



Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty

ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-9343

Sayı/Number: 14
Bahar/Spring 2020

BARTIN

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Sayı: 14
Güz 2020
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Number: 14
Autumn 2020
BARTIN – TURKEY

ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-9343

Sahibi / Owner
Prof. Dr. Erol KIRDAR
(İslami İlimler Fakültesi Dekan V.)

Editör / Editor
Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURMAZ

Editör Yardımcısı / Assistant of Editor
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA
Arş. Gör. Seher ÖZTOPRAK

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Asife ÜNAL
Prof. Dr. Celal TÜRER
Prof. Dr. Âdem CEYHAN
Prof. Dr. Burhan BALTACI
Doç. Dr. Hasan MEYDAN
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA
Dr. Öğr. Üyesi Kamil ÇOŞTU
Dr. Öğr. Üyesi M. Abdülmecit KARAASLAN
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTUNMERAL
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ABDURAHİMOĞLU

Adres / Adress
Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi 74100 Bartın-TÜRKİYE
e-mail: islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr
Tel / Phone: 0378 501 10 00/1273

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir. Bu dergide yayımlanan makaleler Yayın Kurulu'nun izni olmadan aynen veya kısmen yayımlanamaz. Yayımlanan yazı ve makalelerin içeriği ile ilgili tüm sorumluluk yazarlarına aittir.

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdulvahit İMAMOĞLU	(Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan KOŐUM	(Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat YILDIZ	(Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN	(Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŐ	(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Cenan KUVANCI	(Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan Hüseyin GÜNEŞ	(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Hammet ARSLAN	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Doç. Dr. M. Cem ODACIOĞLU	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fadime ÇOBAN ODACIOĞLU	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gülay KARAMAN	(Bartın Üniversitesi)

HAKEM KURULU/ REFEREE BOARD

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD), en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır.

İÇİNDEKİLER

Editörden 248

Araştırma Makaleleri

Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN

Evlilik Yaşı ve İçerdiği Sorunlar 249

Prof. Dr. Ramazan EGE

(ر ج م) : r c m ve (ت ر ج م) : t r c m Kelimeleri Üzerinden Bir Sözlük Araştırması 260

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

Hadislerde İbadetlere ve Güzel Amellere Teşvik Eden Mükâfatların Tespiti ve Teklifi
Hükümler Bakımından Değerlendirilmesi 281

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ERGÜN

Karşılaştırmalı Hukuka Göre İntihar Suçunun Değerlendirilmesi 299

Dr. Meryem KARATAŞ

Günümüz Gençlerinin Değerler Eğitiminde Bazı Ahlakî Davranışlar Açısından Hz.
Yûsuf Kıssası 319

Dr. Bayram ÇINAR

İnsanî Eylem-İlahî Fiil İlişkisi Üzerine Bir Diyalogun Kalamî Analizi 335

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ERGÜN

İslâm Hukukuna Göre Ebeveyn Cinayetlerinin Değerlendirilmesi 364

Dr. Ali DURMUŞ

Ahmed Rûmî Akhisârî'nin Risâle Fî Enne'n-Nübüvve Efđal Mine'l-Velâye Adlı Eseri
ve Tasavvuf Eleştirisi 383

Çeviri

Dr. Öğr. Üyesi Kemel FETTUH- Çev. Şule SOYAL ŞENOL

Sünnet-i Nebeviyye ve Modern Öğretim Stratejileri 419

Kitap İncelemesi

Doç. Dr. Adnan ARSLAN

Müslüman Hükümdarı Hıristiyanlığa Davet Eden Bir Rahibe Bu'l-Velîd El-Bâcî'den
Reddiye: Takdim ve Tahlil 443

Düzeltilme 458

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Sayı: 14
Güz 2020
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Number: 14
Autumn 2020
BARTIN – TURKEY

EDİTÖRDEN

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD) olarak 14. Sayımızla karşınızdayız. TR Dizin süreci devam eden dergimiz, ASOS Index, Bible Research Academic Index, Bielefeld Academic Search Engine (BASE), Google Scholar, ISAM, OpenAIRE Explore, ROAD, Root Indexing, SOBİAD, TEİ (Türk Eğitim İndeksi) olmak üzere pek çok veri tabanı tarafından taranmaktadır.

Dergimizin 14. Sayısında farklı bilim dallarına ait 7 araştırma, 1 tahkik, 1 çeviri makalesi ve 1 kitap tanıtımı bulunmaktadır. Buna göre Kelam alanında Selam ÖZARSLAN'a ait *Evlilik Yaşı ve İçerdiği Sorunlar*, Bayram ÇINAR'a ait *İnsanî Eylem-İlahî Fiil İlişkisi Üzerine Bir Diyalogun Kelamî Analizi*, Arap Dili ve Belagati alanında Ramazan EGE'ye ait (ر ج م) : r c m ve (ت ر ج م) : t r c m *Kelimeleri Üzerinden Bir Sözlük Araştırması*, Fıkıh alanında Ahmet ÖZDEMİR'e ait *Hadislerde İbadetlere ve Güzel Amellere Teşvik Eden Mükâfatların Tespiti ve Teklifi Hükümler Bakımından Değerlendirilmesi*, Mehmet ERGÜN'e ait *Karşılaştırmalı Hukuka Göre İntihar Suçunun Değerlendirilmesi* ve İslâm Hukukuna Göre Ebeveyn Cinayetlerinin Değerlendirilmesi, Din Eğitimi alanında Meryem KARATAŞ'A ait *Günümüz Gençlerinin Değerler Eğitiminde Bazı Ahlakî Davranışlar Açısından Hz. Yûsuf Kıssası*, İslam Mezhepleri Tarihi alanında Ali DURMUŞ'a ait *Ahmed Rûmî Akhisârî'nin Risâle Fî Enne'n-Nübüvve Efdal Mine'l-Velâye Adlı Eseri ve Tasavvuf Eleştirisi (Tahkik ve Değerlendirme)* adlı tahkiki, Hadis alanında Şule SOYAL ŞENOL'a ait *Sünnet-i Nebviyye ve Modern Öğretim Stratejileri* adlı çeviri makalesi ve Kelam alanında Adnan ARSLAN'a ait *Müslüman Hükümdarı Hıristiyanlığa Davet Eden Bir Rahibe Bu'l-Velîd El-Bâcî'den Reddiye: Takdim ve Tahlil* adlı kitap tanıtımı yer almaktadır. Dergimizin sizlere ulaşmasında emeği geçen başta Fakültemiz Dekan Vekili Prof. Dr. Erol KIRDAR'a, Editör yardımcılarımız Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA ve Arş. Gör. Seher ÖZTOPRAK'a, bu çalışmaların telifi ve incelenmesinde mesâi harcayan değerli yazar ve hakemlerimize ayrı ayrı teşekkürlerimizi arz ederiz.

Dergimizin diğer sayılarında da sizlerle görüşmeyi temenni ediyoruz.

Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURMAZ

BÜİİFD Editörü

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Sayı: 14
Güz 2020
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Number: 14
Autumn 2020
BARTIN – TURKEY

EVLİLİK YAŞI VE İÇERDİĞİ SORUNLAR

THE AGE OF MARRIAGE AND ITS PROBLEMS

Selim ÖZARSLAN

Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye

Prof. Dr., Fırat University, Faculty of Theology, Elazığ / Turkey

sozarslan1@firat.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4881-6987

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 13 Haziran /June 2020

Kabul Tarihi/Accepted: 18 Aralık/December 2020

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2020

Atıf/Cite as: Özarslan, Selim. “Evlilik Yaşı ve İçerdiği Sorunlar”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2020), 249-259.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÖZ

Evlilik, iki karşı cinsin yani erkek ve kadının birlikteliği yani cinsel doyumun sağlanması, dayanışması ve daha da önemlisi neslin sürekliliğini sağlayan sözleşmeye dayalı ilişki biçimidir. Bütün kültürlerde evliliğin taşıdığı önem ve kutsallık aşağı yukarı eşit düzeydedir. Toplumun temel taşı olan aile her toplum için vazgeçilmez bir olgudur. Aile de kadın ve erkeğin resmi bir akitle bir araya gelmesiyle oluşan toplumun temel kurumudur. Aile bu birliktelikten doğan çocuklarla daha da sağlamlaşır ve gürleşir. Diğer bir deyişle aile, evlilik ve kan bağına dayanan anne, baba ve çocuklardan oluşan en küçük sosyal gruptur. Toplum ailelerden oluşur. Sevgi, saygı, gelenek ve görenek gibi değerler öncelikle aile ortamında kazanılır. Aile kurumunun en önemli niteliği, sevgi odaklı bir ilişkiler dünyası olmasıdır. Bu yönüyle aile, bireyleri sevgi ve şefkatle toplumsal hayata hazırlayan bir okuldur. Aile kurumunun sağlıklı olabilmesi için erkek ve kadının ruhsal ve bedensel yönden gelişmesini tamamlamış ve olgunluk çağına ulaşmış olması gerekir. Bunun yanında evlilik yaşı hususunda farklı uygulamalar bulunmaktadır. Evlilik yaşı yalnızca ülkeler arasında değil, aynı ülkenin farklı bölgelerinde de farklılıklar gösterebilmektedir. Genelde Türk toplumunda evlilik yaşı gelenek, görenek ve inançlarına göre şekillenmiştir. Türk Toplumunda bundan çok değil, 30-40 yıl öncesine kadar kız çocukları 15 ila 18 yaş arasında, erkek çocukları da 15- ila 20 yaş arasında evlendirilirken bugün evlilik yaşı 30'un üzerine çıkmış bulunmaktadır. Bu yaşı en geç yirmili yaşların başlarına çekmek birey ve toplum sağlığı açısından gereklidir. Tabii ki erken ya da ileri yaşlarda evliliğin kültürel, sosyal, ekonomik açılardan birçok sebebi bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Erken Evlilik, Namus Algısı, Kırsal Kesim, Gelenek, Nesil.

ABSTRACT

Marriage is a form of relationship between two opposite sexes, namely men and women, that is, ensuring sexual satisfaction, solidarity and most importantly, the continuation of generation. In every society, the importance of marriage and sacredness are almost equal. We foresee that marriage will continue to be an institution that concerns individuals and society in the future, as it was in the past and now. The most important quality of the family institution is that it is a world of love. In this respect, the family is a school that prepares individuals for social life with love and compassion. In order for the family institution to be healthy, men and women should have completed their spiritual and physical development and have reached the age of maturity. Besides, there are different applications about marital age. The age of marriage may vary not only between countries but also in different parts of the same country. In general, the age of marriage in Turkish society has been shaped according to traditions, customs and beliefs. In Turkish society, not only 30-40 years ago, girls were married between 15 and 18 years of age, and boys between 15 and 20 years of age. Today the age of marriage is over 30. It is necessary to bring this age to the beginning of the twenties at the latest in terms of individual and public health. Of course, early marriages have many reasons for cultural, social and economic reasons.

Keywords: Theology, Early Marriage, Perception of Honor, Rural, Tradition Generation.

GİRİŞ

Sözlükte “evlenmek ve cinsi ilişkide bulunmak” anlamına gelen evlilik yani nikâh, bir fıkıh terimi olarak karşı cinsten iki kişinin birlikte yaşamalarına ve karşılıklı yardımlaşmalarına imkân veren ve taraflara karşılıklı hak ve sorumluluklar yükleyen bir sözleşmedir.¹ Evlilik, insanlık tarihinde önemli bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk toplumu da evliliğe dini ve kültürel nedenlerle önemli bir yer atfetmiştir. Evliliğin geçmişte ve günümüzde olduğu gibi gelecekte de bireyi ve toplumu ilgilendiren bir kurum olmaya devam edeceği öngörülmektedir. Evlilik iki karşı cinsin yani erkek ve kadının yasaya uygun birlikteliği;² yani cinsel doyumun sağlanması, dayanışması ve daha da önemlisi neslin sürekliliğini sağlayan bir ilişki biçimidir. Bütün kültür ve toplumsal yapılarda evliliğin taşıdığı önem ve kutsallık aşağı yukarı eşit düzeydedir.

Toplumun temel taşı olan aile kavramı her toplum için lüzumlu bir kurumdur. Aile de kadın ve erkeğin resmi bir akitle bir araya gelmesiyle oluşan toplumun temel kurumudur. Aile bu birliktelikten doğan çocuklarla daha da sağlamlaşır ve gürleşir. Diğer bir deyişle aile, evlilik ve kan bağına dayanan anne, baba ve çocuklardan oluşan en küçük sosyal gruptur. Toplum ailelerden oluşur. Toplumsal yapının gelişip ilerlemesi de zayıflayıp gerilemesi de aile yapısıyla doğrudan ilgilidir. Bu sebeple İslam dini ailenin oluşumunu sağlam ve sarsılmaz temellere dayandırmış, bu şekilde onun korunmasını toplumun korunması olarak kabul etmiştir. Bununla da kalmamış aileye yatırımı insanlığa yatırım olarak değerlendirmiştir. Aile toplumun temel taşı olmakla birlikte sağlıklı toplumların meydana gelmesinde de merkezî unsurdur. Çünkü insan yavrusunun kimlik ve kişilik edinmesi ve gelişmesi aile içerisinde başlar. Bunlarla birlikte inançlar, sevgi, saygı gibi ahlaki değerler, adet, gelenek ve göreneklerle iyi ve yararlı alışkanlıklar ilk ve en sağlıklı bir biçimde aile ortamı içerisinde elde edilir.³

Bilindiği gibi aile, inanç ve ibadetlerin, ahlaki davranışların, yardımlaşma, dayanışma ve paylaşma gibi etik değerlerin tecrübeyle öğrenildiği sosyal ortamın adıdır. Sağlıklı bir aile ortamında yetişen birey, nezaketli, iyimser ve ümitli, mütevazı, ileriye bakan, tarzı ve davranışları düzgün, eylem ve davranışlarında bilinçli ve uyanık olur. Aile ocağının en belirgin özelliği, sevgi ve saygı odaklı bir ilişkiler dünyası olmasıdır. Bu itibarla aile,

¹ Seyyid Şerif Cürânî, *Kitabü't- Ta'rifât* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416 /1995), 246.

² Komisyon, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), 668.

³ Selim Özarslan, “İslam’ın Aile Hayatına Verdiği Değer”, *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (2004), 21-23.

çocukları sevgi, saygı ve şefkatle toplumsal hayata hazırlayan bir okuldur. Aile kurumunun sağlıklı olabilmesi için erkek ve kadının ruhsal ve bedensel yönden gelişmesini tamamlamış ve olgunluk çağına ulaşmış olması gerekir. Bunun yanında evlilik yaşı hususunda farklı uygulamalar bulunmaktadır. Evlilik yaşı ülkeler arasında olabildiği gibi aynı devletin farklı bölgelerinde de çeşitlilikler gösterebilmektedir. Genelde Türk toplumunda evlilik yaşı gelenek, görenek ve inançlarına göre şekillenmiştir.

1. Erken Yaşta Başka Bir Değişle Çocuk Yaşta Evliliğin Nedenleri

Türk Toplumunda bundan çok değil otuz kırk yıl öncesine kadar kız çocukları 15 ila 18 yaş arasında, erkek çocukları da 15 ila 20 yaş arasında evlendirilirken bugün evlilik yaşı 30'un üzerine çıkmış bulunmaktadır. Türkiye'de çocuk yaşta evlenen kızların sayısı 10 yılda % 52 azalarak 2017 yılında 23 bin 906'ya gerilemiştir. Toplam evlenmeler içindeki kız çocuk oranının en yüksek olduğu il % 16, 6 ile Ağrı, en düşük olduğu il ise % 0,4 ile Tunceli olmuştur. Kız çocuğu evlenmelerinin en yüksek olduğu diğer iller Doğu ve Güney Doğu Anadolu bölgesindeki Muş, % 16,1, Bitlis % 12,3, Ardahan % 11,9, Van % 10,8, Gaziantep % 10,5, Kahramanmaraş, % 9,9 olarak sıralandı. En düşük oranlar ise Rize'de % 1,1 ve Trabzon'da % 1,4 olarak kaydedildi. Büyük şehirlerde bu oran yani toplam evlenmeler içindeki kız çocuklarının evlenme oranları İstanbul'da % 1,5, İzmir'de % 2,3, Ankara'da % 2,6 olarak belirlenmiştir. Türkiye İstatistik Kurumu'ndan (TÜİK) alınan verilere göre Türkiye'de 2017 yılında gerçekleşen 569.459 resmi evlilikten 23.906'sını 16-17 yaş grubunda erken yaşta evlenen kız çocukları oluşturdu. Erken yaşta evlendirilen erkek çocuk sayısı da 2008 yılında 2214 iken bu rakam 2017 yılında % 51 azalarak 1081'e geriledi. Kız çocuklarının taraf olduğu resmi evlenmelerin toplam evlenmeler içindeki payı 2008'de % 7,7 iken 2017 yılında % 4,2 olarak belirlenmiştir. Bu oran erken yaşta evlenen erkek çocuklarda ise % 0,3' ten % 0,2' ye düşmüştür.⁴

Türkiye'de 2008 ila 2017 yıllarında resmi nikâh kıymak suretiyle evlenen 16-17 yaş grubundaki çocuklar ve bu çocukların toplam evlenmeler içindeki oranları ise şöyle sıralanabilir:⁵

⁴ Haberler, "Gelin Sayısı" (Erişim 20 Mart 2019).

⁵ Haberler, "Gelin Sayısı" (Erişim 20 Mart 2019).

Yıl	Toplam	Evlenme	Evlenen	Çocuk	Evlenen	Çocukların	Toplam
	sayısı		sayısı		İçindeki Oranı		
	Erkek	Kadın	Erkek	Kız	Erkek	Kız	
2008	641.973	641.973	2.214	49.703	0,3	7,7	
2009	591.742	591.742	2.072	47.859	0,4	8,1	
2010	582.715	582.715	2.000	45.738	0,3	7,8	
2011	592.775	592.775	1.860	42.700	0,3	7,2	
2012	603.751	603.751	1.903	40.428	0,3	6,7	
2013	600.138	600.138	1.866	37.481	0,3	6,2	
2014	599.704	599.704	1.670	34.629	0,3	5,8	
2015	602.982	602.982	1.483	31.337	0,2	5,2	
2016	594.493	594.493	1.319	27.637	0,2	4,6	
2017	569.459	569.459	1.081	23.906	0,2	4,2	

Pek tabiidir ki erken ya da geç yaşta evliliğin kültürel, sosyal, ekonomik açılardan çeşitli sebepleri bulunmaktadır.

1.1. Ekonomik ve Sosyo-Ekonomik Nedenler

Eskiden evlilik masrafları çocuğunu evlendiren aile için sıkıntı ve külfet oluşturmuyordu. Gelin damadın baba evine getiriliyor, damadın ailesiyle birlikte aynı evde yaşıyordu. Ayrı bir ev açma gereksinimi duyulmuyordu. Gelin hem ailenin iş gücüne katılıyor hem de ekonomik olarak onlara bir yük getirmiyordu. Önceden yoğun olarak tarım ve hayvancılıkla uğraşan Türk toplumunda erken evlilikle meydana gelen çocuklar yeni iş gücü demektir. Bu da evlilik yaşının erken yapılmasını etkileyen bir faktördür. Türkiye'nin bazı bölgelerinde aynı gerekçelerle erken yaşta evlilikler azalarak da olsa devam etmektedir.

Erken evliliğin bir başka sebebi de başlık parası alma düşüncesidir. Ekonomik yönden yoksul ve fakir olan aileler kız çocuklarını daha cazip dönemlerinde evlendirerek ailelerine başlık parası adı altında maddi kazanç sağlamış oluyordular. Ayrıca erken yaşta yapılan

evlilikle eşe itaatin ve yuvaya ısınmanın daha çabuk sağlandığı düşünülmektedir. Erkek aileleri de birlikte oturma düşüncesine sahip olduklarından küçük yaşta gelin alarak kendilerine uyumun ve itaatin daha fazla olmasını amaçlamaktadırlar. Kendi ihtiyaçları ve içinde buldukları sosyo-ekonomik şartlar çerçevesinde değerlendirecek olursak erken yaşta evlenmek makul karşılanabilir. Hatta geç yaşta evlilik olumsuz karşılanmakta evde kalma olarak düşünülmekteydi. Kız çocuklarının başlık parası almak için çocuk yaşta ebeveynleri tarafından evlendirilmeleri âdeti ekonomik gerekçelere dayandırılırsa da bunun altında kız çocuğunun ikinci sınıf olarak görülmesi vb. gibi sosyo-kültürel anlayışlar da bulunmaktadır. Bu ise insan olarak kız çocuklarının hak ve hürriyetlerinin açıkça ihlali olarak görülmelidir.⁶

1.2. Sosyo-Kültürel ve Dini İnançlarla İlgili Nedenler

Erken evliliğin sebeplerinden birisi de dini inanç ve uygulamalardan kaynaklanan namus algılamasıdır. Kırsalda yaşayan ebeveynler kız çocuklarını ortaöğretim ve yükseköğretime gönderme imkânları olmadığından veya bu eğitime gönderme düşüncesine sahip olmadıklarından bir an önce evlendirerek aile namuslarını korumuş olduklarını düşünmektedirler. Kız çocukları ailenin namusu olarak algılanmaktadır. Hâlbuki İslam dininin birinci hukukî hüküm kaynağı Kur'an-ı Kerim'e göre iffet ve namus anlayışı bireylerin cinsiyetine göre şekillenmemiştir. Hem erkek hem de kadın bireysel ve toplumsal hayatlarında iffet ve namuslarını aynı oranda koruyup muhafaza etmekle sorumludurlar. Nitekim bu husus, Kur'an-ı Kerim'de şöyle ifade edilir:

“Mü'min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Bu davranış onlar için daha nezihdir. Şüphe yok ki, Allah onların yaptıklarından hakkıyla haberdardır. Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, zînet (yer)lerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar...”⁷

Yine kırsal kesimde ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde beşik kertmesi denen bir âdet vardır. Bu âdete göre iki aile yeni doğan erkek ve kız çocuklarını birbirleriyle evlenmeleri için kendi aralarında sözleşirler. Bu sözleşme esasında evlenecek kız ve erkeğin iradelerini yok sayma anlamına gelmektedir. Evlilik bir insan hakkıdır. Bu tür adetlerle evlenecek erkek ve

⁶ Selim Özarslan, “Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Kadının Statüsü ve Kalkınmaya Etkisi”, *I. Doğu Anadolu Sempozyumu* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Yayınları, 2005), 408-411.

⁷ en-Nûr, 24/ 30-31.

kadının iradeleri göz ardı edilerek en temel insani haklarından mahrum edilmektedirler. Erken evliliğin sebeplerinden bir başkası da bu beşik kurtmesi âdetidir denilebilir.

Bir de yine kırsal kesimde berdel denen başka bir evlenme usulü vardır. Buna ailelerin karşılıklı olarak kızlarını birbirlerine gelin vermeleri ya da evlenecek iki erkeğin ailelerindeki kızları karşılıklı olarak kendilerine eş olarak seçmeleriyle gerçekleşen bir evlilik yöntemi olduğu için simetrik evlilik veya mübadele evliliği de denilmektedir. Berdel şeklindeki evlenme usulünde fakirlik endişesi etkin rol oynamaktadır. Aileler karşılıklı kızlarını birbirlerine vererek başlık parası ve düğün harcamalarından kurtulduklarını düşünmektedirler. Hâlbuki Kur'an "...fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da biz rızıklandırırız..."⁸ buyurmaktadır. Kan davalarının bitirilmesi için de berdel evlilikleri yazılı bir kanun gibi töreleşmiştir. Bu da erken evliliğe yol açan uygulamalardan birisidir. Daha çok Anadolu'nun kırsal kesimlerinde görülen erken evliliğe neden olan örf ve adetler İslâm öncesi Arapların evlilik biçimlerinin izlerini taşımaktadır. Cahiliye döneminde çeşitli nikâh türleri vardı: Bunlardan biri bildiğimiz tarzda olan sürekli nikâh yani boşama durumu olmadıkça devam eden nikah şeklindeydi. Diğerleri ise süreli yahut geçici nikâh (nikah-ı mut'a), nikah-ı bedel (eşleri karşılıklı değiştirme), nikah-ı istibda (soylu bir erkekten çocuk sahibi olmak için eşi ona sunma ve çocuk olana kadar da eşe yaklaşmama), nikah-ı makt (babasının ölümünden sonra büyük oğlun üvey annesiyle evlenebilmesi) ve nikah-ı şigâr (mehir ve başlık vermemek için kızların değiştirilmesi) gibi isimlerle anılıyordu. Bunların dışında nikâhsız yaşama da birliktelik uygulamaları arasındaydı. Cahiliye döneminde Arap erkeği âdet/ regl sürecinde kadınla aynı mekânda oturmaz, onunla birlikte yiyip içmez hatta bazı zamanlar geçici olarak onu evden bile çıkardığı olurdu.⁹

1.3. Erken Yaşta Evliliğin Getirdiği Olumsuzlukları

18 yaşını doldurmadan gerçekleşen evlilikler hem sosyolojik hem de biyolojik ve tıbben doğru değildir. Tıp uzmanları, erken yaşta evlenen kız çocuklarının gebeliklerinde bebeğin hem hastalık hem de ölüm riskinin çok fazla olduğunu söylemektedirler.¹⁰ Evlilik kişinin seçim yapabileceği bir olgu iken erken evlendirmeler ya da çocuk yaşta evlilikler kişinin seçim hakkını elinden almaktadır. Türk milletinin benimseyip takip ettiği İslam dininde de kadın ve erkeğe kendisine her yönden denk istediği bireyle evlenme hak ve yetkisi

⁸ el-En'am, 6/151.

⁹ Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara: y.y., 1971), 133; Selim Özarlan, *Günümüz Kelam İnanç Problemleri*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 133-134.

¹⁰ Ayşe Akın, "Çocuk Gelinler ve Beklenen Olumsuz Sonuçları Raporu" (Erişim 28 Ocak 2019).

verilmiştir. Ergin bir kadın kimsenin velayetinde olmadan evlenme yetkisine sahip kılınmıştır. Aile kurumunun sevgi, şefkat ve merhamet üzerine kurulması istenmiştir. Erken yaştaki ya da çocukluk dönemindeki evlilikler insan hakları ihlalleri içerisinde değerlendirilmekte, özellikle kız çocuklarında görülen cinsel istismarın en sık görülen biçimini oluşturduğu kabul edilmektedir.¹¹ Erken yaşta evlilikler, evlenen bireylerin okulu terk etmelerine, eğitim ve öğrenim hayatlarının sona ermesine yol açmaktadır. Bu da maddi ve manevi yönden yeterince olgunlaşmamış bireylerin anne ve baba olup çocuk sahibi olmalarına sebebiyet vermektedir. Bu da Türk toplumunun geleceği açısından bazı olumsuzlara yol açabilir.

2. İleri ya da Geç Yaşta Evliliğin Nedenleri

2.1. Zorunlu Eğitim Süresinin Artmasına Paralel Olarak Eğitim Düzeyinin Artması

Günümüzde ise evlenme yaşı kentlerde olduğu kadar olmasa da kırsal kesimde de yükselmektedir. Bunun sebeplerine bakacak olursak erkek çocuklarının yanında kız çocuklarının da ortaöğretim ve yükseköğretime katılımının artması/ artırılması gerekir. Tahsil hayatının 22-23 yaşlarında bittiği düşünülürse evlilik yaşı da buna paralel olarak en azından bu yaşlara yükselmektedir. Bir de tahsil hayatından sonra iş ve meslek hayatına atılıp ailenin geçimini sağlayabilecek bir imkâna kavuşma ilave zaman gerektirmektedir. Bu da evlilik yaşını daha da ileri yaşlara zorunlu olarak taşımaktadır. Ayrıca evliliği ileri yaşlara bırakan kimi bireyler evlenecekleri bireylerde yüksek statü ve aşırı kriterler aradıklarından evlenememe sorunuyla da karşı karşıya gelebilmektedirler.

2.2. Modern Yaşam Biçiminin Yaygınlaşması ve Toplumsal Statü Arayışları

Bir de Türk toplumu günümüzde geniş aileden çekirdek aile yapısına geçmiş bulunmaktadır. Evlenmek eskiden olduğu gibi ekonomik olarak kolay olmamakta yeni bir ev açılacağı için ilave masraflar gerektirmektedir. Bir de aşırıya kaçan nişan ve düğün harcamaları gençlerin para biriktirmelerini zorunlu hale getirmekte, bu da evlilik yaşını daha da ileri yaşlara taşınmasına yol açmaktadır.

¹¹ İ. Meltem Atay - Evrim Aktepe, "Çocuk Evlilikleri ve Psikososyal Sonuçları", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar Current Approaches in Psychiatry* 9/4 (2017), 415.

2.3. İleri ya da Geç Yaşta Evliliğin Getirdiği Olumsuzlukları

İleri yaşlarda evlenen bireyler beden ve ruhen erken yaşlarda evlenenlerden daha avantajlı olmalarına rağmen eşleriyle veya eşlerinin ailesiyle uyum sorunlarıyla karşılaşabilmektedirler. Uzun süre bekâr yaşayan ve farklı yaşam biçimlerine sahip bireylerin aynı ortamı paylaşmaları zor olmakta bu da evliliklerin boşanmayla sona ermesine yol açmaktadır. Geç evlenen bayanların çocuk sahibi olmaları da çoğu zaman mümkün olmamakta bu da evlilik bağına zayıflatmakta ve boşanmayı kolay hale getirmektedir. Günümüzde bazı aileler çocuklarına daha da kaliteli ve lüks bir yaşam sunamama endişesiyle gebelikleri sonlandırmakta, olabildiğince az çocuk sahibi olmaya çalışmaktadır. Yine geç yaşta evlenenler çocuk sahibi olmayı ve ona bakmayı göze alamamakta, bu da evliliğin amacı olan yeni nesiller oluşturulması olgusuna zarar vermektedir. Böyle bir anlayış İslâm'la birlikte bütün ilahî ve beşerî hukuk sistemlerinin kabul ettiği canın ve neslin korunması ilkesiyle çelişmektedir. Bu durum da ülkemizin genç ve dinamik nesillerden mahrum kalmasına ve nüfusun yaşlanmasına yol açacaktır. Bilindiği gibi diğer varlıklardan farklı olarak insanoğlu tarih boyunca cinsel ihtiyaçlarını, bilerek ve amaçlı olarak kurdukları aile düzeni ve disiplini içerisinde karşılaya gelmişlerdir. Kur'an'ın farklı ayetlerinde belirtildiği gibi aile kurumunun yani evlenmenin en temel amacı beden ve zihnen sağlıklı nesiller yetiştirmek suretiyle insan soyunun devam etmesine katkıda bulunmaktır.¹² Nitekim bu husus, Kur'an-ı Kerim'de şöyle ifade edilir:

“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üretip yayan Rabbinizden sakının! Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”¹³

SONUÇ

Nikâhlanma ya da Türkçe karşılığıyla evlilik, iki karşı cinsin yani erkek ve kadının birlikteliği yani cinsel doyumun sağlanması, dayanışması ve bunlardan en önemlisi neslin devamını sağlayan akde yani sözleşmeye dayanan ilişki biçimidir. Evliliğin geçmişte ve günümüzde olduğu gibi gelecekte de bireyi ve toplumu ilgilendiren bir kurum olmaya devam edeceğini öngörmekteyiz. Kız ve erkeklerde evlilik yaşı, evliliğin sağlıklı bir zeminde sürmesi

¹² Özarlan, “İslam'ın Aile Hayatına Verdiği Değer”, 22.

¹³ en-Nisâ, 4/1.

ve kendisinden beklenen bireysel ve toplumsal yararların sağlanmasında önemli bir yere sahiptir.

Evlilik yaşı, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik durum, gelenek, görenek, dini inançlar, içinde bulunulan zaman ve şartlara göre değişse de erken ve geç yaşlardaki evliliğin çeşitli mahsurları ve insan hakları ihlalleri söz konusudur. Yüksek tahsil yapanlar için önerilen evlilik yaşı tahsil hayatının bitimi ve iş hayatına başlama zamanında yapılan evliliktir. Yüksek tahsil yapmayanlar biyolojik ve ruhsal olarak gelişmiş ve rüşt çağına da ulaşmış iseler - ki bu da 18 yaşını ima eder- evlenebilirler.

KAYNAKLAR

- Akın, Ayşe. “Çocuk Gelinler ve Beklenen Olumsuz Sonuçları Raporu”. Erişim tarihi: 28.01.2019. <http://www.tavsiyedyorum.com/>
- Atay, İ. Meltem- Aktepe, Evrim. “Çocuk Evlilikleri ve Psikososyal Sonuçları”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar- Current Approaches in Psychiatry* 9/4 (2017), 410-420.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabü't- Ta'rifât*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416 /1995.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: y.y., 1971.
- Çalışkan, Nazlı. “Erken Yaşta Evlilik ve Nedenleri”. Erişim tarihi: 20.01.2019. <http://www.tavsiyedyorum.com/>
- Gelin Sayısı. Erişim tarihi: 20. 03. 2019. <https://www.haberler.com/cocuk-gelin-sayisi-10-yilda-yari-yariya-azaldi-10774517-haberi>.
- Komisyon. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 10. Baskı, 2005.
- Özarlan, Selim. “İslam’ın Aile Hayatına Verdiği Değer”. *Diyanet İlmi Dergi* 40/2 (2004), 21-28.
- Özarlan, Selim. “Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Kadının Statüsü ve Kalkınmaya Etkisi”. *I. Doğu Anadolu Sempozyumu*. 1/408-411. Elazığ: Fırat Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Özarlan, Selim. “Hz. Peygamber'in Hanımlarına Muamelesi ve Çok Evliliğinin Gereçekleri”. *Oş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi* 14-15 (2011), 111-130.
- Özarlan, Selim. *Günümüz Kelam İnanç Problemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Sayı: 14
Güz 2020
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Number: 14
Autumn 2020
BARTIN – TURKEY

(ر ج م) : R C M VE (ت ر ج م) : T R C M KELİMELERİ ÜZERİNDEN BİR
SÖZLÜK ARAŞTIRMASI

THE PRACTICE OF DICTIONARY ABOUT THE WORDS OF (ر ج م) : R C M AND (ت ر ج م) :
T R C M

Ramazan EGE

Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Uşak/Türkiye
Prof. Dr., Usak University, Faculty of Islamic Sciences, Usak / Turkey

ramazan.ege@usak.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5749-510X

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 30 Eylül /September 2020

Kabul Tarihi/Accepted: 21 Aralık/December 2020

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2020

Atıf/Cite as: Ege, Ramazan. “(ر ج م) : r c m ve (ت ر ج م) : t r c m Kelimeleri Üzerinden Bir Sözlük Araştırması”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2020), 260-280.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÖZ

(التَرْجُمة) “Tercüme” kelimesi, hadisi şerifler dâhil Arapça edebî eserlerde yer almasına karşılık Kur’ânı Kerim’de mevcut değildir. Kelimenin Arapça menşeli olup olmadığı üzerinde farklı görüşler bulunmaktadır. Arapça menşeli olduğunu savunanların bir kısmı kelimenin (ر ج م) “re ce me” kökünden geldiğini baştaki (ت) “te” harfinin zâid olduğunu belirtirler. (ر ج م) “re ce me” nin iki temel anlamından biri (الرَّمِي) “er-remyu” atmak, diğeri de (الْحَجَر) “el-hacer” taş, anlamıdır. Kaynaklarda (ر ج م) “re ce me” maddesi altında sıralanan diğere anlamların ise bu iki temel anlamdan istiâre yoluyla türetildiği belirtilmektedir. Dolayısıyla Tercüme’deki özel anlamın da istiâre yoluyla üretilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Diğere görüş sahipleri ise, kelimeyi (ر ج م) “re ce me” maddesi altında değil (ت ر ج م) “t r c m ” başlığıyla ayrı bir madde halinde incelemektedirler. Arapça olmadığını savunanlar ise, Latince vb. dillerden getirdikleri örneklerle kelimenin temelinin bu diller olabileceğini; Arapça kaynaklı olamayacağını ileri sürerler. Bu makalede, kelimenin Arapça kaynaklı olduğu görüşünden hareketle (التَرْجُمة) *tercüme* kelimesindeki anlamla (ر ج م) r c m’nin anlamları arasındaki bağlantı ele alınarak bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Tercüme, Tercüman, Recm, Nakl.

ABSTRACT

The word (التَرْجُمة) al-Tarjuma exists in Arabic literary works, including the hadisth sheriffs; but does not exist in the Holy Qur’an. There are differant opinions on this word whether it was of Arabic origin or not. Some of those who claim to be of Arabic origin state that the word comes from the root of (ر ج م) “r j m” and the letter (ت) “te” is additional. One of the two main meanings of (ر ج م) “r j m” is (الرَّمِي) “er-remyu”, to throw and the other meaning of it is (الْحَجَر) “al-hager”; stone. It is stated in the sources that the other meanings listed under the item (ر ج م) “r j m” are derived from these two basic meanings through a metaphor. Therefore, it is understood that the special meaning in (التَرْجُمة) al-Tarjuma was produced by metaphor. Other viewers, on the other hand, examine the word (التَرْجُمة) al-Tarjuma under the article as a separate item with the title (ت ر ج م) : t r j m; not under the (ر ج م) “r j m”. Those who argue that this was not Arabic, brought from European languages like Latin ets. with the examples may be the basis of these origins. They argue that it cannot originate from Arabic. In this article, based on the opinion that the word was in Arabic, the relationship between the meaning of the (التَرْجُمة) al-Tarjuma word and the meanings of (ر ج م) “r j m” will be investigate and tried to reach a conclusion.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, al-Tarjuma, al-Tarjuman, al-Rajm, al-Nakl.

GİRİŞ

İnsan, biyolojik açıdan, farklı dillerle konuşma ayrıcalığına sahip olan tek varlıktır. Kur’ân-ı Kerim’de, “*Semâların ve arzın yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin değişik olması da O’nun delillerindendir. Bilen kimseler için bunda kesinlikle ibretler vardır*” buyrulur.¹ Savory, “insanlar içinde birtakım bireylerin diğer birtakım bireylerin söz ve meramlarını anlayamadıklarını” ifade eder.² Bu sebeple farklı dilleri konuşma ayrıcalığına sahip olan insanların, birbirlerini anlamaları için tercüme faaliyetinin mevcut bulunması zorunludur. Dolayısıyla tercüme işinin, insanın yaratılışı kadar kadim olduğu söylenebilir.

1. Konuyla İlgili Terimler

1. 1. Tercüman

Bu kelime, tercüme işini yapan kimse için kullanılmaktadır. Tercüme ile ilgili çalışmalar incelendiğinde bunların genelinin “Tercüman” kelimesi üzerinden yapıldığı görülmektedir. Meselâ M. Tayyip Okiç’in hazırladığı makalenin adı “Hadiste Tercüman”dır.³ Cengiz Orhonlu’nun İslam Ansiklopedisi için hazırladığı maddenin adı da “Tercüman”dır.⁴ İbn ‘Abbas ashop devrinden itibaren, Hıbrü’l-ümme ve Tercümânu’l-Kur’an, unvanlarıyla anılagelmiştir.⁵ Câhiz, Tercüman’ın niteliklerinden bahsederken onun, kendi dilinin ve tercümesini yapacağı dilin inceliklerini iyi bilmesi gerektiğini vurgularken de aynı şekilde tercüman kelimesini kullanır.⁶

1. 2. Tercüme

Tercümeyi, Savory’nin ifadesiyle, “insanlar arasına dil farkının çekmiş olduğu seddin kaldırılması” şeklinde ifade etmek mümkündür.⁷ Türkçede çeviri kelimesi ile ifade edilen tercümenin birçok tanımının yapılabileceği ifade edilmektedir.⁸ Söz konusu tanımların, basit

¹ er-Rum 30/22.

² Theodore Savory, *Tercüme Sanatı*, çev. Hâmit Dereli (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1994), 7.

³ M. Tayyip Okiç, “Hadiste Tercüman”, *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (Nisan 1966): 27-52.

⁴ Cengiz Orhonlu, “Tercüman”, *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 12/1, 175-181.

⁵ Muhammed b. Abdullah Ebû Bekr İbnu’l-‘Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, thk. Muhammed Abdulkadir ‘Atâ (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1424-2003), 1/441; İsmail Lutfi Çakan - Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/76-79.

⁶ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Hayevân*, thk. ‘Abdusselam Muhammed Hârûn (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1384/1965), 1/75-76.

⁷ Savory, *Tercüme Sanatı*, 24.

⁸ Şükrü Haluk Akalın vd. *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), “tercüme”, 2329. Konu ile ilgili olarak bk. Mehmet Bölükbaşı, “Eski Arap Dünyasının Önemli Tercümanları ve Tercümanlık Faaliyetleri”, *Turkish Studies-Social Sciences*, 15(6) (27 October/Ekim 2020), 2870.

ayrıntılar dışında hemen hemen aynı olduğu söylenebilir. Bunlara bazı örnekler verelim. Mevcut Arapça sözlükler içinde ilk tercüme tanımının el-Cevherî'ye (ö. 393/1003) ait olduğu anlaşılmaktadır. O, tercüme ile ilgili olarak:

“Bir sözü başka bir lisanda açıklayan kimse için (قد تَرْجَمَ كَلَامَهُ) denir, (التَّرْجُمان) ifadesi buradan gelir, cemisi de (التَّرْجَام) şeklindedir”, der.⁹ Buna göre, kelimenin mastarı olan (التَّرْجَمَة) terceme “bir sözü başka bir lisanda açıklamak” diye tanımlanabilir. İbn Sîde (ö. 458/1066), Râgıb İsfahânî (ö. 502/1108) ve İbn Manzûr (ö. 711/1311) tercümeyi aynı doğrultuda; bir sözü başka bir lisanda açıklamak, şeklinde tanımlarlar.¹⁰ Fîrûzâbâdî'nin, (ö.817/1415) *el-Kâmûsu'l-muhit* adlı eseri üzerine yaptığı *Kâmus Tercümesi* 'nde Mütercim Âsım, tercüme ile ilgili olarak (دَحْرَجَة) vezninde (التَّرْجَمَة) terceme; bir lisânî âhar (bir lisan) ile tefsir ve beyan eylemek, manasında olduğunu (تَرْجَمَ اللِّسَانَ وَ تَرْجَمَ عَنْهُ) ifadelerinin de birinin sözünü bir başka dille tefsir etmek, anlamına geldiğini yazar.¹¹ Burada “tefsir ve beyan eylemek” ifadeleri yer almaktadır.

Elmalılı Hamdi Yazır, tercümeyi: Bir kelâmın manasını diğer bir lisanda dengi bir tabir ile aynen ifade etmektir, diye tanımlar.¹² Burada, dengi bir tabir ile aynen ifade etmek, şeklinde ekler mevcuttur. Söz konusu bu eklerden hareket ederek Elmalılı, Kur'ân-ı Kerim'in tercüme edilemeyeceğini Fuzûlî'ye (ö. 963/1556) ait şu Arapça metnin tercümesi üzerinden göstermeye çalışır:

تَبَّتْ يَدَا كَاتِبٍ لَوْلَاهُ مَا خَرِبْتُ مَعْمُورَةٌ أُسِّسَتْ بِالْعِلْمِ وَالْأَدَبِ
أَرْدَى مِنَ الْحَمْرِ فِي إِفْسَادِ نُسَخَتِهِ تَسْتَنْظِرُ الْعَيْبَ تَغْيِيرًا مِنَ الْعَيْبِ

Fuzûlî'nin bu Arapça metnini Elmalılı, Türkçeye harfiyyen (dengi bir tabir ile aynen ifade etmek) şöyle tercüme eder:

“Elleri kurusun ol kâtibin ki o olmasa idi

⁹ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur 'Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1399/1979), “r c m”, 5/1928.

¹⁰ Ebu'l-Hasen 'Ali b. İsmâil b. Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), “r c m”, 7/419-420; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîylânî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), “r c m”, 345; Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1374/1955), “r c m”, 12/226-230.

¹¹ Mecdeddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîtu*, thk. Muhammed Nu'aym el-'İrksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), “t r c m”, 1111; Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhîtu Tercümesi: el-Okyânûsu'l-Basit fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîtu* (İstanbul: Hasan Hilmi, 1305), “r c m”, 4/299-300.

¹² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili: Türkçe Tefsir* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 1/9.

İlm-ü edeb ile tesis edilen hiçbir ma'mûre harab olmazdı.” (Birinci beytin harfi tercümesi)

“Nüşhasını ifsad etmekte şaraptan daha kötüdür

(عَيْب) ten bir tağyir yaparak ortaya (عَيْب) çıkarmak ister.” (İkinci beytin harfi tercümesi)

Elmalılı, “harfiyyen yapılan bu tercümenin aslının dengi olamadığını, nazım âhengi bulunmadığı için, aslı olan metin gibi makamına göre bir mesel halinde îrad edilmekten de uzak bulunduğunu” ifade eder.

Elmalılı, Fuzûlî'nin daha önce Arapça olarak yazdığı bu metni bizzat Fuzûlî'nin kendisinin, Türkçeye şöyle tercüme ettiğini aktarır:

“Kalem olsun eli ol kâtibi bedtahrîrin

*Ki fesâdı rakamı sûr'umuzu şûr eyler.*¹³

Gâh bir harf sukûtiyle kılar (ن ا ر) i (ن ا ر) ,

*Gâh bir nokta kusûriyle (كُوز) ü (كُور) eyler.”*¹⁴

Elmalılı “Türkçe bu kıt'anın evvelki Arapça kıt'a muhtevasının aynı değil lâkin dengi bir tabir ile ifadesi olduğunu; asıl muhtevası itibariyle edebî değer açısından onun yerine konabileceğini” söyler ve edebî eserlerin tercümesi için bundan başka bir yolun bulunmadığını ifade eder.¹⁵

1. 3. Nakil

Tercüme kelimesinin yerine “nakil” kelimesinin kullanıldığı görülür. Bu kullanım da oldukça eskidir. İbn Nedim'in (ö. 438/ 1046) *el-Fihrist* adlı eserinde tercüme çalışmaları ve bu alanda telif edilen eserler ve müellifleri verilirken “tercüme/tercüman” yerine “nakl/nâkil” kelimeleri kullanılmaktadır. İbn Nedim söz konusu bu eserinde: “أَسْمَاءُ النَّقْلَةِ مِنَ اللُّغَاتِ إِلَى اللِّسَانِ: Diğ er dillerden Arapça'ya nakiller yapan nâkillerin isimleri”, ve “أَسْمَاءُ النَّقْلَةِ مِنَ الْفَارَسِيِّ”

¹³ “Sûr”: Dügün, cemiyyet, şenlik; “şûr”: Kavga, gürültü ve patırtı, anlamlarına gelirler. Bk. Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî* (Dersââdet: 1317), 787.

¹⁴ Burada geçen beyitler için bk. Üveys Vefâ b. Muhammed b. Ahmed Hanzâde el-Erzincânî, *Minhâcu'l-yakîn Şerhu Edebi'd-dünya ve'd-din* (Beyrut: 1971), 270;

¹⁵ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/10-11(Mukaddime); M. Tayyip Okıç, *Tefsir ve Hadis Ders Notları* (Ankara: Atlaskitap, 2017), 91-98. Tercümada bulunması gereken nitelikler konusunda bk. Mehmet Bölükbaşı, “Eski Arap Dünyasının Önemli Tercümanları ve Tercümanlık Faaliyetleri”, 2874.

إلى العربي¹⁶: Farsçadan Arapça'ya nakiller yapan nâkillerin isimleri, gibi başlıklar kullanır".¹⁶ Görüldüğü gibi burada "nakil" ile "tercüme", "nâkil" ile de "mütercim" kastedilmektedir.

Tercüme ile bir pozisyon, durum ya da anlam herhangi bir dilden bir başkasına nakledilmektedir.¹⁷ Tercümenin "nakil" olarak ifade edilmesi Şemseddin Sami ile Hüseyin Kâzım Kadri'nin tercüme tariflerinde de görülür. Tercümeyi Şemseddin Sami, bir lisandan diğer bir lisana çevirme, nakil; Hüseyin Kâzım Kadri ise, bir lisanda söylenen ve yazılan sözleri başka bir lisana nakletmek, şekillerinde tanımlarlar.¹⁸

1. 4. Dilmaç

Tercüman anlamındaki bu kelime şöyle tanımlanmaktadır. "Dilleri ayrı iki yabancının anlaşması için aracılık eden kimse; tercüman; çevirmen".¹⁹ Türkçenin çeşitli lehçe ve dönemlerinde tercüman anlamında bu kelimenin kullanıldığı görülür. Dilmaç kelimesi eski Türkçe dil anlamındaki "tıl" ile "maç"ın bir araya gelmesiyle "tıлмаç" haline gelmiştir. Bunun gibi sığır çobanı için de "sığırtmaç" denir.²⁰

1. 5. Tercüme'nin "tekrar etmek, açıklamak" Yerinde Kullanılması

Tercüme'nin "tekrar etmek, açıklamak" yerinde de kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Müslim'de geçen bir hadisin metni şöyledir:

عَنْ أَبِي جَمْرَةَ قَالَ: كُنْتُ أُتْرَجِّمُ بَيْنَ يَدَيْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَبَيْنَ النَّاسِ فَأَتَتْهُ امْرَأَةٌ تَسْأَلُهُ عَنْ نَبِيِّ الْجَرِّ فَقَالَ: إِنَّ وَفَدَ عَبْدُ الْقَيْسِ أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ الْوَفْدُ؟

"Ebû Cemre'den şöyle dediği rivayet edilmiştir: Ben, İbn Abbas'ın (ö. 68/687) huzurunda, onunla halk arasında tercümanlık ediyordum. Derken ona bir kadın gelerek desti şirasının hükmünü sordu. Bunun üzerine İbn 'Abbas şunu söyledi: 'Abdulkays heyeti

¹⁶ Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Nedim, *el-Fihrist*, nşr. Gustav Flügel-Johannes Roediger (Leipzig: 1871), 244.

¹⁷ Mehmet Bölükbaşı, "Arap Dünyasında Tercüme Faaliyetleri", *Turkish Studies-Social Sciences*, 15(3) (30 April/Nisan 2020), 1007.

¹⁸ Bk. Şemseddin Sami, *Kâmus-i Türkî*, 395; Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lügati: Türk Dillerinin İştikakı ve Edebî Lügatleri* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1927), 2/134; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük: Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde*, Redaksiyon-Etimoloji: Ahmet Topaloğlu (İstanbul: 2008), 1/3163.

¹⁹ Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2. Basım, 2017), "Dilmaç", 2/1518.

²⁰ Konuyla ilgili olarak bk. Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, ed. Semih Tezcan (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 2/418; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 1/724.

Rasûlüllaha geldiler de Rasûlüllah kendilerine: Siz kimin heyetisiniz? yahut siz hangi kavimsiniz?’ diye sordu.”²¹

Bu hadis üzerinde İbn Salah tarafından şöyle bir açıklama yapılır: Bence bu zatın, tercümanlık ediyordum, sözüyle kastettiği anlam; tekrar ediyordum, açıklıyordum, duymayanlara sözleri duyuruyordum, şeklindedir.²² Nitekim tercüme kelimesinin “Tercüman” şeklindeki ismi fâil kalıbının Arapça bir şiirde, tekrar eden, açıklayan anlamında kullanıldığı görülür:

إِنَّ النَّمَائِينَ وَبُلْغَتَهَا قَدْ أَحْوَجَتْ سَمْعِي إِلَى تَرْجُمَانٍ

Seksenli yaşlar-ki sen de ulaştırılasın- Benim kulağımı tercümana muhtaç eyledi.

“Tercüman”, burada tekrar eden ve açıklayan manasında kullanılmıştır. Bu beyti söyleyen Avf b. Muallim (ö. 320/935), Abdullah b. Tahir’in huzuruna varınca Abdullah kendisine selam vermiş o da ihtiyarlığı sebebiyle Abdullah’ın selamını işitemediği için alamamıştı. Abdullah’ın selamına bir karşılık verilmediğini bildirmesi üzerine Avf özür makamında bu şiiri söylemişti.²³

2. Tercüme Kelimesinin Kökeni

2. 1. Arapça Kökenli Oluşu

(التَّرْجِمَة) “et-terceme” kelimesinin kökeni üzerinde farklı görüşler mevcuttur. Arapça kökenli oluşu ile ilgili olarak üç gerekçe öne sürülmektedir. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz:

2. 1. 1. (التَّرْجِمَة) “et-terceme” kelimesinin, asıl olarak Arapça olduğu zira bu kelimenin basit nüanslarla Akadça, Aramca, Süryanca, İbranca ve Habeşçe’de geçmekte bulunduğu belirtilir. Ömer Ferruh söz konusu bu dillerin, Arap dilinin kardeşleri bulunduğunu, batılların da bunların tümüne (اللُّغَاتُ السَّامِيَّة) Sâmi diller, adını verdiklerini söyler.²⁴ Meselâ tercüme

²¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi‘us-sahih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necat, 1422), “el-‘İlm”, 25; Ebu’l-Hüseyn Müslim b. Haccac en-Neysâbüri, *el-Câmi‘us-sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-‘Arabiyye, 1954), “el-Emr bi’l-îman billah”, 6.

²² Ebû ‘Amr b. Salah’ın bu açıklamalarıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Müslim, *el-Câmi‘u’s-sahih*, “el-Emr bi’l-îman billah”, 24.

²³ Beyti söyleyen Avf b. Muallim (ö. 320/935) ve Abdullah b. Tahir hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmed b. Ali b. Hacer el-‘Askalânî, *Tecridu’l-Vâfi bi’l-vefeyat*, thk. Sâvi b. Muhammed b. Sâlim (Beyrut: 1434/2013), 5/498; Mehmed Zihni Efendi, *el-Kavlu’l-ceyyid fi şerhi ebyâti’t-Telhis ve şerhayhi ve Hâşiyeti’s-Seyyid* (İstanbul: Kütüphanê-i Şirket-i Mürettibiye, 1304), 233-294; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A‘lâm: Kâmûsü terâcim li ‘eşheri’-r-ricâl ve’n-nisâ’ mine’l-‘Arab ve’l-müsta’ribîn ve’l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü’l-‘İlm li’l-Melâyin, 2002), 5/97.

²⁴ Ömer Ferruh, *‘Abkariyyetu’l-lugati’l-‘Arabiyye* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabi, 1401/1981), 281-282. Akadça ile ilgili olarak bk. ‘Ali Yâsin el-Cebbûri, *Kâmûsu’l-lugati’l-‘Akdiyye el-‘Arabiyye* (Cambridge: Hey’etu Ebû Dabi li’s-sekâfe ve’t-türas, 2008), 655. Sâmi dillerle ilgili olarak bkz. Nihad M. Çetin, “Arap”, *Türkiye Diyanet*

kelimesi Ârâmca'da "turgemana", Asûrî Bâbilce'de "targumanu", İbrânca'da "targum", Keldân'ca(garbî ârâmîce)'de "targem" isimleriyle geçer.²⁵ Bunun yanında Ahd-i Atik'in Aramîce tercümesinin de targum, ismini taşıdığı vurgulanır.²⁶

2. 1. 2. Kelime'nin aslen Arapça olduğunun bir delili de Arapların bu kelimeyi isim olarak kullanıyor olmalarıdır. Meselâ İbnu't-Tercüman, Muhammed b. el-Hüseyn b. 'Ali,²⁷ İsmail b. İbrahim et-Tercümânî gibi daha birçok isim gösterilebilir.²⁸

2. 1. 3. Bir diğer delil ise bizzat tercüme, değil ama Tercüman şeklinin kadim Arap şiirinde bolca kullanılıyor olmasıdır.²⁹ M. Tayyib Okiç, garb leksikograflarının, "dragoman" veya "drogman" tabirlerinin Arapça tercüman kelimesinin muharref şekli olduğunda hemen hemen müttelik olduklarını belirtir. Okiç'e göre Arap müellifleri arasında kelimenin aslı üzerinde tereddüde düşen ve onun Arapça mı yoksa Arapça'ya girmiş ecebî bir kelime mi olduğunu kesin bir sûretle belirtmeyenler de bulunmaktadır. Onlar, Arapça'da kullanılan "tercüman" tabirinin "drogman"ın Arapça bir şekli mi olduğu hususunda yine mütereddit kalmışlardır.³⁰

3. Tercüme Kelimesinin Arapça Kökenli Olmadığı

Tercüme kelimesinin Latince'de karşılığı translâtiuus'dur.³¹ Bu kelimenin Avrupa dillerindeki karşılıklarına baktığımızda aşağı yukarı aynı kök kullanılmaktadır. Meselâ İngilizcedeki karşılıkları "translation, interpretation, biography" kelimeleridir. Arapça (تَرْجَمَ) (عَنْ...إِلَى) terkibi İngilizce olarak "to translate from one language into another yani bir dilden diğerine nakletme, taşıma" şeklinde açıklanmaktadır.³² Fransızcada, telaffuzda ufak tefek nüanslar bulunsa da hemen hemen aynı kelime söz konusudur: Troduction.

Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/282-286; Avram Galanti, "Türkiye ve Sâmî Diller", Sad: Nurettin Ceviz - Musa Yıldız, *Nüsha*, Yıl: 4, (Güz: 2004), 15, 97-106.

²⁵ Frederickh C. Mish, Ed. Merriam-Webster's Collegiate Dictionary (Springfield, Mas. U.S.A: Merriam-Webster, Incorporated. Tenth Edition), 1206.

²⁶ Edouar Montet, *Histoire de la Bible* (Paris: 1928), 9.

²⁷ Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaut - Hüseyin el-Esed (Beyrut: Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, 1983), 18/50 (22).

²⁸ Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Muhammed b. Mende, *el-Müstahrac min kütübi'n-nas li't-tezkire ve'l-müstatraf min ahvâli'r-ricâl li'l-ma'rife*, thk. 'Âmir Hasan Sabri et-Temîmî (Bahreyn: Vizâratu'l-'Adl ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 1/14.

²⁹ el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 4/83; 'Ömer Ferruh, 'Abkariyyetu'l-lugati'l-'Arabiyye, 285.

³⁰ Okiç, "Hadiste Tercüman", 14/33 vd. 41-45. Kelimenin İngilizce karşılığı ile ilgili olarak bk. Serap Bezmez ve C. H. Brown, ed. *Türkçe-İngilizce Redhouse Sözlüğü* (İstanbul: Redhouse Yayınları, 1999), 860.

³¹ P. G. W. Glare, (dr.), *Oxford Latin Dictionary*: (London: Clarendon Press, 1968), 1966.

³² William Thomson Wortabet vd., John Wortabet, Harvey Porter, *Kâmus Arabî İngilizî* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1984), 47.

4. (ر ج م) r c m ve t r c m (ت ر ج م) Lafızları

4. 1. (ر ج م) r c m Lafzı

4. 1. 1. (الرِّجْم) er-Recm Lafzının Temel Anlamları

Kaynaklar, (ر ج م) lafzının temel anlamı ve bu temel anlam esas olmak üzere istiâre yoluyla kullanıldığı ikincil anlamlardan bahsederler.³³ Burada önce bu lafzın temel anlamı verilecek daha sonra da istiâre yoluyla kullanıldığı ikincil anlamları sıralanacaktır. Yapılan araştırmada kelimenin iki temel anlamının olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki atmak (الرَّمِي) diğeri ise (الرَّجْم، الرَّجْم) taş ya da taşlar anlamıdır. Bunlar şöyle açıklanabilir:

4. 1. 1. 1. (ر ج م) lafzının temelde (الرَّمِي) atmak anlamına geldiği konusunda şu âyet delil gösterilmektedir:

وَلَقَدْ رَئَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ

“Andolsun, en yakın göğü kandillerle donattık; onları şeytanlara atılan mermiler yaptık. Ve onlar için alevli ateş azabını hazırladık”.³⁴

Âyette geçen (رجم) kelimesi (مَرَمِي) şeklinde açıklanmıştır. Kelime (مَرَمِي) kelimesinin çoğulu olup atılan; fırlatılan şeyler demektir.³⁵

4. 1. 1. 2. Taş/taşlar anlamı. Bu anlamla ilgili olarak aşağıdaki maddeler sıralanabilir:

4. 1. 1. 3. Birinin taş ile dövüldüğünü ifade ederken (رَجِمَ فُلَانٌ) denilir.³⁶ Şu âyetlerde geçen ve (ر ج م) den iştikak eden kelimeler “taşlamak” şeklinde tefsir edilmişlerdir.

Birinci âyet:

قَالَ أَرَأَيْبُ أَنْتَ عَنْ إِلَهِي يَا إِبْرَاهِيمَ لئن لَمْ تَنْتَه لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا

“Ey İbrahim, dedi, babası. Sen, benim tanrularımdan yüz mü çeviriyorsun? Vaz geçmezsen, andolsun seni taşa tutarım. Uzun bir zaman benden uzak dur”.³⁷

İkinci âyet:

³³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, nşr. es-Seyyid Muhammed es-Sakr (Kâhire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1392/1973), 1/508.

³⁴ Mülk, 67/5.

³⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 1/508; Ebubekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-luga*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/526.

³⁶ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-luga*, 2/493; Ebû Mansur 'Abdumelik b. Muhammed es-Seâlibî, *Fıkhü'l-luga ve sırru'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Salih Musâ Hüseyin (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle Nâşirun, 1431/2010), 210.

³⁷ Meryem, 19/46.

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

“Kur’an okuduğun zaman kovulmuş; taşa tutulmuş şeytandan Allah’a sığın”.³⁸

Âyette geçen (الرَّجِيم) “kovulmuş” ifadesi, taşlanarak kovulmuş, şeklinde açıklanmaktadır. Buhârî’de Katâde’den şöyle bir rivayet aktarılır:

خَلَقَ اللَّهُ هَذِهِ النُّجُومَ لثَلَاثٍ: جَعَلَهَا زِينَةً لِلسَّمَاءِ وَرُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَعَلَامَاتٍ يُهْتَدَى بِهَا. فَمَنْ تَأَوَّلَ فِيهَا بِغَيْرِ ذَلِكَ أخطأ وَأَضَاعَ نَصِيْبَهُ وَتَكَفَّرَ مَا لَا عِلْمَ لَهُ بِهِ.

“Allah bu yıldızları üç şey için; semayı süslemek için, şeytanlara birer taş ve kendileriyle yol bulunan birer alamet olsunlar, diye yarattı. Kim onlarda bunun dışında yoruma giderse hata etmiş, nasibini kaybetmiş ve hakkında bilgi sahibi olmadığı şeyler konusunda zorlamaya girmiş olur”.³⁹

Bu kelimenin taş, taşlamak ya da taş atmak anlamında kullanıldığı Tirmizî’de geçen bir hadiste de görülmektedir. Buna göre Sakif kabilesinden birisi hanımlarını boşar. Boşanan bu hanımların çocuklarının şikâyeti üzerine Hz. Ömer adamı çağırır ve şöyle der:

لَتُرْاجَعُنَّ نِسَاءَكُمْ أَوْ لِأَرْجُمَنَّ قَبْرَكَ كَمَا رُجِمَ قَبْرُ أَبِي رِغَالٍ

“Ya hanımlarına dönersin ya da Ebû Riğal’in kabrinin taşlandığı gibi senin kabrini taşlarım”.⁴⁰

4. 1. 1. 4. Dibe daha çabuk insin diye kuyu içine salınan kovanın yan tarafına bağlanan taş için (الرَّجَام) kelimesi kullanılır. Taş bağlanmış bu kova kuyu dibine sarkıtılır. Su içinde hareket ettirilerek suyun miktarı tahmin edilir, kuyu temizlenirdi.⁴¹ Bu kelime Hassan b. Sâbit’in bir beytinde şöyle geçer:

تَذَرُ الْعَنَاجِيحَ الْجِيَادَ بِفَقْرَةٍ مَرَّ الدُّمُوكِ بِمُخَصَدٍ وَرَجَامٍ

“Uzun boylu süratli yarış atlarını çölde yaya bırakan

³⁸ en-Nahl, 15/98. Ayrıca şu âyeti de inceleyiniz: ‘Allah, ‘öyleyse çık oradan, çünkü sen kovuldun’, dedi.’, el-Hıcr, 15/34.

³⁹ el-Buhârî, *el-Câmi’us-sahih*, “en-nücum”, 4/107; Mecdeddin Ebu’s-sa’âdat el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî b. el-‘Esir, *en-Nihâye fî garibi’l-Hadis ve’l-Eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tannâhî (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘İlmiyye, 1399/1979), 2/205. (Bu kaynakta hadisin Abdullah b. Muğaffel tarafından rivayet edildiği bildirilmektedir.); Mütercim Âsım, *Kâmus Tercümesi*, 4/298.

⁴⁰ Ebû Riğal (ö. 570 [?]), Kâbe’yi yıkmak üzere çıktığı sefer sırasında Ebrehe’ye kılavuzluk eden Tâifli. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhamed Fuad Abdülbâkî, İbrahim ‘Atve ‘İvaz (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), 3/427, “Mâ Câ’e fi’r-racul yüsümü ve ‘indehu”, 1128. Ayrıca bk. Ahmet Lütfi Kazancı, “Ebû Riğal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/217.

⁴¹ İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luga*, 2/493; es-Sealibî, *Fıkhü’l-Luga ve Sirru’-‘Arabiyye*, 298.

Örülmiş sağlam ipi, taş bağlanmış kovasıyla su çıkırığının suya inişi gibi”.⁴²

4. 1. 1. 5. Kabir ya da kabri daha da yükselterek orada bir kabrin bulunduğunu göstermek için yığılan kayadan küçük iri taşlar anlamlarında kullanılan kelime (الرَّجْمَةُ) dür. (الرَّجْمَةُ) kelimesinin cemisi (رَجَمَ) ve (رَجَامٌ) şekilleridir. (رَجَمْتُ الْقَبْرَ) cümlesi kabrin üzerine taş yığdım, anlamına gelmektedir. Bu anlamla bağlantılı olarak Hz. Peygamberden şöyle bir hadis rivayet edilir: (لَا تَرْجُمُوا قَبْرِي) “Kabrimin üzerine taş yığmayın”.⁴³ Muhtemelen Hz. Peygamber, kabrinin yer ile aynı seviyede bırakılmasını arzu etmekteydi. Kelimenin bizzat kabrin kendisi anlamında kullanımıyla ilgili olarak Ka‘b b. Zühayr’den bir şiir örnek verilir:

أَنَا ابْنُ الَّذِي لَمْ يُخْزِنِي فِي حَيَاتِهِ وَلَمْ أُخْزِهِ لَمَّا تَغَيَّبَ فِي الرَّجْمِ

“Ben, hayatta iken beni utandırmayan; benim de kendisini, kabir içinde kaybolduğu zaman utandırmadığım kimsenin oğluyum”.⁴⁴

Görüldüğü gibi burada (الرَّجْمِ) kelimesi, bizzat kabrin kendisi, anlamında kullanılmıştır.

4. 1. 2. (الرَّجْمِ) Kökünün Temel Anlamından İstiare Yoluyla Üretilen Anlamlar

4. 1. 2. 1. “Katl” yani öldürmek, anlamı. (الرَّجْمِ) kelimesine “katl” yani öldürmek anlamının verilmesi mecâzîdir. (الرَّجْمِ) kökünün, Kur’an’ın bazı ayetlerinde de “katl” yani öldürmek, diye tefsir edildiği görülür.⁴⁵ Nuh Aleyhisselâm’ın kavmi, Kur’an’ın ifadesiyle ona şöyle hitap etmektedir:

قَالُوا لَنْ لِمَ تَنْتَهَ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ

“Dediler ki: Ey Nuh, vaz geçmezsen, kesinlikle taşlananlardan olacaksın”.⁴⁶

Burada (الرَّجْمِ) “taşlananlar” ifadesi (الرَّجْمِ) “öldürülenler” diye tefsir edilmiştir.⁴⁷ Şu‘ayb Aleyhisselâm’a hitaben kavmi şöyle demişti:

وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ

“Şayet kavmin olmasaydı kesinlikle seni recmederdik; öldürürdük”.⁴⁸ Aynı anlamda Ashabı Kehf’in bir kısmı, şehre gönderdikleri arkadaşlarına şöyle seslenmişlerdi:

⁴² Dursun Hazer, *Hazreti Peygamber (sav) 'in Şâirleri* (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2008), 120-121.

⁴³ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luga*, 2/493. Hadis için bk. Râğib el-İsfahanî, *el-Müfredat*, 1/346; İbnu’l-Esir, *en-Nihâye*, 2/205.

⁴⁴ Ka‘b. Zühayr, *Dîvan*, 68; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1928.

⁴⁵ bk. el-Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 6/119; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1928.

⁴⁶ eş-Şu‘ara, 26/116.

⁴⁷ Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, *Bahru’l-‘ulûm*, thk. Ali Muhammed Mu‘avvid - Âdil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1413/1993), 2/478.

إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا

“Çünkü onlar muttali olur da kimler olduğunuzu fark ederlerse sizi işkenceyle öldürürler yahut kendi dinlerine çevirirler; o zaman da bir daha asla kurtuluşa eremezsiniz”.⁴⁹

Görüldüğü gibi bu âyetlerde (الرَّجْمِ) masdarı katlı; öldürmek anlamında kullanılmaktadır. “Recm” kelimesinin temel anlamı olan “taş” ile mecâzî anlamı olan “öldürme”nin bağlantısına gelince; onlar, öldürme işini recmederek; taşıyarak yaparlardı. Rivayete göre Âdem Aleyhisselamın oğlu, kardeşini taş atarak (taşlayarak) öldürmüştü. İbn Kuteybe’den aktarılan bir rivayete göre ilk katlı bu şekilde recmedilerek, taş atılarak olunca, daha sonraları taş atılarak olmasa da her türlü öldürmeye bu recm ismi verildi.⁵⁰ Bu çeşit öldürme öldürmenin en kötü şekliydi. Çünkü bu tür öldürmede ölüm birden gerçekleşmezdi. Çünkü taşlama işi yavaş yavaş ve taşlanan kişinin ölümüne kadar devam ederdi. Daha sonraları artık “recm” kelimesi “öldürme” yerinde kullanılır oldu.⁵¹

4. 1. 2. 2. Bilmeden, uluorta söz söylemek, anlamında: Bu temel anlama dayalı olarak kelimenin gayb hakkında konuşmak ya da tahmin ve zann ile ve de kesin olmayan şeyleri ifade ederken kullanılması da söz konusudur.⁵² Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de Ashâb-ı kehf’in sayısı hakkında yapılan tartışmaları aktaran ayet şöyledir:

سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارَ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَنَفِتَ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا

“Diyecekler: Üç kişidirler, dördüncüleri köpekleridir. Yine, **bilmedikleri şey hakkında atıp tutarak:** Beş kişidirler, altıncuları köpekleridir. Şöyle de diyecekler: Yedi kişidirler, sekizincileri köpekleridir. De ki: Onların sayısını Rabbin daha iyi bilir. Onların sayısını pek az kimse bilir. O halde, onlar hakkında apaçık tartışmadan başka bir tartışmaya girme ve bunlar hakkında onlardan kimseye bir şey sorma”.⁵³

⁴⁸ Hûd, 11/91. İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kur’an*, 1/274; es-Semerkandî, *Bahru’l-‘ulum*, 2/205.

⁴⁹ el-Kehf, 18/20.

⁵⁰ Taberî tefsirinde geçen bir rivayete göre Âdem (a.)’ın oğlu kardeşini, uyurken başını taşla ezerek öldürmüştü. Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Câmi’ul-beyan ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Beşşar ‘Avvad Ma’ruf - ‘Isam Fâris el-Harstânî (Beyrut: Mu’essesetü’r-Risâle, 1415/1994), 3/73; İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kur’an*, 1/508; Ebu’l-Leys es-Semerkandî, *Bahru’l-‘ulum*, 2/205.

⁵¹ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, thk. Muhammed ‘Ivad (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabi, 2001), 8/48.

⁵² el-Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 6/119; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1928.

⁵³ el-Kehf, 18/22.

Bu anlamla bağlantılı olarak, (ر ج م) fiilinin tef‘il babından ism-i mef‘ul sîgasında gelen şekliyle Züheyr’den bir beyit şöyledir:

وَمَا هُوَ عَنْهَا بِالْحَدِيثِ الْمُرْجَمِ

“Onun hakkında söylediğim bu söz uluorta söylenmiş boş bir söz değildir”.⁵⁴

Kelimenin (مَفْعَلٌ) veznindeki (مَرْجَمٌ) kalıbı hakkında şöyle bilgi verilir; savaşta, haseb ve nesebini savunan kimse için (رَجُلٌ مَرْجَمٌ), hızla koşan at için de (فَرَسٌ مَرْجَمٌ) dendiğini söyler. Birinci örnekte, haseb ve nesebini savunan kimsenin muhatapları ya da rakipleri âdetâ recm edilmekte, taşa tutulmakta ikincide ise muhtemelen yolu üzerindeki taşları ayaklarıyla sağa ve sola savurduğu için olabilir. Aynı terki (شَدِيدٌ) şedid yani şiddetli, yaman anlamında da kullanılmaktadır.⁵⁵

4. 1. 2. 3. Sözle taşlama: Birine söven kimse; “(رَجَمْتُ فُلَانًا بِالْكَلَامِ) Filanı, söz ile taşladım”, der. Burada “taşlama” ifadesi “hoşlanmayacağı şeyler söylemek” şeklinde anlaşılmaktadır.⁵⁶ Zira hoşlanmayacağı şeyler söylediği zaman, aynen bir insanı taş ile taşlamış gibi etki bırakmaktadır.⁵⁷ Taş üzerinden verilen bir Arap Atasözü şöyledir:

مَا بِيَضُّ حَجْرُهُ حَيْرًا

Kendisinden hiçbir hayır gelmiyor., anlamında, “taşı su sızdırmıyor”, demektir. İbnu'l-‘Arabî’den nakledilen bir şiir şöyledir:

فَذَاكَ نَكْسٌ لَا بِيَضُّ حَجْرُهُ مُخَرَّقُ الْجِدِّ جَدِيدٌ مَمْطَرُهُ

“Bu hayırsız biri; taşı su sızdırmıyor. Çölü geniş bulutu susuz”.⁵⁸

Türk Edebiyatında Taşlama: “Taşlama” Türk edebiyatında şöyle tanımlanır: “Bir kimsenin kusurlarını ve gülünç yanlarını alaylı bir dille anlatan, çoğu koşuklu yazı, hicviye”.⁵⁹ Burada taşlanacak ya da hicvedilecek kişinin esasen mevcut olan bir kusur yahut zaafının

⁵⁴ Beyit, Züheyr b. Ebî Sülmâ’ya ait olup metinde geçen kısım beytin ikinci mısradır. Şiir ve tercümesi için bk. Ebû ‘Amr eş-Şeybânî, *Şerhu’l-Mu‘allakât et-tis‘u*, thk. ‘Abdulmecid Hemmû (Beyrut: Mü’essesetü’l-‘Âlemî li’l-Matbûât, 1422/2001), 199-200; Şerafeddin Yalçınkaya, *Muallakat: Yedi Askı* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1989), 25.

⁵⁵ el-Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 6/119.

⁵⁶ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, 1/345.

⁵⁷ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luga*, 2/493.

⁵⁸ Atasözü ve şiir için bk. el-Hasen b. Abdullah Ebû Hilal el-‘Askerî, *Cemheretü’l-emsâl*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim - Abdulhamid Katayuş (Beyrut: 1426/2005), 2/276, (Nu. 1674).

⁵⁹ Kemal Demiray vd. *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK. Yayınları, 1969), 714; Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 2277; E. Kemal Eyüboğlu, *Atasözleri ve Deyimler: Deyimler-Tabirler: On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde* (İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık, 1973), 2/391-392; Metin Yurtbaşı, *Atasözleri Sözlüğü: Sınıflandırılmış* (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 2013), 692.

abartılarak gülünçleştirilmesi ya da kötülenmesi amaçlanmaktadır.⁶⁰ Kazak Abdal'dan bir örnek verelim:

“Âlemi ta'n eder yanına varsan

Seni yanılıtır bir mesele sorsan

Bir cim bile çıkmaz karnını yarsan

Camiye gelir de erkân beğenmez.”⁶¹

İçinde “taşlamak” ifadesinin geçtiği bazı kullanımlar ve bunların anlamları ile ilgili örnek ifadeler: “Aklına geleni işleme, her ağacı taşlama”, sonunu düşünmeksizin aklına eseni yapan, herkese sataşan kimse bu davranışının büyük zararlarını görür; “Meyveli ağacı taşlarlar”, bilgili, hünerli, işinde başarılı olan kimselere genellikle sataşılır; “Orman taşlamak”, bir kimsenin düşüncesini dolaylı olarak öğrenmeye çalışmak, anlamlarında kullanılır.⁶²

4. 1. 2. 4. (الرَّجْم) “er-Recm” kelimesi (الْحَلِيل) “halil” yani dost ve arkadaş anlamına da gelmektedir. (هُوَ رَجْمُهُ) ifadesi (هُوَ نَدِيمُهُ وَمَصَاحِبُهُ) O, onun nedîmi; dostu ve arkadaşıdır, anlamındadır. İbn Sîde, “bunun nasıl olduğunu bilmiyorum”, demektedir.⁶³ Taşın sertliği ve sağlamlığından kinaye olarak sağlam dostluklar yerinde kullanılmış olabilir.

4. 1. 2. 5. Bu kelime, bir şeyi bütünüyle terk etmek anlamında da kullanılmaktadır.⁶⁴ Kaynaklarda konu ile ilgili detaylı bilgiye ulaşamamıştır.

4. 2. (ت ر ج م) T r c m Lafzı

(ت ر ج م) T r c m Lafzından gelen (التَّرْجُمَةُ) tercüme, Kur’ânı Kerim dışındaki edebî eserlerin hemen hepsinde bulunur. Kur’ânı Kerim’de bu kelimenin yer almadığı görülmektedir. Klasik Arapça sözlüklere gelince Cevherî’ye kadar kelimenin bu haliyle mevcut olmadığı anlaşılmaktadır. Çağdaşı olduğu halde İbn Fâris’in (ö. 395/1004) de kelimeyi bu lafzıyla işlemediği anlaşılıyor. Yani Halil b. Ahmed’in (ö. 175/791) *Kitâbu'l-‘Ayn*’ı ile İbn Fâris’in (ö. 395/1004) *Mu‘cemu Mekâyîsi'l-luga* ve *Mücmelu'l-luga* adlı eserlerinde bu haliyle (التَّرْجُمَةُ) şeklinde geçmemekte; ancak (ر ج م) r c m üçlüsünün manaları

⁶⁰ İsmail Durmuş, “Hiciv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/447.

