

e-ISSN 2822-2261 • ISSN 1300-8498

# DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 58 • SAYI: 3 • TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2022



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI







ISSN 1300-8498 e-ISSN 2822-2261

# DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 58 - SAYI: 3 - TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2022



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



# DIYANET İLMİ DERGİ

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

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ  
Managing Editor

BAŞ EDİTÖR  
Chief Editor

EDİTÖR KURULU  
Editorial Board

EDİTÖR YARDIMCILARI  
Assistant Editors

YAYIN TÜRÜ  
Type of Publication

YÖNETİM MERKEZİ  
Head Office

GRAFİK TASARIM  
Graphic & Design

BASIM TARİHİ  
Publication Date

Doç. Dr. Fatih Kurt

Dr. Lamia Levent Abul

Prof. Dr. Huriye Martı

Doç. Dr. Fatih Kurt, DİB, Ankara  
Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara  
Dr. Faruk Görgülü, DİB, Ankara  
Dr. Fatih Mehmet Aydın, DİB, Ankara  
Dr. Yaşar Seracettin Baytar, DİB, Ankara  
Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara  
Dr. Mehmet Nur Akdoğan, DİB, Ankara  
Dr. Mehmet Mutlu, DİB, Ankara  
Dr. Rukiye Aydoğdu Demir, DİB, Ankara  
Dr. Kübra Çiçekli, DİB, Ankara

Ahmet Dede  
Savaş Özdemir

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve  
Kütüphaneler Daire Başkanlığı  
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı  
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA  
Tel: (0312) 295 86 61 - 62  
Faks: (0312) 295 61 92  
E-mail: [ilmidergi@diyanet.gov.tr](mailto:ilmidergi@diyanet.gov.tr)  
<https://dergi.park.org.tr/tr/pub/did>

Hasan Yıldırım  
Eyüp Can Çağlar

15.09.2022

#### Danışma Kurulu / Advisory Board

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

#### Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.  
Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İslami İlimler Fak.  
Prof. Dr. İhsan Çapıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.  
Doç. Dr. Fatih Kurt, DİB, Ankara  
Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara

#### İnceleme Komisyonu /

Review Committee

Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara  
Mustafa Çuhadar, DİB, Ankara  
Dr. Mehmet Nur Akdoğan, DİB, Ankara  
Saliñ Şengezer, DİB, Ankara  
Dr. Kübra Çiçekli, DİB, Ankara  
Savaş Özdemir, DİB, Ankara

## DİYANET İLMİ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

### A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına verilmez.
3. Diyanet İlmî Dergi'ye gönderilen makaleler, Editör Kurulu tarafından ön inceleme alınır. Ön incelemede neticesinde "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın Kurulu karar verir.
5. Hakem süreci tamamlanmış makalelerin hakem düzeltme talepleri doğrultusunda revize edilip edilmediği; dil ve Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü yayın ilkelerine uygunluğu İnceleme Komisyonu tarafından kontrol edilir. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler, intihal, sahtecilik, çarpıtma, tekrar yayım, dilimleme, haksız yazarlık gibi fiiller suç unsuru sayılmaktadır. Bu tür durumlarda yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimiz herhangi bir mesuliyet kabul etmemektedir.
7. Derginin yayın dili Türkçe, desteklediği diller ise Arapça ve İngilizcedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur. Yabancı dildeki makalelere 150 kelimelik Türkçe Öz ve bununla uyumlu Abstract; 750 kelimelik Türkçe Geniş Özet ve Summary eklenmelidir.
8. Dergimize makale gönderen yazarlar, doktora öğrencisi ve üstü akademik ünvana sahip olmalıdırlar. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. Dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında DergiPark sistemiyle dergimize iletilmesi gerekmektedir. iThenticate ve Turnitin ile yapılan benzerlik taramalarında "Exclude Small Sources(optional)/ Word count" tercihi "9 kelime" ve "alıntı ve kaynakça çıkart" şeklinde ayarlanmalıdır. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
11. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.



12. Gönderilecek makalelerde yazı türlerine (derleme/araştırma/yorum) vb. ilk sayfada yer verilmelidir.
13. Makaleler, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did> Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.
14. Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızası ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun izni alınmalı ve bu izinler ilk sayfada yer verilmelidir.
15. Makale gönderiminde DergiPark sayfamızda bulunan TÜBİTAK Telif Hakkı Formu doldurulup, ıslak imzalı bir şekilde sisteme yüklenmelidir.
16. Yazarlar Yükseköğretim Kurulu'nca belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.
17. Diyanet İlmî Dergi'de makale yazarlarının yılda sadece bir makelesi yayımlanabilir.

## B. YAZIM İLKELEERİ

1. Dergimize gönderilen makaleler, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen makaleler bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Makalelere 150 kelime Türkçe özet, özet ile uyumlu Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve yararlanılan eserleri gösteren “Kaynakça” eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen makalelerde ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen makalelerde Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
6. Kitap adı ve kavramların yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin kullanımına uyulmalıdır. İngilizce metinde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalı ve Çeviri Yazı/Transkripsiyon Alfabetesi kullanılmalıdır.
7. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
8. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Yazım kuralları, dipnotlar ve kaynakça için “İSNAD Atf Sistemi 2. Edisyon (The Isnad Citation Style 2'nd Edition)” esas alınmalıdır.



# İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN / From the Editor	895
KUR'ÂN PERSPEKTİFİNDEN TEBLÜĞ -USÛL VE KAPSAM ÜZERİNE BAZI MÛLÂHAZALAR- / ARAŞTIRMA MAKALESİ EXPLAINING ISLAM FROM THE PERSPECTIVE OF THE QUR'AN -SOME CONSIDERATIONS ON METHOD AND FRAMEWORK- / RESEARCH ARTICLE KERİM BULADI	897
MEALLERDE KISSALARA RASYONALİST YAKLAŞIM / ARAŞTIRMA MAKALESİ RATIONALIST APPROACH TO THE NARRATIVES IN QUR'AN TRANSLATIONS / RESEARCH ARTICLE BAYRAM KÖSEOĞLU	929
AHKÂM HADİSLERİ ÖZELİNDE SÛNNETTE EVRENSELLİK VE TARİHSELLİK / ARAŞTIRMA MAKALESİ UNIVERSALITY AND HISTORICITY IN THE SUNNAH WITHIN THE SPECIFIC OF AHQAM HADITHS / RESEARCH ARTICLE NURETTİN ŞENTÜRK	955
KADIN SAHÂBİLERİN İSLÂM HUKUKUNA KATKILARI: HZ. AİŞE ÖRNEĞİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE CONTRIBUTIONS OF WOMEN COMPANIES TO ISLAMIC LAW: AISHA EXAMPLE / RESEARCH ARTICLE TAHA YILMAZ	979
İSLÂM CEZA HUKUKU HÜKÜMLERİ AÇISINDAN KANUNLAR İHTİLAFI / ARAŞTIRMA MAKALESİ CONFLICT OF LAWS IN TERMS OF ISLAMIC CRIMINAL LAW ROVISIONS / RESEARCH ARTICLE YÜKSEL SALMAN	1003
MESCİD-İ AKSA'DA İBADET VE KUDÛS İLE HALİL'İ ZİYARET: FİKHÎ HÜKÛM VE TARTIŞMALAR / ARAŞTIRMA MAKALESİ WORSHIP IN MASJID AL-AQSA AND VISITS TO JERUSALEM AND AL-KHALİL: FİKHÎ RULINGS AND DISCUSSIONS / RESEARCH ARTICLE EMİNE NUREFŞAN DİNÇ	1041
İSLÂM HUKUKUNDA TERK NEDENİYLE BOŞANMANIN TÜRK HUKUKUYLA MUKAYESELİ OLARAK İNCELENMESİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ A COMPARATIVE ANALYSIS OF DIVORCE DUE TO DESERTION IN ISLAMIC LAW AND TURKISH LAW / RESEARCH ARTICLE İSLAM DEMİRCİ	1071
TEKNOLOJİ GELİŞTİREN İNSANDAN TEKNOLOJİNİN GELİŞTİRDİĞİ İNSANA -GENETİK MÜDAHALE İLE İNSAN GELİŞTİRMEYE ETİK VE FİKHÎ BAKIŞ- / ARAŞTIRMA MAKALESİ FROM HUMAN DEVELOPING TECHNOLOGY TO HUMAN ENHANCEMENTED BY TECHNOLOGY -ETHICAL AND FİQH PERSPECTİVE ON HUMAN ENHANCEMENT WITH GENETIC INTERVENTİON- / RESEARCH ARTICLE ÛLFET GÖRGÛLÛ	1095

- FETVANIN DEĞİŞİM GEREKÇELERİNE GÜNCEL BİR BAKIŞ -DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU KARAR VE FETVALARI ÖRNEKLİĞİ- 1125  
/ ARAŞTIRMA MAKALESİ  
A CURRENT OVER VIEW OF THE REASONS FOR CHANGE OF THE FATWA - THE EXAMPLE OF THE DECISION AND FATWAS  
OF THE HIGH COUNCIL OF RELIGIOUS AFFAIRS- / RESEARCH ARTICLE  
FATİH YÜCEL
- EBÜ'L-YÜSR MUHAMMED EL-PEZDEVÎ'NİN HZ. ÂDEM'İN PEYGAMBERLİĞİ MESELESİNE YAKLAŞIMI / ARAŞTIRMA MAKALESİ 1157  
ABU AL-YÜSR MUHAMMAD AL-PAZDAWÎ'S APPROACH TO THE ISSUE OF ADAM'S PROPHECY / RESEARCH ARTICLE  
SELİM ÖZARSLAN
- GELECEKLE İLGİLİ MÜMKÜN ÖNERMELER VE ÖZGÜR İRADE: FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN ARİSTOTELES'İN MANTIKSAL 1183  
KADERCİLİK ÇÖZÜMÜNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ  
FUTURE CONTINGENT PROPOSITIONS AND FREE WILL: AL-RÂZÎ'S CRITICISM ON ARISTOTLE'S SOLUTION  
OF THE LOGICAL FATALISM / RESEARCH ARTICLE  
EŞREF ALTAŞ
- KUDÜS FATİHİ ATSIZ B. UVAK ET-TÜRKÎ / ARAŞTIRMA MAKALESİ 1207  
JERUSALEM CONQUEROR ATSIZ B. UVAK AT-TURKI / RESEARCH ARTICLE  
NADİR KARAKUŞ
- DİNİ DEĞERLERİN İLETİŞİMİNDE ÜSLUP VE GÜZEL KONUŞMANIN ETKİSİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ 1231  
THE EFFECT OF RHETORIC AND TURN OF PHRASE ON COMMUNICATION OF RELIGIOUS VALUES / RESEARCH ARTICLE  
FİKRET KARAMAN
- KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN YETİŞKİN EĞİTİMİNDEN 4-6 YAŞ KURSLARINA GEÇİŞ SÜRECİ HAKKINDA FENOMENOLOJİK 1257  
BİR ARAŞTIRMA / ARAŞTIRMA MAKALESİ  
A PHENOMENOLOGICAL RESEARCH ON THE TRANSITION PROCESS OF QURAN COURSE TEACHERS FROM ADULT EDUCATION  
TO 4-6 YEARS OLD COURSES / RESEARCH ARTICLE  
SÜMEYRA ARICAN - HANDAN YALVAÇ ARICI

## EDITÖRDEN / From the Editor

Değerli okurlarımız, ilmî dergimizin bu sayısında farklı disiplinlerde akademik hayatımıza katkı sağlayacak olan on dört makaleyi istifadenize sunuyoruz.

“Kur’ân Perspektifinden Tebliğ -Usûl ve Kapsam Üzerine Bazı Mülâhazalar-” isimli makalesinde Kerim Buladı, İslâm tebliğinin aşama ve boyutlarına dair ufuk açıcı yaklaşımlarda bulunuyor. “Meallerde Kıssalara Rasyonalist Yaklaşım” adlı çalışmasıyla Bayram Köseoğlu, rasyonalist yaklaşımın olağanüstülükleri anlatan Kur’ân kıssalarının meallendirilmesi üzerindeki etkisini eleştirel boyutta değerlendiriyor.

“Ahkâm Hadisleri Özelinde Sünnette Evrensellik ve Tarihsellik” makalesiyle Nurettin Şentürk, modern dönemin felsefî tartışmalarından olan tarihsellik ve evrensellik düşüncelerinin hadislere tatbik edilmesini konu ediniyor. “Kadın Sahâbîlerin İslâm Hukukuna Katkıları: Hz. Aişe Örneği” adlı çalışmasıyla Taha Yılmaz ise Hz. Aişe’nin fikhin gelişimine katkı sunan fetva, eleştiri ve tashihlerini sistematik bir şekilde inceliyor.

“İslâm Ceza Hukuku Hükümleri Açısından Kanunlar İhtilafı” adlı makalesiyle Yüksel Salman, İslâm devleti topraklarında yaşayan vatandaşlar ile diğer ülkelerin vatandaşları arasında cereyan eden olaylarda esas alınacak hukukla ilgili olarak “mülkîlik” ve “şahsîlik” yaklaşımları temelinde ortaya konan fikhî birikimi değerlendiriyor. Emine Nurefşan Dinç, “Mescid-i Aksa’da İbadet ve Kudüs ile Halil’i Ziyaret: Fikhî Hüküm ve Tartışmalar” konusunu incelediği çalışmasıyla Müslümanlar için büyük öneme haiz olan Mescid-i Aksa ve çevresine yapılan ziyaretlerle ilgili geleneğimizde oluşan ve farklı yaklaşımları da barındıran fikhî birikimden bizleri haberdar ediyor.

“İslâm Hukukunda Terk Nedeniyle Boşanmanın Türk Hukukuyla Mukayeseli Olarak İncelenmesi” adlı makalesinde İslam Demirci, boşanma sebeplerinden biri olarak görülen terk etmenin Türk hukukundaki mahiyet ve kapsamı üzerinde duruyor ve konunun İslâm hukukundaki yansımalarını değerlendiriyor. Ülfet Görgülü, “Teknoloji Geliştiren İnsandan Teknolojinin Geliştirdiği İnsana -Genetik Müdahale ile İnsan Geliştirmeye Etik ve Fikhî Bakış-” adlı çalışmasıyla DNA’ya müdahaleyle gen düzenleme teknolojisinin geliştirme amaçlı kullanımını fikhî ve ahlâkî perspektiften ele alıyor. “Fetvanın Değişim Gerekçelerine Güncel Bir Bakış -Din İşleri

Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örneklığı-” isimli makalesinde ise Fatih Yücel, fesâdü’z-zamân, mekân, örf, durum, bilgi, ihtiyaçların farklılaşması/değişimi ve umûmu’l-belvâ gibi sebeplerle fetvada yaşanan değişimi Din İşleri Yüksek Kurulu fetvaları örneklığında ortaya koyuyor.

Selim Özarslan’ın kaleme aldığı “Ebü’l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî’nin Hz. Âdem’in Peygamberliği Meselesine Yaklaşımı” adlı çalışmada Hanefî-Mâtürîdî çizginin önemli temsilcilerinden olan Pezdevî’nin konuya yönelik tartışmalara getirdiği açıklama ve eleştiriler istifademize sunuluyor. “Gelecekle İlgili Mümkün Önermeler ve Özgür İrade: Fahreddin er-Râzî’nin Aristoteles’in Mantıksal Kadercilik Çözümüne Yönelik Eleştirileri” adlı makalesiyle Eşref Altaş, felsefe ve kelâmın kadim konularından olan kaderciliği mantıksal kadercilik boyutunda bir Eş’arî kelâmcısı da olan Râzî’nin Aristoteles’e yönelttiği eleştirileriyle gündem yapıyor.

Nadir Karakuş, “Kudüs Fatihî Atsız b. Uvak et-Türki” adlı makalesiyle, Büyük Selçuklu Devleti hükümdarı Sultan Alparslan’ın komutanlarından olan ve Fatımîlerden Kudüs’ü alarak ticaret, ilim ve kültür havzasına çeviren Atsız’ı konu ediniyor. Fikret Karaman’ın “Dinî Değerlerin İletişiminde Üslup ve Güzel Konuşmanın Etkisi” isimli makalesiyle; Sümeyra Arıcan ve Handan Yalvaç Arıcı’nın “Kur’an Kursu Öğreticilerinin Yetişkin Eğitiminden 4-6 Yaş Kurslarına Geçiş Süreci Hakkında Fenomenolojik Bir Araştırma” isimli alan çalışmaları da dergimizin bu sayısına değer katıyor.

Dergimizin okurlarımıza ve ilim dünyamıza hayırlı olması temennisiyle.

Prof. Dr. Huriye Martı

# KUR'ÂN PERSPEKTİFİNDEN TEBLİĞ -USÛL VE KAPSAM ÜZERİNE BAZI MÛLÂHAZALAR-

## EXPLAINING ISLAM FROM THE PERSPECTIVE OF THE QUR'AN -SOME CONSIDERATIONS ON METHOD AND FRAMEWORK-

Geliş Tarihi: 15.11.2022 Kabul Tarihi: 26.08.2022

✉ KERİM BULADI

PROF. DR.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ (EMEKLİ)  
orcid: 0000-0002-9857-7443  
kerim.buladi@istanbul.edu.tr

### ÖZ

Akıl, irade ve muhakeme gibi özelliklerle mükerrer bir şekilde yaratılan insan, bir imtihan gayesi ile fâni âleme gönderilmiştir. Ancak o, yalnız bırakılmamış, dünya ve âhiret saadetini temin eden ilâhî ilkeleri muhtevî sahifeler ve kitaplarla desteklenmiştir. İlâhî mesaj, Hz. Muhammed (s.a.s.) ile son bulan peygamberler vasıtası ile insanlara iletilmiştir. Peygamberlerin aslî görevi Allah'tan aldıkları ilâhî emirleri doğru ve eksiksiz bir şekilde insanlara tebliğdir. Bu çerçevede son ilâhî kitabın mübelliği olan Hz. Peygamber de bu vazifeyi eksiksiz bir şekilde gerçekleştirmiştir. Pek çok konuda hayatımıza ışık tutan Kur'ân, tebliğin nasıl olması gerektiğine dair temel referans noktalarını da bize sunmaktadır. Kur'ân, tebliğ konusunda Hz. Peygamber'in, bu sorumluluğu nasıl icra edeceğine, hangi aşamalarla bunu gerçekleştireceğine, merkezden çevreye doğru nasıl bir yöntem izleyeceğine dair bir yol haritası çizmiştir. Hz. Peygamber de yirmi üç yıllık risâleti boyunca, Kur'ân'ın belirlediği yöntem çerçevesinde tebliğ görevini yerine getirmiştir. Bu makalede tebliğ ile ilgili Kur'ân'ın ortaya koyduğu temel ilkeler ve tebliğin aşamaları ele alınacak; böylece İslâm'ın muhataplara ulaştırılmasında uygulanması gereken düsturların neler olduğu belirlenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tebliğ, Birey, Aile, Akriba, Komşu, Arkadaş.

### ABSTRACT

Man, who was created with such features as mind, will and reasoning, was sent to the world with the aim of a challenge. However, he was not left alone and was supported by pages and books containing divine principles that ensure happiness in the world and the hereafter. The divine message was conveyed to people through the prophets who ended with Muhammad (pbuh). The primary duty of the prophets is to convey the divine orders they receive from Allah to people accurately and completely. In this context, prophet Muhammad, who was the messenger of the last divine book, fulfilled this duty perfectly. The Qur'an, which sheds light on our lives on many issues, also presents us with the basic reference points about how the teaching should be. The Qur'an has drawn a road map on how the Prophet will carry out this responsibility, in what stages he will realize it, and what kind of method he will follow from the center to the surroundings. During his mission of twenty-three years, the Prophet fulfilled his duty of conveying in the best way within the framework of the method determined by the Qur'an. In this article, the basic principles of the Qur'an and the stages of notification will be discussed; Thus, it will be tried to determine the principles that must be followed in conveying Islam to the addressees.

**Keywords:** Qur'an, Communication, Individual, Family, Relative, Neighbor, Friend.

## SUMMARY

Prophets have an obligation to convey to people the content of the revelation that was revealed to them. Because the main purpose of revelation is to announce the messages that Allah wants to convey to His servants through prophets. It is stated in many verses that all prophets were obliged to convey the message and that their foremost duty was a clear notification and announcement. Although the polytheists resisted, threatened, plotted assassinations, tortured and killed his fellow fighters in front of his eyes, and subjected them to economic and social embargoes, the Prophet carried out his duty of conveying the message without interruption, enduring all difficulties and conveying the principles of Islam to people.

In the verses that were revealed in the Meccan period, basic belief issues such as belief in Allah (tawhid), angels, messengers (prophets), hereafter and books were discussed, and it was aimed to make individuals have sound morality and personality. During this period, the invitation of the Prophet was primarily aimed at saving and removing a pagan society from polytheism and denial of the hereafter. At this stage of the prophecy, the emphasis was placed on placing the belief of oneness in the hearts, believing in Allah, the books, angels and prophets.

