ali Var, "İrade Eğitimi", *Yüzakı Dergisi* 122 (2015), 6.

66 Yılmaz Ulusoy, "Başarı İradenin Eseridir" (Erişim 26 Haziran 2015).

67 Var, "İrade Eğitimi", 6.

68 Ötkün, "Arınmaya Yolculuk: Hac", 36.

“Hac, bilinen aylardadır. Kim o aylarda (ihrama girerek) hacca başlarsa artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak, kavga etmek yoktur.”⁶⁹

Hac ibadeti, hacı adayları için irade eğitimi yönüyle bir tür “nefis imtihanı”dır.⁷⁰Hac ibadetinde insanın nefsinin zaptetme, şehvet ve taşkınlıklarını kontrol altına alma egzersizleri vardır. Mü'minin ihramda iken cinsel ilişkide bulunması haramdır. Cinsel ilişki, fizyolojik bir güdünün tatminidir. Bir Müslümanın gerçekten ihrama girmiş olabilmesi için şehvet (cinsellik), lezzet ve arzulardan yüz çevirmesi gerekir. Bu davranış insanın cinsel güdüsünü iradesi yönüyle kontrol altına alması, ahlâkî davranmaya yönlendirmesi yolunda bir egzersizdir. Mü'min, cinsel isteklerini hacda ilâhî otorite adına ertelemektedir. Dolayısıyla günlük hayatta, Allah'ın cinsellikle ilgili koyduğu bütün ahlâkî kurallara uyma kararlılığını pekiştirmektedir.⁷¹

Hacı adayı, yeryüzünde Allah'ın elini sembolize eden Hacerül-Esved üzerine elini koyarak, her dönüşün başlangıcında Allah'a olan bağlılığının akit ve yeminini tamamlar. Tavaf bu noktadan başlar ve burası evrenin düzene girdiği yerdir.⁷²Tavaf hareketi saatin ters yönündedir. Zira bu ibadeti îfa ederken kişi zamanın aşağıya doğru akışının bir sonucu olarak kendi içinde tahakkuk etmiş olan bütün kusurları ve düşüş sürecini tersine çevirmeye çalışır ve bu yönde irade gösterir. Hacı adayı için tavaf, davranışlarını kontrol etme ve iradesini sağlamlaştırma noktasında bir tür alıştırma mesâbesindedir.⁷³

Hac ibadetiyle hacı adayı, beşeri zevk ve arzular, o zamana kadar yaşanmış olan rahatlıklar ve kazanılmış alışkanlıkların dışına çıkarak Allah'ın hükümlerine tam bir boyun eğiş ve itaati yaşar. Saf fitrat durumuna dönüşün yolunu hac vasıtasıyla tecrübe eder.

69 el-Bakara 2/197

70 Abdullah İbn Ahmed en-Neseî, *Medâriku'r-Tenzil ve Hakâiku'r-Tevîl* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996), 3/151.

71 M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 258.

72 Şeriati, *Hac*, 53.

73 Nuran Şen, *Hac İbadetinin Psiko-Sosyal Yönden Değeri*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2003), 24.

Hac ibadetini hakkıyla yerine getiren hacı adayı, her zamankinden daha çok iradesine hâkim olacak, davranışlarını kontrol etmeye özen gösterecektir. Karşılaştığı zorluklara katlanarak, erdemli bir kişi olmaya yönelecektir.

5. Hac İbadeti ve Sosyal Eğitim

İnsan toplumsal bir varlık olup hem içinde yaşadığı toplumun hâsılası hem de toplumun her bir üyesiyle birlikte ortaya koyduğu bütünü biricik parçasıdır. Topluma dâhil olan insan öncelikle topluma katılarak kendi kişiliğini, kimlik ve siyasetini inşa etmekte; mevcut toplum yapısı da ona aidiyet, mensubiyet duygusu üzerinden temel referans değerlerini kazandırmaktadır.⁷⁴

Dinin en önemli işlevlerinden birisi, içerisinde çeşitli nedenlerle ortaya çıkan sosyal farklılıklardan dolayı bölünüp parçalanmak tehlikesiyle karşı karşıya bulunan toplumu birleştirmek, kaynaştırmak, bütünleştirmektir. Son derece farklılaşmış, ayrıca hızlı bir sosyal değişimle karşı karşıya kalan toplumlarda bütünleşme meselesi oldukça çetin bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum dinin toplumla bütünleşmeyi sağlayıcı rolünün önemini daha da arttırmaktadır. Emile Durkheim'e göre, dinin toplumdaki dört temel görevinden birisi, bireyler arasında birleşme ve dayanışma sağlamasıdır. Din, inanan mensupları arasındaki ilişkileri güçlendirir, yakın dostane ilişkilere kaynaklık eder. Dini törenler ve kurallar aracılığıyla bir değerler sistemi, dolayısıyla da bütün bunları bölüşen insanlar için bir araya getirici unsurları grup birliğini ve dayanışmasını ortaya çıkarır. Din, değer farklılıklarını asgariye indirerek, toplumu birbirine kaynaştırır. Kolektif ibadetlere bağlı olarak ortak duyguların güçlenmesini sağlar. Mensuplarının düşünce ve davranışlarına hâkim olan dinin, birleştirme gücünü kolayca görmek mümkündür.⁷⁵

Hac ibadeti, psikolojik yönünün yanında toplumsal yönünün de etkileri ve ağırlığı olan bir ibadettir. Kolektif olarak eda edilen dini törenler niteliğinde bir etkinliktir. Sosyal yönü esas alındığında hac ibadeti toplumsal bütünleşme, kaynaşma ve arınmanın gerçekleştiği bir ibadet olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁶ Müslümanları kaynaştırmak, tanıştırmak, maneviyatlarını