⁶¹ Sadettin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri* (İstanbul: Kenan Matbaası, 1944), 258-259; Ahmet Köklügiller, *Edebiyat Sözlüğü: Açıklamalı, Örneklili* (İstanbul: Özyürek Yayınevi, 2000), 335.

⁶² Ahmet Köklügiller, *Edebiyat Sözlüğü*, 335.

⁶³ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, 7/419; Mütercim Âsım, *Kâmus Tercümesi*, 4/298.

⁶⁴ Mütercim Âsım, *Kâmus Tercümesi*, 4/298.

sıralanırken tercümeyi hatırlatan ifadeler yer almaktadır.⁶⁵ Buna karşılık Cevherî, İbn Sîde, Râğıb İsfahânî ve İbn Manzûr'un sözlüklerinde (م ج م) r c m maddesinin peşinden ele alınmakta; baştaki (ت) harfinin zait olduğu ve kelimenin kökünün (م ج م) r c m üçlüsü olduğu belirtilmektedir.

4. 3. et-Tercüme Teriminin R c m Köküyle Olan İlişkisi

et-Tercüme, kelimesini R c m üçlüsü içinde işleyenlerin arasında yer alan Cevherî, İbn Sîde (ö. 458/1066) ve Râğıb İsfahânî R c m köküyle ilgili anlamları sıraladıktan sonra, araya başka madde koymadan, et-Tercüme kelimesi üzerinde dururlar.

Cevherî, bir sözü başka bir dilde açıklayan kimse hakkında *قد تَرْجَمَ كَلَامَهُ*: Onun sözünü açıkladı, dendiğini ve et-Tercüman ifadesinin bu anlamdan geldiğini cemisinin de et-Terâcim olduğunu zikreder.⁶⁶ İbn Sîde de Cevherî gibi kelimeyi R c m maddesi içinde açıklar ve et-tercüman lafzını, sözü başka bir dil ile açıklayan kimse, şeklinde tanımlar.⁶⁷ Râğıb İsfahânî *el-Mufredat*'ta tercüman kelimesinin sövüşme anlamındaki el-murâceme lafzından tef'ulân vezninde olup atma, atışma, savurma anlamlarında bulunduğunu belirtir.⁶⁸ Sonuçta her üçü de tercüme ya da tercüman kelimelerinin kökünün "er-Recm" olduğu ve kelimenin aslının Arapça olduğu üzerinde birleşirler.

Fîrûzâbâdî tercüme maddesini işlediği yerde bu maddenin Cevherî'nin yaptığı gibi R c m maddesi içinde işlenmesinin doğru olmadığını, bu konuda Cevherî'nin hata ettiğini ifade eder.⁶⁹

Bu konuda en anlamlı yorumu Zebîdî (ö. 1205/1791) yapar. O, kelimenin kökünün Kamus müellifi Fîrûzâbâdî'nin yaptığı gibi t r c m diye ayrı bir başlık altında değil Cevherî ve bazı dilcilerin yaptığı gibi R c m maddesi içinde aranmasının daha doğru olacağını savunur.⁷⁰ Bu durumda Cevherî ve aynı görüşte olanların sözlerinin bağlamından Tercüman kelimesinin R c m kökünden tef'ulân vezninde olduğu sonucuna varılabilir. Zebîdî; tercümenin aslında Arapça bir kelime ise onun taş atmak (الرَّجْمُ بِالْحِجَارَةِ) anlamından mı yoksa (الرَّجْمُ بِالْغَيْبِ): Gayba taş atmak, tahminle ya da ulu orta söz söylemek manasından mı geldiği konusunda her iki

⁶⁵ el-Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 6/119; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, 2/493-494; Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mücmelü'l-luga*, thk. Züheyr 'Abdulmuhsin Sultan (Bağdat: 1982), 1/423.

⁶⁶ Bk. el-Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1928.

⁶⁷ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-'Azam*, 7/419, 593.

⁶⁸ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, 1/346.

⁶⁹ el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhîtu*, "t r c m" md. Mütercim Asım, *Kâmus Tercümesi*, "t r c m" md.

⁷⁰ Muhibbuddin Ebu'l-Feyz es-Seyyid Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. 'Abdulhalim et-Tahâvî vd. (Kuveyt: Mü'essesetü'l-Kuveyt li't-Takaddumi'l-'İlmî, 1421/2000), 31/327, 32/ 222.

anlamdan da gelmesinde bir mahzurun bulunmadığını belirtir. Eğer “der ga man”dan muarrab ise bu durumda R c m den müştak olmamış, R c m maddesi altında yer almamış olacaktır.⁷¹

SONUÇ

İnsan, farklı dillerle konuşur. Bu özelliği ile o diğer varlıklardan ayrılır. Bunun için insanların birbirleriyle anlaşmalarını sağlayan bir faaliyet gerekir ki bunun adı Tercüme'dir. Bu faaliyet, insana mahsus olup onun tarihi kadar eskidir. Tercüme kelimesi bazı köklü Arapça sözlüklerde hiç yer almamış bazılarında ise bu terim ile ilgili tanımlamalar yapılmıştır. Bu ikinci grup sözlüklerin bir kısmında kelime, r c m üçlüsü içinde incelenmiş, baştaki “te” harfinin zâid olduğu ifade edilmiştir. Cevherî bu görüşün belki de ilk temsilcisi olarak gösterilebilir. Tercüme faaliyetiyle bu r c m üçlüsü altında sıralanan anlamlar arasındaki ilginin nereden geldiği üzerinde durulduğunda bu, tercüme faaliyetinin zorluğu bazen de imkânsızlığından kaynaklanıyor olabilir. Bu kelimenin geçtiği âyetlere verilen anlamlar da bu durumu teyit etmektedir. “Racmen bi'l-gayb” ifadesine verilen “Gayba taş atmak” ya da “tahminle konuşmak” anlamları bunlardandır. Başta şiir olmak üzere edebî metinlerin %100 oranında tercümelerinin mümkün olamayacağı gerçeği göz önüne alındığında tercüme adıyla yapılan faaliyetin gayba taş atmak, tahmin yürütmekten ileri geçemeyeceği ifade edilebilir. Onun için birtakım eklemelerin yapılmasının zorunlu olacağı söylenebilir. Söz konusu ayetlerin tercümesi olunca bu daha da güçleşir. Bu tür edebî metinlerin muhtevalarının ancak dengî tabirlerle ve de aslından daha fazla lafızla ifade edilebileceği belirtilir. Diğer sözlüklerde ise o; (ر ج م) r c m üçlüsünden bağımsız ayrı bir başlık altında (ت ر ج م) t r c m dörtlüsü içinde gösterilmektedir. el-Fîrûzâbâdî'nin bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

Terceme kelimesinin kökeninin “r c m” ya da “t r c m” köklerinden geldiği şeklindeki tartışmalar onun Arapça olduğu görüşüne dayanır. Yapılan bu çalışma da kelimenin aslının Arapça olduğu görüşünden hareketle yapılmıştır.

⁷¹ ez-Zebîdî, Tâcu'l-'Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs, 31/ 327.

KAYNAKÇA

- Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011.
- Askerî, Ebû Hilal el-Hasen b. Abdullah. *Cemheretü'l-Emsâl*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim - Abdulhamid Katayuş. 2 Cilt. Beyrut: 1426/2005.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük: Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde*. Redaksiyon - Etimoloji: Ahmet Topaloğlu. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 3. Basım, 2008.
- Bedevî, Abdurrahman. *et-Türasü'l-Yunanî fi'l-Hadâratî'l-İslâmiyye ve Dirâsat li Kibâri'l-Musteşrikin*. Kahire: Mektebetü'n-Nehda el-Mısriyye, 1977.
- Bezmez, Serap – Brown, C. H. ed. *Türkçe – İngilizce Redhouse Sözlüğü*. İstanbul: Redhouse Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Bozkurt, Nebi. “Tercüman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/489-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bölükbaşı, Mehmet. “Arap Dünyasında Tercüme Faaliyetleri”. *Turkish Studies-Social Sciences* 5/3 (30 Nisan 2020). 1005-1015.
- Bölükbaşı, Mehmet. “Eski Arap Dünyasının Önemli Tercümanları ve Tercümanlık Faaliyetleri”. *Turkish Studies-Social Sciences* 15/6 (27 Ekim 2020). 2867-2877.
- Brockelmann, Carl. *Tarihu'l-Edebi'l-'Arabi*. thk. 'Abdu'l-Halim en-Neccar- Ramazan Abduttevvab. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maarif.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'us-Sahih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavku'n-Necat, 1422.
- Câhiz, Ebû 'Osman 'Amr b. Bahr. *el-Hayevân*. thk. 'Abdusselam Muhammed Hârun. 8 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1384/1965.
- Cebbûrî, 'Ali Yâsin. *Kâmûsu'l-Lugati'l-'Akdiyye el-'Arabiyye*. Cambridge: Hey'etu Ebû Dabi li's-Sekâfe ve't-Türas, 2008.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh: Tâcü'l-Lüga ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulgafur 'Attar. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1399/1979.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2. Basım, 2017.

- Çakan, İsmail Lutfi – Eroğlu, Muhammed. “Abdullah b. Abbas b. Abdulmuttalib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çetin, Nihat M. “Arap”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/282-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Demiray, Kemal vd.. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1969.
- Durmuş, İsmail. “Hiciv”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/ 447. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebû ‘Amr eş-Şeybânî. *Şerhu’l-Mu‘allakât et-Tis‘u*. thk. ‘Abdulmecid Hemmû. Beyrut: Mü’essesetü’l-‘Âlemî li’l-Matbûât, 1422/2001.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur’an Dili: Türkçe Tefsir*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*. İstanbul: Kenan Matbaası, 1944.
- Eyüboğlu, E. Kemal. *Atasözleri ve Deyimler: Deyimler-(Tabirler): On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde*. 2 Cilt. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık, 1973.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu’l-Luga*. thk. Muhammed ‘Ivad. 11 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâ’i’t-türâsi’l-‘Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Mecdeddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu’l-Muhît*. thk. Muhammed Nu‘aym el-‘Irsûsî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1426/2005.
- Galanti, Avram. “Türkiye ve Sâmi Dilleri”. sad. Ceviz, Nurettin - Musa Yıldız. *Nüsha*. 4/15 (2004), 97-106.
- Glare, P. G. W. (drl.), *Oxford Latin Dictionary*. London: Clarendon Press, 1968.
- Halil b. Ahmed, Ebû ‘Abdurrahman. *Kitābu’l-‘Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Samrâî. 8 Cilt. Beyrut: 1408/1988.
- Hanzâde el-Erzincânî, Üveys Vefâ b. Muhammed b. Ahmed. *Minhâcu’l-Yakîn Şerhu Edebi’-d-Dünya ve’-d-Din*. Beyrut: 1971.
- Hazer, Dursun. *Hazreti Peygamber(sav)’in Şâirleri*. Ankara: Hititkitap yayınevi, 2008.

- Hüseyin Kâzım Kadri. *Türk Lügati: Türk Dillerinin İştikakı ve Edebî Lügatleri*. 4 Cilt. İstanbul: Devlet Matbaası, 1927.
- İbn Cerir et-Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmi'ul-Beyan 'An Te'vîli Ayi'l-Kur'an*. thk. Beşşar 'Avvad Ma'ruf - 'Isam Fâris el-Harstânî. 7 Cilt. Beyrut: Mu'essesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- İbn Düreyd, Ebubekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî. *Cemheretü'l-Luga*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *es-Sâhibî fî fikhi'l-Lugati'l-'Arabiyyeti ve Mesâilihâ ve Süneni'l-'Arab fî Kelâmihâ*. thk. Ömer Faruk et-Tabba'. Beyrut: 1414/1993.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*. thk. Abdusselam Muhammed Hârun. 5 Cilt. İskenderiyye: 1399/1979.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mücmelü'l-Luga*. thk. Züheyr 'Abdulmuhsin Sultan. 4 Cilt. Bağdat: 1982.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali. *Tecridü'l-Vâfi bi'l-Vefeyat*. thk. Sâvî b. Muhammed b. Sâlim. 7 Cilt. Beyrut: y.y. 1434/2013.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an*. nşr. es-Seyyid Muhammed es-Sakr. 3 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1392/1973.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 8. Basım, 1374/1955.
- İbn Mende, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Muhammed. *el-Müstahrac Min Kütübi'n-Nas li't-Tezkire ve'l-Müstatraf Min Ahvâli'r-Rical li'l-Ma'rife*. thk. 'Âmir Hasan Sabri et-Temîmî. 3 Cilt. el-Bahreyn: Vizâratu'l-'Adl ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak b. Muhammed. *el-Fihrist*. nşr. Gustav Flügel - Johannes Roedriger. Leibzig: 1871.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen 'Ali b. İsmâil. *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbnu'l -'Arabî, Muhammed b. Abdullah Ebû Bekr. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.

- İbnu'l-Esir, Mecdeddin Ebû's-Sa'âdat el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tannâhî. 5 Cild. Beyrut: el-Mektebetü'l-'ilmiyye, 1399/1979.
- İsfahânî, Râgîb Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredat fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kîylânî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Ka'b b. Züheyr. *Dîvanu Ka'b b. Züheyr: San'atu Ebî Sa'id el-Hasen b. el-Hüseyn el-'Askerî*. thk. Hannâ Nasr el-Hittî. Beyrut: Dâru'l-Kitab el-'Arabî, 1414/1994.
- Kazancı, Ahmet Lütfî. "Ebû Rigal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/ 217. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Köklügiller, Ahmet. *Edebiyat Sözlüğü: Açıklamalı, Örnekli*. İstanbul: Özyürek Yayınevi, 2. Basım, 2000.
- Mehmed Zihni Efendi. *el-Kavlu'l-Ceyyid fî Şerhi Ebyâti't-Telhis ve Şerhayhi ve Hâşiyeti's-Seyyid*. İstanbul: Kütüphâne-i Şirket-i Mürettibiye, 1304.
- Mish, Frederickh C. Ed. *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*. Springfield, Mas. U.S.A: Merriam-Webster. Incorporated, Tenth Edition, 1206.
- Montet, Edouar. *Histoire de la Bible*. Paris: 1928.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac en-Neysâbûrî. *el-Câmi'us-Sahih*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî. 1954.
- Mütercim Asım Efendî. *Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi: el-Okyânûsu'l-Basit fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. 4 Cilt. İstanbul: Hasan Hilmi, 1305.
- Okiç, M. Tayyip. "Hadiste Tercüman". *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14/1, 27-52. Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi, 1966.
- Okiç, M. Tayyip. *Tefsir ve Hadis Ders Notları*. Ankara: Atlaskitap, 2017.
- Orhonlu, Cengiz. "Tercüman". *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. 12/1 (1979), 175-181.
- Oxford University Press. *Oxford Latin Dictionary*: Oxford At the Clarendon Press. London: 1968.
- Ömer Ferruh. *'Abkariyyetu'l-Lugati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1401/1981.

- Savory, Theodore. *Tercüme Sanatı*. çev. Hâmit Dereli. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1994.
- Seâlibî, Ebû Mansur ‘Abdumelik b. Muhammed. *Fıkhü'l-Luga ve Sirru'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Salih Musâ Hüseyin. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle Nâşirun, 2. Basım, 1431/2010.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Bahru'l-'Ulûm*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid - ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcud. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1413/1993.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-i Türkî*. Dersaâdet: 1317.
- Tietze, Andreas. *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*. Ed. Semih Tezcan. 4 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Tirmizî, Ebû ‘Îsâ Muhammed b. ‘Îsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuad Abdulbâkî - İbrahim ‘Atve ‘İvaz. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Wortabet, William Thomson vd. *Kamusu Arabî – İngilizî*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 5. Basım, 1984.
- Yaltkaya, Şerafeddin. *Muallakat: Yedi Askı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1989.
- Yurtbaşı, Metin. *Atasözleri Sözlüğü: Sınıflandırılmış*. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 2013.
- Zebîdî, Muhibbuddin Ebu'l-Feyz es-Seyyid Muhammed Murtażâ. *Tâcu'l-'Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. ‘Abdulhalim et-Tahâvî vd. 40 Cilt. Kuveyt: Mü'essesetü'l-Kuveyt li't-Takaddumi'l-'İlmî, 2. Basım, 1421/2000.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaut - Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, 1983.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsü Terâcim li 'Eşheri'r-Rical ve'n-Nisâ' Mine'l-'Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002.

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Sayı: 14
Güz 2020
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Number: 14
Autumn 2020
BARTIN – TURKEY

HADİSLERDE İBADETLERE VE GÜZEL AMELLERE TEŞVİK EDEN MÜKÂFATLARIN TESPİTİ VE TEKLİFİ HÜKÜMLER BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

DETERMINING THE AWARDS THAT PROMOTE WORSHIPS AND BEAUTIFUL ACTIONS IN
HADITH AND AND EVALUATION IN TERMS OF FIQH

Ahmet ÖZDEMİR

Doç.Dr., Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye
Assoc. Prof., Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Turkey

aozdemir@kastamonu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5273-1601

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 11 Kasım /November 2020

Kabul Tarihi/Accepted: 15 Aralık/December 2020

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2020

Atıf/Cite as: Özdemir, Ahmet. “Hadislerde İbadetlere ve Güzel Amellere Teşvik Eden Mükâfatların Tespiti ve Teklifi Hükümler Bakımından Değerlendirilmesi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2020), 281-298.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Z

H. Peygamber (s.a.v), Müslümanların vahye uygun hareket etmeleri için birçok uyarılarda ve teşviklerde bulunmuştur. Nitekim müjdeleyici ve ikaz edici olmak, Resûlullah'ın en temel vasıflarındandır. Bu makalede H. Peygamber'in ibadetlere ve hayırlı amellere teşvik içeren beynlarını tespit etmek üzere İbn Mâce'nin (v. 273/887) *Sünen*'inde bulunan hadisler esas alınmıştır. Konu ile ilgili hadisler bazen tercüme edilip nakledilirken bazen de sadece mefhum olarak işaret edilmiştir. Bu yazıda Sünen-i İbn Mâce'deki hadislerde zikredilen başlıca teşvik içeren beynların tespiti, bu ifadelerin hangi ibadetler için kullanıldığının örnekler verilerek açıklanması ve bu beynların teklifi hükümler açısından tahlil edilmeye gayret edilmiştir. Resûlullah'ın Müslümanları eğitirken başvurduğu yöntemleri tespit etmenin pek çok açıdan önemi bulunmaktadır. Hadisler fakihlerin fetva verirken müracaat ettiği aslı delillerdendir. Bir meselede farz, vacip, sünnet, mekruh, haram diye hüküm verilirken Resûlullah'ın konu ile ilgili beynlarının ayrı bir titizlikle ele alınması gerekir. Müslümanları slih amellere yönlendirme amacıyla H. Peygamber'in kullandığı beyânlar bu açıdan ayrı bir neme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İbn Mce, İbadet, Teklifi Hükümler, Sevap.

ABSTRACT

H. The Prophet (pbuh) gave many warnings and incentives for Muslims to act in accordance with revelation in their lives. It is the features of the Messenger of Allah to be heralding and warning. In this article, the hadiths in the work named Sunen of Ibn Majah (v.273 / 887) were taken as basis in order to determine the statements containing incentives for worship and good deeds. While the hadiths related to the subject are conveyed exactly as translation, sometimes they are only marked as a concept. In the research, the method of determining the statements containing the main incentives mentioned in the hadiths, explaining the examples for which the statements were used by giving examples and analyzing these statements in terms of the proposal provisions were used. It is important in many aspects to determine the methods used by the Messenger of Allah while educating Muslims. Hadiths are one of the main evidences that the jurists applied while making fatwa. In a matter, when deciding as farz, wajib, sunnah, makruh, haram, the statements of the Messenger of Allah on the subject should be handled with a particular diligence. Statements made to direct Muslims to righteous deeds have a special importance in this respect.

Keywords: Fiqh, Ibn Majah, Worship, Proposal Provisions, Reward.

GİRİŞ

Hız. Peygamber (s.a.v), İslam dinini insanlara tebliğ etmenin yanında, kulların hayra yönelmesi ve ibadetleri yerine getirmesi amacıyla birçok farklı teşvik ve yönlendirici beyânda bulunmuştur. Resûlullah'ın ashabını eğitirken başvurduğu yöntemleri tespit etmenin birçok açıdan önemi vardır. Bu sayede hadislerde üzerinde hassasiyetle durulan sâlih amelleri belirlemek, ibadetlerin teklifi hüküm olarak hangilerinin farz, vacip, sünnet ve müstehap olduğunu tespit etmek ve ideal bir öğretici olan Hız. Peygamber'in başvurduğu eğitim metotlarını örnek almak mümkün olmaktadır.

Resûlullah'ın ibadetlere teşvik ve yönlendirme ihtiva eden beyânlarını tespit edebilmek amacıyla yapılan bu çalışmada Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mace'nin *Sünen*'inde yer alan hadisler esas alınmıştır. Bu amaçla *Sünen*'deki hadislerden araştırma konusu ile ilgili olan hadisler tespit edilip değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu eserde araştırma konusu ile ilgili tespit edilen hadislerin birçoğu diğer hadis kaynaklarında da yer almaktadır. Konular ele alınırken zaman zaman bu kaynaklara da atıfta bulunulmuştur.

Hadislerde farklı niteliklerde teşvik beyânları bulunmaktadır. Kuvvetli teşvik ve yönlendirme ihtiva eden beyânlar o meselenin hükmünün bağlayıcılığının kuvvetli olduğu sonucuna götürürken Müslüman'ın daha çok kazançlı olacağını ifade eden beyânlar ise teklifi hüküm olarak kulun tercihine bırakılan durumları ifade etmektedir. Ancak bu durum genel bir değerlendirmedir. Bir meselede nihaî hüküm verebilmek için konunun doğrudan ya da dolaylı bağlantısı olan tüm nasların birlikte ele alınma mecburiyeti bulunmaktadır.

1. İbadet Ve Güzel Amellere Teşvik İçeren İfadeler

Bazı hadislerde belirli bir ibadetin yerine getirilmesi halinde kişiye çeşitli mükâfatların verileceği müjdelenmektedir. İbadet ve güzel iş yapmaya teşvik amaçlı bu müjdeleri Allah indinde kişinin derecesinin yükseleceği, meleklerin ona istiğfâr edeceği, annesinden doğduğu günkü gibi günahsız olacağı, cehennemden kurtulup cennete gireceği, Allah katında değerli bir iş yapmış olacağı, kıyamet günü hesabının kolaylaştırılacağı, işlediği küçük günahların affedileceği şeklinde sıralamak mümkündür. İbadete teşvik amacıyla zikredilen bazı müjdeleri başlıklar halinde sunmanın faydalı olacağı görülmektedir.

1.1. Kulun Derecesinin Yükselineceği ve Hatasının Bağışlanacağı Müjdesi

Bazı hadislerde geçen ifadelerle göre ibadetlerin bir kısmı kulların derecelerinin yükselmesini ve hatalarının affedilmesini sağlayarak iki açıdan kazanca vesile olmaktadır. Örneğin bir hadise göre Hz. Peygamber (s.a.v) güzelce abdest aldıktan sonra sırf namaz kılmak niyeti ile mescide gidenlerin mescide girinceye kadar attığı her adımdan dolayı Allah'ın onun bir derecesini yükseltip kendisinden bir hatayı düşüreceğini ve mescitte bulunduğu sürece namaz içinde bulunmuş olacağını haber vermiştir.¹

Görüldüğü üzere bu hadis, (farz) namazı mescitte cemaatle kılmaya teşvik etmektedir. Fıkıh mezhepleri namazın cemaatle kılınmasının fazileti konusunda hemfikir olmakla birlikte farz namazların cemaatle kılınmasının hükmü konusunda ihtilâf etmişlerdir. Farz olan namazları cemaat ile kılmanın farz ve vacip olduğunu benimseyenlerin yanında sünnet olarak kabul edenler de vardır.² Namazın cemaat ile kılınması halinde kulun hatasının bağışlanacağı ve derecesinin yükselineceği şeklindeki beyân, ümmeti cemaat halinde namaz kılmaya teşvik etmektedir. Ancak bu meselede teklîfi hüküm bakımından bir sonuca ulaşabilmek için farklı rivayetlerin de göz önüne alınması gerekmektedir.

Benzeri bir müjde secde eden yani namaz kılanlar için de söz konusudur. Bu hususta Resûlullah (s.a.v) “Allah'a secde eden hiç bir kul yoktur ki, Allah ona o secde ile bir hasene yazmasın, onun bir günahını silmesin ve onu o secde ile bir derece yükseltmesin. Artık çok secde ediniz.”³ buyurmuş; bir başka hadiste ise güçlülere rağmen abdesti tam olarak almanın, mescitlere doğru çok adım atmanın ve bir namazdan sonra diğer namazı beklemenin günahlara kefâret olup ve hasenatı artırmaya vesile olacağı bildirilmiştir.⁴

Bir konuda hüküm verirken konu ile ilgili nasların bir bütün olarak ele alınması gerekmektedir. Sadece bir rivayeti esas alarak hüküm vermek hatalı sonuçlara götürebilecektir. Hadislerdeki “Derecenin yükselmesi ve günahların affedilmesi” şeklindeki beyânın genellikle mendûb fiillere işaret ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte vacip ya da farz hükmünde olan fiiller için de kullanılma ihtimalinin olabileceğine dikkat edilmesi gerekir. Aynı konu hakkında başka hadislerde farklı teşvik beyânlarının mevcut

¹ Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, çev. şerh Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1992) “Mesâcid”, 14 (No. 774).

² Cemaatle namaz kılmanın hükmü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kisbet, “Beş Vakit Namazın Cemaatle Edasına Dair Fikhî Görüşler ve Değerlendirilmesi”, *İslami İlimler Dergisi* 13/2 (2018), 271-276.

³ İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 201 (No. 1424).

⁴ İbn Mâce, “Mesâcid”, 14 (No. 776). Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen* (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, 1986) “İmâmet”, 22 (No. 804).

olması da söz konusu olabilmektedir. Bu sebeple fikhî hüküm verirken nasların bütüncül olarak ele alınma mecburiyeti bulunmaktadır.

1.2. Meleklerin ve Diğer Varlıkların İstiğfrda Bulunacağı Müjdesi

Salât kelimesi sözlük anlamı itibariyle dua, rahmet, bereket ve ta'zim etmek anlamlarına gelmektedir.⁵ Namaz anlamını da ifade eden salât, harfi cer ile kullanıldığında nispet edildiği kişilere göre farklı anlam kazanmaktadır. Allah'a nispet edildiğinde rahmet etmek, meleklerle nispet edildiğinde mağfret istemek, Hz. Peygamber'e, ümmetine ve diğer varlıklara nispet edildiğinde dua etmek anlamına gelmektedir.⁶

İstiğfâr, kulun işlediği hataların ve günahların örtülüp bağışlanmasını Yüce Yararıcıdan talep etmek demektir.⁷ Hadislerde bazı amelleri yapanlar hakkında meleklerin o iyi davranışı yapanlara istiğfâr edeceği haber verilmiştir. Mescitte en faziletli safın ilk saf olduğuna dair misal verilebilir. Erkekleri ilk safta namaz kılmaya teşvik etmek için Hz. Peygamber (s.a.v) "*Şüphesiz Allah ve melekleri ilk safta namaz kılanlara salât ederler.*"⁸ müjdesini vermiştir.

Ezan okuyarak inananları mescitlere çağırmanın sevap kazandıracak bir amel olduğu ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde, müezzinin sesinin ulaştığı yerdeki nesnelere onun için istiğfâr edeceęi⁹ haber verilerek Müslümanlar ezan okumaya teşvik edilmiştir.

Aynı şekilde ilim tahsil edenlere de bazı mükâfatların verileceği vdedilerek mü'minler eğitim ve öğretime teşvik edilmiştir. Örneğin bir hadiste ilim yolunda olanlar için yerdekilerin ve gtekilerin; hatta sudaki balıkların bile Allah Teâlâ'dan istiğfâr talep edeceği haber verilmiştir.¹⁰

Bilindiği üzere cemaatle namaz kılarken beş vakit namaz ve cuma namazı için ezan okumak sünnet hükmündedir.¹¹ İlim talebinde bulunmak, hayatını ilim yolunda geçirmek ise

⁵ Eb'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kahire: Dâru'l-Hidâye, t.y), XXXVIII, 442.

⁶ Hüseyin Güllüce, "Salât Kavramı: Etimolojisi ve Bazı Kavramlar", *Atatürk Üniversitesi İlhiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (Erzurum 2005), 174-175.

⁷ Eb'l-Fazl Muhammed b. Mkerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisan'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.), V, 25.

⁸ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 51 (No. 997).

⁹ İbn Mâce, "Ezan", 5 (No. 724), Nesi, "Ezan", 14 (No. 645).

¹⁰ İbn Mâce, "Mukaddime", 17 (No. 223).

¹¹ Eb'l-Hüseyin Ahmed b. Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasar* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 25.

farz-ı kifâyedir.¹² Bu örneklerde olduğu gibi yapılan iş hüküm bakımından sünnet yahut farz-ı kifâye olduğunda bu ibadetlere yönelik de teşviklerin olduğu görülmektedir.

1.3. Kişinin Doğduğu Günkü Gibi Günahsız Olacağı Müjdesi

İslam dini, insanoğlunun bu dünyaya tertemiz olarak geldiğini, hiçbir şahsın başkasının günahını üstlenmeyeceğini ve sorumlulukta ferdiyetin esas olduğunu benimsemiştir.¹³ Bu sebeple dünyaya gelen çocuklar her türlü suç ve günahattan uzaktır. Bu durum ergenlik dönemine kadar bu şekilde devam etmektedir. Âkil ve bâliğ olan kişiler dinin emirlerini yerine getirmekle sorumludurlar.¹⁴ Bu sorumluluk ehliyet arızası kapsamına giren bir durum olmadıkça ölünceye kadar devam eder. Şeytanın aldatma çabaları ve nefsin arzuları insanları hayatlarında günah ve hata işlemeye sevk eder. Samimi bir Müslüman günah işledikten sonra büyük bir üzüntü duyar. Yaptığı hatanın hiç olmamış gibi olmasını talep eder ve günahlarının bağışlanması için çaba sarf eder. Resûlullah'ın “doğduğu gün gibi günahlardan tertemiz olma” müjdesi günahlarından arınmak isteyen Müslümanlar için oldukça etkili bir teşvik ihtiva etmektedir. İbn Mâce'nin *Sünen*'inde başlıca üç farklı ibadet için bu müjde yer almaktadır:

Birincisi, ölüye karşı yapılması gereken görevlerle ilgilidir. Cenazenin teşyi' ve tekfin işleri ile cenaze namazının kılınması farz-ı kifâye hükmündedir.¹⁵ Yani bu görevi toplumdan bazı kişilerin yerine getirmesi ile sorumluluk diğer Müslümanlardan kalkacaktır. Ölünün teşyi' ve tekfin işlerini güzel bir şekilde yerine getirip cenaze namazını kılanlar için anasından doğduğu gün gibi hatalarından arınacağı müjdesi verilmiştir.¹⁶

İkincisi, ramazan ayının ihyâ edilmesi ile ilgilidir. Hem farz olan ramazan orucunu tutmak, hem de sünnet olan terâvih namazını kılmak insanın doğduğu gün gibi günahsız olacağı müjdesi ile teşvik edilmiştir.¹⁷

¹² Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), XXX, 470.

¹³ Ferruh Kahraman, “İslam İnançında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler”, *Usûl İslam Araştırmaları* 8 (Temmuz-Aralık 2007), 167.

¹⁴ Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Hüseyin S. Erdoğan (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1991), 328.

¹⁵ Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), I, 252; Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefi et-Tahâvî, *Hâşiyetü't-Tahavî ala Merâki'l-felah şerhu Nûri'l-izâh* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ, 1900), 399.

¹⁶ İbn Mâce, “Cenâiz”, 8 (No. 1462).

¹⁷ İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 174 (No. 1328); Nesâî, “Sıyâm”, 40 (No. 2208).

Üçüncüsü, hac ibadeti ile ilgilidir. İslam'ın üzerine bina edildiği beş temel ibadetten biri olan hac ibadetini günaha girmeden ve hacca aykırı bir fiil yapmadan edâ edenlerin bütün günahlarının affedileceği haber verilmiştir.¹⁸

1.4. Kişinin Cehennem Azabından Kurtulacağı Müjdesi

Resûlullah'ın ibadetlere teşvik niteliği taşıyan beyânlarında mü'min kul için cehennemden kurtuluş müjdesi de yer almaktadır. Bu kapsamda olmak üzere, oruç ibadetinin kişiyi cehennem ateşinden koruyucu bir kalkan olduğu,¹⁹ Allah yolunda bir gün oruç tutanlardan cehennem ateşinin yetmiş yıl uzaklaştıracağı,²⁰ ramazanın her gecesinin iftar vaktinde Allah tarafından cehennem ateşinden azat edilenlerin olduğu,²¹ öğle namazının farzından önce dört rekât ve öğle namazının farzından sonra dört rekât sünnet kılanlara Allah Teâlâ'nın cehennem ateşini haram kılacağı²² ve Allah yolunda mücadele ederken vücuda değen toz ile cehennem dumanının bir araya gelmeyeceği dolayısıyla bu kişinin cehennem azabına uğramayacağı haber verilmiştir.²³

Cehennemden kurtulma vaadi ile müjdelenen ameller incelendiğinde şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür. Oruç ibadetinin cehennem ateşinden koruyucu bir kalkan olduğunu ifade eden hadiste ramazan orucu diye bir tahsis olmadığı için hem farz oruçların hem de nafil oruçların cehennemden koruyan bir kalkan olduğu anlaşılmaktadır. Allah yolunda bir gün oruç tutma şeklindeki beyân da bu yorumu desteklemektedir. Ramazan ayı oruç ayı olduğu için iftar vaktinde cehennem ateşinden azat edilenlerin öncelikli olarak farz olan oruç mükellefiyetini edâ edenler olarak anlamak mümkündür. Öğle namazının farzının öncesinde ve sonrasında kılınan namazlar sünnet-i müekkelede hükmündedir.²⁴ Sünnetlerin edâsının kişiyi cehennem azabından kurtaracağı beyân edilmiştir. Allah yolunda mücadele etmek genel seferberlik hali dışında farz-ı kifâyedir.²⁵ Müslüman toplum için farz-ı kifâye olan amellerin yerine getirilmesi ayrı bir öneme sahiptir. Bu hadiste bu nitelikteki hükümlerin yerine getirilmesinin de Müslüman'ı cehennem azabından kurtaracağı müjdesi

¹⁸ İbn Mâce, "Menâsik", 3 (No. 2889); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî* (Beyrut : Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Hac", 4 (No. 1521).

¹⁹ İbn Mâce, "Sıyâm", 1 (No. 1639), Buhârî, "Savm", 2 (1894).

²⁰ İbn Mâce, "Sıyâm", 34 (No. 1717); Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahîh-i Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâisi'l-Arabî, t.y.) "Sıyâm" 31 (1153).

²¹ İbn Mâce, "Sıyâm", 3 (No. 1643).

²² İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 108 (No. 1160).

²³ İbn Mâce, "Cihad", 9 (No. 2774); Buhârî, "Cihad", 9 (No.2764).

²⁴ Ebû'l-İhlas Hasan b. Ammar b. Ali Şürünbülâlî, *Nûru'l-izâh* (Dimaşk: Dâru'l-Hikme, 1985), 62.

²⁵ Şeyh Nizam Burhanpurlu vd., *el-Fetâvâ'l-Hindîyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991), II, 188.

verilerek bu görevlerin aksatılmadan yürütülmesinde kuvvetli bir şekilde teşvik bulunmaktadır.

1.5. Kişinin Cennetliklerden Olacağı Müjdesi

Dünya hayatının imtihanını kazananlar için vâdedilmiş olan ve birçok ayet ve hadiste özelliği vasfedilen cennet, bir kulun ebedî saadete ulaşacağı kutlu yerdir. Resûlullah'ın hayırlı işlere ve ibadetlere teşvik içeren etkili yöntemlerinden birisi de cennetle müjdelemesidir.

Örneğin mescitlerde bulunması uygun olmayan şeyleri oradan çıkararak,²⁶ selamlaşarak, yemek yedirenler, gece namazı kılanlar,²⁷ kuşluk namazı kılanlar,²⁸ akrabâlarla iyi ilişkiler kuranlar,²⁹ hafife almaksızın ve noksan bırakmaksızın beş vakit namazı kılanlar,³⁰ satarken de alırken de kolaylık gösterenler,³¹ günde on iki rekât sünnet kılmaya devam edenler (öğle farzından önce dört rekât, öğle farzından sonra iki rekât, akşam farzından sonra iki rekât, yatsı farzından sonra iki rekât ve sabah farzından önce iki rekât),³² oruç tutanlar,³³ Allah yolunda savaşanlar,³⁴ mescit inşa edenler,³⁵ Allah'ın düşmanlarına saldırmak üzere savaş aleti yapanlar ve onu kullananlar,³⁶ hac ibadetini yapanlar,³⁷ Kur'an okuyup ezberleyenler,³⁸ çocuklarına merhametle davrananlar,³⁹ iki veya üç kızı olup da onlara iyi muamele edenler,⁴⁰ cihada katılanlar⁴¹ çeşitli rivayetlerde cennetle müjdelenmiş mü'minler olarak anlatılmaktadır.

Görüldüğü üzere cennetle müjdelenmek hayatın her alanını kuşatan birçok hayırlı amel için söz konusu olmaktadır. Kulun Rabbine karşı yerine getirmesi gereken görevlerinden olan farz ibadetlerin yanında nafil ibadetler de Müslüman'ı cennete ulaştırmaktadır.

²⁶ İbn Mâce, "Mesâcid", 9 (No. 757).

²⁷ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 174 (No. 1334).

²⁸ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 187 (No. 1380).

²⁹ İbn Mâce, "Et'ime", 1 (No. 3251).

³⁰ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 194 (No. 1401); Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.), "İstihâbu'l-Vitr", 2 (No. 1420)

³¹ İbn Mâce, "Ticaret", 28 (No. 2202).

³² İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 100 (No. 1140), Nesâî, "Kıyâmu'l-Leyl", 67 (No. 1794).

³³ İbn Mâce, "Sıyâm", 2 (No. 1640).

³⁴ İbn Mâce, "Cihad", 15 (No. 2792), Ebû Dâvûd, "Cihad", 42 (No. 2541).

³⁵ İbn Mâce, "Mesâcid", 1 (No. 736); Buhârî, "Salât", 64 (No. 450).

³⁶ İbn Mâce, "Cihad", 19 (No. 2811); Ebû Dâvûd, "Cihad", 24 (2513).

³⁷ İbn Mâce, "Menâsik", 3 (No. 2888); Nesâî, "Menâsiku'l-Hac", 3 (No. 2622)

³⁸ İbn Mâce, "Mukaddime", 16 (No. 216).

³⁹ İbn Mâce, "Edeb", 3 (No. 3668).

⁴⁰ Hz. Peygamber'in kız çocuklarının yetiştirmesine özen gösterenlere verdiği müjdelere için bkz. Orhan Yılmaz, "Hadis/Sünnet Işığında Kız Çocuklarına Verilen Değer", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 173-197.

⁴¹ İbn Mâce, "Fiten", 12 (No. 3973).

Selamlaşmak, yemek yedirmek, akrabâyı gözetmek, alışverişte müsamahakâr olmak, ibadet mekânlarını imar etmek, din-vatan muhafazası gibi kutsal görevlerde bulunmak gibi toplumsal görevlerin yerine getirilmesi de Müslümanları cennete ulaştıran hayırlı ameller arasında zikredilmiştir.

1.6. Günahların Bağışlanacağı Müjdesi

Hz. Peygamber (s.a.v) zaman zaman günahların bağışlanacağı müjdesi ile ibadetleri ve hayırlı amelleri edâ etmeye Müslümanları yönlendirmiştir.

İnanarak ve sevabını Allah'tan bekleyerek ramazan orucunu tutanların geçmiş günahlarının bağışlanacağı,⁴² kuşluk namazına devam edenlerin günahları deniz köpüğü kadar bile olsa bağışlanacağı,⁴³ tesbh namazını kılanların günahları kum yığınları gibi olmuş olsa da Allah'ın o günahları bağışlayacağı,⁴⁴ haccı ve umreyi art arda yapmanın demirci körüğü demirin kirini ve pasını giderdiği gibi fakirliği ve günahları gidereceği,⁴⁵ şehidin dökülen ilk kanı ile beraber günahlarının bağışlanacağı,⁴⁶ musâfaha yapan Müslümanların günahlarının affedileceęi⁴⁷ şeklindeki beyânlar bu kapsamda örnek olarak gösterilebilir.

Gece karanlıklarında (mescitlere) yürüyenlerin kıyamet gününde nurla sevineceği,⁴⁸ alım-satım akdi yapıldıktan sonra taraflardan birisinin ikâle⁴⁹ teklifine olumlu cevap verenin kıyamet günü hatalarının bağışlanacağı,⁵⁰ Allah yolunda ribâtta⁵¹ iken ölenlerin uhrevî birçok kazancının olmasının yanında kıyamet günü korkusundan da emin olarak diriltileceği,⁵² fakir borullara kolaylık gösterenlere Allah'ın dünyada ve ahirette kolaylık ihsan edeceği,⁵³ Müslümandan dünya kederlerinden bir keder giderenin ahiret günü kederlerinden bir kederinin gideceęi⁵⁴ şeklindeki beyânları günahların bağışlanması yoluyla hayırlı amellere teşvik kapsamında değerlendirmek mümkündür.

⁴² İbn Mâce, "Sıyâm", 2 (No. 1641); Buhârî, "İman", 27 (No. 38).

⁴³ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 188 (No. 1382).

⁴⁴ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 190 (No. 1386).

⁴⁵ İbn Mâce, "Menâsik", 3 (No. 2887); Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 6 (No.2630).

⁴⁶ İbn Mâce, "Cihad", 16 (No. 2799).

⁴⁷ İbn Mâce, "Edeb", 15 (No. 3703); Eb Dâvûd, "Edeb", 52 (No. 5212).

⁴⁸ İbn Mâce, "Mesâcid", 14 (No. 780); Eb Dâvûd, "Salât", 50 (No. 561).

⁴⁹ İkâle, bağlayıcı ve feshi kabil bir akdin tarafların karşılıklı rızasıyla ortadan kaldırılmasını ifade eder. Bkz. Bilal Aybakan, "İkâle", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ikale> (09.06.2020).

⁵⁰ İbn Mâce, "Ticaret", 26 (No. 2199).

⁵¹ Ribât, sınır boylarında düşmanın saldırısına açık olan yerlerde vatani muhafaza gayesiyle ikâmet etmektir. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 386.

⁵² İbn Mâce, "Cihad", 7 (No. 2767).

⁵³ İbn Mâce, "Sadaka", 14 (No. 2417); Müslim, "Zikr", 11 (No. 2699).

⁵⁴ İbn Mâce, "Mukaddime", 17 (No. 225); Müslim, "Zikr", 11 (No. 2699).

Bazı hadislerle göre ibadetlerin bir kısmı işlenmiş günahlara kefâret olmaktadır. Örneğin arefe günü orucunun ondan önceki yıla ve ondan sonraki yıla kefâret olduğu,⁵⁵ cuma namazının diğer cuma namazına kadar işlenen küçük günahlara kefâret olduğu,⁵⁶ umrenin diğer umreye kadar işlenen küçük günahlara kefâret olduğu⁵⁷ haber verilmiştir. Sâlih amelin kişinin işlediği hatalı davranışlarının silinmesine vesile olması özellikle ceza hukuku açısından da önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Buna göre, İslam hukukunda ta'zîr suçları olarak tanımlanan suçlarda bu suçları işleyen kişinin ortaya koyacağı olumlu ve faydalı davranışları onun yaptığı hatalı davranışları ve suçları affedilmesine sebep olabilecektir. Ta'zîr suçlarında failin durumu dikkate alınarak suçun ağırlığına göre cezayı belirleme yetkisi yargının takdirine bırakılmıştır.⁵⁸ Ta'zîr cezasının uygulanmasında hâkime verilen geniş yetkinin kullanılmasında şahsın mevcut iyi hal durumu ile daha önce yaptığı yararlı davranışları göz önüne almak ve buna göre karar vermek mümkündür.

Hadislerden anlaşılan sonuca göre sâlih ameller kişiye sevap kazandırmasının yanında işlenmiş olan küçük günahların da affedilmesine sebep olabilmektedir. Buna göre hayatında iyiliğe yönelmeyi ilke edinenler sevap kazanma ve günahların affi olmak üzere iki açıdan kazançlı olmaktadır. Bu durum kulun iyiliğe yönelmesi bakımından etkili bir teşvik unsuru olmaktadır.

1.7. Kişinin Hayır ve Bereketeye Ulaşacağı Müjdesi

Resûlullah'ın iyi ve doğru olana ulaştırma metotlarından bir diğeri ise yapılan işteki hayra ve berekete dikkat çekmektir. Bu husus ile ilgili hadislerde birçok örnek bulunmaktadır:

Oruç tutarken gece kalkıp sahur yapanların berekete ulaşacağı,⁵⁹ iftarı geciktirmeyenlerin daima hayırla yaşayacağı,⁶⁰ gece namazı kılanların gönlü hoş ve hayra ulaşmış olarak sabahlayacağı,⁶¹ Allah yolunda cihad etmenin dünyadaki şeylerin hepsinden

⁵⁵ İbn Mâce, "Sıyâm", 40 (No. 1730); Müslim, "Sıyâm", 36 (No. 1162).

⁵⁶ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 79 (No. 1086); Ebû Dâvûd, "Salât" (No. 1050)

⁵⁷ İbn Mâce, "Menâsik", 3 (No. 2888); Buhârî, "Umre", 1 (No. 1773).

⁵⁸ Şamil Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996), 25.

⁵⁹ İbn Mâce, "Sıyâm", 22 (No. 1692); Müslim, "Sıyâm", 9 (No. 1095).

⁶⁰ İbn Mâce, "Sıyâm", 24 (No. 1697); Buhârî, "Savm", 50 (No. 1957).

⁶¹ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 174 (No. 1329).

hayırlı olduğu,⁶² Allah yolunda kullanılmak için beslenen atın alınına dökülen saçlarında kıyamet gününe kadar hayır olduđu⁶³ haber verilmiştir.

Aldıkları borçlarını ödeme konusunda titiz davrananlar insanın en hayırlısı olarak tanımlanmış, ⁶⁴ dinî ilimleri tahsil etme hakkında “Allah kimin hakkında hayır murat ederse onu dinde derin bilgi sahibi (fakih) kılar.”⁶⁵ ve “Sizin en hayırlınız Kur’an öğrenen ve öğretendir.”⁶⁶ buyrulmuştur.

Hz. Peygamber (s.a.v) evlerde namaz kılmayı ihmal etmeme hakkında “Biriniz farz namazını (bir mescitte) kıldığı zaman namazından bir payını evine versin. Çünkü Allah Teâlâ onun evde kılacağı namazdan onun evine bir hayır verir.”⁶⁷ buyurmuş; beyaz elbise hakkında ise “Elbisenizin en hayırlısı beyaz olanıdır. Beyaz elbise giyiniz ve ölülerinizi beyaz renkli kefenle tekfin ediniz.”⁶⁸ buyurmuştur.

Burada zikredilen örneklerden sahur yapmayı ve iftarı geciktirmemeyi Resûlullah’ın ümmetine şefkatinin bir sonucu olarak oruç ibadetini zorlanmadan edâ etmelerine yönelik bir tedbir olarak anlamak mümkündür. Gece namazı kılmanın ve evlerde nafîle namaz kılmanın hayra ulaştıracağıının haber verilmesi ile Müslümanlar farz görevlerin yanında mendûb olan ibadetlere de yönlendirilmişlerdir. Cihad ve ilim tahsiline teşvikte ise farz-ı kifâye hükmünde olan bir amele yönlendirme bulunmaktadır. Borcu güzel ödemeyi iki farklı şekilde anlamak mümkündür. Birincisi, borcu olan kişinin borcuna sadakat gösterip herhangi bir hile ve aldatma olmaksızın borcunu ödemesidir. İkinci anlamı ise borç alınırken başlangıçta şart koşma ve tayin olmaksızın ödeme esnasında gönlünden gelerek fazlası ile ödeme yapmaktır.⁶⁹ Hadis metni birinci anlamda anlaşıldığında, aksi bir davranışın caiz olmadığı kişinin zorunlu olarak yapması gereken bir davranış olmaktadır. Çünkü aldığı borca sadâkat gösterip borç vereni mağdur etmemek borç alanın görevidir. İkinci anlamda ise, borç alan kişinin yükümlü olmadığı bir davranışı yaparak hayra ulaşması söz konusudur. Beyaz giyinme şeklindeki tavsiyeyi ise beyaz rengin temizliği en iyi şekilde sağlaması sebebiyle umumî bir hüküm

⁶² İbn Mâce, “Cihad”, 1 (No. 2755); Müslim, “İmâret”, 30 (No. 1881).

⁶³ İbn Mâce, “Cihad”, 14 (No. 2788); Buhârî, “Cihad”, 43 (No. 2849).

⁶⁴ İbn Mâce, “Ticaret”, 62 (No. 2285); Ebû Dâvûd, “Buyu”, 22 (No. 3346).

⁶⁵ İbn Mâce, “Mukaddime”, 17 (No. 220); Buhârî, “İlim”, 13 (No. 71).

⁶⁶ İbn Mâce, “Mukaddime”, 16 (No. 211-213); Ebû Dâvûd, “Vitr”, 14 (No. 1452).

⁶⁷ İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 186 (No. 1376).

⁶⁸ İbn Mâce, “Libas”, 5 (No. 3566); Nesâî, “Cenâiz”, 38 (No. 1896).

⁶⁹ Borç alınırken ilave bir menfaat elde etme hedeflenir ve fazlası ile geri ödeme kararlaştırılır ise bu faiz olur ve faizli işlemler haramdır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XIV, 62.

olarak anlamak mümkün olduğu gibi yaşanan bölgenin şartlarına ve yaygın olan örf-âdete bağlı olarak yapılan bir teşvik olarak da anlamak mümkündür.

1.8. Kişinin Yaptığı Bir İbadetin Derecesi Daha Yüksek Olan Bir Başka İbadete Denk Olacağı Müjdesi

Hız. Peygamber (s.a.v) zaman zaman bir amelin sevap bakımından başka bir ibadete denk olduğunu haber vermiştir. Bu durum, çok sevap kazanıp ahirette kazananlardan olmayı hedefleyen bir mümin için etkili bir teşvik niteliğindedir.

Kuba mescidinde kılınan namazın umre yapmış gibi sevap kazandıracağı,⁷⁰ kendisine verilen görevi suiistimal etmeden hakkıyla yerine getiren zekât memurunun Allah yolunda çalışan gazi gibi sevaba nail olacağı,⁷¹ Allah yolunda cihad edenlerin gündüzleri oruç tutan, geceleri devamlı ibadet eden kimseler gibi olduğu,⁷² akşam namazından sonra altı rekât nafil namaz kılan ve bu iki namaz arasında fena söz söylemeyen kimse için bu namazın on iki yıllık ibadete denk tutulduğu,⁷³ her ay üç gün oruç tutan kişinin yıl boyunca oruç tutmuş gibi sayılacağı,⁷⁴ ramazan ayında yapılan umrenin hac yapmış gibi sevap kazandıracağı,⁷⁵ ramazan bayramından sonra altı gün oruç tutanların yılın tamamını orucu tutmuş gibi olacağı,⁷⁶ Allah yolunda savaşırken düşmana atılan okun bir köleyi azat etme sevabına denk olduğu,⁷⁷ Kâbe'yi tavaf edip, tavaftan sonra iki rekât namaz kılanların bir köleyi azat etmiş gibi sevap kazanacakları,⁷⁸ cihad yapacak gücü ve imkânı olmayanların hac ibadeti yaparak cihad yapmış gibi sevap kazanacakları⁷⁹ şeklindeki beyânlar bu kapsamda verilebilecek örneklerdendir.

Bir ibadetin faziletli başka bir ibadete benzetilmesinde iki açıdan teşvik unsuru bulunmakta hem benzeyen hem de kendisine benzetilen ibadetin değeri ifade edilmektedir. Kuba mescidinde namaz kılmaya teşvik edilirken umre ibadetinin önemi de ifade edilmekte; Allah yolunda cihad yapmak teşvik edilirken köle azadının da önemi vurgulanmış olmaktadır. Hadislerde zikredilen diğer örnekler için de aynı durum söz konusudur.

⁷⁰ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 197 (No. 1411).

⁷¹ İbn Mâce, "Zekât", 14 (No. 1809); Ebû Dâvûd, "Harac", 7 (No. 2936).

⁷² İbn Mâce, "Cihad", 1 (No. 2754); Müslim, "İmâret", 29 (No. 1878).

⁷³ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 185 (No. 1374).

⁷⁴ İbn Mâce, "Sıyâm", 29 (No. 1708).

⁷⁵ İbn Mâce, "Menâsik", 45 (No. 2991); Buhârî, "Umre", 4 (No.1782).

⁷⁶ İbn Mâce, "Sıyâm", 33 (No. 1715).

⁷⁷ İbn Mâce, "Cihad", 19 (No. 2812).

⁷⁸ İbn Mâce, "Menâsik", 32 (No. 2956).

⁷⁹ İbn Mâce, "Menâsik", 8 (No. 2902).

İnsanlar güç ve imkân bakımından birbirlerinden farklı seviyede bulunmaktadır. Malı, mülkü çok olan infakta bulunarak sevap kazanabilmekte, cihad yapabilecek gücü olan Allah yolunda yaptığı mücadele ile sevap kazanmakta, sağlığı yerinde olanlar nafîle oruç tutarak sevap kazanmakta iken bu imkânlardan yoksun olanlar ise bu tür hayırlı amelleri işlemekten mahrum kalabilmektedirler. Bir ibadet sevap kazanma bakımından başka bir ibadete benzetilerek buna benzer durumlar için alternatif sevap kazanma yolları gösterilmiş olmaktadır. Buradan hareketle farz mükellefiyet olmayan hususlarda her mükellefin kendi şartlarına uygun hayırlı işlere ve ibadetlere yönelmesi teşvik edilmektedir.

1.9. Kişinin Daha İyiye/En İyiye Yönelmiş Olacağı Müjdesi

Resûlullah (s.a.v) iyiyi göstermenin yanında daha iyiye/en iyiye işaret ederek de Müslümanları uhrevî sevap bakımından daha çok kazançlı olmaya yönlendirmiştir.

Farz namazların evde kılınması mümkün olmakla birlikte, camide cemaatle kılınması yirmi yedi derece üstündür.⁸⁰ Cuma namazına en erken gelenler bir deve, ondan sonra gelenler bir sığır, ondan sonra gelenler bir koç sadaka etmiş gibidir. Daha sonra gelenler ise tavuk ve yumurta sadaka etmiş gibidir.⁸¹ Fakire sadaka verildiğinde sevap kazanılır, ancak fakir akrabâya sadaka verilirse daha çok sevap ve kazanç elde edilir.⁸² İhramdan çıkarken saçları sadece kısaltmak mümkündür ancak saçları tamamen kestirmek daha faziletlidir.⁸³ Mescid-i Nebî'de kılınan namaz Mescid-i Haram dışında diğer mescitlerde kılınan bin namazdan sevap bakımından daha hayırlıdır.⁸⁴ Allah yolunda bizzat savaşmayıp bir dirhem malî destekte bulunmak yedi yüz dirhem sevap kazandırırken, bizzat cihada katılıp aynı zamanda bir dirhem harcamada bulunursa yedi yüz bin dirhem sevabı vardır.⁸⁵

Bir ibadetin edâsında asgarî sıhhat şartlarını sağlamakla yetinmek kişiden o ibadeti edâ mükellefiyetini kaldırmakla birlikte zaman zaman daha fazla sevap kazanabilme imkânı da bulunmaktadır. Namazların kılınması örneğinden hareket edilirse namazı münferid olarak kılmak ibadetin edâ sorumluluğunu kaldırmakta; ancak cemaat olarak kılınırsa çok daha fazla sevap kazanılabilmektedir. Herhangi bir fakire zekât vermekle zekâtı edâ etme sorumluluğu kalkmakla birlikte fakir akrabâya zekât verilirse daha fazla sevap elde edilebilmektedir.

⁸⁰ İbn Mâce, “Mesâcid”, 14 (No. 789); Nesâî, “İmâmet”, 43 (No. 837).

⁸¹ İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 82 (No. 1092); Nesâî, “Cuma”, 13 (No. 1385).

⁸² İbn Mâce, “Zekât”, 28 (No. 1844); Nesâî, “Zekât”, 82 (No. 2582).

⁸³ İbn Mâce, “Menâsik”, 71 (No. 3043); Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 78 (No. 1979).

⁸⁴ İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 195 (No. 1405); Nesâî, “Menâsikü'l-Hac”, 124 (No. 2899).

⁸⁵ İbn Mâce, “Cihad”, 4 (No. 2761).

Hız. Peygamber'in ibadetlerin edâ şekli ile ilgili olarak zaman zaman iyi, daha iyi, en iyi şekilde bir tasnif yapması fikhî hüküm olarak ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü iyi/ daha iyi ayırımında, iyi olan cevaz sınırını ifade etmektedir. Buna göre; ihramdan çıkarken saçları sadece kısaltmak, namazı münferid olarak kılmak, akrabâ olmayan fakirlere zekât vermek, cuma namazına ezan okunurken gitmek caizdir. Hadislerde bu şekilde cevaz sınırı beyân edildikten sonra daha iyi olarak gösterilen davranışlar ise mendûb⁸⁶ hükmünde olan amelleri göstermektedir. Bu sebeple ihramdan çıkarken erkeklerin saçını tamamen kesmeleri, zekâtın tanıklara verilmesi, cuma namazına erken gidilmesi mendûb hükmündedir. Bu örnekler de göstermektedir ki, daha iyinin zikredildiği durumda bundan daha azını yapmanın mendûb ya da mübâh hükmünde olacağını söylemek mümkündür.

1.10. Kişinin Allah Teâlâ'nın Hoşnutluğunu Kazanacağı Müjdesi

Allah Teâlâ'nın sevgisini kazanacak ameller yapmak sâlih mü'min kulun hayatının ana gayesidir. Resûlullah (s.a.v) zaman zaman Allah'ın sevdiği amelleri beyân etmiştir. Bu bilgi o ibadete yönelmek için son derece önemli bir teşvik sağlamaktadır.

Bu hususa örnek olarak şu hadis-i şerifleri göstermek mümkündür: “Şüphesiz Allah vitirdir (tektir) vitri sever. Ey Kur'an Ehli! Vitir namazınızı kılınız...”⁸⁷ Hz. Peygamber'in vitir namazını kendisinin kılması ve bu şekilde beyânda bulunması sebebiyle vitir namazı Hanefî mezhebinde vacip hükmünde iken, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise sünnet hükmündedir.⁸⁸

Kurban ibadeti hakkında “Âdemoğlu kurban bayramı günü kan akıtmaktan (kurban kesmek) başka Allah katında sevimli hiçbir amel işlememiştir...”⁸⁹ buyrulmuştur. Kurban kesmenin vacip ya da sünnet olması hakkında fukahâ arasında ihtilâf olmakla⁹⁰ birlikte imkânı olanların kurban kesmesinin önemi ve değeri hakkında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır.

Şehitlerin Allah katındaki değerini ifade eden; “Allah yolunda yaralanan her yaralı — Allah kendi (rızası) uğrunda yaralanan kişiyi herkesten ziyade bilendir— kıyamet gününde,

⁸⁶ Mendûb; Şâri'in yapılmasını bağlayıcı olmaksızın istediği ve terk edilmesini kötülemediği fiildir. Sünnet-i müekkede, sünnet-i gayri müekkede ve sünnet-i zevâid mendûbun kısımlarıdır. Bkz. Zekiyüddin Şa'ban, *Usulü'l-Fıkh* çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 244-245.

⁸⁷ İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 114 (No. 1170); Ebû Dâvûd, “Vitir”, 1 (No. 1416).

⁸⁸ Abdurrahman b. Muhammed el-Cezîri, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1993), II, 335.

⁸⁹ İbn Mâce, “Edâhâ”, 3 (No. 3126).

⁹⁰ Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), IV, 290.

yarası yaralandığı günkü vaziyette gelir: Rengi kan rengi, fakat kokusu misk kokusu.”⁹¹ hadisi de Müslümanlara Allah katında değerli olanı göstererek teşvik eden beyânlara bir başka örnektir.

1.11. Hayra Vesile Olan O Hayrı Yapmış Gibi Sevap Kazanacağı Müjdesi

Başkalarının yaptığı hayırlı amelden kendi yapmış gibi sevap kazanmak Müslümanlar için çok önemli bir manevî kazanç imkânıdır. Bu şekilde sevap kazandıracak ameller hadislerde zikredilmiştir.

Yapılan iyilik başkalarını da olumlu yönde etkileyip hayra yönlendiriyorsa iyi çıkışı açan kimse o yolda gidenlerin sevabının bir mislini kazanacaktır.⁹² Unutulan bir sünneti ihya edip tekrar uygulanmasını sağlayanlar o sünneti uygulayanların kazandıkları sevabın bir mislini kazanacaklardır.⁹³ İlim öğreten kimseye, öğrettiği ilimle amel edenlerin kazandıkları kadar sevap verilecektir.⁹⁴ Allah yolunda mücadele edenlere maddî yardımda bulunanlar o ameli işleyenlerin sevabının bir mislini kazanacaklardır.⁹⁵

Allah Teâla'nın lütfu ve ikramı sınırsızdır. Kul, insanları iyiye doğru yönlendiğinde bu insanların sevaplarında herhangi bir azalma olmadan bir mislini de kendisi kazanmaktadır ki bu manevî kazanç elde etme isteyenler için oldukça etkili bir teşviktir.

SONUÇ

Hz. Peygamber (s.a.v), insanlık için beşîr ve nezîr olma vasfı gereği İslam'ın emirlerini yerine getirenleri mükâfatla müjdelemiş, günah işleyenleri de ceza ile sakındırmıştır. Bu çalışmada Resûlullah'ın ibadet ve sâlih amele teşvik ederken başvurduğu başlıca müjdeleme yöntemlerinin neler olduğu tespit edilmiştir.

Sünen-i İbn Mâce özelinde yapılan araştırma çerçevesinde ulaşılan sonuca göre Müslümanları ibadetlere ve hayırlı amellere teşvik etmek amacıyla vâdedilen ödüller çeşitli hadislerde şu ifadelerle yer almıştır: “Kulun derecesi yükselir ve hatası mağfiret olunur”, “Kendisine salât ve istiğfâr edilir”, “Doğduğu gün gibi günahsız olur”, “Cehennemden kurtulur”, “Cennete dâhil olur”, “Günahları bağışlanır”, “Hayra ve berekete ulaşır”, “Faziletli

⁹¹ İbn Mâce, “Cihad”, 15, 2795.

⁹² İbn Mâce, “Mukaddime”, 14 (No. 203); Müslim, “İlim”, 6 (No. 1017).

⁹³ İbn Mâce, “Mukaddime”, 15 (No. 209).

⁹⁴ İbn Mâce, “Mukaddime”, 20 (No. 240).

⁹⁵ İbn Mâce, “Cihad”, 3 (No. 2759).

başka bir ibadete denk sevap kazanır”, “İyiden daha iyiye yönelmiş olur”, “Allah katında değerli bir amel yapmış olur”, “Sevabı kazanan kadar o kişi de sevap elde eder”.

Hadislerde yapılan teşvik beyânlarına bakıldığında, uhrevî hayatta kazançlı çıkılacağı müjdelerinin sıklıkla yer aldığı görülmektedir. Bu durum ulaşılmak istenilen hedef ile birebir uyumlu olduğu için bu müjde içerikli beyânlar Müslümanlar için etkili bir teşvik unsuru niteliğindedir. Çünkü Müslüman’ın hayata bakışının temelinde, Allah Teâlâ’nın rızasını kazanarak bu imtihan sürecini başarı ile tamamlama hedefi bulunmaktadır.

Ayrıca bu hadislerde Müslümanların mübâh, müstehâb, sünnet-i müekkedde, farz-ı ayn ve farz-ı kifâye hükmünde olan pek çok ibadeti isteyerek ve şevk duyarak yapmaları için farklı teşvik yöntemlerinin kullanıldığı görülmektedir.

Hız. Peygamber’in ibadetlere teşvik yöntemleri, ele alınan mevzûnun fikhî hükmünü tespitinde başvurulabilecek bilgilerdendir. Yapanlara büyük mükâfat verileceği haber verilip aksine davranışın kuvvetli bir ikazla uyarıldığı hususlar genel olarak tekliî hüküm bakımından farz ya da vacip olurken, ikâzın şiddetinin daha az olduğu ya da ilave manevî kazancın zikredildiği hususların ise daha çok mendûb ve farz-ı kifâye olduğunu söylemek gerekir. Bu ulaşılan sonuç istisnaları olan genel bir değerlendirme niteliğindedir. Çünkü sadece bir hadisin lafzının esas alıp konu ile ilgili diğer nasları göz önüne almadan hüküm vermek hatalı sonuçlara götürebilecektir. Bu sebeple sadece bir hadisteki teşvik ifadesinden hareketle konu hakkında hüküm vermek isabetli olmayacaktır.

Resûlullah’ın buradaki beyânları eğitim metot ve tekniği bakımından da önemli bir hususa işaret etmektedir. Buna göre insanları doğru davranışlara sevk edebilmek için sadece tek bir teşvik beyânı ile yetinmeyip, farklı ifadelerle de yer vermek gerekmektedir.

Araştırma hadis külliyatı içindeki sadece bir Sünen eseri özelinde yapılmıştır. Bu konuda çalışmalar yapmak isteyen araştırmacıların tüm hadis kitaplarını kapsayan daha geniş çerçeveli araştırmalar yapmaları durumunda burada zikredilmeyen başka birçok hayra teşvik ve müjde içeren ifadeleri tespit etmeleri mümkün olabilecektir.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihali*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Fıkh-ı Ekber Şerhi*. çev. Hüseyin S. Erdoğan. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1991.
- Aybakan, Bilal "İkâle", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ikale> (09.06.2020).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1993.
- Dağcı, Şamil. *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *Sünen*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Güllüce, Hüseyin. "Salât Kavramı: Etimolojisi ve Bazı Kavramlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (Erzurum, 2005), 171-184.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*. çev. şerh Haydar Hatipoğlu. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- Kahraman, Ferruh. "İslam İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Seveden Faktörler". *Usûl İslam Araştırmaları* 8 (Temmuz-Aralık 2007), 139-168.
- Kisbet, Mustafa. "Beş Vakit Namazın Cemaatle Edâsına Dair Fıkhî Görüşler ve Değerlendirilmesi". *İslami İlimler Dergisi*, 13/2 (2018), 265-294.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünen*. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslamiyye, 1986.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîh-i Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâisi'l-Arabî, t.y.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. thk. Halil Muhyiddin. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Şa'ban, Zekiyüddin. *Usulü'l-Fıkh*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Şeyh Nizam Burhanpurlu vd. *el-Fetâvâ'l-Hindiyeye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991.
- Şürünlâlî, Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammar b. Ali. *Nûru'l-îzâh*. Dımaşk: Dâru'l-Hikme, 1985.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *Hâşiyetü't-Tahavî alâ Meraki'l-felah şerhu Nûri'l-îzâh*. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra, 1900.
- Yılmaz, Orhan. "Hadis/Sünnet Işığında Kız Çocuklarına Verilen Değer". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2017), 173-197.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Kahire: Dâru'l-Hidâye, t.y.



KARŞILAŞTIRMALI HUKUKA GÖRE İNTİHAR SUÇUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATION OF SUICIDE CRIMES BY COMPARATIVE LAW

Mehmet ERGÜN

Dr.Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bartın/Türkiye
Assist. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Bartın / Turkey

mehmetergun61@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-6149-2358

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 16 Ekim /October 2020

Kabul Tarihi/Accepted: 15 Aralık/December 2020

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2020

Atıf/Cite as: Ergün, Mehmet. “Karşılaştırmalı Hukuka Göre İntihar Suçunun Değerlendirilmesi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2020), 299-318.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÖZ

İntihar olaylarının tarihçesi insanlık tarihinin ilk devirlerine kadar uzanır. İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren başlayıp, günümüze kadar kişinin kendisini öldürmesi anlamına gelen pek çok intihar olayının vuku bulduğu muhakkaktır. İntihar meselesi felsefe, sosyoloji, hukuk, din ve ahlâk disiplinlerinde önemli değerlendirmelere konu olan bir meseledir. Bazı toplum, düşünür ve düşünce sistemleri intiharı doğrudan bir hak olarak görürken, bazıları da intihar suçunu hiç bir şekilde onaylamaz. Bazı düşünürlere göre ise, hayat artık zor ve çekilmez bir hâl aldıysa, kişi hayatını sonlandırma hak ve hürriyetine sahip olmalıdır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dinine göre kişinin kendisini öldürmesi Allah'a, varlığa ve hayata karşı işlenen büyük bir günah/suç olup hukuka aykırı bir fiildir. Çünkü her intihar olayı öncelikle hayat veren ve verdiği canı almaya yegâne hakkı olan Şâri' Te'âlâ'ya, ayrıca kişinin kendisine, ailesine, milletine, devletine, hatta insanlığa karşı işlenen bir suçtur. Şüphesiz intihar olaylarının sosyolojik, psikolojik, ahlâkî, hukukî vb. boyutları vardır. Ancak biz bu makalemizde intihar olayının hukukî yönünü mukayeseli hukuk açısından değerlendireceğiz. Zira intihar olaylarının son zamanlarda giderek yaygınlaşması ve sosyal sorumluluk duygusu böyle önemli bir araştırmayı zorunlu kılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Karşılaştırmalı Hukuk, İntihar, İntihar Suçu.

ABSTRACT

The history of suicide events dates back to the early ages of human history. It is certain that many suicide incidents, which started from the early periods of human history and have meant that the law subject / person killed himself/herself, have occurred. Suicide issue it is an issue that is subject to important evaluations in philosophy, sociology, law, religion and moral disciplines. Some societies, and some thinkers and some thought systems see suicide as a direct right. Some societies and some thinkers and some thought systems do not approve of suicide in any way. According to some thinkers, if life has now become difficult and unbearable, one must have the right and liberty to end his life. According to Judaism, Christianity and Islamic religion, killing one's self is a big sin/crime against God, being and life, and it is an illegal act. Because every suicide event is a crime committed against the Lawgiver, who gives life first and has the only right to take the life he gives, and also against himself, his family, nation, state, and even humanity. Undoubtedly, the sociological, psychological, moral, legal, etc. of suicide events there are sizes. However, in this article, we will evaluate the legal aspect of suicide in terms of comparative law. This is because suicide cases have become widespread in recent times and a sense of social responsibility has made such an important research necessary.

Keywords: Islamic Law, Comparative Law, Suicide, Suicide Crime.

GİRİŞ

İntiharın hukukî boyutundan önce, insanoğlunun varlık hiyerarşisi içerisindeki üstün konumundan öncelikle söz etmek gerekir. İslâm dinine göre insan kendisine ilâhi ruhtan üflenilen,¹ yaratılmışların en şerefli,² yeryüzünün halifesi,³ meleklerin kendisine secde ettiği,⁴ sayısız nimetlerle onurlandırılan,⁵ varlığı üzerine yemin edilen,⁶ “Ey kullarım!”⁷ hitabıyla ünlenen, hukuken dini, ırzı, aklı, malı, canı ve vücut bütünlüğü korunan,⁸ Şâri‘ Te‘âlâ’ya,⁹ insanlara hatta bütün varlıklara karşı bazı sorumlulukları olan,¹⁰ din farkı gözetilmeksizin ölüsüne dahi saygı duyulması gereken seçkin bir varlıktır.¹¹ İnsanoğlunun bir nefesi, bir cana değer. İnsandan düşen bir saç teli, bir madene değer.¹² İnsan âlemin özü, kâinatın söyleyen dili ve gören gözüdür.¹³ Kendisinde âlemler saklı, gizli ve gizemli bir varlık olan insanın hayatı söz konusu olduğu durumlarda namaz ibadeti dahi bozulabilir.¹⁴

Tarihî süreç içerisinde başlangıçta da karşılaşılabilen ve hoş görülme-yen intihar olayları günümüz toplumları için çok daha yaygın bir hukukî mesele olmuştur. Nitekim Dünya Sağlık Örgütü’nün verilerine göre dünya genelinde her kırk saniyede bir kişi, Türkiye İstatistik Kurumu’nun verilerine göre de 2018 yılı içerisinde Türkiye’de 3161 kişi kendi hayatına son vermiştir.¹⁵

¹ es-Secde 32/7-9; Sâd 38/72. Varlık hiyerarşisinde insanın yüksek konumuna ilişkin detaylı bilgi için bk. Mehmet Ergün, “İslâm Hukukuna Göre Kadına Yönelik Şiddet ve Cinayet Olaylarının Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/68 (Aralık 2019), 1327.

² et-Tîn 95/4.

³ el-Bakara 2/30; el-En‘âm 6/165; Fâtır 35/39.

⁴ el-Bakara 2/34.

⁵ el-İsrâ 17/70.

⁶ el-Beled 90/3.

⁷ ez-Zümer 39/10, 16, 17, 53; ez-Zuhuf 43/68.

⁸ Fahreddin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 7. Baskı, 2008), 291-302; Mehmet Ergün, *İslâm Hukukunda Yapı Mâliklerinin Kusursuz Sorumluluğu* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 150.

⁹ el-Kıyâme 75/36; et-Tekâsür 102/8.

¹⁰ er-Rahmân 55/8; et-Tahrîm 66/6; el-Kıyâme 75/36.

¹¹ krş. el-Mâide 5/31; Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. İsmâ‘îl el-Buhârî, *Şaḥîḥu’l-Buḥârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, (1401 /1981), “Cenâiz”, 50; Ebü’l-Ḥüseyn Müslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbüri, *el-Câmi‘u’s-Şaḥîḥ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Cenâiz”, 81.

¹² Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî* (Ankara: TDV Yayınları, 4. Baskı, 2001), 44-45.

¹³ Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi (Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrenselliğe)* (Ankara: Bilgi Yayınları, Olgaç Matbaası, 1980), 122.

¹⁴ Aḥmed Râfi‘ et-Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî ‘alâ Merâķi’l-felâḥ şerḥu Nûri’l-izâḥ* (Mısır: Matba‘a-i Muştafa Muḥammed, 1356/1937), 203, 204; Ebu’l-İhlâs Ḥasen b. ‘Ammâr b. ‘Alî eş-Şürünbülâlî, *Merâķi’l-felâḥ bi-İmdâdi’l-Fettâḥ şerḥu Nûri’l-izâḥ ve necâti’l-ervâḥ* (İstanbul: Dersa‘âdet Kitabevi, 1985), 144-145.

¹⁵ NTV, “İntihar oranları dünyada artıyor, her 40 saniyede bir kişi intihar ediyor, Türkiye’de durum ne?” (Erişim 21 Mayıs 2020).

Hukuk, dolayısıyla hukukçu çevresinde cereyan eden olaylardan soyutlanamayacağı ve hayatla birlikte yürümesi gerektiği için,¹⁶ konu üzerinde sosyolojik, psikolojik, dinî, ahlâkî, hukukî vb. farklı alanlarda birçok araştırmalar yapılmış olmasına rağmen, intihar olgusu Allah Te‘âlâ’ya, insana, insan hayatına, insanın ruh ve vücut tamlığına hatta bütün insanlara yönelik bir suç olduğundan dolayı üzerinde yeni araştırmaların yapılmasını gerekli kılan, oldukça dinamik bir konudur. Ayrıca İslâm hukuku, hukuka aykırı fiillerin bir de uhrevî mesuliyetlerinin olabileceğini benimsemiş bir hukuk sistemi olduğu için,¹⁷ intihar eğilimi olan kişiler üzerinde caydırıcılığı çok daha etkin olabilmektedir. Nitekim yerleşik hukuk kuralına göre de vukuu muhtemel bir olayın oluşmaması için sarf edilecek çaba oluşan zararın izalesinden hem daha pratik hem de daha kolaydır.¹⁸

1. Tanım

İntihar kelimesi “nahr” kökünden türemiş Arapça bir kelime olup¹⁹ “devenin göğsünün üst kısmından bıçak vurup boğaz damarlarını kesmek”,²⁰ “katele nefsehû”,²¹ herhangi bir şekilde “katl-i nefis, itlâf-ı nefis”,²² “kendini öldürmek”,²³ “kendi kendini öldürmek, kendi canına kıymak”,²⁴ “nefsini telef etmek”²⁵ anlamlarına gelir. Bir “fi‘li kabîh”²⁶ olarak intihar fiili fıkıh doktrininde “katele nefsehû” (kendi kendini öldürdü) şeklinde ifade edilmiştir.²⁷ Bir hukuk terimi olarak intihar hukuk süjesinin kendi hür iradesiyle²⁸ herhangi bir şekilde kendi

¹⁶ Vehbi Yavuz, *Çağdaş Fıkıh Problemleri* (Bursa: Feyiz Yayınları, 2008), 15-17.

¹⁷ Yûsuf Karadâvî, *İslâm Hukuku (Evrensellik-Süreklilik)*, çev. Yusuf Işıcık - Ahmet Yaman (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2. Baskı, 2014), 31-38.

¹⁸ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı, 2013), 94.

¹⁹ Luvîs Ma‘lûf el-Yesûî, “nahr”, *el-Müncid fi’l-lügâ ve’l-a‘lâm* (Beyrût: Dâru’l-Maşriq, 26. Baskı, 1982), 794.

²⁰ Muhammed Hamdi Yazır, “nahr”, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh Istılahları Kâmûsu*, haz. Sıtkı Güllü (İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), 4/69; Erdoğan, “nahr”, 444.

²¹ Ma‘lûf, “nhr”, 794.