It is of great importance for the effectiveness of the message that the communiqué is carried out by putting the family at the center. Because the family is the core, foundation and smallest building block of society. Just as the family is made up of individuals, society is made up of families. If the family is strong, cultured and qualified, the society will be strong and solid accordingly. Therefore, the person's starting his teaching in the family at the second stage, after himself, has an important contribution in reaching the goal of the teaching.

Prophet Muhammad (pbuh) was given the mission of prophethood in the holy city of Mecca. Islam is a city-centered religion. Because the preaching of the Prophet started from family, relatives and the city. This situation reveals the importance of city-centered communiqué.

With the term "environmentally centered notification", it is meant to deliver the notification outside of Mecca, in other words, to the countryside. This is one of the advanced stages of teaching. The necessary notification to the people of Mecca



continued uninterruptedly for ten years after the arrival of the prophethood. That's why the Prophet began to look for ways to convey Islam to other people.

We can cite Medina as an example for a national, in other words, intercity-based communiqué. Of course, here, first of all, it is necessary to bring up the allegiances of Aqaba on the way to Medina and the communiqué that took place during this time. Because the Aqaba allegiances have a great role in the spread of the religion of Islam in Medina and in the preparation of this place for the home of migration.

The Qur'an addresses not only Muslims, but also all humanity, including the People of the Book, who will live until the Day of Judgment. Divine messages are offered to everyone, regardless of nation, tribe or tribe. For this reason, the Qur'an expresses at every opportunity that it is a book sent to all humanity and that it appeals to everyone. Although the addresses in some verses like "Yâ eyyühennas" (O people!) make you think that some groups (believers, hypocrites, unbelievers) are targeted at first, it is clear that they include the whole humanity in the scope of notification and invitation. Because such addresses reveal the universality of the Qur'an and that its message encompasses all humanity. The number of verses that point directly or indirectly to this issue is quite high. The Prophet tried to make his invitation to all humanity as a requirement of this mission assigned to him, and carried the preaching activity that he started locally to universal dimensions.

To achieve this aim, we understand from the "Letters of Invitation to Islam" that the Prophet sent to the presidents of various countries that he attached importance to international relations and especially to establishing relations with the People of the Book. Convinced that it was time to announce his prophethood to the world, the Messenger of God sent letters to the rulers of the surrounding countries in the sixth year of Hijra in order to announce the universal message of Islam to all humanity.

If the stages of the communiqué are taken into account, it can be said that the invitation will be more systematic and more effective. In fact, the Qur'an put this method into practice quite concisely, and the Prophet applied it in the most sensitive way.

## GİRİŞ

## 1. Tebliğ Görevinin Mâhiyetine Dair

**T**ebliğ, murâd-ı ilâhînin insanlara ulaştırılmasını ifade eden en merkezî kavramlardan biridir. Nihai amaca ve en son noktaya ulaşmak, varmak anlamını içeren “beleşa” kökünden türeyen ve tef’îl babından gelen “tebliğ” sözcüğü, ulaştırmak, eriştirmek, bildirmek, taşımak ve iletmek manalarına gelir.<sup>1</sup> Kavramsal olarak; “peygamberlerde bulunması gereken vâcip sıfatlardan biri olup, peygamberlerin, vahiy yoluyla Allah’tan gelen ilâhî hükümlerin hiçbirini gizlemeden, eksiltmeden ve herhangi bir ilavede bulunmadan aynen insanlara bildirmesi<sup>2</sup>, şeklinde tarif edilir. Bu tanımda peygamberlerin, vahiy yoluyla Allah’tan aldıkları bilgileri, hiçbir şeyi eksiltmeden ve gizlemeden usulüne uygun olarak ümmetlerine aktarmak zorunda oldukları vurgulanmaktadır. Bu nedenle peygamberlerin, ilâhî mesajı insanlara tebliğ etmemesi söz konusu değildir.<sup>3</sup> Zira böyle bir durumun vukuunun peygamberlik görevi ile bağdaşmaması bir yana risâletle görevlendirilen her peygamberin bu vazifeyi yerine getirmek için üstün gayret gösterdiği Kur’ân’da pek çok âyette zikredilmektedir. Özellikle peygamber kıssalarının konu edildiği sûre ve âyetlerde bu vazifenin nebî ve resuller tarafından bihakkın yerine getirildiğine dair anlatıları bulmak mümkündür.

“Tebliğ” kavramı peygamberlerin, kendilerine inen vahyin muhtevasını, insanlara ulaştırma yükümlülüğünü ifade eder. Bu açıdan onların, Allah’tan aldıkları vahiyi, eksiksiz bir şekilde muhataplarına ulaştırmaları bu sorumluluğun bir gereğidir. Zira vahyin temel gayesi, Allah’ın kullarına

<sup>1</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredatü elfâzi'l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 2011), 144; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1999), 1/486; Âsim Efendi, *Kamus Tercümesi* (İstanbul: Âsitane Yayınları, Tıpkıbs., ts.), 2/702.

<sup>2</sup> İsfahânî, *Müfredatü elfâzi'l-Kur’ân*, 144; Mehmet Boynukalın, “Tebliğ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011) 40/218; Fikret Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 639.

<sup>3</sup> Bk. Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 639.

ulaştırmayı istediği mesajların peygamberler vasıtasıyla insanlara duyurulmasıdır. Bütün peygamberlerin, tebliğ ile yükümlü kılındığı, en başta gelen görevlerinin apaçık bir tebliğ ve duyuru olduğu pek çok âyette ifade edilir.<sup>4</sup> Tebliğin bütün peygamberlerin vazifesi olduğunu genel olarak ifade eden âyetlerin yanı sıra hususî olarak Hz. Muhammed'e (s.a.s.) kendisine inzal olunan vahyi açık bir şekilde tebliğ etmesini emreden ve bunu nasıl yapması gerektiğini açıklayan âyetler de vardır.<sup>5</sup> Hâtemü'n-nebiyyîn olan Hz. Peygamber, müşriklerin karşı koymalarına, tehditlerine, hakkında suikast tertiplmelerine, gözünün önünde dava arkadaşlarına işkence etmelerine ve onları öldürmelerine, ekonomik ve sosyal ambargolara maruz bırakmalarına rağmen tebliğ vazifesini aksatmadan yürütmüş, bütün zorluklara göğüs gererek İslâm'ın ilkelerini insanlara ulaştırmıştır. Nitekim Mâide Sûresindeki "...Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim..."<sup>6</sup> âyeti, Hz. Peygamber'in, tebliğ görevini hakkıyla tamamladığına işaret etmektedir. Zira dinin ikmalî/tamamlanması, tebliğ görevinin eksiksiz yapıldığını göstermektedir.

Hz. Peygamber, kendisine gelen vahyin prensiplerini, çok ağır şartlarda bile uygulamış, olumsuzluklar karşısında hiç ümitsizliğe kapılmamış, daima muhatap kitlenin hidayete ermesi için sabır ve metanetle çaba göstermiştir. Müslim'in rivayet ettiği Hz. Âişe vâlidemiz ile onun arasında geçen uzun diyalog, Hz. Peygamber'in ilâhî mesajı ulaştırma hususundaki hassasiyetini ve bu konudaki gayretini gözler önüne sermektedir. Uhud Gazvesinde yaşadığından daha büyük bir sıkıntı ile karşılaşmış karşılama-  
dığını soran Hz. Âişe'ye cevaben Hz. Peygamber'in Akabe'de tebliğde bulunduğu şahsın davetini kabul etmemesinden duyduğu tahassürü, her türlü sıkıntının ötesinde gördüğünü belirtmesi, insanların hidayeti hususundaki gayret ve hassasiyetini gösteren güzel bir örnektir.<sup>7</sup> Bu hadiste Hz.

<sup>4</sup> Bk. el-A'râf 7/62, 68, 79, 93; Hûd 11/57; en-Nahl 16/35; Yâsîn 36/17.

<sup>5</sup> el-Mâide 5/67, 92, 99; en-Nahl 16/82; Nûr 24/54; el-Ankebût 29/18; eş-Şûrâ 42/48.

<sup>6</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>7</sup> Söz konusu diyalog hadiste şöyle geçmektedir: Bir gün Hz. Âişe validemiz Resûlullah'a (s.a.s.) sorar: "Ey Allah'ın Resûlü! Uhud gününden daha şiddetli bir gün başına geldi mi?" Allah Resûlü şöyle cevap verir: "*Gerçekten senin kavminden başıma çok şeyler geldi. Onlar vasıtasıyla karşılaştığım en şiddetli (sıkıntılı) şey, Akabe günü gerçekleşmiştir. Kendimi (davamı) Ibn Abdi Yâ'il b. Abdi Kü'lâl'e arz etmiştim. Arzu ettiğim konuda (İslâm'a girmeleri hususunda) benim davetimi kabul etmedi. Ben de üzgün olarak gözümün gördüğü istikamete kederli bir şekilde yola devam ettim. Ancak Karn-i Salib'de kendime gelebildim. Başımı kaldırdığımda bir bulutun beni gölgelendirdiğini gördüm ve ona doğru baktığımda içinde Cebrâil'i (a.s.) gördüm. Bana şöyle seslendi: "Muhakkak ki Allah Teâlâ, kavminin sana söylediklerini ve verdikleri cevabı işitti. Onlar hakkında ne dilerse emretmen için sana dağlara (hükmeden) meleği gönderdi." Sonra dağlar meleği bana selam verip şöyle seslendi: "Ya Muhammed! Şüphesiz ki kavminin sana söylediklerini Allah Teâlâ işitmiştir. Ben*

Peygamber, kendisine zulmedenlere Allah'tan hayırlı bir nesil lütfetmesini dileyerek tebliğdeki maksadın, yok etmek değil kullara Allah'ı tanıtmak olduğuna dikkatimizi çekmiştir. Ayrıca rahmet peygamberi olmasının bir tezahürü olarak hidâyet odaklı bir tebliğ anlayışına sahip olduğunu da şu duası ile dile getirmiştir: “*Allah ’ım! Sakîf kabilesine hidayet et, onları Müslüman kıl.*”<sup>8</sup>

Kur’ân’da Hz. Peygamber’in tebliğ ile görevlendirildiği ifade edilmiş, kedisine vahyedilen ilâhî hakikatleri duyurmasının gerekliliğine vurgu yapılmış, bu kutsal ve zor görevin ifasında Allah’ın onu yalnız bırakmayacağı bildirilmiştir. Ayrıca, muhatapların ilâhî mesaja itirazlarına ve onu reddetmelerine asla aldırış etmemesi de kendisinden istenmiştir. Zira mesajın asıl sahibi, Allah’tır; Hz. Muhammed, O’nun seçtiği bir elçidir. Dolayısı ile bu açıdan sadece bir aracı, bir mübelliğ ve Hakk’a çağırıcı bir davetçidir. Onun bu vasfını Kur’ân şöyle bildirir: “*Allah ’ın izniyle, bir davetçi ve nûr saçan bir kandil olarak gönderdik.*”<sup>9</sup> Bütün gücü ile ilâhî mesajı insanlara ulaştırma sorumluluğu kendisinde olmakla birlikte hidayet Allah’ın takdirine bağlıdır. Daveti kabul etmeyenlerin yüz çevirmesi, asla peygamberin davetine ve tebliğine hâlel getirmez. Çünkü ilâhî mesajı muhataplara ulaştırmakla davetçi görevini tamamlamıştır. Herkes, mükellef tutulduğu görevin icrasından sorumludur; kabul edip etmemek ise muhatapların uhdesindedir. Bu nedenle peygamberlerin, vahyin ilkelerini zorla kabul ettirmek gibi bir görevi olmadığına pek çok âyet işaret etmektedir.<sup>10</sup>

Tebliğ ile birlikte değerlendirilmesi gereken diğer bir kavram da “tebyîn”dir. Tebyînin, tebliğ yükümlülüğünden ayrı tutulması düşünülemez. Çünkü tebliğ edilen ilkelerin, ihtiyaç duyulması halinde açıklanması bir zarurettir. Kur’ân, Hz. Peygamber’in tebliğ görevinin<sup>11</sup> yanında bir de tebyîn/açıklama görevinin olduğunu bildirmiştir.<sup>12</sup> Bu çerçevede Hz. Peygamber, gerek ihtiyaç duyulması halinde ve gerekse sorulan sorulara

---

*dağlara hükmeden meleğim. Rabbin, beni sana, dilediğini emretmen için gönderdi. Eğer üzerlerine iki Ahşebi kapamamı istersen kaparım.” dedi. Bunun üzerine ona şunu söyledim: “Hayır; ben Allah ’ın onların neslinden sadece Allah’a ibadet edecek, ona hiçbir şeyi ortak koşmayacak kimseler çıkarmasını diliyorum.”* (Müslim, “Cihad”, 111). Hadiste geçen Akabe, Mina’da bir yerdir. Ahşeb ise sert taşlı büyük dağ anlamına gelir. Burada iki Ahşeb ile kastedilen, Mekke’deki Ebû Kubeys ile onun karşısındaki Kuaykı’an dağlarıdır. Bk. Ahmed Davutoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978), 8/608.

<sup>8</sup> Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *Sünenü’l-Tirmizi* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Menâkıb”, 74; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 3/343.

<sup>9</sup> el-Ahzâb 33/45.

<sup>10</sup> Bu âyetlerden bazıları için bk. el-Mâide 5/67, 92, 99; en-Nahl 16/82; el-Ankebût 29/18; Nûr 24/54; eş-Şûrâ 42/48.

<sup>11</sup> el-Mâide 5/67.

<sup>12</sup> en-Nahl 16/44.

cevap sadedinde Kur'ân'ı açıklamıştır. Resûlullah'ın, Kur'ân'ın tamamını ya da bir kısmını tefsir edip etmediği konusunda farklı görüşler olsa<sup>13</sup> da, o (s.a.s.) gerekli olduğu durumlarda tebyîn görevini yerine getirmiştir. Burada ilk muhatapların, bazı konularını anlamakta zorluk çekseler bile Kur'ân'ın Arapça indirilmesinden dolayı, çoğunu anladıklarını da belirtmek gerekir. Zira Kur'ân, onların diliyle indirilmiştir. Bununla birlikte kıyamete kadar gelecek olan bütün insanlığa gönderilmiş bir peygamber olması dolayısıyla Resûl-i Ekrem'e, Kur'ân'daki şer'î hükümleri/emir ve yasakları, va'd ve vaîd gibi hususları<sup>14</sup> insanlara açıklama/tebyîn görevi verilmiştir. Resûlullah, kendisine tevdi edilen bu vazifeyi en güzel şekilde yerine getirmiştir ki, bununla ilgili hadis ve siyer kitapları pek çok örnek vardır.

## 2. Teblîğde Öncelik Meselesi/Teblîğin Aşamaları

Kur'ân'ın, Mekke döneminde hangi konulara öncelik verdiği ve Hz. Peygamber'in bu doğrultuda nereden başladığı şöyle özetlenebilir: Mekke döneminde indirilen âyetlerde genel olarak Allah'a (tevhid), meleklerle, elçiye (nübüvvet), âhirete ve kitaplara iman gibi temel inanç konuları ele alınmış, fertleri sağlam ahlâk ve şahsiyet sahibi yapma hedeflenmiştir.<sup>15</sup> Bu dönemde Hz. Peygamber'in daveti öncelikli olarak putperest bir toplumu, şirkten, âhireti inkârdan kurtarmaya ve uzaklaştırmaya yönelik olmuştur. Risâletin bu evresinde daha ziyade tevhid inancını kalplere yerleştirme, Allah'a, kitaplara, melekle ve peygamberlere iman üzerinde durulmuştur. Zira kalplere inancın yerleşmesi için ilk önce bu esaslara inanmayı sağlamanın gerekliliği ortadadır. Mekke döneminde inanç konularının yanı sıra mesaj, genel teşrî ve âdâb esaslarını, zamanın ve mekânın değişmesiyle değişmeyen hususları da içeriyordu. İyilik, adâlet, istişâre, insan hakları üzerinde de durulmuş, ahlâkî konulara da ağırlık verilmiştir.<sup>16</sup>

Teblîğe öncelikle kim ya da kimlerden başlanacağı meselesi, üzerinde düşünülmesi gereken hususlardandır. Burada bize yol gösterecek olan vahyin ilk muhatabı ve aslı görevi teblîğ olan peygamberlerdir. Onlar, bu göreve nereden başlamışlar, hangi yolu izlemişler ve muhatap kitle olarak kimlere öncelik vermişlerdir? Bu soruların cevabı için Kur'ân'ın peygamberlerle ilgili anlatımlarındaki emir ve tavsiyelerinin neler olduğuna bak-

<sup>13</sup> Konu hakkındaki farklı görüşler için bk. İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-ve-ciz fi feşîri'l-kitâbi'l-aziz*, thk. 'Abdüsselâm 'Abduşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1/9-11.

<sup>14</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâfî an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabîyyi, ts.), 2/608; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-camiu beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*; thk. Ahmed Abdüsselâm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/204.

<sup>15</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Elif Ofset, 1979), 62; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 113.

<sup>16</sup> Geniş bilgi için bk. Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 113-116.

mak gerekmektedir. Zira Allah'ın varlığına, birliğine, Hz. Peygamber'in risâletine ve Allah'tan aldığı kesin olarak bilinen hükümlere inananların, İslâm'ın inanç ve salih amel ile ilgili hayata dair sunduğu ilkeleri nasıl tebliğ edecekleri bu çerçevede şekillenecektir.

### 2.1. Ben Merkezli Tebliğ

Burada “ben merkezli” bir tebliğden bahsederken kastımız öncelikle bireyin öz benliğini ifade eden, kendi nefesine yönelik irşad ve tebliğdir.<sup>17</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de “nefs” kelimesi; türevleri, tekil ve çoğul şeklinde çeşitli anlamlarıyla birlikte 295 yerde geçmektedir.<sup>18</sup> Biz burada sadece “nefs” kelimesini kişi, birey, şahıs ve zat anlamları özelinde tebliğ kavramı ile ilgili bağlamında ele alacağız. Başlıkta geçen “merkez” kelimesine, bir işin öğretildiği ve yoğun olarak yapıldığı yer, belirli bir yerin ortası, bir dairenin veya bir küre yüzeyinin her noktasından aynı uzaklıkta bulunan iç nokta gibi anlamlar yüklenmiştir.<sup>19</sup> Bu tariflerden hareketle tebliğ meselesi incelendiğinde, tebliğci yapacağı tebliğin neresinde bulunmalıdır? Ortasında, içinde ya da kenarında veya en iç noktasında mı yerini alacaktır? Tebliğine kendinden mi yoksa kendisinden uzak noktalardan mı başlayacaktır? Bu sorulara verilecek cevaplar etrafında meselenin boyutları ortaya çıkacaktır.

Kur’ân’ın açık âyetleri ile sabittir ki, kendisine indirilen vahye iman etmekle mükellef olan Hz. Peygamber,<sup>20</sup> aynı zamanda hayatını, vahye göre tanzim etmekle de emrolunmuştur.<sup>21</sup> Tebliğ ile görevlendirilen Hz. Peygamber’in, hayatının her anını davette bulunduğu ilâhî hakikatlerle dokuması, diğer insanların da bu hakikatlere uymasını kolaylaştırmıştır. Zira tebliğin odağında yer alan en temel ilke, tebliğde bulunan hususlara öncelikle tebliğcinin kendisinin inanması ve onları hayatında görünür kılmasıdır. Bu gerçek, tebliğin başarıya ulaşmasında büyük öneme sahiptir.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> “Ben”, Türkçe’de, teklik, birinci kişiyi gösteren söz, kişiyi öbür varlıklardan ayıran bilinç, bir kimsenin kişiliğini oluşturan temel öge, ego şeklinde tarif edilmiştir. Bk. Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 241. Bu kelimenin Arapça karşılığı “nefs” kelimesi ile ifade edilir. Burada, çok çeşitli anlamları içeren “nefs” kelimesinin “bir nesnenin ayn/zatı ve cevheri” anlamını makalemiz açısından konu edineceğiz. Bk. Âsım Efendi, *Kamus Tercümesi*, 2/299-300). “Nefs”, bir şeyin kendisi/zâtı demektir. “Bir şeyin tamamı ve hakikati, insanın, bütün bedeni, cesedi, kendisi” gibi anlamlar da verilmiştir ve çoğulu “enfüs-nüfûs” gelir.” Bk. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü’s-sihâh* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 2010), 577.

<sup>18</sup> Bk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, *Mu’cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 10-714.

<sup>19</sup> Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1374.

<sup>20</sup> el-Bakara 2/285.

<sup>21</sup> el-En’âm 6/50, 106; el-A’râf 7/203; el-Ahzâb 33/2.

<sup>22</sup> Kerim Buladı, *Kur’ân’da Hz. Peygamber’in Vasıfları* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018), 24.