74 Nejdet Subaşı, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Dem Yay., 2014), 28-29.

75 Kasapoğlu, "Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti", 108-109.

76 Yücel, "Hac ve Umre", 513; Kasapoğlu, "Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti", 108.

güçlendirmek, birlikteliklerini kuvvetlendirmek amacıyla İslam, iman edenleri günde beş defa vakit namazlarda, haftada bir defa Cuma namazlarında, yılda iki defa bayram namazlarında ve yılda bir defa da hacda toplamakta, buluşturmaktadır.⁷⁷

Dünyada Müslümanlarının yaşadığı hemen her ülkeden az veya çok katılımın olduğu hac ibadeti, Allah'ın iradesinden başka hiçbir şeyin bir araya getiremeyeceği çok zengin bir ırk, renk ve kültür mozağini oluşturur. Allah'ın kulları ve birbirlerinin din kardeşleri olarak tek amaç etrafında toplanan insanların oluşturduğu bu mozağın mekânı hac, Kur'an'ın "teâruf" olarak isimlendirdiği tanışıp birleşmenin sağlanabileceği en güzel platformdur. Bu platform genelde Müslümanların bilgi ve görgülerini tazeledikleri, bazen de kendi yerel Müslümanlıklarının dar çerçevesinde edindikleri birtakım yanlış düşünce ve tasavvurları tashih ettikleri bir zemin olmaktadır. Bunun en güzel örneği, Amerikalı siyahi Müslümanların liderlerinden Malcolm X'in, siyah ırkının üstünlüğüne dayalı İslâm anlayışının yanlışlığını hac görevini ifa ederken fark etmesi ve bu görüşünden tamamen vazgeçmesidir. Dolayısıyla hac ibadeti, dünyanın neresinde olduklarını ve bu değerlerin kendileri için ortak bir zemin oluşturduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.⁷⁸

Hac ibadeti, "Müminler ancak kardeşirler"⁷⁹ ayetini pratik hayata geçirecek İslâm kardeşliğini pekiştirir. Hacı adayı, İslam Ümmetinin bir ferdi ve üyesi olduğunu en derinden yaşar; ümmet ve kardeşlik bilincini tazelemiş olur.⁸⁰ Daha önce teorik olarak bildiği "İslâm Kardeşliği"ni orada canlı olarak yaşar. Yeryüzünün neresinden gelirse gelsin, rengi, dili ve ırkı ne olursa olsun, bütün Mü'minlerin kardeş olduğunu gönülden hisseder. Dünyanın değişik bölgelerinden gelen Müslümanları görür, onları tanıyıp anlamaya çalışır, onlarla kaynaşır. Hac ibadeti sayesinde toplumda yardımlaşma, anlayış, hoşgörü gibi sosyal ilişkilerin temeli olan duygu ve düşünceler tekrar test edilmiş ve güçlenmiş olur.⁸¹Hz. Peygamberin (sav) Veda Hutbesi'ni irad etmiş olduğu Arafat; birlik

77 Fikret Güneş, *Hacçı Anlamak ve Yaşamak* (İstanbul: Nida Yayınları, 2012), 24.

78 İsmail Hakkı Ünal, "Hac İbadeti, Fazileti ve Hikmetleri", Redaksiyon: Mehmet Bulut, *Hac İrşat Görevlileri İçin Örnek Metinler* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2012), 32.

79 el-Hucurât 49/10.

80 Ötkün, "Arınmaya Yolculuk: Hac", 36.

81 Onay, "Hac Yapan Kişilerin Hacdan Sonraki Dini Tutumları", 2.

ve beraberliğin, kardeşlik ve eşitliğin en canlı şekilde sergilendiği mekân olarak halen işlevini sürdürmektedir. Yerinde ve birebir pratik olarak yapılan bu sosyal eğitim, teorik olarak verilen sosyal eğitimden çok daha verimlidir.⁸²

Hac görevini yerine getiren Mü'minler, ülkelerine döndükten sonra, orada kazandıkları tecrübeyle, birtakım fikri, dini ve mezhebi ihtilaflara daha hoşgörülü yaklaşabilmekte, Hz. Peygamberin (sav) müjdesinden hareketle, “*anasından doğmuş gibi günahlarından temizlendikleri*” inancıyla özel ve sosyal hayatlarında daha özenli ve dikkatli davranmaktadırlar. Bu yüzden, her ibadetin temel amaçlarında olan ahlaki olgunluk ve güzelleşme psikolojik ve sosyal anlamda hac ibadetinde adeta gözle görülür bir hüviyet kazanmaktadır.⁸³

Çağdaş insanın duygusal gerginliğinin temel konularından birisi “kalabalıklar içerisinde yapayalnız olma” halidir. Bu hal, çoğu kişide huzursuzluk ve bunalımlar yaşatan, aşırı ferdileşmenin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Hac ibadeti, kişiyi Allah'a olduğu kadar diğer insanlara da yakınlaştırmaktadır. Benzer duygu ve düşüncelere sahip olarak, ortak tek bir amaç için bir araya gelmiş olan insan kalabalığı içerisinde, ferdi benliklerin duvarları yıkılarak, kolektif ruh hâkim duruma geçer. Farklı yaş ve sosyal statüden zengin-fakir, tahsilli-tahsilsiz, yöneten-yönetilen her kesimden insanın temas ve ilişkilerine imkân vermesi bakımından hac ibadetinin ve bunların icra edildiği yerlerin sosyalleşme ve sosyal uyum açısından büyük önemi görülür. Hac ibadeti, üstünlük duygusunu ortadan kaldırmak suretiyle sosyal eşitliği yaratır ve besler.⁸⁴

Hac ibadeti, ayrıca sosyal anlamda, inananların bir güç gösterisi mahiyetindedir. Hacda dünyanın dört bir tarafından gelen Müslümanlar, hem dayanışma ruhunu daha derinden ve daha coşkulu hissetmiş hem de birbirlerinin yanında ve arkasında olduklarını, birbirlerini desteklediklerini münasip bir dil ile başkalarına göstermiş olurlar. Hac, ittihadın tesisine vesile olmakta, ayrıca bütün dünyadan gelen ilim, fikir ve siyaset alanlarından yetkili kişilerin istişarelerine zemin hazırlamakta, dünya çapında bir kongre hüviyeti kazanmaktadır. Görüşüp tanışmaya vesile olması yanında hac, bir yönüyle de İslam

82 Ötkün, “Arınmaya Yolculuk: Hac”, 36.