²² Şemseddîn Sâmî, “intihar”, *Kâmûs-ı Türki* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 171.

²³ Ferit Devellioğlu, “intihar”, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 6. Baskı, 1984), 529.

²⁴ D. Mehmet Doğan, “intihar”, *Büyük Türkçe Sözlük* (b.y.: İz Yayıncılık, 11. Baskı, 1996), 548.

²⁵ Erdoğan, “intihar”, 253.

²⁶ Muallim Nâcî, “intihar”, *Lügat-ı Nâcî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 121.

²⁷ ‘Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Aḥmed es-Semerkindî, *Tuḥfetü’l-fukahâ*, thk. el-İmâm Muhammed el-Muntaşır Billâh el-Kitânî - Vehbe Muştafâ ez-Zuhaylî (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1438/2017), 1/495, 496; Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm fî şerhi Ğureri’l-aḥkâm* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1970), 1/163; Seyyid Sâbık, *Fıkhü’s-sünne* (Mısır: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, Dâru’l-Ḥadîs, ts.), 1/447-448.

²⁸ İradeyi sakatlayan nedenlerden biri olan “Hata” sebebiyle kendi ölümüne yol açan kişi, müntehir kapsamında değerlendirilmez. Bk. Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym el-Mısrî, *el-Baḥru’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik* (Beyrût: Dâru’l-Ma‘rife, 2. Baskı, ts.), 2/215; Ali Haydar Efendi (Büyük), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, nşr. M. Çevik - K. Meral (İstanbul: Üçdal Neşriyat, Fatih Matbaası, 2. Baskı, 1966), 507-508; Abdülkerim Zeydân, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1993), 111-113; Halil İbrahim Acar, “Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler I – Hata”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1999), 79-109.

canına kıyması demek olup²⁹ doktrinde “katele nefsehû/kâtilu nefsihi” terimleri ile ifade edilen olay,³⁰ bilâhare intihar terimiyle çok daha yaygın bir şekilde ifade edilmeye başlanmıştır.³¹

Türk Hukuk Lûgatı’na göre intihar “alm. selbstmord, fr. suicide, ing. suicide, self-murder, lât. mors voluntaria, suicidium” şahsın kendisini öldürmesi³² anlamına gelir. Bir başka tanıma göre intihar kişinin kendisine yönelik olan bir saldırı eylemi demektir.³³ Fransız sosyolog Emile Durkheim’a (öl. 1917) göre ise, ölen şahsın ölümle neticeleneceğini bildiği halde giriştiği müspet veya menfi bir fiilin mübaşeretden yahut tessebbüben sonucu olarak vuku bulan her ölüm hadisesi intihar olarak tanımlanır.³⁴

2. Hukuka Aykırılığı

Kadîm düşünür ve düşünce ekollerinde intihar fiilinin bir hak olup olmadığı meselesi tartışmalara konu olmuş önemli bir meseledir. Sokrat’a (öl. m.ö. 399) göre can tanrılara mahsus bir mülk olduğu için, tanrıların mülküne yönelik olarak işlenen intihar onların gazabına yol açar. Eflâtun da (öl. m.ö. 347) kişinin tahammül sınırlarını zorlayan hâl ve durumlar dışında intiharı benimsememiştir. Aristo (öl. m.ö. 322) hiçbir surette intiharı benimsemediği gibi, her intihar eylemini devlete karşı işlenmiş bir suç olarak değerlendirmiştir. Epikuros’a (öl. m.ö. 270) göre hayat kişiye haz vermemeye başladığı hallerde kişinin hayatını sonlandırma hakkı ve hürriyeti olmalıdır. Stoacılar göre kişi canı üzerinde serbestçe tasarruf hakkına sahip olabilmelidir. Seneca’ya (öl. m.s. 65) göre elemeler ve yaşlılığın zorlukları karşısında intihar kişi için bir kurtuluş yolu olabilir. Ancak kişinin sorumlu olduğu bazı şahıslar olduğu sürece, onlar için hayatı tercih etmesi insanî bir vazifedir. Cicero da (öl. m.ö. 43) dinî ve sosyolojik bazı gerekçelerle intiharı asla meşru görmemiştir.

Yahudilik temelde intiharı reddeder. Akl-ı selîm olan bir kişinin kendi iç iradesi ile intihar edemeyeceğini varsayarak intihar eden kişinin mesul tutulamayacağını ve Yahudilik inanç esasları ve geleneklerine göre defin işlemlerinin yapılmasının gerekliliğini

²⁹ Cemalettin Şen, *Bilinç ve Etkisi (İslâm Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi)* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 249.

³⁰ Yenişehirli Şeyhü’l-İslâm Abdullah Efendi, *Behçetü’l-fetâvâ ma’an-nukûl* (İstanbul: Dâru’t-Tıbbâ’ati’l-Âmire, 1266/1850), 29; Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletühû* (Dımaşk: Dâru’l-Fikri’l-Mu’âşır, 34. Baskı, 435/2014), 2/425.

³¹ Hayati Hökelekli, “İntihar”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 22/351.

³² Heyet, “İntihar”, *Türk Hukuk Lûgatı* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 4. Baskı, 1998), 163.

³³ Altan Eşsizoglu – Mustafa Sercan, “İntihara Azmettirme, Teşvik, Yardım ve İntihar Kararını Kuvvetlendirme İddiasında Adli Psikiyatrik Değerlendirme: Bir Olgu Sunumu”, *Türk Psikiyatri Dergisi* 28/3 (2017), 214.

³⁴ Hökelekli, “İntihar”, 22/351.

benimsenmiştir. Ayrıca kişinin şirket zorlanması, katliama uğrayacak olması ve iffetini koruması söz konusu olduğu hâl ve durumlarda intihar etmesi faziletli bir eylem olarak görülmüştür.

Hıristiyanlıkta da intihara kesinlikle cevaz verilmemiştir. Son zamanlarda oluşmaya başlayan bazı ılımlı görüşlere rağmen, Hıristiyanlıkta intihar hâlâ büyük günah olarak kabul edilmektedir.³⁵

İslâm dinine göre de Hâkim³⁶ ve Şâri‘ Te‘âlâ’nın vazettiği dini hükümlerin bazı temel gayeleri olup bu gayelerin sonuç bakımından ya insanlar için üstün bir yararı sağlama veya insanlardan bir takım zararları savmak gibi yüksek hedefleri vardır. İşte bu bağlamda, *dinin muhafazasını emrettiği beş zaruri değerden biri de canın korunması prensibidir.*³⁷ *Kişi, hukuka aykırı bir şekilde başkasının can ve vücut bütünlüğüne zarar veremeyeceği gibi, kendi can ve vücut tamlığına zarar verecek tasarruflarda da bulunamaz.*³⁸ *Zira verdiği canı alma hak ve yetkisine sahip olan ancak Allah Te‘âlâ’dır.*³⁹

“*Lâ tektülû enfuseküm*” (*kendinizi öldürmeyin*)⁴⁰ âyeti, Hâkim Te‘âlâ’nın intiharı yasakladığını açıkça ifade ettiği gibi, kişinin kasıt ve iç iradesiyle kendisinin helâk ve itlâfına yol açacak zararlı fiillerden özenle sakınmasını da gerektirmektedir.⁴¹ “*Ey iman edenler! Allah’ın ve Resûlü’nün önüne geçmeyin, Allah’tan korkun...*”⁴² âyeti de söz ve eylemlerle Allah ve Resûlü’nün önüne geçmenin hukuka aykırı, haram bir fiil olduğunu göstermektedir.⁴³

Resûlüllah da (s.a.v.) şu hadisleriyle intihar fiilinin günah ve hukuka aykırı bir fiil olduğunu ifade buyurmuşlardır: “*Sizden önceki ümmetlerden birinde yaralı bir adam vardı. Yarasının ağrısına dayanamayarak bıçakla elini kesti. Kanaması durmadığı için de adam öldü.*

³⁵ Hökelekli, “İntihar”, 22/351.

³⁶ Zeydân, *Fıkıh Usûlü*, 353-355.

³⁷ Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Fon Matbaası, 3. Baskı, 1981), 317; ‘Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli’l-fıkh* (Bağdat: Dersa‘âdet, 6. Baskı, ts.), 379; Zekiyüddin Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 19. Baskı, 2014), 413-415.

³⁸ Şâmil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiil* (Ankara: DİB Yayınları, 2. Baskı, 1999), 28-30; Ali Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 65 vd.; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 7. Baskı, 2008), 293-296.

³⁹ bk. el-Hicr 15/23; Kâf 50/43; en-Necm 53/44.

⁴⁰ *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, Heyet (Medine: Hâdimü’l-Hârameyni’s-Şerîfeyn Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1412/1992), en-Nisâ 4/29; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 3/44.

⁴¹ Celâleddin el-Mahallî - Celâleddin es-Süyûtî, *Tefsîrü’l-Celâleyn* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi Yayınları, ts.), 1/75; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili Türkçe Tefsir* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1982), 2/1343; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/44.

⁴² el-Hucurât 49/1.

⁴³ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrü’l-Celâleyn*, 2/184-185.

Buna karşın Allah Te'âlâ, 'Kulum canı konusunda önüme geçti, ben de ona cenneti haram kıldım.' buyurdu."⁴⁴ "Kim kendini bir dağdan aşağıya atarak intihar ederse (...). Kim zehir içerek intihar ederse (...). Kim de bir demir parçasıyla intihar ederse (...) sonsuza dek demiri kendine sokup duracaktır."⁴⁵ "Kim de kendini boğarak intihar ederse, cehennemde de kendisini boğup duracaktır."⁴⁶

Türk pozitif hukukuna göre ise, intihar eyleminin kendisi suç değildir.⁴⁷ Ancak 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun 84'üncü maddesine göre⁴⁸ "Başkasını intihara azmettiren, teşvik eden, başkasının intihar kararını kuvvetlendiren ya da başkasının intiharına herhangi bir şekilde yardım eden kişi, iki yıldan beş yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır. İntiharın gerçekleşmesi durumunda, kişi dört yıldan on yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır. Başkalarını intihara teşvik eden kişi, üç yıldan sekiz yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır..."⁴⁹

3. Hukukî Neticeleri

Müslüman olarak ölen kişinin cenaze namazını kılmak/kıldırarak ümmetin ayırıcı özelliklerinden biridir.⁵⁰ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) "Ümmetime ölülerinin yıkanması ve üzerlerine cenaze namazı kılınması farz kılındı." buyurdular.⁵¹ Bu esasa göre Müslümanların ölen Müslüman kişiyi teçhiz ve tekfin etmeleri farzı- kifâye kabilinden bir ibadettir.⁵²

⁴⁴ Buhârî, "Enbiyâ", 50.

⁴⁵ Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Servet et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "İmân", 16, "Tıp", 7; Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Cenâiz", 68; Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1402/1982), 2/254, 478; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Ferîd 'Abdü'l-'Azîz el-Cündiyy (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 1/254.

⁴⁶ Buhârî, "Cenâiz", 83; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/254.

⁴⁷ Heyet, "intihar", 163; Erdoğan, "intihar", 253, 254; Eşsizoglu – Sercan, "İntihara Azmettirme...", 212.

⁴⁸ Ayşegül Huysal, *Türk Ceza Kanunu'nda İntihara Yönlendirme Suçu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), iii. Konuya ilişkin detaylı bilgi için bk. Ümit Naci Gündoğmuş vd., "İntihar Girişimlerinde Sağlık Personelinin Adli İhbar Yükümlülüğü", *Adli Tıp Dergisi* 18/2 (2004), 38-44; Uğur Ersoy, "İntihara Yönlendirme Suçu", *TBB Dergisi* 136 (2008), 75-140; Zeki Hafizoğulları - Muammer Ketizmen, "5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nda Hayata Karşı Suçlar", *Ankara Barosu Dergisi* 66/1(Kış 2008), 143-154; Zafer İçer, "İntihara Yönlendirme Suçu TCK. md. 84)", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 28/1 (2020), 295-347.

⁴⁹ Türk Ceza Kanunu (İstanbul: Beta Yayınları, 12. Baskı, 2015), 46-47.

⁵⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Enşârî er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1435-1436/2014), 2/538.

⁵¹ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr şerhu Muhtaşari'l-Müzenî fi fikhi mezhebi'l-İmâmi 'ş-Şâfi'i*, thk. eş-Şeyh 'Alî Muhammed Mu'avviz - eş-Şeyh 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Baskı, 1439/2018), 3/51.

⁵² Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Ğudûrî, *el-Muhtaşar* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1398/1977), 25 vd.; 'Abdullâh b. Muhammed b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, ta'lik. Şeyh Maḥmûd Ebû Daḳîka (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), 1/90 vd.

Kişi iç iradesiyle intihar ederse Hanefî ve Şâfiîlerin fetvaya esas olan görüşlerine göre her ne kadar intihar başkasını katletmekten daha büyük bir günah ise de intihar eden kişinin cenazesi yıkanır ve üzerine cenaze namazı kılınır. İntihar eden kişi işlediği fiiliyle büyük günah işlemiş olup fâsık konumuna düşer. Ancak onun bu fiili yeryüzünde ifsat çıkarma anlamı içermez. Fakat diğer fâsıklar gibi o da iç iradesiyle kendi canına kıyarak, kendisine zulmetmiştir.⁵³

İmam-ı Azam Ebu Hanife (öl. 150/767)⁵⁴ ile İmam Muhammed'e (öl. 189/804) göre intihar eden kişinin cenazesi yıkanır ve üzerine cenaze namazı kılınır.⁵⁵ İmam Ebu Yusuf (öl. 182/789) ve İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) gibi bir gurup Hanefî hukukçuya göre ise, intihar eden kişinin cenaze namazı kılınmaz.⁵⁶ Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.) huzuruna intihar etmiş bir kişinin cenazesi getirildiğinde Resûlüllah onun cenaze namazını kıldırılmamışlardı.⁵⁷ Şeyhülislâm İbn Kemâl (öl. 940/1534) ile Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi de (öl. 982/1574) intihar eden kişinin cenaze namazının kılınmayacağına yönelik fetva vermişlerdir.⁵⁸

Mâlikîlere göre devlet başkanının intihar eden kişinin cenaze namazını kıldırması mekruhtur.⁵⁹ İntihar eden kişinin cenaze namazını devlet başkanı değil, bir başkası kıldırır. Devlet başkanı, fazilet erbabı ve kemal sahibi kişilerin intihar eden kişilerin cenaze namazlarını kıldırılmaları başkalarına ibret, intihar eden kişiler için de zecr amacı taşır.⁶⁰

⁵³ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/425.

⁵⁴ 'Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Aḥmed es-Semerkindî, *Tuḥfetü'l-fukahâ*, thk. el-İmâm Muhammed el-Muntaşır Billâh el-Kitânî - Vehbe Muştafâ ez-Zuhaylî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017), 1/495, 496; İbrâhîm b. Muhammed el-Ḥalebî, *Mültekâ'l-ebhûr* (İstanbul: Şirket-i Şahâfiyye-i 'Osmaniyye Matba'asi, 1316/1898), 59; Yenişehirli, *Behçetü'l-fetâvâ*, 29.

⁵⁵ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ḥasen eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. eş-Şeyḫ Aḥmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (1438/2017), 1/225; Yenişehirli, *Behçetü'l-fetâvâ*, 29. Bu konudaki fetva şöyledir: "Kendini amden salb ve katleden Zeydin gasl olup nemazi kılınmak lâzım olur mi? El-cevap: Olur." Yenişehirli, *Behçetü'l-fetâvâ*, 29.

⁵⁶ Kemâlüddîn Muhammed b. 'Abdulvâhid b. Mes'ûd İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî, *Şerhu Fethi'l-kadir (Netâicu'l-efkâr fi keşfi'r-rümûzi ve'l-esrâr tekmilesi ile birlikte)* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, ts.), 2/150; Ebû Bekr b. 'Alî b. Muhammed el-Ḥaddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyire 'alâ Muhtaşari'l-Ḳudûrî* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1978), 1/145; Ḥalebî, *Mültekâ'l-ebhûr*, 2/425.

⁵⁷ Ebû 'Abdillâh Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-aḥbâr min eḥâdis-i Seyyidi'l-Aḫyâr* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1973), 4/84; Heyet, *el-Fetâvâ el-Hindiyye* (Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye - Mehmet Özdemir, 3. Baskı, 1393/1973), 1/163.

⁵⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/163; Muhammed Emîn İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 2/211; Şürünbülâlî, *Merâki'l-felâh*, 144-145.

⁵⁹ Şemsüddîn Muhammed 'Arafe ed-Desûkî. *Ḥâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-Kebîr*, ed. Muhammed 'Abdullâh Şâhîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 2011), 1/672.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/253; İbn Cüzey, Aḥmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî el-Mâlikî, *el-Kavâninu'l-Fıkhîyye* (b.y.: ts.), 77; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 4/84, 85; İbn Nuceym, *el-Baḫru'r-râik*, 2/215; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/425.

Şâfîlilere göre de intihar eden kişinin cenazesi yıkanır ve üzerine cenaze namazı kılınır.⁶¹ Hanbelîlere göre ise, intihar eden kişinin cenaze namazı kılınmaz. Zira Resûlüllah (s.a.v.) intihar eden kişinin cenaze namazını kılmamışlardı.⁶² Ancak ünlü Hanbelî hukukçu İbn Kudâme'ye (öl. 620/1223) göre ise, bizzat devlet başkanı tarafından olmamak kaydı ile intihar eden kişinin cenaze namazı kılınır.⁶³

İbrahim en-Nehâî (öl. 96/714), Ashâb-ı kirâm (r. anhum) intihar eden kişi dâhil ehl-i kible olan kişileri cenaze namazından mahrum etmedikleri için⁶⁴ devlet başkanının da intihar eden kişinin cenaze namazını kıldırabileceğini ileri sürmüştür.⁶⁵ Atâ b. Ebî Rebâh da (öl. 114/732) “(Kâfir olarak ölüp) cehennem ehli oldukları onlara açıkça belli olduktan sonra, akraba dahi olsalar, (Allah’a) ortak koşanlar için af dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara.”⁶⁶ âyetinin işareti ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Lâ ilâhe illelâh diyen kişinin cenaze namazını kılmamazlık etmem.” hadisi ile intihar eden kişinin de cenaze namazının kılınacağını,⁶⁷ hatta devlet başkanının dahi kıldırabileceğini ileri sürmüştür.⁶⁸

Netice olarak, hukukçuların çoğunluğuna göre intihar eden kişinin cenaze namazı kılınır. Zira Resûlüllah’ın intihar eden şahsın cenaze namazını kıldırmadığına ilişkin olarak rivayet olunan hadis muhtemelen zecr içindir. Nitekim Hz. Peygamber borçlu olarak ölen şahsın cenazesini de bizzat kıldırılmamışlardı, ancak kılınmasını emretmişlerdi.⁶⁹ Ünlü İslâm hukukçusu İbn-i Hazm’a (öl. 456/1063) göre de intihar eden kişinin cenaze namazı kılınır. Hatta bu gibi kişilerin cenaze namazlarını devlet başkanı dahi kıldırabilir.⁷⁰ Zira yarasının ağrısına sabredemeyip intihar eden Kuzman olayı karşısında Hz. Peygamber’in (s.a.v.),

⁶¹ Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfi‘î, *el-Ümm*, thk. Muḥammed İbrâhîm el-Ḥifnâvî (Kâhire: Dâru’l-Ḥadîs, 1429/2008), 2/264; ‘Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd el-Kâsânî, *Kitâbu Bedâi‘u’s-şanâi‘ fi tertîbi’s-Şerâi‘* (Beyrût: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 2. Baskı, 1394/1974), 1/311; Muvaffuquddîn Ebû Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Abdillâh İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Muḥammed Şerefuddîn Ḥattâb - es-Seyyid Muḥammed es-Seyyid - Seyyid İbrâhîm Sâdık (Kâhire: Dâru’l-Ḥadîs, 1425/2004), 3/261; Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥatîb eş-Şirbînî, *Muğnî’l-muhtâc ilâ ma ‘rifeti me‘âni elfâzi’l-Minhâc*, thk. M. Muḥammed Tâmir - Şeyḫ Şerîf ‘Abdillâh (Kâhire: Dâru’l-Ḥadîs, 1427/2006), 2/71,72; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, 4/84, 85; Muhammed ez-Zühri el-Ġamrâvî, *es-Sirâcü’l-Vehhâc Şerhü’n ‘alâ Metni’l-Minhâc* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 114.

⁶² Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, 4/84, 85; Zuhaylî, *el-Fıḫhu’l-İslâmî*, 2/425.

⁶³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/261, 317.

⁶⁴ Sâbık, *Fıḫhu’s-sünne*, 1/448.

⁶⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/261.

⁶⁶ et-Tevbe 9/113.

⁶⁷ Sâbık, *Fıḫhu’s-sünne*, 1/447, 448.

⁶⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/261.

⁶⁹ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 3/399; Şemsü’l-Eimme Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl es-Seraḫsî, *el-Mebsût* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1403/1982-1983), 2/52, 53; Sâbık, *Fıḫhu’s-sünne*, 1/447, 448. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Ergün, *İslâm Hukukunda Kefâlet* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 7 vd.

⁷⁰ Ebû Muḥammed ‘Alî b. Aḥmed İbn Hazm el-Endelûsî. *el-Muḥallâ bi’l-âşâr*, ed. ‘Abdü’l-Ġaffâr el-Bindârî (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2010), 3/399; Sâbık, *Fıḫhu’s-sünne*, 1/448.

“Arkadaşınızın cenazesini kılın!”⁷¹ emri umûm içindir.⁷² Ayrıca müminler kardeş olduğu gibi,⁷³ mümin erkeklerle mümin kadınlar da birbirinin velileridirler.⁷⁴ Bu esaslara göre Müslüman olarak ölen her kişi Müslümanların kardeşidir, ondan cenaze namazını esirgemek büyük bir mesuliyettir. Kaldı ki intihar eden kişinin büyük günah işlediği aşikârdır. Dolayısıyla günahkâr olarak ölen fâsık kişinin de Müslüman din kardeşlerinin duasına, üzerine cenaze namazı kılmalarına çok daha fazla muhtaçtır.⁷⁵

4. Değerlendirme

İslâm hukukuna göre hukuken himaye altına alınan can muhteremdir.⁷⁶ Bu esasa göre haksız yere masum bir kişinin öldürülmesi haram⁷⁷ ve büyük günahdır.⁷⁸ Ayrıca kişinin kendi canını tehlikeye atması⁷⁹ ve kendisini katletmesi başkasını öldürmesinden çok daha büyük bir günahdır.⁸⁰ Kişi ne kadar zor durum ve çetin sıkıntılarla karşılaşarsa karşılaşsın sabretmeli,⁸¹ ümitsizliğe düşmemeli,⁸² değil intihar normal bir ölümü dahi temenni etmemelidir.⁸³ Kişi manevî tedavi dâhil⁸⁴ gerekiyorsa tedavi hizmeti almalı,⁸⁵ saadeti Allah’ı anmakta ve Onu

⁷¹ Buhârî, “Cihâd”, 77; Müslim, “İmân”, 179; Sâbık, *Fıkhü’s-sünne*, 1/448.

⁷² Sâbık, *Fıkhü’s-sünne*, 1/448.

⁷³ krş. el-Hucurât 49/10; Müslim, “Birr”, 58; Tirmizî, “Hudûd”, 3; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 3/399; Sâbık, *Fıkhü’s-sünne*, 1/448.

⁷⁴ bk. et-Tevhîd 9/71; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 3/399; Sâbık, *Fıkhü’s-sünne*, 1/448.

⁷⁵ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 3/399; Sâbık, *Fıkhü’s-sünne*, 1/448.

⁷⁶ Erdoğan, “İsmet”, 213, 214. Detaylı bilgi için bk. Ergün, *İslâm Hukukunda Yapı Mâliklerinin Kusursuz Sorumluluğu*, 2, 3, 19, 29.

⁷⁷ en-Nisâ 4/93; el-İsrâ 17/33; Buhârî, “Vesâyâ”, 23; Müslim, “İmân”, 144.

⁷⁸ Nüreddin es-Sâbûni, *Mâturîdiyye akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 3. Baskı, 1982), 167 vd.; Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî, *Ehl-i sünnet i’tikadı* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 4. Baskı, 1986), 47 vd.; Şen, *Bilinç ve Etkisi*, 249.

⁷⁹ el-Bakara 2/195.

⁸⁰ Molla Hüsrev, *Dürerü’l-ḥükkâm*, 1/163; İbn Nuceym, *el-Baḥru’r-râik*, 2/215; İbn ‘Âbidîn, *Reddü’l-Muḥtâr*, 2/211; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 2/425.

⁸¹ el-Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/17; Yûsuf 12/18; el-Meâric 70/5; el-İnsân 76/24; Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf el-Firûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, thk. eş-Şeyh Zekerîyyâ ‘Umeyrât (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 4. Baskı, 1438/2017), 1/235, 236; Sâbık, *Fıkhü’s-sünne*, 1/409, 410; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/43-45.

⁸² Yûsuf 12/87; el-Hicr 15/56; Fussilet 41/49.

⁸³ Buhârî, “Temennî”, 6; “Merzâ”, 19; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Cenâiz”, 9; Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Zühd”, 31; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/236; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 3/396; Remlî, *Nihâyetü’l-muḥtâc*, 3/21; Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, 343.

⁸⁴ Hayrettin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 16. Baskı, 2002), 119.

⁸⁵ Remlî, *Nihâyetü’l-muḥtâc*, 3/21; Karaman, *Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar*, 118. Bilinci yerinde değilken intihar etmek farklı hukukî neticeler doğurabileceği için intihar anını kapsayan zaman diliminde *müntehirin* psikolojik durumu önemlidir. Bilincin hak ve sorumluluklara etkisi için bk. Şen, *Bilinç ve Etkisi*, 133-267; Muhammed Ebû Zehrâ, *Uşûlü’l-fıkh* (b.y.: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, ts.), 327-363; Eşsizozlu – Sercan, “İntihara Azmettirme...”, 214.

aramakta bilmeli,⁸⁶ çokça Allah'ı düşünmeli,⁸⁷ dünyevî heves ve ihtiraslarından kurtulmalı,⁸⁸ ruhî ve manevî yönünü ihmal etmemeli,⁸⁹ hayatı gayesiz, disiplinsiz yaşamamalı,⁹⁰ sağlam bir inanç zırhı ile sinirlerini koruma altına almalıdır.⁹¹ Kezâ, toplum fertlerinin de İslâm ahlâkının esasının Allah'a tazim olduğu kadar, başta insan olmak üzere diğer mahlûkata merhamet etme hisleri ile eğitilmeli, öyle her yere düşen kişinin güçsüz olmadığı, belki de bir başka ferdin etkisi ile ruhunda bazı yırtılma ve ezikliklerin oluşmuş olabileceği fikriyatı ile yetiştirilmelidir.⁹² Çetin, çekilmez, başa çıkılmaz zannedilen hâl ve durumlarda zayıf düşen bireyler yardım görmeli, irşat ve rehberlik hizmetleriyle desteklenmelidir.⁹³ Allah'ın rahmetine erişmenin en önemli unsurlarından birinin de Onun yarattıklarına şefkat ve merhametle yaklaşmak olduğu bilinmelidir.⁹⁴

Hâsılı, İslâm hukukuna göre kişinin kendi öz canına kıyması hukuka aykırı, caiz olmayan bir fiildir. Çünkü can Allah Te'âlâ tarafından kişiye emanet edilen ve muhafaza edilmesi emredilen mühim bir esastır.⁹⁵ Bu esasa göre hiçbir kişi kendi canı ve vücut bütünlüğü üzerinde kasıtlı zararlı bir fiil işleyemeyeceği gibi, işlenmesine de izin veremez.⁹⁶ Bu nedendir ki intihar etmek, vücut tamlığına zarar veren bir fiili işlemek haram ve büyük günahdır. Bu haram fiili işleyen şahıs hakkında hukukî açıdan bir tazminata hükmedilmemiş

⁸⁶ er-Ra'd 13/28; İ. Hakkı İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, sad. S. Hayri Bolay (Ankara: DİB Yayınları, Ayyıldız Matbaası, 6. Baskı, 1981), 14; Tabbara, *İlmin Işığında İslâmiyet*, 260; M. Rahmi Balaban, *İlim-Ahlâk-İman (Son Asrın İlim ve Fen Adamlarına Göre)* (Ankara: DİB Yayınları, Gaye Matbaası, 6. Baskı, ts.), 39-41, 53.

⁸⁷ Balaban, *İlim-Ahlâk-İman*, 43-48.

⁸⁸ Muhammed el-Mübarek, *Yarınki Dünya (Özlenen İnsanlık)*, çev. Hüsamettin Celâl (İstanbul: Duyuran Matbaası, 1976), 159, 160.

⁸⁹ el-Bakara 2/152, 153; Fussilet 41/25; ez-Zuhuruf 43/36.

⁹⁰ Hamdi Gülal, *Ruhi Çöküntü* (İstanbul: Bahar Yayınları, 9. Baskı, ts.), 36.

⁹¹ Necati Öner, *Stres ve Dini İnanç* (Ankara: TDV Yayınları, 1985), 14.

⁹² Recep Şükrü Apuhan, *Başarı Yolunda 70 Altın Kural* (İstanbul: Timaş Yayınları, 8. Baskı, 1997), 34-35.

⁹³ krş. el-Bakara 2/156; el-A'râf 7/181; eş-Şûrâ 42/39; el-Asr 103/1-3; Balaban, *İlim-Ahlâk-İman*, 36-39, 53, 110, 111; Süleyman Uludağ, *İslâm'da İrşat* (İstanbul: Marifet Yayınları, Er-Tu Matbaası, 1984), 214-215.

⁹⁴ Tirmizî, "Birr", 16.

⁹⁵ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 296; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 414; Şen, *Bilinç ve Etkisi*, 249; Recep Şentürk, "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/137, 138.

⁹⁶ Hayata karşı işlenen suçlar hakkında detaylı bilgi için bk. Ekrem Edgü, *Borçlar Hukuku (Umumî Hükümler)* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1967), 118; Henri Deschenaux - Pierre Tercier, *Sorumluluk Hukuku*, çev. Salim Özdemir (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1983), 44; Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini*, 114; Safa Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)* (İstanbul: Beta Yayınları, 25. Baskı, 2014), 166; Mehmet Ayan, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Baskı, 2016), 260; Ahmet M. Kılıçoğlu, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*, (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 20. Baskı, 2016), 304; Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Yetkin Yayınları, 22. Baskı, 2017), 629; Mehmet Ergün, "İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2018), 284-285.

ise de, uhrevî büyük bir azaba uğrayacağı ifade edilmiştir.⁹⁷ Nitekim Resûlullah (s.a.v.) Vedâ Haccı'nda 140.000 civarındaki bir topluluğa irat ettiği hutbesinde şöyle buyurmuşlardı: *“İnsanlar! Bugünleriniz nasıl mukaddes bir gün ise, bu aylarınız nasıl mukaddes bir ay ise, bu şehriniz nasıl mübarek bir şehir ise, canlarınız, mallarınız, namuslarınız da öyle mukaddestir, her türlü tecavülden korunmuştur”*⁹⁸ Bu sebeptendir ki kendi canına kasteden kişi büyük günah işlemiş olduğu gibi, Müslüman toplum ve bireyler nezdinde hakkında iyi düşünülmez. Ayrıca Allah Te'âlâ affetmezse âhîret azabını hak edebilir.

SONUÇ

İmam-ı Azam Ebu Hanife ve İmam Muhammed'in de dâhil olduğu İslâm hukukçularının çoğunluğunun görüşüne göre intihar fiili her ne kadar büyük bir günah ise de intihar eden kişi söz konusu fiili helâl saymadıkça küfre düşmez. Bunun içindir ki kendi ölümüne istemli bir şekilde yol açan kişinin cenaze namazı diğer Müslümanların cenazesi gibi kılınır. Fakat İmam Ebu Yusuf'a göre hata yoluyla yahut kuvvetli bir ağrıdan kurtulmak amacıyla olmadıkça, kendi öz canına kıyan şahsın cenaze namazı kılınmaz.

Kanaatimize göre intihar eden kişinin cenaze namazının kılınacağına ilişkin olarak cumhûr'ül-ulemânın benimsediği görüş, intihar eden kişinin geride kalan akraba ve yakınlarının vicdanen ve psikolojik olarak bir nebze rahatlamalarını sağlayabilir. Buna karşın İmam Ebu Yusuf'un benimsediği görüş de intihar eğilimleri beliren kişiyi “Eğer intihar edersem cenazem yıkanmaz, cenaze namazım kılınmaz...” endişesiyle yeniden hayata bağlayabilir, intihar düşünce ve niyetinden vazgeçirebilir. Ayrıca intihar eden kişinin cenaze namazının kılınıp kılınmayacağına ilişkin olarak benimsenecek olan hukukî görüşte dikkate alınması gereken önemli bir husus, intihar eden şahsın nasıl bir psikolojik durumda iken intihar ettiği meselesidir. Çünkü hukuka göre bilincin hak ve yükümlülüklerine kesin tesiri vardır. Bu hukukî esasa göre yapısı yönüyle kişinin kendisine karşı bir saldırı eylemi demek olan intihar olayında, intihar fiilini kapsayan zaman dilimi içerisinde intihar eden kişinin psikolojik durumu son derece önemlidir. Normal ve bilinci yerinde olan bir kişinin kendi öz canına kıyması düşünülemeyeceği için, böylesi bir durum mezkûr şahsın ruhî rahatsızlığının bir göstergesi olarak düşünülmeli ve cenaze namazı kılınmalıdır. Çünkü bilinci yerinde değilken intihar eden kişinin cenaze namazının kılınması hem hüsnüniyet esası gereği hem

⁹⁷ krş. Kemal Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku (Akit Dışı Sorumluluk)* (İstanbul: Seçil Ofset Matbaacılık, 2. Baskı, 2013), 111.

⁹⁸ bk. Buhârî, “Hacc”, 132.

dinî hükümlerin gayesi hem de insanın psikolojik yapısının tanınması ve itibara alınması açısından önem arz eder.

KAYNAKÇA

- Acar, Halil İbrahim. “Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler I – Hata”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1999), 79-109.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdillâh. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1402/1982.
- Aldemir, Hüsnü - Aldemir, Musa. *Türkçe-İngilizce Hukuki Terimler Sözlüğü*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2018.
- Ali Haydar Efendi (Büyük). *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. nşr. M. Çevik - K. Meral. İstanbul: Üçdal Neşriyat, Fatih Matbaası, 2. Baskı, 1966.
- Atar, Fahreddin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 7. Baskı, 2008.
- Ayan, Mehmet. *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Baskı, 2016.
- Balaban, M. Rahmi. *İlim-Ahlâk-İman (Son Asrın İlim ve Fen Adamlarına Göre)*. Ankara: DİB Yayınları, Gaye Matbaası, 6. Baskı, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl. *Şahîhu’l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Dağcı, Şâmil. *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiil*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Baskı, 1999.
- Deschenaux, Henri - Tercier, Pierre. *Sorumluluk Hukuku*. çev. Salim Özdemir. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1983.
- Desûkî, Şemsüddîn Muhammed ‘Arafe ed-Desûkî. *Hâşiyetü’l-Desûkî ‘ale’s-Şerhi’l-Kebîr*. 6 Cilt. ed. Muhammed ‘Abdullâh Şâhîn. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 3. Baskı, 2011.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 6. Baskı, 1984.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. b.y.: İz Yayıncılık, 11. Baskı, 1996.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fon Matbaası, 3. Baskı, 1981.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Uşûlü'l-fikh*. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Edgü, Ekrem. *Borçlar Hukuku (Umumî Hükümler)*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1967.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı, 2013.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Yetkin Yayınları, 22. Baskı, 2017.
- Ergün, Mehmet. *İslâm Hukukunda Kefâlet*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Ergün, Mehmet. *İslâm Hukukunda Yapı Mâliklerinin Kusursuz Sorumluluğu*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ergün, Mehmet. "İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2018), 271-294.
- Ergün, Mehmet. "İslâm Hukukuna Göre Kadına Yönelik Şiddet ve Cinayet Olaylarının Değerlendirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/68 (Aralık 2019), 1325-1340.
- Ersoy, Uğur. "İntihara Yönlendirme Suçu". *TBB Dergisi* 136 (2008), 75-140.
- Eşsizozğlu, Altan – Sercan, Mustafa. "İntihara Azmettirme, Teşvik, Yardım ve İntihar Kararını Kuvvetlendirme İddiasında Adli Psikiyatrik Değerlendirme: Bir Olgu Sunumu". *Türk Psikiyatri Dergisi* 28/3 (2017), 212-216.
- Gülal, Hamdi. *Ruhi Çöküntü*. İstanbul: Bahar Yayınları, 9. Baskı, ts.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddîn. *Ehl-i Sünnet İ'tikadı*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 4. Baskı, 1986.
- Gündoğmuş, Ümit Naci vd.. "İntihar Girişimlerinde Sağlık Personelinin Adli İhbar Yükümlülüğü". *Adli Tıp Dergisi* 18/2 (2004), 38-44.

Ğamrâvî, Muhammed ez-Zührî. *es-Sirâcü'l-Vehhâc Şerhü'n 'alâ Metni'l-Minhâc*. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.

Haddâdî, Ebû Bekr b. 'Alî b. Muḥammed el-Ḥaddâdî. *el-Cevheretü'n-neyyire 'alâ Muhtaşari'l-Ḳudûrî*. 2 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1978.

Hafızoğulları, Zeki - Ketizmen, Muammer. "5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nda Hayata Karşı Suçlar". *Ankara Barosu Dergisi* 66/1 (Kış 2008), 143-154.

Halebî, İbrâhîm b. Muḥammed el-Ḥalebî. *Mülteḳâ'l-ebḥûr*. İstanbul: Şirket-i Şahâfiyye-i 'Osmâniyye Matba'asi, 1316/1898.

Heyet. *El-fetâvâ el-Hindiyye*. 6 Cilt. Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye - Mehmet Özdemir, 3. Baskı, 1393/1973.

Heyet. *Türk Hukuk Lügati*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 4. Baskı, 1998.

Hökelekli, Hayati. "İntihar". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 22/351-353. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Huysal, Ayşegül. *Türk Ceza Kanunu'nda İntihara Yönlendirme Suçu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

İbn 'Âbidîn, Muḥammed Emîn. *Reddü'l-Muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-Muḥtâr*. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

İbn Cüzey, Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî el-Mâlikî. *el-Kavânînu'l-Fıkhîyye*. b.y.: ts.

İbn Hazm, Ebû Muḥammed 'Alî b. Aḥmed el-Endelûsî. *el-Muḥallâ bi'l-âşâr*. 12 Cilt. ed. 'Abdü'l- Ğaffâr el-Bindârî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.

İbn Kudâme, Muvaffuḳuddîn Ebû Muḥammed b. Aḥmed b. 'Abdillâh. *el-Muḡnî*. 16 Cilt. thk. Muḥammed Şerefuddîn Ḥattâb - es-Seyyid Muḥammed es-Seyyid - Seyyid İbrâhîm Sâdık. Ḳâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 1425/2004.

İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısrî. *el-Baḥru'r-râik şerhu Kenzi'd-deḳâik*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, ts.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. el-Ḥafîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 4 Cilt. thk. Ferîd 'Abdü'l-'Azîz el-Cündiyy. Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 1425/2004.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh. *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*. 4 Cilt. thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. 'Abdulvâhîd b. Mes'ûd es-Sivâsî. *Şerḥu Fethi'l-kadîr (Netâicu'l-efkâr fî keşfi'r-rümûzi ve'l-esrâr tekmilesi ile birlikte)*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, ts.
- İçer, Zafer. "İntihara Yönlendirme Suçu TCK. md. 84)". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 28/1 (2020), 295-347.
- İzmirli, İ. Hakkı. *İslâm Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*. sad. S. Hayri Bolay. Ankara: DİB Yayınları, Ayyıldız Matbaası, 6. Baskı, 1981.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Fıkıh Lugatı (Arapça-İngilizce-Türkçe)*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012.
- Karadâvî, Yûsuf. *İslâm Hukuku (Evrensellik-Süreklilik)*. çev. Yusuf Işıcık - Ahmet Yaman. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2. Baskı, 2014.
- Karaman, Hayrettin. *Günlük Hayatımızda Helâller ve Haramlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 16. Baskı, 2002.
- Kâsânî, 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî. *Kitâbu Bedâi'u's-şanâi' fî tertîbi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2. Baskı, 1394/1974.
- Kaya, Ali. *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Kılıçoğlu, Ahmet M. *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 20. Baskı, 2016.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Aḥmed b. Muhammed el-Ḳudûrî. *el-Muḥtaşar*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1398/1977.
- Ḳur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*. Heyet. Medine: Ḥâdimü'l-Ḥarameyni's-Şerîfeyn Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1412/1992.

- Mahallî, Celâleddîn - Süyûtî, Celâleddîn. *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 2 Cilt. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi Yayınları, ts.
- Ma'lûf, Luvîs el-Yesûî. *el-Müncid fi'l-lügâ ve'l-a'lâm*. Beyrût: Dâru'l-Maşriq, 26. Baskı, 1982.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed. *el-Hâvi'l-kebîr şerḥu Muḥtaşari'l-Müzenî fi fıkhi mezhebi'l-İmâmi 'ş-Şâfi'î*. 19 Cilt. thk. eş-Şeyḥ 'Alî Muḥammed Mu'avviz - eş-Şeyḥ 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Baskı, 1439/2018.
- Mevsilî, 'Abdullâh b. Muḥammed b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. ta'lîk: Şeyḥ Maḥmûd Ebû Daḳîka. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.
- Molla Hüsrev, Muḥammed b. Ferâmûz. *Düererü'l-hükkâm fi şerḥi Ğureri'l-aḥkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1970.
- Mübarek, Muhammed. *Yarınki Dünya (Özlenen İnsanlık)*. çev. Hüsametdin Celâl. İstanbul: Duyuran Matbaası, 1976.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Nâcî, Muallim. *Lûgat-ı Nâcî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Nesâî, Ebü 'Abdirrahmân Aḥmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâî. *es-Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- NTV, "İntihar oranları dünyada artıyor, her 40 saniyede bir kişi intihar ediyor, Türkiye'de durum ne?". Erişim 21 Mayıs 2020. <https://www.ntv.com.tr/saglik/dunyada-her-40-saniyede-bir-kisi-intihar-ediyor-turkiyede-durum-ne,DmJ25q8IrkSebAXWdxwTnw>.
- Öner, Necati. *Stres ve Dini İnanç*. Ankara: TDV Yayınları, 1985.
- Reisoğlu, Safa. *Türk Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*. İstanbul: Beta Yayınları, 25. Baskı, 2014.
- Remlî, Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Hamza el-Enşârî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1435-1436/2014.
- Sâbık, Seyyid. *Fıkhu's-sünne*. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Dâru'l-Ḥadîs, ts.

- Sâbûni, Nûreddin. *Mâturîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 3. Baskı, 1982.
- Sâmî, Şemseddîn. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Semerkindî, ‘Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Aḥmed. *Tuḥfetü’l-fukahâ*. 4 Cilt. thk. el-İmâm Muhammed el-Muntaşır Billâh el-Kitânî - Vehbe Muştafâ ez-Zuhaylî, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1438/2017.
- Serahsî, Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl es-Serahsî. *el-Mebsût*. 30 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1403/1982-1983.
- Şa‘bân, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 19. Baskı, 2014.
- Şâfi‘î, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 9 Cilt. thk. Muhammed İbrâhîm el-Ḥifnâvî. Kâhire: Dâru’l-Ḥadîs, 1429/2008.
- Şen, Cemalettin. *Bilinç ve Etkisi (İslâm Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi)*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Şentürk, Recep. “İsmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 23/137-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Şevkânî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed. *Neylü’l-evtâr şerḥu Münteḳa’l-aḥbâr min eḥâdis-i Seyyidi’l-Aḥyâr*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Cîl, 1973.
- Şeybânî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ḥasen. *el-Aşl*. 6 Cilt. thk. eş-Şeyḥ Aḥmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1438/2017.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf el-Firûzâbâdî. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. thk. eş-Şeyḥ Zekerîyyâ ‘Umeyrât. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 4. Baskı, 1438/2017.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed el-Ḥatîb eş-Şîrbînî. *Muḡni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzı’l-Minhâc*. 6 Cilt. thk. M. Muhammed Tâmir - Şeyḥ Şerîf ‘Abdullâh. Kâhire: Dâru’l-Ḥadîs, 1427/2006.
- Şürünbülâlî, Ebu’l-İhlâş Ḥasen b. ‘Ammâr b. ‘Alî. *Merâki’l-felâḥ bi-imdâdi’l-Fettâḥ şerḥu Nûri’l-izâḥ ve necâti’l-ervâḥ*. İstanbul: Dersa‘âdet Kitabevi, 1985.
- Tahtâvî, Aḥmed Râfi‘. *Ḥâşiyetü’t-Tahtâvî ‘alâ Merâki’l-felâḥ şerḥu Nûri’l-izâḥ*. Mısır: Matba‘a-i Muştafâ Muhammed, 1356/1937.

- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Servet. *el-Câmi'u's-şâhih*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Turan, Şerafettin. *Türk Kültür Tarihi (Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrenselliğe)*. Ankara: Bilgi Yayınları, Olgaç Matbaası, 1980.
- Türk Ceza Kanunu. İstanbul: Beta Yayınları, 12. Baskı, 2015.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm'da İrşat*. İstanbul: Marifet Yayınları, Er-Tu Matbaası, 1984.
- Uludağ, Süleyman. *Bayezid-i Bistami Hayatı-Menkıbeleri-Fikirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Unat, Faik Reşit. *Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 6. Baskı, 1988.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *Çağdaş Fıkıh Problemleri*. Bursa: Feyiz Yayınları, 2008.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili Türkçe Tefsir*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1982.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmûsu*. 5 Cilt. haz. Sıtkı Güllü. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.
- Yenişehirli, Şeyhü'l-İslâm Abdullah Efendi. *Behçetü'l-fetâvâ ma'an-nukûl*. İstanbul: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-'Âmire, 1266/1850.
- Yeniterzi, Emine. *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Baskı, 2001.
- Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku (Akit Dışı Sorumluluk)*. İstanbul: Seçil Ofset Matbaacılık, 2. Baskı, 2013.
- Zeydân, 'Abdülkerîm. *el-Vecîz fi uşûli'l-fıkh*. Bağdat: Dersa'âdet, 6. Baskı, ts.
- Zeydân, Abdülkerîm. *Fıkıh Usûlü*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1993.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 34. Baskı, 1435/2014.

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Sayı: 14
Güz 2020
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Number: 14
Autumn 2020
BARTIN – TURKEY

GÜNÜMÜZ GENÇLERİNİN DEĞERLER EĞİTİMİNDE BAZI AHLAKÎ DAVRANIŞLAR AÇISINDAN HZ. YÛSUF KISSASI

THE PROPHET JOSEPH PARABLE IN TERMS OF SOME MORAL BEHAVIORS IN THE VALUES
EDUCATION OF TODAY'S YOUNG PEOPLE

Meryem KARATAŞ

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Sakarya/Türkiye

Dr., The Ministry of Education, Sakarya / Turkey

karatasmeryem5@gmail.com

orcid.org/0000-0001-2345-6789

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 09 Ağustos /August 2020

Kabul Tarihi/Accepted: 10 Kasım/November 2020

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2020

Atıf/Cite as: Karataş, Meryem. “Günümüz Gençlerinin Değerler Eğitiminde Bazı Ahlakî Davranışlar Açısından Hz. Yûsuf Kıssası”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2020), 319-334.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÖZ

Dünyaya geldiği andan ölümüne kadar geçen süre içerisinde değişebilen ve gelişebilen insanoğlu için değer oluşturma, değer kazandırma ve değerleri aktarma görevi önem arz etmektedir. Bireylerin kabul ettikleri ve aktardıkları değerlerin bilinçli bir seçim sonucunda oluşması gerekir. Bilinçli bir seçim ise değerler eğitiminin sonucudur. Değişik yaş aralıklarındaki bireyler için planlanan değerler eğitiminin niteliği birbirinden farklıdır. Çocuklara kazandırılması gereken değerler ile genç, yetişkin ya da yaşlı bireyler için belirlenen değerlerin aktarım şekilleri ayrı planlanmalıdır. Bu bağlamda araştırma gençlerin değerler eğitimiyle sınırlıdır. Çocukluk ve yetişkinlik dönemi arasında köprü vazifesi gören gençlik döneminde toplumun beklentilerine uymak bazen zor olabilir. Karşılaşılan problemlerle baş edilmesinde kabul edilen değerlerin rolü önemlidir. Din kaynaklı değer aktarımında kıssalar yoluyla gençlere tarihten model teşkil edebilecek, onların özdeşim kurabilecekleri örnekler sunulabilir. Bu örneklerden biri çocukluk ve gençlik döneminin Kur'ân-ı Kerim'de ayrıntılarıyla anlatıldığı Hz. Yûsuf'tur. Yaşadığı olaylara verdiği tepkiler, aldığı kararlar onun sabırlı, iffetli, merhametli, sadakat sahibi ve onurlu olarak nitelendirilmesini sağlamıştır. Gençlerin değerler eğitimi yoluyla içselleştirmesi gereken ahlakî özelliklerinde Hz. Yûsuf bir rol modelidir. Bu noktada dini kaynak kabul eden değerler eğitiminde farklı örnekler bulmak mümkündür. Kıssaların hayatın içinden, yaşanmışlığı olan olaylardan meydana gelmesi de uygulanabilirliğini arttırmaktadır. Araştırmanın temel problemi Hz. Yûsuf kıssasında gençler için rol model olabilecek değerlerin neler olduğu ve değer aktarımında -Yûsuf kıssası özelinde- kıssaların gençlerin eğitimindeki nasıllığı üzerine kurulmuştur. Yazılı doküman incelemesi yöntemiyle içerik analizi tekniği kullanılarak ayetler yorumlanmıştır. Yapılan çalışma sonucunda genel olarak kıssaların özel olarak da Yûsuf kıssasının değerler eğitiminde dikkat çekici kaynaklar olduğu, günümüzle bağlantılarının kurulması gerektiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Değerler, Hz. Yûsuf, Gençler, Kıssa, İffet, Sabır, Onur.

ABSTRACT

The task of creating, adding and transferring value is important for the human being who can change and develop from the time he comes to the world to his death. The values that individuals accept and transfer must be formed as a result of a conscious choice. A conscious choice is the result of values education. The quality of values education planned for individuals in different age ranges is different from each other. The ways of transferring the values that need to be acquired by children and the values determined for young, adult or elderly individuals should be planned separately. In this regard, research is limited to the education of values for young people. It can sometimes be difficult to comply with the expectations of the society in the youth period, which serves as a bridge between childhood and adulthood. The role of accepted values is important in dealing with the problems encountered. In religious-based value transfer, examples that young people can identify with and which can be models for young people can be presented through parables. One of these examples is prophet Joseph, where his childhood and youth are described in detail in the Qur'an. His reactions to the events he experienced and the decisions he made enabled him to be characterized as patient, chaste, compassionate, loyal and honorable. In the moral characteristics of young people that should be internalized through values education, Prophet Joseph is a role model. At this point, it is possible to find different examples in values education, which accepts religion as a resource. The fact that parables are from life also increases their applicability. The main problem of the study is based on what are the values that can be role models for young people in the story of Prophet Joseph and how the effects of the stories on the education of young people, especially in the story of Prophet Joseph. The verses were interpreted by using the content analysis technique with the written document analysis method. As a result of the study, it was seen that the stories in general and the story of Prophet Joseph in particular were remarkable resources in values education and that they should be linked with today.

Keywords: Religion Education, Values Education, The Values, Prophet Joseph, Youth, Parable, Chastity, Patience, Honor.

GİRİŞ

Doğumundan itibaren yaşanan değişimlere bağlı olarak bireyin hayatı çocukluk, gençlik ve yaşlılık gibi çeşitli dönemlere ayrılmıştır. Bu dönemlerden biri olan gençlik için ortak bir tanımdan ya da yaş aralığından söz edilmemektedir. Bununla birlikte Milli Eğitim Bakanlığı gençliği “bülüğ çağına erme nedeni ile biyo-psikolojik bakımdan çocukluğun sonu ile toplum hayatında sorumluluk alma dönemi olan çocukluk ile genç yetişkinlik arasında kalan 12-24 yaşları arasındaki grup”¹ şeklinde tanımlamıştır.

Fizyolojik ve psikolojik değişimlerin yoğun olarak yaşandığı ve çocukluk dönemiyle yetişkinlik dönemi arasında köprü vazifesi gören gençlik döneminde hayata tutunma çabası yoğunlaşır. Bu dönemde gencin yaşadığı pek çok sıkıntının temelinde “kimlik” inşası gelir. Kimlik inşasında rol ve statü karmaşasını yaşayan genç birey, toplumun beklentilerine ayak uydurmak da bazen zorlanabilir.

Genç bireyde kimlik ve benlik olmak üzere iki önemli husus vardır. Kimlik, bireyin başkalarınca o birey hakkındaki algısı iken; benlik, kişinin kendisiyle ilgili sahip olduğu düşüncelerdir. Benlik gelişimi ise ilki istek ve arzular (cinsellik, beslenme, özgürlük vb.) diğeri de değerler ve amaçlar (gelenek görenekler, din, değerler) olmak üzere iki temelden beslenir. Benliğin sağlıklı gelişimi için sahip olunan değerlerin, genç bireyin istek ve arzularını düzenleyen nitelikte olması gerekir. Aksi takdirde istek ve arzularını gerçekleştirmek için hiçbir ilke kabul etmeyen, tüm değer sistemlerini reddeden genç bireylerin ortaya çıkması ihtimal dâhilindedir.²

Tüm bu karmaşa içinde gençlerin yaşadıkları dönemin özelliğinden de kaynaklanan pek çok sorunla baş etmeye çalıştığı görülmektedir. Farklı kaygılar, kimlik bunalımı, yabancılaşma, birtakım psikolojik sorunlar, çatışmalar ve anomi ilk akla gelenlerdir. Gencin bu sorunlarla ya da buna benzer problemlerle baş edebilmesinde kabul ettiği değerlerin rolü önemlidir.³ Bu değerlerin belirlenmesinde hayatın her alanında yaşanan değişiklikler önemli rol oynamaktadır. Son yıllarda ortaya çıkan ilerleme sadece bilim ve teknoloji alanında gerçekleşmemiştir. Yaşananlar neticesinde bireylerin dünyaya bakış açıları, beklentileri, aktardıkları kültürel motifler de değişikliğe uğramıştır. İnsanoğlunun sahip olduğu bazı değerler zamanla ya farklılaşmış ya da var olan bu değerlere yenisi eklenmiştir. Bu nedenle

¹ Sekam, *Türkiye Gençlik Raporu Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri* (İstanbul: Sekam Yayınları, 2013), 10.

² Hayati Hökelekli, *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 57-59.

³ Mustafa Aydın, *Gençliğin Dini ve Sosyal Değerleri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2003), 246.

gençlere aktarılmak istenen değerlerin onlar tarafından kabul görmesi önemlidir. Aksi takdirde geleceği inşa edecek gençlerin kabul etmediği değerler, sonraki nesle aktarılmayacak ve yok olup gidecektir.

1. Değerler Eğitimi ve Önemi

Her birey geliştirilebilir kabiliyetlerle dünyaya gözlerini açar ve bu kabiliyetler eğitim ile aktif hale gelir. Eğitim bireyin hayatının sadece bir kısmını değil tüm yaşamını kapsayan uzun bir süreçtir. Bu süreç içinde bireyin hem bilişsel hem duygusal ve hem de bedensel olarak gelişiminin sağlanması gerekir. Sadece bilgi aktarımına ağırlık verilerek gerçekleştirilen eğitim şeklinin bireysel ya da toplumsal sorunların çözümünde yeterli olmadığı ortadadır.

Dünyayı imar etmesi beklenen bireylerin zekâsı, bilgi birikimi, eğitim durumu her zaman dünyaya barış ve huzur getirmek için kâfi gelmemiştir. Bu nedenle aklın dışında bireyin hırslarını kontrol edebilmesini sağlayacak farklı bir gücün de gerektiği düşünülmektedir ki bu da değerdir. Değer kavramının önemi de bu noktada kendini göstermektedir. Değerlerle desteklenmiş bir eğitim insana hayatını düzenleyecek ilkeler kazandırır. Bu ilkeler doğrultusunda davranışlarına yön veren bireyin ahlakî ve duyuşsal gelişimini sağlaması beklenir. Bireylerin davranışlarının kontrolünde dış disiplinlerden etkilenmeleri doğaldır; ancak dış disiplin ortadan kalktığı anda içselleştirilmeyen olumlu davranışların devamı mümkün olmayabilir. Bu sebeple bireylerin sahip olduğu değerlere göre hayatlarını tanzim etmesi, içsel kontrollerini oluşturmaları gerekmektedir. Aklın ve kalbin eğitilmesi olarak da ifade edebileceğimiz değerler eğitimi, bahsi geçen içsel kontrolü sağlamada önemli bir faktördür.

Değerler eğitiminin verilebileceği belli başlı kurumlar vardır. Aile, okul ve çevre bu noktada ilk akla gelenlerdir. Dünyaya geldiği andan itibaren ölene kadar sürekli değişim ve gelişim içinde olan insanoğluna değer aktarımı ailede başlamalıdır. Her konuda ilklerin yaşandığı aile kurumunda değer aktarımının önemsenmesi, aile büyüklerinin model oluşturması, onların rol model olarak kabul edilebilmesi için de aile içi iletişimin güçlü olması gerekir. İletişime açık olmayan aile bireylerinin kendi değerlerini çocuklarına aktarma noktasında problem yaşamaları olasıdır. Doğru bir yaklaşıma sahip olan anne ve babanın değerler eğitiminde hangi örnekleri kullanacakları, nasıl bir dil kullanmaları gerektiği ya da hangi kaynakların referans kabul edileceği de bir bilgi altyapısı gerektirmektedir. Din ise

somut örnekler içermesinden dolayı ailenin sahip olduğu değerlerin aktarılmasında önemli bir kaynaktır. Özellikle kıssalar yoluyla değerler eğitimi çocukluk ve gençlik döneminde etkin yöntemlerden biri olarak düşünülmelidir. Bu nedenle gençlere tarihten model teşkil edebilecek, onların özdeşim kurabilecekleri örnekler sunmak hem çocukluk hem de gençlik döneminde önemlidir. Çocukluk döneminde başlayan din kaynaklı değer aktarımı farklı toplumsal etkilere açık olan gençlik döneminde devam etmediği takdirde çok da başarılı olmayabilir. Ayrıca yapılacak değerler eğitimini sadece bilgi aktarımı gibi görmek eksik bir bakış açısı olacaktır. Davranışlara yansımaya gereken değerler eğitimi, insan hayatının oldukça uzun bir dönemini kapsamaktadır. Özellikle gençlik döneminde değerler eğitiminin ihmal edilmesi genç bireylerde sağlıklı benlik gelişimini engelleyecek, onların hayatı istek ve arzularından ibaret görmelerine yol açacaktır.

Bu noktada genç bireylerin kişisel farklılıklarının yanı sıra öğrendikleri bilgiler, aldıkları eğitim ve yaşadıkları tecrübelerin gencin değer kabulünde ya da reddinde önemli olduğu unutulmamalıdır. Bu ret ve kabul noktasında da genç yaşadığı toplumdan bağımsız değildir. Önceki dönemlerde yakın çevresiyle etkileşim içinde olan, onların gelenek görenek ve değerlerini benimsemeye tereddüt etmeyen gençler için artık dünyada yaşanan değişimler belirleyici olmaya başlamıştır. Bu durum değer yargılarını değiştirdiği gibi bir takım değerlerin önceliğini de ortadan kaldırmıştır. Bu değerlerin hangi sınıflandırma dâhilinde isimlendirildiği önemli değildir, önemli olan gençlere doğruluk, merhamet, iffet gibi evrensel kazanımlar sağlayabilmektir. Bunların verilebilmesi ve başarıya ulaşılabilmesi için ise değerler eğitiminde farklı teoriler üretilmiştir. Değerler eğitiminin uygulanmasında Batı'da kullanılan farklı değer teorileri ülkemizde yapılan araştırmalara da kaynaklık etmiş, bu teorilerden hareketle eğitimde değer aktarımı gerçekleştirmeye çalışılmıştır. Geleneksel yaklaşımlardan biri olan telkin yaklaşımı, değer açıklama yaklaşımı, Kohlberg'in ahlakî gelişim yaklaşımı, değer analizi yaklaşımı gibi değerler eğitimine kaynaklık eden yaklaşımlardan her birinin kendine göre özellikleri vardır ve bunlardan faydalanarak gençlere değer aktarımı yapılabilir. Yaklaşımların kendi içinde olumlu yönleri ya da sınırlılıkları söz konusudur. Bunlardan özellikle telkin yaklaşımı ve karakter eğitimi çalışmada adı geçen değerlerin aktarımında kullanılabilir.⁴

⁴ Mehmet Zeki Aydın, "Değerlerin Eğitimi Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi", <https://docplayer.biz.tr/23225295-Değerlerin-egitimi-yaklaşımlarının-değerlendirilmesi-1.html> (Erişim 12 Mart 2019).

2. Hz. Yûsuf Kıssası ve Değerler

Değer aktarımında dini, referans olarak kabul edenler için en iyi örneklerden biri Hz. Yûsuf'tur. Hz. Yûsuf'un İslamiyet, Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerinde kabul edilen bir peygamber oluşu, bu kıssada anlatılan değerlerin evrensel olma özelliğini de göstermektedir.

Hz. Yûsuf kıssasının anlatıldığı Yûsuf sûresi Kur'ân-ı Kerim'in 12. sûresidir. Sûre baştan sona Hz. Yûsuf'tan bahseder ve ismini de buradan alır. 111 ayetten oluşan sûrede Hz. Yûsuf'un hayatının farklı dönemlerinde yaşadığı hadiseler ve onun bunlara karşı gösterdiği tavrı ele alınmaktadır. Yûsuf sûresi Mekke döneminin sonlarında yani Hz. Muhammed'in yaşadığı sıkıntıların arttığı bir dönemde indirilmiştir. İsrailoğullarının Mısır'a neden gittikleriyle ilgili bir soru üzerine nazil olduğu söylenir. Kıssada çok büyük sıkıntılar yaşayan Hz. Yûsuf'tan bahsedilmesi Hz. Muhammed'e bir mesaj niteliğindedir. Kıssanın sonunda mutluluğa erişen Hz. Yûsuf'un hayatının anlatılması Hz. Muhammed'e teselli vermektedir. Hz. Peygamber'e sonunda Hz. Yûsuf gibi sıkıntılarının sona ereceği hatırlatılmıştır. Ayrıca kıssa birbirinden farklı karakterde olan bireylerin davranışlarının tahliline de izin vermektedir. Sahip olduğu değerlerden ödün vermeyen bireyler anlatıldığı gibi (Hz. Yakup ve Hz. Yûsuf), dünyevî hırslarını kontrol altına alacak değerlerden yoksun diğer bireyler de kıssada yer almaktadır. Adı geçen karakterlerden hangisinin seçileceği ise muhataplara bırakılmış ve tercihlerinin sonuçlarının neler olabileceği de aktarılmıştır.⁵

Hz. Yûsuf kıssasında şehvet, kıskançlık, iftira, ihanet, intikam gibi kötü duygular ile affedicilik, sabır, merhamet, sadakat, onurlu bir duruş, iffet gibi değerlerde anlatılmıştır.⁶ Kıssa bir rüyanın anlatımıyla başlamaktadır. Sûrenin 7. ayetinde yer alan “*And olsun ki Yûsuf ve kardeşlerinde, almak isteyenler için ibretler vardır.*”⁷ cümlesi kıssadan alınması gereken mesajlar için hazırlık niteliğindedir. Sûrenin sonlarına doğru ise “*...Babacığım! İşte daha önce gördüğüm rüyanın manası buymuş; Rabbim onu gerçekleştirdi...*”⁸ ayeti bahsi geçen on bir yıldız, güneş ve ayın secde etmesi, Hz. Yûsuf'un rüyasının gerçekleştiğini anlatmaktadır.

⁵ Ebû'l A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 433-435.

⁶ Kamil Yaşaroğlu, “Hz. Yûsuf'un Çağımız İnsanına Model Olabilecek İffet Ahlakı”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 19 (Haziran 2013), 45.

⁷ Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Tefsiri*, <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir> (Erişim 6 Eylül 2020), Yûsuf 12/7.

⁸ Yûsuf 12/100.

3. Hz. Yûsuf Kıssasında Bahsedilen Ahlakî Zaaflar

Kıssanın başında yer alan ve olaylar zincirinin ilk halkasını oluşturan ahlakî zaaflardan birisi kıskançlıktır. Kıskançlık, bir kimse bir üstünlük gösterdiğinde veya sevilen birisinin, başkası ile ilgilendiği kanısına varıldığında takınılan olumsuz tutum, güncülük, hasetçilik, hasetlik gibi anlamlara gelmektedir.⁹ Bu duygunun temelinde ise zan bulunmaktadır. Zan, yakînin zıddı, kuşku ve kesinleşmemiş kanaat gibi karşılıkları olan bir kelimedir. İslam ahlak kültüründe bir kimsenin kesin bilgisi olmamakla birlikte başka biri hakkında kötü düşünce ve kanaate sahip olmasına “sû-i zan” denilmiştir.¹⁰ Hz. Yûsuf’un kardeşlerini hata yapmaya sürükleyen duyguların ilki de kötü zan olmuştur. Babalarının Yûsuf ve kardeşini kendilerinden daha çok sevdiğine yönelik kuşkuları, beraberinde kıskançlık duygusunu getirmiştir. Kıskançlık sadece duygu olarak kalmamış ve Hz. Yûsuf bir kuyunun derinliklerine atılmıştır.

Kıskançlık her insanda bulunan duygusal bir davranış olarak görülür, bazen de duygu olarak kalmayıp birey ve topluma zarar veren yönleri ile ortaya çıkar. Bireyin mutsuzluğuna neden olması, kıskanılan kişiye zarar verme olasılığı, toplumda ve ailede huzursuzluk ve mutsuzluğa yol açması gibi olumsuzluklar bunlardan akla ilk gelenlerdir. Ayrıca kişinin hem kendi yaşam kalitesini hem de çevresindeki insanları olumsuz olarak etkilemektedir.

Sûrede bahsi geçen olumsuz davranışlardan bir diğeri de vezirin karısının ona ihanet etmeye yeltenmesi ve ihanetini örtmek için Hz. Yûsuf’a iftira atmasıdır. Bu ihanetin anlaşılmasına rağmen toplumdaki statüsünü koruyabilmek için Hz. Yûsuf’un zindana atılmasına göz yuman eş de dikkat çekmektedir. Yine Züleyha’nın Hz. Yûsuf’a iftira etmesi, sûrede anlatılan olaylar zincirinin önemli bir halkasını oluşturmaktadır.

Kıskançlık, sû-i zan, ihanet ve iftiranın gençliğin ahlakını bozması ve bunların her dönemde büyük travmalar oluşturması bu kıssada görülmektedir. Kıssayı bir bütün halinde okuyabilenler bahsi geçen ahlakî zaafların sebep olduğu zararları görüp bundan ders çıkarabilirler. Bu zaafların sadece bireysel değil, toplumsal zararları da kıssada gözler önüne serilmektedir.

⁹ *Türk Dil Kurumu Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 1424.

¹⁰ Mustafa Çağrı, “Zan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/120.

4. Hz. Yûsuf Kıssasındaki Bazı Değerler

4. 1. Sabır

Kelime olarak engellemek, güçlü olmak, hapsetmek gibi anlamlara gelen sabır, başa gelen sıkıntı ve belalara karşı direnç gösterme gücüne ve olumsuz durumları olumlu hale çevirmek için gösterilen çabaya denir.¹¹

Yûsuf sûresinde sabırlı olmak denilince akla iki kişi gelmektedir. Biri “...*Nefsiniz sizi kötü bir iş yapmaya sürüklemiştir; artık (bana düşen) güzelce sabretmektir...*”¹² cümlesiyle ifade edilen ve yaşadıklarına karşı dayanma gücü gösteren Hz. Yakup’tur. Diğeri ise yıllarca pek çok sıkıntıya göğüs germek zorunda kalan Hz. Yûsuf’tur. “...*Ben Yûsuf’um, bu da kardeşim. Allah bize lütufta bulundu. Kim Allah’tan korkar ve sabrederse, şüphesiz Allah güzel davrananların mükâfatını zayi etmez.*”¹³ ayeti Hz. Yûsuf’un yaşadıklarına sabretmesinin karşılığını aldığını anlatmaktadır.

Sabırlı olmak evrensel değerlerden biridir ve sabırlı olmayan bireylerin başarıya ulaşması mümkün gözükmemektedir. Bu konuyla ilgili araştırmalardan biri 1960’larda psikolog Walter Mischel tarafından Stanford Üniversitesi’nde kampüste yer alan yuvadaki çocuklar üzerinde yapılmıştır. “Marshmallow Testi” adı verilen uygulamada çocukların yanlarına konulan bir marshmallowu yemeyip on beş yirmi dakika bekledikleri takdirde ikincisini alabilecekleri söylenmiştir. Bazı çocuklar sabırla beklerken, bazıları dürtülerini kontrol edemeyip aceleci davranıp yemişlerdir. Aynı çocuklar yıllar sonra gözlemlendiğinde sabırlı davrananların akademik başarılarının daha yüksek olduğu, fikirlerini daha iyi ifade edebildikleri, plan yapıp bunu uygulayabildikleri görülmüştür.¹⁴

Buradan hareketle bireyin sabır gibi önemli bir değere sahip olabilmesinin temel şartının sağlam bir irade olduğu sonucuna varılabilir. Bu nedenle hayatın zorluklarına karşı koyabilen, yaşadığı sıkıntıları atlatabilme potansiyeline sahip genç bireyler yetiştirebilmek önem arz etmektedir. Olumsuz durumları olumluya çevirebilen, başarıya odaklanabilen, sabrettiği zaman karşılığını göreceğini bilen kişilerin güçlü bir iç dünyaya sahip olacağı ön görülebilir. Gençlerin gerektiğinde dürtülerini erteleyebilen bireyler haline gelmesi onların stresle başa çıkmalarına yardımcı olacaktır. Sûrede bahsi geçen Hz. Yûsuf, sabredildiği zaman

¹¹ Çağrı, “Sabır”, 35/337.

¹² Yûsuf 12/18.

¹³ Yûsuf 12/90.

¹⁴ Daniel Goleman, *Duyusal Zekâ EQ Neden AQ’dan Daha Önemlidir?* çev. Banu S. Yüksel (İstanbul: Varlık Yayınevi, 2016), 121.

Allah'ın bunun karşılığını vereceğini ifade etmektedir. Yaratıcıya olan yakınlığın ise bireyin sabırlı olmasına katkı sağlayacağı, “ ...Şüphesiz Allah sabredenlerin yanındadır.”¹⁵ ayetiyle de psikolojik bir destek oluşturacağı anlaşılmaktadır.

Hz. Yûsuf kuyuya atılma süreciyle hayatında çeşitli zorluklar yaşamıştır. Züleyha'nın aşkına karşı direnmesi, iftiraya uğraması, hapisane hayatı ve ailesinden ayrı bir hayat geçirmesi gibi zorluklara karşı sabretmesi onu esenliğe ulaştırmıştır. Bu olay bireyin hayatının bazı dönemlerinde mecâzî olarak da olsa kuyuya atılabileceği, bazı dönemlerde ise ülkeyi yönetecek kadar kudretli hale gelebileceğine en iyi örnektir. Kıssalardan ders alması gereken genç bireylerin tarihin bu önemli şahsiyetinin hayatından kendilerine pay çıkarabilecekleri aşikârdır. Bu noktada gençlere aktarılacak sabır değerinin de doğru anlaşılması önemlidir. Sabırlı olmak, pasif bir bekleyiş değildir. Yûsuf (a.s.) gibi aktif bir bireyin başına gelenlere karşı dik duruşu, onurlu mücadelesi, hapishaneden aklanmadan çıkmama isteği sabrın nasıl anlaşılması gerektiği noktasında önemli ipuçları vermektedir.

4. 2. İffet

Haramdan kaçınmak, helal ve güzel olmayan söz ve davranışlardan sakınmak anlamlarına gelen iffet bedenî ve maddî hazlara düşkünlükten uzak olma halini de ifade etmek için kullanılır.¹⁶ Yunan felsefesinden İslam felsefesine kadar iffetli olmak, erdemli bireyin özelliklerinden biri olarak görülmüştür. Platon iffeti dört ana erdemden biri olarak kabul ederken Aristo erdemli olmayı aklın ölçülerine uygun davranmak şeklinde tanımlamaktadır. İnsanın aklıyla iki uç nokta arasındaki orta yolu benimsemesi anlamına gelen bu açıklama bireyin aşırı isteklerden uzak kalması anlamındaki iffeti hatırlatmaktadır.¹⁷

Tarih boyunca erdemli olmanın şartları arasında genel kabul gören iffet, günümüzde de önemini korumaktadır. Çeşitli eğilimlerle dünyaya gelen bireyin bir ahlak sistemine sahip olması, içinde yaşadığı topluma, ailesine karşı erdemli insan olma sorumluluğunu yerine getirmesi iffetli olmakla doğrudan alakalıdır. Doğuştan şeref sahibi bir varlık olarak yaratılan insanoğlunun iffetini koruması, ona onur kazandırmaktadır. Bu sebeple insanın haz ve zevklerini kontrol altına alabilmesi ve dürtülerini disipline edebilmesinin onurlu bir insan olma yolunda önemli olduğu unutulmamalıdır.

¹⁵ el-Bakara 2/153.

¹⁶ Çağrı, “İffet”, 21/506.

¹⁷ Kemal Göz, *İslam Felsefesinde Ahlakın Temel Paradigmaları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 28-73.

Hz. Yûsuf'un, genç yaşına rağmen iffetle ilgili sınavı başarıyla geçtiği sûrede aktarılanlardan anlaşılmaktadır. Yûsuf sûresinin 23. ayetinde “*Evinde bulunduğu kadın ondan murad almak istedi. Kapıları iyice kapattı ve “haydi gel” dedi. O da ‘Haşa, Allah’a sığınırım! Zira kocan benim velinimetimdir, bana iyilik edip evini açtı. Gerçek şu ki zalimler iflah olmaz!’ dedi.*”¹⁸ şeklinde anlatılan olay iffetini koruyan; yaşananları efendisine haksızlık olarak yorumlayan genç bir bireyden bahsetmektedir.

Bu sûrede akılda kalabilecek, pratik hayatın içinde karşılaşılabilecek pek çok erdem zikredilmektedir; ancak belki de Yûsuf sûresi denilince akla ilk gelen kavramlardan biri Hz. Yûsuf'un iffetli davranışdır. O'nun bu davranışının sadece bir anlık olduğunu düşünmek de hatalı olacaktır. Çünkü Kur'ân'ın aktardığına göre şehirdeki bazı kadınlar “...Aziz'in karısı, hizmetindeki genç ile beraber olmak istiyormuş...”¹⁹ deyince Aziz'in karısı, onları davet etti ve onların huzurunda Hz. Yûsuf'a olan ilgisini tekrar dile getirdi ve yine reddedilirse hapse atılacağını söyledi. Hz. Yûsuf “*Rabbim! Zindan bana bunların benden istediklerinden daha iyidir...*”²⁰ diyerek onurlu bir duruş sergilemiş oldu.

Hz. Yûsuf'un iffetli tavrı şayet kınanma, hapse atılma, farklı bir cezayla karşılaşma gibi yaptırımlar sebebiyle olsaydı bu durum iffet olarak isimlendirilemezdi. Çünkü bu tür engeller ortadan kalktığında bireyin tavrı değişirse ve içsel kontrol değil de dış baskılar onun kararını etkiliyorsa değerler sisteminden bahsetmek mümkün olmaz.²¹

Cinsel özgürlüğe vurgu yapan modern dünyanın bizleri çepeçevre sardığı günümüzde iffet değerinin kazandırılması oldukça önemlidir. Hukuki yaptırımlardan ziyade iffet değerini kazanmış olan genç bireyler, zevk ve hazzın kutsallaştırıldığı toplumda onurlu duruşlarıyla örnek olabileceklerdir. Özellikle değerlerin farklılaştığı, bazı değerlerin unutulduğu dünyamızda iffetin bir değer olarak benimsenip sonraki nesillere aktarılması hayati bir değer taşımaktadır.

4. 3. Merhamet

Bir kimsenin veya bir başka canlının karşılaştığı kötü durumdan dolayı duyulan üzüntü ve acıma²² anlamlarına gelen merhamet; Allah'ın tüm yaratılmışlara lütuf ve ihsanını gösterir.

¹⁸ Yûsuf 12/23.

¹⁹ Yûsuf 12/30.

²⁰ Yûsuf 12/33.

²¹ Yaşaroğlu, “Hz. Yûsuf'un Çağımız İnsanına Model Olabilecek İffet Ahlakı”, 47.

²² *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, 1657.

Merhamet insanları, birbirlerine karşı duyarlı olmaya ve yardım etmeye sevk eder.²³ Son yıllarda eğitimde rekabetin, bireyseliğin, benmerkezciliğin kendine daha fazla yer bulması merhamet, hoşgörü gibi kavramların alanlarını daraltmıştır. Bu sebeple eğitim sürecinde merhamet duygusunun kazandırılması öne çıkarılmalıdır. Gençler arasında gittikçe artan şiddet eğilimini ortadan kaldırmanın yolu da merhamet eğitiminden geçer. Kontrolsüz öfkenin, başkalarına zarar vermenin ya da yapılan haksızlıkları affetme gibi alışkanlıkların yok olmasının önüne, merhamet duygusunun kazandırılmasıyla geçilebilir.