Hız. Peygamber'in hayatına baktığımızda onu, Kur'ân'ın canlı bir örneği olarak görmekteyiz. Bu hususta kendisinden Hız. Peygamber'in ahlâkını öğrenmek isteyen tabîinden birine Hız. Âişe'nin "Sen Kur'ân okuyorsun değil mi? İşte Allah'ın peygamberinin ahlâkı Kur'ân'dı."<sup>23</sup> şeklindeki açıklaması tebliğde anlatılanların bizzat yaşanmasının Hız. Peygamber'deki mücessem halini yansıtmaktadır. Hız. Âişe'nin, Resûlullah'ın gece namazlarının nasıl olduğuna dair soruyu detaylandırarak cevaplaması, Hız. Peygamber'in söz-eylem birlikteliğinin çok çarpıcı detaylarını bize vermektedir.<sup>24</sup> Bu anlatıma göre Hız. Peygamber, vahyin muhatabı olarak öncelikle kendini görüyor, ona göre hareket ediyor ve ilkelerini uygulamaya bizzat nefisinden başlıyordu. Zira insanın inanmadığı ve eyleme dökmediği bir şeyi söylemesi, başkalarını ona davet etmesi tutarsızlıktır. Hatta söz konusu olan İslâm'ın hakikatleri olunca sahibini ilzam edici yönü de vardır. Böyle bir tutum Saf Sûresi 2 ve 3. âyetlerde şiddetle tenkit edilmiştir: "*Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük bir nefretle karşılaşır/en sevilmeyen bir şeydir.*"

Kur'ân'ın emir ve tavsiyelerini en iyi uygulayanın Hız. Peygamber olduğu hususunda en ufak bir şüphe yoktur. Çünkü o (s.a.s.), tavsiye ve emir buyurduğu hususları önce kendisi uygulamıştır. Onun, inanmadığı veya yaşamadığı bir hususu buyurduğuna ya da tebliğ ettiğine, bu bağlamda kendisi ile çeliştiğine dair tek bir örnek yoktur. Resûlullah'ta teccessüm eden söz-eylem tutarlılığı daha risâletinden önce kendisinde yüksek bir seciye olarak mevcut idi. Bu nedenle Mekke toplumu tarafından "eminlik/güvenilirlik" vasfı ile nitelenerek "Muhammedü'l-Emîn" lakabı ile anılmıştır.<sup>25</sup> Dolayısı ile anlattığı hakikatleri bizzat nefsinde yaşayan tebliğcilerin en güzel örneği Hız. Peygamber'dir.

Tebliğe nereden başlanacağına dair yol haritasını Tahrir Sûresi 6. âyet oldukça açık bir şekilde göstermektedir: "*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun...*" Âyette zikredilen "enfüs" kelimesi şahıs, zat, kendi, ben ve ego anlamlarına gelen "nefs" kelimesinin çoğuludur. Her ne kadar hitap, çoğul olarak gelmiş olsa bile, tek tek her bireyi muhatap kabul etmektedir. Buradaki çoğul kullanım, tebliğ vazifesinin, hem birey hem de İslâm toplumu ile birlikte yapılmasının ge-

<sup>23</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *es-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Müsâfirün", 139; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Ahkâm", 14.

<sup>24</sup> Müslim, "Müsâfirün", 139; İbn Mâce, "Ahkâm", 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/54, 91.

<sup>25</sup> Bk. Mustafa Çağrıcı, "Nebevî Öğretide İdeal Birey, Toplum ve Devlet", *Hız. Peygamber'in Hayatında Davranış Modelleri*, haz. Recep Kılıç (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 67.

rekliliğine ve İslâm toplumunu oluşturan mü'minlerin işe kendilerinden başlamalarının lüzumuna işaret etmektedir. Bu nedenle tebliğ, iman sahibi mü'minin kendisini merkeze alarak başlaması gereken bir eylemdir. Kişi ibadet ve taatleri ile imanı amele dönüştürecek, günahları terk ve nefsini ıslah ile ateşten/cehennem azabından ve ona götürecektir. Öncelikle nefesine nasihat/öğüt dinletemeyen ve anlattıklarıyla çelişen bir kimse ne kendini kurtarabilir ne de bir başkasını. Hatta böyle bir kimsenin tebliğde bulunmasının insanlar üzerinde tesiri olmadığı gibi toplum nezdinde itibarı da söz konusu değildir.

Kur'ân'ın, “(Ey Yahudi bilginleri) siz, insanlara iyiliği (gerçeği ve peygambere iman etmeyi) emredersiniz de kendinizi unuttur musunuz? Hâlbuki Kitab (Tevrat) da okursunuz. Hala aklınızı başınıza almayacak mısınız?”<sup>26</sup> hitâbında insanlara iyiliği emredip (tebliğ ve irşatta) kendisini unutanlara yahudi bilginler üzerinden çok ciddi bir uyarı vardır. Muhammed Hamdi Yazır da yukarıdaki âyetin yorumunda tebliğde söylem-amel uyumuna işaret eder. Ona göre kötülük emretmektense, iyilik emretmek daha iyi olmakla birlikte, kişi başkasının iyiliği kadar kendisini de unutmamalıdır. Emir bi'l-ma'rûf (iyiliği emretmek) ve nehiy ani'l-münkerden (kötülüğü yasaklamak) maksat, başkalarına doğruyu göstermek suretiyle istifade ettirmektir. Hâlbuki insanın, başkasını irşad ederken kendisini mahrum bırakması, başkasını selamete çıkarırken kendisini ateşe atması demektir. Bu durum, o kişi için bir çelişkidir. Çünkü bir taraftan nasihat ile ilmîni ortaya koyarken diğer taraftan söz konusu öğüdünü kulak ardı etmek suretiyle, kendini ve ilmîni fiilen yalanlamaktır. Ayrıca insanları aydınlatmak isterken saptırmaktır ki, bu da bir çelişkidir. Diğer taraftan bir kimsenin, verdiği öğüdün aksini yapması, onun kıymetini düşürdüğü gibi herkesin ondan nefret etmesine de neden olur.<sup>28</sup>

Bakara Sûresi 44. âyette zikredilen geniş hayır manasına gelen “birr” de tebliğ ile bağlantılı olarak ele alınabilecek anlam genişliğine sahip bir kavramdır.<sup>29</sup> Kelime, geniş ve çok iyilik etmek anlamı ile her türlü iyiliği

<sup>26</sup> Bk. Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru'l-tenzîl ve esrâru'l-te'vîl* (Beyrût: y.y., ts.) 6/303, (*Kitâbun mecmua mine'l-tefâsîr* içinde); Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü'l-tenzîl ve hakâiku'l-te'vîl* (Beyrût: y.y., ts.), 6/303 (*Kitâbun mecmu'a mine'l-tefâsîr* içinde); Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbu'l-te'vîl fi me'âni'l-tenzîl* (Beyrût: y.y., ts.), 6/303, (*Kitâbun mecmu'a mine'l-tefâsîr* içinde); Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995), 9/18, 179.

<sup>27</sup> el-Bakara 2/44.

<sup>28</sup> Bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 1/338-339.

<sup>29</sup> Âyetin anlamı şöyledir: “Siz Kitabı (Tevrat'ı) okuyup durduğunuz halde, kendinizi



ve hayrı kapsamaktadır. Dolayısı ile Allah'a ibadet ve akraba hakkına riayet etmek, dostlarına iyi muamelede bulunmak gibi hususlar da "birr" in kapsamına girer.<sup>30</sup> Ana-babaya itaat, Allah'ın hoşnut olduğu amel, sadâkat ve takva da bu kelimenin anlam zenginliğinde kendine yer bulur. Fahreddin Râzî "birr" in geçtiği yukarıdaki âyetin yorumunda başkalarına iyiliği emredip de kendilerini unutanların düştüğü durumu akılsızlık olarak niteler. Buna göre insanlara nasihati/öğüdü veya şefkatli olmayı emredip de kendini unutmak akıllı kimsenin yapacağı bir iş değildir. Tevrat'ı okuyup müzakere eden ve insanları ondaki güzel fiilleri yapmaya teşvik eden, günah ve kötü fillerden sakındırmaya çalışırken nefisleri/kendileri hakkında gafil olan yahudi âlimlerin bu davranışı akıllıca bir iş değildir.<sup>31</sup> Âyetteki hitap, her ne kadar İsrâiloğullarının bilginleri için olsa bile, herkesi kapsayacak şekilde umumîdir. Bütün bu açıklamalardan, her mü'min bireyin İslâm adına öğrendiği, bildiği ve okuduğu hususları önce kendi nefsinde içselleştirmesinin ve daha sonra başkalarına tebliğ etmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Çünkü davetin/tebliğin muhatabı; yakın olsun, uzak olsun, mü'min olsun, kâfir olsun, erkek ya da kadın olsun insandır. Davetin/tebliğin umumiliği, bu konuda kişinin kendi şahsının ve akrabalarının öncelikli ve daha fazla hak sahibi olmalarına mâni değildir. Davetçiye en yakın olan, kendi nefsidir. Kurtuluşa ermek için önce kendinden başlamak gerektiğine dair şu âyetteki uyarılar da dikkate alınmalıdır: *"Andolsun ki, nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır."*<sup>32</sup>

Netice itibariyle, tebliğde öncelik mübelliğin/tebliğcinin nefsidir. Tebliğe konu olan hususlar, öncelikle onun vicdanında karşılığını bulmalı ve bizzat onun tarafından yaşanarak içselleştirilmelidir. Yukarıdaki âyetler çerçevesinde Kur'an'ın öngördüğü tebliğin birinci safhasının bu olduğu âşikâr görünmektedir.

## 2.2. Aile Merkezli Tebliğ

Tebliğin, aileyi merkeze alarak gerçekleştirilmesi, mesajın etkinliği açısından büyük önem arz etmektedir. Zira aile, toplumun nüvesi, temeli ve en küçük yapı taşıdır. Ailenin bireylerden oluşması gibi, toplum da ailelerden meydana gelir. Aile sağlam, kültürlü ve vasıflı olursa, buna bağlı olarak toplum da güçlü ve sağlam olur. Bu yüzden, kişinin kendisinden sonra,

---

*unutup başkalarına iyiliği mi emrediyorsunuz? (Yaptığının çirkinliğini) anlamıyor musunuz?"* (el-Bakara 2/44): *أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ*

<sup>30</sup> Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/338.

<sup>31</sup> Bk. Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1990), 3/43-44.

<sup>32</sup> eş-Şems 91/9-10.

ikinci aşamada tebliğine aile içerisinde başlamasının, tebliğin hedefine ulaşmasında mühim bir katkısı söz konusudur.

Bu başlık altında da Tahrim Sûresinin 6. âyetini tekrar söz konusu etmekte yarar vardır: “*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun...*” Âyette zikredilen “ehl” kelimesi, muhtelif âyetlerdeki kullanılışı itibariyle halk, ahali, yakın akraba, aşiret ve âile gibi anlamlar içermektedir. Ayrıca kelimenin, tebaayı, peygamberlerin gönderildiği sosyal çevre ile ehl-i kitabı ifade ettiği âyetler de vardır.<sup>33</sup> Hz. İsmâil’in hatırlanması hakkında şöyle buyrulmaktadır: “(Resûlüm!) Kitapta İsmâil’i de an. Gerçekten o, sözüne sâdıktı, resûl ve nebî idi. Halkına namazı ve zekâtı emrederdi. Rabbi nezdinde de hoşnutluk kazanmış bir kimse idi.”<sup>34</sup> Âyetteki “İsmâil, halkına namazı ve zekâtı emrederdi.” ifadesinden, onun aile fertlerine, akrabasına ve yakın çevresine namazı emrettiği anlaşıldığı gibi bunun, risâlet görevinin temel bir ilkesi olduğu da görülmektedir.

Hz. İsmâil’in bu uygulaması, Hz. Muhammed’de (s.a.s.) de benzer şekilde vuku bulmuştur. Nitekim, “*Aile efradına namazı emret ve buna sabırla, ısrarla devam et.*”<sup>35</sup> âyetinde Hz. Peygamber’den hem aile fertlerine hem de Mekke halkına namaz kılmayı emretmesi, sabır ve azimle buna devam etmesi istenmiştir. Burada hitap, Hz. Peygamber’in şahsına ve aile fertlerine yönelik olsa da bütün ümmetini kapsamına almaktadır.<sup>36</sup> Bu âyetin hükmü gereği Hz. Peygamber (s.a.s.), sabah namazı için Mescid-i Nebvî’ye gitmeden önce, altı ay müddetle Hz. Fâtıma ve Hz. Ali’nin evlerine uğramış ve “*Ey Ehl-i beyt (Muhammed’in ev halkı), namaza kalkınız!*” diyerek kızına ve damadına sabah namazını tebliğ etmiştir.<sup>37</sup>

Hz. Peygamber’in, insanlara bildirdiği ilâhî hakikatler ile aile hayatı arasında da mükemmel bir uyum olduğunu hatırlatmak gerekir. Zira o (s.a.s.), ailesine karşı taşıdığı sorumluluktan dolayı endişelenir; onları, bu dünyadaki nimetlere kıyasla öteki dünyanın mükâfatına yönlendirirdi. Teheccüt namazına kalktığında, hanımlarını da buna teşvik ederdi. Bazen bütün hanımlarını toplar, onlara isimleri ile hitap ederek uhrevî hayatları için neler yapmaları gerektiğini anlatır ve âhirette faydası olmayacak şeyler konusunda dikkatli olmalarını öğütlerdi.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Kelimenin farklı anlamlardaki kullanımları için bk. el-Bakara 2/105, 109; Âl-i İmrân 3/64, 65, 69, 75; en-Nisâ 4/58159, 171; et-Tevbe 9/101, 102; Yûsuf 121/109; el-Hicr 15/67; Tâhâ 20/132; el-Fetih 48/26 vb.

<sup>34</sup> Meryem 19/54-55.

<sup>35</sup> Tâhâ 19/132.

<sup>36</sup> Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmî’l-Kur’ân*, 6/174.

<sup>37</sup> Tirmizî, “Tefsîr”, 34

<sup>38</sup> Bk. Afzalur Rahman, *Hz. Muhammed (s.a.s.) Sîret Ansiklopedisi*, çev. Yusuf Balcı vd. (İstanbul: İnkılâb Yayınevi, 1996), 1/264-265.

Bu açıklamalar çerçevesinde düşünüldüğünde mü'minlere hitap eden Tahrîm Sûresi 6. âyette, kendileriyle birlikte aile fertlerini de cehennem azabından yani cehenneme götürecektir ve cehennemi hak ettirecek fiillerden korumaları onlardan istenmiştir. Bütün bunlar, tebliğ öncelikle kendisinden başlayan kişinin daha sonra ailesi ile devam etmesi gerektiğinin önemini ortaya çıkarmaktadır.

### 2.3. Arkadaş Merkezli Tebliğ

Tebliğ halkasının üçüncü aşamasını arkadaşlara yapılan davet oluşturur. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) tebliğini, aile bireylerinden sonra güvendiği yakın arkadaşlarına yapmaya başlamıştır.

Hz. Peygamber (s.a.s.), hadis, siyer ve tarih kaynaklarında<sup>39</sup> belirtildiğine göre kırk yaşına girdiğinde Mekke'nin 4-5 km. uzağında bulunan Hira dağında ibadetle meşgul olduğu sırada bir Ramazan gecesinde vahiy meleği Cebrail (a.s.), kendisine “oku” emrini verdi. Hz. Peygamber “*Ben okuma bilmem.*” karşılığını verdi. Bu konuşma melekle kendi arasında üç kez tekrar etti. Bunun üzerine tahammülü çok zor bir şekilde Cebrail (a.s.), Hz. Peygamber'i sıkıp bıraktı ve Alak Sûresinin ilk beş âyetini okudu. Peygamber (s.a.s.) de bunları Allah'ın izni ve inayeti ile tekrarladı.<sup>40</sup>

Hz. Peygamber, heyecan ve korkuyla hemen evine döndü, olup bitenleri ve başından geçenleri eşi Hatice'ye anlattı. Hatta kendisinden korktuğunu ifade etti. Hatice, onu teselli etti ve sakinleştirici sözler söyledi. “Korkma, Allah'a yemin ederim ki, O, hiçbir zaman seni utandırmaz. Çünkü sen ak-raba hakkına riayet edersen, doğru konuşursun; acizlerin işini yüklenirsin. Fakiri doyurur, misafiri ağırlarsın, musibete uğrayanlara destek verirsin ve halka yardım edersin.”<sup>41</sup>

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, vahye muhatap olmasının ardından telaş, heyecan ve endişe ile derhal evine gelmiş, hadiseyi güvendiği, itimat ettiği ve kendisinden yardımını hiç esirgemediği hayat arkadaşı Hz. Hatice'ye anlatmıştır. Bu olayda Hz. Peygamber'in, başından geçeni, ilk olarak hayat arkadaşı kıymetli eşi Hz. Hatice ile paylaştığı görülmektedir. Böylece tebliğin ilk muhatabı Hz. Hatice olmuş ve ona ilk inanma şerefine erişmiştir.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981) “Bedü'l-vahy”, 2; Müslim, “İmân”, 252.

<sup>40</sup> Bk. Alak 96/1-5.

<sup>41</sup> Buhârî, “Bedü'l-vahy”, 3; Müslim, “İmân”, 252; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/233; Ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985), 8/458; Ebû Muhammed Abdu'l-Melik b. Hişâm el-Me'âfirî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. eş-Şeyh Ahmed Câd (Mısır: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 2005), 1/190; Safiyyü'r-Rahmân el-Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm* (Medine: Dâru'l-Vefâ, 2005), 74-75; Sarıçam, 81-84.

<sup>42</sup> Buhârî, “Bedü'l-vahy”, 3; Müslim, “İman”, 252; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* 4/233; Ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8/458; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/190; Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm*, 74-75; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 84.

Hiz. Hatice, ilk desteğini Hiz. Muhammed'e (s.a.s.) bu şekilde göstermiştir.

Hiz. Ali, Peygamber'e (s.a.s.) inanan, onunla beraber namaz kılan ve onun getirdiklerin, tasdik eden ilk Müslümanlar arasında zikredilir. Hiz. Ali, İslâm'dan önce Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) himayesinde ve gözetiminde bulunuyordu. Hiz. Peygamber, onu tevhit dini İslâm'ı kabul etmeye, fayda ve zararı olmayan putlara tapmayı bırakmaya davet etti. O da bu daveti tereddütsüz kabul etti. O sıralarda Hiz. Ali on yaşlarında idi.<sup>43</sup>

Hiz. Peygamber'in en güvendiği arkadaşlarından biri de sâdik dostu Hiz. Ebû Bekir'dir. O, Hiz. Peygamber'in tebliğ ve davetine hiçbir çekinme koymadan iman etmekle sadakatin en yüksek örneğini göstermiştir. Onun, İslâm davetini kabulde gösterdiği bu ulvî davranışı daha sonra Hiz. Peygamber: "İslâm'a çağırduğım herkes tereddüt ve kabul etmede gecikme gösterdi. Ancak Ebû Bekir hiç tereddüt göstermedi." buyurarak yad edecektir.<sup>44</sup> Hiz. Ebû Bekir, kavmi arasında sevilen, Kureyş'in en soylu ve tanınmış kişisiydi. Aynı zamanda güzel ahlâklı ticaret erbabı biriydi. Hoş sohbeti ve işinin ehli olmasından dolayı birçok kimse tarafından fikrine başvurulurdu. Bütün bu özellikleri taşıyan Hiz. Ebû Bekir, İslâm'a girip bunu izhar ettikten sonra, sohbet ettiği kimseleri Allah'ın dinine ve Resûlullah'ın (s.a.s.) peygamberliğini tasdik etmeye davet etmiştir. Onun tebliği ile Müslüman olanlardan bazıları daha sonra İslâm tarihinin çok önemli simaları arasına girmiştir.<sup>45</sup>

Zeyd b. Hârise de bu konuda örnek verilebilir. Zeyd, bir savaşta esir düşer. Hiz. Hatice onu köle olarak alır. Daha sonra Hiz. Peygamber'e hibe eder. Babası ve amcası onu aramaya koyulur. Mekke'de izine rastlarlar. Hiz. Peygamber'in yanında bulurlar. Ancak o, babasını ve amcasını tercih etme yerine Hiz. Peygamber'in yanında kalmaya karar verir. Hiz. Peygamber'e samimiyetle inanır ve ona bağlılığını gösterir. Hiz. Peygamber onu evlatlık edinir. Hatta insanlar onu, Muhammed'in oğlu Zeyd diye anarlar. Ancak İslâm gelince evlatlık konusunu iptal eder. Mûte savaşında şehit

<sup>43</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/197; Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 85.

<sup>44</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/200-204; el-Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm* 80-81; Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 86.