83 Ünal, “Hac İbadeti, Fazileti ve Hikmetleri”, 33.

84 Geçioğlu, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*, 35.

ülkeleri olarak alınan kararların ve üretilen bilginin tanıtımının yapılacağı uluslararası kongre görevi görür. Hac ibadetinin sosyal bütünleşmedeki bir hikmeti de budur.⁸⁵

Hac ibadetinin önemli bir fonksiyonu da ölüm sorası mahşeri andırmasıdır. Farklı dil, bölge ve kültüre, sosyal konum ve ekonomik güce sahip insanların toplanması, topluca ibadet etmesi bir bakıma âhirette yaratıcının huzurunda dirilişi ve toplanışı hatırlatır. Hac ibadeti, psikolojik ve sosyal olarak Mü'mini ahiretteki diriliş ve toplanmaya hazırlar, bu bilinci kazanmasında ona yardımcı olur.⁸⁶

SONUÇ VE ÖNERİLER

Hac ibadetinde yerine getirilen her bir sembolün, vazifenin, fiil ve davranışın bir anlamı, kişiyi ve toplumu eğitici bir yönü vardır. Hacı aday, hac süresince yerine getirdiği eylemler ve katlandığı yoksunluklar sayesinde çeşitli ruhsal eğitime tabi tutulur. Hac ibadeti genel yapısı itibariyle insanı alışkanlıklarından koparmakta, zorluk ve sıkıntılarla yüz yüze getirmektedir. Rahatlığı bırakıp zorluklara katlanmak, hac yasaklarına titizlikle uymak hacı adayının sabırlı olmasını ve güçlü bir iradeye sahip olmasını sağlamaktadır. Hacdaki birçok uygulama hacı adayında, davranışları kontrol, günahlardan sakınma, alçakgönüllü olma, maddi statü ve üstünlük unsurlarını bir yana bırakıp Allah katında herkesle eşit duruma gelme gibi iyilik ve takva meydana getirir. Yüce Allah'ın emrettiği ve evrensel ahlâkın gerektirdiği ahlâk ilkelerine uyma kabiliyeti kazandırır.

Hacda insanların fiilî olarak bir araya toplanmaları ve benzeri eylemler, İslam kardeşliği, toplumsal bütünlük ve sosyal dayanışma olgusuna şekil ve nitelik yönünden müdahale etmektedir. Sosyal bir eğitim olan hac ibadetiyle dilleri, renkleri, ırkları, kültürleri, sosyal ve ekonomik durumları farklı olan milyonlarca kişi, aynı inanç çerçevesinde kardeş olduklarını ve bir bütünü meydana getiren birer parça hüviyeti taşıdıklarını net bir şekilde idrak ederler. Diğer taraftan hac ibadeti, hacı adayının adeta bir zaman tüneliyle Hz.

85 Bediüzzaman Said Nursî, *Sünubat* (İstanbul: Envar Yayınları, 2012), 58.

86 Yücel, "Hac ve Umre", 512.

İbrahim (as) ve ailesine, asr-ı saadete manevi bir yolculuk yapmasını sağlayarak inanç kökleriyle olan bağlantısını tazeler, dini duygularını güçlendirir ve kişide kalıcı etkiler meydana gelmesini sağlar. Hacı adayı, gönül coğrafyasına attığı tüm bu tohumlarla daha sonra memleketine döndüğünde meyvelerini devşirmeyi ümit eder ve hac süresince aldığı eğitimi hayatının bütün alanlarında gerçekleştirme çabası içerisinde olur.

Müslümanların kişi ve toplum olarak duygu, düşünce ve davranışları üzerindeki haccın bu etkileri, hac ibadetinin sosyal ve psikolojik tesirleri olan mükemmel bir “din eğitimi” olduğunu göstermektedir. Bu ibadetin yapıldığı yerler de adeta birer eğitim alanları, yoğunlaştırılmış eğitim merkezleri gibidir.

Hac ibadetinin din eğitimi yönü dikkate alındığında, bu eğitimin daha faydalı olabilmesi için bazı yöntemler geliştirilebilir. Hac organizasyonlarının hacıların eğitimi için değerlendirilmesi, görevlilerin bu çerçevede din eğitimi yönüyle eğitilmesi, görevlilerin hacı adaylarını sadece haccın şekli yönünü değil din eğitimi yönüyle etkilerini de öğretmeleri yararlı olur. Hacı adaylarına, haccın din eğitimi yönünü anlatan okumalar yapmaları tavsiye edilebilir. Her şeyden önce hacı adaylarına verilmek üzere hazırlanan hac rehberlerinde haccın din eğitimi yönüne de yer verilmelidir. Neticede hac vazifesini yerine getirenlerin, dönüşte hac uygulamaları akıllarında yer edinsin ve böylece haccın mana ve ehemmiyeti daha iyi kavransın ve yeni bir dirilmeye vesile olabilsin.

Ülkemizde genel eğilim hac ibadetinin daha ileri yaşlarda gerçekleştirilmesi yönündedir. Hac ibadeti sırasındaki farkındalık, sabrın, takvanın, iradenin, dini duyguların güçlenmesi, din kardeşliği, kaynaşma ve bütünleşmenin yaşanması gibi derin deneyimlerin daha erken yaşlarda tadılması, birey ve toplum açısından daha faydalı olacaktır. Bu katkılar göz önünde bulundurularak ülkemizde hac ibadetinin gerçekleştirilmesi, daha erken yaşlara alınmalı, bu yönde bilinçlendirme yapılmalıdır.