İsfehânî'ye göre merhamet aynı zamanda hak edene ceza vermekten vazgeçmektir.²⁴ Merhametin bu anlamının ortaya çıktığı durumlardan biri Hz. Yûsuf'un kardeşlerini affetmesi, onlara hoşgörülü davranmasıdır. *"Yûsuf şöyle dedi: 'Bugün yaptıklarınız yüzünüze vurulmayacak, Allah sizi affetsin! O, merhametlilerin en merhametlisidir.'"*²⁵ demiştir. Hâlbuki Hz. Yûsuf kardeşlerinin kıskançlık duygularına, eziyetlerine, ailesinden koparılıp köle olarak satılmasına, hırsız olduğu söylenerek iftiraya uğramasına maruz kalmıştır. Kendisi için bu kadar sıkıntı yaratan, zulüm yapanlara karşı *"Bugün azarlanacak değilsiniz."*²⁶ diyerek Allah'ın merhametine de vurgu yapması O'nun isminin sevgi ve hoşgörüyle birlikte anılmasına sebep olmuştur. Ayrıca merhametin ve affetmenin insana değer katacağı, kıssanın sonundaki Hz. Yûsuf'a kardeşlerinin tazim etmesi olayı ile örneklendirilebilir.

Merhamet ve hoşgörü toplumsal barış açısından ilk sırada yer alabilecek değerlerdendir. Haksızlığa uğradığını düşünen genç bireyin, şefkat ve merhamet duygularının yardımıyla affedici olması olası problemlerin ortaya çıkmasını önler ya da var olan problemler için merhamet ile çözüm önerisi sunmuş olur. Aile, çevre, okul gibi farklı faktörlerin gençlerin bireyselliğine, hırslarına, benmerkezci bakış açısının oluşmasına farkında olmadan zemin hazırladığı düşünülürse merhamet değerini zihinsel ve davranışsal olarak yerleştirmenin hiç de kolay olmadığı görülür.

²³ Çağrı, "Merhamet", 29/184.

²⁴ Râgıp el- İsfehânî, *Müfredât Kur'an İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2006), 279.

²⁵ Yûsuf 12/92.

²⁶ Yûsuf 12/92.

4. 4. Sadakat

Sadakat içten bağlılık²⁷ anlamına geldiği gibi sıdk kökü itibariyle de niyette dürüstlük, söz ve davranışların doğru ve gerçeğe uygun olması anlamında yalanın zıddı olarak da kullanılan bir terimdir.²⁸

Yûsuf sûresinde hem sadakat hem de sadakatsizliği anlatan örnekler vardır. Hz. Yakup'un oğullarının Hz. Yûsuf ile ilgili olarak "...Onu kurt yemiş; ama biz doğru söyleyen kimseler olsak da sen bize inanmazsın."²⁹ demeleri onların doğruyu söyledikleri iddiasına dayanır. Aynı zamanda bu cümleyle babalarının gözünde sıdk özelliğini kazanamadıklarını da itiraf etmişlerdir. Sûrenin sonlarına doğru Mısır'da yaşadıkları bir olayı aktarırken de "İstersen orada bulunduğumuz şehrin halkına ve aralarında geldiğimiz kabileye de sor. Biz gerçekten doğru söylüyoruz."³⁰ derken de başkalarını şahit tutarak sözlerini doğrulamaya çalışmışlardır. Aslında bu ayetler güven kazanmanın kolay olmadığını ve güven kaybının da diğer birey üzerindeki olumsuz etkisini göstermektedir.

Hz. Yûsuf, iftiraya uğradıktan sonra zindanda kalmıştır. Zindandan çıktıktan sonra ise kendisine bu haksızlığı yapan Aziz'in karısı tarafından "...Şimdi gerçek ortaya çıktı, ben onunla beraber olmak istemiştim. Şüphesiz ki o doğru söyleyenlerdendir."³¹ itirafıyla suçsuzluğunu ispat etmiştir. Yaşananlar aynı zamanda Hz. Yûsuf'un sıdka sahip olduğunu göstermektedir.³² Ayrıca Hz. Yûsuf'un "...Haşa, Allah'a sığınırım! Zira kocan benim velinimetimdir, bana iyilik edip evini açtı..."³³ demesi de onun vefakârlığını ve sadâkatini bizlere hatırlatmaktadır.

4. 5. Onur

Arapça izzet kelimesinin yerine kullanılan onur, alçaklık ve acizliğin karşıtıdır³⁴ ve bireyi kişilik olarak yücelten bir değerdir. Onurlu olarak yaratılan insanoğlunun bunu koruyabilmesi için bir takım özelliklere sahip olması gerekmektedir. Bireyin özsaygısı, şerefli

²⁷ Türk Dil Kurumu Sözlüğü, 2000.

²⁸ Çağrı, "Sadakat", 37/98.

²⁹ Yûsuf 12/17.

³⁰ Yûsuf 12/82.

³¹ Yûsuf 12/51.

³² Abdurrahman Kasapoğlu, "Bir Kişilik Özelliği Olarak Kur'an'da Sadâkat", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2010), 149.

³³ Yûsuf 12/23.

³⁴ İsfahânî, *Müfredât Kuran Istılahları Sözlüğü*, 207-208.

ve izzet sahibi oluşu bu özelliklerden birkaçıdır. Çünkü onur hem kişinin kendisine duyduğu özsaygıyı hem de bireye diğer insanların gösterdiği saygının dayandığı gururu ifade eder.³⁵

Kıssada Hz. Yûsuf'un tüm yaşananlara gösterdiği tepki, onun onurlu duruşunun göstergesidir. Yûsuf sûresinin 50. ayetinde hükümdarın çağrısına "...Efendine dön de sor ona, 'Ellerini kesen o kadınların zoru neydi?...'"³⁶ cümlesi Hz. Yûsuf'un kendisini aklama çabasıdır. Aklanmadan zindandan çıkma fikrinden ziyade, Hz. Yûsuf'un derdi iftiranın açığa çıkması ve haklılığının görülmesidir. Bu da ancak onurlu bir bireyin gerçekleştireceği bir çabadır. Bireyin kendine olan saygısı haksızlığa uğradığında aklanma çabasını gerektirir. İnsanların sadece menfaatlerini gözeterek davranması bazen toplumdaki algılarını, duruşlarını olumsuz açıdan etkileyebilir. Bu nedenle Hz. Yûsuf'un rol model olarak gösterilebileceği yerlerden biri de onurlu duruşudur.

SONUÇ

Yukarıda bahsi geçen ahlakî nitelikler Yûsuf kıssasında anlatılanların tümünü kapsamamaktadır. Ancak tek bir olumlu değişim bile insanın hayatına, çevresine, karakterine yansıyor ise kıssada anlatılanlar eğitimde örnek olabilecek niteliktedir. Bu nedenle gençler için tarihten önemli bir rol model olarak Hz. Yûsuf'un anlatıldığı Yûsuf sûresi değer aktarımında önemli bir yer tutmaktadır. Genç bireylere rehberlik etmesi gereken kurumlardan aile ve okulda verilecek değerler eğitimi için Hz. Yûsuf kıssası dikkat çekici bir kaynaktır.³⁷ Tanımlanan terimlerin her birinin kendi içinde özellikleri vardır; ancak bizim için önemli olan anlamlarından ziyade pratik hayata olan katkıları ve uygulanabilir olmalarıdır. Kıssaların hayatın içinden, yaşanmışlığı olan olaylardan oluşması, pratik hayatla bağın daha çabuk kurulmasını sağlamaktadır.

Birey kabul ettiği değerler aracılığıyla hayata bakar, tepkilerini bu değerlere göre belirler. Bu durum bireylere rehberlik yapan değerlerin davranışsal boyutunun olması gerektiğini, değer aktarımının teorik yönünden çok pratik yönünün olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Gençlerin var olan değerleri benimsemesi, yeni değerler oluşturabilecek bir kapasiteye sahip olması dünyadaki pek çok sorunun çözümü olabilir. Coğrafi sınırların ortadan kalktığı, pek çok alanda farklılaşmaların yaşandığı günümüzde aşkın varlık kaynaklı

³⁵ Musa Bilgiz, *Kur'ân'da İnsanlık Onuru* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 11.

³⁶ Yûsuf 12/50.

³⁷ Osman Mutluel, *Çocukta Değer Bilinci ve Karakter Eğitimi* (Ankara: Boy Yayınları, 2014), 53.

dini değerler toplumsal hafızadaki yerini alabilmeli ve gençlerin yolunu aydınlatma görevini yerine getirmelidir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet Zeki. “Değerlerin Eğitimi Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi”. Erişim 12 Mart 2019. <https://docplayer.biz.tr/23225295-Degerlerin-egitimi-yaklasimlarinin-degerlendirilmesi-1.html>
- Aydın, Mustafa. *Gençliğin Dini ve Sosyal Değerleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2003.
- Bilgiz, Musa. *Kur’ân’da İnsanlık Onuru*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Çağrı, Mustafa. “İffet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/506-507. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. “Merhamet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/184-185. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çağrı, Mustafa. “Sabır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/337-339. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Çağrı, Mustafa. “Sıdk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/98-100. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Çağrı, Mustafa. “Zan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/120-122. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- el-İsfehânî, Râgıp. *Müfredât Kuran Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2006.
- el-Mevdûdî, Ebû'l A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Goleman, Daniel. *Duygusal Zekâ EQ Neden AQ'dan Daha Önemlidir?* İstanbul: Varlık Yayınevi, 2016.
- Göz, Kemal. *İslam Felsefesinde Ahlakın Temel Paradigmaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Hökelekli, Hayati. *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu*. <https://kuran.diyamet.gov.tr> Erişim 6 Eylül 2020.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Bir Kişilik Özelliği Olarak Kur'ân'da Sadâkat”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 119-155.
- Mutluel, Osman. *Çocukta Değer Bilinci ve Karakter Eğitimi*. Ankara: Boy Yayınları, 2014.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.

Yaşaroğlu, Kamil. “Hz. Yûsuf’un Çağımız İnsanına Model Olabilecek İffet Ahlakı”. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 19 (2013), 44-47.



İNSANÎ EYLEM-İLAHÎ FİİL İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DİYALOGUN KELAMÎ ANALİZİ

THEOLOGICAL ANALYSIS OF A DIALOGUE ON THE RELATIONSHIP OF HUMAN ACTIONS
AND DIVINE ACTIONS

Bayram ÇINAR

Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi, Ankara/Türkiye

Dr., Gazi Vocational Training Center, Ankara/Turkey

kocacinarby@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4886-7610

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 02 Kasım /November 2020

Kabul Tarihi/Accepted: 25 Aralık/December 2020

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2020

Atıf/Cite as: Çınar, Bayram. “İnsanî Eylem-İlahî Fiil İlişkisi Üzerine Bir Diyalogun Kelamî Analizi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2020), 335-363.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÖZ

Bu çalışma insan fiillerine ilişkin Eş'arî ekolünün yaklaşımı ile Mutezile ekolünün yaklaşımını karşılaştırmalı olarak ele alır. İki ekolün önemli isimlerinin polemik edebiyatına konu olan bir diyalogu esas alınarak bir değerlendirme yapmayı amaçlar. Eş'arî ekol adına Ebu'l-İshak İsferyânî, Mu'tezile ekol adına da Kâdî Abdulcebbar'a nispet edilen bu diyalog, kısa fakat tartışmaya ilişkin önemli ipuçlarını içinde bulundurur. Ebu'l-İshak İsferyânî, üçüncü kuşak bir Eş'arî ekol temsilcisidir. Buna karşın Kâdî Abdulcebbar Mu'tezilî ekolün son büyük isimlerinden biridir. O, ekolün görüşlerinin günümüze taşınmasında önemli bir görev üstlenmiş bir âlimdir. Kâdî Abdulcebbar'a ilişkin ilginç bir anekdot da onun yaşamının bir döneminde Eş'arî ekole mensup bir alim olup, daha sonra Mu'tezilî ekole geçtiğidir. Dolayısıyla onun, Eş'arî ekolün öğretisini detaylı bir biçimde bildiği varsayılabilir. Kâdî Abdulcebbar kendi ekolünün son temsilcilerinden biridir. Öte yandan Ebu'l-İshak İsferyânî ise kendi ekolünün erken dönem temsilcilerinden biridir. Tarafların teolojinin bu önemli konusuna ilişkin söz konusu diyaloga yansıyan görüşleri bu iki ekolün yaklaşımları bağlamında çalışmamızda ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İnsan Fiilleri, Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-İshak İsferyânî, Akkirmanî.

ABSTRACT

This study deals with the approach of the Ash'ari school and the approach of the Mu'tazilah school regarding human actions. It aims to make an evaluation based on a dialogue of the important names of the two schools, which is the subject of polemic literature. This dialogue, which is attributed to Abu al-Ishaq Isferayini, Qadi Abduljabbar on behalf of the Ash'ari school, is short but contains important clues regarding the discussion. Abu al-Ishaq Isferayini is a third generation Ash'ari school representative. However, Qadi Abduljabbar is one of the last great names of the Mu'tazilah school. He is a scholar who has undertaken an important task in carrying the views of the school to the present. An interesting anecdote about Qadi Abduljabbar is that he was a scholar of the Ash'ari school at some point in his life and later passed to the Mu'tazilah school. Therefore, it can be assumed that he knew in detail the teaching of the Ash'ari school. Qadi Abduljabbar is one of the last representatives of his school. On the other hand, Abu al-Ishaq Isferayini is one of the early representatives of his school. The views of the parties reflected in this dialogue on this important issue of theology will be discussed in our study in the context of the approaches of these two schools.

Keyword: Islamic Theology, Human Actions, Abu al-Ishaq Isferayini, Qadi Abduljabbar, Aqkirmani.

GİRİŞ

Osmanlı geç dönem âlimlerinden Muhammed Mustafa Akkirmanî (ö. 1174/1760), *İrade-i Cüz'îye Risalesi*'nde; Mu'tezile'nin son büyük imamlarından kabul edilen Kâdî Abdulcebbar'ın (ö. 415/1025), Eş'arî kelamında isminin önünde “üstad”¹ nisbesi hiç eksik olmayan kelamcısı, Ebu'l-İshak İsferyânî'nin (ö. 418/1027) bir diyaloguna yer verir. Bu diyalog Buveyh oğullarının kudretli veziri Sâhib b. Abbâd'da (ö. 385/995) umerânın temsilcisi olarak, hazır bulunduğu bir toplantıda gerçekleşmektedir. Bir toplantıda karşılaşan iki âlim arasında, doğaçlama bir diyalog cereyan eder. Akkirmanî bu konuşmayı bir kaynak da göstermeksizin aktarır. Fakat Akkirmanî'den önce Taftazânî (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Akâid*'inde söz konusu diyalogu nakletmektedir.²

Selamlaşma seremonisinde Mu'tezilî imam Abdulcebbar, Eş'arî üstad Ebu'l-İshak İsferyânî'yi hem varlığından haberdar etmek, hem de onu görmenin verdiği memnuniyeti ifade sadedindeki bu diyalog, Eş'arî ve Mu'tezilî ekollerinin *insan fiilleri* hakkındaki görüşlerine ilişkindir. Taraflar söz konusu diyalogda muhatabının mensubu olduğu ekolün görüşlerini eleştirmektedir. Bu diyalog tartışma adabı açısından ifade ettiği değer açısından önemli bir veri olduğu gibi, sunulan argümanların öz kütlesi açısından da oldukça önemlidir. Toplam altı cümleden oluşan bu diyalogda kullanılan argümanların kelam açısından önemi insanın evrendeki konumu ve Allah fiillerinin insan sorumluluğu açısından ifade ettiği anlama ilişkindir.

Kâdî Abdulcabbâr: “Sûbhâne men tenezzehe ani'l-fahşâi” diyerek İsferyânî'yi varlığından haberdar eder.

Buna karşılık Ebu'l-İshak İsferyânî Kâdî Abdulcabbâr'a; Aman Allah'ım! Kimleri görüyorum. Ben de sizi görmekten dolayı çok mutlu oldum efendim sadedinde;

Ebu'l-İshak İsferyânî: “Sûbhâne men lâ yecrî fî mulkihî ille mâ şâe” diyerek aynı nezaket ve zarafet ile Kâdî'ya selamını iade eder.

Bu ilk selamlaşmadan sonra;

Kâdî Abdulcabbâr: “ e yuridu rabbuna en ye'siye” diyerek muhatabının ilk cümlesine göndermede bulunarak sorar.

¹ Fadıl Ayğın, “Eş'ari Kelâmın Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshak el-İsferyânî”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012): 7–28.

² Saduddin Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*. thk. Ali Kemal (Beyrut: Dâru İhyai't- Turasi'l- Arabiyye, 2014), 84- 85.

Eş‘arî âlim ise muhatabının sorusuna

Ebu’l-İshak İsferyânî: “e fe ye’sî rabbuna kahran” diyerek bir başka soru ile fakat aynın nezaketle karşılık verir.

Kâdî Abdulcabbâr: Bu kez; “e raeyte en mene’a ani’l-hûdâ ve kadâ aleyye bi’r-reddi e hasenun ileyye em esau?” der.

Ebu’l-İshak İsferyânî: Buna karşılık : “in mene’ke mâ leke fekad esâe ve in mene’ mâ lehu fe yehtassu bi rahmetihî mâ yeşâe” şeklinde cevap verir.

İnsan ilişkileri açısından bir selamlaşma seremonisinin sınırları içerisinde süre giden bu diyalog, tarafların hakaret etmeden, bayağılaşmadan yaptıkları şey, günlük hayatın rutini içerisinde muhatabına karşı kendi öğretilerinin savunmasını yapmak ve muhatabının mensubu olduğu teolojik ekolü, öğretisi üzerinden onu eleştirmektir.

Bu diyalog, edebi olarak apoloji literatürüne ilişkin bir metindir. Folklor kavramsallaştırması ile ise bu metin, ekollerin öğretileri üzerinden atışmalarına örnek teşkil eder.

Toplamda altı cümlelik bu diyalog, kadim bir tartışmanın bütün argümanlarını içerisinde bulundurur ve yüzyılların bitiremediği bir tartışma taraflar arasında tekrar etmiş ve bitirilmiştir.

Konu insan fillerinin Allah’ın iradesi çerçevesinde bir zemine oturtulması çabasıdır. Mu‘tezile, kendi tenzih doktrini çerçevesinde Eş‘arîleri Allah’a yakışmayan sıfatları O’na nispet ettikleri iddiası ile eleştirirken Eş‘arî ekol ise kendi tenzih kuramı çerçevesinde Mu‘tezile’yi, Allah’ın kudret ve iradesini hakkıyla takdir etmedikleri ve onu sınırlamaya yeltendikleri yönüyle eleştirmektedir.

1. Akkirmanî’nin Diyaloga İlişkin Yorumu

Kâdî Abdulcabbâr’ın birinci cümlesini: “Allah şerr ve isyanı kuluna murâd (dilemez) etmez” şekliyle muhatabını eleştirir.

Ebu’l-İshak İsferyânî ise “Dünyada hayır ve isyan adına olan her ne var ise, ancak Allah’ın iradesi iledir. Dolayısıyla âlemdeki her oluş Allah’ın muradıdır” şeklinde “Allah dışında evrende hiçbir varlığın, O’nun iradesi haricinde bir şey yapamayacağını” söyler. O, bu ifadeleri ile Mu‘tezile’nin insana eylem alanı tanıyan yaklaşımını eleştirir görünüyor.

Kelamî açıdan bu iddiaya “hayır” denilmesi durumunda, “evrende Allah’ın iradesi dışında şeyler de olmaktadır önermesini kabul edilmiş olunur. Bu durumda, evrende Allah’ın iradesi haricinde şeyler oluyor ise; o halde Allah evrende yegâne muktedir değildir gibi bir sorun ortaya çıkacaktır. “Evet”, her şey Allah’ın iradesi ile olmaktadır denildiği takdirde ise evrende ma’siyet ve kötülük var ise -ki var -o halde buna Allah izin veriyor demektir ki bu durumda kaçınılmaz olarak evrendeki teodise Allah’a nispet edilmiş olmaktadır. Bu durum teolojik bir dikotomiyi gerektirir. Kâdî’nin ikinci cümlesi de zaten bu açmaza dikkat çeker.

Kâdî Abdulcabbâr’ın cevabı “*Yani Allah kulundan, kendisine isyan etmesini mi diler?*” şeklinde bir soru ile olur.

Burada Kâdî’nin sorusu, Eş’arî ekol tarafından görünüşte muhtar kabul edilen fakat aslında muhtar olan insanın, ilahi irade karşısında fiile mecbur olduğunu muhatabına kabul ettirmeye dönüktür.

Kâdî Abdulcabbâr’ın sorusuna, Ebu’l-İshak İsferyînî’nin cevabı ise “*Rabbimiz kuluna zorla, isyan ve günah yaratmaz*”, şeklindedir. Akkirmanî bu noktada tartışmaya “*Kul, irade-i cüziyesini sarf eder, Allah da halk eder, cebr yoktur*” şeklinde bir katkı sunar.

Kâdî Abdulcabbâr bunun üzerine “*Allah benim iman etmeme engel olsa ve küfrüme hüküm verse, kötülük mü etmiş olur, yoksa iyilik mi etmiş olur(?)*” Bu noktada Akkirmanî yani küfrü murâd etmek kötü müdür(?) diyerek, Kâdî’nin ne dediğini anlamaya çalışır. Fakat anladığından emin değildir. “*Her halde Allah küfrü murâd etmez, demek istiyor*” diyerek bu tereddüdünü izhâr eder.

Ebu’l-İshak İsferyînî ise “*Sana ait olandan seni mahrum bırakırsa bu kötülüktür, fakat kendisine ait olanı senden esirgerse, o kötülük değildir. Zira o dilediğine hidayeti ihsan eder*” diyerek karşılık verir. Akkirmanî “*...velâkin yudillu men yeşâu ve yehdî men yeşâe...*”³ “*Dilediğini saptırır, dilediğini de hidayete erdirir*” ayeti çerçevesinde Ebu’l-İshak’ın ifadelerini yorumlar.

Akkirmanî’nin diyaloga ilişkin yorumu “*neyi tercih edeceği kulun iradesine tabidir. Allah cebr ile kimsenin hidayetini ya da dalaletini murâd etmez. Belki kulun efal-i ihtiyariyesini murâd edip, halk etmek için, kulun cüz-i ihtiyarını basit bir gerekçe kılmıştır. Asla cebr yoktur*” şeklindedir.

³ en-Nahl, 16/93.

Diyalogun sonunda ise “*Kâdî, üstadın söyledikleri karşısında söyleyecek bir şey bulamadı ve sustu*” diye kayıt düşer.

2. Kelam İlmi Veriler Çerçevesinde Bu Diyalogun Yorumu

Kendi kültürel şartları içerisinde cereyan eden bu diyalogun kelam ilmi açısından ne anlam ifade eder? Burada hangi konulara atıf yapılmıştır? Taraflar birbirilerine son tahlilde ne demiş oldular?...vb. sorular metnin kelam verileri çerçevesinde yorumlanmasını gerektirir. Satır arası metin tahlili olarak da görülebilecek bu çabada, muhalif iki ekolün konuya ilişkin kabulleri tespit edilecek ve teolojik bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Buradaki amacımız ekollerin teolojik kabullerinin oluşturduğu teolojik sorun alanlarını tespit etmektir.

Kâdî ilk cümlesi ile görünüşte “*Ya rab! Seni fuhşiyâttan tenzih ederim*” ya da “*ey fuhşiyattan uzak olan Allahım! Seni tesbih ederim*” ve ya “*Allah’ı, çirkin olan şeyleri yapmaktan tenzih ve takdis ederim*” gibi muhtelif tercümelemleri yapılabilecek bir cümle ile söze girer.

Kâdî’nin bu ifadesi Eş’arî ekolün Allah’ın irade sıfatına ilişkin algısı ve yaratma teorisine ilişkin eleştiriler içerir. Evrendeki yaratmayı bir bütün olarak Allah’a nispet eden Eş’arî gelenek, evrendeki kötülüklerin (teodise) de Allah’a nispet edilmesine imkân veren bir anlayış ortaya koyar. Mu‘tezile adına Kâdî Abdulcabbâr ise bu yaklaşımı kendi ekolünün tenzih ilkesi çerçevesinde sorunlu görerek eleştirmektedir.⁴

Mu‘tezile’den Câhız (ö. 255/869), el-Esvârî (ö. 240/854), en-Nazzâm (ö. 231/845) ma‘siyetin Allah’a nispetini mümkün görmezler.⁵ Onların bu algısı kâbih fiillerin Allah’ın iradesi dışında tartışılmasını gerektirmiştir. Öte yandan onların bu anlayışları, “peki kötülükleri kim yarattı” tartışmasını doğurur. Eş’arî öncesi döneme ait bu tartışmalar onun kendi teolojik sistemini kurgularken göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Doğal olarak o, yaşamının bir döneminde parçası olduğu Mu‘tezilî ekolü daha iyi tanıyor olduğundan onların teolojik sorunlarını gidermek üzerine kendi teolojik anlayışını kurmuştur.

Evrende Allah’ın dışında bir yaratıcı öngörmeyen Eş’arîler ise bir bütün olarak yaratmayı Allah’a nispet ederek sorunu çözmek istemişlerdir. Konuya ilişkin çözüm arayışlarında farklı parametreleri gözden uzak tutmaları durumunda yeni teolojik sorunların

⁴ El-Hâmedânî Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/ 60.

⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/28; Ebu’l-Hüseyn Hayyat, *el-İntisar*, thk. Nyberg H.S. (Beyrut: Evraku’ş- Şarkiya, 1993), 17.

ortaya çıkması ise bu durumda kaçınılmazdır. Allah'ı irade ve kudretine bir sınır konulamayacağı anlayışındaki Eş'arîler, söz konusu Mu'tezilî kabulün "Allah'ın dilediğini yapan bir varlık olmadığı" şeklinde istenmeyen bir sonucu doğuracağını öngörmüş olmalıydılar.⁶ Bu kabulün, evrende Allah dışında bir yaratıcının varsayılmasını gerektireceğini öne sürerek, evrendeki her oluşu Allah'ın yarattığı görüşünü savunur.

Eş'arîler "*Keyfe mâ yaşe keyfe mâ yurid*" Allah tasavvuru ve söz konusu endişe sebebiyle Mu'tezilî öneriyi onaylamaz. Zira onlara göre "âlemde vuku bulanlar ancak Allah'ın diledikleridir. Allah'ın dilemedikleri ise varlık alanına çıkamamakta, var ol(a)mamaktadır."⁷

Buna karşı, Mu'tezilî ekol ise evrendeki fiili durumu gerekçe göstererek, Eş'arî anlayışının, "Allah'a kötülük isnat edilmesi" ihtimalini doğurduğunu iddia etmektedir. Zira fiili olarak evrende kötülükler vardır ve bunun teolojik olarak bir failinin olması gerekmektedir.

Eş'arî'ye (ö. 324/936) göre irade Allah'ın zatî sıfatlarından ve ezeli'dir. Bu sıfatı, Allah'ın zati ve ezeli bir diğer sıfatı olan ilim sıfatı ile birlikte değerlendiren Eş'arî'ye göre "ilim sıfatı bilinmesi mümkün olan her şeye taalluk etmektedir. İrade sıfatı ise irade edilmesi mümkün olan her şeye mecazen değil hakikaten taalluk eder" şeklindedir.⁸ Allah'ın irade etmediği bir şeyin yapılması düşünülemeyeceği gibi, O'nun iradesi olmadan bir şeyin meydana gelmesi de Eş'arî'ye göre mümkün değildir.⁹ Zira ona göre, Allah'ın iradesinin gereğinin olması, olası (mümkün) değil, *vaciptir*.¹⁰ Bu durumda Allah'ın iradesinin gereği olanın var olmaması olasılık dışıdır.¹¹ O halde evrende var olan her şey ancak Allah'ın iradesinin gereği olabilir şeklinde bir sonuca ulaşır. Eş'arî bu anlayışa Burûc suresi 16. ayetinden yaptığı istidlal ile ulaşır. Onun burada kullandığı delil; "Fa'âlun limâ yurîd", yani "O, Allah ki O, dilediğini yapandır" şeklindedir.

⁶ Ebu Hamid Gazzalî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 153.

⁷ Gazzalî, *el-İktisad*, 100.

⁸ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, thk. Hammûde Zeki Gurâbe (Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955), 45-47.

⁹ Richard M Frank, "Akidetu li Ustâd Ebu'l-İshak İsferyâinî", *Classical Islamic Theology: The Asharites: Texts and Studies on the Development and History of Kalam 3 Cilt*, ed. Dimitri Gutas (Aldershod: Ashgate Variorum, 2008), 134 .

¹⁰ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47.

¹¹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, 47.

Eş'arî teoriye göre âlemde inanmayanlar var ise ve bunlar iman etmiyorlarsa, bunların iman etmesini Allah dilemiyor dememiz ise olasıdır.¹² Buna göre “Allah’ın saltanatında onun irade etmediği (dilemediği) hiçbir şeyin var olması mümkün değildir.”¹³ Sonradan yaratılmış her şeyi Allah yaratmıştır ve yaratılmış hiçbir şeyin O’nun iradesi dışında olması ise mümkün değildir.¹⁴ İsferyânî “irade bir şeye taalluk etmez ise hiç bir şey meydana gelmez /var olmaz” görüşü ile yaratma ve irade arasındaki ilişkiye dikkat çeker.¹⁵ Eş'arî ekole göre bu yüzden varlık sahasına gelen her şey Allah’ın iradesiyle olmaktadır. Bu sebeptendir ki, Allah’ın irade etmediğinin var olması düşünülemeyeceği gibi O’nun irade ettiği bir şeyin olmasına da hiçbir engel yoktur. Ancak irade edilen olur, fakat mutlaka olur.¹⁶ İsferyânî buradan “evrende varlığı bilinen her şey murâd edilen fiildir” sonucuna ulaşabilmiştir.¹⁷ O, “şayet murâd edilmemiş olsaydı meydana gelmezdi, var olduğuna göre, kuşkusuz irade edilmiştir” der. Çünkü Eş'arî’ye göre kemal sıfatlarından olan ilmin eksikliği, cehli gerektirdiği gibi, yine kemal sıfatlardan olan iradenin eksikliği ise sehiv ve aczi gerektirir. O, Allah’ın dilediği her şeyin âlemde vaki olmasını bu anlayışa dayalı olarak temellendirir.¹⁸ İsferyânî, “Allah’ın iradesinin, tüm makdurâtı kuşattığı” şeklindeki bir yaklaşımı savunur.¹⁹ Tüm bunlardan sonra evrende iman etmeyen inançsızların varlığı da Allah’ın iradesi gereğidir demiş olmaktadır.

Mu‘tezile’nin eleştirisi ise onların *hüsun* ve *kubûh* ayrımı yapmaksızın bütün yaratılmışları Allah’a nispet etmeleridir.²⁰ Oysa Mu‘tezile Allah’a *kubûhu* nispet etmekten kaçınan bir tenzihin savunucusudur. Fakat bu Allah’ın kabîh fiile kadir olmadığı anlamına da gelmektedir. Zira Nazzâm, Allah’a kâbih nispet etmek muhaldir anlayışını, Allah kâbihe kadir değildir şeklinde ifade eder.²¹ Onun bu ifadeleri, Mu‘tezile içerisinde tenzihe yaptığı aşırı

¹² Çünkü “*la yekûnu ille mâ yurid, velâ yuridu illa ma yekûn*” anlayışına göre ancak onun diledikleri olur ve O olmayacak şeyleri dilemez. Bkz. Frank, “Akidetu li Ustâd Ebu’l-İshak İsferyânî”, 134.

¹³ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47-48.

¹⁴ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47.

¹⁵ Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci, *Şerhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyânî*, nşr. Fadıl Ayğan (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006),85; Ayğan; Fadıl, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin "Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyânî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk El-İsferyânî'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006),85.

¹⁶ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47.

¹⁷ Es-Sanhaci, *Şerhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyânî*, 85.

¹⁸ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a nşr*, 48, 49.

¹⁹ İrade kelime anlamı ile istemek dilemek olunca murâd ise kavramın meful kalıbından, iradeye konu olmuş her şeydir. Bkz. Ebu'l-İshak İsferyânî, *Ebû İshâk el-İsferyânî ve Akaid Risalesi*, nşr. Mehmet Gündoğdu (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990), 9, 17.

²⁰ Muhammed b. Mustafa el- Akkirmânî, “İrade-i Cüz'iyeye Risâlesi sad. Abdulhamid Sinanoğlu”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/(2010), 119–148.

²¹ Hayyat, *el-İntisar*, 15.

vurgu ile yorumlanmıştır.²² Mu‘tezile’ye göre de Allah her şeye kâdir olandır.²³ Fakat onlar irade (isteme) da kârih (zorlama, istememe) kavramları üzerindeki ayırım ile kerih olanı yani Allah’ın mekruh gördüğünü²⁴ irade ederek istemesini mümkün görmemiş ve irade sıfatının kapsamında değerlendirmemişlerdir.²⁵ Böylece onlara göre Allah’ın iradesi hasen olana taalluk eder. Ya da Allah’a ancak hasen olan fiiller nispet edilebilir.

Dolayısıyla Kâdî konuya ilişkin söz konusu ifadeleri ile Eş‘arî ekolün; “evrende yaratılan her ne var ise-iyi kötü- onu Allah yaratır” şeklindeki anlayışlarına bir eleştiri olarak söylemiş olmaktadır. Çünkü Eş‘arîlere göre evrende yegane yaratıcı O’dur, dolayısıyla kötü fiili nispet edecek bir başka merci yoktur.

Oysa Mu‘tezile fiillere nispet edilen kötüyü insana nispet etmektedir.²⁶ Yaratmada ise iyi ve kötüden değil, onlara göre sadece iyiden söz etmek olasıdır. Zira Mu‘tezile, Allah’ın yarattıklarının zâtı itibarıyla *hasen* olduğunu, dolayısıyla ona *kâbihin* Allah’a nispet edilemeyeceği görüşündedir. Yaratma itibarıyla fiilin *hasen* ve *kâbih* olmadığını, söz konusu vasıfların Allah’ın bu fiili emretmesi ya da yasaklaması ile ilgili olduğunu dile getirirler.²⁷ İsferyânî, Mu‘tezile’nin insan fiilleri algısına ilişkin olarak “ bunları ya Allah irade etmiş ve kerih görmemiştir veya kerih gördüğü için irade etmemiştir” bağlamında ele alır.²⁸ O, bu algısıyla iradeyi, *kerih görmenin* zıddı olan *razı olmak* anlamıyla kullanmaktadır.²⁹ Kâdî Abdulcabbâr ise onun Mu‘tezile’ye ilişkin bu algısını doğrulayarak iradeyi *razı olunan* fiiller ile sınırlarken *kârihi* bunların dışında tutar.³⁰ Sonraki Mu‘tezilî yorum da bu doğrultuda olmuştur.³¹

Muhabbet, rıza ve gadab (öfke, kızgınlık) kavramlarını irade içerisinde ele almayı öneren İsferyânî, bu üç kavramı fiili sıfatlar arasında ele alır.³² Allah’ın kendilerine nimet verdikleri kendilerinden razı olup sevdikleri, kendilerine ceza verdikleri ise öfke duyduklarıdır. İradeyi *rıza-muhabbet* ve *gadab* ile ilişkilendirmiş görünen İsferyânî, iradenin

²² Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/28; Hayyat, *el-İntisar*, 15

²³ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/28-30.

²⁴ el-İsrâ, 17/38.

²⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/210-224.

²⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/222-224.

²⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/222-224.

²⁸ Es-Sanhaci, *Şerhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyânî*, 86.

²⁹ Es-Sanhaci, *Şerhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyânî*, 86.

³⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/222-224.

³¹ Mehmet Fatih Özerol, *İbnü’l-Melâhimi’nin kelâm sisteminde tevhid anlayışı* (Bursa Uludağ Üniversitesi, 2019).

³² Es-Sanhaci, *Şerhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyânî*, 86.

kapsamının bundan başka olamayacağı varsayımıyla “iradenin taalluk etmediği hiçbir murâd yoktur” şeklinde bir senteze ulaşır.³³

Kâdî Abdulcabbâr ise isteme(irade) alanının mevcut alanından daha geniş olduğu anlayışı sebebiyle, iradesinin her şeye taalluk ettiğini kabul etmenin doğuracağı zorluklara dikkat çeker. Zira imkânsızlar(mümteni) âlemi de bu durumda iradenin alnında olur ki, iradenin taalluk ettiği şeyin meydana gelmesi zorunlu olduğu için, imkânsız da meydana gelecektir.³⁴ Oysa pratik hayatta bunun olmadığı bilinir.

Kâdî Abdulcabbâr, Eş‘arîlerin Allah’ın zâtî sıfatlarından kabul ettiği dolayısıyla ezeli bir kemâl sıfatı olarak kabul ettiği iradeye kâbih fiilleri nispet etmenin, onun kemal sıfatı olarak kabul eden bir anlayışa yakışmayacağını dile getirir.³⁵ Öte yandan Eş‘arî iradeyi ezeli olarak kabul etmeyen Allah’ın irade sıfatıyla mevsuf olmadığı dönem için onu iradenin zıddı olan gaflet ve sehiv ile itham ettiklerini ifade ederken Mu‘tezile’yi hedef alır görünür.³⁶ Zira Mu‘tezile iradeyi fiilli sıfatlardan kabul etmiş, ezeli olduğunu ise onaylamamıştır.³⁷ Kâdî onun bu eleştirisini aktarır fakat cevap vermez.³⁸ Buna karşı Mu‘tezile ise evren yok iken Allah neyi irade etmekteydi şeklinde muhataplarına eleştiri yöneltmektedirler.

Konuya ilişkin Eş‘arî yorum, Allah’ın hâlık olarak isimlendirilmesi yaratmadan sonra olsa da o ezelde bu sığata sahiptir. Bu durumu kılıç meteforu üzerinden izah edilmiş ki buna göre kılıç kesme niteliğine kesmeye başlamadan (bi’l-kuvve) da sahiptir. Kesmeye başladıktan sonra ise bi’l-fiil olur.³⁹ Kelamda isim-musemmâ sorunu ile de kısmen ilişkili olan bu sunum konuya ilişkin güçlü bir zemin sunar.

İsferâyînî ise; “*Ya Rab! Mülkünde senin dilediğinden başkasının olmasından seni tenzih ederim*” ya da “*mülkünde ancak dileyip izin verdikleri mümkün olan Allah’ı tesbih ederim*” veya “*Allah’ı mülkünde irâde ettiğinden başka bir şeyin olmasından seni tenzih ve takdis ederim*” şeklinde bir tesbihat ile muhatabına nazire yapmıştır.

³³ Es-Sanhaci, *Şerhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyînî*, 86.

³⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/ 226.

³⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/230-234.

³⁶ Eş‘arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 47.

³⁷ Özerol, *İbnü’l-Melâhimî’nin kelâm sisteminde tevhid anlayışı*, 251.

³⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/246.

³⁹ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 135-137.

İsferâyîni, Mu‘tezile’nin insanın kendi fiillerinin öznesi olduğunu varsaymaları sebebiyle, Allah’ın evrende yegâne yaratıcı olduğunu kabul etmediği yönünde muhatabını eleştirmiş görünüyor.

Genelde kelamcılar özelde ise İsferâyîni, âlemin ve içerisindeki varlıkların sonradan yaratılmış olmasını Allah’ın varlığına delil olarak kullanır. Buna göre âlem sonradan olduğuna göre (hâdis) mutlaka bir yaratıcısı olmalıdır anlayışındadırlar.⁴⁰ Zira bir araz için bir anda zıt iki durumdan ancak birinde bulunmak mümkündür. Bir şey aynı anda hem var hem yok olamayacağından dolayı bir şeyin kendini var etmiş olabileceği kelamcılar tarafından onay görmez.⁴¹ O halde ya kendiliğinden meydana gelmiştir ki bu da kelamcılar nezdinde muhtemel görülmez, geriye kalan seçenek; varlık yok iken var olan kadim bir varlık tarafından varlığı yokluğuna tercih edilerek yaratılmasıdır.⁴² İslam Kelam geleneği, evrenin tesadüfen olmasının varlıklar âleminin birbiri ile olan ilişkileri sebebiyle tesadüf olamayacak kadar düzenli bir hesap ürünü olduğunu düşünmüş, dolayısıyla yaratma kuramı onlar açısından daha ikna edici olmuştur.⁴³ Evrenin varlığını yokluğuna tercih ederek yaratan ise Allah’tır.⁴⁴ Evrendeki her şeyin yegâne yaratıcısı Allah olduğuna göre⁴⁵ evrendeki bütün fiillerin de Allah’a ait olduğu kabul edilmiştir. Öte yandan Eş‘arîler fiili yaratma ile ilişkilendirdikleri için Allah dışındaki diğer varlıklara fiil nispetinin de mecazen olduğu sonucuna ulaşmışlardır.⁴⁶ Kudret sahibi bir varlıktan ancak fiilin ortaya çıkmasını mümkün gören İsferâyîni, muhtemelen eylemi yaratma ile eş görmesi sebebiyle, fiili de Allah’a özgü gören bir anlayışa yaklaşmıştır denilebilir.⁴⁷ Mâturîdî (ö. 333/944) de fiilleri yaratmak, bütünüyle Allah’a aittir anlayışındadır.⁴⁸ Dolayısıyla söz konusu yaklaşım Eş‘arîler ile sınırlı değildir.

Bu durumda denklem, evrende yegâne irade sahibi Allah’tır. Mutlak kudret de irade de onundur; o halde kudreti ve iradeyi ilgilendiren her şey Allah’a nispet edilir, şeklinde bir

⁴⁰ Frank, “Akidetu li Ustâd Ebu’l-İshak İsferâyîni”, 133.

⁴¹ Ayğın, “Eş‘arî Kelâmın Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshak el-İsferâyîni”, 7–28.

⁴² Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 94.

⁴³ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 37-78.

⁴⁴ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 94-100.

⁴⁵ Ebu’l-İshak İsferâyîni, *Ebû İshâk el-İsferâyîni ve Akaid Risalesi*, 9.

⁴⁶ Ateş yaktı, kılıç kesti ifadelerinde fiilin söz konusu varlıklara nispetinin dilin yetersizliklerinden kaynaklandığını tespitten hareketle, insana fiilin nispetinin de mecazen olduğuna akıl yürütme ile ulaşarak, asıl fiilin yaratma olduğu ön kabulü ile evrende hakiki failin Allah olduğu sonucunu elde eder. Bkz. Ebu Hamid Gazzalî, *Tehâfutu’l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 128-144.

⁴⁷ Ebu’l-İshak İsferâyîni, *Ebû İshâk el-İsferâyîni ve Akaid Risalesi*, 10.

⁴⁸ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 317.

anlayışa dönüşmüştür. Buna göre kudret sıfatı makdurâtın tümüne şamildir. İrade ise murâd edilen her şeyi kapsar.⁴⁹ “İdrak” sahibi olmayana, fiilin nispet edilemeyeceğini ise İsferyâinî söyler.⁵⁰ Bu yaklaşım kelam geleneğinde failin, fiile konu olan şeyin detaylarını bilmesini gerektirir⁵¹ şeklinde yansımıştır. Eylemde bulunmayı yaratma ile eşit gören kelamî düşünce, burada kendini dışa vurur. Eş’arî ekol bu konuda da Mâturîdî ekol ile hemfikirdir.⁵²

Mu‘tezile ise iradeyi ezeli kabul etmediği gibi, günah fiillerini de Allah’a nispet etmekten kaçınarak kubuhâtın O’nun irade alanı dışında olduğu iddiasında olmuşlardır.⁵³ Onların bu görüşü, âlemdeki günah ve ma’siyetlerin yaygınlığı sebebiyle Allah’ın bunları önlemeye gücünün yetmediği ya da “Allah âleme kötülük diledi” şeklinde takdise zarar verecek düşünceler olduğu varsayılmıştır.⁵⁴ Kâdî Abdulcabbâr bu kabulün ardındaki Mu‘tezilî endişelerin, sanılandan daha fazla olduğunu ima eder.⁵⁵ Buna göre Mu‘tezilîler, Allah’ın âlemde var olan kötülüklerle bağını kesmeyi amaçlamış, aynı zamanda fiilleri konusunda da insana otonomi de sağlamış olmaktadır.⁵⁶

Eş’arî, irade sıfatının irade edilebilen mümkünlerin tümüne taallukatını, ilim sıfatının mümkünlerin tümüne taallukatı üzerinden bir kıyaslama ile sonuca bağlamış görünüyor.⁵⁷ Yani Allah nasıl ki ilmi ile husûn-kubûh her şeyi bilir, aynı şekilde hasen-kâbih her şeyi irade eder. Burada İmam Eş’arî, kritik bir karar ile ilim ve irade arasında bir benzerlik ilişkisi üzerinden bu iki niteliği bir kıyaslamaya tabi tutmuş, biri için geçerli olan hükmü ötekisi için de uygulamıştır.⁵⁸ Onun bu algısı, ekoldeki anlayışın şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Buna göre “Allah’ın iradesi her şeyi kapsadığı için, onun mülkü olan âlemde, onun iradesi dışında kalan hiçbir şey de yoktur” şeklinde bir anlayış ekol içinde kabul görmüştür. Fakat bu kabüllerin ekol açısından sorun oluşturduğu ve özellikle yasaklamak ile istemek anlamı ifade eden iradenin, uzlaştırılmasından doğan sorun alanı “keyfe ye’mur bimâ lâ yurîd ve keyfe yurîd şey’en ve yanha anhu” şekliye metinlere yansımıştır.⁵⁹ Kâdî Abdulcabbâr bu anlayışın kabulü durumunda peygamberlerin “seni bize gönderen Allah bizim küfrümüz murâd etti ve

⁴⁹ Ebu’l-İshak İsferyâinî, *Ebü İshâk el-İsferyâinî ve Akaid Risalesi*, 9.

⁵⁰ Ebu’l-İshak İsferyâinî, *Ebü İshâk el-İsferyâinî ve Akaid Risalesi*, 15.

⁵¹ Taftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, 81- 82.

⁵² Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 315.

⁵³ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 98, 100; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/246.

⁵⁴ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 100.

⁵⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/60-66.

⁵⁶ Özerol, *İbnü’l-Melâhimî’nin kelâm sisteminde tevhid anlayışı*, 247.

⁵⁷ Eş’arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 47.

⁵⁸ Eş’arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 47.

⁵⁹ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 100.

onu bizim için yarattı öte yandan bizi küfürden uzak duramayacağımız bir takım yetiler ile donattı” eleştirilmiş olmaları kaçınılmaz olurdu⁶⁰ diyerek bu anlayışı kabulünün teolojik zorluğuna dikkat çeker.⁶¹

Bu konudaki karışıklığı gidermek için kelamcılar, Allah’ın iradesi onun rızasının aynı mıdır(?) bağlamında tartışmışlardır. Evrende olanlar, Allah’ın irade ettikleri (muradı) dir. Fakat razı oldukları değildir.⁶² Buna göre iradenin sınırları rızanın sınırlarından daha genişir şeklinde analizler konuya bir vüsat kazandırmış görünür.⁶³ Geç dönem Eş‘arî kelamcıları da konuya ilgi duymuş görünüyorlar. Buna göre “Allah’ın kazası olan küfre razı olmak vaciptir, fakat küfre razı olmak batıldır”⁶⁴ denilerek sorunu farkına varmak noktasında bir ileri adım atılmıştır. Fakat bu adımların soruna çözüm getirebildiğini söylemek güçtür. Zira konuya ilişkin çözüm önerisi “küfür olan kaza yani onu irade edip yaratmak değil, küfür olan şey kaza olunan şey (makdî) dir şeklinde olmuştur. Kaza olunan şey ise kazanın kendisinden farklıdır.” Buna göre ekolde oluşan kanaat “Biz kazaya rıza gösterir, fakat kaza olunan şeye rıza gösteremeyiz” şeklinde olmuştur.⁶⁵ Bu görüş Ma’turîdilerden, Nesefî (ö. 508/1115) tarafından ehl-i Hadis âlimlerine nispetle de aktarılmıştır.⁶⁶ Fakat kaza olunan şeye karşı durmanın imkân ve ihtimal var mıdır konusunda ise sessiz kalmak tercih edilmiştir. Buna karşı bu anlayışın oluşturduğu açmazlar Kâdî’ya göre şeytanlar tarafından Allah’a karşı, “bizde küfrü yaratan onu bizde yaratıp, bize sevdiren sensin, her şeyi yapıp eden sensin; o halde neden bize azap ediyorsun” şeklinde kullanılacağını dile getirir.⁶⁷ Sonraki Mu’tezilî âlimler de bu minval üzere, Eş‘arî anlayışı hedef almış ve örnekleri arttırmışlardır.⁶⁸

Kâdî muhatabının cevabı karşısında; “*Rabbimiz, ma’siyet ve günah işlenmesini mi ister ?*” ya da “*Yani Rabbimiz kendisine isyan edilmesini mi irade eder ?*” diye muhatabına ilk anki zerâfeti ile sorar.

⁶⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/60.

⁶¹ Özerol, *İbnü’l-Melâhimî’nin kelâm sisteminde tevhid anlayışı*, 253.

⁶² Taftazânî, *Şerhu’l-Akaîd*, 83.

⁶³ Özerol, *İbnü’l-Melâhimî’nin kelâm sisteminde tevhid anlayışı*, 251.

⁶⁴ Taftazânî, *Şerhu’l-Akaîd*, 83.

⁶⁵ Taftazânî, *Şerhu’l-Akaîd*, 83.

⁶⁶ Ebu’l-Mûin Nesefî, *Tabsiratu’l Edille fi Usuli’d Din*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/252.

⁶⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/724.

⁶⁸ Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi İbnü’l-Melâhimî, *Kitâbu’l-fâik fi usûli’d-dîn*, nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386),170.

Eş'arî kabule göre evrende sadece Allah'ın olmasını diledikleri var olduğuna göre olmasını kerih gördükleri ise var olmayanlardır. Buna göre evrende görülen kötülükler de Allah'ın murâd ettikleridir. Eş'arî anlayışta evrende Allah'ın dilediğinin dışında bir şeyin olması imkân dışı (müstehil) dır. Bu yaklaşıma göre onun istemediği bir şeyin onun dışında biri tarafından yapılması da mümkün değildir.⁶⁹ Teoride ma'siyetler de bundan istisna edilmiş değildir.

Kâdî Abdulcabbâr'da mademki evrende var olanlar, Allah'ın irade ettikleridir. Evrende ma'siyetler de vardır. O halde ma'siyetleri de Allah dilemiştir.⁷⁰ Bu veriye dayalı olarak Kâdî, Eş'arî muhatabına “yani Allah kulunun günah işlemesini mi istiyor?” diye sorar.⁷¹ Aslında Mu'tezilî âlim onların anlayışında durumun bu olduğunu farkındadır. Fakat bunun muhatabı tarafından da onaylanmasını istemektedir. Bu durum da kendi öğretisinin doğruluğu yönünde dinleyiciler üzerinde Mu'tezile lehinde bir kanaat oluşturacaktır. Zira Allah'ın kullarının zararına olacak bir şeyi istemesi beklenemez.

Mu'tezile, kulun fiilleri olan itaat ve isyanı insan fiillerinden kabul etmek sureti ile Allah'a evrendeki kötülükler ile ilişkilendirme gereği duymaz.⁷² Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre Allah'ın iradesi vucûb ve mübah olan fiillere taallukatı vardır. Menhiyata taallukatı ise yoktur, şeklindedir. Çünkü Mu'tezile Allah'ın iradesinin, razı olduğu fiiller ile sınırlı olduğu görüşündedir.⁷³ İrade ise kârih olanı dışında tutar. Zira Kâdî'nin temsilcisi olduğu Mu'tezile'ye göre, Allah, kötülükleri insanlara yasak kıldığı için, nehy ettiği, dolayısıyla sevmediği ve razı olmadığı şeyi irade etmesi de kabul edilemeyeceği için Kâdî, Allah'ın ma'siyetleri irade etmesini mümkün görmemiştir.⁷⁴ Bu durumda Allah'ın ma'siyetlerin de müridi olması Kâdî açısından Allah hakkında noksanlık ifade etmektedir. Bu ise onun Allah tasavvurunda kabul edilemez bir durumdur. Eş'arî ekol ise Allah'ın iradesinin taalluk etmediği bir şeyin olabilmesine ihtimal vermemiştir. Çünkü onlara göre irade, bir kemal sıfatıdır. Dolayısıyla iradenin taalluk etmediği bir şeyin varlığı ulûhiyet açısından zaafıdır.⁷⁵

⁶⁹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 49.

⁷⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/60-64.

⁷¹ Akkirmânî, “İrade-i Cüz'iyeye Risâlesi”, 119-148.

⁷² Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, 84.

⁷³ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/255.

⁷⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/248.

⁷⁵ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47.

Görüldüğü üzere her iki ekol de tenzih amaçlı bir değerlendirme sunuyor olmalarına karşın, farklı bir sonuca ulaşılmıştır. Tarafların tenzih anlayışları ise burada net biçimde ortaya çıkar.

Mu‘tezileye göre husûn-kubûh genel itibarıyla fiilin değil varlığın niteliğidir. Bu nitelikleri varlığın asli niteliği olarak kabul ederler. Fakat fiile ise hasen ve kâbihi nispet etmişlerdir. Onlara göre Allah’ın fiilleri bir bütün olarak hasendir.⁷⁶ Mu‘tezile’den Kâbî, bir şey zâtı ve sıfatları kötü ise ancak kötüdür. Kâdî Abdulcabbâr aslı itibarıyla “kötü” olan özü ve niteliği kâbih olandır görüşündedir. Bu yüzden fiil arızı sebeplerden dolayı kâbih olur.⁷⁷ İsferyânî, “failine zarar olarak dönen fiil kötülük olarak tanımlar.”⁷⁸ “Yapanına zararı dokunan eylem kötüdür” şeklinde tanım yapılırca, ulaşılan sonuç da doğal olarak Kâdî’den oldukça farklıdır. Bu durumda “Allah’ın, küfür yaratması ona bir zararı dokunmadığı için kötü değildir” şeklinde bir hal alır. İnsanın küfür işlemesi (kesb etmesi) ya da nehy edilmiş bir fiili işlemesinin ise ona zararı dokunduğu için kötüdür.⁷⁹ İsferyânî bu düşüncelerden hareketle gaibin şahide olan kıyasını reddetmektedir. Zira şahidler âleminde zararın kişiye dokunması mümkünken gaipler âleminde ise böyle bir zarar tasavvur edilemez.⁸⁰ Onun bu ifadeleri gaipler âlemine ait olan Allah’ı yaratmak yönüyle kötüden tebriye etmektir denilebilir.⁸¹

Dikkat çekici olan, tarafların “kâbih” tanımları arasındaki farkın onların konuya ilişkin farklı tasavvurlara sahip olmasında anahtar rol oynadığıdır. Aralarındaki ihtilafların giderilmesi ise ancak tarafların ortak tanım ve kavramlar zemininde buluşmaları ile mümkün olacaktır.

Eş‘arî anlayışta evrende Allah’ın iradesi dışında bir şeyin olması mümkün olmadığı gibi, onun saltanatı sınırlarında, istemediği bir şeyin bulunmasına da imkân yoktur. Bu anlayışın izdüşümü olarak yapılabilecek çıkarım; evrende kötülükler vardır, o halde Allah, onların işlenmesini(olmasını) istiyor şeklindedir. Kâdî’da tam bu noktayı ima ederek eleştirdiğinde İsferyânî, “evet ama burada bir zorlamadan söz edilemez ki” cevabını verir.

⁷⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 1/32.

⁷⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/22-24.

⁷⁸ Ebu’l-Mûin Neseî, *Tabsiratu’l Edille fi Usuli’d Din*, 2/252.

⁷⁹ Neseî, *Tabsiratu’l Edille fi Usuli’d Din*, 2/252.

⁸⁰ Neseî, *Tabsiratu’l Edille fi Usuli’d Din*, 2/252.

⁸¹ Neseî, *Tabsiratu’l- Edille fi Usuli’d Din*, 2/252.

Kelam geleneğinde *irade* ve *rıza* kavramını birbirinden ayırma çabası, bu teorik soruna ilişkin pratik bir öneriyi gündeme getirmiştir. Evet, Allah irade eder, bu onun meşiyetidir. Fakat meşiyet O'nun razı olduğu fiil değildir, bununla dileme alanının tümü bununla kast edilir. Kâdî, irade ve kerahât dışındaki diğer tüm fiillerinde Allah'ın irade eden olduğunu söyler. Bu durum, sanki irade ve kerahâti teklif ile sınırlandırmış ve şer'î alana tahsis etmiş bunun dışındaki fiilleri ve dilemeleri ise Allah'a bütünüyle tahsis etmiştir.⁸² Onun sözünü ettiği irade ve kerâhat alanı dışındaki bu alan için “meşiyet” alanı denilerek bir kavramsallaştırma yapıldığı takdirde, sanki daha anlaşılır bir zemin yakalanabilir görünüyor.

Bu noktada belki de ihmal edilmiş olan bir konu olarak, insanın irade ve talebinin Allah'ın iradesini etkileyip etkilemediğidir. Her ne kadar pratik bir uygulama olarak dua ritüeli ile insanın istek ve iradesi ile Allah'ın iradesi arasında bir koralasyon olduğu İslam dindarlığında varsayılmış ise de üstadın; zorla değil ya canım! kul ister, Allah yaratır şeklindeki çıkışı, sanki kul istedi Allah'da onun istediğini yarattı şeklinde de anlaşılabilir. Fakat böyle bir anlayışın olduğunu iddia etmeden önce, kulun iradesinin Allah'ın iradesini etkilediği şeklinde bir kabulün Eş'arî kelamında tespiti şarttır gibi görünür.

Eş'arî “âlemde olan her ne varsa, yalnızca Allah'ın olmasını kerih görmedikleri, yani izin verdikleridir.” der.⁸³ Ma'siyetler de buna göre ya Allah'ın meşiyeti dâhilindedir ya da meşiyetinin gereğidir.⁸⁴ Allah'a rağmen evrende bir şeyin olmasını ise o mümkün görmez. Allah'ı bundan tenzih eder.⁸⁵ Bu durumda Kâdî'nin “*e yuridu rabbuna en ye'siye*” diyerek yaptığı çıkışa Eş'arî muhatabı Ebu'l-İshak İsferyânî'nin doktrinel olarak “*Belâ*” demesi beklenirdi. Fakat o, bunun yerine “*e fe ye'si' rabbuna kahran*” diyerek, teolojik olarak bir kaçamağa sığınmış görünüyor. Çünkü Eş'arî ekol içerisinde “Ne yani! rab kulu için ma'siyet mi diler” ifadesinin teolojik bir karşılığı yoktur.⁸⁶ Zira Eş'arî'ye göre Allah evrendeki yegâne yaratıcıdır ve irade ettiklerini gerçekleştirdiği oranda güçlü olduğu varsayılmıştır.⁸⁷ Bu durumda da onlar Allah'ın var olmasını irade etmediği bir şeyin vücuda gelmesi, Allah açısından bir zayıflık olarak görülecektir.⁸⁸ Bu algının kaynaklık ettiği bir sebepten dolayı ma'siyetler ya Allah'a rağmen vardır denilecektir ya da onun iradesi ile vücut bulmuştur

⁸² Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/248.

⁸³ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 49.

⁸⁴ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 49.

⁸⁵ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 49.

⁸⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, 84.

⁸⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47,48.

⁸⁸ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47,48.

denilecektir. Onlar bu ayırmada Allah'a rağmen ma'siyetin varlığı bir başka var ediciye (yaratıcı) ihtiyaç duyuracaktır. Oysa onlar yaratmayı Allah'a has kıldıklarından bunu varsaymalarına imkân yoktur.⁸⁹ Geriye kalan seçenek kâbih ve ma'siyeti Allah'a nispet etmektir. Bu durum da “ne yani Allah nehy ettiklerini nasıl irade eder” temelinde, “yoksa Allah kulunun asî olmasını mı murâd eder” gibi soruları gündeme getirmiştir. Teori açısından sorun oluşturan bu sorulara “kâbih olanı Allah kerih olan bu fiilleri kendisi için değil, kulu için yaratır dolayısıyla söz konusu kâbih fiil ile nitelenemez tarzı yorumlara gitmişlerdir.⁹⁰ Bu bağlamda teorinin aksayan yönünü ise *kesp* teorisi ile gidermek istemişlerdir. Fakat Eş'arî bakış açısına göre, *kesp* de Allah tarafından yaratılır.⁹¹ Buna göre insana kalan temenni etmektir. Küllabiler buna *meyil* demektedirler.⁹² Ki, Eş'arî ekole göre “*ve mâ teşeune illâ en yeşâ Allah*”⁹³ ayetine verilen anlam “siz ancak Allah'ın sizin için dilediklerini dileyebilirsiniz” şeklinde olunca, Allah'ın dilediklerini insan dilemektedir.” Bu durumda ise bağlam “benim kâbihi dilemem Allah'ın benim için onu istediği içindir” gibi teolojik olarak oldukça sorunlu, teklif ilkesini anlamsızlaştıran bir söyleme dönüşür.⁹⁴ Bu yüzden de yaratmak kâbih değil, onu işlemek kâbihtir; şeklindeki söylemlerde alanda görülebilmektedir.⁹⁵

Bu durumda ise Kâdî'nin gündeme getirdiği, “Allah benim küfrümü dilemiş olduğu ve onu bende yarattığı halde ondan, ayrılmam nasıl mümkün olur (buna bizim gücümüz yetmez ki)”⁹⁶ şeklindeki bütün itiraz alanları, Eş'arî öğretisi içerisinde teolojik olarak çözüm bekleyen alanlardır. Zira bu ekole göre kul ancak Allah'ın kendisi için dilediği şeyi dileyebilmektedir. İnsan fiilleri de bu öğretiye göre Allah tarafından yaratılmaktadır.

Öte yandan *teklif-i mâ lâ yutâk* da bu ekolde caiz görüldüğü için kulun küfür fiilinden uzaklaşabilmesi ise ancak bir ihtimal olabilmektedir. Şayet küfrü terk etmesi, *teklif-i mâ lâ yutâk* (kulun gücünü aşan bir teklif) ise kul buna da güç yetiremeyecektir.

Eş'arî ekol içerisinde Allah'ın saltanat alanı içinde, ona rağmen bir şeyin olamayacağı da ifade edilmiştir.⁹⁷ Fakat burada Eş'arî ekolün ıztırarî fiil ve iktisabî fiil ayrımı yaptıklarını

⁸⁹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47-49, 58,59.

⁹⁰ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 69.

⁹¹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 69.

⁹² İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 42.

⁹³ et-Tekvir, 81/29.

⁹⁴ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 58,59.

⁹⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, 83.

⁹⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/60.

⁹⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47.

ise söylemek icap eder.⁹⁸ İztırari (zorla, mecburen) ve fiilin kesbi fiilden Eş‘arî ekol içerisindeki farkı, ıztırarî fiilde insanın istemesinin de devre dışı tutulmuş olmasıdır. Dolayısıyla İsferâyînî’nin kahr (zorlama, cebir) vurgusu yapması ise teolojik olarak bu ekol içerisinde metodolojik sorun oluşturmaz. Buna göre İsferâyînî bu fiili Allah yaratmış olsa bile, ıztırarî bir fiil değildir, insan bu fiile ilişkin hiç değilse bir *meyl* gösterir anlamından daha fazlasını içermez.

İsferâyînî, *Zorla yapmıyor ya!* der gibi, “*Yoksa siz Allah’ın kahran bunu yaptığını mı sanıyorsunuz*” yani “*Siz kulun isyana rab tarafından mecbur bırakıldığını mı sanıyorsunuz*” diye muhatabının sorusuna soru ile karşılık verir.

Eş‘arî, “Allahu halikikum ve mâ ta‘melûn”⁹⁹ ayetine, “Allah sizi ve yapmakta olduklarınızı (eylemlerinizi)¹⁰⁰ yaratandır” anlamı vermek suretiyle insan fiillerini Allah’a nispet etmeye teolojik bir imkân yakalamıştır. Fakat onların bu yorum tercihi, insan sorumluluğu açısından teolojik sorunlar oluşturmuş, insanın neye karşılık ahirette hesaba çekileceği gündeme gelmiştir. Zira teklif, Allah’ın kuluna, “itaat edersen nimet verip ödüllendiririm, fakat isyan edersen ceza veririm anlamı taşıyan bir *vaadi*’dir.” Buna karşılık Eş‘arî ekolün “insanın güç yetiremeyeceği şeylerle de sorumlu tutulabileceği algısı, bu bağlamda ayrı bir teolojik sorun alanıdır. Çünkü *teklif-i mâ lâ yutâk* bir olasılık olunca, kulun ahireti hak etmişliği ihtimali ortadan kalkar. Zaten Eş‘arî ekol açısından mükâfât insanın müstahak olduğu bir şey değil, Allah’ın mükâfâtıdır.¹⁰¹

Allah insanları kendisine itaat ettiklerinden dolayı ödüllendirmek veya itaatsizlik etmeleri durumunda cezalandırması ise zorunlu değildir. Aksine, itaat edenleri dilerse ödüllendirir, dilerse cezalandırır. O, burada efendi-köle ilişkisinden hareketle konuyu açıklamaktadır. Zira ona göre “köle görevini yerine getirmekle mükelleftir. Efendinin köleyi görevini yaptığı için ödüllendirmesi ise gerekmez.”¹⁰² Eş‘arî’nin konuya ilişkin yorumu ise “i‘kabu’l-kafirine min Allah’i tealâ adlun, ve sevabu’l-müminine min Allahi fadlun” şeklindedir.¹⁰³ İslam geleneğinde kul cenneti fiilleri ile hak edebilir mi tartışması bu yönüyle

⁹⁸ Eş‘arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 75.

⁹⁹ es-Saffât, 37/96.

¹⁰⁰ Bu ayetteki maksadın, insanın fiili olan yapma eylemi değil, yapma eyleminin üzerinde uygulandığı kereste ve tahta olduğuna ilişkin itiraz yapılmış ve bu itiraza Eş‘arî yer vermiştir. Fakat tercihi ilahi kastın insanın yapma fiili olduğu yönünde olmuştur. Bkz. Eş‘arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 69.

¹⁰¹ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 155.

¹⁰² Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 155.

¹⁰³ Ebu Bekr İbn Fûrek, *Mücerradü Makâlâti’s-Şeyh Ebî’l-Hasan el-Eş‘arî*, thk. Daniel Gûmaret (Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1987), 99.

Eş‘arî ekolde, “insan itaat ve fiilleri ile cenneti hak edemez, cennet; Allah’ın inanan ve itaat gösteren bireye ihsanıdır” şekliyle sonuca bağlanmış görünüyor.

Kâdî, Eş‘arî ekolün kulun kudreti dâhilinde olan şeylerle mükellef tutulmasıyla, onun güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef tutulması arasındaki farkı ortadan kaldırdığı eleştirisi yapar.¹⁰⁴ Bu durum ise Kâdî’ya göre teklifin anlamını yitirmesine neden olmaktadır. Sonuçta ise insanın teklife muhatap olmasının amacını ortadan kaldırmaktadır. Bu durum ise son tahlilde Allah’ı hikmetsiz iş yapmak ithamına muhatap kılacaktır. Bu da O’nu sefih olmakla itham etmeyi gerektirecektir.¹⁰⁵

Kâdî’nin bu yaklaşımındaki temel hareket noktası, “insanın itaat ile emr olunduğu” şeklindeki kabulüdür. Çünkü itaat amacıyla emir ve yasak bildiriyor olduğu halde kulun yapmaya güç yetiremediği şeyler ile kulu muhatap kılıyor ise ya kulun gücünün sınırlarını hesaba katmamıştır, ya da bundan bütünüyle habersizdir gibi bir sorun alanını gündeme getir. Bu durum da hikmet ilkesi ile çelişen bir durumdur. Dolayısıyla abes olur. Kâdî’nin buradan ulaştığı sonuç “Allah hikmet sahibidir bu yüzden de teklifin insanın kudretinin dışında olamayacağıdır.” Zira teklif kudretini aşar ise mükellef mazur sayılır. Sorumluluk kişiden kalkar. Ona göre bu durum gücü yetmeye haccın farz olmaması gibi basit bir ilkedir.¹⁰⁶ Eş‘arîler ise abesi failin faydasına ve zararına olmayan fiil olarak tanımlamışlardır.¹⁰⁷

Oysa Eş‘arî’den yapılan nakilde onun *teklif-i mâ lâ yutâkı* onayladığı şeklindedir.¹⁰⁸ Buna bağlı olarak bu ekole göre “Allah iyiyi ödüllendirmek ya da kötüyü cezalandırmak zorunda da değildir.” *teklif-i mâ lâ yutâkı* bu ekolün onaylaması, Allah’ın güç yetirileni yaratmak “zorunda olmaması” ile yakından ilişkilidir. Zira Eş‘arî ekole göre “Allah’a hiç bir şey gerekli/zorunlu (vacip) görülemez, O, her ne yaparsa fazlının ve ihsanının gereği olarak yapar.”¹⁰⁹ Onların bu söylemi, “*vucûb alâ’l-İlah*” doktrinine bir eleştiri niteliği taşır. Eş‘arî kabule göre Allah mutlak irade ve kudret sahibidir. Dolayısıyla onun sıfatlarının sınırlandırılmasına imkân yoktur. Bu algı söz konusu ekolün Allah tasavvurları ile ilişkili bir konudur.

¹⁰⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/104.

¹⁰⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/104.

¹⁰⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/104.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 140.

¹⁰⁸ Ebu’l-Meâlî Cuveynî, *el-Burhan fî Usûli’l-Fıkıh*, thk. Abdülazim ed-Dib (Devha: Câmîatu Katar, 1978), 102.

¹⁰⁹ Ebu Hamid Gazzâlî, *Kitabu’l-Erbain fî Usuli’d-Din*, nşr. Abdulhâmid el-Urvânî (Dimeşk-Beyrut: Dâru’l-Kalem-Daru’ş-Şâmiye, 2003),33.

Bununla bağlantılı olarak Eş'arî anlayışta Allah'ın kudret sıfatı her şeye mutlak anlamda güç yetirmeyi ve evrende yegâne yetki sahibi olmayı ifade etmektedir. Bu ekole göre Allah için kudret sıfatının kullanılması, bir *yetkinlik* ve *kemale* delalet ettiğinden bu sıfatın hiçbir kayıt ve koşula tabi olmadığı varsayılır. O'nun için, belirli bir sınır ve engelleyici otorite ise söz konusu değildir. Kâinat üzerindeki yegâne mutlak müessir güç ise, bu anlayışa göre Allah'tır.¹¹⁰ Yaratma ve evrenin düzenine ilişkin anahtar rol üstlenen ilim, irade ve kudret sıfatlarının her üçü de ezeli, mutlak kuşatıcı dolayısıyla sınır konulamaz olunca, ortaya çıkan tablo de doğal olarak mutlak bir Allah tasavvuru olmuştur.

Eş'arî ekolünün geç dönem temsilcilerinden Taftazânî, âlemde Allah'ın irade ve kudretinin her şeyi kuşattığı anlayışının, insan üzerinde ikrah ve icbar nedeni olduğunu farkına varmış olarak ekolü adına çözüm önerisini sunar. O, eğer denilirse ki “kâfir küfrüne mecburdur, fâsık da fiskında; onlara teklif yapılamayacağı gibi onlardan itaat de beklenemez denilir ise” biz de deriz ki; “Allah onlara, kendi tercihleri gereği küfrü ve fiskı irade etti, bunda ise cebir yoktur. Allah'ın onların küfür ve fiskını bilmesi nasıl onlara teklifi muhal(imkânsız) kılmaz ise irade etmesi ise mecbur kılmaz ” der.¹¹¹ O bu ifadeleri ile soruna çözüm getirmek yerine Allah'ın iradesini kulun tercihine bağlamak gibi ayrı bir teolojik problem alanını da alana kazandırır. Zira bu ekolde kulun ne dileyeyeceği de Allah tarafından irade edildiği varsayılmıştır.¹¹² Bu yüzden kulun iradesi sembolik bir anlamın dışında bir anlam ifade etmez.

Mu'tezile'nin ise kötülük ve şerri Allah'ın irade ettiğini reddettiğini, onların Allah'ın kâfir ve fasık için iman ve itaat dilediğini de yine Taftazânî kaydeder. Onların, küfür ve fiskı irade etmenin onu icad etmek ve yaratmak gibi kâbih olduğu anlayışında olduklarını da yine geç dönem bir Eş'arî bir âlim söyler.¹¹³ Kendilerinin ise kötü fiili kesb etmeyi kâbih gördüklerini, fakat onu irade etmenin bundan farklı olduğunu, dolayısıyla kâbih olmadığı anlayışında olduklarını söyler.¹¹⁴

Mu'tezile'nin bu konu ile ilgili olarak, Eş'arî anlayışa yaptığı önemli eleştirilerden biri, Onların insana fiillerinin öznesi olarak görmemesi sebebiyledir. Her fiilin bir öznesi

¹¹⁰ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015),3/106.

¹¹¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaîd*, 84.

¹¹² Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 57- 58.

¹¹³ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaîd*, 84.

¹¹⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaîd*, 84.

olmalıdır. Failsiz eylem ise olmaz.¹¹⁵ Oysa onlar görünür âlemde gerçekleşen fiillerin failini görünmez âlemden takdir etmeleri sebebiyledir.¹¹⁶

Kâdî “[Şayet Allah] Hidayete engel olur ve inkârı takdir ederse, sizce iyilik mi yoksa kötülük mü yapmış olur?” diye sorar.

Kâdî, burada Eş‘arîlerin Allah’ın iradesinin hem itaate hem de ma’siyete taallukuna imkân veren anlayışlarını eleştirmiş görünüyor. İradenin aynı anda iki zıt şeye taalluk etmeyeceğini varsayan Mu‘tezile, “şayet evrende ma’siyet var ise o halde Allah ma’siyet adedince itaati irade etmemiş demektir şeklinde kritik bir sonuca ulaşır.” Öte yandan Eş‘arî ekol bir kudret bir tek fiile taalluk ettiği kanaatindedir. Dolayısıyla, inkâr haline olan birinin imanı tercih etmesi de bu ekolün söylemi içerisinde mümkün görünmez.¹¹⁷ Buna karşın onlar; “inkârcı, iman etmekle emredilmiş kişidir” anlayışındadırlar. Eş‘arî ekolün Ebu’l-İshak İsferyâîni’den bir kuşak sonraki önemli bir âlimi olan Ensârî, Ebu’l-İshak İsferyâîni’den naklen onun “tekliften maksat kişinin teklife muvafakat etmesidir. Muvafakat ederse övülür, etmez ise zemmedilir. Fakat âcize gelince ondan ne muvafakat, ne de muhalefet beklenemez. Ondaki bir şeyi yapması ya da onu terk etmesini istemek de sahih değildir.” Zira kişinin kendisinden sadır olan küfürden başkasını yapmaya kudreti yoktur diye düşünülür.¹¹⁸ Çünkü fiilden önce bir kudret olduğu varsayılmamıştır ve bir kudretin aynı anda iki zıttaki taalluku onaylanmaz. Buna göre kişi kâfir ise imana takati, mümin ise küfre takati olmaz. Pratik hayattaki oluş ile de mesafeli bu algı, ekol içerisinde savunulabilmiştir.¹¹⁹ İrade ve kudret açısından kişinin aczini mümkün kılan anlayışları sebebiyle kâfir acizdir, şeklinde bir hal alır ki bu durum teklifin amacı açısından Kur’an ile barıştırılması gereken ciddi bir sorun alanı gibi duruyor. Kâdî da zaten bu sorun alanına vurgu yapıyor görünür.

Konuya ilişkin bir diğer sorun alanı ise; Eş‘arî ekolde kendisine mecâzî bir irade, kudret ve fiil nispet edilen insana, iman ve küfrün nispetinin ise hakikaten olduğunun varsayılmış olmasıdır. İnsan ile fiilin yegâne bağı olan kesp de bu ekolde insana değil Allah’a nispet edilmiş olduğu halde Yararılması itibarıyla Allah’a nispet edilen iman ve küfrün varsayıldığı hali ile insana nispeti sorunlu görünüyor. Üstelik de hem küfrün, hem de imanın yaratıcısının Allah olduğu bu ekolde kabul edilmiş olduğu halde, iman ve küfrün insana

¹¹⁵ Eş‘arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 71.

¹¹⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/110.

¹¹⁷ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 152.

¹¹⁸ Ebu’l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi’l-keîâm*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2010), 909.

¹¹⁹ Gazzalî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, 152.

nispeti kesbe dayalı olarak hakikaten olabilmiştir.¹²⁰ Zira Eş‘arî’nin konuya ilişkin metni net ifadeler ile olmasa bile bunu ima eder. Teolojik olarak balansı sorunlu bu anlayış, muhtemelen insanın ahirette hesaba çekilecek olması ile bağlantılı bir kabuldür. Diğer yandan bu ekol, insanın Ahiretteki durumunu onun bir hak etmişliği olarak da ele almaz.¹²¹

İnsanın özgür kabul edilmesinin iki gerekçesi olduğu kabul edilir. Bunlardan ilki insanın dış faktörlerin etkisi olmaksızın eylemini özgür iradesi ile seçmesi, ikincisi ise seçtiği fiili gerçekleştirebileceği bir kudrete sahip olmasıdır. Yani seçme hürriyeti ve yapma hürriyeti şeklinde bunu formüle edebilmek mümkün görünüyor. Hürriyetin bu iki bileşeninden birinin eksikliği durumunda ise hürriyetten söz edilemez. Sözü edilen durumda âcîzin özgürlük bileşenlerinden en az biri eksiktir. Böyle birinden eylem talebi bir hürriyet değil icbar kapsamındadır. Eş‘arî ekol *teklif-i mâ lâ yutak*’ı kabul ederek âcize teklifin kendi ekolleri açısından sorun oluşturmadığını da ortaya koymuştur. Bu durum konuya ilişkin bir başka sorun alanıdır. Fakat ekolün temsilcilerinden Ensarî, inkârcıya ve âcize iman teklifinin *yerine getirme teklifi* ya da talebi değil, bunun bir bildirim *teklifi* olduğunu söyler. Onun konuya ilişkin delili ise Kalem suresi 42. Ayettir.¹²² Tüm bunlardan sonra yapma kudreti olmayan bireyi teklife muhatap kılmaları sebebiyle, bu ekolün insana irade ve edim özgürlüğü sunduğunu söylemek çok zor görünüyor.