<sup>45</sup> Hiz. Ebû Bekir'in tebliğ ve daveti ile Hiz. Peygamber'in huzurunda Müslüman olanlardan bazıları şunlardır: Osmân b. Affân, Zübeyir b. Avâm, Abdurrahmân b. 'Avf, S'a'd b. Ebî Vakkâs, Talha b. Ubeydullâh. Bunlardan başka, ümmetin emîni olarak vasıflanan Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Ebû Seleme, Erkâm b. Ebû'l-Erkâm, Osmân b. Maz'ûn, Ubeyde b. Hâris, Sa'îd b. Zeyd, 'Abdullâh b. Mes'ûd, Habbâb b. Eret, Abdullâh b. Cahş, Bilâl-i Habeşî, Ebû Zer el-Gıfârî vb. kişiler Hiz. Ebû Bekir'in delaletiyle Müslüman olmuşlar ve Hiz. Peygamber'in seçkin sahâbesi arasına girmişlerdir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/200; Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm*, 80-81; Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 86.

düşer.<sup>46</sup> Hz. Peygamber'in İslâm'a ilk davet ettiği gençler arasında yerini alır ve ondan hiç ayrılmaz. Konuyu uzatmamak için bu kadarıyla iktifa etmek istiyoruz.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.), İslâm'ı, öncelikli olarak en yakın aile halkına (ehl-i beyt) ve arkadaşlarına arz etmesi tabii görülmelidir. Hz. Peygamber'in teblîğdeki başarısının dayanağı, işe kademeli bir şekilde başlaması ve en güvendiği arkadaşlarına meseleyi takdim etmesidir. Öncelikle bu sayede o, İslâm devletinin güvenilir kurucu üyelerini en başta seçmiş, yeri geldiğinde Allah ve Resûlü için canlarını, mallarını ve kıymet verdikleri değerlerini feda edebilecek öncülerini yetiştirmeyi başarmıştır. Nitekim Hz. Peygamber ve onun yolunda yürüyen bütün idarecilerin, liderlerin ve eğitimcilerin İslâm'ın değerlerini topluma hâkim kılmadaki başarılarının çevrelerindeki kadro ile mümkün olduğunu tarih çok farklı örnekleri ile bize göstermiştir.

#### 2.4. Akraba Merkezli Teblîğ

Akraba kavramıyla soyca veya evlenmek suretiyle yakın olan insanlardan her biri anlaşılmalıdır. Nisâ Sûresi 1. âyette insanların yaratılışı ve yeryüzünde çoğalması şöyle anlatılır: *“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 sakının.”* Âyette, insanın başlangıcının tek bir insanın yaratılmasıyla meydana geldiğinden, o insandan da eşinin yaratılıp ilk ailenin oluşmasından, bu çekirdek aileden de birçok erkek ve kadının üretilip yayıldığından bahsedilmektedir. Ayrıca burada akrabalık bağlarının gözetilmesinden söz edilmesi, akrabalık haklarının önemine ve iyi korunması gerektiğine dair bir işaret vardır.<sup>47</sup> Allah Teâlâ isteseydi insan neslinin ilk ortaya çıkışında birçok kadın ve erkek yaratır, onları karı-koca yapardı. Böylece başlangıçta muhtelif aileler meydana gelir ve onlar vasıtası ile insan nesli çoğalırdı. Ne var ki aralarında akrabalık bağları bulunmazdı. Allah, insanlar arasındaki bağları kat kat fazlalaştırmayı murat etmiştir. Bu yüzden bir tek fitrattan ve bu ilk aileden birçok erkek ve kadın türemiştir.<sup>48</sup> Allah Teâlâ insanların birbirleriyle tanışmalarının gerekliliğine şu âyetle dikkat çekmiştir: *“Ey insanlar! Şüphesiz biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık...”*<sup>49</sup>

İslâm, hem aile yapısını sağlam bir şekilde tutmak, hem sosyal bünyeyi güçlendirmek amacıyla akrabalık bağlarına önem verir. Aslında bu iki ya-

<sup>46</sup> Bk. Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm*, 80.

<sup>47</sup> Bk. Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Beyrût: y.y., 1987), 1/574-575.

<sup>48</sup> Bk. Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/575.

<sup>49</sup> el-Hucurât 49/13.

piyayı ayakta tutan ana direklerden biri de budur. Hz. Peygamber, bu hususta bazı benzetmelerde bulunarak akrabalığı, sıkı biçimde birbirine bağlanmış bir ağacın köklerini hatırlatarak misal vermiştir. Ayrıca akrabalar arasındaki yakın ilgiye ve irtibata, rahmet kökünden gelen “sıla-i rahim” demiş ve böylece konunun dindeki yerini en duyarlı biçimde göstermiştir.<sup>50</sup> Nitekim akrabaları ziyaret ve onlarla irtibat kurma hususuna işaret eden hadisler, bu müessesenin çok önemli ve akraba haklarının gözetilmesinin gerekli olduğunu göstermektedir: “*Rahim (akrabalarla ilişkiyi sürdürmek) arşa asılıp şöyle der: Beni gözeteni Allah gözet sin, beni terk edeni Allah terk etsin.*”<sup>51</sup> Bir kudsi hadiste Allah Teâlâ’nın şöyle buyurduğu ifade edilmiştir: “*Ben Rahmanım, o rahimdir. Ben ona isimden bir isim ürettim. Bundan dolayı onunla ilgilenen, akrabalarla ilişkisini sürdüren ve iyilik yapana ih sanda bulunurum, akrabalarla ilişkisini keseni de mahrum ederim.*”<sup>52</sup>

Akraba, her kişinin dayanak ve sığınak noktasıdır. Bu anlamda, Allah Teâlâ’nın lütfunun bir tezahürüdür. Gazzâlî, servet, mevki ve akraba gibi nimetleri harici nimetlerden saymaktadır. Ayrıca harici nimetler olmayınca, bazen dâhilî nimetlerin (hidâyet, rüşd vb.) arızaya uğrayabileceğini belirtmektedir. Harici nimetlerin, kişiyi menziline ulaştıracak kanatlar ve maksadı kolaylaştıracak âletler gibi olduğunu ifade etmektedir.<sup>53</sup> Bir insan ne kadar evlat ve mala sahip olursa olsun akrabasından, onların maddî ve manevî imkânları ile onu müdafaa etmesinden kendisini müstağni sayamaz. Akrabalar her yönüyle onu, diğer insanlardan daha fazla koruyucu ve savunucudurlar. Zorluk ve sıkıntılarla karşılaştığında veya başına bir musibet geldiğinde onun yardımına ilk önce koşan akrabalarıdır. Bu yüzden akrabalık ve buna bağlı olarak “sıla-ı rahim”in emredilmesi, Allah’ın kullarına bir ihsanıdır.<sup>54</sup>

İlâhî fitratın gereği olarak bütün varlıkların, kendi aralarında birlikteliği mevcuttur. Aralarındaki ünsiyet ve yardımlaşmaları, insanı şaşkırtacak niteliktedir. Mükemmel, mükellef ve mesuliyet gibi kavramlar üçlünün doğrudan muhatabı olan insan, elbette bireysel olarak hayatını idame ettiremez. Bütün varlıkların sahibi ve yaratıcısı olan Allah, insanı bu noktada yalnız bırakmamış ve ilk insanı yarattıktan sonra hemen ona ülfet, muhab-

<sup>50</sup> Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1986), 3/1204.

<sup>51</sup> Müslim, “Birr”, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/163, 190, 193, 209.

<sup>52</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Zekât”, 45; Tirmizî, “Birr”, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/191; 2/498; 6/62

<sup>53</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 4/109.

<sup>54</sup> Geniş bilgi için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1987), 2/52-53; Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/69-70; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 2/655.

bet ve ünsiyet temin edecek olan eşini yaratmıştır. O iki şahıstan çoğalan insanlar, aileler ve akrabalık ilişkileri kurmuşlardır. Zira akrabalar, insanın kolu kanadıdır; derdini, tasanını ve üzüntüsünü, mutluluğunu, huzur ve refahını öncelikle onlar paylaşırlar. Başa gelen musibet ve felaketlerden dolayı insanı her türlü maddî ve mânevî yardımla yalnız bırakmayan yine akrabalarıdır. Bu açıdan akrabalık bağlarının kuvvetli ve sağlam tutulması, İslâm'ın önem verdiği bir husustur.

İnsan ve toplum hayatı için bu denli önemi haiz akrabaların, maddî ve mânevî yönden birbirleri üzerinde hakları vardır. Kur'ân, bu hakları dile getirip koruduğu gibi hadislerde de bunun üzerinde ehemmiyetle durulmuştur. Bu haklardan biri de yeri geldiğinde akrabayı güzel bir üslup içerisinde aydınlatmak, Kur'ân ve Sünnetin güzelliklerini onlara tebliğ etmektir. Teblîğ görevine sırası ile kendinden, aileden ve akrabandan başlayarak yol almak; hem eğitim, hem irşat ve hem de mesajı kısa sürede hedef kitleye ulaştırma bakımından büyük önem taşımaktadır.

Siyer kaynaklarından edinilen bilgiye göre Resûl-i Ekrem, üç sene boyunca gizlilik içerisinde peygamberlik vazifesini ifa etmiş ve teblîğini sürdürmüştür. Bu dönemden sonra artık açıktan teblîğ devri başlamıştır. Bu durumu bildirmek üzere Hz. Peygamber'e, "*Ey Muhammed! Şimdi sen, sana emrolunanı açıkça ortaya koy ve Allah'a ortak koşanlara aldırış etme!*"<sup>55</sup> ve "*(Önce) En yakın akrabamı uyar.*"<sup>56</sup> meâlindeki âyet-i kerîmeler nâzil olmuştur.<sup>57</sup> Şuarâ Sûresi 214. âyet inince, İbn Abbas'ın rivayetine göre, Hz. Peygamber (s.a.s.), Safa tepesine çıkarak "*Yâ sabâhâh*"<sup>58</sup> diyerek akrabalarının olduğu kabilelerin isimlerini tek tek saymış ve onlara seslenmiş, açıktan yakın akrabalarını İslâm'a davet etmiştir.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> el-Hicr 15/94.

<sup>56</sup> eş-Şuarâ 26/214.

<sup>57</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 1/204; Mevlânâ Şibli, *Büyük İslâm Tarihi Asr-ı Saadet*, çev. Ömer Rıza Doğrul, sad. Osman Zeki Mollamehmetoğlu (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), 1/157.

<sup>58</sup> "Yâ sabâhâh" kelimesi Arapça'da yardım isteyen bir kimsenin söylediği bir imdat çağrısıdır. Araplar, düşmana karşı genellikle sabah vaktinde hücum ederler ve hücum yapılan güne de "yevmü's-sabâh" derlerdi. İmdat çağrısında bulunan (müsteğîs) bir anlamda "Yâ sabâhâh" sözüyle "düşman tarafından kuşatıldık" demek ister. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/176.

<sup>59</sup> Nakledildiğine göre bu olayda Hz. Peygamber'in amcası Ebû Leheb İslâm'a yapılan bu davete "Bugünden tezi yok hemen helak ol. Bizi, bunun için mi buraya topladın." diyerek tepkisini ve itirazını ortaya koymuştur. Bu nedenle hakkında "Tebbet Sûresi" nazil olmuştur. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/307; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/176. Hz. Peygamber'in akrabalarına teblîğde bulunuşunu anlatan bu hadisin diğer varyantlarında teblîğin muhtevasına dair daha detaylı bilgiler yer almaktadır. Buna göre Hz. Peygamber akrabalarına şöyle hitap etmiştir: "*Ey Kureyşliler! Ey Menafoğulları! Size Allah katında hiçbir fayda sağlayamam. Ey Abdülmuttalib'in oğlu Abbas! Sana Allah katında hiçbir fayda sağlayamam. Ey*

Hız. Peygamber'in akrabalarına tebliğde bulunduğu bir diğer olay da şöyle nakledilir: “(Önce) *En yakın akrabanı uyar!*”<sup>60</sup> âyeti inince Hız. Peygamber, Hız. Ali'den bir ziyafet hazırlamasını istemiştir. Bu ziyafete katılanların başında Hamza, Abbas, Ebû Tâlib gibi Abdulmuttalib ailesinin ileri gelenleri hazır bulunuyordu. Toplantıya katılanların otuz ya da kırk, kırk beş kişi olduğu rivayet edilmiştir. Akrabalarla yapılan bu toplantıya çeşitli kaynaklar, önemle vurgu yapmaktadırlar. Zira bu toplantı diğer insanlara topluca ulaşılabilmesi için önemli bir merhale teşkil edecekti.<sup>61</sup>

Yemekten sonra Peygamber (s.a.s.) “*Size dünyanızı da, âhiretinizi de teminat altına alacak bir hakikat getirmiş bulunuyorum. Bu işi benimle birlikte deruhte edecek misiniz?*” demiştir. Hız. Ali'nin olumlu yanıtı dışın-da hiç kimse bu teklife cevap vermemiştir.<sup>62</sup>

Bir başka anlatımda Hız. Peygamber, yemekten sonra konuşmaya başla-yacağı sırada amcası Ebû Leheb'in ileri atılarak söze başladığı şöyle aktarılır: “... Kabilesine; amcalarına, amca çocuklarına senin getirdiğin kötülük kadar bir şey getireni görmedim...” Bunun üzerine Peygamber (s.a.s.), susar ve bu oturumda/mecliste hiçbir şey konuşmaz. Duruma üzülen Hız. Peygamber, ikinci kez bir davet daha icra eder. Bu toplantıda şu önemli konuşmayı yapar: “*Hamd Allah'a mahsustur. O'na hamdeder, O'ndan yardım ister, O'na inanır, O'na dayanırım. Allah'tan başka ilâh bulunmadığına şahadet ederim. O, birdir, eşi ve benzeri yoktur. Şüphesiz lider/başkan halkına yalan söylemez. Allah öyle bir Allah'tır ki, O'ndan başka ilah yoktur. Muhakkak ben, özellikle size ve bütün insanlara Allah'ın elçisiyim. Allah'a yemin olsun ki, siz uykuya daldığınız gibi öleceksiniz. Uykudan uyandığınız şekilde diriltileceksiniz. Yaptıklarınızdan hesaba çekileceksiniz. Cennet de cehennem de ebedidir.*” Bu konuşmanın ardından amcası Ebû Talib, onun sözlerini güzel bulduğunu söyleyerek emrolunduğu şekilde görevine devam etmesini istemiş, O'nu koruyup destekleyeceğini ifade etmekten geri durmamıştır. Ebû Leheb ise, bunun kötü olduğunu söyleyerek, akrabalarının ona engel olmalarını istemiştir. Bunun üzerine Ebû Tâlib, sağ olduğu müddetçe Hız. Peygamber'i koruyacağını açıklamıştır. Ebû Tâlib'ten aldığı güvenceden sonra Hız. Peygamber Safâ tepesine çıkmış,

---

*halam Saftiye! Size Allah katında hiçbir fayda sağlayamam. Ey kızım Fatıma! Benim malımdan dilediğini iste fakat Allah katında sana bir fayda sağlayamam.*” Bk. Buhârî, “Tefsîr”, 26, “Vesâya”, 11; Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Vesâya”, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/ 449; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Rikak”, 23.

<sup>60</sup> eş-Şuarâ 26/214.

<sup>61</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/111; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, 6/178-181; Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahîm*, 83; Sarıçam, Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı, 88.

<sup>62</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/111; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, 6/178-181.



kabileleri isim isim sayarak onlara seslenmiş ve teblîğini yapmıştır.<sup>63</sup>

Yukarıdaki açıklamalar, Hz. Peygamber'in teblîğ ve davet yöntemini açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Kur'ân'ın çizdiği yol haritasına göre o, teblîğine önce akrabasından başlayarak ümmetine örnek olmuştur. Buradan teblîğ metodunun en belirgin kuralı olan, akrabayı öncelemenin ve merkezden çembere doğru hareket etmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Allah Teâlâ, Şuarâ Sûresinde, “(Önce) *En yakın akrabayı uyar.*” âyeti ile bunu takip eden 115, 116 ve 117. âyetlerde Hz. Peygamber'in şahsında bütün mü'minlere hitap etmekte, dini teblîğ hususunda her mü'mine, kendisine en yakın kimselerden başlamasını emretmektedir.<sup>64</sup>

### 2.5. Komşu Merkezli Teblîğ

Kur'ân'da hem yakın hem de uzak komşularla iyi geçinilmesi ve gerek duyulduğunda onlara maddî ve mânevî yardımda bulunulması emredilmiştir. Komşularla iyi münasebetler kurulmasının lüzûmu Nisâ Sûresi 36. âyette şöyle anlatılır: “*Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşa, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz, Allah kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez.*”

Allah Teâlâ âyette, önce kendi hakkını daha sonra da ana babanın, akrabasının, yetimlerin ve yoksulların haklarının korunmasının lüzûmunu ifade etmekte, ayrıca komşuluk haklarına riayet edilmesi gerektiğini de zikretmektedir. Âyette komşuların hakkına hürmetin ilk sıralarda yer verilmesi dikkat çekicidir. Zira âyette hem yakın (eve bitişik), hem de uzak olan komşulara iyilikte bulunmanın zarûretine işaret edilmesi, komşuluk haklarının çok önemli olduğunu göstermektedir. Buradan teblîğ ve irşat görevlerini yerine getirmede komşulara da yer verilmesinin önemi ortaya çıkmaktadır. Komşunun maddî ve mânevî ihtiyacına koşmanın yanı sıra, ona hakkı ve sabrı tavsiye etmek, onunla güzel geçinerek teblîğ vazifesini yerine getirmek, teblîğcinin işini kolaylaştırır. Çünkü bu durum dinin güçlenmesinin yanı sıra kaynaşmayı da sağlayarak fert ve toplumun kuvvetlenmesini temin eder.

Komşuluk hukukuna hassasiyetle yaklaşan Hz. Peygamber, ümmetinden de aynı hassasiyeti göstermesini istemiştir. Onun, komşuluk haklarına çok önem verdiği, imkân ölçüsünde onlara yardım ettiği, içtenlikle onların hatırlarını sorduğu nakledilen rivayetlerden anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in, komşuluk münasebetlerini sürdürme ve güçlendirmedeki yaklaşımı, beşerî ilişkilerde muhabbetin abideleşen bir örneğidir. Bu tutum ve

<sup>63</sup> Geniş bilgi için bk. Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm*, 83-84; Sariçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 87-89.

<sup>64</sup> Bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 4/177.

tavrın aynı zamanda tebliğde takip edilmesinde, usulün mahiyetinin nasıl derinleştirilmesi gerektiğini de bize göstermektedir. Nitekim bu çerçevede Hz. Peygamber, “*Cebrâil, komşu hakkına riayeti bana öyle tavsiye etmeye devam etti ki, komşuyu komşuya mirasçı kılacağını zannettim.*”<sup>65</sup> buyurmuştur. Bir başka hadisinde “*Vallahi iman etmiş olmaz, vallahi iman etmiş olmaz, vallahi iman etmiş olmaz!*” buyurdu. Bunun üzerine orada bulunanlar “*Ey Allah’ın Resûlü! Bu iman etmiş olmayan kimdir?*” diye sorduklarında Hz. Peygamber “*Komşusuna zulmeden, komşusunun şerrinden emin olmayan kimsedir.*” cevabını vermiştir.<sup>66</sup> Diğer taraftan Hz. Peygamber, “*...Komşuna iyilik ve yardımda bulun ki Müslüman olasın...*”<sup>67</sup> sözüyle de mü’minleri komşuluk haklarına dikkat etmeleri hususunda uyarılmış, onlara iyilik ve yardımda bulunmanın iman ile irtibatını kurarak tebliğin esas dayanak noktasına dikkat çekmiştir.

Hz. Peygamber, komşularla ilişkilere dair yaptığı tavsiyeler ile tebliğin sadece mânevî değil, maddî boyutlarının da yerine getirilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Nitekim o, komşular arasındaki ilişkilerin gayet sıkı ve muntazam olmasını istemiş ve “*Bir mü’min, komşusu açken tok yataamaz.*”<sup>68</sup> ifadesiyle komşuların birbirleriyle sadece mânevî yönden değil maddî açıdan da ilgilenmeleri gerektiği yönünde uyarıda bulunmuştur.<sup>69</sup> Hz. Âişe, “*Ey Allah’ın Resûlü! İki komşum var, hangisine hediye vereyim?*” diye sorduğunda Hz. Peygamber “*Kapısı sana en yakın olana.*” buyurmuştur.<sup>70</sup> Bu hadis, en yakından başlamak üzere, kademe kademe diğer komşularla ilgilenmenin ve onlarla maddî-mânevî ünsiyet kurmanın önemine işaret etmektedir.