Hac eğitiminden alınması gereken asıl manalardan biri de İslam’da kardeşlik ve eşitliktir. Dünyanın ve Türkiye’nin her bölgesinden gelen hacıların ırk, renk, dil ayrımı yapmaksızın birbirlerine kardeşçe bakmaları ve davranışları, birbirlerini milliyetinden dolayı hor görmemeleri önem arz etmektedir. Hacı adayına verilecek eğitimde özellikle haccın kardeşlik eğitimi yönüne,

İslam'ın ırkçılık karşısındaki tutumuna dikkat çekilmelidir. Kimi hacı adaylarının hac vazifesini yaparken dahi ırkçı söz ve davranışlarda buldukları maalesef görülebilmektedir.

Hac mevsimi sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarda bilimsel toplantılar, ticari ve sınai ihtisas fuarları ve kültürel gösteriler ve yayınlar için de önemli bir fırsattır. Böylesine büyük bir toplanmada, İslam ülkelerinin üst düzey yöneticilerinin katılımıyla, ülkeler arası ortak sorunların çözümü ve her alanda işbirliği için hac kongresinin düzenlenmesi yapılabilecek en güzel faaliyetlerden biri olarak görülmektedir.

Hac yapılan ortamın ve hacda yerine getirilen ibadet fiillerinin insan davranışlarını ve toplumu eğittiği ve bilinçlendirdiği açıktır. Ancak akademik çalışmalar incelendiğinde Müslümanların duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını ilgilendiren hac ibadetinin Din Eğitimi Bilimi yönüyle yeterince araştırılmadığı görülmektedir. Din eğitimcilerimiz tarafından hac ibadetinin eğitim yönünü ön plana çıkaran çalışmalar yapılmasında faydalar vardır. Hac ibadetinin çeşitli ruhsal eğitimleri sağlayan davranışlar kümesi olduğu gibi ayrıca toplumsal hatta uluslararası çaptaki eğitimin en canlı uygulanıp sergilendiği bir ibadet olduğu ortadadır.

Kaynakça

- Akgün, M. Zerrin. *İlim Bakımından İslâmiyet*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1955.
- Akkaya, Veysel. *Haccı Yaşayanlar*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2008.
- Akpınar, Ali. *Kur'an Aydınlığında Seyahat*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Akyüz, Vecdi. *İbadet İlkeleri*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2002.
- Alaylıoğlu, Ruşen – Oğuzkan, A.Ferhan. *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Yayınevi, 1976.
- Ali Efendi, Kinalızâde. *Ablâk-ı Alâî*. İstanbul: Tercüman Yayınevi, trhsz.
- Alkan, Ahmet Turan. "Kâbe'yi Özlemek". *Aksiyon Dergisi* 424 (Ocak 2003), 20-21.
- Aras, M. Özgü. "Cemre Maddesi". TDVİA. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. 7/340-341.
- Bala, Medet. "İrade Eğitimi ve Oruç". *Atınoluk Dergisi* 282 (2009), 319-320.
- Bayyığıt, Mehmet. *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Bediüzzaman Said Nursi. *Sünubat*. İstanbul: Envar Yayınları, 2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhari, Muhammed b. İsmail. *Sahihü'l-Buhari*. İstanbul: el-Mekebetü'l-İslamiyye, trhsz.
- Bulut, Mehmet. *Hac İrşat Görevlileri İçin Örnek Metinler*. Ankara: D.İ.B. Yayınevi, 2012.
- Canatan, Burhanettin. *İslâmiyette Ruh Sağlığı*. Konya: Canatan Yayınları, trhsz.

Cliffort, T. Morgan. *Psikolojiye Giriş*. çev. Hüsnü Arıcı vd. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, 1991.

Ebu Guddé, Abdulfettah. *Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metotları*. terc. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Yasin Yayınevi, 1998.

Erul, Bünyamin - Keleş, Ekrem. *Hacці Anlamak*. Ankara: D.İ.B. Yayınevi, 2010.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. Çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.

Geçioğlu, Ahmet Rifat. *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*. Adana: Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2010.

Goleman, Daniel. *Duygusal Zekâ*, çev. B. S. Yüksel. İstanbul: Varlık/Bilim Yayınları, 1997.

Görmez, Mehmet. *Kalbin Erbaini*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Güneş, Fikret. *Hacці Anlamak ve Yaşamak*. İstanbul: Nida Yayınları, 2012.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

İbn Hanbel, Ebü Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. İstanbul: Dâru's-Sahnün ve Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünen-ü İbni Mâce*. thk: Muhammed Fuâd Abdül-bâki, Kabîre: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975.

İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünen*. Beyrut: Darü'l-Marife, 1989.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut, 1990.

Karaman, Fikret vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2006.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kişilik Eğitimi Açısından Hac İbadeti". *Diyanet İlmî Dergi* 44/1 (Mart 2008), 94-118.

Keskin, Mehmet. "Takva", Abdullah Ayan vd. *Kürsüden Öğütler*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2006. 268-269.

Kılıç, Remzi. *Kur'an'da İbadet Kavramı*. Kayseri: SE-DA Yayınları, 1986.

Kurucan, Ahmet. *Hacці Yaşamak*. İstanbul: Işık Yayınları, 2011.

Mevdüdü, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayani vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri. *Sahibu'l Müslim*. Beyrut, trhsz.

Necati, M. Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. çev. Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.

Nedvî, Seyyid Ebu'l-Hasan Ali. *Hac*. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: Nehir Yayınları, 2004.

Nesâî, Ebu Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesai*. İstanbul: Dâru's-Sahnün ve Çağrı Yayınları, 1992.

Nesefî, Abdullah İbn Ahmed. *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Tevîl*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996.

Onay, Ahmet. "Hac Yapan Kişilerin Hacdan Sonraki Dini Tutumları". *S.Ü.İ.F.D.* 14 (Sakarya 2006), 1-2.

Oral, Rifat. *Peygamberimizle 27 Gün*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2011.