Allah’ın ilminin ezeli kabul edilmesi sebebiyle ezeli olmanın bir gereği olarak değişmesi de mümkün olmamaktadır.¹²³ Zira değişmek sonradanlığın bir delilidir.¹²⁴ O halde, insan açısından gidilecek nihai olarak cennet ve cehennem de ezeli olan Allah’ın ilminin bir gereği olarak bellidir. Buna göre Kâdî, cehennemlik olduğu ezelde belli olan birinin iman etmesinin muhataplarının anlayışında mümkün olmadığını farkındadır ve bunu dile getirir. İsferyâînî de Kâdî’nin işaret ettiği noktaları farkında olarak, onun tespitini onaylıyor olarak, “fakat o bunu kendisine ait bir alanda yapıyor, bu yüzden bu kötülük ya da zulüm değildir” diyerek, zulmü; başkasına ait olana haksızlık yapmak şeklinde bir anlayışta olduğunu ortaya koyar. Buna göre kendisine ait olan bir şeye haksızlığı ise zulüm olarak görmediğini de bu vesile ile ortaya koymuş olmaktadır.

¹²⁰ Eş‘arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 74-75.

¹²¹ Gazzalî, *el-İktisad fi’l İtikad*, 154.

¹²² Ebu’l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi’l-keîâm*, 908.

¹²³ Ebu’l-İshak İsferyâînî, *Ebü İshâk el-İsferyâînî ve Akaid Risalesi*, 9-10.

¹²⁴ Ebu’l-İshak İsferyâînî, *Ebü İshâk el-İsferyâînî ve Akaid Risalesi*, 17, 18.

İsferâyîni “*Hakkın olan bir şeyi sana vermezse, şüphesiz ki, kötülük yapmış olur, ama kendisinin olan bir şeyi, vermiyor ise, Allah rahmetini dilediğine tahsis eder*” der.

“Maliki’l-mülki yetesarrfu fi mulkihi keyfe yeşâ” anlayışındaki bir söylemle, “burada mülk Allah’ın’dır ve mülkünde nasıl davranacağına kendisi karar verir” diyerek görüşünü savunur. Zira bu ekolün anlayışında kul onun, irade onun, kudret onun olduğu için, yegâne hak sahibi de Allah’tır. Bu durumda da söylem tükenmiştir. Allah’ın, mülkü dışında mülk sahibi tasavvur olunamayacağı için, onun maliki olmadığı bir alan da düşünülmemiştir. Mülk sahibinin kendi mülkünde haddi aşması da bu yaklaşımda varsayılmadığı için, Allah’ın zâlim olamayacağı da bu teoride bir yargı olarak onaylanmıştır. Dolayısıyla onun evrendeki hiçbir tasarrufu sınırı aşma, yani zulüm olarak görülemez.

Eş’arî ekolün daha geç dönem temsilcileri insan-teklif ilişkisini, köle efendi bağlamın da ele alır.¹²⁵ Öte yandan Zulmü “başkasının mülkünde tasarruf etmek ve bunda hak iddia etmek” olarak tanımlayan Gazzâlî (ö. 505/1111), Allah’ın başkasının mülkünde tasarrufta bulunduğundan söz edilemeyeceğinden dolayı onun zulüm yaptığından da söz edilemez anlayışına ulaşır. Evrendeki mevcudatı, “*onlar henüz hiçbir şey değilken ve O’nun kullara hiçbir ihtiyacı olmadığı halde, surf kudretini göstermeyi irade etmesi sebebi ile varlığa kavuşturdu*” anlayışı ile Allah-kul ilişkisini Allah’ın rahmet ve ihsanı çerçevesinde yorumlayarak, kulun hak sahibi olmadığı vurgusu yapar.¹²⁶ Sonuçta ise İsferâyîni ile örtüşen bir noktaya dönerek, ekolün klasik doktrinini paylaşır.¹²⁷

Allah’ın *fail-i muhtar* olduğunu, âlemi neden önce değil de şimdi yarattı(?) bağlamında tartışan Eş’arî’nin, “O’nun fiili terkinin, aczi ile değil, iradesiyle”¹²⁸ yorumları. Buna göre acizden kaynaklanan bir zorunluluk değil, Allah’ın tercihtir. Konu ekolün daha geç dönem temsilcileri tarafından daha net bir şekilde formüle edilmiştir. Buna göre Allah’ın irade ve kudretinin birlikte değerlendirildiği metninde bir Eş’arî ekol mensubunun, “kadir olmanın gereği, dilerse yapmak, dilemez ise de terk etmektir” anlayışıyla *el-kâdir*; “*huvellezi in şae feale ve in şae tereke*” şeklinde dile getirir. Yine bu ekolün geç dönem temsilcilerinden Cürçânî (ö. 816/1413) ise kudret sıfatının, *irade kuvveti* üzerinde etkisi olduğuna, dolayısıyla

¹²⁵ Ebu Hamid Gazzâlî, “Madnun Bihi Alâ Gayri Ehlihi thk. İbrahim Emin Muhammed”, *Mecmuatu Resail* (Kahire: Mektebetu’t -Tevfikiyeye, ts.), 362; Gazzâlî, *Kitabu’l-Erbain fi Usuli’d-Din*, 221, 250.

¹²⁶ Gazzâlî, *Kitabu’l-Erbain fi Usuli’d-Din*, 33.

¹²⁷ Gazzâlî, “Madnun Bihi Alâ Gayri Ehlihi”, 365.

¹²⁸ Eş’arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, 40.

birlikte değerlendirilmesi gerektiğine dikkatlerimizi çeker.¹²⁹ Bu algı, irade sıfatı ile kudret sıfatını ekol içinde yakınlaştıran nedeni aydınlatılabilir niteliktedir. Gazzâlî'nin konuya ilişkin formülasyonu ise “*femâ şâe kân fema lem yeşâ lem yekûn*” şeklindedir.¹³⁰ Bu yaklaşım evrende Allah'ın iradesine muhalif bir şeyin bulunmasını onaylamayan tenzihçi anlayışı güçlü bir biçimde beslemiş görünüyor.

“Allah, bir yandan insanın iman etmesini emredip, diğer yandan onun küfrünü dilemiş olsaydı, bu durumda insanı küfrü sebebiyle cezalandırırken, O'nun adaletsiz davrandığını söylemek gerekirdi. Zira bu durumda insan, kendini inançsızlıktan alıkoyamazdı” anlayışı ise konuya ilişkin modern batılı araştırmacıların bu doktrine yaptıkları bir eleştiridir.¹³¹

Eş'arî'ye göre ise âlemde meydana gelen her şey, Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla oluşmaktadır. İnsanın ise Allah'ın irade etmediği şeyi yapması düşünülmemeyeceği gibi, Allah'ın iradesi olmadan bir şeyin meydana gelmesi ise mümkün değildir.¹³² Allah ise irade ve kudretinde sınırlama yapılmasından münezzehtir. “*Dilerse teklif-i mâ lâ yutâk'ı emreder*” yaklaşımı ile teklif ile ikâb arasındaki determinist gerekliliği (sebeup-sonuç) ilişkisini yok sayan bir yaklaşım göstermiştir. Bu durum ise İslam kelam geleneğinde insan fiillerine ilişkin bir anlam krizini doğurmuş görünüyor.

İsferâyînî'nin “*Hakkın olan bir şeyi sana vermezse, şüphesiz ki, kötülük yapmış olur, ama kendisinin olan bir şeyi, vermiyor ise, Allah rahmetini dilediğine tahsis eder.*” şeklindeki yargı cümlesinin birinci kısmına ilişkin olarak: hak sahibi birinin varsayılması durumunda ise bunun cevr ve zulüm olacağı ise Ebu'l-İshak İsferâyînî tarafından zaten onaylanmıştır.

Akkirmanî metnini “*bunun üzerine Kâdî söyleyecek söz bulamadı ve sustu*” diyerek sonlandırdığında, onun Eş'arî âlimin tartışmayı domine ettiğini ve Mu'tezilî âlimi ilzam ettiğini, söylediğini sanmıştım. Oysa şimdi net bir biçimde anlıyorum ki Akkirmanî, “Eş'arî âlimin minderin dışına çıkmış, topu taca atmış...ve muhatabına retorik geliştirme imkânı alanı bahşetmemiştir” demek istemiştir.

İslam kelam geleneği içerisinde bu tarz başka polemiklere de rastlanabilir. Bunlardan birini Buhârî *Halku Ef'al-i İbad* eserinde kaydeder. Buna göre Fudayl b. İyâd (ö. 187/803) bir Cehmî; “*ben yerinden zail olan bir rabbi inkâr ettim*”, der ise buna karşılık “*ben de dilediğini*

¹²⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Tarifât edt. Gustavus Flugel* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 180.

¹³⁰ Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, 22.

¹³¹ Abrahamov Bunyamin, “Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi çev. Hayrettin Güdekli”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/ (2011), 187–200.

¹³² Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, 47.

yapan bir rabbe iman ettim” şeklinde cevap vermelerini muhataplarına salık verir.¹³³ Aktardığımız metne yansıyan düşünceler ister taraftarlarına bir sufle olarak görülsün, isterse bir uzman kanaati olarak görülsün, her iki durum da metni polemik edebiyatının bir ürünü olmaktan çıkarmaz.

Metne yansıdığı biçimi ile Cehmî'nin iddiası ve ifadesi ezeli ve sonsuz olan bir varlıkta, yer değiştirmek, hareket etmek gibi arazların bulunamayacağıdır. Zira sonsuz olan için bir boşluk yoktur ki hareket alanı da olsun. Şayet hareket ediyor ise o sınırlıdır, bu durumda onun sonsuzluğundan bahsedilemez. Konuya ilişkin bir başka yorum ise hareket bir amaç içindir; mükemmel olan varlık bir amaç güdüyorsa söz konusu varlık eksiktir. Böyle bir açmaza düşmemek için İslam kelimcileri Allah'ın fiillerinde bir illet aramaktan kaçınırlar. Konuya ilişkin bu tarz bir sürü yoruma gidilebilir. Cehmî muhalefet, bu ifadeyle söylediğimiz tüm yorumlara ek olarak; *benim rabbim, arazdan ve kendisinin bulunmadığı bir yerin varlığının tahayyülünden münezzehtir* demiş oluyor. Hakkı temsil ettikleri varsayılanlardan konuya ilişkin gelen cevap; *O dilediğini yapan ve iradesine sınır konulamayandır*. Dilerse hareket eder, dilese bulunmadığı bir yer var eder¹³⁴ ki İslam inancı çerçevesinde sorunlu bir tanrı tasavvurudur. Bu cümlenin sahibi, savunulduğu söylenen kader anlayışını dinamitlediğini muhtemelen farkında olmadığı gibi, hareket ve sükûnun muhdeslik alameti olduğunu¹³⁵ da biliyor değildir. Dolayısıyla söz konusu iddiası ile tenzih etmeye çalıştığı Rabb'in de sınırlı olduğunu iddia etmektedir.

Bu ilginç çıkışlar, tarafların tanrı tasavvurlarından daha derin zihinsel alt yapı sorunları yaşadıklarını ortaya koyar. Tarafların alfabe düzeyinde yaşadıkları bu sorunlar, onların üzerinde uzlaştıkları ortak bir alfabe ile ancak mümkün olacaktır. Bu ortak alfabe, zihinsel temel altyapı donanımları ve yöntem-kavram birliğidir.¹³⁶

SONUÇ

Öncelikle gerek Eş'arî gerek Mu'tezilî ekol, Allah'ı tenzih etmekte ortaklıklar. Her ikisi de kendi Metodolojilerinin sağladığı imkânlarla Allah'ı tenzih etme çabasındadırlar. Fakat onların tenzih etme yönleri farklılık gösterir. Eş'arî ekol, Mutlak bir irade ve güç sahibi

¹³³ Muhammed b. İsmail Buhârî, *Halku Ef'ali'l- İbad*, thk. Fahd b. Suleyna el- Fuheyd (Riyad: Dâru't-turasi'l - Hadara, 2005) 2/36.

¹³⁴ Ebu'l-İshak İsferyânî, *Ebü İshâk el-İsferyânî ve Akaid Risalesi*, 10.

¹³⁵ Ebu'l-İshak İsferyânî, *Ebü İshâk el-İsferyânî ve Akaid Risalesi*, 10.

¹³⁶ Ebu Mansur el- Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010), 65-76.

tanrı tasavvurları sebebiyle hiçbir durumda O'na ilişkin bir sınırlandırmaya onay vermemiştir. Aksi durumun Allah'ın ulûhiyetine zarar verdiğini düşünmüşlerdir. Buna karşın Mu'tezile ekolü de Allah'ın evrende var olanlara benzeyemeyeceği ekseninde bir tenzih doktrini ortaya koymuş, her durumda bu ilke temelinde bir takdis ve tenzih çabası içerisinde olmuşlardır.

Söz konusu ekollerin bu kırmızı çizgileri, Allah'a ilişkin konuşma çabalarında hem bu konuşmanın içeriğini, hem de hesap verilebilir iddiaları içerip içermemesinin zeminini oluşturur. Sıfatları ve fiilleri itibarıyla mutlak olan bir tanrı hakkında sınırlayıcı konuşmaya imkân yoktur. Oysa tanım ve tasvir tahdidi gerektirir. Onların mutlak tanrı tasavvurları sebebiyle muhtemelen Eş'arî ekolün Allah'a ilişkin söylemleri tanım ve tasvirten oldukça uzaktır. Bu doğaldır. Zira mutlak olanı tahdide imkân yoktur. Mu'tezilî ekol için bu durum daha kolaydır. Zira onların konuya ilişkin temel ilkesi *muhalefetun li'l- havadis* olunca, hadisatta olan her ne var ise onun değillenmesi ile tanrıya ilişkin bir dil geliştirilebilir. Bu dil negatif bir dil içinde olsa bile bir söylem geliştirmek mümkün görünüyor. Zira Mu'tezile'ye göre tanrının en belirgin vasfı yaratılmış varlıktan onun farklı bir tabiata sahip olduğu ve hiçbir biçimde onlara benzemediğidir. Bu temel ilke felsefi literatürde yaygınlık kazanmış negatif dildir. İslam geleneği içerisinde Mu'tezilî ekol bu felsefi dili kullanma çabası göstermiştir. Bu durum tesadüfi değildir. Onların tanrı tasavvurları bu dili kullanmak için uygundur.

Tarafların insan özgürlüğünü kendi teolojik tartışmalarında nerede ele aldıkları onların konuya yaklaşımlarına ilişkin bir ipucu verebileceği kanaatindeyim. Mu'tezile ekolü insan hürriyeti konusunu beş esastan adalet ilkesi çerçevesinde ele almışlardır. Onların bu ele alışı insan olarak tanrıdan hem beklentileri görülür, hem de tanrıya ilişkin tasavvurları. Onlar önce Allah'ın mutlak adalet sahibi olduğuna kani olmuş ve onun adaletine güvenerek insan olarak ilahi sistem içindeki rollerini tespit etme yoluna gitmişlerdir. Ulaştıkları sonuçların sıhhati tartışmaya açık olsa bile yöntem ve yaklaşımları araştırmaya konu olan “insan fiilleri ve özgürlüğünü” ortaya çıkarmaya daha uygun görünür. Eş'arî kelamcılar ise insan fiilleri ve insan özgürlüğünü genelde Allah'ın sıfatları özelde *ilahi irade ve ilahi kudret* bağlamında değerlendirmişlerdir. Onların değerlendirmelerinde insan fiillerinin Allah'ın sıfatlarının bir gereği var olduğu dışında bir çağrışımı yoktur. Burada insan edimlerine ve özgürlüğüne vurgu yapılmamış, Allah'ın sıfatlarına vurgu yapılmış görünüyor. Dolayısıyla onların yöntem ve yaklaşımlarında insanın evrendeki fonksiyonu ortaya çıkarılamamıştır. Onların konuya yaklaşım yöntemlerinin insanın evrendeki pozisyonunu ortaya çıkarmaya dönük olduğunu

söyleme oldukça zor. Onların yaklaşımları Allah'ın evrendeki mutlak saltanatını göstermeye dönüktür. Bunu da zaten başarmış görünüyorlar. Fakat teklife muhatap insanın, bu denklemde hangi parametrelerle hesap verebilir olduğunu izahta aynı başarıyı sağladıkları da aynı derecede zor. Oysa insan fiillerinin ve özgürlüğünün teolojik bir tartışmaya konu edilmesi Allah'ın evrendeki mutlak irade ve kudretini göstermek için yapıyor olamaz.

İnsan fiillerinin Allah'ın fiilleri arasındaki ilişkiyi irdeleyen bu diyalog ister gerçekten vuku bulsun istese kurgusal olsun söze konu ekollerin (Eş'arî ve Mu'tezilî) tezleri ile örtüşen bir kurguya sahiptir ve taraflar bu kısa diyalogda kendi tezlerini en iyi biçimde ortaya koymuş görünüyorlar. Onları çağlar ötesi bir zaman diliminden yeniden değerlendirmek ise yöntem ve yaklaşımları ve konuya sağladıkları açılım üzerinden olabilirdi. Biz de bunu yapmaya çalıştık.

Eş'arî âlim söylemi itibarı ile sürekli savunan rolü üstlenmiş ve Mu'tezilî eleştiriyi cevaplamaya çaba harcamıştır. Metnin kurgusu bu şekilde olunca metne ilişkin yorumlarımız da Eş'arî öğretinin konuya ilişkin tezlerinin metne yansımaları gerektirdi. Konuya ilişkin Mu'tezilî tezleri bu realiteye rağmen metne yansıtmak ise metnin zaten yoğun olan doğasını bir kat daha yoğunlaştırırdı. Bu yüzden Mu'tezilî tezleri çok gerek duyulmadıkça aktarmaktan kaçınılmıştır.

KAYNAKÇA

- Abrahamov Bunyamin. “Kitâbü’l-Lüm‘a’ya Göre Eşarî’nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi çev. Hayrettin Güdekli”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 187–200.
- el-Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa. “İrâde-i Cüz’iyye Risâlesi sad. Abdulhamid Sinanoğlu”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2010), 119–148.
- Ayğan, Fadıl. “Eş’ari Kelâmın Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshak el-İsferâyini”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 7–28.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Halku Ef’ali’l- İbad.* thk. Fahd b. Suleyna el- Fuheyd. 2 Cilt. Riyad: Dâru’t-turasi’l - Hadara, 2005.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf.* çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tarifât.* ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Cuveynî, Ebu’l-Meâlî. *el-Burhan fi Usûli’l-Fıkh.* thk. Abdülazim ed-Dib. Devha: Câmîiatu Katar, 1978.
- Ebu’l-İshak İsferâyînî. *Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Akaid Risalesi.* nşr. Mehmet Gündoğdu. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.
- Ebu’l-Kâsım el-Ensârî. *el-Ğunye fi’l- kelâm.* thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2010.
- Es-Sanhaci, Muhammed b. Ca’fer. *Şerhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyini nşr. Fadıl Ayğan.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a.* thk. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955.
- Fadıl, Ayğan; Muhammed b. Ca’fer Es-Sanhaci’nin" *Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyini Adlı Eserine Göre Ebû İshâk El-İsferâyini’nin Kelâmî Görüşleri.* İstanbul Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2006.
- Frank, Richard M. “Akidetu li Ustâd Ebu’l-İshak İsferâyînî”. *Classical Islamic Theology: The Asharites: Texts and Studies on the Development and History of Kalam.* 3 Cilt. ed.

- Dimitri Gutas. Aldershod: Ashgate Variorum, 2008.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-İktisad fi'l İtikad*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. “Madnun Bihi Alâ Gayri Ehlihi thk. İbrahim Emin Muhammed”. *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikkiye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*. nşr. Abdülhâmid el- Urvânî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l- Kalem-Daru's-Şâmiye, 2003.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyin. *el-İntisar*. thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku's- Şarkiya, 1993.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr. *Mücerradü Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gımarret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbnu'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi. *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institüte of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386.
- Kâdî Abdulcebbar, El-Hâmedânî. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özerol, Mehmet Fatih. *İbnü'l-Melâhimî'nin kelâm sisteminde tevhid anlayışı*. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2019.
- Taftazânî, Saduddîn. *Şerhu'l -Akaîd*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru ihyai't- turasi'l- Arabiyye, 2014.



İSLÂM HUKUKUNA GÖRE EBEVEYN CİNAYETLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATION OF PARENTAL MURDERS ACCORDING TO ISLAMIC LAW

Mehmet ERGÜN

Dr. Öğr. Üyesi., Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bartın/Türkiye

Assist. Dr., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences Bartın / Turkey

mergun@bartin.edu.tr

orcid.org/0000-0002-6149-2358

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 16 Ekim /October 2020

Kabul Tarihi/Accepted: 25 Aralık/December 2020

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2020

Atıf/Cite as: Ergün, Mehmet. “İslâm Hukukuna Göre Ebeveyn Cinayetlerinin Değerlendirilmesi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2020), 364-382.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÖZ

Mutlu fertler, huzurlu aileler, sağlam ve güvenli toplumların inşası için dinin katkısı ve yol göstericiliği inkâr edilemez. Çünkü dinî hükümlerin bir amacı da kişinin can ve vücut bütünlüğünü korumak ve muhafaza etmektir. Bu nedendir ki Şâri‘, Kur‘ân-ı Kerim‘de ancak kendisine ibadet edilmesini, hiçbir şeyin O‘na ortak koşulmamasını, anne ve babaya karşı sorumlulukların yerine getirilmesini, onlara karşı saygılı, şefkatli, merhametli ve mütevazı davranılmasını emretmiştir. Bu bağlamda anne ve babayı üzecek, kalplerini kırabilecek olan en hafif söz dahi haram sayılmıştır. Hz. Peygamber de (s.a.v.) anne ve babaya karşı işlenen suçların ve hukuka aykırı fiillerin cezalarının henüz dünya hayatında iken karşılık bulmaya başlayacağını bildirmişlerdir. Zira kişinin varlık dünyasına gelmesinde anne ve babasının etkin işlevleri, dünyaya gelişinden sonra da gelişip yetişmesi için sarf ettikleri üstün emeklerine rağmen maalesef anne ve babaya karşı işlenen hukuka aykırı ve müessir fiillerin gittikçe çoğaldığı bir durum oluşmaya başlamıştır. Bu çalışmada İslâm hukukuna göre ebeveyn karşı işlenen kasıtlı cinayetlerin hukukî neticeleri açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Katl-i ‘Amd, Cinâyet-i Ebeveyn, Ebeveyn Cinayeti.

ABSTRACT

The contribution and guidance of religion cannot be denied for the construction of happy individuals, peaceful families, and healthy and safe societies. Because one of the aims of religious decrees is to keep the life and body integrity of the legal person. That is why, Lawgiver ordered only to worship Him in the Holy Quran, not associating partners with Allah, to fulfill the responsibilities against the parent, to be respectful, compassionate and modest towards them. In this context, even the mildest word that could upset them and break their hearts was deemed haram. The Prophet (pbuh=peace be upon him) stated that the crimes against the parent and the punishments of illegal acts will start to find a response while they are still in the world life. Because, despite the effective functions of one’s mother and father in coming to the world of existence, and the superior efforts they made to develop and grow after his birth, unfortunately, a situation in which illegal and affective acts committed against the mother and father increase gradually has started to be formed. Here in this study, the legal consequences of intentional killings against parents according to Islamic law will be explained.

Keywords: Islamic Law, Intentional Killing, Parental Murder, Homicide of Parental.

GİRİŞ

Kişinin varlık dünyasına gelişinde etkin rol alan, gelişip yetişmesi için sarf ettikleri üstün emek ve çektikleri bunca zahmetlere rağmen¹ maalesef ebeveyne karşı işlenen müessir fiillerin ve cinayetlerin giderek çoğaldığı bir dünyada yaşamaktayız. İçtimaî meseleler ve hukukî olaylardan uzak bir hukuk bilimi düşünülmemeyeceği gibi² nassların fıkıhçılara yüklediği böyle bir sorumluluk da zaten vardır.³ İşte bu makalemizde İslâm hukukuna göre ana-babaya karşı işlenen kasıtlı cinayetleri ve hukukî neticelerini inceleyeceğiz.

Allah Te‘âlâ, ancak kendisine ibadet edilmesini, hiçbir şeyin zâtına ortak koşulmamasını, ebeveyne karşı da saygılı, itaatkâr, şefkatli ve merhametli olunmasını emretmiştir.⁴ “...Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara ‘öf!’ bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle.”⁵ âyetinin ibaresinin delâletiyle ana-babaya “öf!” demek bile haram kılınmıştır. Mezkûr nassın manasını anlayan kişi, bunun ana-babayı rahatsız edip üzeceği için yasaklandığını da derhal anlar. Bu illet –üzme- nedeniyledir ki ana-babaya sövüp hakaret etmenin, onları dövmenin de evleviyetle haram olduğunun derhal farkına varır.⁶

Hz. Peygamber de (s.a.v.) ebeveyne yapılan iyiliğin kişinin ömrünü uzatacağını,⁷ rızkını artıracacağını,⁸ kişiye cihat sevabı kazandıracacağını,⁹ onlara isyan edip üzmenin sevapları iptal eden büyük bir günah,¹⁰ Rabbin rızasının onları razı etmekte, gazabının da onları gücendirmekte olduğunu ifade buyurmuşlardır.¹¹ Ayrıca Allah’ına ve ebeveynine itaat eden kişinin cenneti hak edeceğini,¹² ana-babaya sevgi nazarı ile bakmanın tâ‘at/itâ‘at amacıyla

¹ bk. Meryem 19/23; el-Kasas 28/7, 13; Lokmân 31/14; ez-Zümer 39/6; el-Ahkâf 46/15; el-Beled 90/3.

² bk. Sâd 38/21-25.

³ bk. et-Tevbe 9/122.

⁴ bk. el-İsrâ 17/23, 24.

⁵ *Kur‘ân-ı Kerîm Meâli*, Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 11. Baskı, 2006), el-İsrâ 17/23.

⁶ ‘Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî uşûli’l-fıkh* (Bağdat: Dersa‘âdet, 6. Baskı, ts.), 361, 362); Muhammed Ebû Zehrâ, *Uşûlü’l-fıkh* (b.y: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, ts.), 141, 141; Abdülkerîm Zeydân, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1993), 339, 340; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 7. Baskı, 2008), 227.

⁷ Ebû ‘Abdillâh Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek* (Beyrût: ts.), 1/188, 189.

⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/188, 189.

⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Cihâd”, 3.

¹⁰ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl el-Buhârî, *Şahîhu’l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Tıb”, 48.

¹¹ Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ b. Servet et-Tirmizî, *el-Câmi‘u’s-şahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Birr”, 3; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/152.

¹² Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Edeb”, 1.

Kâbe'ye bakmak gibi ibadet değerinde bir amel olduğunu,¹³ ana-babaya isyan eden kişinin ise cezasının âhirete ertelenmeyeceğini, henüz dünya hayatında iken cezasını çekmeye başlayacağı,¹⁴ kıyamet gününde de rahmet nazarı ile yüzüne bakılmayacağını haber vermişlerdir.¹⁵ Buna karşın ebeveyne yapılan iyiliklerin ise duaların kabulüne,¹⁶ ilâhi mağfirete,¹⁷ cennete girmeye vesile olacağını¹⁸ ve dünya sıkıntılarında koruyacağını¹⁹ ifade buyurmuşlardır. Hâsılı, ebeveyne isyan etmek haram kılınmış olup²⁰ onlara karşı gelmek ve itaatsizlikte bulunmak yedi büyük günah arasında sayılmıştır.²¹

1. Hukuka Aykırılığı

İnsan değil öldürülmesi, incitilmesinden dahi sakınılması gereken en şerefli ve en üstün bir varlıktır.²² Bu nedendir ki Kanun Koyucu, Rahmân'ın has kullarını betimlerken onların Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymadıklarını da sayar.²³ Kasten bir mümini öldürmek Allah'ın gazabını, sonsuza kadar cehennemini, şiddetli azabı, lâneti mucip ve hukuka aykırı bir fiildir.²⁴ Bir cana karşılık olmadıkça birisini öldürmek, bütün insanları öldürmek kadar ağır bir suç olup²⁵ kişiyi helâke sürükleyen büyük günahlardan biridir.²⁶ Bir de öldürülen kişi, Allah Te'âlâ'nın "öf!" denilmesini dahi hukuka aykırı saydığı ana-babadan biri ise²⁷ işte o zaman böyle bir suçun mesuliyeti çok daha ağır olur.²⁸

İslâm hukuk doktrininde kişi öldürme suçlarında 'amd, şibh-i 'amd, hatâ, hatâ mecrasına câri katl ve sebep yoluyla öldürmek olmak üzere en kapsamlı ayırım Hanefî

¹³ 'Abdu'r-Râûf el-Münâvî, *Künûzü'l-hakâik* (Kâhire: 1285/1869), 153.

¹⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/156.

¹⁵ Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1402/1982), 2/134.

¹⁶ Ebû Dâvûd, "Vitr", 29; İbn Mâce, "Duâ", 11.

¹⁷ Tirmizî, "Savm", 38.

¹⁸ Tirmizî, "Birr", 3, 8.

¹⁹ Buhârî, "Büyü", 98.

²⁰ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Câmi'u's-şahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "İmân", 143.

²¹ Buhârî, "Eymân ve'n-nüzûr", 16, "Diyât", 2. el-Cezîrî (öl. 1941) 20 kebirden 18 'incisi olarak 'ukûku'l-vâlideyni saymıştır. Bk. 'Abdurrahmân b. Muhammed 'Ivaz el-Cezîrî, *el-Fıkhü 'ale'l-mezâhibi'l-erbe'a* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984), 5/441- 459.

²² el-Bakara 2/30; et-Tîn 95/4.

²³ el-Furkân 25/68.

²⁴ bk. en-Nisâ 4/92, 93; el-Furkân 25/68, 69; 'Abbâs Şoman, *'İsmetü't-dem ve'l-mâl fi'l-fıkhü'l-İslâmî* (Kâhire: ed-Dâru's-Şekâfiyyetü li'n-neşr, 1419/1999), 257-267; Seyf Recep Kazâmil, *el-Âkile fi'l-fıkhü'l-İslâmî (Dirâsetü'n-Mukârene)* (Mısır: Mektebetü ve Matba'atü'l-İş'a' el-Fenniyye, 1999), 4; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühu* (Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 34. Baskı, 1435/2014), 6/208.

²⁵ bk. el-Mâide 5/32; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/206, 207.

²⁶ bk. Buhârî, "Hudûd", 44; Müslim, "İmân", 145; Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Vesâyâ", 12; Nüreddin es-Sâbü'nî, *Mâturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 3. Baskı, 1982), 167 vd.

²⁷ el-İsrâ 17/23.

²⁸ krş. Ebû Zehrâ, *Uşûlü'l-fıkh*, 141-143; Şoman, *'İsmetü't-dem ve'l-mâl*, 290-292.

fıkıhçılar tarafından yapılmıştır. Şâfiî ve Hanbelî fıkıhçılar ise kasıt, kasıt benzeri ve hatâ yoluyla katl şeklinde üçlü bir ayırımı gitmişken Mâlikî fıkıhçılar ise kasıt ve hatâ ile kişi öldürme olmak üzere ikili ayırımı benimsemişlerdir.²⁹ Hanefî fıkıhçıların benimsediği ayırımdan hareketle kişinin ruhunu bedeninden ayırma/öldürme suçu, şu beş şekilde vuku bulabilir:³⁰

1.1. Kasten öldürmek³¹

Kasten katlin ölçüsü, tehdit edilmeksizin öldüreceğini bile bile, kasten tabanca,³² kılıç, ok, bıçak, mızrak, sivri ağaç ve keskin taş gibi öldürmeye elverişli, kesici, delici ve sivri uçlu şeylerle gerçekleştirilen öldürme çeşididir. Baston, değnek ve tokat ile gerçekleştirilen öldürme kasıt benzeri kabilinden bir öldürme olup bu çeşit öldürme kısıyası gerektirmez.³³ İmam Ebû Yûsuf (öl. 182/789), İmam Muhammed (öl. 189/804) ve İmam Şâfiî'nin de (öl. 204/819) dâhil olduğu çoğu hukukçulara göre kendisiyle öldürme fiilinin gerçekleştirildiği âletin delici veya kesici olması şart değildir. Kişinin vücudunun kaldıramayacağı herhangi bir cisim de öldürücü âlet olarak kabul edilmiştir. Bu esasa göre âlet taş, odun gibi küt bir şey olsa bile onlara göre bu çeşit öldürme taammüden öldürme kapsamında değerlendirilir.³⁴

Kaynar su dökmek, ateşe veya fırına atmak, enseye ve kalbe iğne batırmak suretiyle oluşan öldürme, ağır bir nesne ile vurarak öldürmek, iple boğmak, yere gömmek, yüksek bir yerden aşağıya atmak, zehirlemek, hapsedip ölünceye kadar dövmek, sabiyi güneş altında ya da soğuk bir ortama bırakmak İmâmeyn'e göre kasten öldürme sayılır.³⁵ İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre ise, kasıt benzeri kabilinden öldürme sayılır. İmam Ebû Hanîfe,

²⁹ Abdülkadir Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk (Notlar İlâveli ve Türk Ceza Kanunu Karşılaştırmalı)*, çev. Ruhi Özcan - Ali Şafak (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990-1991), 3/13-16; Ali Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 93; Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Yayınları, 11. Baskı, 2013), 197; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/209-212.

³⁰ Muhammed Hamdi Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstulâhları Kâmûsu*, haz. Sıtkı Güllü (İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), 3/102; Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 93; Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku (Adalet ve Mülk)* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 4. Baskı, 2016), 355; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/209-212.

³¹ Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, çev. Ruhi Özcan - Ali Şafak, 3/17 vd.; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı, 2013), 295; Ali Bardakoğlu, "Katil", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/46; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/209.

³² Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 355; Heyet, *Türk Hukuk Lûgatı* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 4. Baskı, 1998), 193, 194.

³³ Osman Keskiöglü, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku* (Ankara: DİB Yayınları, Ayyıldız Matbaası, 1984), 266; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 295; Halil Cin - Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2. Baskı, 2011), 310; Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 94.

³⁴ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 198.

³⁵ Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 355.

kastın tespit ve tayininde katledici herhangi bir âlet ile öldürücü darbeyi esas alırken, İmâmeyn ise öldürme kastı ve niyetini yeterli görmüşlerdir.³⁶

Bir kişiyi haksız yere öldürene kısas uygulanır. Ölmeden önce maktul veya maktulün velîlerinden herhangi birisi kâtili bağışlarsa yahut velî ile kâtil diyet konusunda anlaşılırsa kısas uygulanmaz. Maktulün velîsi yoksa devlet maktulün velîsi konumuna geçer ve kâtil yargılanır. Gerekli hâl ve durumlarda kâtil cezalandırılır. Duruma göre devlet kâtil ile diyet karşılığında sulh yapabilir. Ancak maktulün velîsi olmadığı hallerde devlet kâtili bağışlayamaz.³⁷

İslâm hukukunda kısas hakkı ferdî bir haktır. Kasıtle öldürme olayında dava açma yetkisi ve kâtil ile diyet karşılığında sulh olma yahut kâtili bağışlama hakkı evleviyetle maktulün vârislerine aittir. Ayrıca öldürme suçunda zamanaşımının işlemeyişi, şahsî intikam hislerini teskin ederek kan davalarının önünü keser ve içtimaî barışın tesisinde mühim yararlar sağlar.³⁸ Kasten kişi öldürmenin kısas gibi aslî, diyet gibi bedelî, kâtilin öldürmüş olduğu kişinin miras ve vasiyetinden yoksun bırakılma gibi tebeî cezaları vardır.³⁹

1.2. Kasıt benzeri öldürmek⁴⁰

Bu çeşit öldürme biçimine kasıt benzeri ile adam öldürme de denir. Bu çeşit öldürme, öldürme âletleriyle işlenmeyen bir öldürme çeşididir.⁴¹ Ufak taş ve sopa ile vurarak ya da Ebû Hanîfe'ye göre kuyuya yahut yüksek bir yerden atmak suretiyle oluşan öldürme biçimidir. Şibh-i 'amd yoluyla ortaya çıkan öldürme suçunda kısas gerekmez. Ancak kâtile kefâret ve kâtilin babası, oğlu, erkek kardeşi, erkek kardeşinin oğlu, amcası gibi asabe yani kan yakınları demek olan âkilesinin maktulün yüz deve veya iki yüz sığır yahut iki bin koyun ya da bin dinar altın veyahutta on bin dirhem şer-i gümüş gibi tam diyetini üç yılda tazmin etmesi gerekir. Fakat tekerrür eden kasıt benzeri öldürme olayları karşısında kâtile kısas uygulanır.⁴² Kasta benzer kişi öldürmede diyet ve kefâret gibi aslî, kâtilin öldürmüş olduğu kişinin miras

³⁶ Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi*, 266; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 356; Bardakoğlu, "Katil", 25/46, 47; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/212 vd.

³⁷ Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 356.

³⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 3/34, 35; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 356.

³⁹ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 3/106; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 310, 311; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 198. Kasten katil için bk. Ahmet Fethî Behnesî, *el-Mes'ûliyyetü'l-cinâiyye fi'l-fıkhî'l-İslâmî* (Beyrût: Dâru's-Şurûk, 4. Baskı, 1409/1988), 139-150.

⁴⁰ Bardakoğlu, "Katil", 25/46, 47; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/209, 210.

⁴¹ Heyet, *Türk Hukuk Lûgatı*, 193; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 3/106.

⁴² Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 356; Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi*, 266; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 199. 'Âkile ve sorumluluğu için bk. Kazâmil, *el-Âkile*, 1-220; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/298 vd.

ve vasiyetinden yoksun bırakılması gibi tebeî, üçüncü olarak da bedelî/tazir cezaları vardır. Bu konuda ulû'l-emrin/devlet başkanının geniş yetkisi vardır.⁴³ İmam Mâlik b. Enes (öl. 179/795) söz konusu diyetin bizzat kâtil tarafından tazmin edileceğini savunmuştur.⁴⁴

1.3. Hatâen öldürmek⁴⁵

Ava atılan bir merminin insana isabet etmesi gibi, yanlışlıkla ortaya çıkan öldürme şeklidir.⁴⁶ Bu çeşit öldürmede kasıt olmadığı için olayda kullanılan âlet öldürücü etkiye sahip bir âlet olsa dahi, kâtile kısas uygulanmaz. Cezaî müeyyide olarak kâtilin maktulün diyetini tazmin etmesi gerekir.⁴⁷ Hatâen katil iki şekilde ortaya çıkabilir: Birinci şekil, kâtilin bir şahsı av veya hasım kişi zannederek öldürmesidir ki bu olayda kâtil yanılmıştır. İkinci şekil ise, bir ava veya bir hedefe atılan merminin saparak bir kişiyi öldürmesidir ki bu olayda da merminin yanılması söz konusudur.⁴⁸ Hatâ yoluyla öldürmede kâtilin âkilesi maktulün diyetini tazmin eder. Kâtile de kefâret (ya mümin bir köleyi hürriyetine kavuşturmak veya iki ay peş peşe oruç tutmak) düşer.⁴⁹ İmam Şâfî ve İmam Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) aksine İmam Ebû Hanîfe ile İmam Mâlik'e göre kâtil de diyetin tazmininde âkileye katılmakla yükümlü tutulur.⁵⁰ Hatâen bir şahsı öldüren kâtil, aslî ceza olarak diyet ve kefâretle cezalandırılır. Tebeî müeyyide olarak da kâtil maktulün miras ve vasiyetinden yoksun bırakılır. Bedelî ceza olarak da tazirle cezalandırılır.⁵¹

1.4. Hatâ benzeri ile adam öldürmek⁵²

Bu da kişinin ihtiyarı dışında olan bir fiille ortaya çıkan öldürme olayıdır. Meselâ, uyurken yüksek bir yerden başkasının üstüne düşerek onu öldürmek, taşıdığı eşyanın düşerek birisini öldürmesi veya bindiği hayvanın/aracın insanı ezerek öldürmesi bu kabil öldürmelerdendir. Bu çeşit katlin müeyyidesi de kefâret ve diyettir.⁵³

⁴³ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 3/107; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 311, 312.

⁴⁴ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 199.

⁴⁵ Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, çev. Ruhi Özcan - Ali Şafak, 3/101 vd.; Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi*, 267; Bardakoğlu, "Katil", 25/46; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/210.

⁴⁶ Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi*, 267; Bardakoğlu, "Katil", 25/46.

⁴⁷ Heyet, *Türk Hukuk Lûgatu*, 194; Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi*, 267.

⁴⁸ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 3/106; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 356; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 312.

⁴⁹ en-Nisâ 4/92; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/37; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 341.

⁵⁰ Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 356; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 199.

⁵¹ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 3/106; Heyet, *Türk Hukuk Lûgatu*, 194.

⁵² Bardakoğlu, "Katil", 25/46-48; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/210.

⁵³ Heyet, *Türk Hukuk Lûgatu*, 194; Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi*, 267; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 357.

1.5. Tesebbüben adam öldürmek⁵⁴

Kişinin mülkü olmayan bir arazide ya da kamu yolunda izinsiz -hukuka aykırı bir biçimde- açtığı kuyuya birisinin düşerek ölümüne sebep olmak bu çeşit bir katildir.⁵⁵ Tesebbüben katil dışında kalan ilk dört çeşit öldürme biçiminde kâtil mirastan ve mirasa kıyasen adına yapılmış vasiyetten de yoksun kalır. Hanefî hukukçularına göre sebebiyet yoluyla adam öldürme olayında kâtil mirastan mahrum kalmaz. İmam Şâfiî'ye göre beş öldürme şeklinde de kâtil mirastan yoksun kalır. İmam Mâlik b. Enes'e göre ise, kâtil sadece taammüt yoluyla katil durumunda mirastan mahrum bırakılır.⁵⁶

2. Hukukî Neticeleri

Hanefî fıkıhçılarının benimsediği ayırımdan hareketle⁵⁷ kişinin ruhunu bedeninden ayırma/öldürme suçunun beş çeşidinin izahından sonra, son zamanlarda giderek yaygınlaşan ebeveyn cinayetlerinin hukukî sonuçları şöylece sıralanabilir: *“Rabbin, kendisinden başkasına ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara “öf!” bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle...”*⁵⁸ âyetleri ve diğer semavî dinlerin öğretileri, kişiye ebeveynine karşı vefalı, saygılı, şefkatli ve merhametli olmasını emreder.⁵⁹

Mekke'nin Fethi'nden (h. 8/m. 630) hemen sonra Hz. Ebû Bekir (r.a.) oldukça yaşlanmış olan ve gözleri görmeyen babası Ebû Kuhâfe'nin (öl. 14/635) koluna girerek onu Safa Tepesi'nde oturmuş olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanına götürür. Resûlullah'ın onları görünce ayağa kalkarak, *“İhtiyar babanı yormasaydın. Ben onu ziyarete giderdim”*⁶⁰ şeklinde ilgi ve iltifat göstermesi, ebeveynin farklı dinden olmaları kendilerine saygı duyulmasına

⁵⁴ Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, çev. Ruhi Özcan - Ali Şafak, 3/132; Bardakoğlu, “Katil”, 25/46-48; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/210.

⁵⁵ Heyet, *Türk Hukuk Lûgatu*, 194; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 3/105; Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi*, 267; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, 357; Cin Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 312; Bardakoğlu, “Katil”, 25/47.

⁵⁶ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/38, 39; Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 98, 99; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/210-212.

⁵⁷ İslâm hukukçularının benimsediği diğer taksimler için bk. Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, çev. Ruhi Özcan - Ali Şafak, 3/13-16.

⁵⁸ el-İsrâ 17/23, 24; Şoman, *İsmetü't-dem ve'l-mâl*, 291.

⁵⁹ Meryem 19/32. Allah Te'âlâ tarafından Sina Dağı'nda Hz. Musa'ya (a.s) verilen müeyyidelerden biri de, *“Anana ve babana hürmet edeceksin.”* (Tevrat, Çıkış (Exodus) / Bap 20) emridir. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 129. Kur'an-ı Kerim ve diğer kutsal kitaplara göre, çocukların ebeveynlerine karşı sorumlulukları hakkında detaylı bilgi için bk. Celil Kiraz, *Kur'an'da Ahlâk İlkeleri (Tevrat, Zebur ve İncil'le Mukayeseli Bir Çalışma)* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 240-246.

⁶⁰ Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ (Kâhire: 1955), 2/405, 406.

mâni olmadığına ilişkin Sünnet'ten bir delildir. Öyle ki -dede ve nineler dâhil- başka bir dinden olsalar dahi, fakir olan ebeveynin nafakaları Müslüman kişi üzerine borçtur.⁶¹

İslâm hukukunda ebeveyne saygıyı ve itaati emreden nasslara bağlanan birçok dinî hüküm vardır. Buna esasa göre kişi, nafile bir namaz kılarken -dedeler ve nineler dâhil- ebeveyninden herhangi birisi onun namazda olduğunu bilerek kendisini çağırırsa, bu çağrıya uymamakta herhangi bir beis yoktur. Fakat namazda olduğunu bilmeyerek çağırırsa, onların bu çağrısına uymak vaciptir.⁶² Gazzâlî'ye (öl. 505/1111) göre ise eğer ebeveyn diliyorsa, farz ibadeti geciktirmek pahasına olsa bile ebeveyni razı etmek gerekir.⁶³

Ayrıca İslâm savaş hukukuna göre farz-ı ayın farz-ı kifâyeden öncelikli olduğu için, ana-babaları savaşa gitmelerine engel teşkil eden reşit kişiler cihatla mükellef tutulmamışlardır.⁶⁴ “*Dünyada onlarla iyi geçin.*”⁶⁵ âyeti gereğince de Müslüman evlât, kâfir/gayr-i Müslim olan ebeveyni ile -her iki yönden dede ve nineler dâhil- savaş ortamında karşı karşıya gelmemeye çalışmalı, onlarla vuruşmaktan kaçınmalıdır. Fakat onlardan kaçma imkânı bulamadığı takdirde onlarla çarpışabilir, gerektiği hâl ve durumlarda da onları öldürebilir.⁶⁶ Çünkü böylesi bir durum zaruret hâli demektir.⁶⁷ Bu bağlamda ebeveyninden herhangi birisini kasten öldüren kişiye yönelik olarak uygulanacak bazı müeyyideler şunlardır:

2.1. Kısas tatbik edilmesi

İslâm hukukunda katli meşru olmayan bir kişiyi öldürücü bir âlet ile kasten öldürmenin hükmü kısas, maktulün miras ve vasiyetinden yoksun bırakılma ve uhrevî mesuliyettir. Kasıtlı vuku bulan öldürme fiili kefâretle telâfi edilemeyecek kadar büyük bir günah olduğu için kâtile kefâret gerekmez. Kasıt benzeri öldürmenin de ağırlaştırılmış diyet, kefâret, öldürülen kişinin miras ve vasiyetinden mahrumiyet ile âhret sorumluluğu vardır. Hatâ ile oluşan öldürmenin cezası ise, tam diyet, öldürülen kişinin miras ve vasiyetinden

⁶¹ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 4/11; Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 2018), 185-187.

⁶² Muḥammed Emîn İbn ‘Âbidîn, *Reddû'l-muḥtâr ‘ale'd-Dürri'l-Muḥtâr* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 2/51, 52.

⁶³ Mustafa Çağrı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı (Nazari ve Ameli Olarak)* (İstanbul: Er-Tu Matbaası, 1982), 234.

⁶⁴ Buhârî, “Cihâd”, 138; Müslim, “Birr”, 6; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 32.

⁶⁵ Lokmân 31/15.

⁶⁶ İbrâhîm b. Muḥammed el-Ḥalebî, *Mültekâ'l-ebḥûr* (İstanbul: Şirket-i Şahâfiyye-i ‘Osmâniyye Matba‘asi, 1316/1898), 207, 208; Ahmet Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 142, 143.

⁶⁷ Behnesî, *el-Mes‘ûliyyetü'l-cinâiyye*, 266.

mahrumiyet, kefâret ve âhîret mesuliyetidir.⁶⁸ Kısasın tatbik edilebilmesi için kâtilin mükellef olması gerekir. Kâtil temyiz gücüne sahipse yani ceza ehliyeti varsa, cezaî sorumluluk yüklenebilir demektir. Delilik, çocukluk, bayılma ve uyku gibi semavî ârızalar ile hatâ ve ikrâh benzeri müktesep ârızalar kısasa manidir.⁶⁹ Kısasın tatbik edilebilmesi için aranan bir diğer şart da maktulün kanı mübah bir kişi olmaması gerekir. Ayrıca maktul ile kâtil arasında usûl ve furû ilişkisinin bulunmaması gerekir. Ancak ana-babasını -veya ecdadından herhangi birisini- kasten katleden kişiye kısas tatbik edilir. Fakat meşru müdafaa halleri fiilin hukuka aykırılık unsurunu ortadan kaldıracığı için, haklı savunma durumunda ebeveyninden herhangi birisini katleden evlâdın kısas ve diyet sorumluluğu da düşer.⁷⁰

2.2. Cenaze namazının kılınmaması

Hicretin birinci yılında farz kılınan cenaze namazı, Ümmet-i Muhammed'e has kılınan bir ibadettir. Müslümanlar içlerinden ölen Müslüman kişinin cenazesini İslâm dininin esaslarına göre yıkayıp kefenler, cenaze namazını kılarak defnedir. Bu farz-ı kifâye kabilinden önemli bir vazifedir.⁷¹ Ancak Hanefî mezhebine göre ana-babasından herhangi birisini kasten ve haksızlıkla öldürdüğünden dolayı kendisine kısas cezası uygulanan hâin kişinin cenaze namazı kılınmaz.⁷² Fakat devlet başkanı tarafından kendisine henüz kısas cezası uygulanmadan önce ölen ana-baba kâtilinin cenaze namazı kılınır.⁷³ Kasten kaydı ana-babasından herhangi birisini hatâ yoluyla öldüren kişinin cenaze namazının kılınabileceğini ifade eder. Haksızlık kaydı ise, savaş ortamında veya âsi olan babasını öldüren evlâdın da

⁶⁸ Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, çev. Ruhi Özcan - Ali Şafak, 3/113 vd.; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 3/106; 'Abdüsselâm Altuncî, *Müessesetü'l-mes'ûliyye fî ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Trablus: Cem'iyetü Da'veti'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, 1423/1994), 29-32; Şoman, *'İsmetü't-dem ve'l-mâl*, 257-267, 291, 292.

⁶⁹ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 3/248-250; Şâmil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiil* (Ankara: DİB Yayınları, 2. Baskı, 1999), 91; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 220 vd.; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/249, 250.

⁷⁰ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 3/249, 250; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/249-251; Hukuka aykırılığı ortadan kaldıran hallerden biri olan haklı savunmaya ilişkin detaylı bilgi için bk. Mehmet Ergün, "İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2018), 280-282.

⁷¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf el-Firûzâbâdî eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, thk. eş-Şeyh Zekerîyyâ 'Umeyrât (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Baskı, 1438/2017), 1/245 vd.; 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Kitâbu Bedâi'u's-şanâi' fî tertîbi's-Şerâi'*, Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2. Baskı, 1394/1974), 1/311; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzî'l-Minhâc*, thk. M. Muhammed Tâmir - Şeyh Şerîf 'Abdullâh (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 2/11; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/423 vd.; Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 2/279, 280.

⁷² Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym el-Mısrî el-Hanefî, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, ts.), 2/215; Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1970), 1/163; Heyet, *el-Fetâvâ el-Hindiyye* (Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye - Mehmet Özdemir, 3. Baskı, 1393/1973), 1/163; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/212; İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî, *Halebî şağir* (İstanbul: Dersa'âdet, Mahmut Bey Matbaası, 1323/1905), 332; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/425; Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 2/283.

⁷³ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/425.

cenaze namazının kılınabileceğini gösterir.⁷⁴ Nitekim Bedir Savaşı'nda (h. 2/m. 624) bazı sahabeler Allah ve Resûlü uğruna babalarını katletmişlerdi.⁷⁵ Meşru müdafaa halleri fiilin hukuka aykırılık unsurunu ortadan kaldıracığı için, haklı savunma bağlamında ebeveyninden herhangi birisini öldüren evlâdın cenaze namazı ise kılınır.⁷⁶

2.3. Miras ve vasiyetten mahrum kalması

“*Kâtile mirastan herhangi bir pay yoktur*”⁷⁷ hadisi gereğince, tevarüse mâni‘ olan üç engelden – katl, kölelik ve ülke farklılığı- biri olan öldürmek, İslâm hukuk doktrininde tartışmalı bir konudur: Hanefî fıkıhçılara göre kasten öldürmek, kasıt benzeri öldürmek, hatâ yoluyla öldürmek ve hatâ sayılan öldürmek irse manidir. Ancak sebebiyet yoluyla katl, cezaî ehliyeti olmayan kişinin öldürmesi, haklı savunma durumunda öldürmek ile bir görevin ifası hâlinde öldürmek irse engel değildir. Şâfiî fıkıhçılara göre mübâşeretten veya tesebbüben her çeşit öldürme, irse engel teşkil eder. Mâlikî fıkıhçılara göre hatâen katl dışında bütün öldürme şekilleri irse manidir. Hanbelî fıkıhçılara göre ise her türlü öldürme irse engeldir.⁷⁸ Mirasa kıyasen mûsîsini (vasiyet edeni) öldüren musâleh de (vasiyet lehdarı) vasiyetten de yoksun kalır.⁷⁹ İslâm hukukunda kâtilin mirastan yoksun bırakılması,⁸⁰ mirasa erken konmak isteyen kötü niyetli vârislerin engellenmesi⁸¹ açısından adalet ve hakkaniyet ilkesine uygun bir tedbirdir.

İslâm dinine göre kişiler üzerinde anne ve babalarının hukuku önde gelen haklardandır. Bu nedendir ki Allah Te‘âlâ en hafif bir söz ile –öf diyerek- dahi onları üzmeyi haram saymıştır.⁸² Nitekim Berat Gecesi'nde affedilmeyecek olan kişiler arasında

⁷⁴ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/163; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/425.

⁷⁵ bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Kahraman Yayıncılık, ts.), 8/3663, 3664.

⁷⁶ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/163; Ergün, “İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık”, 280-282.

⁷⁷ İbn Mâce, “Diyât”, 14; Ebû ‘Abdillâh Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteke'l-ahbâr min ehâdis-i Seyyidi'l-Ahyâr* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1973), 6/195; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/38; Şoman, *İsmetü't dem ve'l-mâl*, 259; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/245, 294, 8/259.

⁷⁸ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/194-196; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 8/259-261; Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, çev. Ruhi Özcan - Ali Şafak, 3/175-177.

⁷⁹ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/38, 39; Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, çev. Ruhi Özcan - Ali Şafak, 3/176, 177; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/295, 296.

⁸⁰ Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl es-Seraḥsî, *el-Mebsût* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1403/1982-1983), 30/46 vd.; Yenişehirli Şeyhü'l-İslâm Abdullâh Efendi, *Behçetü'l-fetâvâ ma'an-nukûl* (İstanbul: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-‘Âmiriye, 1266/1850), 633, 634; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 3/417, 418.

⁸¹ Mecelle, md. 99 için bk. Ali Haydar Efendi (Küçük), *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (İstanbul: Matba‘a-i Ebu‘z-Ziyâ’, 3. Baskı, 1330/1911), 1/203, 204; Fehmî Hüseyinî, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 2010), 1/92; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 1/289; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/294, 295.

⁸² el-İsrâ 17/23.

ana-babasına isyan eden talihsiz kişiler de sayılmıştır.⁸³ Hatta ana-babasına karşı itaatsiz, saygısız, şefkatsiz ve merhametsiz olan kişilerin kelime-i tevhitte mahrum olarak ölmesinden -sû-i hâtîme- dahi endişe edilebilir. Buna mukabil onların kıymetini takdir edebilme erdem ve olgunluğuna sahip olanlar, onlara karşı saygılı ve merhametli davranan kişiler⁸⁴ birçok İlahî lütuf ve yardımlara mazhar olabilirler.⁸⁵

İslâm hukukunda genel manada öldürülmesi meşru olmayan bir kişiyi öldürücü bir âlet ile kasten öldürmenin hükmü kısas, maktulün miras ve vasiyetinden yoksun bırakılma ve uhrevî mesuliyettir. Kasıtlı vuku bulan öldürme fiili kefaretle telâfi edilemeyecek kadar büyük bir günah olduğu için kâtil kefarete gerekmez. Kasıt benzeri öldürmenin de ağırlaştırılmış diyet, kefarete, öldürülen kişinin miras ve vasiyetinden mahrumiyet ile uhrevî sorumluluğu vardır. Hatâ ile oluşan öldürmenin cezası ise, tam diyet, öldürülen kişinin miras ve vasiyetinden mahrumiyet, kefarete ve âhiret mesuliyetidir.⁸⁶

İslâm hukukunda ebeveyne yönelik işlenen cinayetler konusunda ileri sürülen en esaslı görüş, Hanefî mezhebinin ebeveyninden herhangi birisini kasten öldüren kişinin cenaze namazının kılınmayacağına ilişkin olan görüşüdür. Mezhebin bu görüşü “hukuk mantığı, adalet ve hakkaniyet ülküsü ile cezaların caydırıcılığı” ilkesine daha uygundur. Çünkü ebeveynini kasten öldüren şahıs, onlara karşı ihanet suçu işlemiştir. Başta çabuk mirasa konmak kastıyla ve diğer bazı haksız nedenlerle ana-babaya karşı işlenen suçların önünün alınabilmesi için, ebeveyn kâtili hâine kısas uygulanması, cenaze namazının kılınmaması, miras ve vasiyetten yoksun bırakılması başkalarını ebeveyne karşı işlenen suçları işlemekten caydıracak nitelikte ağır cezalardır.⁸⁷

TCK.’da da “Kişilere/Hayata Karşı İşlenen Suçlar” başlığı altında “*Bir insanı kasten öldüren kişi, müebbet hapis cezası ile cezalandırılır*”⁸⁸ hükmü yer alırken nitelikli halleri düzenleyen TCK. 82/d’ye göre ise, “*Üstsoydan birisine yönelik işlenmesi halinde, kişi*

⁸³ İbn Mâce, “İkâmetü’s-Salât”, 191; Tirmizî, “Savm”, 38.

⁸⁴ Esad Muhlis Paşa (1780–1850): “Kıymet ü kadr-i hayât-ı pederi bilmeyene/Bildirir sonra zamâne ne imiş kıymet-i eb.” Bk. Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 4/1864.

⁸⁵ bk. Buhârî, “Büyü”, 98; Müslim, “Zikir”, 100; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 29.

⁸⁶ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 3/106; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 6/245.

⁸⁷ İbn Nüceym, *el-Baḥru’r-râik*, 2/215; Heyet, *el-Fetâvâ el-Hindiyye*, 1/163; Molla Hüsrev, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/163; İbn ‘Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/212.

⁸⁸ Türk Ceza Kanunu, (İstanbul: Beta Yayınları, 12. Baskı, 2015), md. 81/1, s. 45.

ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası ile cezalandırılır.”⁸⁹ Ayrıca Türk Medeni Kanunu’nun 578’inci maddesine göre “*Mirasbırakanını kasten ve hukuka aykırı olarak öldüren veya öldürmeye teşebbüs edenler*” mirastan yoksun kalır.⁹⁰ Fakat “*Mirastan yoksunluk, mirasbırakanın affıyla ortadan kalkar.*”⁹¹

SONUÇ

Karma nitelikli haklar istisna edilecek olursa İslâm hukukuna göre haklar, Allah’a ait haklar ve kullara ait haklar olmak üzere temelde iki kısma ayrılır. “Hayata/kişiye karşı işlenen suçlar” bir yönüyle Allah hakkı kapsamında değerlendirilse de kul hakkı yönü ağır basan haklardan kabul edilir. Dinî hükümlerin bir gayesi de can ve vücut bütünlüğünü muhafaza altına almaktır. Bu sebeptendir ki Şâri‘, kişilerin can ve vücut bütünlüğüne yönelik olarak işlenen suçlara diyet, kısas, kefaret gibi bazı ağır müeyyideler koymuştur. Bu esasa göre eğer suç ebeveyne yönelik olarak haksız bir şekilde işlenmiş ise, hukuk bu konuda daha caydırıcı bazı müeyyidelere başvurur. Nitekim İslâm hukukuna göre ebeveynini kasten öldüren kişinin cezası “kısas, maktulün miras ve vasiyetinden yoksun bırakılma, cenaze namazının kılınmaması ve uhrevî mesuliyettir.” Kasıtle vuku bulan öldürme fiili kefaretle telâfi edilemeyecek kadar büyük bir günah olduğu için kâtile kefaret gerekmez. Kasıt benzeri öldürmenin de ağırlaştırılmış diyet, kefaret, öldürülen kişinin miras ve vasiyetinden mahrumiyet ile âhîret sorumluluğu vardır. Hatâ ile oluşan öldürmenin cezası ise, tam diyet, öldürülen kişinin miras ve vasiyetinden mahrumiyet, kefaret ve âhîret mesuliyetidir.

İslâm hukukunda ebeveyne yönelik olarak işlenen cinayetler konusunda ileri sürülen en esaslı görüş, Hanefî mezhebinin “Ebeveyninden herhangi birisini kasten öldüren hâin kişinin cenaze namazının kılınmayacağı”na ilişkin olan görüşüdür. Çünkü ebeveynini kasten öldüren kişi, onlara karşı ihanet suçu işlemiştir. Başta mirasa çabuk konmak kastıyla ve diğer bazı haksız sebeplerle ebeveyne karşı işlenen cinayetlerin önünün alınabilmesi için ebeveyn

⁸⁹ TCK. md. 82/d, s. 45, 46. Usûl aleyhine işlenen öldürmek fiiline ilişkin detaylı bilgi için bk. Cemal Köseoğlu, *Haşiyeli Türk Ceza Kanunu* (İstanbul: 2. Baskı, 1955), 496 vd.; Faruk Erem - Nevzat Toroslu, *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler* (Ankara: 1975), 414 vd.

⁹⁰ Türk Medeni Kanunu, (İstanbul: Beta Yayınları, 12. Baskı, 2015), md. 578, s. 156. Türk Medeni Kanunu’na göre mirasçı olabilmenin şartları ve mirastan iskat nedenleri için bk. Turhan Esener, *Türk Miras Hukuku Ana Kavramları* (Ankara: Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayını, 1978), 2, 18; Rıza Çubukgil, “Medeni Kanunumuzda Mirastan Adi Iskatın Hüküm ve Neticeleri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/3-4 (1951), 595-609; Heyet, *Türk Hukuk Lûgati*, 239, 240. Ayrıca Roma hukukunda hak (vücûb) ehliyetini kısıtlayan sebeplerden biri olan “İnfamia=Şerefsizlik” ve nedenleri için bk. Özcan Karadeniz - Çelebican, *Roma Hukuku* (Ankara: AÜHF Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 3. Baskı, 1986), 172-174; Paul Koschaker, *Modern Hususî Hukuka Giriş Olarak Roma Hususî Hukukunun Ana Hatları*, çev. Kudret Ayiter (İstanbul: Yeni Matbaa, 1961), 177, 178, 190, 213, 217, 240, 241, 300.

⁹¹ TMK. md. 578, s. 156, 157.

kâtiline kısas uygulanması, cenaze namazının kılınmaması, miras ve vasiyetten yoksun bırakılması; başkalarını ana-babalarına karşı kasıtlı cinayet suçunu işlemekten caydıracak nitelikte ağır cezalardır. Hanefî mezhebin bu görüşü “cezaların caydırıcılığı” ilkesine çok daha uygun bir görüştür. Nitekim Roma hukukunda da “Şerefsizlik (İnfamia) durumu” gibi bazı haller hak ehliyetini kısıtlamaktaydı. Aynı şekilde Türk pozitif hukukunda da nitelikli halleri düzenleyen maddede, anne ve babasından herhangi birisini kasıtlı katleden kişi, ağırlaştırılmış müebbet hapis cezasıyla cezalandırılır. Kezâ, yürürlükte olan Türk Medeni Kanunu’na göre aynen İslâm hukukunda olduğu gibi mûrisini/mirasbırakanını kasıtlı ve hukuka aykırı bir şekilde katleden ya da katletmeye kalkışan kişiler mirastan yoksun bırakılır.

Hâsılı, Roma hukuku ve mevzu/pozitif hukukta da benimsenen ebeveyn kâtilinin miras ve vasiyetten mahrum bırakılması, hain ve şeref yoksunu addedilmesi cezalarının yanında, İslâm hukukunda ana-babasını kasıtlı öldüren şahsa kısas cezasının uygulanmasından başka, “cenaze namazının kılınmaması ‘ağır’ müeyyidesi”, İslâm hukukunun kişilere dünyevî cezalardan başka bir de manevî ve uhrevî sorumluluk yükleyen bir hukuk nizamı olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle de İslâm hukukunun beşerî hukuk sistemlerine göre kişileri kasıtlı ebeveyn cinayeti işlemekten çok daha caydırıcı niteliği olan bazı hüküm ve müeyyideler içerdiğinin bir göstergesidir.

KAYNAKÇA

- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 2018.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdillâh. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1402/1982.
- Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihali*. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Aldemir, Hüsnü - Aldemir, Musa. *Türkçe-İngilizce Hukuki Terimler Sözlüğü*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2018.
- Ali Haydar Efendi (Küçük). *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Matba‘a-i Ebu’z-Ziyâ’, 3. Baskı, 1330/1911.
- Altuncî, ‘Abdüsselâm. *Müessesetü’l-mes’ûliyye fi’ş-şerî‘ati’l-İslâmiyye*. Trablus: Cem‘iyyetü Da‘veti’l-İslâmiyye el-‘Âlemiyye, 1423/1994.
- Atar, Fahreddin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 7. Baskı, 2008.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları, 11. Baskı, 2013.
- Bardakoğlu, Ali. “Katil”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 25/45-48. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Behnesî, Ahmet Fethî. *el-Mes’ûliyyetü’l-cinâiyye fi’l-fıkhi’l-İslâmî*. Beyrût: Dâru’ş-Şurûk, 4. Baskı, 1409/1988.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayıncılık, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl. *Şahîhu’l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Cezîrî, ‘Abdurrahmân b. Muhammed ‘Ivaz. *el-Fıkhu ‘ale’l-mezâhibi’l-erbe‘a*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- Cin, Halil - Akgündüz, Ahmet. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2. Baskı, 2011.

- Çağrı, Mustafa. *Gazzalî'ye Göre İslâm Ahlâkı (Nazari ve Ameli Olarak)*. İstanbul: Er-Tu Matbaası, 1982.
- Çubukgil, Rıza. "Medeni Kanunumuzda Mirastan Adi Iskatın Hüküm ve Neticeleri". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/3-4 (1951), 595-609.
- Dağcı, Şamil. *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fııl*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Baskı, 1999.
- Deylemî, Ebû Şucâ Şîreveyh b. Şehredâr. *Müsnedü'l-Firdevs*. 5 Cilt. Beyrût: 1407/1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Uşûlü'l-fikh*. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku (Adalet ve Mülk)*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 4. Baskı, 2016.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı, 2013.
- Erem, Faruk - Toroslu, Nevzat. *Türk Ceza Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: 1975.
- Ergün, Mehmet. "İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2018), 271-294.
- Esener, Turhan. *Türk Miras Hukuku Ana Kavramları*. Ankara: Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayını, 1978.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî. *Mültekâ'l-ebhûr*. İstanbul: Şirket-i Şahâfiyye-i 'Osmâniyye Matba'asi, 1316/1898.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî. *Halebî şağîr*. İstanbul: Dersa'âdet, Mahmut Bey Matbaası, 1323/1905.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû 'Abdillâh. *el-Müstedrek*. 4 Cilt. Beyrût: ts.
- Heyet. *el-Fetâvâ el-Hindiyye*. 6 Cilt. Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye - Mehmet Özdemir, 3. Baskı, 1393/1973.
- Heyet. *Türk Hukuk Lûgati*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 4. Baskı, 1998.
- Hüseynî, Fehmî. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-

- ‘İlmiyye, 2010.
- İbn ‘Âbidîn, Muḥammed Emîn. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 2 Cilt. thk. Mustafa es-Sakkâ. Kâhire: 1955.
- İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısrî el-Hanefî. *el-Baḥru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, ts.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Fıkıh Lugatı (Arapça-İngilizce-Türkçe)*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012.
- Karadeniz, Özcan – Çelebican. *Roma Hukuku*. Ankara: AÜHF Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 3. Baskı, 1986.
- Kâsânî, ‘Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd el-Kâsânî. *Kitâbu Bedâi'u's-şanâi' fî tertibi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2. Baskı, 1394/1974.
- Kaya, Ali. *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Kazâmil, Seyf Recep. *el-'Âkile fi'l-fikhi'l-İslâmî (Dirâsetü'n-Mukârene)*. Mısır: Mektebetü ve Maḥba'atü'l-İş' a' el-Fenniyye, 1999.
- Keskioğlu, Osman. *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*. Ankara: DİB Yayınları, Ayyıldız Matbaası, 1984.
- Kiraz, Celil. *Kur'ân'da Ahlâk İlkeleri (Tevrat, Zebur ve İncil'le Mukâyeseli Bir Çalışma)*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Koschaker, Paul. *Modern Hususî Hukuka Giriş Olarak Roma Hususî Hukukunun Ana Hatları*. çev. Kudret Ayiter. İstanbul: Yeni Matbaa, 1961.
- Köseoğlu, Cemal. *Haşiyeli Türk Ceza Kanunu*. İstanbul: 2. Baskı, 1955.
- Qur'ân-ı Kerîm Meâli*. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 11. Baskı, 2006.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-aḥkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1970.

Münâvî, 'Abdu'r-Râûf. *Künûzü'l-hakâik*. Kâhire: 1285/1869.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Aḥmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâî. *es-Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

Sâbûnî, Nûreddin. *Mâturîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 3. Baskı, 1982.

Semerkandî, 'Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Aḥmed. *Tuḥfetü'l-fukahâ*. 4 Cilt. thk. el-İmâm Muhammed el-Muntaşır Billâh el-Kitânî - Vehbe Muştafâ ez-Zuhaylî, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl es-Serahsî. *el-Mebsût*. 30 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1403/1982-1983.

Şevkânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteḳa'l-aḥbâr min eḥâdis-i Seyyidi'l-Aḥyâr*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1973.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf el-Firûzâbâdî. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. thk. eş-Şeyḫ Zekerıyyâ 'Umeyrât. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Baskı, 1438/2017.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed el-Ḥatîb eş-Şîrbînî. *Muḡni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzı'l-Minhâc*. 6 Cilt. thk. M. Muhammed Tâmir - Şeyḫ Şerîf 'Abdullâh. Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 1427/2006.

Şoman, 'Abbâs. *'İsmetü't-dem ve'l-mâl fi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Kâhire: ed-Dâru's-Sekâfiyyetü li'n-neşr, 1419/1999.

Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Servet. *el-Câmi'u's-şahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

Türk Ceza Kanunu. İstanbul: Beta Yayınları, 12. Baskı, 2015.

Türk Medeni Kanunu. İstanbul: Beta Yayınları, 12. Baskı, 2015.

Udeh, Abdülkadir. *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşerî Hukuk (Notlar İlâveli ve Türk Ceza*

- Kanunu Karşılaştırmalı*). çev. Ruhi Özcan - Ali Şafak. 4 Cilt. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990-1991.
- Unat, Faik Reşit. *Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 6. Baskı, 1988.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmûsu*. 5 Cilt. haz. Sıtkı Güllü. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.
- Yenişehirli, Şeyhü'l-İslâm Abdullah Efendi. *Behçetü'l-fetâvâ ma'an-nukûl*. İstanbul: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, 1266/1850.
- Zeydân, 'Abdülkerîm. *el-Vecîz fî uşûli'l-fıkh*. Bağdat: Dersa'âdet, 6. Baskı, ts.
- Zeydân, Abdülkerîm. *Fıkıh Usûlü*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1993.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühu*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 34. Baskı, 1435/2014.

**AHMED RÛMÎ AKHİSÂRÎ'NİN RİSÂLE FÎ ENNE'N-NÜBÛVVE EFĐAL MİNE'L-
VELÂYE ADLI ESERİ VE TASAVVUF ELEŞTİRİSİ**
AHMAD RUMI AKHISARI'S BOOKS OF CALLED RISALE FI ENNE AL-NUBUVVE EFDAL
MIN AL-VELAYE AND HIS ISLAMIC MYSTICISM CRITICISM

Ali DURMUŞ

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Bursa/Türkiye

Dr., Ministry of Education, Bursa/Turkey

alidurmus6116@gmail.com

orcid.org/0000-0002-9279-1983

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Tahkik Makalesi/ Verification Article

Geliş Tarihi/Received: 05 Kasım /November 2020

Kabul Tarihi/Accepted: 22 Aralık/December 2020

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2020

Atıf/Cite as: Durmuş, Ali. "Ahmed Rûmî Akhisârî'nin Risâle Fî Enne'n-Nübüvve Efđal Mine'l-Velâye Adlı Eseri ve Tasavvuf Eleştirisi". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2020), 383-418.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÖZ

Bu makale 17. yüzyıl Osmanlı uleması arasında yer alan Ahmed Rûmî Akhisârî'nin (öl. 1041/1631-32) “*Risâle fî enne'n-nübüvve efđal mine'l-velâye*” adlı eserinin tahkik ve değerlendirmesinden teşekkül etmektedir. Eser Akhisârî'nin bazı mutasavvıflara olan sert eleştirilerini içeren ve ilk defa çalışmamızla bilim dünyasına kazandırılan önemli bir eserdir. Ahmed Rûmî Akhisârî söz konusu eserini Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) dinî durumunu ortaya koymak maksadıyla kaleme almıştır ki bu mesele 17. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan Kadızâdeliler-Sivasîler münazaasının ihtilafları arasında yer almaktadır. Müellif buradan hareketle İbnü'l-Arabî'nin ve onun gibi düşünen diğer meşayihın hatmü'l-velâye hakkındaki görüşlerini reddetmeyi hedeflemiştir. Buna ilaveten o, konuyla ilişkili olan keşf, ilham, Hızır inancı, ricâlü'l-gayb ve kerametler gibi birçok konuyu da ele almıştır. Eleştirilerinde hem üslup, hem de argüman olarak çoğunlukla İbn Teymiyye'den (öl. 728/1328) faydalanmıştır. Risale hakkında yaptığımız değerlendirmede Akhisârî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısa bilgi vermeyi ve söz konusu eserindeki fikirlerini geniş bir şekilde ortaya koymayı hedefledik. Ayrıca fikirlerini savunurken hangi mezhebin veyahut âlimin etkisinde kaldığını ve tasavvufla olan ilişkisini ortaya çıkarmayı amaçladık. Makalemizin sonunda ise Ahmed Rûmî Akhisârî'nin “*Risâle fî enne'n-nübüvve efđal mine'l-velâye*” adlı eserini tahkik ettik.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Osmanlı Devleti, Kadızâdeliler Hareketi, Ahmed Rûmî Akhisârî, *Risâle fî enne'n-nübüvve efđal mine'l-velâye*.

ABSTRACT

This article contains the analysis and evaluation of the book “*Risâle fî enne al-nubuvve efđal min al-velâye*” by Ahmad Rûmî Akhisârî (d. 1041/1631-32), an Ottoman scholar in the 17th century. Consisting of his harsh criticism of some sufis, this is an important book which has been introduced to the world of science by our study for the first time in history. Ahmad Rûmî Akhisârî wrote the book in order to present the theological position of Muhyiddîn İbn al-'Arabî (d. 638/1240), one of the controversial issues of Qādî-zâdeli's-Sivāsî's discussions emerged in the Ottoman Empire in the 17th century. The author aimed to deny the viewpoints of İbn al-'Arabî and other sufis who had similar viewpoints on *hatmu'l-velâye*. In addition to this, he discussed many issues such as invention, inspiration, Khidr belief, *rijâlu'l-gayb* (the men of the unseen) and qarâmât (miracles) which relate to the topic. He benefited most from Ibn Teymiyye's (d. 728/1328) tone and argument in his criticisms. In our study, we aimed to give information about Akhisârî's life and his works briefly, and present his viewpoints on the aforementioned book widely. We also aimed to demonstrate which scholars and sects he was under the influence of and his relation with mysticism whilst he defended his viewpoints. Finally, we analysed Ahmad Rûmî Akhisârî's book *Risâle fî enne al-nubuvve efđal min al-velâye* at the end of our study.

Keywords: History of Islamic Sects, Ottoman Empire, Qādî-zâdeli's Movement, Ahmad Rûmî Akhisârî, *Risâle fî enne al-nubuvve efđal min al-velâye*.

GİRİŞ

Ahmed Rûmî Akhisârî, Kadızâdeliler hareketinin lideri olan Kadızâde Mehmed Efendi (öl. 1045/1635) ile aynı dönemde yaşamış ve adı söz konusu hareket ile özdeşleşmiş, 17. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin önemli âlimlerinden biridir. Hayatı hakkında nakledilenler arasında kayda değer önemli bir bilgi bulunmaması nedeniyle; doğum yeri ve tarihi, ailesi, soyu ve ilmî hayatı hakkında çok fazla malumat mevcut değildir. Nakledilen bilgilere göre Kıbrıs esirlerinden olduğu tahmin edilen Akhisârî'nin hayatı ve ilmî birikimi hakkında bilgi edinmek eserlerini incelemekle mümkündür. Oldukça velûd bir müellif olan Ahmed Rûmî, birbirinden farklı hacimde onlarca eser kaleme almıştır. Söz konusu eserlerinin önemli bir kısmı Kadızâdeliler'in Sivasîler başta olmak üzere dönemin bazı tasavvufî ekollerine yaptıkları eleştirileri konu edinmesi bakımından dikkate şayandır. Kadızâdeliler ile bu kadar iç içe olmasına rağmen Kadızâdeli liderleri konu edinen tarihî vesikalarda ve kaynaklarda Akhisârî'nin adından bahsedilmemesi ise hayret vericidir. Ancak bu durumun Ahmed Rûmî'nin Kadızâdeli liderlere göre daha durağan ve aksiyonsuz bir hayata sahip olmasının yanı sıra, onun büyük ilim merkezlerine uzak olan Akhisar'da yaşamasının etkili olduğunu da düşünmekteyiz.