Hz. Peygamber, komşu haklarına riayet etme hususunda söz ve fiille-riyle de örnekliğini göstermiştir. Bu çerçevede komşularını zaman zaman evinde misafir etmiş, kendisi de onlara misafirlığe gitmiştir. Hatta bu konuda hiçbir ayırım yapmamış; yeri geldiğinde gayrimüslim komşularını bile ziyaret etmeyi, hal ve hatırlarını sormayı ihmal etmemiştir. Tebliğ açısından da büyük önem arz eden şu hadise, onun komşuluk hakkına ne kadar çok riayet ettiğini ve ne kadar geniş bir perspektiften meseleye yaklaştığını göstermektedir. Kendisine hizmet etmiş olan bir yahudinin çocuğu hastalanınca Hz. Peygamber onu ziyarete gitmiş ve ona Müslüman olmayı teklif etmiştir. Çocuk babasının müsamahası ile Müslüman olmuş, bunun üzerine Hz. Peygamber, “*Benim sebebimle onu cehennemden çıkaran Al-*

<sup>65</sup> Buhârî, “Edeb”, 28; Müslim, “Birr”, 140-141; Tirmizî, “Birr”, 28.

<sup>66</sup> Buhârî, “Edeb”, 29; Tirmizî, “Kıyâmet”, 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/387.

<sup>67</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 24.

<sup>68</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/55.

<sup>69</sup> Müslim, “Birr”, 142, 143; İbn Mâce, “Et’ime”, 58; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/377; Tirmizî, “Et’ime”, 30.

<sup>70</sup> Buhârî, “Edeb”, 32.

*lah'a hamdolsun.*” diyerek şükürde bulunmuştur.<sup>71</sup> Bu hâdisedeki tavrı ile Hz. Peygamber, her zaman ve zeminde teblîğ için bir imkân bulunduğunu göstermiştir. Ayrıca komşuları ziyaret ederek onlara İslâm'ın emir ve yasaklarını anlatmanın ve eğer gayrimüslim iseler onlara İslâm'ı teblîğ etmenin ertelenmemesi gereken bir görev olduğunu, bu hususta komşuyu asla ihmal etmemenin gerektiğini bizzat yaşayarak göstermiştir.

## 2.6. Şehir Merkezli Teblîğ

İslâm nurunun doğuş merkezi olan Mekke, kutsal bir şehirdir. Ona kutsiyet kazandıran ise Müslümanların kiblegâhı olan Kâbe'dir. Allah'ın yeryüzündeki en önemli şîârı olan Kâbe varlığı ile tevhidin mücessem halini sembolize etmektedir. Mekke, İslâm'dan önceki dönemlerde birçok peygamberin ziyaretgâhı olduğu gibi Hz. Muhammed'in (s.a.s.) de doğup büyüdüğü yerdir. Bu nedenle Müslümanlar için birinci derece önem taşımaktadır. İbrâhim Sûresi 35, Neml Sûresi 91 ve Beled Sûresi 1. âyetlerde Mekke'nin önemi ve konumu veciz bir şekilde şöyle ifade edilir: “*Ey Rabbim! Bu şehri (Mekke'yi) korkudan emin kıl; beni ve oğullarımı putlara tapmaktan koru.*”; “*Deki: Ben ancak Allah'ın yasak bölge yaptığı/dokunulmaz kıldığı bu şehrin (Mekke'nin) Rabbine ibadet etmekle emrolundum.*”; “*Andolsun bu beldeye (Mekke şehrine)!*”

Hz. Muhammed'e (s.a.s.) peygamberlik görevi, böyle bir kutsal şehir olan Mekke'de verilmiştir. İslâm, şehir merkezli doğmuş bir dindir. Zira Hz. Peygamber'in teblîği aile, akraba ve şehirden başladı. Bu durum şehir merkezli teblîğin önemini ortaya koyar. Burada Kur'ân'da zikredilen aşağıdaki iki âyeti teblîğ-şehir ilişkisi bakımından ele almak gerekir: “*Böylece biz sana Arapça bir Kur'ân vahyettik ki, şehirlerin anası olan Mekke'de ve çevresinde bulunanları uyarasın. Hakkında asla şüphe olmayan toplanma günüyle onları uyarasın. Bir grup cennette, bir grup ise cehennemdedir.*”<sup>72</sup>; “*İşte bu (Kur'ân) da, bereket kaynağı, kendinden öncekileri (ilâhî kitapları) tasdik eden ve şehirlerin anasını (Mekke'yi) ve bütün çevresini (tüm insanlığı) uyarasın diye indirdiğimiz bir kitaptır. Âhirete iman edenler, ona da inanırlar. Onlar namazlarını vaktinde kılarlar.*”<sup>73</sup>

Her iki âyette zikredilen “tünziru” (تُنْزِرُ) fiili, “enzera” (أَنْزَرَ) fiilinin muzârî kipidir ve “nezera” (نَزَرَ) kökünden türemiştir. “Nezera” (نَزَرَ) ve “inzâr” (أَنْزَرَ); uyarmak, ikaz etmek, korkutmak ve teblîğ etmek/ulaştırmak anlamındadır.<sup>74</sup> Yine âyetlerde geçen “ümmü'l-kurâ” (أُمَّ الْقُرَى) iki kelimeden oluşan bir terkiptir. Bir şeyin aslına “üm” (أُمُّ) denir. Bu kelime,

<sup>71</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 80; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/175.

<sup>72</sup> eş-Şûrâ 42/7.

<sup>73</sup> el-En'âm 6/92.

<sup>74</sup> Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-luga*, thk. Âdil 'Abdurrahmân el-Bedrî (İran/Meşhed: Mecmûatü'l-Bahsi'l-İslâmiyye, 1984), 3/417.

bir ordunun arkasından yürüdüğü alem (nişan, işaret, bayrak) anlamına da gelir.<sup>75</sup> “el-Kurâ” (الْقُرَى) sözcüğü ise, “el-karyetü” (الْقَرْيَةُ) kelimesinin çoğuludur. İçinde insanların toplandığı yere ve bu insanların tümüne verilen addır; köy, şehir demektir.<sup>76</sup> Müfessirler, “ümmü’l-kurâ” (أُمَّ الْقُرَى) terkiibini Mekke şehri olarak anlamışlar, “li tünzira ümme’l-kurâ” (şehirlerin anasını uyarman için) ifadesini, oranın halkı olarak yorumlamışlar ve âyeti “Mekke halkını uyar/ikaz et” şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>77</sup> Çünkü bir belde/şehir akıllı olmaz (vahyin muhatabı akıllı kimselerdir). Yûsuf Sûresi 82. âyette de “ehl/halk” kelimesinin hazfedilmesi gibi bu âyette de “ehl” sözcüğü hazfedilmiştir.<sup>78</sup>

Yukarıdaki izahlara göre düşünüldüğünde Hz. Peygamber’in tebliğine öncelikle Mekke halkından başladığı anlaşılmaktadır. Tebliğe, önce kendi şehirden başlamamanın, tebliğin safhaları ve ilk seçilen muhatapları açısından büyük önem arz etmektedir. Başlığın “Şehir Merkezli Tebliğ” şeklinde formüle edilmesi de bu yüzdendir. Tabii ki tebliği sadece şehir merkezi ile sınırlandırılmaz. Ancak meseleyi vulgarize etmek için böyle bir anlatıma tabii olarak ihtiyaç duyulmuş, şehirlerin özellikle Mekke’nin tebliğ konusundaki konumuna dikkat çekilmiştir. Önce şehrinin halkına ulaşmak ve daha sonra çevreye doğru açılmak, mesajın dalga dalga yayılmasını sağladığı gibi irşat ve güvenilirlik açısından da mühim bir rol oynar. Zira tebliğcinin kendi şehrinde başarıya ulaşması ve o şehirde güven kazanması başka yerlerdeki başarısının temelini ve çekirdeğini oluşturur. Ancak burada tebliğin, kendi şehrinde, kasabasında ve köyünde kabul görüp görmemesini ayrı değerlendirmek gerekir. Çünkü Hz. Peygamber, Mekke halkının duyarsızlığı karşısında tebliğinden hiç vazgeçmemiş, Mekke’nin elitleri de dâhil olmak üzere bütün halka davetini ulaştırmaya gayret etmiştir. Şehir merkezli tebliğin içerisine, Akabe biatlerinin gerçekleştiği Minâ’yı ölçü olarak şehrin banliyölerinin de girebileceği vurgulanabilir. Yâsîn Sûresindeki anlatım buna örnek verilebilir.<sup>79</sup>

## 2.7. Çevre Merkezli Tebliğ

Çevre merkezli tebliğ ifadesiyle, Mekke’nin dışında bulunan bir başka deyişle taşraya tebliği ulaştırmak kastedilmiştir. Tebliğin ileri aşamalarından biri de bu safhadır. Müfessirler Şûrâ Sûresi 7. ve En’âm Sûresi 92 âyet-

<sup>75</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Mu’cemü’s-sihâh*, haz. Halil Memun Şeyhâ (Beyrût: Dâru’l-Mârif, 2008), 54-55.

<sup>76</sup> İsfahânî, *Müfredâtü’l-fâzi’l-Kur’ân*, 669.

<sup>77</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/45; 4/210; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 27/127; Beydâvî, *Envâru’l-tenzil*, 2/446; 5/398; Nesefî, *Medârikü’l-tenzil*, 2/445; 5/396; Hâzin, *Lübâbü’l-te’vil*, 2/446; 5/398; Kurtubî, *el-Cami’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/35.

<sup>78</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 27/127.

<sup>79</sup> Bk. Yâsîn 36/20: وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ: “Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi ve şöyle dedi: ‘Ey kavmim! Bu elçilere uyun.’”

lerde zikredilen “ve men havlehâ”<sup>80</sup> ifadesini: “Mekke’nin etrafındaki insanlar, doğu-batı bütün şehir, köy ve belde halkları, Mekke’nin dışındaki (taşra) bütün yeryüzündeki insanlar” şeklinde yorumlamışlardır.<sup>81</sup>

Eşi Hz. Hatice ile amcası Ebu Tâlib’in vefatından sonra müşrikler, Hz. Peygamber’i daha fazla baskı altına almaya başladılar. Konu tebliğ açısından ele alındığında aslında Mekke halkına gereken tebliğ, risâletin gelişinden itibaren on yıl kesintisiz sürdürülmüştür. Bu yüzden Hz. Peygamber, İslâm’ı başka insanlara ulaştırmanın yollarını aramaya başlamıştır. Onun, bunu gerçekleştirmek için gösterdiği çaba, Şûra Sûresi 7 ve En’am Sûresi 92. âyetlerde geçen “Mekke’nin çevresindekileri de uyarman için sana Kur’ân’ı indirdik.” ifadesinin kendisine yüklediği sorumluluğun açık bir tezahürüdür.

Risâletin onuncu yılında Resûlullah (s.a.s.) Zeyd b. Hârise’yi de yanına alarak, civar şehirlerdeki insanlara İslâm’ı tebliğ etmek için Mekke’ye yaklaşık 120 km. mesafedeki Taif şehrine gitti. Orada oturan Sakîf kabilesinin İslâm’a girmesini ve Kureyş’e karşı kendisiyle beraber hareket etmesini umuyordu. Taif’in ileri gelenlerini İslâm’a davet etti. Ancak onlar, bu daveti kabul etmedikleri gibi, bazı kimseler vasıtası ile Hz. Peygamber’i ve Zeyd’i taşlattılar. Atılan taşlar, Hz. Peygamber’in ayağını kanattı, onu korumaya çalışan Zeyd b. Hârise’nin başını yaraladı. Böyle zor bir durumda bile Hz. Peygamber “Allah’ım! Gücümün zayıflığını, insanlara karşı takatimin ve gücümün azlığını sana arz ediyorum...” diyerek büyük bir teslimiyet içinde Allah’a yakarıшта bulunmuştur. Allah yolunda harcanan hiçbir emek, O’nun rızasına matuf hiçbir amel boşa çıkmamış, bütün bu sıkıntılardan ardından Allah, onu Mi’rac ile ödüllendirmiştir. Dönüş yolunda sığındığı bağın işçisi hıristiyan Addâs Müslüman olmuş; Batn-ı Nahle’de, cinlerden bir grup onun okuduğu Kur’ân’ı dinleyerek<sup>82</sup> iman etmişlerdi.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِيكَ وَالْجَنَّةُ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ ” *“Böylece biz sana Arapça bir Kur’ân vahyettik ki, şehirlerin anası olan Mekke’de ve çevresinde bulunanları uyarasın. Hakkında asla şüphe olmayan toplanma günüyle onları uyarasın. Bir grup cennette, bir grup ise cehennemdedir.”* وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرُوكٌ مُّصَدِّقٌ لِّلَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ” *“İşte bu (Kur’an) da, bereket kaynağı, kendinden öncekileri (ilâhî kitapları) tasdik eden ve şehirler anasını (Mekke’yi) ve bütün çevresini uyarasın diye indirdiğimiz bir kitaptır. Âhirete iman edenler, ona da inanırlar. Onlar namazlarını vaktinde kılarlar.”*

<sup>81</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/210; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 27/127; Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 2/446; 5/398; Neseî, *Medârikü’l-tenzîl*, 2/446, 5/396; Hâzin, *Lübâbu’l-te’vîl*, 2/446; 5/398; Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/34, 4/35.

<sup>82</sup> Bk. el-Ahkâf 46/29-32.

<sup>83</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/38-41; Muhammed Hudarî, *Nûru’l-yakîn*, thk. Muhiddîn el-Cerrâh (Mısır: y.y., ts.), 75-77, 79; Mübarekfürî, *er-Rahîku’l-mahtûm*, 125-128; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 32, 106-109.

Netice olarak, Hz. Peygamber'in tebliği ve daveti bunca yorgunluk ve çileden sonra yerini bulmuştur.

Hz. Peygamber, risâletin onuncu yılında Haziran'ın sonu ve Temmuz'un başlarına doğru, cahiliye âdetlerine göre hac yapmak amacıyla her sene Mekke'ye gelen kabilelere İslâm'ı tebliğ etmeye başlamıştır. Kabilelerin Mekke'ye gelmesini fırsat bilen Resûlullah (s.a.s.), her bir kabileye uğrayarak onları İslâm'a davet etmiştir. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendilerine giderek İslâm'ı tebliğ ettiği kabilelerin isimleri de belirtilmiştir.<sup>84</sup> Hz. Peygamber, Mekke halkının dışındaki kabileleri ve heyetleri İslâm'a çağırdığı gibi, davet ve tebliğ açısından önemli gördüğü Mekke'nin dışında oturan şairleri, gençleri ve çevresinde tanınmış kişileri de İslâm'a davet etmiş, pek çoğu bu daveti kabul ederek Müslüman olmuşlardır.<sup>85</sup> Burada Hz. Peygamber'in İslâm'ı anlatmak için yaptığı çalışmalar çevre merkezli tebliğ faaliyetinin bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Tebliğin bu aşaması, artık dışa açılma vaktinin geldiğini göstermektedir. Zira Hz. Peygamber, on yıl boyunca Mekke ahalisine İslâm'ın hakikatlerini tebliğ etmeye çalışmıştır. Bu süre uzun bir zaman gibi gelse de aslında Medine'de inşa edilecek genç İslâm devletinin kurucu üyelerinin burada yetişmesi ve çekirdek kadronun Mekke şehrinde oluşturulması açısından hiç de uzun bir müddet sayılmamalıdır. Resûlullah'ın bu uygulaması, davet ve tebliğ açısından kent merkezinin önemli olduğunu göstermektedir. İnsanlık tarihinin her döneminde dünyanın farklı bölgelerindeki devletlerin ve küçük büyük yerleşim yerlerinin merkezleri inanç, ahlâk ve kültürel açıdan canlı ve hareketli bölgeler olmuşlardır. Bu nedenle kent merkezleri sahip olduğu bu aktif ve hareketli yapısından dolayı tarihin her döneminde inanç, düşünce ve kültürün yayılmasında ve kökleşmesinde de belirleyici bir rol üstlenmişlerdir. Ümmü'l-Kurâ olarak nitelenen Mekke de böyle bir değeri insanlık tarihi boyunca hak etmiş kadim bir şehirdir. Hz. Peygamber de İslâm'ı tebliğde Mekke'nin bu yönünden faydalanmıştır.

## 2.8. Ulusal Merkezli Tebliğ

Ulusal, bir başka ifade ile şehirlerarası merkezli tebliğe, Medine'yi örnek gösterebiliriz. Tabii ki burada öncelikle Medine'ye giden yolda Akabe biatlerini ve bu esnada gerçekleşen tebliği de gündeme getirmek gerekir. Çünkü İslâm dininin Medine'de yayılmasında ve buranın hicret yurdu için hazırlanmasında Akabe biatlerinin rolü büyüktür.

Hz. Peygamber, yukarıda ifade edildiği üzere Câhiliyye adetlerine göre

<sup>84</sup> Bu kabilelerin isimleri şunlardır: Benû Âmir, Muharib, Fezâra, Gassân, Murre, Hanîfe, Süleym, Abs, Benû Nasr, Kinde, Kelb, Hâris b. Ka'b, Uzre, Hadârime. Bu kabileler, İslâm'a davet edildikleri halde kibir göstererek olumlu karşılık vermemişlerdir. Bk. Mübârekfûrî, *er-Rahiku'l-mahtûm*, 129; Şiblî, *Asr-ı Sa'âdet*, 1/185-187.

<sup>85</sup> Detaylı bilgi için bk. Mübârekfûrî *er-Rahiku'l-mahtûm*, 130-132; Hudarî, *Nûru'l-yakîn*, 83-84.

hac yapmak veya bu vesile ile kurulan panayırlara katılmak için Mekke'ye gelen Arap kabilelerine de İslâm'ı tebliğ etmiştir. Peygamberliğin on birinci (620) yılı hac mevsiminde Akabe mevkiinde Yesrib (Medine) halkından Hazreç kabilesine mensup altı kişiyle karşılaşmış ve onlara İslâm'ı tebliğ etmiştir. Onlar da hiç tereddüt etmeden davete icabet edip Müslüman olmuşlar ve İslâm'ı tebliğ etmenin sorumluluğunu yüklenerek Medine'ye dönmüşlerdir. Burada, kavimlerine Hz. Peygamber'i anlatarak onları İslâm'a çağırışlardır.<sup>86</sup>

Hz. Peygamber, Akabe'de Medineli Müslümanların kendisine biatinden sonra onlara Kur'an'ı öğretmesi ve Müslüman olmayanlara İslâm'ı tebliğ etmesi için İslâm'a ilk geçenlerden biri olan Mus'ab b. Umeyr'i elçi olarak göndermiştir. Onun gayreti ile aralarında Sa'd b. Muâz ve Üseyd b. Hudayr gibi kabile başkanlarının da bulunduğu pek çok Yesribli, Müslüman olmuştur.<sup>87</sup>

Risâletin 13. senesinde gerçekleşen Akabe biatlerinden<sup>88</sup> sonra Hz. Peygamber (s.a.s.), Medine'ye teşrif etmiş ve orada ilk olarak, Mescid-i Nebevî'yi inşa etmiştir.<sup>89</sup> Hz. Peygamber'in henüz ikamet edeceği yeri ha-

<sup>86</sup> Akabe'de Hz. Peygamber'in tebliğde bulunduğu Medineli heyette yer alan isimler şunlardır: Es'ad b. Zü'râre, Avf b. Hâris, Râfi' b. Mâlik, Kutbe b. Âmir Ukke b. Âmir ve Câbir b. Abdullâh. Hz. Peygamber, bu heyeti Allah'ın dinine davet etti, onlara İslâm hakikatini arz etti ve Kur'an okudu. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/46-47; Mübârekfûri, *er-Rahîku'l-Mahtûm*, 132-134; Hudarî, *Nûru'l-yakîn*, 84-85; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 110-111.

<sup>87</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/49-53; Mübârekfûri, *er-Rahîku'l-mahtûm*, 139-141; Hudarî, *Nûru'l-yakîn*, 85-87; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 111-112.

<sup>88</sup> Risâletin 13. yılı (m. 622) hac döneminde, 73'ü erkek, 2'si kadın olmak üzere 75 kişiden oluşan Medineliler, Hz. Peygamber ile buluşmak için Mekke'ye gelmişlerdir. Maksudları Resûlullah ile görüşerek onu Yesrib'e davet etmekte. Gizli yapılan bu görüşmede Hz. Peygamber, "*Hicret ettiği takdirde kendisini, canlarını, mallarını, çocuklarını, eşlerini ve kadınlarını korudukları gibi koruyacaklarına, her hâlükârda kendisine itaat edeceklerine, darlık ve genişlikte infak edeceklerine, iyiliği emredip kötülüğe engel olacaklarına, Allah'ın dininin ilkelerini yaşama konusunda hiçbir kınayanın kınamasından korkmayacaklarına*" dair onlardan söz aldı. Hz. Peygamber'in isteği üzerine Medineli Müslümanlar, Peygamber (s.a.s.) ile irtibatı sağlamak gayesi ile 9 kişi Hazreç ve 3 kişi Evs'ten olmak üzere 12 temsilci seçtiler. İkinci Akabe Biati denilen bu antlaşmadan sonra Hz. Peygamber, Müslümanlara Medine'ye hicret etmeleri için izin verdi. Bunun üzerine mü'minler kabileler halinde Medine'ye hicret ettiler. Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Hz. Ebû Bekir ile birlikte yaptığı hicret ise ikinci Akabe Bîati'nden üç ay sonra Rebîulevvel ayında gerçekleşti. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/53-58, 63, 71; Mübârekfûri, *er-Rahîku'l-mahtûm*, 1421-145; Hudarî, *Nûru'l-yakîn*, 87-89, 91; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 112.