Öğüt, Salim. "Sa'y Maddesi". TDVİA. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. 36/206-207.

Öncül, Remzi. *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*. İstanbul: M.E.B., 2000.

Ötkün, Ramazan. "Arınmaya Yolculuk: Hac". *Siyer-i Nebi Dergisi* 23 (İstanbul 2014), 36-37.

Özbuğday, Şükrü. "Gerçek Eşitlik Yansıması Hac". *Diyanet Aylık Dergi* 122 (Şubat 2001), 3-4.

Öztürk, Necati. *Hicaz Albümü*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2012.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.

Peker, Hüseyin. *Din ve Ablak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*. Samsun: Eser Matbaası, 1991.

Râzî, Fahrreddin. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, trhsz.

Sert, H. Emin. *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.

Subaşı, Nejdet. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.

Şen, Nuran. *Hac İbadetinin Psiko-Sosyal Yönden Değeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2003.

- Şeriatı, Ali. *Hac*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Taberi, Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiu'l-Beyan an Têvîli Ayi'l- Kur'an*. Mısır: Müessesetü'r-Risaleh, 1954.
- Tarhan, Nevzat. *Duyguların Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegemakademi Yayınları, 2011.
- Töremen, Fatih vd. *Eğitim Bilimine Giriş*. İstanbul: İdeal Yayınları, 2013.
- Tutar, Adem. "İslam Tarihinde Hac İbâdetinin Ortaya Çıkışı ve Hz. Muhammed'in Hac Emirliğini Tesisi". *Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 6 (Elazığ 2001), 75-86.
- Uludağ, Süleyman. "Takva Maddesi". TDVİA. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. 50/250-251.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Hac İbadeti, Fazileti ve Hikmetleri", *Hac İrşat Görevlileri İçin Örnek Metinler*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2012.
- Var, Mehmet Ali. "İrade Eğitimi". *Yüzakı Dergisi* 122 (2015), 6-7.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, trhsz.
- Yavuz, Kerim. "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları". *A.Ü.İ.F.D.* 5 (Erzurum 1982), 103-104.
- Yılmaz Ulusoy. "Başarı İradenin Eseridir". Erişim 26 Haziran 2015. <http://www.yilmazulusoy.com/tr>
- Yücel, İrfan. "Hac ve Umre". Ali Bardakoğlu vd. *İlmihal*. Ankara: TDV Yayınları, 2010. 1/512-513.
- Zuhayli, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-Munîr fi'l-Akideyi veş-Şeriatı ve'l-Menheci*. Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1418.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

KİTAP İNCELEMESİ / BOOK REVIEW

Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu

Mehmet Görmez Ankara: OTTO, 2020, 373 sayfa.

ISBN 978-605-80197-8-2

Değerlendiren / Reviewed by: Mukadder ESEN

Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Zonguldak/Alaplı-Kasımlı Ortaokulu

mukadderesen@gmail.com, orcid/ 0000-0003-0148-0803

Öz: Hadis ve sünnet kavramları İslam toplumunun temel kaynakları arasında yer almaktadır. Kur'an ile birlikte değerlendirildiğinde Müslümanlığın kurucu metinleri olan bu nasların anlaşılması ve yorumlanması belirli bir metot ve yöntem takip edilerek gerçekleştirilmelidir. Ele alacağımız çalışma, yöntem ile ilgili farklı bir bakış açısı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler; Sünnet, Hadis, Kitap Tanıtımı

Abstract: The concepts of hadith and tradition are among the basic resources of Islamic society. Hadiths should be read with certain methods together with the Quran. The work offers a different perspective.

Keywords; Tradition, Hadith, Book reviews

Hadis ve sünnet İslam toplumunu aynı zemin etrafında kenetleyen etkenlerdir diyebiliriz. Farklılıkları olmakla birlikte bugün kendilerini Müslüman olarak niteleyen hemen her grup kendi görüş ve mezhebine uygun rivayetlerden dayanaklar bulmaktadır. Fıkıh ilmindeki değerler hiyerarşisine göre Kur'an'dan sonra sünnet gelmektedir. Sünnet olgusu ise rivayetlerin barındırdığı bir muhtevadır. Hadisi sünnet ile eş değer kabul etmek ya da sünneti hadislerden çıkarılan bir sonuç olarak görmek tarih boyu tartışılan bir

durum olmuştur. Bunun yanı sıra rivayetlerin nasıl anlaşılacağı da varılacak sonuç açısından büyük bir önem içermektedir.

Hadis ve sünnet alanında farklı konularda yapılan birçok güncel çalışma bulunmaktadır. Anlama ve yorumlamaya yönelik çalışmaların yanı sıra hadis usulüne dair de birtakım gayretlerin olması ümit vericidir. Bu çabaların semerelerinden bir tanesi olan Mehmet Görmez'in kaleme aldığı Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu yazarın önsözünde de belirttiği gibi yeni bir usul denemesidir. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* isimli doktora tezinde genel anlamda klasik usulün anlam gayesinde usul-i fikhın etkisinin fazla olduğundan, hadisçiler olarak hadis/sünnet okuma ve yorumlamada bir usul geliştirememeye sorunsalından bahsetmiştir. Bu anlamda eser, tezin devamı mahiyetindedir.

Otto yayınlarının neşrettiği eser giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş sadedinde İslam dünyasında sünnet ve hadis tartışmaları ele alınmıştır. Bu tartışmaların başlıca sebeplerine ve aşırılıklarına değinilmiştir. Yazar tezinde üç büyük sarsıntı dönemine değinmiştir. Bu sarsıntılar sırasıyla Hz. Osman'ın katledilmesi, Moğol İsyanları ve Sanayi Devrimidir. Yazar, tezinin devamı mahiyetindeki bu çalışmada üç sarsıntıya, modern dönemde herkesin dijital ortamlar sayesinde hadis külliyatına ulaşabilmesini de eklemiştir. Böylece usulsüz bir bakış açısının bu külliyatta boğulacağı öngörülmüştür. Dünyadaki hadise karşı yaklaşımların kısa tarihine temas ettikten sonra bu tartışmaların Türkiye'deki yansımalarına ışık tutan Görmez, Ankara ve İstanbul ekollerine değinmekte ve anlayış ekseninin merkezini yorumlamaya etkisine dikkat çekmektedir.