Ahmed Rûmî Akhisârî'nin şimdiye değin adı birkaç farklı çalışmada zikredilen ancak bu çalışmamızla ilk defa bilim dünyasına kazandırılan “*Risâle fî enne'n-nübüvve efdal mine'l-velâye*” adlı eseri Kadızâdeli liderler arasında özelde İbnü'l-Arabî'ye genelde ise onun görüşlerini benimseyen bütün tasavvuf ehline yapılan oldukça sert eleştirileri içermektedir. Zira İbnü'l-Arabî'nin itikadî durumu ve görüşleri 17. yüzyılda Halvetîler ile Kadızâdeliler arasında tartışılan popüler konularındandır. Dolayısıyla Akhisârî'nin bu eseri Kadızâde-Sivasî tartışmaları etrafında kaleme alınmıştır. Akhisârî'nin eleştirilerinin başını ise risalenin adından da anlaşılacağı üzere tarih boyunca defalarca tartışılan ve üzerine lehte ve aleyhte sözler söylenen velâyetin nübüvvetten üstün olup olmaması meselesi oluşturmaktadır. Akhisârî bu konudan hareketle keşf ve ilham, ricâlu'l-gayb, Hızır inancı, kerametler, şeyhe teslimiyet ve musiki gibi birçok konuya yer vermekte ve çeşitli tahlillerde bulunmaktadır. Ahmed Rûmî'nin söz konusu hususlardaki düşünceleri diğer Kadızâdelilerle tamamen paralel olmayıp, bazı meselelerde onlardan daha da radikaldir.

Çalışmamızda hem Ahmed Rûmî Akhisârî'nin hayatı ve eserlerini hem de “*Risâle fî enne'n-nübüvve efdal mine'l-velâye*” adlı eseri çerçevesinde başta velayet-nübüvvet tartışmalarıyla ilgili görüşleri, tasavvufa ve hatta bazı firkalara yaptığı eleştirileri ve söz

konusu görüşlerinin oluşmasında etkili olan âlimler ele alınacaktır. Ardından “*Risâle fî enne'n-nübüvve efđal mine'l-velâye*”nin tahkikli metni verilecektir.

1. Ahmed Rûmî Akhisârî'nin Hayatı

Ahmed Rûmî Akhisârî ile ilgili kaynaklarda zikredilen bilgiler oldukça sınırlı ve mükerrer olduğundan hakkında geniş bir bilgiye ulaşmak zordur. Doğum yeri ve ailesi ile ilgili herhangi bir bilgi mevcut olmamakla birlikte, dönemin bilginlerinden Kâtip Çelebî (öl. 1067/1657) imzasız bir malumata dayanarak onun Kıbrıs esirlerinden olduğunu daha sonra İslamiyet'i kabul edip ilme yöneldiğini belirtmektedir.¹ Dolayısıyla onun II. Selim'in (öl. 982/1574) Kıbrıs'ı 1571'de fethettiğinde oradan getirilen Hristiyan esirler arasından olduğunu söylememiz ihtimal dâhilindedir. Son dönem araştırmacılar da Mustapha Sheikh onun Anadolu'ya getirilişinden sonra 977-981/1570-1573 yılları arasında İslam'ı seçtiğini, devşirme olarak yetiştirilip dönemin Hanefî ulemasından da çeşitli dersler okuduğunu, özellikle Arap dilinde oldukça yetenekli olduğunu belirtmektedir.² Ailesiyle ilgili kaynaklarda başka bir bilgi bulunmazken kaleme aldığı risalelerinden yola çıkıldığında babasının adının “Muhammed” olduğunu söylememiz mümkündür. Bu durumda iki ihtimal ortaya çıkmaktadır; bunlardan ilki Kâtip Çelebî'nin naklettiği bilginin doğru olup ailesinin de Müslüman olduğudur. İkinci ihtimal ise Çelebi'nin verdiği bilginin yanlış olup Müslüman bir ailenin çocuğu olduğudur. Bu ihtimallerden ilki daha kuvvetlidir.

Çelebi'nin nakline göre Akhisârî, Hocasâde Mehmed Esad Efendi'nin (öl. 1034/1625) şeyhülislamlığı zamanında (1615-1622, 1623-1625) İstanbul'a gelerek, Eyüp civarında bir müddet dersiamlık vazifesinde bulunmuş, ardından yine Akhisar'a avdet etmiştir.³ Dönemin Saruhan sancağına bağlı olan Akhisar kazasında⁴ ikamet etmesi nedeniyle daha çok “*Akhisârî*” şeklinde tanınsa da “*Saruhânî*” “*el-Hanefî*”⁵ ve “*er-Rûmî*”⁶ künyeleriyle de tanınmaktadır.⁷

¹ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, trc. Rüştü Balcı, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 2/1590.

² Mustapha Sheikh, *Ottoman Puritanism and its Discontents: Ahmad al-Aqhisari and the Qadizadelis* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 42.

³ Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/1590.

⁴ Akhisar ve Saruhanlı bugün Manisa iline bağlı birer ilçedir.

⁵ Yahya Michot, “Ahmed-i Rûmî Akhisârî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Erişim 20.10.2020. Ahmed Rûmî Akhisârî ile aynı dönemde yaşamış olan ve yine Akhisârî künyesi ile tanınan Hasan Kâfi Akhisârî (öl. 951/1544-1024/1615) adında bir müellif daha vardır. *Usûli'l-Hikem* adında bir eseri mevcuttur. Ahmed Rûmî Akhisârî'nin bu müellif ile karıştırılmaması gerekir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Aruçi, “Hasan Kâfi Akhisârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/326-329.

Biyografi türündeki bazı tarihi kaynaklarda onun Halvetiyye meşayihından olduğu nakledilmektedir ancak bu durum tarihî realitelerle çelişmektedir. Zira Akhisârî'nin, dönemin en etkili tarikatlarından olan Halvetîliği ve diğer bazı tasavvufî ekolleri eserlerinde sertçe eleştirdiği göz önünde bulundurulduğunda bu bilginin yanlış olduğu kesinleşmektedir.⁸ Ölüm tarihi hakkında kaynaklarda çeşitli tarihler zikredilse de, genel kanaate göre 1041/1631-32 yılında vefat etmiş ve Akhisar'da Uzuntaş mezarlığına defnedilmiştir.⁹ Müderris Veli Efendi, Ahmed Rûmî'yi tanıttığı bir manzumesinde onun dönemin büyük âlimlerinden olduğunu, muttakî bir hayat tarzını benimsediğini, hayatı boyunca bid'atlarla mücadele ettiğini belirtmektedir.¹⁰

Akhisârî'yi konu edinen tarihî kaynakların hiçbirinde 17. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin en etkili dinî-siyasî hareketlerinden biri olan Kadızâdelilerle olan ilişkisinden bahsedilmemektedir. Yaşadığı bölgenin İstanbul ve Bursa gibi ilim merkezlerine uzak olması, devşirme olarak yetiştirilmesi ve ailesi hakkında bilgi sahibi olunmamasının bu duruma sebep olduğu düşünülebilir. Ancak Kadızâdelilerin İmam Birgivî'nin (öl. 981/1573) görüş ve düşüncelerinden uzaklaşıp radikalleşmesinin Akhisârî'nin etkisiyle ve ondan sonra meydana geldiğini söylemek mümkündür. Zira Kadızâde Mehmed Efendi'yle aynı dönemde yaşayan ve eserlerinde Hanefî olduğunu vurgulayan Akhisârî'nin telifatı ayrıntılı bir şekilde tetkik edildiğinde, bir yandan erken dönem zahid Hanefî fukahası ile bu fukaha geleneği üzerinde yetişen İmam Birgivî'nin etkisinde kaldığı; diğer yandan da zaman zaman ve özellikle metot bakımından İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye gibi Hanbelî-Selefi geleneğe mensup ulemanın görüş ve düşüncelerine müracaat ettiği görülecektir. Çağdaşı Kadızâde Mehmed Efendi ise bu

⁶ Ahmed Rûmî Akhisârî'den yaklaşık üç buçuk asır önce yaşayan, Mevlevîliğin önemli sûfilerinden olan Ahmed-i Rûmî (öl. 750/1349) ile karıştırılmaması gerekmektedir. Eserleri ve özellikle "*Dekâyıku'l-Hakâyık*" adlı eseri Ahmed Rûmî Akhisârî'nin eserleri ile zaman zaman karıştırılmaktadır. Örneğin Bursalı, Ahmed Rûmî Akhisârî'nin biyografisini naklettiği yerde "*Dekâyıku'l-hakâyık*" adlı eseri, sehven Akhisârî'ye nispet etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Tahsin Yazıcı, "Ahmed-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), II, 131-132; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*, haz. A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınevi, 1333), 1/33.

⁷ Künyeleri için bk. Çelebî, 2/1590; Bursalı, 1/33; Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin ve Esmâi'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, Trc. Kilisli Rıfat Bilge, Tashih: İbnül Emin Mahmud Kemal İnal, Avni Aktuç, (Ankara: MEB Yayınları 1955), 1/167.

⁸ Örneğin bk. Michot, "Ahmed-i Rûmî Akhisârî".

⁹ Ölüm tarihleri hakkında bk. Çelebî, 2/1590; Bursalı, 1/33; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957), 1/157; Bağdatlı, 1/167.

¹⁰ Bu manzume için bk. Ali Çelik, *Ahmed el-Rûmî el-Akhisârî ve Bid'at Risalesi* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2000), 13.

üslubu bir adım daha öteye taşımak suretiyle, daha da sivrilip radikalleştirmiştir.¹¹ Kadızâdeliler Hareketi Kadızâde Mehmed Efendi ve Ahmed Rûmî Akhisârî zamanında daha çok fikrî sahada kalmıştır. Bu dönem hareketin ilmî tartışmaların yaşandığı karşılıklı reddiyelerin yazıldığı bir teşekkül dönemi olmuştur. Akhisârî bu dönemde telif ettiği eserlerinde, kişisel tartışmalardan uzak kalmak suretiyle, bid'at ve hurafelerden arındırılmış duru bir İslamî yaşantı düzeni inşa etmeyi hedeflemiştir.¹²

Akhisârî'nin Kadızâdeliler hareketinin lideri Kadızâde Mehmed Efendi'yle olan fikir ilişkisi, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) *İğâsetü'l-lehfân* adlı eserinden derleme yoluyla kaleme aldığı iki eserle birlikte değerlendirilip sonraki bazı araştırmacılar tarafından tıpkı diğer Kadızâdeli liderler gibi Selefilikle ve tasavvuf düşmanlığıyla suçlanmıştır. Kadızâdeliler'in Selefî tesirlerle oluştuğunu iddia edecek kadar ileri giden bu tür istismarlardan Akhisârî de olumsuz etkilenmiştir.¹³ Oysa eserlerinden açıkça Hanefî-Mâtüridî olduğu açıkça anlaşılan Ahmed Rûmî Akhisârî, düşünce olarak tamamen Selefilik'in etkisinde kalmaktan ziyade Ebu'l-Leys es-Semerkindî (öl. 373/983), Kâdîhân (öl. 592/1196), Burhanuddîn Mahmud b. Ahmed el-Buhârî (öl. 616/1219), Âlim b. Alâ (öl. 786/1384) ve Bezzâzî (öl. 827/1424) gibi erken dönem zahid Hanefî fukahasının ve bu fukahanın Osmanlıdaki temsilcileri durumunda olan Molla Arap (öl. 938/1531), Kemalpaşazâde (öl. 940/1534), Sa'dî Çelebî (öl.945/1539), Çivizâde (öl. 954/547), İbrahim el-Halebî (öl. 956/1549) gibi âlimlerin tesirinde kalmıştır.¹⁴ Dolayısıyla Akhisârî'nin görüşlerinden bir Selefilik devşirme gayreti, onun eserleri ayrıntılı olarak incelendiğinde sonuçsuz kalacak ve tarihi realitelere ters düşecektir. Ancak Ahmed Rûmî'nin Selefî ulemayla olan teması yalnızca İbnü'l-Kayyim'in söz konusu eseri üzerine kaleme aldığı bir-iki risale ile birlikte bazı hususlarda İbn Teymiyye ile İbnü'l-Kayyim'e yakın görüşler ileri sürmesidir. Ayrıca İbn Teymiyye ile öğrencisi İbnü'l-Kayyim diğer bazı Osmanlı uleması tarafından zaman zaman eserlerine müracaat edilen Hanbelî-Selefî literatüre mensup iki etkili âlimdir. Kısacası Akhisârî ne bir Selefî, ne de toptan bir tasavvuf düşmanıdır. Bazı hususlarda İbn Teymiyye ekolünün etkisinde kalan; bazı hususlarda vahdet-i vücud nazariyesi temelinde birleşen veya

¹¹ Akhisârî'nin Kadızâdelilerden olduğunu gösteren deliller ve Kadızâdelilere etkisi hakkında geniş bilgi için bk. Ali Durmuş, *Osmanlı'da Dinî Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 139-142.

¹² Geniş bilgi için bk. Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 141.

¹³ Bu suçlanma Kadızâdelilerin geneliyle ilgilidir. Geniş bilgi için bk. Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 321-322.

¹⁴ Geniş bilgi için bk. Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 323-339.

Batınîliği andıran tasavvufî ekolleri reddeden ve dolayısıyla tasavvufa bütünüyle karşı olmayan Hanefî-Mâtürîdî bir âlimdir.

2. Akhisârî'nin Eserleri

Akhisârî'nin ilmî seviyesini İslamî sahada farklı alanlarda telif ettiği eserlerinden ve bu eserlerin içeriğinden anlamak mümkündür. Zira o, başta İslam mezhepleri tarihi olmak üzere; kelim, tasavvuf, tefsir, hadis ve fıkıh gibi alanlarda birçok eser telif ettiği gibi, Arap diliyle ilgili de birtakım yazmalar kaleme almıştır. Sathîlik ve sıradanlıktan uzak bir ilmî birikimle kaleme aldığı risalelerinde, genellikle ikna edici bir üslup kullanmıştır. Ayrıca eserlerinde 17. yüzyıl Osmanlı ilim ve fikir dünyasında genişçe yankı uyandıran; itikadî, fikhî ve tasavvufî birtakım tartışmaları da beraberinde getiren Kadızâdeliler-Sivasîler tartışmalarının izlerini bulmak mümkündür.

Biyografi türü kaynaklarda, çeşitli yazma eser kütüphanelerinde ve modern dönem çalışmalarda yaptığımız araştırmalar neticesinde Akhisârî'nin *Risâle fî enne'n-nübüvve efdal mine'l-velâye*, *Risâle fî meşâyidi's-şeytân li-Âdem ve zürriyyetihi*, *Mecâlisu'l-ebrâr ve mesâliku'l-ahyâr ve mehâifu'l-bid'i ve mekâmi'u'l-eşrâr*, *Risâle-i Akâ'id/İlmihâl Risalesi*, *İtikad Risalesi*, *Risâletü't-taklîd*, *Risâletü'd-duhâniyye*, *Risâle fî'z-zıkr bi'l-lisâni ve'l-kalb*, *Risâle fî hürmeti'r-raş ve'd-deverân ve kerahâti'z-zıkr*, *Risale fî 'adem-i cevâzi tesliyeti'l-müezzînîn*, *Müntehâbât min "İğâseti'l-Lehfân fî Meşâyidi's-Şeytân"*, *Risâle fî beyâni merâtibi'n-nefs*, *Risâle fî's-sülûk ve enne lâ-budde li's-sâlik min mürşîd*, *Risâle fî beyâni't-tarîk ilâ ma'rifetillâhi te'âlâ*, *Risâle fî'r-redd-i Sagânî bi-mevdû'âtihî*, *Ta'likât 'alâ tefsîri'l-Kâdı "lehû mâ fî's-Semâvâti ve'l-'arâ"*, *Şerh 'alâ Dürrü'l-Yetîm fî't-tecvîd li-Birgivi*, *Risâle fî 'arâdi'l-örşiyeye ve'l-haraciyye* ve *el-Müennesât* olmak üzere on dokuz adet eseri mevcuttur.¹⁵

Burada zikredilen eserlerin haricinde klasik kaynaklarda Akhisârî'ye atfedilen *Risâletü'r-riyâ'iyye*,¹⁶ *Risâletü't-tedkîk*¹⁷ ve *Hâşiye 'alâ tefsîr-i Ebi's-Su'ûd*¹⁸ adında üç eser daha mevcuttur. Ancak yaptığımız araştırmalarda kütüphane kataloglarında bu eserleri henüz tespit edemedik. Ayrıca kataloglarda ve kaynaklarda Akhisârî'ye nispet edilen ancak gerçekte

¹⁵ Kehhâle, 1/157; Bağdatlı, 1/167; Bursalı, 1/33. Eserler hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 125-131.

¹⁶ Kehhâle, 1/157; Bağdatlı, 1/167; Bursalı, 1/33.

¹⁷ Kehhâle, 1/157; Bağdatlı, 1/167.

¹⁸ Kehhâle, 1/157; Bursalı, 1/33.

ona ait olmadığı kesin olan *Risâle fî'l-keîâm*¹⁹ ve *Değâyıku'l-hakâyık fî't-tasavvuf nazmen ve nesran*²⁰ adında iki eser daha mevcuttur. Bu eserler kendi risaleleriyle karıştırılmamalıdır.

3. “*Risâle fî enne'n-Nübüvve Efdal mine'l-Velâye*” Adlı Eseri ve Tahkikinde İzlenen Yöntem

Ahmed Rûmî Akhisârî'nin veliliğın nübüvvetten efdal olup olmadığı ile ilgili kaleme aldığı ve içerisinde önemli itikadî ve felsefî tahlillerde bulunduğu bir eserdir. Akhisârî'nin asıl amacı velayeti nübüvvetten üstün tutanların sığındıkları delilleri çürütmek suretiyle mutasavvıflar genelinde yerleşen bu görüşleri reddetmektir. Ayrıca bu görüşlerle ilişkili olarak evliyanın sayısı, hâtemu'l-evliya, Hızır inancı, keşf ve ilham, kerametlerin varlığı, mûsikî gibi birtakım hususlara da yer vermek ve tasavvuf ehlini sert bir şekilde eleştirmektir. Ancak fikir-hadise irtibatı çerçevesinde değerlendirdiğimizde Akhisârî'nin yaşadığı ve eserini kaleme aldığı dönem olan 17. yüzyılın başları Osmanlıda Kadızâdeliler ile Sivasîler arasında cereyan eden fikrî tartışmaların zirve yaptığı dönemdir. Tarafeyn arasında tartışılan itikadî, fikhî ve tasavvufî meselelerin arasında en dikkat çeken husus İbnü'l-Arabî üzerinden açılan tartışmalardır. Bu tartışmaları İbnü'l-Arabî'nin dinî/itikadî konumu, Firavun'un imanı ve velâyetin efdaliyet bakımından nübüvvetle olan ilişkisi olarak üç kısma ayırmak mümkündür.²¹ Hem Kadızâdeli liderler hem de Sivasîlerden çeşitli mutasavvıflar söz konusu mevzular üzerine karşılıklı nizalara girişerek çeşitli eserler kaleme almışlardır. Kadızâdeliler daha çok İbnü'l-Arabî'nin itikadî durumu üzerinde yoğunlaşmıştır fakat İbnü'l-Arabî'ye karşı en sert ifadeler sadece Akhisârî'de görülmektedir. Bir Nakşî olan Kadızâde Mehmed Efendi, konuya ilişkin kaleme aldığı bir risalesinde ilk olarak İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhâtü'l-mekkiyye* adlı eseriyle birlikte ona karşı olan bazı ulemanın konuya ilişkin bazı eserlerini de mütalaa ettiğini ve netice itibarıyla İbnü'l-Arabî hakkında büyük bir şüpheye düştüğünü ancak tevakkuf ettiğini belirtmektedir. Bu sıralarda kendisine İbnü'l-Arabî'ye küfrettiğiyle ilgili bazı iftiralar atıldığını nakletmektedir.²² Ardından okumalarına devam edip özellikle Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin (öl. 973/1565) İbnü'l-Arabî ile ilgili eserlerinden çok etkilendiğini belirterek İbnü'l-Arabî lehinde konuya ilişkin mufassal bir risale kaleme almıştır. Bu bilgilerden de

¹⁹ Yazma nüshası için bk. Süleymaniye YEK, Laleli, 2221/3, 61b-66a. Bu risâle her ne kadar Akhisârî'ye nispet edilse de, risalenin istinsah tarihi 977/1569-70 olup Akhisârî'nin çocukluk yıllarına veyahut daha öncesine denk gelmektedir.

²⁰ Bazı kaynaklarda Akhisârî'ye nispet edilen bu eser de Hindistan'da Mevlevîliği yaymaya çalışan Ahmed-i Rûmî (750/1349) adında bir şeyhe aittir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kehhâle, 1/157; Bağdatlı, 1/167; Bursalı, 1/33.

²¹ Geniş bilgi için bk. Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 228-234, 238-247.

²² Geniş bilgi için bk. Ali Durmuş, “Kadızâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risalesi Risâle-i Müdâfa'a Işığında Hayatı ve İlmî Kişiliği Tercüme Tahkik ve Değerlendirme”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020), 335-336.

anlaşılmaktadır ki, Kadızâde'nin konuya ilişkin görüşü ilk olarak Akhisârî'ninkiyle aynıdır ancak o daha sonra Şa'rânî'nin görüşüne meyletmiştir. Üstuvânî'ye (öl. 1072/1661) gelince, Dımeşk'te Selimiye medresesindeki arkadaşları onu tanımadan önce onun İbnü'l-Arabî'ye ta'n ettiğini zannettiklerini belirtmektedir. Ancak Üstuvânî ile tanıştıklarında onun aksine İbnü'l-Arabî'ye ve tasavvuf ehline muhabbet beslediğini nakletmektedirler. Vânî Mehmed Efendi'nin (öl. 1096/1685) ise konuya dair herhangi bir görüşüne rastlanmamıştır.²³ Dolayısıyla diğer Kadızâdeli liderler arasında Akhisârî'nin söz konusu eserindeki İbnü'l-Arabî eleştirisi dikkat çekmekte ve Ahmed Rûmî'nin bu eseri söz konusu tartışmalara binaen kaleme aldığı netlik kazanmaktadır.

Ahmed Rûmî'nin biyografisini konu edinen kaynaklarda bu eserin adı belirtilmemiştir. Ancak Akhisârî'ye aidiyeti herhangi bir şüphe ihtiva etmemektedir. Bu duruma delil olarak birkaç hususu zikretmek gerekir ki bunlardan ilki; tarihî klasiklerde zikredilen diğer eserleri gibi bu eser de kütüphane kataloglarında “Ahmed b. Muhammed el-Akhisârî” adıyla kendisine nispet edilerek kaydedilmiştir. İkincisi bu eser birazdan zikredeceğimiz yazma nüshalarından birinde, onun diğer birçok risalesinin toplandığı mecmua/mücellet içerisinde yer almaktadır. Üçüncü olarak, söz konusu risale üslup bakımından değerlendirildiğinde, Akhisârî'nin diğer bütün eserlerindeki üslubunu ve duru dilini bu eserde de müşahede etmek mümkündür. Son olarak ise, risale içerik bakımından incelendiğinde Kadızâdeliler ile Sivasîler arasında tartışılan dönemin aktüel meselelerinden birçoğunu söz konusu eserin muhtevasında serpiştirilmiş halde görmek mümkündür.

Yaptığımız katalog taramalarında mevzu bahis risalenin yalnızca makalemizde faydalandığımız nüshasına ulaşabildik. Bu nüsha, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Harput koleksiyonunda 429/3 numarada kayıtlı olup 38a-48a varakları arasında yer almaktadır. Eserin dili Arapçadır. Okunaklı nesih hattı ile her varakta 23 satır olacak şekilde istinsah edilen bu nüshada müstensih ve istinsah tarihi bilgisi mevcut değildir. Fiziksel olarak 200x135, 150x85 mm ebatlarına sahip olan yazmanın varak rengi nohudîdir.

Risalenin kayıtlı olduğu 429 nolu yazma toplamda 200 varak olup tamamında Akhisârî'nin eserleri ile onun *Mecâlisu'l-ebzar* adlı eserinden risale halinde bazı bölümleri mevcuttur. 1'de *Şerhu'd-Dürri'l-Yetîm*; 2'de *Risâle fî'l-i'tikâd* adıyla *Risâletü't-taklîd* adlı eseri; 4'te *Risâle fî'z-zıkr bi'l-lisâni ve'l-kalb*; 5'te *Mecâlis*'in bir bölümünden ibaret olan

²³ Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 231-234.

Risâle fî zemmi bid'ati salâti'r-regâib; 6'da numarada *Risâle fî hürmeti'r-raqs ve'd-deverân ve kerahâti'z-zıkr*; 7'de *Mecâlis*'in 50. meclisinden ibaret olan *Risâle fî enne'l-muşâfahâ ba'de's-şalavâti'l-hamse bid'a*; 8'de *Risâle fî's-sülûk ve enne lâ-budde li's-sâlik min mürşid*; 9'da *Risâle fî adem-i cevâzi teşliyeti'l-müezzîn*; 10'da *Risâle fî'z-zıkr bi'l-lisâni ve'l-kalb*; 11'de *Risâle fî beyâni't-tarîk ilâ mâ rifetillâhi te'âlâ*; 12'de *Müntehâbât min "İğâseti'l-Lehfân fî Meşâyidi's-Şeytân"*; 13'te *Risâle fî meşâyidi's-şeytân li-Âdem ve zürriyyetihi*; 14'te ve 15'te birbirinin aynısı olan ve *Mecâlis*'in bir bölümünden türetilen *Risâle fî zemmi bid'ati şalâti'r-regâib*; 16'da *Risâle fî't-tâ'ûn* adıyla *Mecâlis*'in 59. meclisi; 17'de *Risâle fî'l-'araği'l-'urşiyye ve'l-haraciyye*; 18'de de *Risâletü'd-duhâniyye* adlı eserleri mevcuttur.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere eserin ikinci bir nüshasını henüz tespit edemediğimiz için, tahkikte yalnızca Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Harput koleksiyonu 429/3 numarada bulunan nüsha kullanılmıştır. Tahkikte derkenar olarak yazılan kısımlar “د” rumuzu ile gösterilmiştir. Nüshada yanlış yazılan kelimelerin yanlış olan orijinal hali dipnotlarda “خ” harfiyle gösterilmiş, doğrusu ise tahkikli metinde düzeltilmiştir. Risalenin aslında olmayıp, eksik kalan kelimeler, anlam düşüklüğüne sebebiyet vermemesi için tahkikli metinde düzeltilmiş, ilave edilen sözcükler ise “ن” harfiyle gösterilmiştir. Nüshada müstensih hatasıyla mükerrer yazılan kelimeler dipnotlarda “م” rumuzuyla gösterilip metinde düzeltilmiştir. Ayrıca metinde zikredilen ayetler de dipnotlandırılmıştır. Varakların bittiği yer metin üzerinde parantez içerisinde verilmiş; “a” varakları “ا”, “b” varakları ise “ب” harfiyle gösterilmiştir.

4. Velâyet-Nübüvvet Tartışmalarıyla İlgili Görüşleri ve Tasavvuf Eleştirisi

4.1. Velâyet-Nübüvvet Tartışmaları

İslam tarihinde velayetin nübüvvetle kıyaslanması ilk olarak Sehl et-Tusterî (öl. 283/896), Ebû Saîd el-Harrâz (öl. 277/890?) ve Hâkim et-Tirmizî (öl. 320/932) gibi bazı müelliflerle birlikte hicrî III. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Veliliğin üstünlük bakımından nübüvvetle ilişkilendirilerek anlamının genişletilmesi ise ilk olarak Tirmizî'nin "*Hatmü'l-Velâye*" adlı eseri ile başlamış, kendisinden yaklaşık iki buçuk asır sonra yaşayan Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ile daha da sistematikleşerek devam etmiştir. Bu müelliflere göre nebî hem velâyet hem de nübüvvet yönünü içermektedir. Velayet yönü tıpkı nübüvvet gibi vehbîdir ve bazı yönleri ile nübüvvetten üstündür. Velayet nübüvvetin Hakk'a dönük yüzüdür.²⁴ Çünkü veli ilmini nebi gibi Cebrail'e ihtiyaç duyarak onun vasıtaıyla değil,

²⁴ Ahmet Avni Konuk, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (y.y., 2013), 203-205, 212, 667.

Cebrail'in aldığı kaynaktan bizzat alır. Zira veliler tebliğ vazifesine sahip olmadığı gibi nebiler gibi mucizelere de ihtiyaç duymazlar. Velilik Allah'ın lütfuyla seçtiği ve keşf, ilham, keramet ve masiyete karşı mahfuz olma gibi özelliklerle donattığı bir makamdır ve velilerin sayısı kırktır. Nebilerin sonuncusu olduğu gibi velilerin de sonuncusu vardır.²⁵ Ayrıca nübüvvet sona ermiştir ancak velayet devam etmektedir. Yine “veli” Allah'ın isimleri arasında mevcut iken “nebi” veyahut “resul” mevcut değildir. Çünkü velayet Allah'ın sıfatlarından biridir.²⁶

İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle yeni bir boyut kazanan velâyet-nübüvvet meselesi sonraki bazı ulema tarafından da eleştirilmiştir. Tarihte söz konusu görüşlerin en büyük muhalifi hiç şüphesiz İbn Teymiyye olmuştur. Zira o eserlerinde İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-velâye görüşüne tamamen karşı çıkmakta ve bu isimlendirmeyi batıl olarak addetmektedir. İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'nin bütün veli, nebî ve resullerin vahdet-i vücud ilmini hâtemü'l-evliyânın mişkâtından aldığı düşüncesinin hem İslam'a hem de akla doğrudan aykırı olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre bir nebinin kendisinden sonra gelecek olan bir velinin ilminden faydalanması mantıklı değildir. Resul ve nebîlerin velilerden üstün olduğu icma ile sabittir. İbn Teymiyye'ye göre İbnü'l-Arabî, kâmil bir filozofu nebîlerden üstün tutan mülhid filozofların mezhebi üzerine hareket etmektedir. İbn Teymiyye Hz. Peygamber'e ihtiyacı olmadığını söyleyenlerin veyahut Hz. Muhammed'in zahir ilmiyle gönderildiğini ve kendisinin de ona zahir ilimde tabi olup bâtın ilimde ona ihtiyaç duymadığını iddia edenlerin mülhid olup küfre düştüğünü belirtmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in bâtın ilmini bilmediğini kendisinin ise Hz. Peygamber'in bilmediği bu ilmi bilebildiğini iddia edenler ancak şeytanın velileridir. İbn Teymiyye ayrıca vahiy ve vahiy meleği hakkındaki görüşleri sebebiyle Aristo (öl. MÖ 322) ve İbn Sina'yı (öl. 428/1037) ve takipçilerini tekfir edip; onların küfrünün Yahudi, Hıristiyan ve hatta müşrik Arapların küfründen daha kötü olduğunu

²⁵ Temel Yeşilyurt, “Kelâm Açısından Velâyet-Nübüvvet İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 390, 395. Faruk Sancar, “Gazâlî Öncesi Sûfî Geleneğinde Nübüvvet Anlayışı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2009), 45-50; Bernd Radtke, “İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü”, çev. Salih Çift, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, 9/21, 507.

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 203. 208-210, 668-670; Yeşilyurt, “Velâyet-Nübüvvet İlişkisi”, 400-402. Tirmizî ve İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili görüşleri hakkında ayrıca bk. Durmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, 241-243.

vurgulamaktadır. Ona göre İbnü'l-Arabî ve takipçileri de aynı fikirleri benimsemekte ve aynı yoldan gitmektedirler.²⁷

“Ey kardeşlerim! Bilin ki ümmetin selefi ve imamları ve sair Allah dostları nebilerin nebi olmayan velilerden daha faziletli oldukları hususunda ittifak etmişlerdir.” sözleriyle risalesine giriş yapan Akhisârî, nebilerin en faziletlilerinin resuller olduğunu; resullerin en faziletlilerinin ulu'l-azm olan peygamberler; onların en faziletlisinin ise en üstün şeriata sahip olan ve “Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.”²⁸ ayeti muvacehesinde en üstün ümmete sahip olan Hz. Muhammed olduğunu belirtmektedir. Ardından Hz. Peygamber'in ümmeti arasında en faziletli olanların hicrî I. asır halkının olduğunu, onların en faziletlilerinin ise ensar ve muhâcirlerden ilk iman edenlerin olduğunu, bunların en faziletlilerinin de hulefâ-i râşidîn olduğunu belirterek, ilk dört halifenin üstünlük sıralamasının da halifelik sıralamasıyla aynı olduğunu vurgulamaktadır.²⁹

Akhisârî ardından nübüvvetin velâyetten üstün olduğunu, çünkü nebilerin hem velayet hem de nübüvvet mertebelerinin ikisini de ihtiva edip aynı anda bir arada topladığını, dolayısıyla velilerin, nebilerin derecesine asla erişemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre nebiler velâyet mertebesine sahip olduğu gibi, günahlar hususunda da masumdur. Kötü bir sondan da emin olup hem vahiyle hem de vahiy meleği ile müşerrefdir. Nebiler dünya ve ahiret yurdunun ıslahı için gönderildikleri gibi velilerde olmayan kemal sıfatları da barındırmaktadırlar.³⁰

Akhisârî Kerrâmîlerden bazılarının velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu iddia ettiklerini belirterek onları bid'atçılıkla suçlamaktadır. Ardından “Bazı Batınîlerin ‘Velâyet mertebesi nübüvvet mertebesinden daha faziletlidir.’ sözüne de itibar edilmez.” diyerek benzer görüşler ileri süren mutasavvıfları da isim vermeden eleştirmektedir. Nübüvvetin velâyetten efdal olup olmaması hususunda iki görüş olduğunu dile getiren Akhisârî bunlardan ilkinin nübüvvetin üstün olduğunu iddia edenler olduğunu belirtmektedir. Onlara göre nübüvvet “aracılık” anlamı ihtiva ettiği için, mahlûkatın dünya ve ahiret maslahatlarını ikame ettiği için ve vahiy meleğini görme şerefine nail olduğu için velayetten üstündür. İkinci görüş

²⁷ Geniş bilgi için bk. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-I) 9/21 (2008), 216-220.

²⁸ Âl-i İmrân 3/110.

²⁹ Ahmed b. Muhammed Akhisârî, *Risâle fî enne'n-Nübüvve Efdal mine'l-Velâye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Harput 429/3), 38a.

³⁰ Akhisârî, 38a.

ise velayetin nübüvvetten üstün olduğu iddiasıdır ki velayetin “kurbiyet/yakınlık” manasını da içerdiğini dikkate alarak bu görüşe meyledenler de bulunmaktadır.³¹

Akhisârî, Tirmizî ve İbnü'l-Arabî gibi hâtemu'l-evliya (hatmu'l-velâye) görüşüne sahip olan meşayıhtan “hataya düşen bir grup” şeklinde bahsederek onların hâtemu'l-enbiyaya kıyasen hâtemu'l-evliyanın velilerin en faziletlisi olduğunu iddia ettiğini; onların bazılarının da hâtemu'l-evliyanın “Allah'ın ilmi cihetinden” hâtemu'l-enbiyadan daha faziletli olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. Buna sebep olarak ise nebilerin Allah'ın ve kendisinden sonra gelen evliyanın ilminden istifade ettiğini öne sürdüklerini nakletmektedir. Akhisârî enbiyanın zaman bakımından hâtemu'l-evliyadan daha önce yaşadığını hatırlatarak nebilerin tamamının ve velilerin kendilerinden sonra gelenlerden “marifetullahı” almalarının veyahut öğrenmelerinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır.³²

Akhisârî'ye göre nebiler ne kendilerinden önce gelen nebilere ne de kendinden sonra gelecek olan müceddide veyahut veliye ihtiyaç duyar. Ayrıca velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu iddia edenlere hitap ederek “Her kim Allah'a velilerden ulaşan bir yol olduğunu ve bu yolda peygambere ihtiyaç duyulamayacağını zannederse, o mülhiddir ve kâfirdir.” diyerek onların adeta “nübüvveti itibarsızlaştırma ve velayeti yüceltme” eğiliminde olduklarını öne sürmektedir.³³

Nebilerin kendisinden sonra gelen velilerin ilmine ihtiyaç duyduğuna delil olarak Hz. Musa-Hızır kıssasını örnek gösterenleri de eleştiren Ahmed Rûmî, normalde velilerin Peygamberlere tabi olmak zorunda olduğunu, oysa Hızır'ın Hz. Musa'ya tabi olması gerekmediğini, çünkü Hz. Musa'nın sadece İsrailoğullarına gönderildiğini, zaten Hızır'ın yaptıklarının da dine muhalif olmadığını belirtmektedir. Ona göre Hızır'dan daha faziletli bir veli Hz. Peygamber'i idrak etmiş olsa bile ona tabi olmak zorundadır ve kurtuluşu ona tabi olmaktadır.³⁴

Akhisârî onların “Biz peygambere ilm-i bâtında değil ilm-i zâhirde ihtiyaç duyuyoruz veyahut hakikat ilminde değil de sadece şeriat ilminde ona ihtiyaç duyuyoruz.” şeklinde bir bahaneye sığındıklarını öne sürmekte; bu durumda onların “Hz. Peygamber'in ehl-i kitabın değil de ümmîlerin peygamberi olduğunu iddia eden” Hıristiyan ve Yahudilerden daha kötü

³¹ Akhisârî, 38a.

³² Akhisârî, 38a-38b.

³³ Akhisârî, 38b.

³⁴ Akhisârî, 38b-39a.

olacağını belirtmektedir. Akhisârî bu düşüncede olanların tamamını “*mülhid*” olarak tavsif edip, onların Müslümanların zihinlerini karıştırmak için Hz. Peygamber'in velayetinin nübüvvetinden efdal olduğunu, kendilerinin de velayeti hususunda onunla ortak olduklarını öne sürdüklerini nakletmekte ve bu iddialarını “büyük sapıklık” olarak nitelendirmektedir. Akhisârî “*Bu mülhidlerin Hz. Peygamber'e benzemesi şöyle dursun, Hz. Peygamber'in velayeti hususunda nebilerden ve resullerden hiç kimse ona benzememiştir.*” diyerek onların görüşlerinin geçersizliğini ispata çalışmaktadır.³⁵

Akhisârî'ye göre her resul nebidir. Her nebi ise velidir. O halde her resul nebi ve velidir. Risaleti nübüvvetini, nübüvveti ise velayetini içermektedir. Velayeti ise Allah'a yönelmesi söz konusu olduğundan, Hak'tan alarak halka yönelmek olan nübüvvetinden daha faziletlidir. Ancak nebi olmayan kimselerin veliliği nübüvvetten efdal değildir.³⁶

4.2. Keşf ve İlham

Tasavvufta manevî perdenin kalkmasıyla gayba dair birtakım malumata vakıf olma şeklinde tanımlanan “keşf”i genelde mutasavvıflar bilginin kaynakları arasında saymıştır. Tarih boyunca çeşitli mutasavvıflar tarafından benimsenen bu kavram İbnü'l-Arabî ile daha da genişlemiş; o, kendi tasavvufî anlayışını “keşf yoluyla vakıf olunan bilgi” anlamına gelen “marifet” üzerine temellendirmiştir.³⁷ Tasavvufta “arada herhangi bir vasıta olmaksızın doğrudan Allah'tan alınan bilgi” anlamına gelen “ilham”ı ilk dönem bazı sûfiler Kur'ân ve Sünnet'in süzgecinden geçirilmesi şartıyla bilginin kaynakları arasında sayarken; sonraki bazı mutasavvıflar tarafından dinî hususlarda sorgulamaksızın bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Buna karşılık ilhamı kabul etmekle beraber bilginin kaynakları arasında saymayan İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) ve Ebu'l-Mu'în en-Nesefî (öl. 508/1115) gibi bazı âlimler de mevcuttur.³⁸ Keşf ve ilhama yapılan sert eleştirilerden biri de İbn Teymiyye'ye aittir. İbn Teymiyye keşf ve ilhamı kabul etmekle birlikte bu tür yollarla elde edilen bilgiyi güvenilir

³⁵ Akhisârî, 39a.

³⁶ Akhisârî, 39a.

³⁷ Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 86. Durmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, 311.

³⁸ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), s. 251. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/98; Durmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, 312.

bilgi olarak addetmez. Ona göre öncelikle bu tür bilgilerin Kur'ân ve sünnete uygunluğu denetlenmelidir.³⁹

Akhisârî'ye göre “keşf” yoluyla veyahut “ilham” olarak elde edilen bilgiler güvenilir değildir ve dolayısıyla bunlar İslam'ın temel kaynaklarının süzgecinden geçirilmeden bilginin kayakları arasında kullanılamaz. Çünkü bunlar çoğunlukla şeytanî atmalardan ve sokuşturmalardan ibarettir. Bu tür bilgiler öncelikle Kur'ân ve Sünnet'e arz edilmelidir. Eğer bunlara muvafıkça bunlara uyulmasında bir beis yoktur. Ancak dinin asıllarına aykırıysa bunlara inanılması veyahut bunlarla amel edilmesi caiz değildir.⁴⁰ Akhisârî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin *Fuşuşü'l-Hikem* adlı eseri şeytanın ilhamından ibaret olup, şeytanî ruhların bir tür ürünüdür. İbnü'l-Arabî'nin belirli yollarla ve az yemekle yapılan çeşitli halvetlere yer verdiğini zikreden Akhisârî'ye göre bu tür halvetler cinler ve şeytanlarla iletişime geçmenin kapısını aralar. Dolayısıyla keramet türünden zannettiği birtakım olağanüstülüklerin kendisinde vuku bulması sıradan olur. Oysa bunlar keramet değil bilakis şeytanî hallerden ibarettir.⁴¹

Ona göre, keşf veya ilhamdan elde edilen bilgiler şeriata ve akla aykırı ise, bu tür bilgiler şeytanî sokuşturmalardan ibarettir. Bazı mutasavvıflar ibadetlerinde ve mücahedelerinde samimi olabilir. Ancak imanın hakikatlerine dair ilimleri az ise onlar Allah'ın işleri ile şeytanın işlerinin arasını ayırt edemezler. Dolayısıyla şeytanın ağına düşerek akla ve şeriata aykırı olan bir tür “keşf” iddia ederler. Bu durumu da “*Şeriatın ve aklın sarıh bir şekilde tespit ettiği hususlara aykırı düşen şeyler bizim nezdimizde keşfle sabit olmuştur. Dolayısıyla kim hakikati isterse akli ve şeriatı terk etsin.*” sözleriyle izah ederler.⁴²

Akhisârî ayrıca keşf veyahut ilham iddiasında bulunan sûfilerin ilhamlarını Cebrail'in vahiy aldığı kaynaktan vasıtasız olarak direkt aldıklarını iddia ettiklerini şu sözlerle nakletmekte ve eleştirmektedir:

“Şüphesiz veli, peygambere vahiy getiren meleğin aldığı kaynaktan almaktadır. Dolayısıyla o melekten daha yücedir. Onların katındaki kaynak akıldır. Meleğin kaynağı ise tahayyüldür. Onlar (söz konusu mutasavvıflar ile filozoflar) Cebrail'i peygamberin nefsinde teşekkül eden bir hayal ürünü saydılar. Hayal akla tabidir. Onlar ise hayalin aslı olan o

³⁹ Emrah Kaya, “Tasavvufun ve Epistemolojik Bir Araç Olarak İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 10/1 (2016), 27-28.

⁴⁰ Akhisârî, 42a-b.

⁴¹ Akhisârî, 41a.

⁴² Akhisârî, 41a.

akıldan aldıklarını iddia ettiler. Nebi ise akla tabi olan hayalden almaktadır. Bunun için kendi katlarında resulden daha üstün olmuşlardır.”⁴³

Akhisârî bu inancın kendilerini küfre götürdüğüne dikkat çekerek, onları “evrenin kadîm ve ezeli olduğunu, Allah’ın da kâinatın yaratıcısı olmadığını iddia ettiğini öne süren” filozofların itikatlarını benimsemekle ve sûfilik taslamakla suçlamaktadır. Bunların küfrünün Yahudîlerin, Hıristiyanların ve Cahiliye dönemi müşrik Arapların küfründen daha büyük olduğunu da ilave etmektedir.⁴⁴ Akhisârî onların kendi nefislerini ve şeyhlerini nebilerden daha üstün kıldıklarını belirtmekte, bu inançların onları dinin asıllarını inkârâ götürdüğünü, dolaylı olarak melekleri, peygamberleri ve kitapları da inkâr ettiklerini öne sürmektedir.⁴⁵ Ayrıca onların Allah’ın dostu olmaktan ziyade bu inançları sebebiyle şeytanın velileri olduklarını, zaten sözlerinin de şeytanî hayaller hakkında olduğunu zaman zaman kendilerine gözüken ve birtakım bilgiler aktaran cinleri ve şeytanları da melek zannettiklerini belirtmekte ve “Gerçekten şeytanlar dostlarına telkinde bulunurlar.”⁴⁶ ayetini onların ilham olarak elde ettikleri bilgilerin şeytanın sokuşturmasından ibaret olduğuna delil olarak sunmaktadır.⁴⁷

Söz konusu mutasavvıfların yanı sıra Batınîlerden bazılarının da benzer görüşlere sahip olduğunun altını çizen Akhisârî bu iddiaları zikrederek yalanlamaktadır. Mesela bazı Bâtınîlerin batında Hz. Peygamber’in davetine aykırı olan birtakım inançlara sahip olduğunu; kendilerine peygamber gönderilmeyen Allah’ın özel dostlarının olduğunu ve onların peygambere ihtiyaç duymayıp Allah’tan direkt olarak faydalandığını iddia ettiklerini belirtmektedir. Bazılarının ise peygamberlerin batınî hakikatler için değil, zahiri şeriatlar için gönderildiğini, kendilerinin de batınî hakikatleri herhangi bir peygambere ihtiyaç duymadan tıpkı bir resul gibi doğrudan elde ettiğini iddia ettiklerini zikretmektedir. Bazılarının Suffe ehlinin Hz. Peygamber’e ihtiyacı olmadığına, zaten Hz. Peygamber’in de onlar için gönderilmediğine inandıklarını; bazılarının ise Miraç gecesinde Hz. Peygamber’e vahyedilenlerin Allah tarafından batında doğrudan kendilerine vahyedildiğine inandıklarını zikretmekte ve bu grupları “cahiller” olarak nitelendirip sert bir şekilde eleştirmektedir. Söz

⁴³ Akhisârî, 40a-40b.

⁴⁴ Akhisârî, 39b.

⁴⁵ Akhisârî, 40b.

⁴⁶ el-En‘âm 6/121.

⁴⁷ Akhisârî, 40b-41a.

konusu fikirleri savunanların genellikle uydurma hadisleri kaynak gösterdiğinin de altını çizmektedir.⁴⁸

4.3. Keramet ve Veliye Teslimiyet

Tasavvufta “*evliyaullahtan sadır olan bazı harikulade haller*” şeklinde tanımlanan “keramet”in anlamını bazı Ehl-i Sünnet âlimleri sınırlandırmıştır. İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye gibi bazı Selef âlimleri de kerametın “*herhangi bir ihtiyacı gidermek üzere her müminden zuhur edebileceğini*” öne sürerek anlamını oldukça geniş tutup bu kavramı sıradanlaştırmış ve itibarsızlaştırmıştır.⁴⁹ Örneğin İbn Teymiyye'ye göre olağanüstü hallerin zuhuru doğru olmakla beraber, zuhur ettiği kişinin evliyaullahtan olduğunu göstermez. Zira bu tür haller ehl-i kitabın, müşriklerin, kâfirlerin ve hatta bid'atçıların ellerinden dahi zuhur edebilir.⁵⁰

Akhisârî'ye göre Allah'ın velileri “*İçlerinde ne korku ne de üzüntü olan, iman etmiş takva sahibi olanlardır.*”⁵¹ ayetinde anlatıldığı gibidir. Belli bir şekli veyahut muayyen bir elbisesi yoktur. Günah ve bid'at ehli olmadıkları müddetçe Hz. Peygamber'in ümmeti arasında bulunan bütün gruplarda mevcutturlar. Kur'ân ve ilim ehli arasında; kılıç ehli arasında; hatta ziraat, sanayi ve ticaret erbabı arasında da mevcutturlar. Velinin hataya düşmeyecek kadar mahfuz veya masum olması düşünülemez. Şer'î ilimlerin bazısı ona gizli kalabilir. Dinî meselelerde hataya düşme ihtimali mevcuttur. Bazı şeytanî halleri keramet zannetmesi mümkündür. Farkında olmadan hataya düşerse evliyaullah vasfını yitirmez. O halde veli, galata düşmesi, hata etmesi bakımından masum değilken onun söylediği her şeye inanılması ve her sözülle amel edilmesi vacip değildir. Allah'tan doğrudan aldığı ve ilham saydığı bu bilgilere, Kur'ân ve Sünnet'e arz edilmeden inanılması caiz değildir. Bu bilgiler önce dinin söz konusu temel iki kaynağına arz edilir. Şeriata uygun ise onunla amel edilir, değilse terk edilir. Bilinmiyor ise bu hususta tevakkuf edilir.⁵²

Akhisârî'ye göre insanlar veliye teslimiyet hususunda üç kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımdakiler veli olduğunu düşündüğü kişilere tam teslimiyet gösteren ve söylediği her şeyi

⁴⁸ Akhisârî, 41b-42a.

⁴⁹ Halil İbrahim Bulut, "Harikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mucize İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 331-332; Süleyman Uludağ, "Keramet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 15/265; Yusuf Şevki Yavuz, "Keramet (Kelam)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 15/268-269.

⁵⁰ Kaya, İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri, 26.

⁵¹ Yûnus 10/62-63.

⁵² Akhisârî, 42a-42b.

sorgusuz sualsiz kabul edenlerdir. İkinci kısımdakiler ise veli olduğuna inandığı kimselerin şeriata muhalif bir şey yaptığını görmesi durumunda o kişi müçtehit olsa bile onu terk edenlerdir. Üçüncü kısımdakiler ise velileri ne günahkâr ne de masum sayanlardır. Yani onun sözlerinin şeriata uygunluğunu denetleyip uygunsu ona uyan, değilse ondan uzak duranlardır. Doğrusu da budur. Zira Müslümana vacip olan şey Allah'a ve resulüne tabi olmaktır. Allah ve resulüne tabi olan müminler de zaten veli kabul edilirler. Allah ve resulüne muhalif olan ve veli olduğu zannedilen kişilere olan itaat müminleri bid'atçılığa ve isyana götürür. Akhisârî böyle durumda olan kişileri “hahamlarını ve rahiplerini Allah'ın dışında rabler edinen Hıristiyanlara”⁵³ benzetmekte ve Allah'ın yasakladığı hususlarda şeyhlerine tabi olan kişilerin Allah'a şirk koşmuş olacağını belirtmektedir.⁵⁴

Akhisârî şeyhlerine körü körüne itaat edenlerin bazı keşfi hallere veyahut keramet türünden olduğunu iddia ettikleri bazı harikuladeliklere kandığını belirterek “keramet”in anlamı hakkında da bazı tahlillerde bulunmaktadır. Akhisârî'ye göre havada uçmak, su üzerinde yürümek, gayb hakkında bilgi vermek gibi bir kişinin elinden zuhur edebilecek bu tür olağanüstülüklerin hiçbirinde o kişinin evliyaullahtan olduğunu gösteren bir delil bulunmaz. Zira bu işleri yapan kimsenin Allah'ın velilerinden olması caiz olduğu gibi Allah'ın düşmanlarından olması da caizdir. Hatta ona göre bu tür olağanüstülükler çoğu kere kâfirlerin, müşriklerin ve mübtedilerin elinde zuhur etmektedir.⁵⁵

Akhisârî'ye göre Allah'ın velileri Allah'ı bilen ve resulüne ittiba eden, emredilenleri yapan, nehyedilenlerden uzak duranlardır. Onların kerametleri vardır. Ancak kerametleri dinde hüccet sayılmaz. Kerametleri Allah ve resulüne uymanın bereketi ile gerçekleşir.⁵⁶ Allah'ın velileri ancak kitap ve sünnetin işaret ettiği sıfatlarla ve hallerle bilinebilir. Ona göre kerametın zirvesi istikamet üzere kalmaktır. Çünkü Allah Teâlâ kuluna kendisinin sevdiği ve rıza gösterdiği amelleri eda etmesi hususunda ona yardımcı olmasından daha üstün bir keramet vermemiştir. O halde velilerin kerametleri su üzerinde yürümek veya uçmak gibi basit şeylerden daha üstündür. Zira bunlar kâfirlerin elinden bile zuhur edebilir.⁵⁷ Esved el-

⁵³ et-Tevbe 9/31.

⁵⁴ Akhisârî, 42b-43a.

⁵⁵ Akhisârî, 43b.

⁵⁶ Akhisârî, 46a.

⁵⁷ Akhisârî, 43b.

Ansî (öl. 11/632), Müseylimetü'l-Kezzâb (öl. 12/633) ve Hâris ed-Dîmeşkî gibi bazı kâfirler bunlara örnektir.⁵⁸

4.4. Ricâlu'l-Gayb

Tasavvufta “*âlemde tasarruf sahibi gizli ve aşikâr veliler topluluğu*” olarak tanımlanmakta olan ricâlu'l-gayb inancı ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte bununla ilgili nakillere ilk olarak Muhammed b. Ali el-Kettânî'nin (öl. 322/934) eserinde rastlanmaktadır. Buna göre ricâlu'l-gayb üç yüz kişiden oluşan ahyâr, kırk kişiden oluşan abdâl, yedi kişiden oluşan ebrâr, dört kişiden oluşan evtâd, üç kişiden oluşan nükebâ ve bir kişiden oluşan gavstan teşekkül etmektedir.⁵⁹ Ricâlu'l-gayb anlayışı mutasavvıfların dışında pek kabul görmediği gibi bu görüşün İslam'a Şîf Batınîliğin etkisiyle geçtiği ileri sürülmüştür. İbn Teymiyye de bu görüşlerin sahiplerinden biridir. Ona göre salih kişiler olduklarına inanılan bu kişiler mağaralarda ve dağlarda yaşayan cinlerdir.⁶⁰

Ahmed Rûmî'ye göre Allah'ın velilerinin muayyen bir sayısı yoktur. Velilerin, abdalların, nakiplerin ve neciplerin sayısının 3, 4, 7, 12, 40, 70 ve 300 gibi sayılarda olduğunu belirten hadislerin bazıları munkatı bazıları ise mevzu olup bu tür rivayetlerin hiçbiri gerçeği yansıtmamaktadır.⁶¹ Dolayısıyla ricâlu'l-gayb dağlar ve mağaralar gibi ıssız yerleri mesken edinen cinler ve şeytanlardan ibarettir. İnsanların büyük bir kısmı ise bunları kendisine yardımcı olan salih kimselerden olduğunu zannetmektedir ki “*İnsanlar arasındaki bazı adamlar cinlerden bazı kişilere sığınmışlardır. Cinler de onları daha sapkın hale getirdiler.*”⁶² ayeti de bu duruma delil teşkil etmektedir.⁶³

Akhisârî cinlerle irtibatlı olan insanları da *iki kısma* ayırmaktadır. *Birinci* kısımdakiler cinleri Allah ve resulünün yasakladığı hususlarda kullananlardır ki bunlar şeytanın naipleri ve dostlarıdır. Onlar cinlerden şirk hususunda yardım dilemişse kâfir, büyük günah hususunda yardım dilemişse fâsık; diğer bazı günahlarla ilgili yardım dilemişse günahkârdır. *İkinci* kısımdakiler ise şeriat ilmini tam olarak bilmeyip keramet olduğunu zannettiği hususlarda onlardan yardım dileyenlerdir. Böyle kişiler bunun cinlerden olduğunu bilmeyip bilakis

⁵⁸ Akhisârî, 46b

⁵⁹ İlyas Çelebi, "Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/404; Süleyman Uludağ, "Ricâlu'l-Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/81-82.

⁶⁰ Uludağ, "Ricâlu'l-Gayb", 35/82.

⁶¹ Akhisârî, 42a.

⁶² el-Cin 72/6

⁶³ Akhisârî, 44a.

Allah'tan kendisine verilmiş bir keramet olduğunu zannettiği için onlara aldanmış demektir. Şeytanın sokuşturmaları ile Allah'ın kerametlerinin arasını ayırt edebilecek iman hakikatine sahip değildir.⁶⁴

Akhisârî şeytan ve cinlerin Allah resulünün suretine giremediğini ancak insanlar arasındaki bazı suleha, evliya ve meşâyihın suretine rahatlıkla girebildiğini belirtmektedir. Ona göre müritler bazı hususlarda kendilerinden uzakta olan veya ölmüş olan şeyhlerinden medet ummaları durumunda şeytan ve cinler şeyhleri suretinde yanlarına gelip ihtiyaçlarını giderirler. Müritler de şeyhlerinin kendilerine icabet ettiğini zannederler.⁶⁵ Ayrıca müellife göre şeytan ve cinler zaman zaman Hızır suretinde de gelebilmektedirler. Zorda olan ve Allah'tan medet uman bazı kişilere şeytanın bu anı fırsat bilerek Hızır suretinde gelir ve sıkıntılarını giderir.⁶⁶

Dolayısıyla Akhisârî'ye göre şeytan ve cinlere davet çıkaran davranışlardan sakınılmalıdır. Bu anlamda şarkı-müzik dinlemekten de uzak durulmalıdır. Ona göre bu tür işler müşriklerin işlerinden olup şeytana davetiye çıkarmaktadır. Her kim şiir veya şarkı dinlemeyi Kur'ân dinlemenin önüne geçirirse o şeytanın dostlarından olur. Hz. Peygamber ve ashabının hiçbir zaman şarkı dinlemek için toplanmadığını belirten Akhisârî bunun çirkin işlerden ve dolayısıyla bid'attan saymaktadır. Ona göre şarkı içki konumundadır ve gönüllere içkiden daha fazla tesir etmektedir.⁶⁷

SONUÇ

Kaynaklarda Ahmed Rûmî Akhisârî'nin hayatına dair nakledilen bilgiler sınırlıdır. Nakledildiğine göre 1571 Kıbrıs fethinden sonra Anadolu'ya getirilen ailelerden birinin çocuğudur. Devşirme olarak yetiştiği tahmin edilmektedir. Anadolu'ya gelişinden sonra Müslüman olup döneminin Hanefî âlimlerinden dersler alarak yetişmiştir. Kısa bir süreliğine İstanbul'da dersiamlık vazifesinde bulunmuş ve ömrünün büyük bir kısmı Akhisar'da geçmiştir. *Akhisârî*, *Saruhânî*, *Hanefî* ve *Rûmî* künyeleriyle bilinen Ahmed Rûmî geride onlarca telifat bırakarak 1041/1631-32 yılında Akhisar'da vefat etmiştir.

Akhisârî'nin eserlerinde dikkat çeken diğer bir husus ise, kendi görüşleri ile döneminde yaşayan Kadızâde Mehmed Efendi'nin ve diğer Kadızâdeli liderlerin görüşleri

⁶⁴ Akhisârî, 44b.

⁶⁵ Akhisârî, 45a.

⁶⁶ Akhisârî, 46b.

⁶⁷ Akhisârî, 47a-b.

arasındaki paralelliktir. Zira onun kaleme aldığı eserlerinin büyük bir kısmı, 17. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde dinî-siyasî bir yapılanma olan Kadızâdeliler'in Halvetîler başta olmak üzere diğer bazı tasavvufî ekollere olan eleştirilerini ihtiva etmektedir. Hatta bazı hususlarda diğer Kadızâdeli liderlerden daha da radikal görüşler ileri sürmüştür. Akhisârî'nin “*Risâle fî enne'n-nübüvve efđal mine'l-velâye*” adlı risalesini de bu anlamda bir tasavvuf eleştirisi olarak değerlendirmek mümkündür. Kadızâdeli liderler arasında Hanefî-Mâtürîdî olduğu halde İbn Teymiyye ekolünden en çok etkilenen kişi hiç şüphesiz Ahmed Rûmî Akhisârî'dir. Eserlerinde imanın tanımı, kısımları ve şartları; Allah'ın sıfatları; ilm-i kelamın önemi gibi birçok hususta tamamen Hanefî-Mâtürîdî geleneğine mensup ulemayla paralel görüşler serdederken,⁶⁸ öte yandan İbnü'l-Arabî ekolü özelinde bazı tasavvufî ekolleri eleştirirken İbn Teymiyye'den faydalanması dikkat çekmektedir. Kısacası en önemli hedefi dönemin Müslümanlarını bid'at, şirk ve hurafelerden arındırarak; arı ve duru bir İslâmî yaşantı elde etmek olan Akhisârî, eserlerinde bir yandan erken dönem zahid Hanefî fukahasından faydalanırken, diğer yandan da İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin bir takım görüşlerine yer vermiştir.

Risale adından da anlaşılacağı üzere Tirmizî ile başlayan ve daha sonra İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle daha da sistematikleşen “hatmu'l-velâye” ve “velâyet-nübüvvet” tartışmaları üzerine kaleme alınmıştır. Dolayısıyla müellifin söz konusu eleştirilerindeki asıl hedef kitle İbnü'l-Arabî başta olmak üzere onun gibi düşünen bütün mutasavvıflardır. Eseri kaleme alış amacı ise dönemin Kadızâdeliler-Sivasîler çekişmelerine konu olan İbnü'l-Arabî'nin itikadî durumunu hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmak ve buradan hareketle konuyla ilintili diğer filozofları ve batınî fırkaları eleştirmektir.

Akhisârî eserinde nübüvvetin velayetten üstün olduğunu öne sürerek ispata çalışmıştır. Ona göre veliler nebilerin derecelerine asla erişemezler. Çünkü nebiler hem velayet mertebesine sahiptir hem de masumdur. Hem vahiy meleği ile müşerrefdir hem de kötü sonda emindir. Bunun aksini iddia edenler Batınîler ile Allah'ın kâinatın yaratıcısı olmadığını iddia eden bazı filozofların mezhebini taklit eden mülhid mutasavvıflardır. Nebiler velilere ihtiyaç duymaz ve veliler nebiler olmaksızın kurtuluşa eremezler. Keşf veya ilham ile elde edilen bilgiler ona göre güvenilir değildir ve dinî hususlarda delil olmaktan uzaktır. Zira mücadele ile kişiler şeytanın istismarına açık hale gelmektedir. Şeytan ve cinler de o kişilere bazı telkinlerde bulunabilmektedir. Dolayısıyla bu tür bilgiler Kur'ân ve sünnete arz edilir.

⁶⁸ Geniş bilgi için bk. Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 339-381.

Kur'ân ve sünnete uygunsuz kabul edilir; değilse reddedilir. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin *Fuşuşü'l-Hikem* adlı eseri de şeytanların ve cinlerin bazı telkinlerinden oluşan bir kitaptır. İbnü'l-Arabî ise kendisinde şeytanın sokuşturmaları ile Allah'ın bilgilerinin arasını ayırt edemeyecek kadar dinî ilimlerden yoksundur. Keramet sanılan birtakım olağanüstülükler kâfirlerin ellerinden bile zuhur edebilir. Dolayısıyla keramet iddiasında bulunanların veli olduğuna inanmak caiz değildir. Keramet zirvesi istikamet üzere kalmaktır. Velilere has bir özellik bulunmamaktadır ve birçok farklı zanaatla uğraşan kişiler dahi velilik mertebesine erişebilirler. Veliler mahfuz veya masum değildirler. Dolayısıyla şeyhlere körü körüne bir teslimiyet içinde olmak yanlıştır. Ricâlu'l-gayb olarak bazı rivayetlerde zikredilen bilgilerin tamamı yanlış olup bu hadisler ya munkatı yahut da mevzudur. Ricâlu'l-gayb dağları, mağaraları ve vadileri mesken tutmuş cinler ve şeytanlardan ibarettir.

Akhisârî'nin "*Risâle fî enne'n-nübüvve efđal mine'l-velâye*" adlı eserindeki tasavvuf eleştirisine yön veren asıl konu nübüvvet-velayet tartışmaları olmuştur. Bu tartışmalarda Ahmed Rûmî Akhisârî, İbnü'l-Arabî'yi sert bir şekilde eleştirip, *Fuşuşü'l-Hikem* adlı eserini de itibarsızlaştırırken İbn Teymiyye'nin tesirinde kalmıştır. Zira hatmu'l-velâye, nübüvvet, keramet, velî, ricâlu'l-gayb gibi birçok hususu ele alırken hem İbn Teymiyye'nin argümanlarını hem de onun üslubunu kullanmıştır. Örneğin o da İbn Teymiyye gibi eleştirilerinin merkezine bazı filozofların bazı düşüncelerini yerleştirerek Aristo ve İbn Sina'nın vahiy meleği ve vahiy hakkındaki görüşlerini naklederek reddetmiştir. Yine İbn Teymiyye gibi nübüvvetin velayetten üstün olduğunu vurgulayarak "veli" kavramının anlamını genişletmiş; keramete de oldukça geniş bir anlam yükleyerek bu kavramı sıradanlaştırmış; keşf veya ilham yoluyla elde edilen bilgilerin dinin kaynaklarına uygunluğunun kontrol edilmeden kabul edilmemesi gerektiği üzerinde önemle durmuştur. Velilere körü körüne itaat edilmemesini tavsiye ederek, velilerin sayısını veyahut derecesini belirten nakillerin gerçeği yansıtmadığının altını çizmiştir. Ayrıca ricâlu'l-gayb kavramını tıpkı İbn Teymiyye gibi açıklamıştır.

Akhisârî'nin bütün bu görüşlerini genel itibariyle değerlendirdiğimizde onun Hanefî-Mâtürîdî olmasına ve bu gelenek üzerinde bu geleneğe mensup ulema tarafından yetiştirilmiş olmasına rağmen; kısmen Hanbelî Selefîliğe önemli bir yön tayin eden İbn Teymiyye ve ekolünün de tesiri altında kaldığı ortaya çıkmaktadır. Ancak bu durum tamamen bir Selefî zihniyetin tezahürü şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira itikadî hususların tamamında Hanefî-Mâtürîdîliğe uygun fikirler ortaya koyduğu dikkat çekmektedir. Ayrıca Osmanlıda

Akhisârî'den önce veya sonra birçok âlim tarafından İbn Teymiyye'nin bazı eserlerinin okunduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. İbn Teymiyye'nin eserlerinin bu kadar değer görmesinde onun hem siyasî hem de dinî açıdan İslam tarihindeki en etkili şahsiyetlerden biri olmasının da yeri büyüktür.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği eleştirileri dikkate alındığında, Akhisârî'nin kısmî bir tasavvuf karşıtlığı eğiliminde olduğu da açıktır. Ancak sadece bu görüşlerinden yola çıkarak onun tasavvufu toptan reddettiği fikrine de varılmamalıdır. Zira o nefis terbiyesi ve tezkiyesine önem vermiş ve risalelerinin önemli bir kısmında dualar, zikirler ve zikirlerin ehemmiyeti gibi hususlara da yer vermiştir. Zira Akhisârî tasavvufun mu'tedil olan kısmını kabul edip, aşırı kısmını reddetmiştir. Bu açıdan hem İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye gibi Hanbelî-Selefi ulemayla hem de bazı zâhid Hanefî fakahayla paydaş olmuştur.⁶⁹

⁶⁹ Durmuş, *Kadıızâdeliler Hareketi*, 374-375.

5. Risâle fî enne'n-Nübüvve Efdal mine'l-Velâye'nin Tahkikli Metni

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نواله والصلوة والسلام على نبيه وآله. وبعد فعلموا أيها الإخوان ان سلف الأمة وأئمتها وسائر أولياء الله تعالى قد اتفقوا على أن أنبياء أفضل من الأولياء الذين ليسوا بأنبياء. وأفضل الأنبياء الرسل عليهم الصلوة والسلام. وأفضل الرسل أولو العزم. وأفضل أولو العزم سيدنا مولانا محمد الذي شرعه أفضل الشرائع⁷⁰ وأمته أفضل الأمم لقوله تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس."⁷¹ وأفضل الأمة القرن الأول لما ثبت أنه عليه الصلوة والسلام قال: "خير القرون القرن الذي بعثت فيهم. ثم الذين يلونهم. ثم الذين يلونهم." وأفضل القرن الأول السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار. وأفضل السابقين الأولين الخلفاء الأربعة. وأفضل الخلفاء الأربعة ابو بكر ثم عمر. هذا هو المعروف عن الصحابة والتابعين وأئمة الأمة وجماهيرها. إذا عرفت هذا تعرف المسلمين متفقون على أن النبي أفضل من الولي. لأن النبي جمع بين مرتبة الولاية ومرتبة النبوة. وعلى أن الولي لا يبلغ درجة النبي. إذ من خاصية النبي أنه مع ما فيه من ثبوت الولاية معصوم على معاصي مأمون من سوء الخاتمة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح العالم ونظام أمر المعاش والمعاد إلى غير ذلك من الكمالات التي ليس في الولي شيء منها. فلا يُعتمد بقول بعض الكرامية المتبدعة أن الولي قد يبلغ درجة النبي ولا بقول بعض الباطنية أن الولاية أفضل من النبوة. نعم يقع تردد في أن النبوة النبي أفضل ام ولا. فمن قائل بالأول لما في النبوة من معنى الوساطة من الجانبين وقيام بمصالح الخلق في دارين مع شرف مشاهدة الملك.

ومن مائل إلى الثاني لما في الولاية من معنى القرب. وقد ظن طائفة غالطة أن خاتم الأولياء (138) يكون أفضل الأولياء قياسا على خاتم الأنبياء. فمنهم من يدعى أن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء من جهة العلم بالله تعالى. وإن الأنبياء ليستفيدون العلم بالله تعالى وأوليائه. وذلك لأن الأنبياء أسبق في الزمان من الأولياء هذه الأمة. فكيف يمكن أن يستفيد الأنبياء كلهم والأولياء معرفة الله تعالى ممن يأتي بعدهم ويدعى أنه خاتم الأولياء وليس آخر الأولياء أفضل الأولياء كما كان آخر الأنبياء أفضل الأنبياء فإن فضل سيدنا ومولانا محمد على سائر الأنبياء. ثبت بالنصوص الدالة على ذلك. وكل واحد من الأنبياء يأتيه الوحي من الله تعالى لاسيما سيدنا ومولانا محمد عليه الصلوة والسلام. فإن لم يكن في نبوته محتاجا إلى غيره. فلم يحتج شريعته لا إلى سابق ولا إلى لاحق بخلاف شريعة غيره من الأنبياء. فإن الشريعة التوراة جاء المسيح فكملها واحال أمته في أكثر الشرايع عليها. ولهذا كانت طائفة النصرى محتاجين إلى النبوات المتقدمة على المسيح كالتوراة والزبور. وكان أمم قبلنا⁷² محتاجين إلى محدثين بخلاف أمة سيدنا ومولانا محمد عليه الصلوة والسلام. فإنه تعالى أغناهم بنبيهم. فلما احتاجوا معه لا إلى نبي قبله ولا إلى محدث بعده. بل جمع الله تعالى له عليه الصلوة والسلام من الفضائل والمعارف والأعمال الصالحات ما فرقه في غيره من الأنبياء. فكل من بلغه رسالته عليه الصلوة والسلام لا يكون وليا لله تعالى إلا باتباعه. ومن ظن أن من الأولياء من له طريق إلى الله تعالى لا يحتاج فيه إليه عليه الصلوة والسلام فهو ملحد كافر. ولا يصح له أن يحتج بقصة موسى والخضر. لأن موسى عليه السلام لم يكن مبعوثا إلى الخضر. وإنما بعث إلى بنى إسرائيل ولم يجب على الخضر إتياعه مع أن ما فعله الخضر لم يكن مخالفاً للشريعة. بل كان موافقا لها لكن موسى عليه السلام لعدم شوره بالأسباب التي تبيح ذلك أنكره. فلما وقف وافق وسلم ولهذا قال ابن عباس لنجده الحرورى حين سأله عن

⁷⁰ في (خ) "الشرايع".

سورة آل عمران 3/110.71

⁷² (د) "محتاجين إلى النبوات المتقدمة على المسيح كالتوراة والزبور. وكان أمم قبلنا..."

قتل الغلمان "إن علمت منهم ما علمه الخضر فاقتلهم وإلا فلا. فإن قتل الصبي لضرر الكفر الذي يرى توجهه إلى أبيه
(38ب)

و لا يندفع إلا بقتله يجوز." وأما سيدنا ومولانا محمد عليه الصلوة والسلام فرسالته عامة لجميع الخلق جنهم
وإنسهم. ولا طريق لأحد منهم إلى الله تعالى إلا بالمتابعته عليه الصلوة والسلام باطنا وظاهرا. حتى لو أدركه من هو أفضل
من الخضر كإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام لوجب عليهم إتباعه.

فإن قال ذلك الملحد انا نحتاج إليه في علم الظاهر دون علم الباطن أو في علم الشريعة دون علم الحقيقة فهو شر
من اليهود والنصارى الذين قالوا إنه رسول الأميين دون أهل الكتاب. فإنهم كما آمنوا ببعض ما جاء به وكفر ببعض فكانوا
بذلك الكفارا كذلك الذي يقول أنه عليه صلوة والسلام بعث بعلم الظاهر دون علم الباطن آمن ببعض ما جاء به وكفر
ببعض. فكان كافرا. بل أكفر من أولئك لأن علم الباطن الذي هو علم إيمان القلب ومعارفه وأحواله هو العلم بحقائق الإيمان.
وهذا أشرف من العلم بمجرد الأعمال الظاهرة. ومن ادعى أنه عليه الصلوة والسلام إنما علم هذه الأمور الظاهرة دون
حقائق الإيمان فقد ادعى أن البعض الذي آمن به مما جاء به عدم أدنى القسمين. فيكون شرا ممن يقول تؤمن ببعض ونكفر
ببعض. لأنه لا يدعى أن البعض الذي آمن به أدنى القسمين. وهؤلاء الملاحدة يلتبسون على الناس فيقولون ولايته عليه
الصلوة والسلام أفضل من نبوته. ونحن شاركانه في ولايته التي هي أعظم من نبوته. وهذا أعظم ضلالهم. فإن ولايته عليه
الصلوة والسلام لم يماثله فيها أحد من الرسل والأنبياء فضلا عن ان يماثله هؤلاء الملاحدة. إذ كل رسول نبي. وكل نبي
ولي. فالرسل نبي وولي. ورسالته متضمنة لنبوته. ونبوته متضمنة لولايته. وولايته لكونها إنصرافا وإنقطاعا من الخلق إلى
الحق أفضل من نبوته التي هي انصراف من الحق إلى الخلق لتبليغ أحكامه إليهم. لا إن ولاية غير النبي أفضل من النبوة.
فانه لم يقل به أحد. فهؤلاء (139) الملاحدة المتصوفة اعتقدوا عقيدة الملاحدة المتفلسفة الذين قالوا إن الأفلاك قديمة أزلية
وليس الرب تعالى خلق السموات والارض وما بينهما ولا يخلق الأشياء بمعشيته وقدرته. فإن كفر هؤلاء أعظم من كفر
اليهود والنصارى. بل من كفر مشركى العرب. إذ جميعهم يقولون إنه تعالى خلق السموات والارض ويخلق الأشياء بمشيته
وقدرته والله تعالى قد أخبر أنه خالق كل شيء. فيكون كل شيء مخلوقا وكل مخلوق محدث وكل محدث مخرج من العدم
إلى الوجود. وهؤلاء يعتقدون خلاف ذلك.

وقد ناظرهم بعض أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة مناظرة قاصرة من غير أن يعرفوا ما أجاز⁷³ الله به ورسول
ومن غير أن يحكموا قضايا المعقول والمنقول. ولا للإسلام نصرؤوا ولا للإعداء كسروا بل نازعؤهم في بعض المعقولات
الصحيحة. وشاركؤهم في بعض قضاياهم الفاسدة فصار قسؤر هؤلاء في علوم العقلية والنقلية من أسباب قوة ضلال
أولئك. فإن فلاسفة كارسطؤو نحوه كانوا من الذين يعبدؤن الكواكب والأصنام. ولا يعرفؤن الملائكة والأنبياء. وليس في⁷⁴
كتب ارسطؤ ذكر شيء من ذلك. وإنما غالب القول فيها في الأمور الطبيعية. وأما الأمور الإلهية فكلامه فيها قليل كثير
الخطأ. واليهؤد والنصارى بعد النسخ والتبديل أعلم بالإلهيات منهم بكثير. لكن متأخروهم كابن سينا وغيره أرادوا ان يلفقؤا
بين كلام أولئك وبين ما جاء به الرسل. فآخذؤا شيئا من بعض أصول الجهمية والمعتزلة وركبؤا منه ومن قول أولئك مذهباً
قد يعتزى إليه متفلسفة أهل الملل وفيه من الفساد لا يخفى على العالم المتدين. وهم لما راؤا أن الرسل عليه الصلوة والسلام

⁷³ في (خ) "أخر".

(ن) "في".⁷⁴

قد بهروا العالم واعترفوا بأن الناموس الذي بعث إليهم أعظم ناموس ووجدوا الأنبياء قد ذكروا الملائكة أرادوا أن يجمعوا بين ذلك وبين قول سلفهم اليونانيين الذين اثبتوا عقولا(39ب) عشرة يسمونها المجردات والمفارقات لمفارقتها البدن وتجردها عنه وأصل هذا مأخوذ من مفارقة النفس البدن وتجردها عنه. وهذه المجردات التي أثبتوها يرجع عند التحقيق إلى أمور موجودة في الأذهان لا في الأعيان.