<sup>89</sup> Hz. Peygamber, mescidin inşa edileceği yeri, devesinin çöktüğü yerin sahipleri olan Sehl ve Süheyl adında iki yetimden satın almıştır. Peygamber (s.a.s.), bizzat mescidin inşasında kerpiç ve taş taşıyarak çalışmıştır. "*Allah'im! Gerçek yaşayış/hayat âhiret hayatıdır: Ensârî ve mühacirleri bağışla!*" diyerek dua etmiştir. Mescid, sa-

zırlamadan mescidin inşasına başlaması, üzerinde durulması gereken mühim bir meseledir. Zira Medine’de İslâm toplumunun tesisinde ve Müslümanlar arasında vahdetin sağlanmasında en dikkat çekici etkenlerden birisi hiç şüphesiz mescit olacaktır.<sup>90</sup> Hz. Peygamber, Müslümanların eğitiminin, İslâm maârif sisteminin temelini teşkil ettiğini biliyordu. Onun, vakit kaybetmeden mescidin yapımına başlamasının esas maksadı buydu. Zira bu mescit, hem örgün hem de yaygın eğitimin merkezi olacaktı.

Sonuç itibariyle Mescid-i Nebevî, İslâm’ın öğretilmesinde, Arap yarımadasına ve oradan da bütün dünyaya yayılmasında merkezi bir fonksiyon icrâ etmiştir. Mescid-i Nebevî ve yeni İslâm kenti Medine, İslâm toplumunun ve devletinin inşasında önemli bir rol üstlenmiştir. Örgün eğitimin, Suffe merkezli devam etmesinin yanı sıra Mescid-i Nebevî, yaygın eğitimin ana omurgasını da teşkil etmiştir. Hz. Peygamber’in örnek ve rehberliğinde gelişen bütün bu faaliyetler gerek sözlü ve gerekse yazılı tebliğin başlangıcını oluşturmuştur. Bütün bu açıklamalardan hareketle şunu söylemek mümkündür: Medine şehri, hicretten sonra artık, İslâm tebliğinin, eğitim-öğretiminin, genç İslâm devletinin, sosyal, siyâsî hayatın ve İslâm medeniyetinin merkezi olmuştur. Buradan alınan ilim, irfan ve ihlâs ile bütün dünyanın ufku aydınlanmıştır.

### 2.9. Uluslararası Merkezli Tebliğ

Kur’ân, sadece Müslümanları değil, Ehl-i kitap da dâhil kıyamete kadar hayat sürecek bütün insanlığı muhatap almıştır. İlâhî mesajlar millet, kavim ve kabile ayrımı yapmaksızın herkese sunulur. Bu nedenle Kur’ân, bütün insanlığa gönderilen bir kitap olduğunu ve herkese hitap ettiğini her fırsatta dile getirir.<sup>91</sup> Kimi âyetlerde yer alan, يَا أَيُّهَا النَّاسُ (*Ey insanlar!*)<sup>92</sup> şeklindeki hitaplar, ilk anda bazı grupların (mü’min, münâfik, kâfir) hedef alındığını düşündürse de, bütün insanlığı tebliğ ve davet kapsamına aldığına delâlet eder. Zira bu tarz hitaplar, Kur’ân’ın evrenselliğini ve mesajının

dece beş vakit namazın eda edildiği yer olmamış, bilakis Müslümanların talim ve terbiye gördükleri toplanma yeri, çeşitli kabilelerin buluşma ve kaynaşma mekânı olmuştur. Bütün idârî işlerin görüldüğü, istişarenin yapıldığı ve toplantıların icra edildiği önemli bir müessese görevini üstlenmiştir. Ayrıca evi, malı ve ailesi olmayan fakir muhacirlerden pek çoğunun iskân ettiği bir yurt olmuştur. Geniş bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Sıretü’n-nebevîyye*, 2/95-96; Mübârekfûri, *er-Rahiku’l-mahtûm*, 174; Şiblî, *Asr-ı Saadet*, 1/205; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 135-137.

<sup>90</sup> Merhum Muhammed Hamidullah’ın (ö. 2002) belirttiğine göre Hz. Peygamber, mescidin yapımında çalışmakla kalmamış, temelini kible istikametine gelecek şekilde atılmasını da sağlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 1/193.

<sup>91</sup> Bu çerçevede ele alınabilecek âyetler için bk. en-Nisâ 4/1; el-Hac 22/1; el-Hucurât 49/13.

<sup>92</sup> el-Bakara 2/21, 168; en-Nisâ 4/1, 165, 170, 174; el-‘A’raf 7/158; Yûnus 10/23, 57, 104, 108; el-Hac 22/1, 5; Lokman 31/33; el-Fâtır 35/3, 5, 15 vb.



bütün insanlığı kuşattığını ortaya koyar. Bu hususa doğrudan ya da dolaylı olarak işaret eden âyetlerin sayısı hayli fazladır: “*Bu (Kur’ân), bütün insanlığa bir açıklamadır.*”<sup>93</sup>; “*Allah’ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana kitabı hak ile gönderdik...*”<sup>94</sup>; “*Ey insanlar! Şüphesiz size Rabbinizden bir öğüt, kalplere şifâ ve inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet (olan Kur’ân) gelmiştir.*”<sup>95</sup>; “*Ey insanlar! Şüphesiz size Rabbinizden kesin bir delil (Hz. Muhammed) geldi ve size apaçık bir nur (Kur’ân) indirdik.*”<sup>96</sup>; “*Ey insanlar! Size Rabbinizden hak (Kur’ân) gelmiştir.*”<sup>97</sup> gibi âyetler, Kur’ân’daki bu türden hitapların bütün insanlığı kapsadığını gösterdiği gibi aynı zamanda da evrensel bir mesaj oluşunun da çok açık ifadeleridir.<sup>98</sup>

Âyetlerde Kur’ân’ın evrensel vasfına dikkat çekildiği gibi Hz. Muhammed’in (s.a.s.) bütün insanlığa gönderilmiş son elçi olduğu da vurgulanır: “*De ki: Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinize gönderilen, göklerin ve yerin sahibi olan Allah’ın elçisiyim...*”<sup>99</sup>; “*Biz seni, bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilemezler.*”<sup>100</sup> Hz. Peygamber, kendisine yüklenen bu misyonun gereği olarak davetini, bütün insanlığa yapmaya gayret etmiş, yerelde başlattığı tebliğ faaliyetini evrensel boyutlara taşımıştır.

Bu amacı gerçekleştirmek için Hz. Peygamber’in, uluslararası ilişkilere ve özellikle Ehl-i kitapla münasebet kurulmasına önem verdiğini, çeşitli ülke başkanlarına gönderdiği “İslâm’a Davet Mektupları”ndan anlamaktayız. Resûl-i Ekrem, artık peygamberliğini dünyaya bildirme zamanının geldiğine kâni olarak hicretin altıncı yılında İslâm’ın evrensel mesajını bütün insanlığa duyurmak maksadıyla çevre ülkelerin hükümdarlarına mektuplar göndermiştir.<sup>101</sup>

<sup>93</sup> Âl-i İmrân 3/138.

<sup>94</sup> en-Nisâ 4/105.

<sup>95</sup> Yûnus 10/57.

<sup>96</sup> en-Nisâ 4/175.

<sup>97</sup> Yûnus 10/108.

<sup>98</sup> Kerim Buladı, *Kur’an Kendisini Nasıl Tanıtır* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2010), 240-241.

<sup>99</sup> el-A’râf 7/158.

<sup>100</sup> Sebe’ 34/28.

<sup>101</sup> Siyer ve İslâm tarihi kaynaklarında Hz. Peygamber’in (s.a.s.) elçilerden altısını aynı günde yola çıkardığı rivayet edilir. Ayrıca davet mektuplarını taşıyan zevâtın adları da zikredilir. Bu davetin kimlere yapıldığı da kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır. Kendisine İslâm’a davet mektubu gönderilen devlet ve liderlerinden bazıları şunlardır: Habeşistan kralı Necâşi, Mısırlı Koptlar’ın/Kıbtîlerin lideri Mukavkıs, Gassan Kabilesi’nin kralı el-Haris bin Ebî Şemir, Rumların başbuğu Herakleios’a, İran İmparatoru Kisrâ vb. devlet başkanları, 628 yılında gönderilen bu İslâm’a davet mektuplarını yırtıp atmış, bazısı güzel karşılamış, bazısı da Müslüman olmuş ya da Müslüman olmasına ramak kalmıştır. Geniş bilgi için bk. Hamidullah, *İslâm*

Hız. Peygamber'in, öncelikle bilinen, tanınan çevre ülkelerinin hükümdarlarına, kabile başkanlarına ve etkili şahıslara İslâm'a davet mektubu göndermesinin asıl nedeni, evrensel İslâm davetini her tarafa duyurmak ve bu şekilde uluslararası arenada da tanınmak olduğu söylenebilir. Zira gönderilen ülkeler bakıldığında hem çevresinde hem de diğer uluslarca tanınan devletler olduğu görülür.

Bütün mektupların özü, İslâm'a davetti. Resûlullah (s.a.s.), devlet başkanlarını bu mektuplarla İslâm'a çağırıyor, Allah'ın varlığını ve birliğini, asla ortağının bulunmadığını tasdik etmeye ve kendisinin, O'nun bütün insanları uyarmakla görevli son elçisi olduğunu kabul etmeye davet ediyordu. Tebliğin bir parçası olan bu davet mektuplarında, “(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 ilâhlaştırmayalım. Eğer onlar, yine yüz çevirirlerse, işte o zaman: ‘Şahit olun ki, biz Müslümanlarız!’ deyiniz.”<sup>102</sup> âyetinde ifade edilen Ehl-i kitapla Müslümanların arasında öteden beri var olan ortak değerlere dikkat çekiliyordu.<sup>103</sup>

Hız. Peygamber'in Bizans İmparatoru Herakleios'a gönderdiği mektup şöyledir: “Bismillâhirrahmânirrahîm. Allah'ın kulu ve peygamberi Muhammed'den Bizans İmparatoru Herakleios'a. Hidayete tabi olanlara selam olsun. Seni İslâm'a çağırıyorum. İslâm'ı kabul et ki, kurtuluşa erisin. Allah da sana mükâfatını iki kat versin. Eğer kabul etmezsen halkın günahını sen çekersin.”<sup>104</sup> Mektubun sonuna yukarıda anlamı verilen Âl-i İmrân Sûresi, 64. âyet de yazılmıştır. Resûlullah'ın (s.a.s.) İslâm'a davet mektupları, özü itibarıyla tevhide çağrı olmuş, bıkırtıcılıktan uzak gayet vezir ve etkili bir özellik taşımıştır.

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) risâletinin 19. yılında gerçekleştirdiği bu uygulama ile Kur'an'ın ben, aile, akraba, komşu ve ulusal merkezli tebliğ aşamalarından sonraki bir safhayı göstermekte ve aynı zamanda dine davet konusunda yöntemin, merkezden çevreye doğru öncelik sıralaması çerçevesinde bir usûlün takip edilmesine işaret etmektedir. Bu du-

*Peygamberi*, 1/337-338; 343-345; 357-358; 361-362, 369; 390-391; Şiblî, *Asr-ı Sa'âdet*, 1/316-320; Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm*, 304-313; Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 248-254.

<sup>102</sup> Âl-i İmrân 3/64.

<sup>103</sup> Geniş bilgi için bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/337-338; 343-345; 357-358; 361-362, 369; 390-391; Şiblî, *Asr-ı Sa'âdet*, 1/316-320; Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm*, 304-313; Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 248-254, ayrıca bk. Buhârî, “Bed'ü'l-vahy”, 6.

<sup>104</sup> Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm*, 308; Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 249.

rum, teblîğın çok hassas ve zor aşamalardan sonra hedefine ulaşacağını da göstermektedir. Kur'ân'ın, akrabadan ve en yakın çevreden başlamak üzere “infak” ameliyesinin gerçekleştirilmesini emretmesi, teblîğdeki usul ve yöntem ile de gayet uyumludur. Zira, insanlar arasında anonim olarak kullanılan “önce avlunu temizle”, “önce kendini ıslah et”, “önce kendini kurtar”, “önce kendi ışığını hazırla” gibi dikkat çekici ve yönlendirici ifadelerde olduğu gibi, bunları başaramayan kimse, başkalarını aydınlatma kudretine sahip olamaz. Bütün bunlara rağmen bu hizmetlerin ve Müslümanın kendisini kurtarma teşebbüslerinin icrası esnasında eş güdümlü olarak diğerlerini de yapması mümkün olsa bile, asıl mesele, öncelikle ben merkezli teblîğle işe başlanmasıdır.

### SONUÇ

Makalede zikredilen teblîğın aşamaları, aslında iç içe girmiş bir örgüyü ifade eder. Birinin başladığı yerde diğeri de başlar ya da biter şeklinde bir değerlendirmenin yapılması oldukça zordur. Bu aşamalar, birbiri içerisine geçmiş, biri diğerini tamamlayan ve teyit eden bir özellik taşır. Ancak ‘her şeyin bir yöntemi, yolu yordamı ve tarzı vardır’ ifadesinde olduğu gibi, teblîğın de bir metodu vardır. Teblîğcinin, başkalarını aydınlatma ve mesajını ulaştırmada başarısının yegâne temeli, başkalarının iyiliğini isterken kendini unutmamasıdır. Başkalarını irşat etmek için emek harcayan ve çeşitli vasıtalardan yararlanan teblîğci, anlattığı şeylerin ilk muhatabının kendisi olduğunu fark etmelidir. Kendisini iyilikten ve irşattan mahrum ederek başkalarını selamete çıkarmak, onları kurtarmaya çalışırken kendini unutmak, büyük bir kayıptır. “Allah’ı unutanlar gibi olmayın. Şayet böyle yaparsanız, Allah size kendinizi unutturur.”<sup>105</sup> ilâhî beyanı, bu gerçeği gayet güzel özetlemektedir. “Nefsini tanıyan Rabbini tanı” ilkesinden hareketle insan, önce kendi konumunu, mahiyetini ve sorumluluğunu idrak etmelidir ki, teblîğinde başarılı olsun. Bu yüzden mü’min, teblîğe önce kendinden başlamalı ve kademe kademe yol almalıdır. Ötekilere ulaştırmak istediği mesajın ilk muhatabının kendisi olduğunu idrak edemeyen ya da etmek istemeyen teblîğcinin, başarılı olması, söz dinletmesi uzak bir ihtimal olarak görülmektedir. Kur'ân'ın, söylenip de yapılmayan şeylerin Allah katında büyük bir nefretle karşılaşacağına dair ikazda bulunması, teblîğcinin, sözü ile davranışlarının uyumlu olmasını öngörmektedir.

Sözün özü, öncelikle ben merkezli teblîğle işe başlanılmalıdır. Daha sonra diğer aşamalara geçilmelidir. Öncelikle ben ve aile merkeze alınmalı, ana gövdeyi sağlamaştırdıktan sonra diğerlerine geçilmelidir.

<sup>105</sup> Haşır 59/19.

## KAYNAKÇA

Abdilbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.

Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.

Âsım Efendi. *Kamus Tercümesi*. 3 Cilt. İstanbul: Âsitâne Yayınları, (Tıpkı bs.), ts.

Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*. 6 Cilt. (Kitâbün Mecmuatün mine't-Tefâsîr içinde), Beyrût: ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahihu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Buladı, Kerim. *Kur'an'da Hz. Peygamber'in Vasıfları*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018.

Buladı, Kerim. *Kur'an Kendisini Nasıl Tanıtır*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2010.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Elif Ofset, 1979.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Mu'cemü's-sihâh*. haz. Halil Memun Şeyha. Beyrût: Dâru'l-Mârifet, 2008.

Çağrı, Mustafa. "Nebevî Öğretilerde İdeal Birey, Toplum ve Devlet". *Hz. Peygamber'in Hayatında Davranış Modelleri*. haz. Recep Kılıç. 63-67. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdi'r-Rahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Davutoğlu, Ahmed. *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. 12 Cilt. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978.

Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Gazzâli, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyaü 'ulûmi'd-dîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. 2 Cilt. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.

Hâzin, Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbu't-te'vîl fi meâni't-tenzil*. 6 cilt. (Kitâbün Mecmuatün mine't-Tefâsîr içinde). Beyrût: ts.

Hudarî, Muhammed. *Nûru'l-yakîn*. thk. Muhiddin el-Cerrâh. Mısır: y.y., ts.

İbn Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik el-Meâfirî. *es-Sîretü'n-nebevîyye*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Gaddi'l-Cedîd, 2005.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbni Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

İbn Kesîr, İsmâîl İbn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ vd. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.

İbn Manzûr. Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türasi'l-'Arabiyyi, 1999.

İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 2011.

Karaman, Fikret vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrût: Daru'l-Fikr, 1995.

Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrût: y.y., 1987.

Mübârekfûrî, Safiyyurrahmân. *er-Rahîku'l-mahtûm bahsün fi's-sîreti'n-nebeviyyeh*. Medine: Dâru'l-Vefâ, 2005.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *es-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullâh b. Ahmed. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*. 6 Cilt. (Kitâbun Mecmuatün mine't-tefâsîr içinde). Beyrût: ts.

Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2010.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*. thk. Ahmed Abdusselâm. 5 Cilt. Beyrût: 1994.

Şiblî, Mevlânâ. *Büyük İslâm Tarihi Asr-ı Sa'âdet*. çev. Ömer Rıza Doğrul. sad. Osman Zeki Mollamehmetoğlu. İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1987.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 6 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.

Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*. 13 Cilt. İzmir: Anadolu Yayınları, 1986.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâfü 'an hakâiki gavâmidü't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyyi, ts.



# MEALLERDE KISSALARA RASYONALİST YAKLAŞIM

## RATIONALIST APPROACH TO THE NARRATIVES IN QUR'AN TRANSLATIONS

Geliş Tarihi: 01.06.2022 Kabul Tarihi: 26.08.2022

✉ **BAYRAM KÖSEOĞLU**

DR.

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI

orcid.org/0000-0002-8256-8972

bk7791@hotmail.com

### ÖZ

Mealler Kur'ân'ın manalarını aktarmada önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda, çok eski zamanlardan itibaren Kur'ân farklı dillere çevrilmiştir. Türkçe mealler açısından bakıldığında, özellikle son yıllarda meallerin sayısında büyük oranda artış olduğu görülmektedir. Buna bağlı olarak meal yaklaşımlarında bir çeşitlilik göze çarpmaktadır. Lafzî mealler yanında açıklamalı mealler de bu süreçte yaygınlık kazanmıştır. Meal sahibinin bakış açısının ve düşünce tarzının az veya çok bu tür meallerde yer alan açıklamalara yansımaları meallerde birtakım problemleri de beraberinde getirmiştir. Bu durumda, asıl amacı Kur'ân'ın manalarını okuyucuyla buluşturmak olması gereken mealler ön yargılı ve ideolojik yorumlara sahne olmaktadır. Bu çalışmada, meallerde karşılaşılan bu tür tutumlardan biri olan rasyonalist yaklaşım ele alınmıştır. İlk olarak meal ve rasyonalist gibi kavramlar üzerinde durulmuş akabinde Kur'ân kıssaları ve kıssaların gerçekliği konusuna değinilmiştir. Son olarak, özellikle son yıllarda ülkemizde yayınlanmış olan meallerden bu konuda öne çıkanlar seçilmek suretiyle rasyonalist yaklaşımlar örneklenilerek değerlendirilmesi yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Meal, Kıssa, Rasyonalist.

### ABSTRACT

Translations of the Qur'an have an important place in conveying the meaning of the Qur'an. In this context, the Qur'an has been translated into different languages since ancient times. In terms of Turkish translations, it is seen that there has been a significant increase in the number of translations, especially in recent years. Depending on this increase, there is a diversity in translation approaches. In addition to the literal translations, the annotated translations also gained popularity in this process. The reflection of the point of view and way of thinking of the owner of the translation on the explanations in such translations has brought some problems in the translation. In this case, the translations, whose main purpose should be to bring the meanings of the Qur'an together with the reader, have also been the scene of prejudiced and ideological interpretations. In this study, the rationalist approach, which is one such approach encountered in translations, is discussed. First of all, concepts such as translation and rationalist were emphasized, then the narratives of the Qur'an and the reality of the narratives were mentioned. Finally, the rationalist approaches in these translations have been exemplified, and this approach has been evaluated by selecting the prominent ones on this subject, especially among the translations published in our country in recent years.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Translation, Narrative, Rationalist.