Yazar, hadis ve sünnet tartışma parametrelerinin usul-i fıkhıta yer alan *beyanu'l-ibare* yerine anlama için köprü vazifesi gören *beyanu'l-i'tibara* önem verildiğinde anlaşılacağını savunmuştur. Bununla birlikte sünnet için örneklik ilkesinin, hadis için ise bütünlük ilkesinin asla unutulmamasını belirtmektedir. Yazar, bu iki temel ilkeyi dikkate alan eserinde sünnet için on üç, hadis için ise yirmi dokuz ilke belirlemiş ve bu kırk iki temel umdede verilen misaller ekseninde bir bakış açısı kazandırmaya çalışmıştır.

Sünneti Anlama Kılavuzu (Örneklik İlkesi) (s.61-140) başlıklı bölümde yazar, ilk olarak 'insanlık için bir değerler manzumesi olarak sünneti anlamak'

ilkesini ele almaktadır. Bu başlık altında bir fiilin sünnet olup olmadığı sorusu/sorunu irdelenirken evrensel boyutun gözden uzak tutulmaması gerektiği hatırlatılmaktadır. Buna göre bir fiilin her bir birey için anlam ifade etmesi, yatay ve dikey düzlemde her bir bireyi ihata edecek şekilde kapsamlı oluşu ile doğru orantılıdır. ‘İslam medeniyetinin kurucu kaynağı olarak sünneti anlamak’ ilkesi ise her toplumu ve farklı farklı mühtedileri bir ümmet kılan form olarak sünnet, şeklinde anlaşılmalıdır.

‘İslam ümmetini inşa eden bir örneklik olarak sünneti anlamak’ ve ‘asr-ı saadeti tüm zamanlara taşıyan bir hayat tarzı olarak sünneti anlamak’ ilkeleri de sünnetin birleştirici vasıflarını öne çıkarmaktadır. ‘İslam’ın değişim karşısında sürekliliğini sağlayan manevi bir güç olarak sünneti anlamak’ ilkesinde şeriatın mübahlık alanına ayırdığı önem vurgulanır. Buna göre tüm zaman ve tüm mekanlara ulaşacak olan risalet pınarı her durağında şeriatın ona çizdiği sınırlar içerisinde yaşam alanı ve cereyan bulmaya çalışacaktır.

‘Kur’an’ı yaşanan hayata dönüştüren bir beyan, tefsir ve te’vil olarak sünneti anlamak’ ilkesinde klasik anlayıştaki *sünnet Kur’an’ı beyan eder* görüşüne ek olarak aynı ölçütte Kur’an’ın da sünneti beyan ettiği vurgulanmıştır. Bu noktada İbn Hibban, Karafi ve İbn Aşur’un üzerinde durduğu ef’alu’-resul konusu, neyin vahiy neyin bireysel tecrübe olduğuna dikkat çekecek şekilde kurgulanmıştır. ‘Hz. Peygamber’in örnekliği olarak sünneti anlamak’ ilkesinde sahabe neslinden beri temelleri oluşturulan teessi/örneklik ve teşebbüh/taklit kavramları üzerinde durulmuştur. Buna göre Hz. Peygamber’in bir fiilin sünnet olarak isimlendirilmesi için muhtaç olduğu yegâne iki umde evrensellik ve ebediliktir. Ancak bu ikisi gerçekleşirse tam bir teessiden bahsedilebilir. Yoksa salt benzerlik, teşebbühten öteye gidemeyecektir.

Görmez’in ‘Şekil-ruh bütünlüğü açısından sünneti anlamak’ olarak belirlediği ilke ile risaletin ana öğretilerinden olan ruhî yönün önemine vurgu yapması takdire şayan olmuştur. Zira bugün sünnet denilince salt şekilsel fiillerin akla gelmesi ve adalet güvenilirlik, liyakat, hak, hukuk, merhamet, fazilet ve sadakat gibi risaletin ana öğretilerinin göz ardı edilmesi Hz. Peygamber’in mesajını doğru bir şekilde okumamak olacaktır. Buna göre sadece dişleri fırçalamak değil, adaletin de sünnet olduğunu unutulmamalıdır. Buradan hareketle yazar, kalbin

en büyük sünnetini Allah'a hakkıyla kulluk etmek, aklın en büyük sünnetini tedebbür ve tefekkür etmek, ruhun en büyük sünnetini kâinata rahmet nazarıyla bakmak ve dilin en büyük sünnetini doğru söylemek olarak tanımlamıştır.

Sünneti anlama başlığının bir diğer ilkesini 'Adet-ibadet farkı açısından sünneti anlamak' olarak belirleyen yazar, neyin sünnet neyin örf olduğunu iki temel ilke ile tefrik edebileceğimizi hatırlatıyor; Kurbiyyet olgusu ve Hz. Peygamber'in gayesi. Yazara göre bu iki umde fiilin evrensel-ebedi oluşlarıyla da her zaman ve mekânda bir yaşayış örneği ortaya koyacaktır. 'Sünnet-bidat farkı açısından sünneti anlamak' ilkesi bizlere bidatin zamansal bir olgu değil ilkesel bir kavram olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. 'Sünnet-kültür farkı açısından sünneti anlamak' ilkesi yerel adetlerle evrensel olan uygulamaları ayırırken Allah'a yakınlık ve Hz. Peygamber'in muradını gözden uzak tutmamayı hatırlatır niteliktedir.