وقد اعترف حذاقهم بأن ذلك إنما يتحقق في الأذهان دون الأعيان. وهؤلاء المتأخرون لما قصدوا أن يثبتوا النبوة على أصولهم الفاسدة زعموا أن النبوة لها ثلاث خصائص⁷⁵ من اتصف بها يكون نبيا. إحداهما أن يكون له قوة علمية يسمونها قوة قدسية ينال بها العلم بلا تعلم. والثانية أن يكون له قوة تخيلية يتخيل بها ما يفعله في نفسه بحيث يرى صوراً أشكالا نورانية ويسمع أصواتا كما يراه النائم ويسمعه ولا يكون لها وجود في الخارج. وزعموا أن تلك الصور هي ملائكة. وتلك الأصوات هي كلام الله تعالى. وجعلوا الملائكة ما يتصوره النبي في نفسه من أشكال نورانية ليس لها تحقق في الخارج. بل هي عقول المجردة التي ليست داخل العالم ولا خارجه عندهم. والثالثة أن يكون له قوة فعالة يؤثر في هيولى العالم. وجعلوا معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء وخوارق السحرة من هذا القبيل. فالنبوة عندهم صنعة من الصنائع⁷⁶ تحصل بالإكتساب عند تجرد النفس عن علائق⁷⁷ وإتصالها بالمفارقات. ولهذا طلب النبوة من تصوف على مذهبهم كابن مسبعين وأضرابه. ثم أولئك الملاحدة المتصوفة الذين شاركوا هؤلاء الملاحدة المتفلسفة وزعموا أنهم أولياء الله تعالى وادعوا أن الولي أفضل من النبي قالوا إن الولي يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى إلى النبي فهو أعلى منه. والمعدن عندهم هو العقل. والملك هو الخيال. وهم جعلوا جبريل هذا الحيال الذي تشكل في نفس النبي. والخيال تابع للعقل. وهم زعموا أنهم يأخذون عن العقل الذي هو أصل الخيال. والنبي يأخذ عن الخيال الذي هو تابع (140) للعقل ولهذا صار واعتد أنفسهم فوق الرسول وجعلوا أنفسهم وشيوخهم في التلقى أعلى من الرسول.

وقد وصف الله تعالى جبريل بأنه شديد القوي ذومرة فاستوى وهو بالأفق الأعلى. وبأنه الروح الأمين وروح القدس إلى غير ذلك من الصفات التي تبين أنه من أعظم المخلوقات عند الله تعالى ومن الأحياء العقلاء وأنه جوهر قائم⁷⁸ بنفسه. لأنه خيال في نفس النبي كما زعمه هؤلاء الملاحدة.

و غاية تحقيق هؤلاء انكار أصول الدين. فإن أول الدين الإيمان بالله والملائكته والكتبه والرسله واليوم الآخر. وهم بقولهم المذكور انكروا والملائكة والكتب والرسل. ثم إنهم انكروا الخالق حيث قالوا إنه الوجود المطلق الذي هو واحد شخصي وموجود خارجي منبسط فالظاهر متكثر في النواظر. ولم يميزوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع. فإن الموجودات تشترك في مسمى الوجود كما يشترك⁷⁹ الإنسان وسائر الحيوانات في مسمى الحيوان. ولكن هذا المشترك كلى لا يتحقق إلا في الذهن. وإلا فالحيوانية القائمة بهذا الإنسان ليست هي الحيوانية القائمة بهذا الفرس. ووجود السموات والأرض ليس هو بعينه وجود الإنسان. فعلى هذا وجود الخالق تعالى مباين لوجود مخلوقاته. ثم انكروا حقيقة اليوم الآخر حيث قالوا أهل النار يتنعمون كما يتنعم أهل الجنة. وجعلوا العذاب الوارد في حقهم من العذوبة. فصاروا كافرين بالله

في (خ) ⁷⁵ "ثلاث حصايص".

⁷⁶ في (خ) "صنائع".

⁷⁷ في (خ) "علائق".

⁷⁸ في (خ) "قائم".

⁷⁹ في (خ) "تشارك".

وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. مع إدعائهم أنهم خلاصة الخاصة من أهل الله تعالى. ومع دعواهم أنهم أفضل من الأنبياء. وأن الأنبياء إنما يعرفون الله تعالى من مشكاتهم. وهم وإن كانوا من أعظم الناس دعوى لولاية الله تعالى لكنهم من أعظم الناس ولاية ومناسبة للشيطان. ولهذا تكون⁸⁰ عامة كلامهم في الخيالات الشيطانية. ويقولون أرض الحقيقة هي أرض الخيال. ويعترفون بأن الحقيقة التي يتكلمون فيها هي الخيال. والخيال هو محل تصرف الشيطان. (40ب)

فإن الشيطان يخيل للإنسان الأمور بخلاف ما هي عليه. فمنهم من تأتيتهم⁸¹ أرواح فتخاطبهم وتتمثل لهم وهي الجن والشياطين. فيظنونها ملائكة.

وكان أول من ظهر من هؤلاء في الإسلام المختارين أبى عبيد الثقفى الذي أخبر به النبىف الحديث الصحيح الذي رواه مسلم في صحيحه. إنه عليه الصلوة والسلام قال "سيكون في ثقيف كذاب. فقيل لابن عمر وابن عباس أن المختار يزعم أنه ينزل عليه ويوحى إليه" وقال "صدق". قال الله تعالى "إن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم".⁸² وقال تعالى "هل أنبأكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم".⁸³

من هذه الأرواح الشيطانية الروح التي زعم صاحب الفصوص أنه ألقى إليه ذلك الكتاب. ولهذا يذكر أنواعا من الخلوات بطعام معين وحال معين. وهذه الأفعال مما يفتح لأصحابها إتصال بالجن والشياطين. فيظنون ذلك من كرامات الأولياء. وإنما ذلك من الأحوال الشيطانية. وكثير ممن ينتسب إلى الإسلام ظاهرا. وهو بريء منه في الباطن. يكون له نصيب من هذه الأحوال بحسب موالاته للشيطان ومعاداته للرحمن. وقد يكون بعضهم صادقين في معاملتهم. ولهم عبادة وزهادة وإخلاص في مجاهدتهم. لكنهم لقلة علمهم بحقايق الإيمان وعدم تمييزهم ما هو من أقوال الشيطان وأمور الرحمن يلتبس عليهم الأمر. ويقعون في شبكة الشيطان. ويدعون كشفا يناقض العقل والشرع. فإن هذه الأحوال لما كانت شيطانية مناقضة للعقل والشرع قالوا ثبت عندنا في الكشف ما يناقض صريح العقل والشرع. ومن اراد التحقيق فليترك العقل والشرع. وهم قوم لا يتعمدون الكذب. لكن يخيل لهم أشياء تكون في نفوسهم ويظنونها في الخارج. وأشياء يتفق وجودها في الخارج ويظنونها من كرامات الصالحين وتكون من تلبيسات الشياطين. فإن كثيرا من الناس يظنون في أنفسهم أو غيرهم أنهم من أولياء الله تعالى. وهم ليسوا من أولياء الله تعالى. بل هم من (141) أولياء الشيطان. فإن اليهود والنصارى كانوا يدعون أنهم أولياء الله تعالى. بل كانوا يدعون أنهم أبناؤه وأحبأؤه ولا يدخل الجنة إلا من كان منهم كما حكى الله تعالى عنهم وقال "و قالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحبأؤه".⁸⁴ وقال تعالى "و قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى".⁸⁵ وكان مشركون العرب يدعون أنهم أهل الله تعالى لسكناهم مكة ومجاورتهم البيت. وقد قال تعالى فيهم "و ما كانوا أوليائه إن أوليائه إلا المتقون"⁸⁶ فبين سبحانه وتعالى أن أوليائه هم المتقون لا المشركون. وكما أن من الكفار من يدعى أنه ولي الله. وليس وليا لله بل عدوا لله.

⁸⁰ في (غ) "يكون".

⁸¹ في (ح) "يأتيتهم".

سورة الأنعام 121/6.

سورة الشعراء 221/26-222.

سورة المائدة 18/5.

سورة البقرة 111/2.

سورة الأنفال 34/8.

فكذلك من الذين يظهرون الإسلام ويقرون برسالة سيدنا ومولانا محمد عليه الصلوة والسلام طائفة يعتقدون في الباطن ما يناقض ذلك. ويقولون إن لله أولياء خاصة لم يرسل إليهم هذا الرسول ولا يحتاجون إليه وينتفعون به من غير واسطة. أو أنه مرسل بالشرائع الظاهرة وهم موافقون له فيها. وأما الحقايق الباطنة فلم يرسل بها أو لم يكن يعرفها أو هم أعرف بها منه أو يعرفونها كما يعرفها هو من غير طريقة. وقد يقول بعضهم إن أهل الصفة كانوا مستغنين عنه ولم يرسل إليهم. ومنهم من يقول أنه تعالى أوحى إليهم في الباطن ما أوحى إليه ليلة المعراج. فصاروا بمنزلته. فهؤلاء من فرط جهلهم. لا يعلمون أن الإسراء كان بمكة كما قال الله تعالى "سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى".⁸⁷ وأن الصفة لم تكن إلا بالمدينة. وكانت صفة في شمال مسجده عليه الصلاة والسلام ينزل بها الغرباء الذين ليس لهم أهل ولا أصحاب ينزلون عندهم. فإن المؤمنين حين كانت الهجرة واجبة كانوا يهاجرون إلى المدينة عند النبي عليه الصلوة والسلام. فمن أمكنه أن ينزل في منزل نزل به. ومن تعذر عليه ذلك نزل بالمسجد إلى أن يتيسر له مكان ينتقل إليه. وأهل الصفة لم يكونوا (41ب) ناسا بأعيانهم يلزمون الصفة بل كانوا يقلون تارة ويكثرون أخرى. ويقيم الرجل أياما ثم ينتقل منها. والذين نزلوا بها من جنس سائر المؤمنين ليس لهم مرتبة في علم ودين. بل فيهم من إرتد عن الإسلام كالعربيين الذين أتوا المدينة فلم يوافقهم هواها فاصفرت ألوانهم وامتفخت بطونهم فأمرهم النبي عليه الصلوة والسلام أن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا من ألبانها وأبوالها ففعلوا وصحوا ثم الرتدوا وقتلوا المرعاة وساقوا الإبل فأرسل عليه الصلوة والسلام قوما في طلبهم وأتى بهم. فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل⁸⁸ أعينهم وتركهم في شدة الحر حتى يموتوا. وحديثهم في الصحيحين. وفيه أنهم نزلوا الصفة. وكان ينزلها مثل هؤلاء. ونزلها من خيار المسلمين سعد بن أبي وقاص. وهو أفضل من نزل بها ثم انتقل عنها. وأما الأنصار فلم يكونوا من أهل الصفة. وكذلك أكابر المهاجرين كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن ابن عوف وأبي عبيدة بن الجراح وغيرهم.

وقد روى أن غلام المغيرة بن شعبة كان ممن نزل بها. وقال عليه الصلوة والسلام في حقه هذا واحد من السبعة وهذا الحديث كذب بإتفاق أهل العلم بالحديث وإن كان قد رواه أبو نعيم في الحلية. فكذلك كل حديث يروى في عدد الأولياء والأبدال والنقباء والنجباء والأوتاد من كونهم ثلاثة⁸⁹ أو أربعة وسبعة أو اثني عشر أو ثلاثة عشرة أو أربعين أو سبعين أو ثلاثة⁹⁰ مائة أو كون القطب واحد والغوث واحد. فليس ذلك شيء صحيح عن النبي عليه الصلوة والسلام. ولم ينطق السلف بشيء من هذه الألفاظ إلا بلفظ الأبدال.

و روى أنهم أربعون رجلا وأنهم في الشام . وهو حديث منقطع ليس بثابت. المقصود لن الأولياء الله هم الذين وصفهم الله تعالى بقوله "ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون."⁹¹ وليس لهم في الظاهر (142) من الأمور المباحة شيء يتميزون به عن الناس. فلا يتميزون بلباسهم دون لباس. إذا كان كما منهما مباحا بل يوجدون في جميع الأصناف أمة سيدنا ومولانا محمد إن لم يكونوا من أهل البدع والفجور. فيوجدون في أهل العلم والقرآن وفي أهل الجهاد والسيوف وفي أهل التجارة والصناعة والزراعة.

سورة الإسراء 1/17. 87

88 في (ح) "مخل".

89 في (ح) "ثلاثة".

90 في (ح) "ثلاثة".

سورة يونس 10/62-63. 91

وليس من شرط الولي أن يكون معصوما بحيث لا يغلط ولا يخطأ. بل يجوز أن يخفى عليه بعض علوم الشريعة ويشتبع عليه بعض أمور الدين حتى يحسب بعض الأمور مما أمر الله به وهو مما نهى الله عنه. ويجوز أن يظن بعض الخوارق كرامات وليس منها. بل هو من الشيطان وهو لا يعرف أنه من الشيطان. وإن لم يجرح بذلك عن ولاية الله تعالى. لأنه تعالى تجاوز لهذه الأمة عن الخطاء والنسيان. فلما يكن الولي معصوما لجواز الغلط والخطأ عليه لم يجب على الناس الأخذ بجميع ما يقول. بل لا يجوز أن يعتمد على ما يلقي إليه في قلبه ولا على ما يقع له مما يراه إلهاما أو خطابا⁹² من الحق. بل يجب عليه أن يعرض ذلك كله على ما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام. فإن وافقه قبله. وإن خالفه لم يقبله. وإن لم يعلم أنه موافق أو مخالف توقف فيه.

و الناس في هذه الباب ثلاثة⁹³ أصناف. ومنهم من إذا اعتقد في⁹⁴ شخص أنه ولي يقبل منه كل ما يقوله ويسلم إليه في جميع ما يفعله. ومنهم من إذا رآه قد قال أو فعل شيئا مما ليس موافقا للشرع يخرج عنه ولاية الله تعالى بالكلية وإن كان مجتهدا مخطئا. وخيار الأمور أوسطها. وهو أن لا يجعله معصوما ولا مأثوما⁹⁵ إن كان مجتهدا مخطئا. ولا يتبعه في كل ما يقول. بل الواجب على الناس إتباع ما بعث الله به رسوله. وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن كل أحد يؤخذ بعض قوله ويترك بعضه إلا النبي عليه الصلوة والسلام. وهذا هو الفرق بين الأنبياء وغيرهم. فإن الأنبياء يجب الإيمان بجميع ما يخبرون به عن الله تعالى ويجب طاعتهم (42ب) فيما يأمرون به بخلاف الأولياء. حيث لا يجب طاعتهم في كل ما يأمرون به ولا الإيمان بجميع ما يخبرون به. بل يعرض أمرهم وخبرهم على الكتاب والسنة فما وافقهما يجب قبوله وما خالفهما يكون مردودا. وإن كان صاحبه من أولياء الله تعالى. لكنه إن كان مجتهدا يكون معذورا ويكون خطؤه من الخطاء المغفور. ويكون له أجر لإجتهاد وكثير من الناس يغلط في هذا الموضوع. فيظن في شخص أنه ولي. ويظن أن الولي يقبل منه كل ما يقول ويسلم إليه في كل ما يفعل. وإن خالف الكتاب والسنة. ويوافق ذلك الشخص. ويخالف ما بعث الله به رسوله الذي فرضا على جميع الخلق تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر ومن تبعه كان من أولياء الله أهل الجنة ومن لم يتبعه كان من أعداء⁹⁶ الله أهل النار. فيجره مخالفته للرسول وموافقته لذلك الشخص أولا إلى البدعة والعصيان وأخرا إلى الكفر والطغيان. ويكون من الذين قال الله تعالى فيهم "يوم يعرض الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا. يا ليتني يلتني لم أتخذ فلانا خليلا. لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني وكان شيطان للإنسان خذولا."⁹⁷ فهؤلاء مشابهون للنصارى الذين قال الله تعالى فيهم "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله."⁹⁸ قال عدى ابن خاتم للنبي عليه الصلوة والسلام "ما عبدوهم." فقال عليه الصلوة والسلام "أطاعوهم. فمن أطاع أحدا فيما لم يأذن به الله فقد عبده واتخذه ربا".

ولهذا قيل في مثل هؤلاء إنما حرموا الوصول بتضييع الأصول. وأصل الأصول الإيمان بالله تعالى والرسوله. ولا بد في الإيمان بالرسول الإيمان بأن سيدنا ومولانا محمد مرسل إلى جميع الخلق. وأنه لا طريق لأحد من الخلق إلى الله تعالى إلا بمتابعته عليه الصلوة والسلام ظاهرا باطنا حتى لو أدركه موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء لوجب عليهم

⁹² في (خ) "خطايا".

⁹³ في (خ) "ثلث".

في (م) ⁹⁴ "اعتقد في".

⁹⁵ في (خ) "مأثورا".

⁹⁶ في (خ) "اعطاء".

سورة الفرقان 27/25-29.

سورة التوبة 9/31.

إتباعه. كما قال تعالى (143) "و إذ أخذ الله ميثاقا لنبيين لما أتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه."⁹⁹ قال ابن عباس "ما بعث الله نبيا إلا أخذ عليه الميثاق لنن بعث محمد وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه وأمره أن يأخذ على أمته الميثاق لنن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه." وكل من خالق شيئا مما جاء به الرسول مقلدا في ذلك لمن يظن أنه ولي وأن الولي لا يخالف في شيء فهو ضال. إذ لو كان ذلك الرجل من أكبر أولياء الله تعالى كأكابر الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يقبل منه ما خالف الكتاب والسنة فكيف من غيره. وعمدة هؤلاء في ذلك أنهم يرون قد يقع من شخص مكاشفة في بعض الحالات أو شيء من خوارق العادات مثل أن يطير في الهواء أو أن يمشى على الماء أو أن يملأ إبريقا من الخلاء أو أن يختفى من العين الناس أو يخرهم بحال غائبهم أو بما سرق لهم أو غير ذلك ويستدلون بهذه الأمور على ولايته. ولا يجوزون مخالفته. وقد إتفق أولياء الله تعالى على أن الرجل لو طار في الهواء أو مشى على الماء لا يغتر به حتى ينظر متابعتة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وموافقته لأمره ونهيه. إذ ليس في شيء من هذه الأمور ما يدل على كون صاحبها من أولياء الله تعالى. فإن صاحبها كما يجوز أن يكون من أولياء الله تعالى يجوز أن يكون من أعداء الله تعالى. فإنها كثيرا ما تقع من الكفار والمشركين وأهل البدع ولا يجوز أن يظن أن كل من له شيء منها فهو من أولياء الله تعالى. بل يعتبر أولياء الله تعالى بصفاتهم وأحوالهم التي يدل عليها الكتاب وسنة. فغاية الكرامة لزوم الإستقامة. فإن الله تعالى لم يعط العبد من الكرامة مثل أن يعينه على ما يحبه ويرضاه. فحينئذ تكون¹⁰⁰ كرامات الأولياء أعظم من الأمور المذكورة. فإن تلك الأمور وأمثالها قد توجد في شخص لا يتطهر الطهارة الشرعية ولا ينتظف النظافة الدينية.

وقد قال عليه الصلوة والسلام "إن الله (43ب) نظيف يحب النظافة" قال عليه الصلوة والسلام "إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا" وذلك الشخص لا يغتسل ولا يتوضأ ولا يصلى الصلوة المكتوبة. بل يكون ملابسا للنجاسات ومعاشرا للكلاب ويأوى المزابل والمواضع النجيسة التي محبها الجن والشياطين. وكذلك من البدع التي لم يشرعها الله تعالى ورسوله الإنقطاع إلى المغارات والبودى. فإن الجن والشياطين كثيرا ما تأوى إلى الجبال والمغارات التي يظن أكثر الناس أن فيها رجالا من الصالحين ويسمونهم رجال الغيب. وإنما هناك رجال من الجن. فإن للجن رجالا كما أن للإنس رجالا. قال الله تعالى "وأنة كان رجال من الإنس يعودون برجال من الجن فزادوهم رهقا."¹⁰¹

قال غير واحد من السلف كان من الإنس من إذا نزل بواد يقول أعوذ بعظيم أهل هذا الوادى من سفهائهم. فلما إستعادت الإنس بالجن إزدادت الجن طغيانا وكفرا. وقيل إزدادت الإنس كفرا وطغيانا. فإنهم لما أستعادوا بهم وحصل لهم الأمن في المنزلهم ظنوا أن ذلك من الجن وازدادوا رغبة في طاعة الشياطين وقبول وساوسهم. فالزيادة على هذا المعنى من فعل الجن أستدت إليهم لكونهم سببا لها. وعلى المعنى الأول مسندة إلى الإنس لكونها من فعلهم. كما مان إستعادة من فعلهم في الوجهين.

قال مقاتل أول من تعوذ بالجن قوم من أهل اليمن من بنى حنيفة. ثم فشا ذلك في العرب. فلما جاء الإسلام عاذوا بالله تعالى وتركوهم. فإنه عليه الصلوة والسلام قال "من نزل منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء يرتحل منه." إذا تقرر هذا فالواجب على كل أحد أن يعلم أن الله تعالى بعث سيدنا ومولانا محمد عليه الصلوة والسلام رسولا إلى جميع الإنس والجن. فلم يبق إنسي ولا جني إلا يجب عليه الإيمانه والإتباع له والتصديق فيما أخبر والإطاعة

سورة آل عمران 81/3.⁹⁹

¹⁰⁰ في (خ) "يكون".

سورة الجن 6/72.¹⁰¹

فيما (144) أمر. فمن لم يؤمن بذلك فهو كافر سواء كان إنسياً أو جنياً. وقد سمعت الجن القرآن. فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين. وقالوا يا قومنا إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى مصدقاً لما بين يديه يهدى إلى الحق وإلى طريق مستقيم. يا قومنا أجيئوا داعي الله وأمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم وجمهور العلماء على أن الرسل إنما بعثوا من الإنس ولم يبعث من الجن رسول. ولكن منهم المنذر. فمن كان من الإنس يأمرهم بما أمر الله به ورسوله فهذا من أفضل الأولياء الله تعالى. فهو في ذلك من خلفاء الرسول ونوابه. ومن كان يستعملهم فيما نهى الله عنه ورسوله فهذا من أكبر أولياء الشيطان. وهو في ذلك من خلفائه ونوابه قد استعان بجنوده على الإثم والعدوان. ثم إنه إن استعان بهم على الشرك فهو كافر وإن استعان بهم على الكبيرة فهو فاسق وإن استعان بهم على غير ذلك من المعاصي فهو عاص. ومن لم يكن تام العلم بالشريعة فاستعان بهم فيما يظن أنه من الكرامات مثل أن يستعين بهم أن يأتيه بأطعمة وفواكه وغير ذلك مما لا يوجد في الموضع الذي هو فيه وأن يحملوه من مدينة إلى مدينة ونحو ذلك فهو مغرور. حيث لم يعرف أن ذلك من الجن والشياطين قد مكروا به. بل قد سمع أن لأولياء الله تعالى كرامات وخوارق العادات. وليس عنده من حقيقة الإيمان معرفة القرآن ما يفرق بين الكرامات الرحمانية وتلبيسات الشيطانية فيمكرون به بحسب إعتقاده. فإن الخولق منها ما هو من جنس العلم والمعرفة كالمكاشفات الواقعة في بعض الأوقات. ومنها ما هو من الجنس القدرة والعمل كالمصرفات الخارقة للعادات. وجميع ما يؤتيه الله لعبده من هذه الأمور وغيرها إن استعان بها على ما يحبه ويرضاه يزداد بذلك رفعة وقرباً إلى الله تعالى. وإن استعان بها على ما نهى الله عنه ورسوله كالشرك والظلم والفواحش يستحق بذلك عقوبة وبعد عن الله تعالى. فإن لم يتداركه الله تعالى (44ب) بتوبة يكون من الخاسرين. ولا يكون من الأولياء الله المتقين المتبعين الكتاب والسنة. بل يكون من الذين يفترون بهم الجن والشياطين. ويكون له من الخوارق ما يناسب حاله حال الجن والشياطين المقترنة به. فإن في الجن من هو كافر وفاسق وجاهل. فمن كان من الإنس كافراً أو فاسقاً أو جاهلاً يدخلون معه في الكفر والفسق والضلال. ويعاونونه إن وافقهم فيما يختارونه من الكفر والضلال. مثل أن يقسم عليهم بأسماء من يعظمونه من الجن وغيرهم. أو أن يكتب بعض أسماء الله تعالى أو بعض كلام بالنجاسة. أو أن يقلب فاتحة الكتاب أو سورة الإخلاص أو آية الكرسي أو غيرها من الآيات ويكتبها بالنجاسة أو أن يستغيث بالمخلوق سواء كان ذلك المخلوق مسلماً أو كافراً أو حياً أو ميتاً.

فمن كان منتسباً إلى الإسلام أو استغاث بمن يحسن الظن من شيوخ المسلمين يجباً إليه الشيطان في صورة ذلك الشيخ. فإن الشيطان كثيراً ما يجباً على صورة الصالحين. ولا يقدر أن يتمثل بصورة رسول الله عليه الصلوة والسلام. ثم إن الشيخ المستغاث به إن كان ممن له علم بالشريعة ولا يخبره الشيطان بأقوال أصحابه المستغثين به. وإن كان ممن لا علم له يخبره بأقوالهم وينقل لهم أقواله. فيظن أولئك الجهلة أن الشيخ سمع أصواتهم وأجابهم مع بعد مسافة. وإنما هو بتوسط الشيطان. وقد أخبر بعض الشيوخ الذين كان قد جرى لهم مثل ذلك بصورة المكاشفة والمخاطبة. فقال يرى لي شيء براق مثل ماء أو الزجاج ويمثل لي فيه ما يطلب مني من الأخبار فأخبر الناس به ويصل إلي كلام من يستغيث لي من أصحابي فأجيبه فيصل جوابي إليه وكثير من هذه الحوارق يحصل لكثير من الشيوخ الذين لا يعلمون الكتاب والسنة لا يعلمون بهما. فإذا كذب من لا يعرفها وقال إنكم تفعلون ذلك بطريقة الحيلة كما يدخل النار بحجر الطلق وقشور النارج ودهن الضفادع وغير ذلك (145) من الحيل الطبيعية كانوا يتعجبون. ويقولون والله لا نعرف شيئاً من هذه الحيل. وأما إذا نبأهم الخبير إنكم صادقون في ذلك. ولكن هذه الأحوال أحوال الشيطانية. فربما يقر بذلك بعضهم ويتوب إذا تبين لهم الحق وظهر لهم أنها من الأحوال الشيطانية.

فإن الناس في خوارق العادات ثلاثة¹⁰² أقسام. قسم يكذب وجود ذلك لغير الأنبياء. بل ربما يصدق بها إجمالاً ويكذب بما يذكر له عن بعض الناس. لأنه عنده ليس من الأولياء. ومنهم من يظن أن كل من كان له نوع من خوارق العادات فهو ولي. ولهذا تجد هذا الفريق الثاني يقولون إن للمشركين وأهل الكتاب خفراء يعينونهم على قتال¹⁰³ المسلمين وإنهم من الأولياء الله تعالى. والفريق الأول يكذبون أن يكون معهم من له خرق عادة والصواب. القول الثالث وهو أن معهم من ينصرهم من جنسهم من الجن والشياطين لا من الأولياء الله تعالى. وبسبب عدم التمييز بين أولياء الرحمن والمتشبهين بهم من أولياء الشيطان وقع الناس في البلاء. فحسبوا كل سوداء تمره وكل بيضاء شحمة. ولم يفرقوا بين كرامات الأولياء وما يشبهها من الأحوال الشيطانية. ولا بد من الفرق بينهما لئلا يقع الناس في اليلاء. وهو أن كرامات الأولياء سببها الإيمان والتقوى. ويدل عليه التعريف المذكور للولي في كلامية بأنه العارف بالله وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب على المعاصي المعرض عن الإنهماك في اللذات والشهوات. وما الأحوال الشيطانية فسببها إرتكاب ما نهى الله عنه ورسوله. فإن الخوارق إذا كانت لا تحصل إلا بما يحبه الشيطان من الأمور التي فيها الشرك والظلم أو فعل الفواحش فهي من الأحوال الشيطانية لا من الكرامات الرحمانية. فإن أولياء الله هم المؤمنون المتقون الذين فعلوا المأمور وتركوا المحذور وصبروا على المقدور. فأحبهم الله (45ب) وأحبه. ورضى عنهم. ورضوا عنه. وأما أولياء الشيطان فهم الذين يبغضهم الله تعالى ويغضب عليهم ويلعنهم ويعادهم. فأولياء الله هم العارفون بالله المقدرين برسوله. فيفعلون ما أمر. وينتهون عما زجر. ولهم كرامات. وكراماتهم ليست¹⁰⁴ بحجة في الدين. لأنها إنما تحصل ببركة إتباع رسول رب العالمين. وهي في الحقيقة من معجزاته بخلاف الأحوال الشيطانية. فإنها إنما تحصل بإتباع الجن والشياطين كما حصلت لكثير ممن حكيت عنهم هذه الأحوال.

منهم عبد الله بن صياد الذي ظهر في زمن النبي عليه الصلوة والسلام. وظن بعض الصحابة أنه الدجال. وتوقف النبي عليه الصلوة والسلام في أمره حتى تبين له أنه ليس هو الدجال. وإنما هو من الجنس الكهان. والكهان يكون لأحدهم قرين من الجن يخبره بكثير من المغيبات مما يسترقه من السمع مع خلط الصدق بالكذب.

ومنهم الأسود العنسي الذي ادعى النبوة. وكان له من الجن يخبره ببعض الأمور الغائبة. فلما قابله المسلمون خافوا من الشياطين أن يخبروه بما يقولون فيه حتى أعانت عليه امرأته حين تبين لها كفره فقتلوه.

و منهم مسيلمة الكذاب الذي كان معه من الجن من يخبره من الخبئات ويعينه على بعض الأمور.

و منهم الحارث الدمشقي الذي خرج بالشام في زمن عبد الملك بن مروان وادعى النبوة. وكان شيطانه يخرج رجله من القيد ويمنع السلاح أن ينفذ فيه. وكان يرى الناس بجبل قاسيون أشخاصاً ركباناً على خيل في الهواء. ويقولون هي الملائكة. وإنما هي الجن والشياطين. ولما أمسكه المسلمون ليقتلوه طعنه طاعن بالرمح فلم ينفذ فيه فقال له عبد الملك إنك لم تسم الله تعالى. فسمى الله تعالى وطعنه وقتله.

و من غير هؤلاء المذكورين من يحمل شيطانه عشية عرفة إلى عرفات ولا يحج الحج الشرعي الذي أمر الله (146) ورسوله به. حيث لا يحرم عند الميقات. ولا يلبي فيها. ولا يقف بمزدلفة. ولا يطوف بالبيت. ولا يسعى بين الصفا

¹⁰² في (خ) "ثلاث".

¹⁰³ في (خ) "فيال".

(ن) "ليست".¹⁰⁴

والمروة. ولا يرمى الجمار. بل يقف بثيابه. ثم يرجع من ليلته. وهو كمن يحضر الجمعة ويصلى بغير الوضوء أو إلى غير القبلة. وقد حكى أن واحدا من هؤلاء المحمولين إلى عرفات رأى في النوم أن الملائكة يكتبون الحج فقال ألا تكتبوني فقالوا إنك لست من الحجاج. فإنه لما لم يحج حجا شرعيا لم يكن من الحجاج.

و منهم من يستغيث بالمخلوق سواء كان ذلك المخلوق مسلما أو مشركا أو حيا أو ميتا ويتصور الشيطان بصورته. ويقضي بعض حاجة المستغيث. فيظن ذلك المسكين أن ذلك هو مستغاث به. وإنما هو شيطان أضله لما أشرك بالله. فإن الشيطان يضل بنى آدم بحسب قدرته. فإنه وإن أعان الإنسان على بعض مقاصده لكنه يضره أضعاف ما ينفعه.

و منهم من يتصور له الشيطان ويقول له انا الحضر. ويخبره ببعض الأمور ويعينه على بعض مطالبه كما جرى ذلك لكثير من الناس. قال الشيخ زين الدين الحافى في وصاية¹⁰⁵ القدسية دخل¹⁰⁶ واحد من الأصحاب في خراسان الخلوة. وكان مانلا بأن يتكلم في المعارف وعلى جرى اللسان. فجاء اليه الشيطان على صورة الحضر. فقال له أتريد أن يحصل لك العلوم الدينية؟ فقال نعم. فقال إفتح فاك. ففتح فاه. فرمى بزاقه في فيه. ثم بعد ذلك صنف كتابا مشتملا على أبواب المعارف. فلما وصل إلى الملاحظات عرض ما صنف وحكى واقعته. فقلت له يا مسكين ذلك كان الشيطان جاء اليك في صورة الحضر ولعب بك وشغلك عن طاعة الله تعالى وذكره. رح واغسل الكل وتب إلى الله تعالى. ثم قال الشيخ ولقد رأيته جاء إلى بصورة الحضر في الخلوة. فقلت له بعد كلام معه أريد أن أسمع منك بلا واسطة حديثا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سمعه منك بلا واسطة الشيخ (46ب) ركن الله والدين علاء الدولة. فتغير. ثم لما افتحت الحديث وقلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيته رجل قد تمت خسارته. فقام وهرب متغيرا من الصورة الحضرية إلى صورة لص فقصدت أخذه ولم أدركه.

والمقصود من هذا التطويل التنبيه والتحذير حتى لا يقع الغافل في شبكة الشيطان. فإن الشيطان كثيرا ما يلعب بالإنسان ويريهام الأشياء الباطلة في صورة الحق كمن يرى عرشا في الهواء وفوقه نور ويقول انا ربك. فمن كان من أهل المعرفة والإيمان يعلم أنه من مكر الشيطان فيزجره ويستعيذ بالله منه. ومن لم يكن من أهل المعرفة واليقين يغتر به ويكون من الهالكين. وقد يموت لهم ميت فيأتيهم الشيطان بعد موته على صورته ويقضى الديون ويرد الودائع ويفعل أشياء تتعلق بالميت. ثم يذهب وهم يعتقدون أنه ذلك الميت ويظنون أنه عاش بعد موته وربما يخرجونه ويحرقونه بالنار كما يصنع كفار الهند. وربما ينبشون قبره ويذبحون كما يفعله بعض الناس في زماننا في بلادنا. فمن كان يصيرا بحقائق¹⁰⁷ الإيمان الباطنة وخبيرا شرايع الإسلام الظاهرة يفصل بين الأحوال الرحمانية وأحوال الشيطانية. ويعرف حال أولياء الرحمن وحال أولياء الشيطان ويميز بين النبي الصادق والمدعى الكاذب ويفرق بين سيدنا ومولانا محمد وغيره من الأنبياء والمرسلين وبين مسيلمة الكذاب والأسود العنسي وطلحة الأسدي وحاتر الدمشقي ونحوهم من الكذابين كما يفرق الصيرفي بين الدرهم الجيد والردى.

فمن أعظم ما يقوى به الأحوال الشيطانية سماع الغناء والملاهى. إذ هو سماع المشركين الذين قال الله تعالى فيهم "و ما كان صلوتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية." قال ابن عباس وغيره من السلف "التصدية التصفيق باليد والمكاء (147)

¹⁰⁵ في (خ) "وصاياه".

¹⁰⁶ في (خ) "داخل".

¹⁰⁷ في (خ) "بحقائق".

الصفير." وكان هذا مما اتخذه المشركون عبادة فمن يقدم سماع الأغاني والأشعار على سماع القرآن ويؤثر سماع مزامير الشيطان على كلام الرحمن. فهذا من أولياء الشيطان لا من علامات أولياء الرحمن. إذ لم يجتمع النبي ولا أصحابه على إستماع غناء قط. لا بكف. ولا بدف. ولا بتواجد. ولم تسقط بردته. بل كل ما روي عنه في ذلك فهو كذب باتفاق أهل العلم بحديثه. فإن الصحابة والتابعين وسائر أكابر أئمة الدين لم يجعلوا هذا طريقا إلى الله تعالى ولم يعدوه من القرب والطاعات بل عدوه من البدع والمنكرات حتى قال ابن مسعود "الغناء ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل." فمن كان من أهل المعرفة التي هي كمال الولاية يعرف أن للشيطان فيه نصيبا وافرا. ولهذا تاب منه خيار من حضره منهم من كان أبعد عن المعرفة يكون فيه نصيب الشيطان أكثر. فإنه بمنزلة الخمر يؤثر في النفوس أكثر من تأثير الخمر. ولهذا إذا قوي سكر أهله ينزل عليهم الشيطان. ويتكلم على ألسنة بعضهم ويحمل بعضهم في الهواء. ويظن الجهال أن هذا من كرامات الأولياء. وإنما هو من الأحوال الشيطانية. ولذلك إذا قرأ هناك ما يطرد الشيطان مثل آية الكرسي ونحوها أو حضر رجل من أولياء الله تعالى ينصرف عنه الشيطان. ويسقط كما جرى ذلك لغير واحد. فإن التوحيد يطرد الشيطان حتى حكى أن بعضهم حمل في الهواء. فقال لا إله إلا الله. فسقط.

فلما كانت الخوارق كثيرا ما ينقص بها درجة الرجل كان كثير من الصالحين يفر منها ويستغفر الله ويتوب إليه كما يستغفر من الذنوب ويتوب عنها. وقد كانت تعرض على بعضهم فيسأل زوالها والمشايخ كلهم كانوا ينفرون المريرين السالكين غاية التنفير من الميل إليها. فإن السالك القاصد لرؤية الأشياء وحصول خوارق العادات واقع في شبكة الشيطان. فاللازم (47ب) له أن يخلص نفسه من الميل إليها. إذ لا طائل تحتها. بل إذا وقعت بلا طلب منه يخاف عليه الإستدراج. ولهذا قال بعض الكبار إذا دخل سالك في بستان وقلت طيور الأشجار ذلك البستان بألسنة فصيحة¹⁰⁸ السلام عليك يا ولي الله فإن لم يتقطن أنه مكر به فقد مكر ولم يشعر. وهذا عند ظنهم أنها كرامات. فكيف إذا تعين أنها من الجن والشياطين؟ وكثير منهم لا يعرف أنها من الجن والشياطين. بل يظن أنها كرامات الأولياء الله تعالى. فيفتتن بها. فيكون من الخاسرين الذين كانت أعينهم في غطاء وكانوا لا يستطيعون سمعا.

ولا حول ولا قوة إلا بالله على العظيم. (148)

¹⁰⁸ في (ح) "فصيحة".

KAYNAKÇA

- Akhisârî, Ahmed b. Muhammed. *Risâle fî enne'n-Nübüvve Efđal mine'l-Velâye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Harput 429/3.
- Aruçi, Muhammed. "Hasan Kâfi Akhisârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/326-329. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bağdatlı, Babanzâde İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-Ârifîn ve Esmâi'l-Müellifîn ve Âşâru'l-Muşannifîn*. çev. Kilisli Rıfat Bilge. tsh. İbnül Emin Mahmud Kemal İnal - Avni Aktuç. 2 Cilt. Ankara: MEB Yayınları, 1955.
- Bulut, Halil İbrahim. "Harikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mucize İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001). 329-350.
- Bursalı, Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*. haz. A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1333.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-I)* 9/21 (2008). 213-255.
- Çelebi, İlyas. "Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/404-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çelebî, Kâtip. *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübive'l-Fünûn*. trc. Rüştü Balcı. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Çelik, Ali. *Ahmed el-Rûmî el-Akhisârî ve Bid'at Risalesi*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2000.
- Durmuş, Ali. "Kadıızâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risalesi Risâle-i Müdâfa'a Işığında Hayatı ve İlmî Kişiliği Tercüme Tahkik ve Değerlendirme". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020). 321-350.
- Durmuş, Ali. *Osmanlı'da Dinî Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kaya, Emrah. "Tasavvufun ve Epistemolojik Bir Araç Olarak İlhamın İbn Teymiyye Düşüncesindeki Yeri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 10/1 (2016). 11-34.

- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifîn Terâcimu Muşannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.
- Konuk, Ahmet Avni. *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. y.y. 2013.
- Michot, Yahya. "Ahmed-i Rûmî Akhisârî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Erişim 20.10.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akhisari-ahmed-i-rumi>
- Öngören, Reşat. "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002). 85-96.
- Radtke, Bernd. "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü". çev. Salih Çift. *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1* 9/21. 501-507.
- Sancar, Faruk. "Gazâlî Öncesi Sûfî Geleneğinde Nübüvvet Anlayışı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2009). 31-50.
- Sheikh, Mustapha. *Ottoman Puritanism and its Discontents: Ahmad al-Aqhisari and the Qadizadelis*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Uludağ, Süleyman. "Keramet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/265-268. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Ricâlu'l-Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/81-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham",. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Keramet (Kelam)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/268-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Yazıcı, Tahsin. "Ahmed-i Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/131-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yeşilyurt, Temel. "Kelâm Açısından Velâyet-Nübüvvet İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 389-408.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

SÜNNET-İ NEBEVİYYE VE MODERN ÖĞRETİM STRATEJİLERİ¹

A SUNNAH AL-NABAWIA AND THE MODERN STRATEGIES OF EDUCATION

Kemel FETTUH

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Çev. Şule SOYAL ŞENOL

Diyanet İşleri Başkanlığı, Bartın/Türkiye

Presidency of Religious Affairs, Bartın/ Turkey

bisenol@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9726-9924

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Çeviri Makale /Translation Article

Geliş Tarihi/Received: 31 Temmuz /July 2020

Kabul Tarihi/Accepted: 02 Kasım/November 2020

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2020

Atıf/Cite as: Fettuh, Kemal. “Sünnet-i Nebeviyye ve Modern Öğretim Stratejileri”. çev. Şule Soyal Şenol. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2020), 419-442.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

¹ Bu makalenin orijinal hali, İkân dergisinin c.2, No:4, ss.1-20’de yer almaktadır.

ÖZ

Eğitim, evreni bilmek ve yaşamlarımızda pratik yapmak için temel anahtardır. İslam ve diğer tüm dinler, dinlerimiz üzerine pratik yapmanın yanı sıra bilgi arayışı üzerine hayatlarımız, geçim kaynakları, kavramları ve inançları geliştirmek için vurgu yapar. Bloom Taksonomisi altında dünya çapında eğitim sistemlerinde birçok modern teknik ve işbirlikçi öğrenme, problem tabanlı öğrenme, düşünme tabanlı öğrenme, yetkinlik tabanlı öğrenme vb. gibi alt teknikler vardır. Öğretim stratejilerinin veya modern öğretim yöntemlerinin çeşitliliği olsa da, peygamber rivayetleri bu stratejilerin ve eğitim yöntemlerinin çoğunu içerir. Peygamber Efendimiz (sav) hadislerinde pek çok çeşidiyle eğitim yöntemleri bulunmaktadır. Bu eğitim yöntemler, modern stratejiler olarak tanımlanmasına rağmen, esas olarak sünnetten ya Peygamber'in (s.a.v) emriyle ya da Ashâb'ının eğitiminde pratik uygulama yoluyla türetilmiştir. Bu bağlamda yazar, rivayet ve analitik metodolojileri benimseyerek, yazar kendimizi eğitmek için modern tekniklerin ve stratejilerin temelini belirlemiştir. Bu yazıda yazar bu stratejilerin birçok örneğini bulur ve Hz. Peygamber tarafından sahabelerini eğitmek için uygulanan pratik formlarını gösterir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Stratejiler, Sünnet, Öğretim, Modern Teknikler, Eğitim, Bloom Taksonomisi.

ABSTRACT

Education is the basic key to know about universe and for practicing in our lives. Islam and every other religion emphasizes on seeking the knowledge for our lives, livelihoods, to improve concepts and believes as well as practice on our religions. There are many modern techniques in the education systems around the world under bloom taxonomy and also sub techniques like cooperative learning, problem based learning, thinking based learning, competency based learning etc. Even though the diversity of teaching strategies or modern teaching methods, the prophetic narrations contained many of these strategies and methods of education. Holy prophet (pbuh) has guided in many of hadiths to diversify educational methods as required by the situation, despite of the description of these methods of education as modern strategies, it is mainly derived from the Sunnah either through the command of the prophet (pbuh) or practical application in the education of his companions. In this regard, by adopting narrative and analytical methodologies, author has identified the foundation of modern techniques and strategies to Educate ourselves. In this paper, Author finds put many examples of these strategies and shows their practical forms applied by holy Prophet to educate his companions.

Keywords: Hadits, Strategies, Sunnah, Teaching, Modern Techniques, Education, Bloom Taxonomy.

1. Araştırmanın Alanı

Arap ve İslam ülkelerindeki aydınların birçoğu ve öğretim faaliyetinin öncü isimlerinden bazıları, modern öğretim stratejilerinin ve öğretim yöntemlerinin batı medeniyetine dayandığını; batının, öğretim yöntemlerini ilk defa icat eden ve öğretim yöntemlerinde daha iyi sonuçlara ulaşabilmek için yöntemleri eşsiz bir şekilde geliştiren olduğunu ve biz Müslümanların sadece taklit eden ve batının ürettiklerini kullanan bir toplum olduğumuzu zannediyorlar. Bu zan veya iddia, hiçbir delile dayanmayan temelsiz bir iddiadır. Bu çalışmada, söz konusu stratejilerin ve öğretim yollarının aslında Sünnet-i Nebeviyye'ye dayandığı ilmî deliller ile tespit edilmeye çalışılmıştır. Resûlullah'a ve Ashâb-ı Kirâm'ı eğitmekte kullandığı yöntemlere işaret edilmiş, strateji çeşitlerine ve eğitim öğelerine Kur'ân ve sünnetten örnekler verilmiştir. Sınıflandırmalar ve örnekler konusunda oldukça titiz davranılmış ve konu toplu bir şekilde ele alınmıştır. Mürebbi, müderris, muallim, tâlib ve müteallim kavramlarının kullanımı; bilgiye ulaşma araçları – öğretim stratejilerinde modern olarak bilinen yöntem ve yolları ortaya koymak için-, öğretim ortamının hazırlanması, uygun zaman ve mekânın seçilmesinin önemi konuları hassas bir şekilde ele alınmıştır. İstifade edilen ilmî kaynaklar ve kaliteleri–modern kitap veya inceleme yazısı olarak bilinen– konusunda seçici davranılmıştır. Özellikle eğitim alan öğrenci, onun bilgiye ulaşma yöntem ve uslûbuna dikkat çekilmiştir ki o, hadis eğitim biliminin kendisine tatbik edildiği kişidir. Tâlib, öğretim işinin odak noktasını oluşturur. Bu makale İslâm'ın, hayatının çeşitli yönlerinde ve günlük yaşantısında insana verdiği değeri göstermektedir. Bu öğretim stratejilerinin örnekleri, Sünnet-i Nebeviyye'den delilleri ve Nebî'nin ashâbını eğitmede bunları nasıl kullandığı zikredilecektir.

1.1. Eğitim ve Öğretim Kavramları Arasındaki Bağ

Eğitim ve öğretim, birini diğerinden ayırma imkânı olmayan birbirine bağlı iki kavramdır. İnsanın ferdi ve toplumsal davranışlarıyla veya eğitim süreciyle ve sonuçlarıyla bağlantılı olan davranışsal ve ahlaki eğitim amaçları ile eğitim metodları ve müfredatlar yoluyla yetiştirilmesi arzulanan yeteneklerle bağlantılı olan eğitim amaçları arasında farkların bulunmasına rağmen, bu iki kavramı birbirinden ayırmak mümkün değildir. Öğrenmeye ve öğretmeye iten neden ahlaki ve davranışsal olması gerekmektedir. Ayrıca usûllerle ve davranış kurallarıyla temsil edilen etik kurallar öğretim faaliyetinin ayrılmaz bir parçasıdır. Yine etik ve uygulama veya pratik, eğitim ve öğretimin sonuç ve çıktılarının en önemli ve en

belirginlerin unsurlarından biridir. Allah (c.c) buyuruyor ki: “Kulları içinde Allah’tan en çok korkanı âlimlerdir. Allah azizdir ve hâkimdir.”²

Konuya nazari olarak bakılacak olursa, eğitim kavramı öğretimden daha geniş ve kapsamlıdır. Eğitim kavramı; kültürlendirme, davranışsal ve duygusal uyum ile kişisel ve toplumsal boyutta sâlih bir insan oluşturmak hedefi ile bağlantılıdır. Öğretim kavramı ise kişinin davranış ve ahlaktan yoksun bir şekilde sadece ferdi aklını geliştirmesi ve bu akılla çeşitli hayati bilgi ve yetenekleri kazandırma amacıyla kişinin aklını bilgilerle doldurulmasıdır. Bu durum materyalist batı medeniyetlerinde açık şekilde görülmektedir. Bu tanımlama İslam’ın eğitim ve öğretim kavramlarıyla örtüşmez. Batı medeniyetlerindeki tanımı bu makalede şeytani ilim olarak isimlendirilmiştir. Onunla rahmânî ilim arasındaki fark alıştırmaya, davranış ve uygulamadır.³

1.2. Öğretim Süreci, Öğeleri ve Araçları

Eğitimin yöntem ve stratejilerinin çeşitliliğine rağmen eğitim unsurları sınırlıdır ve aşağıdaki gibi sıralanmıştır:

1. Muallim, müderris, mülkî, mülakkîn –bu öğretimin geleneksel nazariyesine göredir- öğretim faaliyetinin müdür veya müveccih- o sınıf idarecisi olarak isimlendirilir ki, muallim, eğitimin modern mefhumuna göre öğretim faaliyetini yürütendir- bu da eğitim ve öğretimde Nebî’nin rehberliğinde kabul edilmiştir.

2. Müteallim ve tâlib, mütelakkî ve mülaggân. Tâlib, geleneksel nazariye göre muallim veya şeyhin istediğini içine koyduğu bir kavanozdur. Bu tanım öğretim ve eğitimin modern ilmî kurallarına aykırıdır. Bu sebeple “tâlib, eğitim ve öğretimin odak noktasıdır” denilmiştir. Bu sünnete, eğitim ve öğretimdeki nebevi yönteme uygun olan modern bir bilimsel ilkedir.

3. Uygun zaman ve mekân ki bu modern zamanda doğal çevre olarak bilinir. Biz bilgiye ulaşma ve duygusal etkisi konusunda uygun zaman ve mekânının nasıl kullanılacağını Resûlullah’tan öğrendik.

4. Eğitim dersi, öğretim müfredatı, ilmî kurallar ve ister amelî ister nazari olsun kazanılması, geliştirilmesi ve uygulanması istenen yetenekler.

² Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), el-Fâtır 35/28.

³ Kemal Fettuh - Abdu’r-Rauf Zafer, “Siretü’n-nebeviyye ve vâkiu’l-müslimîne”, *el-Mecellütü’l-Bâkistâniyye li’l-Buhûsi’l-İslâmiyye*, 7/ 2 (2011), 231.

5. Stratejiler, yollar, yöntemler, üsluplar ve bu stratejileri yerleştirmek ve bilgiye ulaşmak için gerekli olan teorik veya maddi araçlar.

Bu unsurlara ek olarak devletin maddi, mali ve idari yardımı, öğretime önem vermesi ve eğitim faaliyetiyle onu koruması şeklinde sıralanabilir. Bütün bu unsurların öneminin ötesinde -Eğitim faaliyeti hanif bir dinin öğretisinin, kaynaklarının ve prensiplerinin olgunlaşması gibi bir olgunlaşma sürecidir.- en önemli temel veya öğretim unsurlarının da unsuru öğrencidir. Çünkü öğrencinin muallim olmadan uygun araç ve gereçler kullanarak öğretim yapması ve yeteneklerini geliştirmesi mümkündür.⁴ Ardından bu unsurlarla şu veya bu şekilde bağlantılı olan öğretim stratejileri gelir. Bunlar muallime bağlı stratejilerdir. Yine tâlible ilgili bireysel, kendi kendine eğitim stratejileri ve muallim-tâlib arasındaki ortak yollar ve stratejiler bulunmaktadır.⁵

1.3. Öğretim Stratejileri ve Araçları

Burada yöntemler ve bilgiye ulaşmada lazım olan yetenekleri geliştirmek, en iyi yöntemle ve kolay üslûpla tâlib ve muallim arasında iletişim kurabilmek ve en iyi sonuçlara ulaşabilmek için kullanılan modern araçlar kast edilmektedir. Stratejiler ise sunulan kaynakları yeterli derecede kullanmayı hedefleyen sevk ve idare sanatıdır. Stratejinin ıstılah anlamından maksat, kendilerine sunulan imkânlar ışığında öğretimin hedeflerini gerçekleştirmek için önceden hazırlanmış planlı ders verme uygulamalarıdır.⁶ Modern sözünden kastettiğimiz; onun yeni olarak kullanımı veya batının modern zamanda onu icat eden ve üreten olmasıdır ki, bu araştırmanın temel problemidir. Öğretimin sadece batının bir ürünü olmadığı ispatlanmak istenmiştir. Bilakis o Nebevî İslâm'ın ortaya koyduğu bir olgudur. Resûlullah (s.a.v) de onu ilk kullanan, onunla ashâb-ı kirâmı eğitendir. Resûlullah (s.a.v) bize kavli ve fiilî sünnetinde, potansiyel güç ve kudretleri ortaya çıkarmak, ilmî, amelî, davranışsal, duygusal yeteneklerin tamamını geliştirmek, onları hassaslaştırmak maksadıyla bütün araç ve gereçleri kullanmayı ve onlardan yararlanmayı göstermiştir.⁷

⁴ Nâyif Sâlim el-Attâr, *Mebâdiün Ta'limiyyetün li'l-müderrişîn*, 431.

⁵ Şâhin, Abdü'l-Hamîd, *İstirâticîyyâtü't-tedrisi'l-mütekaddîmeti ve istirâticîyyâtü't-taallüm ve enmâtu't-taalüm* (Mısır: Külliyyetü't-terbiyyetü Câmîâtü İskenderiye, 2011), 12.

⁶ Şâhin, *İstirâticîyyâtü't-tedris*, 22; Alvân Abdullâh Nâsuh, *Terbiyyetü'l-evlâdî fi'l-İslâm* (Riyâd: Dâru's-selâm, 1992), 2/606.

⁷ ez-Zu'bi, Muhammed Muslih, "el-Menhecü'n-nebeviyye fi't-terbiyyeti ve't-ta'lim ve eseruhû ala'l-ferdî ve'l-müctemei'l-İslâmiyyî", *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-dirasâti'l-İslâmiyye*, IV/ 4 (2008), 133; Ali, Saïd İsmâil, *es-Sünnettü'n-Nebeviyye Ru'yetün Terbeviyye* (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-arabiyyî, 2002), 243.

2. Tâlib ile İlgili Öğretim Stratejilerinin Nebevî Örnekleri

2.1. Eğitim İlkesinin Pratik Uygulaması; Tâlib Öğretim Faaliyetinin Odak Noktasıdır

Nebî ashâbına önem verir, durumlarını kontrol ederdi ve onların haberlerini sorardı. Bu durum da eğitilenlerin ilgisini çekmiş ve onları kendisine hayran bırakmıştır. Hatta onlardan her biri kendini Resûl'ün en sevdiği ve ona en yakın insan olduğunu hissetmiştir. Onlar ihlas ve itaat konusunda Hz. Peygamber'i eşsiz bir şekilde her şeyin önüne geçirmişlerdi. Hatta ondan duydukları her bir kelimeyi ve harfi ezberliyorlardı. Onlar, Nebî'nin her halini, tembih ve sözlerini ezberleyebilmek için onu, başlarının üzerinde bir kuş varmış gibi⁸ dinliyorlardı. O derece ki, abdest suyunun artığı ve tükürüğü için birbirleriyle yarışıyorlardı. Nebî (s.a.v) onlar için canlarından, evlatlarından ve sahip oldukları her şeyden daha sevgili idi. Ashâbının çoğu gençlerden oluşmaktaydı. Bu durum, eğitim sürecinin temellerinin en önemlilerinden birini bize fiilen açıklıyor ki o da; tâlib eğitim sürecinin odağıdır.

2.2. Ortak Grup Eğitimi, Pozitif Öğrenme ve Etkileşim

Bu metod benzer veya karışık eğitim grupları yoluyla öğretimdir. Çeşitleri ve farklı sınıflandırmaları vardır. Öğrenciler küçük gruplara ayrılır ve her öğrenciye belirli bir görev verilmektedir. Gruba dâhil olan öğrencinin işbirliği içerisinde eğitilmesiyle öğretimin genel amacına ulaşılır. Bu kısmen modern öğretim stratejilerinden biridir. Ancak işbirliği öğretiminin kaynağı ve delili Kur'ân ve sünnette bulunmaktadır. Ancak bu durum, işbirliği öğretiminin modern anlamda öğretim için açık bir strateji olarak kullanılması gibi belirgin değildir. Allâh-u Teâlâ şöyle buyurmuştur: “İyilik ve takvada yardımlaşın, kötülük ve düşmanlıkta yardımlaşmayın. Allah'tan korkun. Şüphesiz ki Allah cezalandırması şiddetli olanıdır.”⁹ Öğretimin bu türünün meşruluğu; işbirliğine davet eden, birleşmeye, rahmete, yardımlaşmaya, meclisleri genişletmeye ve bencilliği terk etmeye teşvik eden nebevî hadislerle dayanır. Resûlullâh'ın bu konudaki sözleri şöyledir: “Sizden biriniz kendisi için istediğini, mü'min kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz.”¹⁰ “Allah'ın yardımını cemaatle

⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen* (b.y.: Taba'tü beyti'l-efkâri'd-düveliyye li'n-neşr, 1999), “Eti'me”, 55.

⁹ Mâide 5/2.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (b.y.: Taba'tü beyti'l-efkâri'd-düveliyye li'n-neşr, 1998), “İmân”, 7.

beraberdır.”¹¹ “Vallahi, Allah’ın kula yardımı kulun kardeşine yardım ettiği sürece devam eder.”¹² Bunları dikkate aldığımızda öğretimin hedeflerinden birinin, kolektif öğretim ve öğrencinin edinmiş olduğu bilgilerle geliştirdiği olumlu toplumsal etkileşim olduğu görülür.¹³ Bundan sonra iş, öğretimin neticelerine ulaşmaya ve öğretim hedeflerinin gerçekleştirilmesine kalmaktadır. Resûlullah, ashâbı ile beraberken ortaya bir sorun atıyor ve bu sorunu beraber nasıl çözdüklerine bakıyordu. Bu bağlamda onlara sorduğu sorulardan birisi şöyledir: “Müflis kimdir bilir misiniz? diye sordu. Onlar: ‘Bize göre müflis, parası ve malı olmayan kimsedir.’ diye cevap verdiler.”¹⁴ Yine İbn Ömer’in naklettiği bir rivayet şöyledir: “Nebî (s.a.v) buyurdu ki: ‘Yaprağı düşmeyen ve bu yönüyle mü’mine benzeyen ağaç hangisidir?’ İnsanlar çöllerde bulunan ağaçları saymaya başladılar. Kendisi, ‘Bu ağaç hurma ağacıdır’ buyurdu.”¹⁵

2.3. Sahabenin Birbirlerini Eğitmesi ve Birbirlerinden Rivayet Etmeleri

Bu yöntem; hedefleri, uygulamaları ve neticeleri itibariyle öğretimin en belirgin şekillerinden ve kolektif eğitim uygulamalarındandır. Uygulama şekli, sahabenin birbirlerini eğitmeleri ve birbirlerinden rivayet etmeleri olmuştur. Buna ek olarak Resûlullâh’ın insanları eğitmek için gönderdiği seriyyeler, elçiler ve heyetler vardır. Resûlullâh’ı bizzat dinlemiş olan sahabeden yine diğer tabîler rivayet etmiştir.¹⁶ Onlar hadis dinlemek için Resûlullâh’ın meclisinde nöbet tutuyorlardı. Bu konuda Ömer b. Hattâb şöyle demiştir:

*“Ben ve Ensar’dan olan bir komşum Benî Ümeyye b. Zeydlerin yurdunda oturdum. Resûlullâh’ın yanına bu komşumla nöbetleşe inerdik. Bir gün ben bir gün o iniyordu. Ben indiğim zaman o gün vahiy vesaireye dair ne duyarsam haberini komşuma getirirdim. O da indiği zaman öyle yapardı.”*¹⁷

Nebî, şahit olanların olmayanlara ulaştırması için çoğu zaman sözünü tekrar etmiştir. Belki de sözü bizzat duyan kimse onu, kendisinden daha iyi anlayan birisine ulaştırmış olabilir.¹⁸ Resûlullah, eğitim faaliyetinde idareci olan müdür görevini üstlenmişti. Daha çok kişiye öğretim yapabilmek, en iyi çıktıları elde edebilmek ve eğitim hedeflerinin hepsini gerçekleştirmek maksadıyla Sahâbe-i Kirâm arasında görev paylaşımı yapıyordu.

¹¹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî* (b.y.: Taba’tü beyti’l-efkârî’ d-düveliyye li’n-neşr, 1999), “Fiten”, 7.

¹² Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhih* (b.y.: Taba’tü beyti’l-efkârî’ d-düveliyye li’n-neşr, 1998), “Zikir, Duâ, Tevbe, İstiğfâr”, 2699.

¹³ Hâlid Mutahhar, *Delilu tarâiku’t-tedris*, 30.

¹⁴ Müslim, “Birr, Sila ve Adâb”, 2581.

¹⁵ Buhârî, “İlim”, 5.

¹⁶ İbn Hacer, Ahmed b. Alî, *Nüzhetü’s-sâmiîn fi Rivâyeti’s-sahâbeti ani’t-Tâbiîn* (Riyâd: Dârul-Hicre, 1995), 122.

¹⁷ Buhârî, “İlim”, 28.

¹⁸ Buhârî, “İlim”, 9; Müslim, “Kasâme, Muhakibler, Kısas Ve Diyât”, 1679.

2.4. Yolculuklar, Seferler ve Meydan Gezileri Yoluyla Öğretim

Nebî'nin ve ashâbının hayatı aktivite, hareketlilik, etkinlik, sefer ve meydan gezileri ile dolmuştu. Sahâbe-i Kirâm, Nebî'den bu yöntemi aldılar ve tüm şehir ve bölgelerde İslam dini öğretisini yaymak için kullandılar. Ashâbına eğitim ve öğretim yapabilmek, yeteneklerini, vicdan, düşünce ve davranışlarını geliştirmek, sanki bir bütünün parçalarıymış gibi aralarındaki dayanışma ruhunu ve uyumu sağlamak için seferlerinden ve aktivitelerinden faydalanmıştı. Mesela; “Çöl halkından bir Arap veya yabancı gelir ve: ‘Hanginiz Muhammed?’ diye sorar.” Çünkü onu, ashâbından ayıracak hiçbir şey yoktu.¹⁹ Nitekim bu husus, Enes b. Mâlik'ten şöyle nakledildi:

“Nebî ile beraber mescidde oturuyorduk. Devesinin üzerinde bir adam içeri girdi. Deveyi mescide çökertti sonra dizlerinin ortasından bağladı. Sonra da orada bulunanlara: ‘Hanginiz Muhammed?’ diye sordu. Nebî o kimselerin arkasında oturuyordu. Biz: ‘Bu beyazlı oturan adam’ dedik. Adam Nebî’ye: ‘Ya Abdü’l-Muttalib’. Nebî ‘sana cevap verdim’ buyurdu. Adam: ‘Senin getirdiklerine iman ettim. Ben kavmimin sözünü dinlediği bir elçiyim. Ben Dîmâm b. Sa’lebe, bu kardeşim Benî Saîd b. Bekr.’”²⁰

Yine seferlerinden birinde Hz. Âişe ile yarıştığı, bir kez Âişe'nin onu geçtiği bir kez de onun Âişe'yi geçtiği²¹ bize ulaşan haberler arasındadır. Ok atıyor, at biniyor, kılıç kullanıyor, güreşiyordu.²² Savaş yeteneklerinin hepsine sahipti ve aynı zamanda bu konularda ashâbını sözlü ve fiili olarak teşvik ediyor ve cesaretlendiriyordu.

2.5. Öğrenenler İçin Fırsat Sunulması ve Öğrenenlerin Hepsine Önem Verilmesi

Sahabenin her biri kendisini Resûlullah'a en yakın ve onun en sevdiği kişi olduğunu zannediyordu. Ona karşı kutsal bir sevgi ve takdir besliyorlardı. Üsâme b. Zeyd şöyle rivayet etti: “Alî ve Ca'fer b. Ebî Tâlib ve Zeyd b. Hâris aralarında hangisinin Resûlullah'a daha yakın ve sevgili olduklarını tartışıyorlardı. Her biri kendisinin bu makamın ve şerefın sahibi olduğunu iddia ediyordu. Bu konuyu Resûlullah'a sormaya gittiler. Resûlullah onların hepsini sevdiğini ve her birinin kendisinde özel bir yeri olduğunu söyledi.”²³ Bütün öğrenenlere karşı

¹⁹ Müslim, “İmân” 12; Tirmizî, “Zekât”, 2.

²⁰ Buhârî, “İlim”, 5.

²¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm-ı Ahmed*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001), 43/313 (No. 26277).

²² Tirmizî, “Libâs”, 42.

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/110 (No. 21777); Buhârî, “Meğâzi”, 45.

muhabbet duyduğunu ve önem verdiğini açık bir şekilde gösteren örneklerden biri de Vâbisâ hadisidir:

“Hz. Peygamber (s.a.v)’e iyilik ve kötülük hakkında her şeyi sormak için yanına vardım. İki veya üç defa “Yanıma gel, yaklaş.” diye buyurdu. Meclisteki insanların üzerinden adımlarımı atıp giderken, onlar, yerimde durmamı istiyorlardı. Fakat ben; “Bırakın beni, bütün insanlardan bana daha sevgili olan Resûlullah’a yakın olmak istiyorum.” dedim. Resûlullah (s.a.v)’de: “Bırakın onu, ey Vâbisâ yaklaş.” diye buyurdu. Yanına yaklaşıp önünde oturdum hatta dizlerim dizlerine değiyordu. Bana “Senin niçin geldiğini ben mi söyleyeyim; yoksa sen mi soracaksın?” deyince, “Siz söyleyin.” dedim.”²⁴

Karşılaştığında hoş mukabelede bulunmak, güzel karşılamak, öğrencilerin sorularını önemsemek ve cevap vermek, uygunsuz bir durum olsa bile hafife almamak onun yöntemlerindedir. Bir Arap Resûlullah’a: “Kıyamet ne zaman kopacak? diye sordu.”²⁵ “Resûlullâh: ‘İnsanlar kıyamet günü çıplak olarak haşır edilir’ buyurdu. Hz. Âişe: ‘Ya Resûlullah! Kadınlar ve erkekler birbirlerini görürler’ dedi. ‘Ya Âişe! O gün iş bundan çetindir.’ buyurdu.”²⁶

2.6. Mevcut Öğretim Araçlarını Kullanarak Kendi Kendine Öğrenme

Resûlullah ilim öğrenmeye, ilmi rivayet etmeyi öğrenmeye ve bu konuda gayret göstermeye teşvik etmiştir. Şöyle buyurdu: “Allah benim sözümü duyan ve onu dinlediği gibi aktaran kimsenin yüzünü nurlandırır. Belki fıkıh sahibi fakih değildirler. Belki de fıkıh sahibidirler de öğrendiklerini daha iyi anlayacak olana naklederler.”²⁷

Bu stratejinin en belirgin tatbiki, Kur’ân-ı Kerim’in ve nebevi hadisin Resûlullâh döneminde yazılması, ezberlenmesi ve rivayet edilmesidir. Sahabe bez, deri ve taş gibi kolay bulabilecekleri malzemeler üzerine yazıyorlardı. Bazı sahâbilerin sayfaları meşhur olmuştu: Abdullâh b. Amr b. As’ın *es-Sâhifetü’s-sâdıka*’sı, Alî b. Ebî Tâlib’in ve Sa’d b. Ubâde’nin sahifeleri gibi.²⁸

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/527 (No. 18001); Müslim, “Birr, Sıla ve Adâb”, 2553.

²⁵ Buhârî, “İlim”, 1.

²⁶ Müslim, “Cennet”, 2859.

²⁷ Kazvînî, Muhammed b. Yezîd b. Mâce; *Sünen-ü İbn Mâce* (b.y.: Taba’tü beyti’l-efkâri’d-düveliyye li’n-neşr, 1999), “Fedâilu’s-sahâbe”, 18.

²⁸ Buhârî, “İlim”, 40; Müslim, “Hac”, 1370.

3. Muallim ile İlgili Öğretim Stratejilerinin Nebevî Örnekleri

Mürebî ve muallimin, öğrencilerine karşı bilgece ve kolaylaştırıcı muamelede bulunması gerekir. Resûlullah hadislerinde şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz Allah beni sıkıntı çekmek ve sıkıntı vermek için göndermedi. Beni kolaylaştıran bir muallim olarak gönderdi.”²⁹ Ashâbına şöyle derdi: “Ben kolaylaştırıcı olarak gönderildim. Zorlaştırıcı olarak gönderilmedim.”³⁰ “Müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz. Kolaylaştırınız zorlaştırmayınız.”³¹ Ebû Mûsâ el-Eş’arî ve Muâz b. Cebel’i Yemen’e gönderirken ikisine şöyle demişti: “Kolaylaştırın, zorlaştırmayın, müjdeleyin, nefret ettirmeyin, itaat edin, muhalefet etmeyin.”³² Öğretmenin rolünü, önemini ve görevinin kutsallığını hatırlatmak için söylenecek pek çok şey vardır. O, davet, tebliğ, terbiye, eğitim faaliyetlerini yürütmeye nebilerin önemli vazifelerini yerine getirir. Sayılamayacak kadar çok sıfat ve özellikler ile donanmış olması gerekir.³³

3.1. Öğretimde Ferdi Farkları Gözetmek

Sahâbe, Resûlullâh’ın meclislerine katılma ve devam etme konusunda şartlarının, hallerinin ve meskenlerinin farklı olması sebebiyle aynı değildiler. Aynı şekilde onların anlayış ve ezberleme kudretleri de farklıydı. Onların içinde fâkih, âlim, fâkih olmayan, rivayeti çok olan az olan vardı. Kimisi hıfz, anlayış ve fikhî bir araya toplamıştı. Mücerret olarak nakil ve rivayet eden kimseler vardı. Resûlullah, hadisini mecliste hepsinin huzurunda söylüyor, bazısı ezberliyor ve rivayet ediyor, bazısı unutup veya çeşitli sebeplerle rivayet etmek istemiyordu.³⁴ Hz. Peygamber şöyle diyordu: “Allah kim için hayır dilerse onu dinde fâkih kılar. Ben taksim ediciyim. Veren ise Allah’tır.”³⁵ Yine şöyle demiştir: “Kişiye her duyduğunu söylemesi günah olarak yeter.”³⁶ İmam Buhârî’nin *Sahih*’inin bablarından birinin başlığının, “Anlayamamalarından Dolayı İlmi, Bir Topluluktan Başka Bir Topluluğa Tahsis Eden Kimse Babı” olması dikkat çekicidir.³⁷ Sahâbe-i Kirâm, hadis rivayetlerinde ve insanları eğitmede, ferdi farkları gözetme konusundaki bu metodu Resûlullah’tan öğrenmişlerdir. Abdullâh b. Mes’ûd’dan şöyle rivayet edilmiştir: “Eğer bir kavme, akıllarının ermeyeceği bir hadis rivayet edersen, o hadis onların bazısı için ancak bir fitne olur.”³⁸ İmam Alî şöyle der:

²⁹ Müslim, “Talâk”, 1478.

³⁰ Buhârî, “Vüdu”, 59.

³¹ Müslim, “Cihâd ve Siyer”, 1732.

³² Buhârî, “Bid’ul-halk”, 6; Müslim, “Cihâd ve Siyer”, 1733.

³³ Abdullâh Nâsîh Ulvân, *Terbiyetü Evlâdi fi’l-İslâm*, II, 737.

³⁴ Müslim, “Zekât”, 1038.

³⁵ Buhârî, “İlim”, 13.

³⁶ İbn Abdî'l-Ber, *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlihi* (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 2001), I, 54.

³⁷ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 49. Bab, 127 hadis vardır.

³⁸ Müslim, “Mukaddime”, 3.

“İnsanlara bildikleri şeyleri söyleyin. Siz Allah’ın ve Resûl’ünün yalanlanmasını mı istiyorsunuz?”³⁹

3.2. Öğretimde Öğrenciye Karşı Muhabbetli, Hoşgörülü ve Sabırlı Olmak

Resûlullah, ashâbına muhabbet gösteriyor ve onlara sevdiğini söylüyordu. İbn Ömer’den gelen bir hadis-i şerif şöyledir: “Resûlullah (s.a.v) benim iki omuzumu tuttu ve: ‘Dünyada sanki bir garip veya bir yolcu gibi ol.’ buyurdu.”⁴⁰ Muâz b. Cebel’in hadisi şöyledir:

“Nebi bir gün onun elini tuttu ve ona: “Ey Muâz! Ben seni seviyorum.” dedi. Muâz: “Anam babam sana feda olsun ya Resûlullah ben de seni seviyorum.” Resûl sonra şöyle buyurdu: “Ey Muaz sana her namazın sonunda, ‘Allâh’ım! Seni anmak, sana şükretmek ve sana güzelce kulluk etmekte bana yardım et’ duasını hiç bırakmamamı tavsiye ediyorum”⁴¹

İbn Abbâs hadisinde şöyle dedi: “Resûlullah bana himmet etti ve dedi ki: “Ey Allah’ım ona kitabı öğret.”⁴² Nebi’nin hizmetlisi Enes b. Mâlik’in hadisi de şöyledir: “Nebî bizimle iç içeydi. Hatta küçük kardeşime: ‘Yâ Ebâ Umeyr nuğayr ne oldu? diye sordu.’⁴³ Enes b. Mâlik’e, “Ey iki kulak sahibi” diyerek şaka yapardı.⁴⁴ Ona bizimle şakalaşıyorsun denildiğinde: “Ben ancak doğruyu söylüyorum” derdi.⁴⁵

3.3. İlkeler ve Ahlakta İyi Bir Model Olmak ve Uygulayarak Öğretmek

Enes b. Mâlik diyor ki: “Resûlullah’a on yıl hizmet ettim. Vallahi bana öf bile demedi. Bana bunu niçin böyle yapmadın, şöyle yapsaydın, demedi. Hiçbir şeyden dolayı ayıplamadı.”⁴⁶ Tüm psikolojik engellerin kalkması amacıyla sorumluluk yüklemekten kaçınması ve basitleştirmesi onun sünnetiydi. Sevgi, takdir ve değer verme hep var olmakla beraber ayrıca sevinçlerine, kederlerine ve hayatlarının diğer alanlarına ait olan şeylere de iştirak ediyordu. Kıtlık zamanında ashâbının çektiği açlığa karnına bir veya iki taş bağlayarak o da katılmıştır.⁴⁷ Onların kişiliklerine; sabır, kararlı olmak ve iyimserliği işliyordu. Sadece talimat vermekle veya yönlendirme yapmakla yetinmiyor aynı zamanda kendisi de fiili olarak önemli şeyleri yerine getirmek suretiyle ortak oluyordu. O’nun, Mescid-i Nebî’nin temelinde

³⁹ Buhârî, “İlim”, 50.

⁴⁰ Buhârî, “Rikâk”, 3.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/ 429 (No. 22119).

⁴² Buhârî, “İlim”, 17.

⁴³ Buhârî, “Rikâk”, 34.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 92.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/185 (No. 8481).

⁴⁶ Buhârî, “Mezâlim”, 4; Müslim, “Zekât”, 2310.

⁴⁷ Tirmizî, “Zühhd”, 39.

ve binanın yapımında çalışmalar tamamlanıncaya kadar çalıştığı⁴⁸ doğrudur. Aynı şekilde Hendek Savaşı'nda hendeğin kazımında bulunmuş, saçlarını onlarla beraber kısaltmış⁴⁹ ve hasırın üzerinde uyumuştur ki hasırın izi yüzüne çıkmıştır. Kendisine: “Ya Resûlullah, yumuşak bir döşek edinsen” denildiğinde, “Ben ve dünya benim ve dünyanın benzeri gibidir” demiştir. Bir başka rivayette: “Ben dünyada bir ağacın altında gölgelenen sonra kalkıp orayı terk eden bir yolcu gibiyim.” buyurmuştur.⁵⁰

3.4. Doğrudan-Dolaylı Olarak Yapılan Ferdi ve Toplu Nasihatler ve Yönlendirmeler

Nasihat, emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker ve hayır kapılarından geniş bir kapıdır. Nasihat ile kastedilen genel mana, nasihat edilen kimse için hayır istemektir. Hz. Peygamber'in hayatı ve ashâbı ile sohbetleri; insanları iyiliğe yönlendirmek ve Müslümanları hayır istemeye yönlendirmek amacıyla oluyordu. O, “Din nasihattir.”⁵¹ diyerek bunu belirtmiştir. Onun nasihat etmesi ferdi ve grup halindeydi. Ancak dolaylı uyarma üslubunu tercih ediyordu. Onun nasihat etme tarzına şu sözleri ışık tutuyor: “Şu kavme ne oluyor ki şöyle şöyle diyorlar!” veya “Şu kavme ne oluyor ki şöyle yapıyorlar!”⁵² Allah'ın haramlarının çiğnenmesinin dışında kızmazdı. “Bir adam O'na şöyle dediği zaman: ‘Ya Resûlullah! Falancanın namazı uzatması yüzünden nerdeyse namazı kılamayacaktım.’ Hadisin râvisi; ‘Nebi'yi o günden başka uyarma konusunda daha kızgın görmedim.’ dedi. Bunun üzerine Nebi dedi ki: ‘Ey insanlar! Nefret ettiriyorsunuz. Kim insanlara namaz kıldırırsa onu kısa tutsun. İçlerinde hasta, zayıf ve ihtiyaç sahibi olabilir.’”⁵³

3.5. İrade ve Kudretleri Güçlendirmek ve Özgüven Geliştirmek

Bu stratejide, özen göstermenin yanı sıra uygulama ve pratiğin önemli bir yeri vardır. Bu pratikler, öğrencilerin eğitim sürecine katılmaları, projelerin uygulanması ve kendi yaptıkları bilimsel deneyler ile olmaktadır. Bunu Resûlullah ashâbı ile istişare ederek ve karar almaya onları dâhil ederek gerçekleştirmiştir ve şûra ilkesini İslâm'a yerleştirmiştir. Fakat O, bir karar aldığı anda tereddüt göstermeden verdiği kararda sebat etmiştir. Bu durumun örneklerinden biri, Bedir günü kuyuların Müslümanların arkasına alınması ashâbının girişimidir. Böylece onlar suyu kullandılar, kâfirler ise su içmekten ve onu kullanmaktan

⁴⁸ Buhârî, “Megâzi”, 33.