## SUMMARY

The Qur'an, which was sent down in Arabic, is the last divine word addressed to all humanity. Qur'an translations play an important role for societies whose language is not Arabic to understand the Qur'an. However, it is a fact that the Qur'an translations will be insufficient to convey the meanings of the Qur'an, which is the word of Allah. In addition, it is necessary to try to be as objective as possible in the Qur'an translations and to avoid prejudices and ideological approaches.

Despite this fact, different types of Qur'an translation have emerged, especially with the increase in the number of Qur'an translations in recent years. The Qur'an translations, in which a rationalist approach to the stories and miraculous events in the Qur'an is displayed, is one of them. This approach, which tries to explain some extraordinary events with reason, does not accept the things that it does not find reasonable. Rationalist thought, which gained strength with the Renaissance period, started to affect the Islamic world in the 19th century. Accordingly, many Islamic issues have been subjected to a rationalist point of view.

An important part of the content of the Qur'an, the last divine book, consists of stories. The main purpose is for people to take lessons from the stories that narrate the events of previous societies and prophets. In this respect, the stories in the Qur'an are real events that took place in history. The Qur'an also informs us that these stories are told as truth. In addition, the fact that the events that took place in the past years are narrated in the Qur'an shows that the Qur'an is the word of Allah and that Prophet Muhammad is the true prophet.

In some Qur'an translations written in recent years, examples of efforts to explain some events in stories with a rationalist approach are clearly seen. In this context, it is stated that the incident of Prophet Ibrahim being thrown into the fire and the fire not burning him did not occur directly, that Prophet Ibrahim was only wanted to be thrown into the fire, and that there was an attempt to assassinate him by burning his house.

The fact that Prophet Musa, who was followed by the Pharaoh and his soldiers, miraculously escaped as a result of



the splitting of the sea with the help of Allah, was also the subject of the rationalist approach. According to this approach, the splitting of the sea is the result of the tide that occurs in the shallow parts of the sea. According to another approach, this event is related to the collapse of high dams built on the river. The same approach tries to explain the miracles of Prophet Musa with magic and education.

As it is mentioned in the Qur'an, this event that happened to Prophet Yunus, who was thrown into the sea and swallowed by a fish, is explained as being caught and thrown into prison by the Assyrian state, whose symbol is a fish.

The claim that beings such as jinn, birds, and ants in the story of Prophet Sulayman were symbols of the societies of that period is another example of the rationalist approach. Accordingly, teaching the language of birds to Prophet Sulayman means that he understood the logic of birds. And, Hudhud in the story is the name of an officer in the army.

Likewise, the story of Ashab al-Kahf, the speech of Prophet Isa in the cradle, and his other miracles are presented as ordinary events by being explained from a rationalist point of view. This point of view will lead to the ignoring of the divine dimension of such events as described in the stories and the loss of the purpose of taking a lesson, which is aimed with the stories.

In addition, different explanations of the same event cause different Qur'an translations and explanations. This will raise questions in terms of both the reality of these events reported in the Qur'an and the reliability of these interpretations, from the perspective of the reader of the Qur'an translation. In addition, this approach will negatively affect the Qur'an translation reader's view of the Qur'an. In order to get rid of these negativities and to bring the meanings of the Qur'an together with the readers as much as possible, an objective point of view, free from prejudices, is required. This approach is needed in order to understand the Qur'an correctly and convey its meanings correctly.

## GİRİŞ

**D**ili Arapça olmayan Müslümanların Kur'ân'ın manalarıyla buluşması adına Kur'ân mealleri son derece önemlidir. Zira Kur'ân sadece ilk muhatapları olan Arap toplumuna değil bütün insanlığa hitap eden son ilâhî kelimedir. Bu bağlamda Kur'ân mealleri de Kur'ân'ın manalarını/murâd-ı ilâhîyi imkân nispetinde başka bir dile aktarmayı hedeflemektedir. Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu, beşer dilinin ise bu kelâmın ifade ettiği manaları tam olarak aktarmasının her zaman mümkün olmadığı gerçeği dikkate alındığında, mealler de eksik mana olgusuyla karşılaşmaktayız. Zira, Kur'ân'ın lafzî/motamot tercümesinin yapılamayacağı, aktarılan manalarda eksiklik veya yorumlar bulunması nedeniyle manevî çevirisinin yapılabileceği şeklindeki genel kabul de bu gerçeğin bir ifadesidir.<sup>1</sup>

Kur'ân mealleriyle ilgili önemli bir husus da mealin sınırlarının ne olacağı konusudur. Belli oranda meal yazarının tercih ve yorumlarını da içermesi sebebiyle subjektif bir boyutu da olan meallerin, hiçbir kayıt olmaksızın her türlü yorum ve görüşe imkân verdiği şeklindeki bir yaklaşımın ilmî bir zemini olmadığı muhakkaktır. Zira, nihayetinde elde bir Kur'ân metni vardır ve yapılan meal bu metni öncelemek durumundadır. Bu durumda, yapılan bir mealin, tefsir ve tercümenin tabi olması gereken ilke ve kurallara uygun olması gerekir. Âyet lafızlarının söylemediği, dinî veya ilmî bir delille desteklenmeyen hususlara âyetleri açıklarken yer vermek keyfî bir yaklaşım olacaktır ki bu yaklaşım mealin asıl hedefinden bir sapmadır. Dahası, bilinçli olarak yapılması halinde ise bir tahriftir.<sup>2</sup> Bu bağlamda, özellikle son yıllarda yapılan bazı meallerde görülen bir husus da âyetlere rasyonalist yaklaşımdır. Bu yaklaşım,

<sup>1</sup> Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 217; Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014), 324-325.

<sup>2</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Bayram Köseoğlu, "Kur'an Meâlinde İdeolojik Yaklaşım: Bir Örnek İncelemesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 26-44.

özellikle Kur’ân kıssalarında ve kıssalarda yer alan birtakım mucizevî olaylarda kendini göstermektedir. Kıssalarda yer verilen olağanüstü birtakım olaylar, ya kelime tahlillerinden hareketle ya da keyfi yorumlar ve aklı izahlarla sıradan olaylar olarak sunulmaya çalışılmaktadır. Bu yaklaşımın, kıssalarda yer alan mucizevî olaylar da dikkate alındığında, hem kıssalarda geçen mümin ve kâfir topluluklar için hem de bu kıssalardan daha sonra haberdar olan muhataplar için, bu kıssaların anlatılmasıyla amaçlanan hedeflerle örtüşmeyeceği ortadadır. Özellikle, bu tür olağanüstü olayları aklı yorumlarla izah ederek sıradan olaylar şeklinde sunmak, kıssalarda yer alan, inkârcılara karşı inananların ilâhî yardımıyla desteklenmesi şeklindeki mesajın da kaybolmasına neden olacaktır.

Kelime anlamı itibarıyla “akılcılık” şeklinde Türkçeye aktarılan rasyonalizm,<sup>3</sup> “genel olarak aklın varlığını yahut aklın önceliğini ve üstünlüğünü yani bilginin kaynağı olarak insan zihnini kabul etmek”,<sup>4</sup> “var olan her şeyin akıl ile yorumlanması veya bütün varlıkların ispat edilmesi, reddedilmesi ya da özelliklerinin sınırlandırılması, akıl süzgecinden geçirilmesi”,<sup>5</sup> “vahye dayanan sistemlere karşıt olarak akla dayanan sistem”<sup>6</sup> gibi manaları ifade etmektedir. Dinî sahada mutlak akılcılık, aklın mahsulü olan veriler tarafından tespit edilmemiş olan her türlü ifade ve akıl tarafından anlaşılma imkânı olmayan her türlü nassı/dogmayı kabul etmemektir.<sup>7</sup> Bilginin kaynağı olarak aklı önceleyen rasyonalizme göre olağan olan akılsal iken, olağanüstü olan akıl dışıdır. Buna bağlı olarak da metafiziği olumsuzlar.<sup>8</sup> Bu bağlamda, akla ve mantığa ters düşmeyen, akla uygun olan, akılla elde edilmiş olan anlamlarında olmak üzere “rasyonel” kavramı kullanılırken;<sup>9</sup> “olaylara akli bir perspektiften yorum ya da açıklama getirme”;<sup>10</sup> mantığa büründürme;<sup>11</sup> akla uygun hale getirme”<sup>12</sup> de “rasyonalizasyon/rasyonelleştirme” olarak ifade edilmektedir.

Kökene Grek felsefesine kadar uzanan, ortaçağda kilisenin hâkimiye-

<sup>3</sup> Bk. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 27.04.2022)

<sup>4</sup> Bk. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Atlas Yayınları, 2018), 7.

<sup>5</sup> Bk. Muhammed Kutub, *Çağdaş Fikir Akımları*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 3/97.

<sup>6</sup> *Meydan Larousse* (İstanbul: Meydan Yayınları, ts.), 10/472.

<sup>7</sup> Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 8.

<sup>8</sup> Alper Gürkan, *Dünyevi Aklın Buhranı* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 19-20.

<sup>9</sup> *Yeni Türk Ansiklopedisi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1985), 8/3192.

<sup>10</sup> Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 872.

<sup>11</sup> Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 346.

<sup>12</sup> *Yeni Türk Ansiklopedisi*, 8/3188.

tiyle baskılanan ancak Rönesans dönemiyle birlikte tekrar güç kazanan rasyonalist düşünce<sup>13</sup> 19. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasını da etkilemeye başlamış, Seyyid Ahmed Han (ö. 1898),<sup>14</sup> Muhammed Ebû Zeyd (ö. 1930)<sup>15</sup> ve Muhammed İkbâl (ö. 1938)<sup>16</sup> gibi isimler bu düşünceyle ilişkilendirilmiştir.<sup>17</sup> Bu isimlerin, Müslümanların son iki asırda içinde bulunduğu savunmacı yaklaşıma karşı bir çözüm olarak gördükleri bu düşünce, dinî hükümleri bahane ederek İslâm'a yapılan saldırıları önleme motivasyonu, dinî hükümlerin rasyonelliği problemini bu hükümlere yeni anlamlar yükleyerek çözüme yoluna gitmiştir.<sup>18</sup>

Herhangi bir şeyin kabul edilebilir olması için akla uygun, tutarlı ve mantıklı olması gerektiği düşüncesinden hareketle bir şeyin rasyonel olması gerektiği ön kabulü her ne kadar ilk bakışta anlaşılır gibi görülse de bir bilgi veya haberin kabul edilebilir olması için akla uygun olması gerektiği aksi halde bilimsel ve kabul edilebilir olmayacağı, dolayısıyla reddedilmesi gerektiği şeklindeki yaklaşımın özellikle vahiy ve gayb konusunda pek çok probleme yol açacağı da bir gerçektir. Bu çalışmada “rasyonalist” kavramının “akla uygun, mantıklı” şeklindeki anlamından ziyade özellikle az önce işaret edilen “her şeyi akıllı ve tabiat yasaları çerçevesinde izah etmeye çalışmak, deney ve gözleme tabi olmayan olağanüstü birtakım olaylara akli izahlar getirmek” şeklindeki anlamı esas alınacaktır. Bu yaklaşımın Kur’ân’da yer alan bu tür olayları anlamlandırmada yol açtığı sorunlara işaret edilecektir.

Rasyonalist düşüncenin tarihi ve İslâm dünyasını etkilemesiyle ilgili bu kısa değerlendirmeden sonra bu düşüncenin özellikle son yıllarda hazırlanan Kur’ân meallerine yansımaları hususuna geçebiliriz. Ancak, bu konuya geçmeden önce Kur’ân kıssalarının mahiyeti ve gerçekliği hususuna yer vermek faydalı olacaktır.

<sup>13</sup> Rasyonalist düşüncenin tarihî gelişim süreci ve mahiyeti hakkında bk. Kutub, *Çağdaş Fikir Akımları*, 3/97-184; *Yeni Türk Ansiklopedisi*, 8/3189-3192.

<sup>14</sup> Ahmed Han ve görüşleri hakkında bk. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, ts.), 199-207.

<sup>15</sup> Ebû Zeyd ve görüşleri hakkında bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 210-223; Recep Orhan Özel, “Kur’âniyyün Akımının Mısırlı Bir Mümessili: Muhammed Ebu Zeyd (H.1349/M.1930) Örneği”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2019), 55-81.

<sup>16</sup> Muhammed İkbâl ve görüşleri hakkında bk. Mehmet S. Aydın, “İkbâl, Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/17-23.

<sup>17</sup> Şaban Ali Düzgün, “Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur’an Yorumuna Etkileri”, 2. *Kur’an Sempozyumu Tebliğler-Müzakeler 4-5 Kasım 1995* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 308.

<sup>18</sup> Düzgün, “Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur’an Yorumuna Etkileri”, 323. Benzer değerlendirmeler için bk. İdris Şengül, “Kur’ân Kıssalarının Tarihî Değeri”, *Diyanet İlmî Dergi* 32/4 (1996), 72.

## 1. Kur'ân Kıssaları ve Gerçeklik

Gökleri, yeri ve diğer bütün varlıkları yoktan var eden Yüce Allah, insanı da en güzel şekilde yaratmış,<sup>19</sup> akıl ve irade gibi özelliklerle donatarak insanı diğer varlıklardan üstün tutmuştur. Sahip olduğu bu özellikler sayesinde aynı zamanda sorumlu bir varlık olan insan yeryüzünde halife kılınmıştır.<sup>20</sup> İnsanın halife olması, yeryüzünde Yüce Allah'ın emir ve yasaklarını gerçekleştirmesiyle alakalıdır.<sup>21</sup> Bu durumda, Hz. Âdem ve neslinin halifeliği Allah'ın mülkü olan yeryüzünde O'nun iradesine uygun yaşamaktır.<sup>22</sup> Sorumlu bir varlık olarak yarattığı insanın rehberliğine ihtiyaç duyacağı peygamberler ve ilâhî kitaplar göndermek suretiyle ona yol gösteren Yüce Allah son peygamber olarak Hz. Muhammed'i göndermiş,<sup>23</sup> son ilâhî kitap olarak ise Kur'ân-ı Kerîm'i indirmiştir. Muhtevasında yer alan iman, ibadetler, sosyal hayatın farklı yönlerine dair hükümler ve ahlâkî öğretiler yanında önceki peygamberler ve kavimlerin başlarından geçen olayları konu edinen kıssalar da Kur'ân muhtevasında önemli bir yer tutmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kıssalar insanların düşünmesini sağlamak, ibret almalarına ve ahlâken olgunlaşmalarına vesile olmak gibi pek çok hikmeti içermektedir.<sup>24</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de önceki peygamberler ve kavimlere ait kıssaların yer almasından maksat kronolojik bir tarih bilgisi vermek değil, toplumların karşılaştıkları musibetlerin ilâhî yönüne, iman edilmemesi ve istikamette kalınmaması halinde benzer durumlarla başka toplumların da karşılaşabileceğine dikkat çekmektir.<sup>25</sup> Bununla birlikte, anlatılan bu kıssaların ve kıssalarda yer verilen olayların tarihte gerçekleşmiş olaylar olduğu Kur'ân'ın işaretlerinden de anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, *“İşte bunlar sana gerçek olarak okumakta olduğumuz Allah'ın âyetleridir ve sen şüphesiz Allah'ın elçilerinden birisin.”*<sup>27</sup>; *“O sana kitabı, gerçeğin ta kendisi ve öncekileri*

<sup>19</sup> et-Tîn 96/4.

<sup>20</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>21</sup> Celâlüddîn es-Süyûtî-Celâlüddîn el-Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Dımaşk/Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1419/1998), 6.

<sup>22</sup> Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 1/68.

<sup>23</sup> el-Ahzâb 33/40.

<sup>24</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 171-172; Şengül, “Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri”, 64-65.

<sup>25</sup> Fatih Kanca, *Tarihin Penceresinden Kur'ân'ın Aydınlığına* (İstanbul: Kopernik Yayınları, 2021), 40.

<sup>26</sup> Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. M. Beyyûmî Mehrân, “Tarihî Bir Kaynak Olarak Kur'ân-ı Kerîm”, çev. İdris Şengül, *Diyanet İlmî Dergi* 32/1 (1996), 107-114; Sadık Kılıç, “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar”, *1. Kur'an Sempozyumu: Tebliğler, Müzakereler* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 87-98.

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

*doğrulamayı olarak indirmiştir...*<sup>28</sup> mealinde Kur'ân'ın hak ve hakikat olarak indirilmiş bir ilâhî kitap olduğunu belirten âyetler yanında,<sup>29</sup> Hz. Âdem'in çocuklarıyla ilgili olan "*Onlara, Âdem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak anlat...*"<sup>30</sup> ve Ashâb-ı Kehf ile ilgili olan "*Biz sana onların başından geçenleri gerçeğe uygun olarak anlatıyoruz.*"<sup>31</sup> mealindeki âyetler<sup>32</sup> de kıssalar özelinde bu anlatılanların gerçekliğini ifade etmektedir.

Tarihin çok eski devirlerinde yaşanmış, belki bir kısmı unutulmuş olan tarihî olayların son derece etkileyici ve çarpıcı bir üslupla, adeta okuyan ve dinleyen muhatapta olayı bizzat yaşıyormuş hissi uyandıracak şekilde Kur'ân'da anlatılması, Kur'ân'ın, her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan Yüce Allah'ın kelâmı olduğunun bir göstergesidir.<sup>33</sup> Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'ın verdiği tarihî bilgilerin gerçek, muteber ve güvenilir olduğu hakikatiyle de karşılaşmış oluruz. Bu ise hem Kur'ân'da anlatılan kıssaların hem de kıssalarda yer verilen olayların tarihî gerçekliğini de göstermiş olmaktadır. Aksi bir düşünce, kıssaların tarihte yaşanmış olaylar olma zorunluluğu bulunmadığı, bu anlatılanların bir edebî üslup olarak görülebileceği şeklindeki yaklaşıma<sup>34</sup> kapı aralayacaktır. Bu yaklaşımın hem tarihî veriler hem de dinî naslar açısından gerçekliğinin olmadığını ifade etmek isteriz. Zira, kıssaların gerçekliğine dair yukarıda örnekleri aktarılan âyetler yanında, Kur'ân'ın geçmişte yaşanan olayları aktarmak suretiyle verdiği bu gaybî bilgilerin onun i'câz yönlerinden biri olduğu şeklindeki kabul<sup>35</sup> de kıssaların ve muhtevasında yer alan olayların hakikatine yönelik delillerdendir. Hz. Nûh kıssasının akabinde gelen "*(Ey peygamber!) İşte bu anlatılanlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin!*"<sup>36</sup> mealindeki âyet de kıssaların gerçekliğine işaret eder. Zira, bu anlatılanlar sadece insanları etkilemek için kullanılan bir edebî üsluptan öte tarihte yaşanmış gerçek olaylar olmalıdır ki bunları binlerce yıl sonra gaybî bir haber olarak Hz. Peygamber'in anlat-

<sup>28</sup> Âl-i İmrân 3/3.

<sup>29</sup> Bk. el-Bakara 2/176; Âl-i İmrân 3/108; en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/48 vd.

<sup>30</sup> el-Mâide 5/27.

<sup>31</sup> el-Kehf 18/13.

<sup>32</sup> Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/62; el-Kasas 28/3.

<sup>33</sup> Bk. Şengül, "Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri", 67.

<sup>34</sup> Bu yaklaşımın bir örneği için bk. Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002). Bu eserle ilgili eleştirel değerlendirmeler için bk. Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1995), 303-304; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 368-373; Şengül, "Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri", 72-73.

<sup>35</sup> Bk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk/Beyrût: Mektebetü'l-Gazâlî/Müessesetü Menâhili'l-İrfân, 1981), 98, 124; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 167.

<sup>36</sup> Hûd 11/49.

ması hem Hz. Peygamber'in hak peygamber olduğuna hem de Kur'an'ın Allah kelâmı olduğuna delalet etsin. Ayrıca, önceki peygamberlerden bir kısmının kıssaları anlatıldıktan sonra, tarihte yaşamış olan bazı kavimlerin izlerinin ibret alınmak üzere bırakıldığını ifade eden “*İşte sana anlatmakta olduğumuz eski beldelerin haberleri böyle. Kiminin izleri hâlâ ayakta, kimi de biçilip yere serilmiş.*”<sup>37</sup> mealindeki âyetler<sup>38</sup> yanında, yeryüzünde dolaşıp tarihte yaşamış olan milletlerin akıbetleri hakkında bilgi sahibi olmaya yönelik Kur'an'ın beyanları<sup>39</sup> da kıssaların tarihî gerçekliğine bir vurgudur.