'Beşer-peygamber sıfatları açısından sünneti anlamak' ilkesi Hz. Peygamber'in uygulamalarının hangi sıfatı ve konumu gereği (teşri', kaza, nasihat, imamet, vd) olduğunun önemine dikkat çekmektedir. Nitekim yeri geldiğinde sahabe dahi *bu senin fiilin mi yoksa vahiy mi?* diye sorabilmiştir. İlk bölümün son ilkesini 'fıkıh ve bağlayıcılık açısından sünneti anlamak' şeklinde belirleyen yazar, önceki ilkelerle benzerlik gösterir şekilde Hz. Peygamber'in bir beşer olarak bu fiili yapmış olabileceği ihtimali etrafında şekillenmiştir.

Hadisi Anlama Kılavuzu (Bütünlük İlkesi) (s.141-342) eserin ikinci bölümüdür. Bu bölüm hadisleri anlamada gerekli olan bütünlük ilkesine vurgu yapmaktadır. Buna göre hadisleri İslam'ın bütünlüğü içinde anlamaya çalışılmalı, Kur'an-sünnet, risalet-nübüvvet, sünnet-hadis bütünlüğü içinde dikkate alınmalıdır. Zira risalet rivayete, ravi resule öncelenirse bu din mesajını tam anlamıyla ifade edememiş olur. Ayrıca dar bir tarih okuması, kısır kararlar almaya mecbur bırakacaktır. Nitekim Hz. Ali için güneşin geri çevrilmesi, garanik hadisesine dair nakledilenler, kadınların mescitlerle ilişkileri gibi konular bu bütünlük göz ardı edildiği için yanlış yorumlanmıştır.

'Sünnet-siret bütünlüğü içinde hadisi anlamak' ilkesi bizlere Hz. Peygamberin hayatından bihaber yapılan İslam okumasının kadına ve çocuğa dayak atılmasına cevaz verilmesi gibi risalet mesajıyla uyuşmayan çıkarımlara

sebeplere olacağını telkin etmektedir. Hz. Peygamber'in bir fiili hangi sıfatıyla yaptığına dikkat etmek, kaynak bütünlüğü olarak ifade edilmiştir. Buna göre Tıbb-ı Nebevi uygulamaları bir anlam ifade edecektir.

'Akıl-Vahiy bütünlüğü içinde hadisi anlamak' ve 'Sebepl-İllet-Hikmet bütünlüğü içinde hadisi anlamak' ilkeleri örneğın kadının mahremiyle yolculuk etmesi prensibinin güvenlik gibi bir illete matuf olduğunu ve hükmün asla hikmetin önüne geçmemesi gerektiğini belirtmektedir. Art arda gelen 'Makasıl-maslahat bütünlüğü içinde hadisi anlamak', 'Esbab-ı vürud-bağlam bütünlüğü içinde hadisi anlamak', 'Konu bütünlüğü içinde hadisi anlamak', 'Rivayet bütünlüğü içinde hadisi anlamak' ve 'Kavramsal bütünlük içinde hadisi anlamak' ilkeleri öz olarak dar bir okumanın yanlış ve aceleci hükümlere sebep olacağını; bu yüzden arka planını iyi tetkik etmeden bir haber hakkında yargı bildirmenin sakıncalı olduğunu ifade etmektedir.

Hadisleri anlama konusunda dikkat çekilen bir diğler mesele, manen rivayet olgusunun göz ardı edilmemesi gerektiğidir. Maksat ve murad-ı nebevinin ravinin tercihine terk edilmemesinin dikkat edilecek bir husus olduğudur. Bu husus, lafız-mana bütünlüğü ilkesi ile ifade edilmiştir. Bu ilkeyle irtibatlı olarak Hz. Peygamber'in bir beşer olması ve beşer dili kullanması sebebiyle hitaplarında farklı edebî üslupları kullandığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu meyanda 'hakikat-mecaz bütünlüğü', 'dil-beyan-üslup bütünlüğü', 'hadislerdeki deyimsel ifadelere dikkat etmek' ilkeleri zikredilmiş, ayrıca Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin 'fıkıh ve bağlayıcılık' ilkesi doğrultusunda anlaşılmasının lüzumuna işaret edilmiştir.

Bu sebeple beşerî fiil ve tercihlerinin İslam'ın değışmez kanunları gibi algılanması yersizdir. Yine bununla ilgili 'Hadislerdeki kıssaları ve temsilî anlatımları anlamak' ve 'Hadislerdeki meselleri anlamak ilkeleri' bir beşer olarak Hz. Peygamber'in de günlük dili kullandığı, benzetme yaptığı ve bunların sabit kurallar olmadığı örneklerini yazar nakletmektedir.

'Hadislerdeki sayı, ölçü ve miktarları anlamak' ilkesi özel olarak ibadetlerle ilgili değışle *kesretten kinayeye* hamletme mesajı içermektedir. 'Hadislerdeki varlık mertebelerini anlamak', 'Hadislerdeki tedriciliğı ve neshi anlamak', 'Hadislerdeki ihtilafı anlamak' ve 'Terğib-terhib hadislerini anlamak' ilkeleri

Hız. Peygamber'in muallim oluşunu unutmamayı hatırlatmaktadır. Muallim olarak bizlere örnekliliği yanı sıra her bir bireyle özel olarak ilgilenmiştir. Bu sebeple kişisel eğitim yaklaşımlarını umuma hamletmek aceleci bir peygamber tasavvuruna yol açabilir.

'Fiten ve melahim hadislerini anlamak' ilkesi adeta ümmeti için *şöyle şöyle olmanızdan korku duyuyorum* şeklinde bir ikaza hamletme şeklinde anlaşılmalı belirtmektedir. 'Ahkam hadislerini anlamak' ilkesi ravi tasarruflarından fıkh çıkarmamayı, 'Ahlak hadislerini anlamak' ilkesi ise tikel bir ahlak yaklaşımı yerine bütüncül bir değerler hiyerarşisi ortaya koymanın gerekliliğini hatırlatmaktadır.