⁴⁹ Buhârî, “Cihâd ve Siyer”, 132; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 1803.

⁵⁰ Tirmizî, “Zühhd”, 46; Ahmed b. Hanbel, 47281 (No. 2744).

⁵¹ Buhârî, “İmân”, 40; Müslim, “Mukaddime”, 55.

⁵² Buhârî, 7301, “Zekât”, 41; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 5; İbn Mâce, “İftitâhu'l-kitâb” 11.

⁵³ Buhârî, “İlim”, 28; Müslim, “Salât”, 466.

mahrum kaldılar.⁵⁴ Uhud günü düşman ordusunu şehrin dışında karşılamak veya şehir içinde kalarak savunma savaşı yapmak konusunda ashâb, şehir dışında konuşlanmaya karar verdikten sonra Resûlullah şu meşhur sözü söyledi: “Nebi’ye zırhını giydikten sonra, savaşmadan çıkarmak yakışmaz.”⁵⁵ Aynı şekilde Hendek savaşında ahzabı nasıl karşılayacakları konusunda ashâbı ile istişare etmiştir. O ve ashabı fikirleri uygulamaya başlamışlar, kolektif ve aktif bir şekilde bu fikirleri yürütmüşlerdir.⁵⁶

3.6. Öğrencilere Karar Almayı ve Kriz Yönetimini Öğretmek

Bu metod öğrenciyi teşvik ederek, cesaretlendirerek, sabırlı davranarak ve güçleri oranında hatalarına göz yumarak olur. Bu duruma Resûlullâh’ın Hatıb el-Beltea’yı affetmesi örnektir. Hatıb, Müslümanların Mekke’ye sefer düzenlemek ve orayı fethetme niyetlerini Mekke ahalisine haber vermeye çalışan kişidir. Ömer (r.a) onun boynunun vurulmasını istediğinde şu sözleri söylemiştir: “O Bedir’e şahit oldu. Nereden biliyorsun belki Allah Bedir ehline muttali idi.” Bunun üzerine şöyle söyledi: “İstediginizi yapın, ben sizi bağışladım.”⁵⁷ Hudeybiye antlaşmasından sonra ashâbına kurbanlarını kesip ihramdan çıkmalarını emrettiğinde, hiç kimse bunu yerine getirmede. Ümmü Seleme’nin yanına giderek insanlardan gördüğü muameleyi anlattı. Ümmü Seleme: “Ey Allah’ın Nebisi! Çık, kurbanını kesip tıraş oluncaya kadar hiç kimseye tek bir kelime söyleme.” dedi. Nebî bu söylenileni yaptı. Müslümanlar Onu gördüklerinde kalktılar, kurbanlarını kestiler ve birbirlerini tıraş ettiler.”⁵⁸ Bu stratejinin uygulama alanı takrîrî nebevî sünnettir. Böylece sahabe doğru karar almanın, problemleri halletmenin ve karşılaştıkları sorunların keyfiyetini öğreniyorlardı. Ashâbın doğru karara ulaşmak için kendi kararlarından vazgeçtiklerini gösteren örnekler çoktur. Kendi durumlarını gözden geçiriyorlar sonra karar veriyorlar ve daha sonra uyguluyorlardı ya da daha uygun ve doğru seçenekler varsa ona yöneliyorlardı.

3.7. Uygun Zaman ve Mekânda Uyarmak ve Yönlendirmek (Yaşanılan Olaydan Yararlanmak)

Nebî (s.a.v) ister ferd ister grup olsun eğitim, öğretim ve yönlendirmede fırsatları ve olayları kullanıyordu. Abdullâh b. Mes’ud’un şöyle dediği anlatılmıştır: “Resûlullah vaaz

⁵⁴ Hâkim, Ebû Abdillâh en-Neysâbüri, *el-Müstedrekü ala’s-Sahihayn*, thk. Mustafâ Abd’l-Kâdir A’tâ (Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1990), 1/573 (No. 1508).

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/348 (No. 14787).

⁵⁶ İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu’l-bârî şerhu Sahîh-i’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abd’il-Bâkî (Beyrût: Dâru’l-ma’rife, 1960), 7/393.

⁵⁷ Buhârî, “Cizye”, 17.

⁵⁸ Buhârî, “Cihâd ve Siyer”, 54.

ederken ölüm korkusunu hissederdik.”⁵⁹ Ferdî öğretimde fırsatlardan istifade ettiği örneklerden bazıları da şunlardır: Muâz b. Cebel hadisi: “Nebî'nin arkasındaydım bana dedi ki: ‘Ey Muâz Allah'ın kulları üzerindeki hakkımı biliyor musun?’”⁶⁰ Nebî'nin hanımı Ümmü Seleme'nin oğlu olan Ömer b. Seleme'nin hadisinde: “Ben Resûl'ün hücrelerinde küçük bir oğlan çocuğu idim. Elim tabağın içinde geziniyordu ki, Resûl bana, ‘Ey oğulcuğum! Besmele çek ve sağ elinle ve önünden ye.’ dedi. Bu benim daha sonra ki yeme tarzım oldu.”⁶¹ demiştir. İbn Abbâs şöyle rivayet etmiştir: “Bir gün Nebî'nin arkasındaydım. Bana; ‘Ey oğulcuğum, ben senin kelimeler öğretmenimim. Allah hafızanı güçlendirsin.’ dedi.”⁶² Bu stratejinin grup öğretimine örneklerinden biri şöyledir. “Resûlullah, insanlar etrafını kuşatmış bir şekilde çarşıda yürüyordu. Ciddi manada solmuş bir tutam nane gördü. Ondan yedi ve bir parça alarak etrafındakilere dedi ki: ‘Sizden hanginiz bunun için bir dirhem vermek ister?’ Dediler ki: ‘O bizim hoşumuza gidecek bir şey değil. Biz onunla ne yapalım?’ ‘Vallahi Allah nezdinde dünya sizin indinizde şundan daha kıymetsizdir.’ dedi.”⁶³

3.8. Örnekler Vererek, Konuları Basitleştirerek, Akıl ve Anlayışa Yaklaştırarak Öğretmek

Resûlullâh'ın şu sözleri buna örnektir: “Mümin mümin için, parçaları birbirini güçlendiren bina gibidir, parmaklarını birbirinin arasına geçirip kenetledi.”⁶⁴ “Mü'minler birbirini sevmeye, birbirine merhamet göstermeye ve birbirlerine acımadaki bir vücut gibidirler. Vücudun bir uzvu şikâyet ettiğinde beden diğer uzuvları da uykusuzluk ve hummaya yakalanırlar.”⁶⁵ “Mal hırsının ve şerefe düşkünlüğünün kişiye verdiği zarar, iki aç kurdun sürüye verdiği zarardan daha büyüktür.”⁶⁶ “Küçük günahlardan sakının. Bu durum şuna benzer: Bir topluluk vadinin ortasında konaklar. Ekmeklerini pişirmek için her biri çalı çırpı getirir, böylece yeterli odun toplanmış olur. İşte küçük günahlar da toplayan sahibini helâke götürür.”⁶⁷ Nu'man b. Beşir'in hadisi de şöyledir: “Allah'ın koyduğu sınırları gözeten ve gözetmeyeninin durumu, bir gemide yolculuk eden ve kurâ çeken insanların durumuna benzer.”⁶⁸

⁵⁹ Buhârî, “İlim”, 11; Müslim, 2128.

⁶⁰ Müslim, “Hac”, 2856; “Mukaddime”, 30.

⁶¹ Müslim, “Eşribe”, 5376, 2022.

⁶² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/293 (No. 2669).

⁶³ Müslim, “Hac”, 2957; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/361 (No. 14930).

⁶⁴ Buhârî, “Dea'vât”, 55; Müslim, “Siyâm”, 2585.

⁶⁵ Buhârî, “Dea'vât”, 42; “Şurût”, 19.

⁶⁶ Tirmizî, “Zühhd”, 43.

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/323 (No. 22808).

⁶⁸ Buhârî, “Hibe”, 35; “Cihâd ve Siyer”, 37.

3.9. Vaaz ve Hitabet (Vaaz Ve Dini İrşad); Genel ve Özel Ders Verme

Bu metod, eğitim verilen kişide, dini ve duygusal yönünü, şevk ve gayreti uyandırmayı hedefleyen vicdani üsluplardan biridir. Belagat yaygın olduğu için hitabet, o dönemde en tercih edilen üsluplardandı. el-İbrâd b. Sâriye'den şöyle dediği nakledilmiştir: “Resûlullah bir gün sabah namazından sonra gözlerin yaşardığı, kalplerin titrediği çok veciz bir vaaz yaptı.”⁶⁹ Bu stratejinin ferdi kullanımına dair açık örneklerden bir tanesi şudur: “Nebî'nin bir adama şöyle nasihatte bulunduğu rivayet edildi: Dünyayı terk et ki Allah seni sevsin, insanların sahip olduğu şeyleri terk et ki insanlar seni sevsin.”⁷⁰

3.10. Tarihi Hikâye Ve Alıntılar Yoluyla Öğretim

Üç kişinin hikâyesi buna örnektir. “Onlar yolda yürürken yağmura yakalandılar ve dağdaki bir mağaraya sığındılar. Akabinde dağdan büyük bir kaya parçası düşerek mağaralarının ağzını kapattı. Allah'ın onlardan yaptıkları sâlih bir amelle dua etmelerini istediğini anladılar ve yaptıkları en iyi şeylerle dua ettiler de Allah onları kurtardı.”⁷¹ Diğer bir örnek olay şöyledir:

İki kadın oğullarıyla beraber iken bir kurt gelir ve oğullardan birini yer. Bu kadın diğer arkadaşına: “Senin oğlun gitti,” der. Diğeri ise: “Senin oğlun gitti,” der. Hz. Dâvûd'un yanına giderek aralarında hüküm vermesini isterler. O, büyük olanın lehine karar verir. İki kadın Hz. Süleymân'a giderler, durumu anlatırlar. O da: “Bana bir bıçak getirin de bu oğlanı aranızda bölüştüreyim,” der. Küçük kadın: “Sakin bunu yapma Allah sana merhamet etsin! Çocuk bu kadındır,” deyince Süleymân (a.s), çocuğun küçük kadına ait olduğuna hükmetti.”⁷²

3.11. Öğretim Faaliyeti Esnasında Uygun Bir Yer Bulmak ve Yerleşmek

Muallimin öğrencilerin hepsinin görebileceği bir şekilde durması, öğrencilerin de muallimin işaretlerini, hareketlerini, açıklamalarını ve tahtaya yazdıklarını görecekleri şekilde karşılarında uygun bir yerde bulunması gerekmektedir. Bu eğitim faaliyetinin başarılı olmasındaki etkenlerdendir. Hz. Peygamber'in minber inşa ettirmesi, hutbe ve dersler için bir yer belirlemesi hadisleri konuyu bize anlatabilir. Hz. Peygamber'in ilk iş olarak mescidin inşası için şehrin ortasındaki Benî Neccâr topraklarını seçmesi, bereket kapısından minbere

⁶⁹ Ebû Dâvûd, 4607; Tirmizî, “İlim”, 16.

⁷⁰ Hâkim, *Müstedrek*, 4/348 (No. 7873).

⁷¹ Buhârî, “Edeb”, 5; Müslim, “Sıyâm”, 2743.

⁷² Buhârî, “Enbiyâ”, 41.

çıkarak sahabeye nasıl namaz kılınacağını öğretmesi gibi. Bu stratejiyi daha açık anlatan hadislerden⁷³ birisi şöyledir: “Câbir b. Semûra şöyle der: ‘Resûlullah ayakta hitap ediyor sonra oturuyor sonra tekrar ayağa kalkarak hitap ediyordu. Sana kim O’nun oturarak hitap ettiğini söylemişse yalan söylemiştir.’”⁷⁴

3.12. Jest, Mimik vb. (Beden Dili) Kullanarak Teşvik Etmek ve Dikkatleri Toplamak

Bu stratejiyi kullanmak dil kullanımının zorluklarını azaltır, anlayış ve iletişimi kolaylaştırır. Nebî, açıklama yaparken, izah ederken ve şüpheleri gidermeye çalışırken jest ve mimikleri sıklıkla kullanırdı. Abdullâh b. Ömer’in hadisi buna örnektir. Şöyle rivayet etti: “Resûlullâh’ı doğuya işaret ederken gördüm. ‘Fitne buradandır. Fitne buradandır. Şeytanın boynuzunun doğacağı yerdedir.’ buyurdu.”⁷⁵ Muâz b. Cebel’in meşhur hadisi de örnektir: “Nebî: ‘Sana tüm bunların can damarını haber vereyim mi?’ diye sordu. ‘Evet, Ya Resûlullah’, dedim. Dilini tuttu.”⁷⁶ Bir diğer hadis de şöyledir: “Ben ve yetime sahip çıkan kimse Cennet’te şu ikisi gibiyiz dedi ve ikisini ayırarak şehadet ve orta parmağını işaret etti.”⁷⁷

3.13. Uygun Bir Dil Kullanmak, Sözü Tekrar Etmek ve İhtiyaca Göre Sesi Yükseltip Alçaltmak

Nebî (s.a.v)’e hikmet ve cevâmiu’l-kelîm olma özelliği verilmiştir.⁷⁸ Âişe (r.anha) şöyle diyor: “Resûlullah sizin gibi sözlerini çabuk çabuk, arka arkaya eklemeydi. Ancak yanında bulunan kimsenin ezberleyebileceği kadar kelimelerin arasını açarak konuşurdu. Bir söz söylediğinde saymak isteyen kimse onu sayabilirdi.”⁷⁹ Enes b. Mâlik diyor ki: “Resûlullâh, kelimeleri anlatabilmek için üç kere tekrar ederdi.”⁸⁰ Onun şu sözü bu konuya örnektir: “Size büyük günahların en büyüğünü haber vereyim mi? diye sordu. Biz; ‘Evet ya Resûlallâh’ dedik. ‘Allah’a şirk koşmak, anne-babaya asi olmaktır. -Bunları söylerken arkasına yaslanıyordu. Doğruldu ve dedi ki- ‘Dikkat edin yalan söz, yalan şahitlik! Dikkat edin yalan söz, yalan şahitlik!’ Bu sözü o kadar çok tekrar etti ki biz keşke sussa dedik.”⁸¹ Bu

⁷³ Müslim, “İmân”, 377; “İmân”, 524.

⁷⁴ Müslim, “Cuma”, 862.

⁷⁵ Buhârî, “Bed’ul-halk”, 11; Müslim, “Fiten”, 2905.

⁷⁶ Tirmizî, “İman”, 8; İbn Mâce, “Fiten”, 12; Ahmed b. Hanbel, 36/344 (No. 22016).

⁷⁷ Buhârî, “Talâk”, 24; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 121.

⁷⁸ Buhârî, “Humus”, 19; “Tevhîd”, 24, 26; “Mevâkidü’s-salât”, 12.

⁷⁹ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 21; Tirmizî, “Menâkıb”, 9.

⁸⁰ Tirmizî, “Menâkıb”, 9.

⁸¹ Buhârî, “Şehâdât”, 10; “Edeb”, 6; “İsti’zân”, 35; “İstitâbe” 1; Müslim, “İmân”, 87.

sebeple muallimin, yüzünü insanlara doğru döndürmesi, ihtiyaca göre sesini düzgün kullanması, yükseltmesi ve alçaltması gerekir. Abdullah b. Ömer şöyle rivayet etti: “Biz bir sefer sonrasında abdest alarak namaz kıldık, ayaklarımızı mesh ettik. O bize sesini yükselterek bağırdı: ‘Vay o topukların haline!’ Bu sözü üç kere tekrar etti.”⁸² “Resûlullah, hitap ettiğinde bir ordu kumandanı gibi sesi yükselir, gözleri kızarır, kızgınlığı artardı. Hatta (düşman) ‘sabah akşam size baskın yapacak’ diyen (ordu kumandanı) gibi olurdu.”⁸³

4. Öğrenci ve Öğretmen Arasındaki Ortak Öğretim Stratejilerinin Nebevî Örnekleri

4.1. İslam Şeriatının Gelişmesi Gibi Öğretim Faaliyetinin Gelişmesi

Eğitim faaliyeti gelişen ve devam eden bir süreçtir. Okul döneminden önce öğrencinin ev ve kamusal yaşantısında ortaya çıkıp okul dönemi ve sonrasında da devam eder. Kaynakları, delilleri ve ahkâmı bakımından tam olarak İslam şeriatı gibidir. Ayrıca Resûl’ün ashâbını terbiyede kullanmış olduğu eğitim metodu, öğretim yol ve üslûplarının zenginliği ve öğretim çeşitlerinin gelişimi gibidir. Sahabe-i Kirâm’ın, ezber, anlayış ve uygulamada öyle etkili bir konuma ulaştılar ki onlar, insanlık yolunu aydınlatan işaret fişekleri oldular. Onların hayatları İslam’ın uygulamalı formu oldu. Diğer faktörlere ek olarak öğretim faaliyetleri, onların ilim ve hafızalarının genişlemesine, okuma-yazma bilmeyen bir ümmetten insanlığın öncüsü ve tarihin seyrini değiştiren bir hale dönüşmelerine vesile oldu.⁸⁴ Bu sebeple Resûlullah bize, dünyada öğrenci ve öğretmen arasındaki alakanın devam etmesi zaruretini, buna istekli olmayı ve onu sürdürmeyi hatta bu ilişkinin ahirette devam eden bir süreç olduğunu gösterdi. Resûlullâh şöyle buyurmuştur: “Âdemoğlu öldüğünde ameli kesilir. Ancak üç şey hariçtir: Sadaka-ı câriye, kendisinden faydalanılan ilim ve ona dua eden sâlih evlat.”⁸⁵

4.2. Eğitim Görüş, Mesaj ve Hedeflerinin Netliği

Bu, öğretimin uygulanmasında, ahlak ve ilkelerin yerleşmesinde görev ve önemi olan stratejidir. Bu sebeple eğitim müesseselerinin hepsinin sunulan imkanlar çerçevesinde, uygulama, devam etme ve değerlendirme açısından, misyon, vizyon ve öğretim hedeflerinin öğrencilere anlatılması ve öğrencilerde hedeflerin gerçekleşme oranının ölçütlerini ortaya koymaları zaruridir. Kureyş’in ileri gelenleri Hz. Peygamber’den davetini terk etmesini

⁸² Buhârî, “İlim”, 3; Müslim, “Tahâret”, 9.

⁸³ Müslim, “Cum’a”, 867.

⁸⁴ İtr, Nureddîn, *Menhecû’-n-nakdi fi Ulûmi’l-hadis* (Mekke: Dâru’l-bâz, 2004), s. 37.

⁸⁵ Müslim, “Vasiyet”, 1631; Ebû Dâvûd, “Vasiyet”, 14.

istediklerinde onu, tehdit ettiler, gözdağı verdiler, ona mal ve makam teklif ettiler. Ona amcasını gönderdiler ve o, amcasına şu cevabı verdi: “Ey Amcacığım! Vallahi sağ elime güneşi sol elime ayı verseler ben bu davayı terk etmem. Hatta Allah bu dini hâkim kılar veya ben bu uğurda canımı veririm.”⁸⁶ Bir başka rivayette ise şöyle söylemiştir: “Bu güneşi görüyor musunuz? ‘Evet,’ dediler. ‘Siz bir parça ışık istiyorsunuz diye ben güneşten vazgeçmem.’ cevabını verdi.”⁸⁷ Eğitim hedeflerinin sınırlandırılması, görüş ve öğretim mesajının net olması şer’i delillerinden, Resûlullâh’ın; “Ben size güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim.”⁸⁸ ve “Ben Yahudi ve Hristiyan olarak değil hanif olarak gönderildim”⁸⁹ sözleri bunun örneğidir.

4.3. Dinleyicinin Yeteneklerini Geliştirmek, İletişim ve İkna Sanatında Ustalaşmak

İkna yöntemine dâhil olan örneklerden biri Enes b. Mâlik’ten rivayet edilmiştir:

“Bir adam: ‘Ya Nebiyallâh! Kâfir olan yüz üstü nasıl haşr olacak? diye sordu. ‘Dünyada iken iki ayağı üzerinde yürütmeye kadir olan kıyamet günü yüz üstü yürütmeye kadir değil midir?’ şeklinde cevap verdi.”⁹⁰ “Halini şikâyet eden bir adam Resûl’ün yanına geldiğinde ona şöyle dedi: ‘Ya Resûlallâh! Benim siyah bir oğlum doğdu.’ Resûl ona: ‘Senin develerin var mı?’ diye sordu. ‘Evet’, dedi. ‘Onun rengi nedir?’ ‘Kızıl’ dedi. ‘Onların içinde boz olan var mı?’ ‘Evet’. ‘Peki bu nereden geldi?’ ‘Belki soyundan bir damara çekmiştir’ dedi. ‘Senin oğlunda bir damara çekmiştir.’ diye cevap verdi.”⁹¹

Aynı şekilde “Resûl’ün yanına zina yapmak için izin isteyen bir genç geldi. Orada bulunanlar hiddete kapıldılar, ‘Yapma, yapma.’ dediler. Resûl; ‘Yaklaş,’ dedi. Genç ona yaklaştı. Resûlullah onunla konuştu ve zinanın iğrenç bir şey olduğuna onu ikna etti.”⁹² Nebî sevgiyle beraber ikna yöntemini kullanmış, dua ve kalbe dokunuşla onu ikna etmiştir ki genç, zinadan iğrenerek onun yanından çıkmıştır.

⁸⁶ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu’r-rusûli ve’l-mülûk* (Beyrût: Dâru’t-türâs, 2010), 2/356.

⁸⁷ İbn Asâkir, İbn Asâkir, Ebû’l-Kâsım Alî. B. el-Hasen, *Târîhu Dimeşk*, thk. Amr Ğarâme el-Ğamrevî (Beyrût: Dâru’l-fikr, 1998), 4/41.

⁸⁸ Buhârî, *Edebü’l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdü’l-bâkî (Beyrût: Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, 1989), 104 (No. 273).

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5 (No. 266).

⁹⁰ Buhârî, “Rikâk”, 45; Müslim, “Münâfikûn”, 54.

⁹¹ Buhârî, “Talâk”, 26.

⁹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/545 (No. 22211).

4.4. Öğretimde Uygulama ve Pratik Yapma (Deneysel Duyusal Yaklaşım)

Resûlullah, görünmeyen ahlaki düzenin öğretiminde his ve tecrübeyi bir araya getiriyordu. Bu sayede anlayış ve tesir artıyordu.

“Nebi içindekilerin azap çekenler gördüğü iki kabire rastladığında şöyle dedi: “O ikisi azab çekiyor.” Sonra yaş bir dal parçası aldı (veya hurma yaprağı), onu ikiye böldü ve bir parçasını bir kabire diğer parçasını da diğer kabire koydu. Daha sonra: “Umulur ki Allah onlar kuruyuncaya kadar onların azabını hafifletir” buyurdu.”⁹³

Resûlullah ashâbına öğretmek için ahkâmı bizzat tatbik ediyordu. O şöyle demiştir: “Benden gördüğünüz gibi namaz kılın.”⁹⁴ Veda Haccında da şöyle demiştir: “Hac menâsikini benden alınız.”⁹⁵ Temizlik konusunda; “Bir adam Resûl’e gelerek temizliğin nasıl olacağını sordu. Resûlullah bir ibrik istedi ve ellerini üç kere yıkadı. Sonra yüzünü üç kere yıkadı. Sonra kollarını üç kere yıkadı. Daha sonra: ‘Abdest böyledir. Kim bundan daha fazlasını veya azını yaparsa zulmetmiş ve kötü bir şey yapmıştır.’ buyurdu.”⁹⁶

4.5. Amacı Olan Oyun ve Etkinlikler Yoluyla Öğretim

Hz. Âişe’nin kukla, oyuncak ve onunla oynayan arkadaşları vardı. Şöyle demiştir: “Nebi’nin yanında bebekler (kukla) ile oynardım. Arkadaşlarım bana gelirler fakat Resûlullah’tan utanarak saklanırlardı. Resûlullah, onları bana gönderir, benimle beraber oynarlardı.”⁹⁷ Habeşlilerin mescitte bıçakla oynadıkları ve dans ettikleri, şarkıcı cariyelerin Resûlullâh’ın evinde şarkı söyledikleri, bazı sahâbîlerin onlara engel olmaya çalıştıkları, Resûl’ün onları bırakmalarını emrettiği doğrudur. Hz. Âişe’den şöyle nakledildi: “Habeşliler bıçakla oynuyor, Resûl beni gizliyor ben de usanıncaya kadar onları izliyordum. Artık genç bir kızın ne denli eğlenceye düşkün olabileceğini siz takdir edin!”⁹⁸

4.6. Resim, Öğretim Modelleri ve Açıklayıcı Şekiller Kullanmak

Resûl ashâbını eğitirken, kumun üzerine yazı yazmak, resim çizmek, asa, süngü, bıçak, ağaç dalları gibi eldeki tüm araç-gereçlerden yararlanmıştı. Abdullâh b. Mes’ûd’dan şöyle rivayet edildi:

⁹³ Buhârî, “Vudu”, 55; Müslim, “Tahâret”, 292

⁹⁴ Buhârî, “Ezân”, 18; “Temenni”, 10.

⁹⁵ Müslim, “Hac”, 1297; Ebû Dâvûd, “Hac”, 24; İbn Mâce, “Hac”, 36.

⁹⁶ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 51.

⁹⁷ Buhârî, “Edeb”, 81.

⁹⁸ Buhârî, “Mesâcid”, 46; “Cuma”, 10.

“Nebi bir dörtgen çizdi. Dörtgenin ortasına, onu kenarından keserek dışarı çıkan bir çizgi çekti. Ortadaki bu çizginin iki yanından ona doğru bir takım küçük çizgiler daha çizdi. Sonra çizgileri göstererek şöyle buyurdu: “Şu insan, şu da onu kuşatmış olan ecelidir. Dörtgeni keserek dışarı çıkan, insanın arzularıdır. Ortadaki çizgiye yönelik küçük çizgiler dert ve ızdıraplardır. İnsan bu dertlerin birinden kurtulsa, öteki gelip çarpar, şundan kurtulsa, beriki gelip yakalar.”⁹⁹

Abdullah b. Mesud’dan başka bir rivayet de şöyledir: “Resûlullâh bir gün bize çizgi çekti ve ‘Bu Allah’ın yoludur’ dedi. Sonra bu çizginin sağına ve soluna çizgi çekti. ‘Bu yolların hepsi de şeytanın davet ettiği yollardır.’ buyurdu.”¹⁰⁰

Abdullah b. Abbas’dan şöyle dediği rivayet edildi: “Resûlullâh dört çizgi çizdi. ‘Bunun ne olduğunu biliyor musunuz?’ diye sordu. ‘Allah ve Resûl’ü daha iyi bilir’ karşılığını verdiler. ‘Cennet ehli kadınların en faziletlisi Hatice bint Hüveylid, Fâtıma bint Muhammed, Âsiye bint Müzâhim (Firavunun karısı) ve Meryem bint İmrân’dır.’ buyurdu.”¹⁰¹ Âsayı öğretim aracı olarak kullandığı örneklerden biri şudur: “Saîd b. el-Hudrî’den şöyle rivayet edildi: Resûlullâh esasını eline aldı sonra elleri arasına (önüne) sapladı. Daha sonra onun yanına (biraz daha yakınına) sapladı. Üçüncü kere daha ondan daha uzağa sapladı ve: ‘Bunun ne olduğunu biliyor musunuz?’ diye sordu. ‘Allah ve Resûl’ü daha iyi bilir’ karşılığını verdiler. ‘Bu insan, bu onun eceli ve bu da arzularıdır. O emeline kavuşmadan ona daha yakın olan eceli ansızın geliverir.’ buyurdu.”¹⁰²

4.7. Sorular Sorarak Zihin Fırtınası ve Zihinsel Uyarma Yapmak ve Öğrenciyi Soru Sormaya Teşvik Etmek

Bu yöntem, soru sorarak ve öğrencinin bu soruya cevap vermesini bekleyerek veya belirli ilmî bir sorun ortaya atıp bu konu hakkında ilmî bir tartışma başlatarak olur. Buna bir örnek Nahr günü Veda Hutbesinde vârid olan olaydır. “Resûlullâh o gün şöyle demişti: ‘Bu günün hangi gün olduğunu biliyor musunuz?’ Orada bulunanlar: ‘Allah ve Resûl’ü daha iyi bilir’ karşılığını verdiler. Sustu, hatta biz o güne başka isim vereceğini zannettik. ‘Nahr günü değil mi?’ diye sordu. Biz de ‘Evet’ dedik.”¹⁰³ Hadislerde, Resul’ün ashâbına soru sorup cevap vermeleri için fırsat verdiği, onları görüş bildirmeleri ve cevap vermeleri için teşvik

⁹⁹ Buhârî, “Rikâk”, 4.

¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/464 (No. 6417).

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/206 (No. 4142).

¹⁰² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/212 (No. 11132).

¹⁰³ Buhârî, “Hac”, 133.

ettiğine dair işaretler vardır. “Gıybetin ne olduğunu biliyor musunuz?”¹⁰⁴ sorusunda olduğu gibi.

4.8. Maddi ve Manevi Teşvik

“En cömert insan”¹⁰⁵ rivayetinde Resûlullâh’ın, esen rüzgârdan daha cömert olduğu bildirilmektedir. Fakirlikten korkmadan bağış yapar, kendisine getirilen şeyleri ashâbı arasında adaletle dağıtır. İslâm adına kendisine verilen şeyleri mutlaka başkasına verir. ¹⁰⁶ Necran heyeti onlarla beraber güvenilir bir adam göndermesini istedikleri zaman; “Emin, emin olanın hakkıdır.” dedi. Ashâbını bu sözüyle şereflendirdi ve onlarla beraber Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh’ı gönderdi.¹⁰⁷ Aynı şekilde “Hafsa (r.anha), Abdullah b. Ömer’in gördüğü rüyayı Resûlullah’a anlattı. Rasulullah ‘Abdullah ne iyi adamdır. Keşke geceleyin namaz kılıyor olsa’ dedi. Bundan sonra Abdullah geceleri çok az uyudu.”¹⁰⁸

4.9. Öğrenciler Arasındaki Övgüye Değer Rekabetin Etkisi

Nebi’nin şu sözü buna örnektir: “Ancak iki kişiye hased edilir: Allah’ın mal verdiği ve bu malı Allah yolunda harcayan kimse ve Allah’ın ilim verdiği ve o ilimle amel eden ve onu öğreten kimseye.”¹⁰⁹

“Fakir olan sahabiler Nebi’ye geldiklerinde şöyle dediler: “Servet sahibi olanlar yüksek derecelere ve güzel makamlara çıktılar.” “Bu nedir?” diye sorduğunda şöyle karşılık verdiler: “Namaz kılıyorlar, biz de namaz kılıyoruz. Oruç tutuyorlar, biz de oruç tutuyoruz. Sadaka veriyorlar, biz sadaka veremiyoruz.” Resûlullâh onlara şöyle dedi: “Size yaptığınızda sizi geçen kimseleri geçeceğiniz, arkanızda kalacakları bir şey öğreteyim mi?”¹¹⁰

Ömer b. el-Hattâb ve Ebû Bekir es-Sıddîk’in aralarında hayırlı amel ve iyilik konusunda güçleri doğrultusunda dâimî bir rekabet vardı. Ömer b. el-Hattâb şöyle demiştir: “Resûlullâh bu gün bize sadaka vermemizi emretti. Bu (emir) bende mal bulunan bir zamana rastladı. (Kendi kendime), ‘Eğer bir gün Ebû Bekir’i geçeceksem ancak bugün geçerim.’”¹¹¹

¹⁰⁴ Müslim, “İyilik, Sıla ve Âdâb”, 2589.

¹⁰⁵ Müslim, “Fedâil”, 2308.

¹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/481 (No. 2042).

¹⁰⁷ Buhârî, “Fedâilü Ashâbı’ın-nebî”, 21.

¹⁰⁸ Buhârî, “Fedâilü Ashâbı’ın-nebî”, 20.

¹⁰⁹ Buhârî, “İlim”, 15.

¹¹⁰ Buhârî, “Sıfâtü’s-salât”, 74.

¹¹¹ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 41.

SONUÇ

1. İnsan öğrenen, keşfeden bir varlıktır, öğrenme kabiliyeti olmayan insan yoktur. Burada öğretim araçları ve öğretim yollarının çeşitleri konusunda modern stratejilere uymanın önemi gizlenmiştir. Muallime düşen görev; öğretim faaliyetinin başarısı için yeterli derecede deneyim ve tecrübeden faydalanmak, bu yol ve stratejilerin en uygun ve en iyisini tercih etmektir.

2. Bütün araç ve yöntemleri kullanmanın meşruiyeti gösterilmektedir. Bu çalışmanın önemli bir neticesi; eğitim metodlarının, araç ve gereçlerinin çeşitlenmesi, özellikle İslami İlimler'in Arapça veya diğer başka diller ile öğretimi, dil ve iletişim engelini büyük ölçüde azaltacak olmasıdır.

3. Bu araştırma bize, öğretim stratejisi ve yollarının yeni olduğu görüşünün yanlış olduğunu gösterdi. Bu stratejilerin kaynakları nebevî sünnette aynı mükemmellikte bulunmaktadır. Sünnet-i Nebeviyye bu yöntemlerin örnekleri ile doludur.

4. Araştırmacı olarak, ilmî maddelere ek olarak eğitim-öğretim fakültelerinde “Nebevî stratejilerin incelenmesi, nebevî sünnet olarak bu strateji ve yöntemlerin öğretilmesini, bu hazinenin ortaya çıkması ve tozlarının kalkması için farklı seviyelerde ilmî roller üstlenilmesini tavsiye ediyoruz.

5. İçerisinde öğretim araçları, stratejileri ve öğretim unsurlarının olduğu, tüm bu kavramların Kur'ân-ı Kerim ve Nebevî sünnetten tariflerinin yapıldığı, önemini anlatıldığı, delillerinin sunulduğu, ondan nasıl istifade edileceğinin gösterildiği, eğitim alanında nasıl uygulanacağını kapsayan, bir ilmî eğitim ve öğretim ansiklopedisi hazırlanmasını tavsiye ediyoruz. Bu ansiklopedinin de isminin “Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet-i Nebeviyye'de Modern Eğitim Stratejileri Ansiklopedisi” olmasını teklif ediyoruz.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l İmâm-ı Ahmed*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrût: Müessesetü'r- risâle, 2001.
- Alî, Saîd İsmâîl. *es-Sünnetü'n-Nebeviyye Ru'yetün Terbeviyye*. Kâhire: Dâru'l-fikri'l arabîyyî, 2002.
- Alvân, Abdullâh Nâsuh. *Terbiyyetü'l-Evlâdî fi'l-İslâm*. Riyâd: Dâru's-selâm, 1992.
- el-Attâr, Nâyif Sâlim. "Mebâdiün Ta'limiyyetün li'l-Müderrişîne fi Davi'l- Kur'ân ve's Sünne". *Mecelletü'l-Câmiâti'l-İslâmiyye/ Gazze, Silsiletü'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye*. 2/2 (2004), 425-426.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. b.y.: Taba'tü Beyti'l-Efkâri'd-Düveliyye li'n-Neşr, 1998.
- Buhârî. *Edebü'l-Müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-bâkî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l İslâmiyye, 1989.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. b.y.: Taba'tü Beyti'l-Efkâri'd-Düveliyye li'n-Neşr, 1999.
- Ebû Dâvûd. *Sünen-ü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l- İlmiyye, 2009.
- Fettuh, Kemel - Zafer, Abdu'r-Rauf. "Siretü'n-Nebeviyye ve Vâkiu'l-Müslimîne". *El Mecellütü'l-Bâkistâniyye li'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, 7/ 2 (2011), 228- 238.
- Hâkim, Ebû Abdillâh en-Neysâbüri. *el-Müstedrekü Ala's-Sahihayn*. thk. Mustafâ Abdi'l-Kâdir A'tâ. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.
- İbn Abdi'l-Ber, Ebû Ömer Cemâlû'd-dîn Yûsuf b. Abdillâh. *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlihi*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî. b. el-Hasen. *Târîhu Dimeşk*. thk. Amr Ğarâme el-Ğamrevî. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1998.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh-i'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abd'il-Bâkî. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1960.

- İbn Hacer el-Askalânî. *Nüzhetü's-Sâmiîn fî Rivâyeti's-Sahâbeti Ani't-Tâbiîn*. thk. Târik el-Amûdî. Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1995.
- İbn Mâce, Kazvînî, Muhammed b. Yezîd b. Mâce. *Sünen-ü İbn Mâce*. b.y.: Taba'tü Beyti'l-Efkâri'd-Düveliyye li'n-Neşr, 1999.
- Itr, Nureddîn. *Menhecü'n-Nakdi fî Ulûmi'l-Hadîs*. Mekke: Dâru'l-Bâz, 2004.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 16. Basım, 2013.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim. *el-Câmi'u's-Sahîh*. b.y.: Taba'tü Beyti'l-Efkâri'd-Düveliyye li'n-Neşr, 1998.
- Şahin, Abdü'l-Hamîd. *İstirâtîciyyâtü't-Tedrîsi'l-Mütekaddimeti ve İstirâtîciyyâtü't-Taallüm ve Enmâtu't-Taalüm*. Mısır: Külliyyetü't-Terbiyetü Câmîâtü İskenderiye, 2011.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-Rusûli ve'l-Mülûk*. Beyrût: Dâru't-Türâs, 2010.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*. b.y.: Taba'tü Beyti'l-Efkâri'd-Düveliyye li'n-Neşr, 1999.
- ez-Zu'bî, Muhammed Muslih. “el-Menhecü'n-Nebeviyye Fi't-Terbiyeti ve't-Ta'lîm ve Eseruhû Ala'l-Ferdî ve'l-Müctemei'l-İslâmiyyî”. *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fî'd-Dirasâti'l-İslâmiyye*. 4/ 4 (2008), 133-156.

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Sayı: 14
Güz 2020
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Number: 14
Autumn 2020
BARTIN – TURKEY

MÜSLÜMAN HÜKÜMDARI HRİSTİYANLIĞA DAVET EDEN BİR RAHİBE EBU'L-VELİD EL-BÂCÎ'DEN REDDİYE: TAKDİM VE TAHLİL

A REFUTATION FROM ABU AL-WALID AL-BAJI TO A PRIEST WHO CALL A MUSLIM LEADER TO
CHRISTINITY: INTRODUCE AND ANALYSIS

Adnan Arslan

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bilecik/Türkiye
Assoc. Prof., Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik/Turkey

adnanarslan81@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi/Received: 26 Temmuz /July 2020

Kabul Tarihi/Accepted: 09 Aralık/December 2020

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2020

Atıf/Cite as: Arslan, Adnan. "Müslüman Hükümdarı Hristiyanlığa Davet Eden Bir Rahibe Bu'l-Velîd El-Bâcî'den Reddiye: Takdim ve Tahlil". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2020), 443-457.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÖZ

“Bizi Hristiyanlığa davet eden birisine nasıl cevap veririz?” Böyle bir merakın mahsulü olan bu çalışmada, Endülüslü bir Maliki fakihî olan Ebu'l-Velid el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) Sarakusta Hükümdarını Hristiyanlığa davet eden bir rahibe gönderdiği reddiye ele alınmıştır. Reddiye üç bölümden oluşmaktadır. Rahibin mektubu, Hristiyanlıktaki Hz. İsa algısını ve o dönem Hristiyanlarının İslamiyet'e ve Hz. Muhammed'e (a.s.m.) bakışını ortaya koyması bakımından belge niteliğindedir. Bâcî'nin cevabı ise böyle bir davete karşılık verildiğinde nasıl bir usul, dil ve üslup kullanılabileceğine dair bir fikir vermektedir. Çalışmada Bâcî'nin kaleme aldığı reddiyede odaklanılan konu başlıkları çıkarılmıştır. Bu başlıklar altında reddiye sahibinin Hristiyanlık dinine yönelttiği eleştirilerin düşünsel arka planı tahlil edilmeye çalışılmıştır. Makalede reddiyenin içeriği araştırma konusu olduğu için daha ziyade deskriptif yöntem kullanılmıştır. Çalışmanın teolojik açıdan Hristiyanlık hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan kimseleri makul düzeyde enforme edeceği düşünülebilir. Bu açıdan çalışma dinler arası diyalektik/cedel araştırmalarına katkı sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Hristiyanlık, Bâcî, Reddiye, Cedel.

ABSTRACT

How do we respond to someone who invited us to Christianity in this study, which is the product of such a curiosity, the rejection that Abu'l-Walid al-Baji it was obtained. The letter of the priest. Jesus and the Christians at that time Islam and Prophet Muhammad (pbuh) is a document in terms of revealing his view. The answer of al-Baji gives an idea of how to use a method, language and style when such an invitation is answered. In the study, the topics that focused on the rejection of al-Baji word were removed. Under these headings, the intellectual background of the rejectionist towards the Christian religion was analyzed. Since the refusal is the subject of research in the article, descriptive method was used rather. It can be thought that the study will impose on Christianity from a theological point of view, albeit at a low level that has not yet had it. In this respect, the study will contribute to interfaith studies.

Keywords: Islamic Theology, Christianity, al-Baji, Dialectic, Polemic.

GİRİŞ

“Yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde elbette oturacağım”¹ diyen ve hakikaten de Allah’tan istediğini elde eden şeytanın, kalbin bir kenarından bizlere vesvese vermesi ne ise, bugün âlem-i küfrün İslam dünyasına her türlü neşriyat ve iletişim araçlarıyla akideyi hedef alan saldırılar düzenlemesi de odur. Bugün böyle olduğu gibi benzer hücumlar tarih boyu süregelmiştir. Haçlı seferleri ile İslam dünyasının topraklarına kasteden kuvvetler sadece eli kılıçlı birliklerden oluşmuş değildir. Eli kalemliler saldırılar da olmuş,² Müslümanın akidesini temelden sarsmayı amaçlayan düşünceler İslam dünyasına zerk edilmek istenmiştir.³ Buna karşı İslam âlimleri hasmı ilzâm ve iskât etmek için muhtelif münâzara usulleri geliştirmişlerdir. Aslında inanç tarihi kadar kökleri geriye giden bu çatışma, İslam kültürü ile diğer din ve öğretilerin kesiştiği ve birbirlerinin doğal komşusu olduğu bölgelerde kendini daha da belirgin hale getirmiştir.⁴ Bahsedilen bu fikri çatışma, literatüre *tartışma/ cedel/ polemik/ diyalektik/ münazara/ hilaf/ reddiye* gibi aynı anlam ağına mensup disiplinlerin meydana gelmesinin esasını teşkil etmektedir. İslam’ın erken döneminden itibaren Ehl-i Kitâp’a karşı onların dinlerinin butlânını ve buna karşı İslam’ın hakkaniyetini ortaya koymak için eserler kaleme alınmış ve azımsanmayacak sayıda *reddiye literatürü* zuhûr etmiştir.⁵ Bu eserlerden birisi de hicrî beşinci yüzyılın Endülüs topraklarında kudretli bir kalem olan Ebu'l-Velid el-Bâcî’ye aittir. Müluk-u Tavaif

¹ el-A'râf 7/16.

² Haçlı seferleri esnasında Francis Assisi gibi keşiş ve seyyahlar Hristiyanlığın Müslümanlar arasında misyonerlik faaliyetleriyle yayılma gösterdiğinden bahsetmişlerdir. Şinasi Gündüz, “Misyonerlik ve Hristiyan Misyonerler”, *Diyanet İlmî Dergi* 38/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2002), 16.

³ Bu çabaların henüz İslam’ın ilk yüzyıllarında başladığına örnek olarak Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra’nın İslamiyet aleyhindeki eserleri gösterilebilir. Ayrıntı için bk. Fuat Aydın, “Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra ve İslam Anlayışı”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu Bildirileri* (Şanlıurfa, 28-30 Nisan 2006), ed. Ali Bakkal (Konya: Şelale Matbaası, 2006), 215-226. Genel olarak Hristiyanların Kur’ân ve Müslümanlar aleyhinde ilk yüzyıllardaki telif faaliyetleri hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Abdullah Rıdvan Gökbek, *Erken İslamî Dönemde Hristiyanların Kur’an Çalışmaları*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴ Konu hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Ali Erbaş, “Müslüman-Hristiyan Münasebetleri Sürecinde Hristiyanların İslam’a ve Müslümanlara Bakışı”, *İlam Araştırma Dergisi* 3/1 (Ocak-Haziran 1998), 117-153.

⁵ Müslüman âlimlerin Hristiyan ve Yahudilere yöneltmiş olduğu bu reddiyeler hakkında akademimizde epey bir yayın bulunmaktadır. Detay için onlara atıfta bulunmanın yeterli olacağını düşünüyoruz. Ayrıntı için bk. Harun Savut, *Gazzali'nin Hristiyanlığa Reddiyesinin Kur'an ve Ahd-i Cedid Açısından Değerlendirilmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000); Sabire Abay, *Müslümanlarla Hristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkilerin İlk Döneminde Abdülmasih el-Kindî'nin Abdullah b. İsmail el-Haşimi'ye Reddiyesi Örneği*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Cengiz Batuk, “Reddiye/Polemik Geleneği Ve Mevlânâ'nın Hristiyanlık Algısı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/20 (2007), 39-68; İsmail Bulut, Zeydî Kelamcı Kâsım b. İbrâhim er-Ressî'nin Hristiyanlık Eleştirisi, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 62-83.

döneminde⁶ önceki yıllara nazaran şevketi kırılmış Müslümanların gücünün ancak vahdet ve birlik sancağı altında toparlanacağını düşünmüştür. Bir taraftan Müslümanlar arasında ilmin intişarı için gayret ederken; diğer taraftan da İslam topraklarına karşı dış bileyen Hristiyan dünyası ile fikri mücadeleye girmiştir. Bu fikri mücadelenin kendini gösterdiği bir eseri, dönemin hükümdarını Hristiyanlığa davet eden bir Fransız rahibe verdiği reddiyedir. Bâcî'nin hayatı⁷ ve ilmi şahsiyeti hakkında ilgili çalışmalara atıfta bulunarak⁸ burada reddiyenin içeriği, öne çıkan başlıklar halinde incelenecektir.

1. “Hz. İsa'nın Ulûhiyeti” Tezini Çürütmeye Odaklanması

Bâcî, reddiyesine Hz. İsa'nın (a.s.) haşa *İbnullah/Allah'ın oğlu* olduğu iftirasını çürütecek delillendirmelerle başlamaktadır. Her şeyden önce Hristiyanların İsa telakkisini en baştan değerlendirmeleri gerektiği düşüncesindedir. Onları Hz. İsa hususunda batıl inançlara iten temellere dair mülâhazalarda bulunur.

Mahlûk olmanın gereği olan sıfatlar vardır: Hareket, sükûn, zeval, intikal, halden hale değişmek, bir şeyler yemek ve ölümlü olmak. Kelamda *hüdüd* delili başlığı altında ele alınan istidlale göre bunlar, sonradan vücuda gelen şeylerin müşterek özellikleridir. Varlığı başka bir varlığa muhtaç bulunanların bir başlangıç ve sonu olmak zorundadır. Acziyetten dolayı varlığını idame etmek için gıdaya muhtaçtırlar. Zevale maruz oldukları için bir halden başka bir hale dönüşmeye ve değişime mahkûmdurlar. Bu zikredilen hususlar tamamen Hz. İsa için de geçerlidir. O da her canlı gibi yemiş, içmiş ve değişime maruz kalmıştır.⁹ Eğer Hristiyanların iddia ettikleri gibi Hz. İsa bir ilah olsaydı kadim olması gerekirdi ve yukarıda

⁶ Müluk-u Tavâif ya da Tavâif-i Mülük olarak bilinen dönem Endülüs Devleti'nin dağılıp küçük devletçikler halinde var olma mücadelesi verdiği istikrarsız dönemi ifade etmektedir. Konu hakkında detay için bk. Mehmet Özdemir, “Mülükü't-Tavâif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 31/553-556; Muhammed Abdullah İnân, *Nihâyetü'l-Endelus ve tarihul'-Arabi'l-muntasirîn*, 3. Baskı, (Kahire: Matbaatu'l-Cîza, 1966), 55-73.

⁷ Müellif hakkında kısaca bilgi vermek yerine olacaktır. Endülüs'ün yetiştirdiği büyük fakihlerden olan el-Bâcî, yaşadığı topraklardan hicri 420 yılı civarlarında Mekke'ye oradan da Bağdat'a gitmiş ve buraların hadis ve fıkha dair ilmi birikiminden istifade etmiştir. Ebü'l-Abbâs İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 2/408.

⁸ Ahmet Özel, “Bâcî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/414-415; Sabri Erturhan, “Ebu'l-Velîd el-Bâcî ve “İhkâmü'l-Fusûl”ü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 235-248.

⁹ Bâcî'nin, Hz. İsa'nın ulûhiyet tevehhümünü çürütmek için kullandığı istidlal yöntemini şu ayetten ilham aldığı anlaşılmaktadır:

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ أَنْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ

“Meryem oğlu Mesih sadece peygamberdir, -ondan önce de peygamberler geçmiştir- onun annesi dosdoğrudur, her ikisi de yemek yerlerdi. Onlara ayetleri nasıl açıkladığımıza bir bak, sonra da bak ki nasıl yüz çeviriyorlar!” (el-Mâide, 5/75).

bahsedilen yaratılmışıya ait özelliklerden arî ve berî olurdu. Ve yine eğer biz, mahlûk oluşun lazımı olan bu sıfatlarla beraber Hz. İsa'nın haşa *ilah* olduğuna inanacaksak o halde diğer bütün yaratılmışların da ilah olabileceğine inanmamız gerekli olurdu. Dolayısıyla Hz. İsa'yı diğer mahlûklardan farklı kılan *babasız dünyaya gelişinden* başka bir şey kalmamaktadır.

Eğer Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelişi, onları bu batıl akidelere itmişse o halde Hz. Âdem'in de haşa *ilah* olduğuna inanmaları gerekecektir. Zira Hz. İsa babasız vücuda gelmiş olsa da bir annesi vardır. Burada Hz. Âdem'in topraktan yaratıldığına inanan Hristiyanlar için bir tutarsızlık söz konusudur. Zira annesiz ve babasız dünyaya gelmek sadece babasız dünyaya gelmekten daha harikulade bir şeydir. Eğer babasız dünyaya geldiği için Hz. İsa'ya insanüstü bir özellik verilecekse Hz. Âdem buna daha evladır. Eğer Hristiyanlar, Hz. Âdem'in bir ilah olduğuna inanmıyorlarsa -ki öyledir- Hz. İsa'nın da bir ilah olmadığına inanmaları gerekir. Zira İsa (a.s.), Âdem (a.s.)'ın zürriyetindedir ve mahlukiyet açısından ona mensuptur.

Diğer taraftan Hristiyanları, Hz. İsa'nın insanüstü bir mahiyeti olduğu düşüncesine sevk eden şey, onun eliyle zuhur eden harikulade mucizeler ise yine bu da onlar açısından bir tutarsızlıktır. Eğer Hristiyanlar, Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi ve abraş (albino) hastalarını iyileştirmesi gibi mucizelerden dolayı onun bir ilah olduğuna inanıyorlarsa o halde bu inançlarını diğer peygamberlere de teşmil etmeleri gerekmektedir. Zira örneğin İbrahim (a.s.) da ateşten halâs olmuştur. Hâlbuki Hz. İsa, az sayıda ve kuvvet bakımından da Nemrut'tan daha güçsüz olan Yahudilerin elinden –onların iddiasına göre- kurtulamamıştır. Aynı şekilde Hz. Musa da (a.s.) pek çok mucizeye mazhar olmuştur. Elindeki asanın yılanı dönüşmesi ve denizi yarması gibi mucizeleri Hristiyanlar da kabul etmektedir. Tekrar edilecek olursa şayet Hristiyanları Hz. İsa'nın ulûhiyeti düşüncesine zehâb ettiren şey Hz. İsa'nın mucizeleri ise – tutarlı olabilmek için- o halde derhal Hz. Muhammed (a.s.m.)'a da ulûhiyet vermeleri gerekmektedir. Zira Allah Rasûlü (a.s.m.) ayın ikiye ayrılması, parmaklarından suyun akması, elinde taşların tesbih etmesi ve kuru kütüğün müfâratından dolayı sızlayıp ağlaması gibi pek çok mucizeye mazhardır. Mucizeye mazhar olmak ulûhiyet verici bir sıfatıysa neden bu sıfat gönderilmiş elçiler içerisinde sadece Hz. İsa'ya tahsis ediliyor? ¹⁰

Hristiyanların inancına göre ulûhiyet sahibi olan Hz. İsa, insanları dalâletten kurtarmak için kanını ortaya dökmüştür. Bâcî bu inancın ulûhiyet iddiasıyla çeliştiğini

¹⁰ Ebu'l-Velid el-Bâcî, *Risâletü'r-râhib min İfrense ile'l-Muktedir-Billâh Sâhibi Sarakusta ve cevâbü Ebi'l-Velid el-Bâcî aleyhâ*, thk. Muhammed Abdullah Şarkâvî (Kahire: Dâru's-sahveti li'n-neşr, 1986), 65-69.

düşünerek butlânını ortaya koymak ister. Hz. İsa'ya -onların iddiasına göre- çarmıha gerilinceye kadar çok az insan iman etmiştir. Hâlbuki ondan önceki peygamberlere ve sonrasında Hz. Muhammed (a.s.m.)'a pek çok inanan olmuştur. Hz. Peygamber (a.s.m.)'in dinine pek çok millet teveccüh göstermiş; tebliğ ve tebyîn etiği din ile Sasaniler başta olmak üzere pek çok devlet fethedilmiş ve İslamiyet dünyanın dört bir ucuna ulaştırılmıştır.

Eğer Hz. İsa (a.s.) Hristiyanların iddia ettikleri gibi bir ilah ise diğer peygamberlerin yaptığı gibi tebliğ ve davete ihtiyaç duymaz ve insanların hak dine girmeleri için bu denli zahmet ve meşakkate ihtiyacı kalmazdı. Hatta kendisine inanan varlıklar yaratır böylece de hiç kimse isyan etmemiş olurdu. Ne fitneleri halk eder ne de mel'un İblis'in isyanına izin verirdi. Eğer Hz. İsa gaybı bilen beşer üstü bir varlık olsaydı tüm bu imtihanlara gerek olmazdı; ne kimse dalalete düşer ne de kanını ortaya koymasına ihtiyaç kalırdı.

Yine bu *kan* meselesi ile ilgili olarak Bâcî, rahibe şu soruyu yöneltir: “Bir ilahın nasıl kanı olabilir?!” Kelami ıstılahlar kullanarak rahibe reddiyede bulunan müellif, kan denilen şeyin *mahlûk ve muhdes* olan varlıklara ait olduğunu belirtir. Deneyimsel/tecrübe edilebilir beşerî niteliklere rağmen beşer üstü bir ilah kurgulamanın ontolojik bir çelişki olduğunu vurgulamaya çalışır. Dolayısıyla şu soruyu yöneltir: Çarmıha gerilen ve ölen biri nasıl ilah olabilir? Eğer bir ilahtan bahsediliyorsa söz konusu ilahın, ulûhiyetin en aslî niteliği olan kadîm bir hayata sahip ezelî varlığın sıfatları ile kâim olması gerekir. Haşa *İbnullah* olarak nitelendirdikleri Hz. İsa *çarmıha gerilme ve idam edilmeye* maruz kalabiliyorsa ve bu ulûhiyete yakışır bir şey ise o halde bu durumun haşa babası için de mümkün olması gerekir. Bu nasıl bir ilah ki kendisini yakalanmak ve çarmıha gerilmekten kurtaramıyor? Kendisini düşmanlarından kurtaramayan bir ilah nasıl olabilir? Bâcî rahibe şu çarpıcı soruyu sorar: Ölüm ve ulûhiyet bir arada bulunabiliyorsa şu anda çevremizde gördüğümüz şeylerin ulûhiyetine mani olan nedir?¹¹ Bu şekilde o, muhdes ve kadîm niteliklerin aynı varlıkta birleşmesinin imkânsız olduğunu göstermeye çalışır.

Bâcî, Hristiyanlar'ın kutsal kitabını tetkik eden biri olarak bizzat kendi kutsallarının tanıklığına da başvurur. Öyle ki Hz. İsa'nın bizzat İncil'de geçen bir sıfatı *İbn Dâvûd*'dur. Hristiyanların inancına göre Hz. Meryem'in eşi olan Yusuf'un atalarından biri de Davûd (a.s.)'dir. Bâcî rahibe şu soruyu sorar: Böyle bir soy ilişkisi itiraf edildiği halde eğer İsa (a.s.) Dâvûd (a.s.)'in oğlu ise ve Dâvûd (a.s.)'in da bir mahlûk olduğu bilindiğine göre “ilah olan

¹¹ Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 80.

İsa" nasıl bir "oğul" olur? Bu durumda Hz. İsa Dâvûd (a.s.)'ın hem oğlu hem de ilahı olacaktır. Muhdes (sonradan olan) olan birinden kadîm (varlığının başlangıcı olmayan), mahlûk (yaratılmış) olan birinden de hâlık (yaratıcı) nasıl makul olabilir? Böyle bir saçmalığa inanan kişi ile neyin müzakeresi edilebilir ve nasıl muhatap alınabilir?¹²

Bâcî, sözü İsa (a.s.)'a Hristiyanların isnat ettiği ulûhiyet iftirasından sonra onların en zayıf taraflarından biri olan İncil'in muharref oluşuna getirmektedir. Mevcut İncil nüshaları arasındaki farklılar asıl İncil'in tahrife uğradığını göstermektedir. Burada Bâcî'nin meseleyi mantık ile ilgili bir zaviyeye çektiği görülmektedir. Matta ve Luka İncilleri'nde aynı meseleye dair birbirinden farklı iki bilgi bulunmaktadır. Matta'da İbrahim (a.s.) ile Hristiyanların Hz. Meryem'in eşi olduğuna inandıkları Yusuf arasında kırk iki kuşak yer almaktadır. Hâlbuki Luka İncilindeki rivayete göre bu ikisi arasında elli beş göbek olduğu belirtilmektedir. Bu meselede rivayetler birbirinden farklıdır. Ancak Hristiyanların inancına göre İncil'e iman etmek gereklidir. Birbirlerine ters düşen, çelişen, aralarında tutarsızlıklar olan bu kitapların hepsine iman nasıl mümkün olacaktır. Birine iman etmenin diğerini inkâr anlamına geleceği açıkça görüldüğüne göre Hristiyanlık'ta "iman" ne anlama gelmektedir?¹³ Haddizâtında her iki rivayet arasındaki çelişki, iman olgusunda ilkesel bir sabitenin olmadığını kanıtlar niteliktedir.

İncil'de geçtiğine göre İblis bir gün Hz. İsa'ya gelerek onu bir dağın en yüksek yerine çıkarmış ve ona dünyanın güzelliğini göstererek "Eğer bana ibadet edersen işte bu dünyayı sana temlik ederim." demiştir. Hz. İsa ise onun şerrinden Allah'a sığınmış ve kırk gün kırk gece oruç tutarak Allah'tan yardım istemiştir.¹⁴

Bu rivayetin akabinde Bâcî rahibe şu soruyu sorar: "Eğer dediğiniz gibi Hz. İsa bir ilah ise -nasıl olur da yarattığı ve helak etmeye gücünün yettiği İblis'in fitnesine kapılmaktan korkar? İblis -haşa!- kendisini yaratan zâtın kendisine ibadet etmesi teklifinde bulunacak ve buna rağmen yeryüzünde hala hayatını devam ettirecek öyle mi?! Yeryüzü içindekilerle birlikte Hz. İsa'nın mülkü olduğu halde İblis, böyle bir teklifte bulunmaya cüret edecek ve onun ilahı olan Hz. İsa'da kırk gün oruç tutarak şerrinden, fitnesinden kurtulmaya çalışacak. Bu nasıl bir ilahdır?! Öte yandan ahirette elem verici bir azapla onu cezalandıracak olan ilah dünyada onun fitnesinden kendisini kurtaramayacak ve kurtulmak için oruç tutmak zorunda

¹² Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 83.

¹³ Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 86.

¹⁴ Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 89.

kalacaktır. Yoksa onun ahiretteki kudreti dünyadaki kudreti gibi midir? Hz. İsa kendisi hakkında İblis'ten korkuyorken ve kendisini onun şerrinden kurtaracak birine ihtiyaç duyuyorken, nasıl yaratıcı bir ilah veya bir ilahın parçası (oğul) olabilir ve de İblis'in hile ve tuzaklarından selamette kalacağı iddia edilebilir? Hâlbuki -onların iddiasına göre- Hâlik ve Kahhâr olan İsa'dır, İblis değil!¹⁵ Oysa söz konusu rivayette Hz. İsa, aciz bir varlık, yardıma ve ibadete muhtaç biri olarak resmedilmektedir. Buna göre Hristiyanların onun ilah olduğunu iddia etmeleri kendileri açısından da ciddi bir tutarsızlık ve apaçık çelişkidir.

2. Muhatabı Taciz Ve Teçhil Etmesi

Bâcî'nin Fransız rahibe yönelttiği reddiyenin kaleme alındığı tarih, Müslüman Arapların Endülüs'te nispeten istikrarsızlık yaşadığı kaotik bir döneme denk düşmektedir. Zaten bir papazın Müslüman devlet liderini Hristiyanlığa davet edebilme cüretinden bunu anlamak da mümkündür. Dolayısıyla böyle bir teklifin sadece kişisel dini bir tercih bağlamında ele alınması mümkün değildir. Anlaşılan rahip, bu teklifle muhatap devletin kudretini ve teo-politik refleksini yoklamaktadır. Bâcî ise bu yoklamayı fark etmiş ve onlara karşı izzetli, dik başlı, vakur, onurlu bir duruş sergilemek adına hitabında karşı tarafı bilgisizlik ile itham eden suçlayıcı bir dil kullanmıştır. Bu herodian dili onun her satırından çıkarmak mümkündür.

Öncelikli olarak rahibin gönderdiği Hristiyanlığa davet mektubunun içeriği hakkında “Sen bu mektubu derinlemesine düşünmeden, tahkik etmeden (دون تأمل) göndermişsin ve sanmışsın ki size uygun gelen şey Müslümanların zayıf olanlarına da makul gelecek.”¹⁶ Bâcî'nin size uygun gelen şey dediği husus muhal ve son derece batıl olan bir şeyin aklen kabul edilmesidir. Dolayısıyla henüz mektubun daha başında Bâcî rahibe: “Sizin inandığınız şeylerin muhal ve batıl olduğunu idrak edip bilemeyecek kadar bilgisizsiniz” îmâsında bulunmuştur. Daha sonra da Bâcî, İslamiyet'in hak bir din olduğunu savunmanın ötesinde bilakis onların inandıkları şeylerin tamamen akıldan uzak safsatalar olduğunu göstermek istemekte ve iddialarının temelden çürük olduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla müellif bu suretle savunmacı konumuna düşmemiş, muaraza ve suçlama makamında durmuştur. Kelimenin tam anlamıyla reddiye olan bu mektupta İslamiyet'in hak din olduğuna dair burhanlar sona bırakılmıştır. Bu sona bırakışta biraz önce değindiğimiz gibi “izzet ve haysiyet” izhârı bulunmaktadır. Bir sonraki başlıkta Bâcî'nin bu yöntemine değinilecektir.

¹⁵ Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 89.

¹⁶ Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 64.

Çalışmanın bir önceki başlığı olan *İbnullah İftirasına Odaklanması* altında değindiğimiz konularda Bâcî üslubunda hiç de müsamahalı değildir. Rahibin böyle saçmalıklara nasıl inanabildiğine hayret ettiğini defalarca tekrar etmektedir. Burada Bâcî'nin karşı tarafı tezyif ve teşhil ettiği cümlelerine topluca bakmak, bir İslam âliminin bu kabilden bir reddiyedeki üslubunu göstermesi açısından aydınlatıcı olacaktır:

Bu, hudûsun ne olduğunu bilemeyecek ve yaratıcı ile yaratılanı birbirinden ayıramayacak kadar bilgisiz olan kimseler hariç herkesçe malum, vazih, net bir şeydir.¹⁷

Ey rahib! Söylediğin şeylerin zayıflığı ve seni davet ettiğimiz dinin üstünlüğünden ibret al. Umarım Allah seni muvaffak kılar ve sana hidayet verir.¹⁸

Bu derece apaçık bir cehalete, hakikatleri tamamen tersine çevirmeye ve muhal olan bir şeyi talep etmeye ancak sözü değersiz, cehaleti katıksız ve basireti körleşmiş kimseler ihtimal verir.¹⁹

Bu ancak ve ancak baba ile oğul, kadim ile muhdes, hâlık ile mahlûk arasında birbirinden ayıramayacak kimselerin cehaleti ile açıklanabilir.²⁰

Ey rahib! Bu derece gaflet ve bilgisizlikle beraber milletin içerisinde sana gösterilen itibara ve onlar nezdindeki saygınlığına şaşıyorum ben.²¹

Sendeki bu nasıl bir cehalettir ki, öğrencilerin arasında en küçüğü ve halkının arasında ilimce en düşük, anlayışça en kıt olanı bile bunları kabul etmez ama sen makul görüyorsun.²²

3. İslamiyet'in Hakkaniyetini Göstermeyi Mektubun Sonuna Bırakması

Mektup biçim olarak üç ana bölüme ayrılmıştır. Giriş kısmında rahibin davetine nezaketen onun şahsına iltifat nevinden hüsn-ü niyet ifade eden cümleler kurulmuştur. “Gösterdiğiniz muhabbet, izhar ettiğiniz tavsiyeler ve ortaya koyduğunuz samimi niyetler” gibi ifadelerle başlayan girişteki cana yakın yaklaşım, “elçilerinizden edindiğimiz izlenim bizde sizin hayra müteveccih ve hakka hâhişger birisi olduğunuz şeklindedir.” iltifatlarıyla zirveye çıkmıştır. Reddiyenin esasını ve tabii olarak da en hacimli kısmını oluşturan bu ikinci

¹⁷ Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 66.

¹⁸ Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 80.

¹⁹ Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 81.

²⁰ Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 84.

²¹ Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 82.

²² Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 82.

bölümde birinci başlıkta ele aldığımız konular bulunmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz gibi burada müellifin doğrudan doğruya Hristiyanlığın velediyet akidesini hedef aldığı ve sert bir şekilde İsa'ya (a.s.) isnat edilen ulûhiyet iftiralarını çürütmeye çalıştığı görülmektedir. Bâcî'nin buradaki üslubunun girişte kullandığı mültefit dili ile hemen hemen hiçbir alakası yoktur. *Hangi akla hizmet böyle saçma sapan batıl inançlara bizi davet ediyorsunuz!?* dercesine cümleler sarf etmiştir. Anlaşılan ilkinde şahsını dikkate alan bir üslup tercih etmiş; İkincisinde ise iddia ve cüretini yeren bir üsluba yer vermiştir. Üçüncü ve son bölümde ise İslamiyet'in hakkaniyetine delil olan hususlardan birkaçına değinmiş ve tevhit dininin ispatlarına yer vermiştir. Burada bu ispatlara yer verilecektir.

Bâcî'nin Kur'ân'ın hak Kelâmullah olduğuna dair ortaya koyduğu ilk delil, mektubun ikinci bölümünde muharref İncil'e yönelttiği eleştirinin aksi istikametidir. Yani Hristiyanların ellerindeki İnciller birbirleri ile çelişkili rivayetler içeriyorken Kur'ân ise ikincisi veya alternatifini olmayan tektir. Bu teklik onun tahrif ve tebdilden münezzehe olduğunu göstermektedir.

Kur'ân'ın mucize oluşuna diğer bir delil de onun beşeri aciz bırakan nazmındaki mucizeliğidir.

قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

“De ki: Andolsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insü cin bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler.” (?İsrâ, 17/88)

Kur'ân Arap veya acem olsun tüm milletlere içindeki fesâhat ve belâgatle meydan okumuş ve kıyamete kadar da okumaktadır. Müşrikler onun karşısına ancak kılıçlarıyla çıkabilmişlerdir. Hâlbuki bu savaşlar onlara pahalıya mal olmuş bir kısmının canı, bir kısmının ise malları ve namları iki paralık olmuştur. Kur'ân ile muâraza etmek için yola çıkan müşriklerin nihayet malları değil yaşadıkları ve üzerinde kibirle dolaştıkları toprakları da Kur'ân'a iman etmiş Müslümanlar tarafından fethedilmiştir. Oysa müşrikler Kur'ân'ın meydan okuma ifadesi olan *bir benzerini getirin* davasına mukabele edebilselerdi bunu mutlaka yaparlardı. Zira Kur'ân'ın bir benzerini getirmek savaşmaktan çok daha kolaydı. Hâlbuki Kur'ân'ın Allah'a nispetini inkâr ederek onun Hz. Muhammed'in (a.s.m.) sözü olduğunu iddia edenlere göre de Allah Resûlü müşrikler kadar bilgi sahibi değildi; hatta okuma yazma dahi bilmiyordu. Kur'ân'ın tahaddisi yani meydan okuması halen daha geçerliliğini sürdürmekte ve onu inkâr edenler bir benzerini getirmekten âciz kalmaya devam

etmektedirler. Hatta ne bir süresine ne de bir ayetine mukabele etmek ellerinden gelmemektedir. Bu da bir peygambere verilebilecek en büyük bir mucizedir. Zira önceki peygamberler eliyle zuhûr eden hissî mucizeleri şu anda görmek imkânsızdır ve zamanı da geçmiştir. Gerek naslarda geçtiği üzere bilinen gerekse de nesilden nesile aktarılan haberler kabilindedir. Nakle ve işitmeye dayalı bu haberlerin tasdik edilmesi mümkün olduğu gibi inkârı da gayet imkân dâhilindedir. Kur'ân'ın mucize oluşu ise her zaman görmek isteyen herkese gösterilebilecek türdendir.²³

Kur'ân'ın i'câzı sadedinde Bâcî'nin söylediği sözler pek kıymetli olmakla beraber hicri beşinci yüzyıla kadar olgunlaşmış “nazmındaki mucizelik” ispatının tekrarıdır. Hatta müellifin muhatabı olan rahibin de bu bilgilere vakıf olma ihtimali bulunmaktadır. Zira Bâcî rahibi hedef aldığı ikinci bölümde, “Benim bu anlattığım şeylerin senin açıdan meçhul olacağını sanmıyorum.”²⁴ diyerek onun aslında hakikati bildiğini; fakat bazı kaygılarla görmezden ve duymazdan geldiğini açıkça ifade etmiştir.

Hz. Muhammed (a.s.m.)'in risaletinin ispâtına gelince burada Bâcî, risâlet sahibi zâtın (a.s.m.) güzel olan sıfatlarına, dininin emirlerinin ve nehiyelerinin fitriliğine değindikten sonra şöyle bir istidlalde bulunur: Şayet Hz. Muhammed bir peygamber değilse bu durumda onun bir yalancı olması kaçınılmaz olacaktır. Onun –haşa- yalan söylediğini kabul ettiğimiz takdirde de İsa ve Musa (a.s.) peygamberlerin de yalan söylediklerine ihtimal vermek zorunda kalacağız. Zira biz, peygamberlerin nübüvvet iddialarının doğruluğunu ancak onların ellerinde ortaya çıkarılan/görünür kılınan mucizelerinden dolayı kabul etmekteyiz. Nitekim peygamberlik iddiasında bulunan fakat yalancı olduklarına hükmettiğimiz başka şahıslar da tarihte ortaya çıkmıştır. Biz neden onların peygamber olduklarına inanmadık da bunların doğru olduklarına iman ettik? Buradan şöyle bir netice ortaya çıkmaktadır ki nübüvvet iddiası beraberinde iddia sahibini diğer insanlardan ayıracak alametlere ihtiyaç duymaktadır. Eğer Hristiyanlar, Hz. Musa (a.s.) ve Hz. İsa'nın (a.s.) peygamber olduklarına ellerinde zuhur eden mucizelerden hareketle inanıyorlarsa bu takdirde Hz. Muhammed'e (a.s.m.) de inanmaları gerekmektedir. Zira o da hak peygamber olduğunu ispat eden başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere pek çok deliller ve ayetler izhâr etmiştir.²⁵

²³ Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 93.

²⁴ Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 81.

²⁵ Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 97.

Bâcî'nin ilzam gücü yüksek şu cümleleri dikkat çekicidir: "Eğer Hristiyanlar şöyle derlerse: Muhammed'in (a.s.m.) ortaya koyduğunu zannettiğiniz harikulade şeyler ancak bir hayalden ibarettir. O halde tamamen peygamberleri inkâr eden Dehriyyûn, felasife, Brahmanlar ve Senevîler de haklıdırlar. Onlar da sadece Hz. Muhammed'i (a.s.m.) değil, risaleti müessesese olarak inkâr etmektedirler."²⁶

Mektup Bâcî'nin yer verdiği şu ayetle son bulmaktadır:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْقَاءُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ

Kim Allah'a karşı yalan uydurandan daha zalim olabilir? Onlar (kıyamet gününde) Rablerine arz edilecekler, şahitler de: İşte bunlar Rablerine karşı yalan söyleyenlerdir, diyecekler. Bilin ki, Allah'ın lâneti zalimlerin üzerinedir! (Hûd, 11/18)

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

(Resûlüm!) de ki: Ey Ehl-i Kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz: Allah'tan başkasına tapmayalım; O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâhlaştırmasın. Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, işte o zaman: Şahit olun ki biz Müslümanlarız! deyiniz. (Âli İmrân, 3/64)

قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَأَبْنَاكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ

De ki: "Gelin, oğullarımızı, oğullarınızı, kadınlarımızı, kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra lanetleşelim de, Allah'ın lanetinin yalancılara olmasını dileyelim". (Âli İmrân, 3/61)²⁷

SONUÇ

İslam tarihinin günümüz de dâhil olmak üzere her döneminde Müslümanlar ve diğer din mensupları arasında bir fikir çatışması veya entelektüel bir etkileşim olmuştur. Bu çatışma hem değer algısının hem de hak-batıl tezadının doğal bir sonucudur. Avrupa topraklarında uzun yüzyıllar boyu siyasi bir güç olarak varlığını sürdüren İslam sancağının sarsılmaya yüz tuttuğu hicri beşinci yüzyıl Endülüs'ünde de bu türden fikri bir çatışmanın epistemik örneğine rastlıyoruz. Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin Fransız bir rahibe yönelttiği reddiye, o dönemin Hristiyan

²⁶ Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 97.

²⁷ Bâcî, *Risâletü'r-râhib*, 101.

ve Müslüman din adamları nezdindeki nazarî ve ilmî tartışmayı yansıtmaya açısından oldukça önem arz etmektedir. Gördüğümüz kadarıyla rahip, Müslüman devletçiklerin siyasi ve askerî açıdan sarsıntı yaşadığını görmüş ve bu sarsıntının Müslüman akidesini Hristiyanlığa meylettireceğini düşünmüştür. Bâcî ise, ayetin belirttiği gibi rahibi öfkeden yutkunduracak şekilde sert bir reddiye yöneltmiştir. İslamiyet'i ve Kur'ân'ı savunmak yerine doğrudan Hristiyanlığın teslis akidesini hedef almış ve karşı tarafı pervasızca cahillik ve dalalet ile itham etmiştir. O tarihlerdeki kadar olmasa da bugün de Hristiyan dünyası İslam beldelerine kendi akidesini yerleştirmek için tepeden bakmakta ve pusular kurmaktadır. Bâcî'nin reddiyesinde günümüz Kur'ân müdafaası için örnek alınacak yaklaşımlar bulunduğu ve bu esaslardan yararlanarak yeri reddiyeler kaleme alınabileceği kanaatimizdir.

KAYNAKÇA

- Abay, Sabire. *Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkilerin İlk Döneminde Abdülmesih el-Kindi'nin Abdullah b. İsmail el-Haşimi'ye Reddiyesi Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs. *Vefeyâtu'l-A'yân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Nihâyetu'l-Endelus ve Tarihu'l-Arabi'l-Muntasirîn*. 3. Baskı. Kahire: Matbaatu'l-Cîza, 1966.
- Aydın, Fuat. "Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra ve İslam Anlayışı". *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu Bildirileri* (Şanlıurfa, 28-30 Nisan 2006). ed. Ali Bakkal. Konya: Şelale Matbaası, 2006, 215-226.
- Batuk, Cengiz. "Reddiye/Polemik Geleneği ve Mevlânâ'nın Hıristiyanlık Algısı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/20 (2007), 39-68.
- Bulut, İsmail. Zeydî Kelamcı Kâsım b. İbrâhim er-Ressî'nin Hıristiyanlık Eleştirisi. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 62-83.
- Erbaş, Ali. "Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri Sürecinde Hıristiyanların İslam'a ve Müslümanlara Bakışı". *İlam Araştırma Dergisi* 3/1 (Ocak-Haziran 1998), 117-153.
- Erturhan, Sabri. "Ebu'l-Velîd el-Bâcî ve "İhkâmu'l-Fusûl"ü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 235-248.
- Gökbel, Abdullah Rıdvan. *Erken İslamî Dönemde Hıristiyanların Kur'an Çalışmaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gündüz, Şinasi. "Misyonerlik Ve Hıristiyan Misyonerler". *Diyanet İlmi Dergi* 38/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2002), 5-28.
- Özdemir, Mehmet. "Mülûkü't-Tavâif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/553-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. "Bâcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 4/ 414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Savut, Harun. *Gazzali'nin Hristiyanlığa Reddiyesinin Kur'an ve Ahd-i Cedid Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Sayı: 14
Güz 2020
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Number: 14
Autumn 2020
BARTIN – TURKEY

Düzeltilme

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD) olarak 2020 yılından itibaren Cilt/Sayı yerine sadece Sayı olarak yayın hayatımıza devam etme kararı aldık. Ancak geçen sayıda sehven Cilt Numarası yazılmıştır. Bunun yerine 2020 Bahar döneminde yayınlanan sayımızın 13. Sayı, Güz döneminde yayınlanan sayımızın da 14. Sayımız olduğunu belirtmek isteriz.

Dergimizde İSNAD ATIF SİSTEMİ yazım kuralları geçerlidir.
<https://www.isnadsistemi.org/>