Her bir ilkeyi bir iki cümleyle özetlemeye çalıştıktan sonra genel bir değerlendirme yapacak olursak; sünnet kavramı 'örneklik' anahtar kavramı ve 'ezelilik-ebedilik' düzlemleri ile birlikte değerlendirilmelidir. Aynı şekilde hadis kavramı bütünlük ile değerlendirilmeli, parçacı anlayışların yanı sıra interdisipliner bir usul takip edilmelidir. Çünkü eskiden beri bilgiye ulaşma değil, bu bilgi ve muhtevayı usul potasında eriterek yaşam formu çıkarma eksikliği yaşanmıştır.

Görmez'in bu usule giriş mahiyetindeki kılavuzu geniş perspektifli bakış açılarına ışık tutacak ve gerekliliğini fark ettirecek niteliktedir. Bununla birlikte bu kılavuz bazen bazı rivayetlerin temel umdelere arz edilerek kabul edilmemesine sebep olabilir. Burada metodoloji olarak eksiklik, varlığı reddedilen ancak muteber kaynaklarda mevcudiyetini muhafaza eden rivayet kültürünün yorumlanma/anlamlandırılma eksikliğidir diyebiliriz. Tarih boyunca her mezheb ve yaklaşım birtakım kaidelerle rivayetleri kabul/red cihetine gitmişlerdir. Vakıa olarak seçmecî anlayışları zemmeden yaklaşımlar dahi bazı noktaları 'seçerek' bir usul inşa etme yoluna gitmiştir.

Reddedilenin neden reddedildiği ve varlığını hala muhafaza eden birikimin nasıl yorumlanacağı konusu tartışmaya açık bırakılmamalıdır. Örneğin Görmez, Hz. Peygamber'e sihir yapıldığı rivayetleri (Buhari, Tefsiru ve'n- Necm, 4) İslam'ın birçok umdesi ile çeliştiği için kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Fakat salt ret, ümmetin çoğunluğu tarafından Kur'an'dan sonraki en sağlam kaynak kabul edilen Sahih-i Buhari'de varlığını muhafaza eden

muhtevanın nasıl vuzuha kavuşacağını tam manasıyla açıklamamaktadır. Bir giriş mesabesinde değerlendirilebilecek çalışma, bu gibi eksik yönleri olsa dahi rivayet kültürünü yorumlama ve anlama gayesine alt yapı oluşturması açısından farklı bir bakış açısı sunmaktadır.

Yine bununla birlikte düşünüldüğünde örneğin ceninin geçirdiği aşamalar (Buhari, Bedü'l- Hak, 6) ele alınırken rivayetin bilimin kabullerini reddettiği kanısına varılmıştır. Halbuki rivayet incelendiğinde aşamaların dört sefer kırk olarak değil, tüm aşamaların hepsinin kırk günde tamamlanmasına hamledilecek bir lafza sahip olduğu görülmektedir. Bu durum da rivayetlere ve hadis / sünnet bütünlüğüne bakış ile ilgilidir.

Hız. Peygamber'den günümüze kadar olan süreçte hadisleri anlama gayretlerinin semereleri olan hadis ve sünnet ile ilgili kaynakların, bu kaynaklardaki genel kabul görmüş olan meselelerin ve değerlendirmelerin göz ardı edilmesi Görmez'in çalışmasında üzerinde hassasiyetle durduğu bütünlük ilkesinin ihmali demektir. Bununla birlikte Görmez'in çalışmasının da hadis ve sünneti doğru anlama çabasının samimane bir ürünü olduğu söylenebilir.

Eserde genellikle dipnotlarda kaynak kullanımı dikkatli olmakla beraber bazen verilen dipnot mücmel şekilde bırakılmış cilt veya sayfa belirtilmemiştir (örneğin s.33, 290 no'lu dipnot). Bu tarz bir dipnot kullanımı metin ile ilgili muhtevanın karşılaştırılmasını zorlaştırmaktadır. Yine bazı bilgilerde kullanılan kaynaklara işaret edilmemesi büyük bir eksiklik olmuştur. Sözgelimi s.239'da Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair değerlendirmeler tartışılırken Görmez'in örnek olarak zikrettiği bazı Arap örflerine dair bilgilerin kaynağı verilmemiş, sadece yazarın tercüme ettiği bir eserine atıfla yetinilmiştir.

Aynı durum 294. Sayfada varlık mertebeleri ele alınırken de ortaya çıkmaktadır. Yazar, kendi çalışması olan *Gazali Felsefesinde Varlık Mertebeleri Bakımından Hadislerin Anlaşılması ve Yorumlanması* makalesini dipnot vermekte, ancak Gazzali'nin varlık mertebelerini konu edindiği *Faysalü't- Tefrika beyne'l- İslam ve'z- Zenadika* eserine atıf yapmamaktadır. Dipnot kullanımındaki bu uygulamalar, metnin karşılaştırılmalı okunmasını zorlaştırmaktadır. Eserde sayfa 330'da sünenler sayılırken Tirmizi'nin süneninin zikredilmemesi dikkat çekicidir. Eseri Cami türü olarak saydığını kabul etsek dahi sayfa

332'de ahkamı toplayan sünenler arasında zikredilmesi ilk geçtiği yere de ek-
leme ihtiyacı hissettirmektedir.

Dikkat çekilen bazı eksiklerine rağmen Görmez'in bu kitabı, hadis ve sünnetin doğru anlaşılması ve yorumlanması konusunda belirli prensipler oluşturma çabası güden bir başlangıç çalışması mahiyetindedir. Bu konu üzerinde birtakım çalıştaylar organize edilmesi, farklı ilim adamlarının bakış açılarıyla meselenin tetkik edilmesi ve ortak bir sonuca varılması, sonrasında ise tespit edilen ilkelerin sünnet ve hadise yaklaşımında temel oluşturması Nebvî mirasın sağlıklı bir şekilde korunmasına katkı sağlayacaktır.