## 2. Meallerde Kıssalara Rasyonalist Yaklaşım

Nazil olduğu dönemden itibaren anlama çabasına konu olan Kur'an-ı Kerim özellikle İslâm'ın yayılmasına bağlı olarak farklı dilleri konuşan toplumların Müslüman olmasıyla birlikte tercüme faaliyetine de konu olmuştur. Tarihî süreçte pek çok farklı dile tercüme edilen Kur'an, Cumhuriyetin ilanıyla birlikte Türkçeye de tercüme edilmeye başlanmış ve günümüze gelinceye kadar Kur'an'ın çok sayıda tercümesi/meali yapılmıştır. Özellikle son yıllarda Kur'an meallerinde bir artış göze çarpmakta, bu artışa bağlı olarak meal yaklaşımlarında da bir çeşitlilik kendini göstermektedir.<sup>40</sup>

Rasyonalist bakış açısından fazlasıyla etkilenmiş olan İslâm modernizminde çağdaş Kur'an tefsirinin gayelerinden biri de Kur'an metnini masalvari özelliklerden temizleme olarak ortaya çıkmış, bu maksatla Kur'an kıssaları yeniden yorumlanmıştır.<sup>41</sup> Başta gerçeklikleri olmak üzere Kur'an kıssaları, son yüzyılda en çok tartışılan, farklı yaklaşımlara konu olan hususların başında yer almıştır.<sup>42</sup> Bu bağlamda, Yüce Allah'ın kudreti ve takdiri çerçevesinde meydana gelen tarihteki olağanüstü birtakım olayların insan aklı, algı ve bilgisi çerçevesinde anlaşılmaya çalışılması sonucu tarihî gerçekliği olmayan pek çok yorum ve görüş ortaya atılmıştır.<sup>43</sup>

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yer verilen örneklerde görüleceği üzere, “Kur'an verilerini rasyonalize etmenin, yani insan aklını metnin anlaşılmasında yegâne kriter olarak ortaya koymanın neticesinde, anlaşılma-

<sup>37</sup> Hüd 11/100.

<sup>38</sup> Benzer âyetler için bk. el-Furkân 25/37; el-Ankebût 29/15, 35; es-Sâffât 37/137-138 vd.

<sup>39</sup> Bk. Yûsuf 12/109; el-Mü'min 40/82; Muhammed 47/10 vd.

<sup>40</sup> Meal literatürü hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Muhammed Abay, “Türkçedeki Kur'an Meallerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 231-301.

<sup>41</sup> J.M.S. Balcon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fez Yayınları, 1994), 37.

<sup>42</sup> İsmail Çalışkan, *M. Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi* (Ankara: Akara Okulu Yayınları, 2009), 178.

<sup>43</sup> Bk. Şengül, “Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri”, 74, 76.

sında insan aklının sıkıntı çektiği âyetlerle ilgili olarak üçlü bir yolun izlenmesi, başka bir ifadeyle içine düşülen yorum çıkmazından üçlü bir çıkış imkanı aranmaktadır. 1. Âyetlerin sözlük anlamıyla ilgili kullanımını ön plana çıkarmak, 2. Âyetlerin psikolojik olaylar olarak yorumlanması, 3. Âyetleri tabiata indirgeme.”<sup>44</sup>

Türkçe mealler açısından meseleye baktığımızda özellikle son dönemlerde yazılan bazı meallerde benzer bir yaklaşımın var olduğu görülmektedir. Aşağıda yer verilen örneklerde görüleceği üzere, bu yaklaşım tarzının bir sonucu olarak Kur’ân kıssalarında yer alan tabiat kanunlarına ve aklî ilkelere aykırı olduğu değerlendirilen birtakım olaylar rasyonalist bir yaklaşımla tevil edilmektedir. Kıssalarda yer alan olağanüstü birtakım olayların ve mucizelerin bu bakış açısıyla tevil edilmesi ve tarihte cereyan etmiş sıradan olaylar şeklinde sunulması, her ne kadar doğrudan bu kıssaların tarihî gerçekliklerini inkâr etmek anlamına gelmesede ilmî delile dayanmayan bu tevillerin bir tahrif olduğu muhakkaktır.

Çalışmamıza konu olan meallerden birinde yer alan şu ifadeler kıssaların ilgili bu yaklaşım tarzının gerekçeleri hakkında bir fikir vermektedir:

“...Biz bunları şimdiye kadar yapıldığı gibi mucizevî, batnî ve iş’arî tefsir ve teville değil, ‘jeopolitik teoloji’ dediğimiz yöntemle yorumladık. Bir anlamda İbni Haldun’un yapısalcı tarih analizini ilerleterek, Eski Çağların teolojik jeopolitiğini çıkararak kıssaları anlamaya çalıştık. Yani bir peygamberin yaşadığı çağı önce kendi etkin tarihi içinde; dönemin tanrı, din ve devlet telâkkileri, armaları, flmaları, sembolleri vs. bağlamında anlamak, sonra onlardan evrensel mesajlar çıkarıp günümüze getirmek...”<sup>45</sup>

Konuyla ilgili bu girişten sonra, meallerde Kur’ân kıssalarına rasyonalist yaklaşım birtakım örnekler üzerinden aktarılacaktır.

### 2.1. Hz. İbrâhim’in Ateşe Atılması

Hz. İbrâhim’in tevhid mücadelesine Kur’ân’da farklı sûrelerde yer verilmiş, onun babası ve inkârcı kavmiyle yaşadığı olaylar aktarılmıştır. Hz. İbrâhim’in, kendilerine yaptığı telkinlerden ve putlarına dil uzatmasından rahatsız olan inkârcı kavmi nihayetinde ondan kurtulmak için onu ateşe atıp yakmaya yeltenmişlerdir.<sup>46</sup>

Bunun üzerine Yüce Allah’ın (فَلَمَّا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ)<sup>47</sup> “Biz

<sup>44</sup> Düzgün, “Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur’an Yorumuna Etkileri”, 320.

<sup>45</sup> R. İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur’an-Nüzul Sırasına Göre Türkçe Meal-Tefsir* (İstanbul: İnşa Yayınları, 2020), 16.

<sup>46</sup> Hz. İbrâhim ve mücadelesi hakkında bk. Meryem 19/41-50; el-Enbiyâ 21/51-73; eş-Şuarâ 26/69-89; el-Ankebût 29/16-27; es-Sâffât 37/83-99 vd.

<sup>47</sup> el-Enbiyâ 21/69. Konuyla ilgili diğer âyetler için ayrıca bk. el-Ankebût 29/24;



de, ‘Ey ateş’ dedik, ‘İbrâhim’e serin ve zararsız ol’’ buyruğuyla ateş Hz. İbrâhim’i yakmamış, Hz. İbrâhim Allah’ın yardımıyla ateşten kurtulmuştur.

İlgili âyete “Biz de: ‘Ey ateş serin ol!’ dedik. Selam olsun İbrâhim’e!” şeklinde mana verilen İhsan Eliaçık mealinde âyetin dipnotunda şu açıklamalara yer verilmektedir:

“...Ayetler dikkatle okunursa İbrahim Peygamberin ‘bedenen’ ateşe atılmadığı görülür. Putperestler sadece: ‘Ateşe atın, yakın, öldürün’ vs. diye bağırıp çağırıyorlar. ‘Halkının cevabı sadece onu öldürün yahut yakın demek oldu.’ (29/24) ifadesi onların bağırıp çağırarak, tuzak kurmaya kalkmak, ateşe atmaya yeltenmek dışında bir şey yapamadıklarını göstermektedir. Ayetlerdeki ifadeler İbrahim Peygamberin bizzat ateşe atıldığını değil; ‘ateşe atılmak istendiğini’ göstermektedir. Anlaşılan İbrahim Peygamber ateşe atılmaktan kıl payı kurtulmuştur. Fakat bu kurtulmanın nasıl gerçekleştiğine dair ayrıntılı bilgi verilmiyor. Yani ateşten kurtulmak, ateşe atılmaktan uzak tutulmak demek olmaktadır. Örneğin yaktıkları ateş aralıksız yağın şiddetli yağmur sonucu “serin” olmuş, İbrahim’i ateşe atmaya fırsat bulmadan sönmüş gitmiş olabilir...”<sup>48</sup>

Konuyla ilgili benzer bir yaklaşım Mustafa İslamoğlu’nun mealinde de görülmektedir. “Biz ‘Ey ateş!’ dedik; ‘İbrâhim’e zarar verme, ona karşı serin ve selamet ol!’” şeklinde mana verilen âyetin dipnotunda, bu tür âyetleri metnin desteklemediği yorumlarla tevil etmenin gereksiz olduğu, bu yorumların rasyonelleştirme veya irrasyonelleştirme istikametinde olup olmamasının fark etmeyeceği belirtilmektedir. Tabiat yasalarının değişmeyeceği, ateşin insan vücudunu yakacağı belirtilerek ilgili âyeti, Hz. İbrâhim’in ateşe atılıp yanmadığı şeklinde değil de Hz. İbrâhim’e tuzak kurulduğu, evini yakmak için kundaklama planlandığı ancak bu suikastin başarısız olduğu şeklinde anlamak gerektiği ifade edilmektedir. Devamında gelen 70. âyette yer alan “كَيْدٌ/keyd” kelimesi “komplo ve tuzak kurarak suikast yapma” şeklinde açıklanarak verilen bu mana desteklenmekte, ateşin Hz. İbrâhim’i yakmaması olayında bir olağanüstülük aranmaması gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>49</sup>

Hız. İbrâhim’in ateşe atılmasını ıstırap ve işkence, ateşten kurtulmasını ise zindandan ve işkenceden kurtulmak şeklinde değerlendiren Gazi Özdemir’in bu yaklaşımı<sup>50</sup> da konuyla ilgili bir diğer örnektir. Bu örneklerde

es-Sâffât 37/97.

<sup>48</sup> Eliaçık, *Yaşayan Kur’an*, 529-530.

<sup>49</sup> Mustafa İslamoğlu, *Nüzül Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur’an- Gereçeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020), 507-508.

<sup>50</sup> Bk. Gazi Özdemir, *Allah’ın Tek Dini İslam’a Son Davet Kur’an* (İstanbul: Şira Yayınları, 2021), 376.

görüldüğü üzere, Kur'ân'da geçen mucizevî olayları rasyonalist bir bakış açısıyla izah etme gayretiyle, tarihî veya bilimsel hiçbir veriye dayanmaksızın keyfî bir yaklaşım sergilenmektedir.

Aynı şekilde, Kur'ân'da yer alan mucizevî olayların yorumunda, bu olayların olup olmadığı veya nasıl cereyan ettiğinden ziyade temsil ettiği muhtemel mesajı ön plana çıkarmaya gayret eden Muhammed Esed'in (ö. 1992), Yüce Allah'ın kuvvet ve kudretine işaret eden bu tür olayları birer sembol veya mesajdan ibaret gören yaklaşımını makul görmek zordur. Bu bağlamda, Kur'ân'da açıkça ifade edilmediği gerekçesiyle Hz. İbrâhim'in ateşe atılmadığını, bu olayın onun zulüm ateşine karşı gösterdiği sabır ve metanet neticesinde selamete ulaştığını anlattığı şeklinde yaptığı aklî yorumun isabetli olduğu söylenemez. Ayrıca, ilgili âyetlerin lafızlarına da aykırı olmayan ateşe atılma olayını Kur'ân'da anlatıldığı şekilde kabul etmek kıssadan gerekli mesajları çıkarmaya da engel değildir. Dolayısıyla, Kur'ân'da yer alan bu tür olağanüstü olayların hakikî olarak anlaşılması Kur'ân'ın ilâhî kitap olma özelliğine daha uygundur. Ayrıca, Yüce Allah'ın peygamberine yardım etmesi, inkârcıların tuzaklarını boşa çıkarması O'nun insan ve âlemlerle ilişkisinin her daim var olduğunun bir delilidir. Yukarıda örnekleri verilen ve kıssalarda yer alan birtakım mucizevî olayları günlük sıradan olaylar şeklinde değerlendiren rasyonalist bakış açısı doğru bir Allah ve peygamber tasavvuruna engel olacağı gibi Allah-âlem ilişkisini sağlıklı bir şekilde değerlendirmeye de imkân vermeyecektir.

## 2.2. Hz. Musa'nın Asası ve Denizin Yarılması

Hz. Musa'nın tevhid mücadelesine Kur'ân'da ayrıntılı bir şekilde yer verilmektedir. Kasas Sûresinin hemen başında Hz. Musa'nın Firavun'la olan mücadelesi anlatılmadan önce yer alan *"İman eden bir topluluk için Mûsâ ile Firavun'un haberlerinden bir kısmını gerçek şekliyle sana anlatacağız."*<sup>51</sup> şeklindeki ifade kıssada aktarılan olayların hakikatine yönelik bir vurgudur.

Hz. Musa'nın Firavun'la olan mücadelesinde konumuz açısından en dikkat çekici husus kıssanın, İsrailoğullarıyla birlikte Mısır'dan çıkan Hz. Musa'nın Yüce Allah'ın yardımıyla denizin yarılması neticesinde mucizevî kurtuluşu, kendilerini takip eden Firavun ve ordusunun ise denizde boğulmalarıyla ilgili bölümüdür. Bu olayın anlatıldığı Şuarâ Sûresi 63-66. âyetler bağlamında Esed mealinde şu açıklamalara yer verilmektedir:

"Kızıl Deniz'i geçme mucizesi, bu denizin bugün Süveyş Kanalı olarak bilinen kuzeybatı ucunda vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Kıssanın geçtiği çağlarda burası şimdiki kadar derin değildi ve bazı bakımlardan Kuzey De-

<sup>51</sup> el-Kasas 28/3.

nizi'nin ana kıtayı Frisian adaları arasında kalan sığ bölümü gibiydi; yüksek cezir (geri çekilme) hallerinde bu gibi yerlerde sığ bölgeler çıplak kalmakta ve geçici olarak geçilebilir hale gelmekte; ama bu durumdayken, ani ve şiddetli bir med dalgasıyla bütünüyle sulara gömülmektedir.”<sup>52</sup>

Yine, kıssanın bu bölümlerinin anlatıldığı Tâhâ Sûresi 77-78. âyetlere “İyi dinleyin! Sonra Musa’ya şöyle vahyettik: ‘Kullarımla geceleyin yürü, onlara denizde kuru bir yol aç, yakalanırsınız diye korkup kaygılanma.’ Firavun askerleriyle onları takip etti. Derken denizden üzerlerine kapanan kapandı.” şeklinde mana verilen Eliaçık mealinde, yukarıda zikredilen Esed’in açıklamaları neredeyse aynı lafızlarla yer almaktadır. Bu açıklamalara ilave olarak ise şu değerlendirmeler yapılmaktadır:

“...Olayın böylesi bir anda yaşandığı anlaşılıyor... Şu halde olayda Allah’ın ayeti (mucizesi) Musa’nın asası ile denizi yarıp karşıya geçmesi değil, med-cezir olayı ile yarılp açılmış olan denizin ortasında görünen kuru yoldan, Musa’nın asası ile orayı işaret ederek karşıya geçmeleridir. Yani Musa ve taraftarları zaman zaman meydana gelen ve bilinen bir tabiat olayının (med-cezir) yardımıyla kurtulmuştur. Diğerleri de aynı olayda boğulmuşlardır...”<sup>53</sup>

Kur’ân’ın üslubundan hareketle olağanüstü bir olay olduğu anlaşılan denizin yarılması mucizesi, zikredilen mealde, hiçbir tarihî ve bilimsel veriye dayanmadan, med-cezir olayıyla ilişkilendirilerek adeta sıradan bir olay gibi anlatılmak suretiyle tahrif edilmektedir. Konuyla ilgili benzer bir yoruma göre ise olay, Mısır’ın kuzeydoğusunda bulunan sığ bir gölde ya da Kızıldeniz’in kuzey tarafında o dönemde bulunun bir su yolu üzerinde yer alan saz bataklığında meydana gelmiştir.<sup>54</sup>

Kıssada anlatılan denizin yarılması, Firavun ve ordusunun denizde boğulması olayını Nil Nehri üzerine yapılan yüksek barajların yıkılması şeklinde değerlendiren Hakkı Yılmaz, Şuarâ Sûresi 63. âyete “Sonra Mûsâ’ya: ‘Vur birikimini o bol suya/nehire!’ diye vahyettik. Sonra o bol su/nehir yarıldı/barajlar yapıldı da, her bir parça baraj, ulular ulusu bir dağ gibi oluverdi.” şeklinde mana vermektedir.<sup>55</sup>

Hız. Musa ile ilgili benzer yaklaşımın onun mucizeleri konusunda da sergilendiği görülmektedir. Bu bağlamda Kur’ân’da aktarılan, Hz. Musa’nın sihirbazlarla olan mücadelesinde yaptıklarının mucize değil bir sihir

<sup>52</sup> Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı-Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1997), 747-748.

<sup>53</sup> Eliaçık, *Yaşayan Kur’an*, 304.

<sup>54</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, 631-632.

<sup>55</sup> Hakkı Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur’ân’ın Türkçe Meâli* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 149.

olduğu, onun sihir ilmini öğrendiği, iki denizin birleştiği yerdeki bilge kişinin yanına muhtemelen bunu derinlemesine öğrenmek için gittiği, Kur'an'da Hz. Musa'ya verildiği söylenen mucizeleri bizzat kendisinin öğrenip gerçekleştirdiği gibi iddialar dile getirilmektedir.<sup>56</sup> Örnek olarak şu açıklama verilebilir:

“...Bu açıdan bakıldığında Hz. Musa, insanların hiç bilmediği bir mucize getirmiş değildir. Bilakis insanların bildiği, sihirbazların her yerde yapıp durduğu bir ilmi öğrenmiş ve onları kendi silahları ile vurmuştur. Böylece Firavun imparatorluğunun dini-ideolojik dayanağını sarsmak istemiştir...”<sup>57</sup>

Bu yorumda yer aldığı üzere, Hz. Musa'nın sihirbazlarla olan bu mücadelesinde yer verilen mucizevî olayların sıradan bir sihir olarak kabul edilmesi halinde, ülkenin en iyi sihirbazlarının, gördükleri karşısında Hz. Musa'nın peygamberliğini kabul ederek secdeye kapanmalarını<sup>58</sup> izah etmek mümkün olmayacaktır.<sup>59</sup>

Hz. Musa'nın Yüce Allah ile diyalogunun anlatıldığı Kasas Sûresi 30-35. âyetler<sup>60</sup> bağlamında ise şu açıklamalar yapılmaktadır:

“Dikkat edilirse burada Hz. Musa'nın ıssız bir dağ başında kendi kendine yaptıkları anlatılıyor. Dışarıdan bakıldığında ortada kendisinden başka kimse yoktur. Asayı atıyor, yılan gibi kıvrıldığını görüyor. Sonra tekrar alınca eski haline geliyor. Elini koynuna sokuyor, çıkarınca bembeyaz gö-

<sup>56</sup> Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 296-303.

<sup>57</sup> Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 548.

<sup>58</sup> el-A'râf 7/120; Tâhâ 20/70; eş-Şuarâ 26/46.

<sup>59</sup> Cahit Karaalp, “Son Dönem Meallerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 64.

<sup>60</sup> İlgili âyetlerin meali şu şekildedir:

30: “*Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslendi: “Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben yalnızca ben âlemlerin rabbi olan Allahım.”*”

31: “*Asanı yere bırak!*” *Musa asayı yılan gibi kıvrılır görünce, dönüp arkasına bakmadan kaçtı. “Ey Musa! Beri gel, korkma, çünkü sen güvendesin.”*”

32: “*Şimdi elini koynuna sok; bir hastalık yüzünden olmaksızın bembeyaz çıkacaktır. Korkudan açılıp savrulan kollarını normal konuma getir (sakin ol). İşte bu ikisi Firavun ve adamlarına karşı göstereceğin, rabbın tarafından iki kesin delildir. Onlar, yoldan çıkan bir kavim olmuşlardır.”*”

33: “*Musa dedi ki: “Rabbim! Ben onlardan birini öldürmüştüm, beni öldürmelerinden korkuyorum!”*”

34: “*Kardeşim Harun benden daha açık ve düzgün konuşur. Onu da beni onaylayan bir yardımcı olarak yanımda gönder. Zira beni yalancılıkla itham etmelerinden endişe ediyorum.”*”

35: “*Allah buyurdu: “Seni kardeşinle destekleyeceğiz ve size öyle bir güç vereceğiz ki, bu sayede size erişemeyecekler, mucizelerimizle siz ve size tâbi olanlar üstün geleceksiniz.”*”

rünüyor. Sonra tekrar atıyor, tekrar alıyor, tekrar elini sokuyor, tekrar çıkarıyor... Böyle böyle bu işin nasıl yapıldığına dair kendi kendine temrin (alıştırma) yapıyor. İşte bu durum yıllar sonra gelen ayetlerde bize Allah tarafından Musa ile arasında geçen bir diyalog şeklinde anlatılıyor.”<sup>61</sup>

Mucizelerin, bizzat Hz. Musa’ya Allah tarafından öğretilip verildiği açıkça ifade edilmesine rağmen<sup>62</sup> yukarıda yer verilen açıklamalarda Hz. Musa’nın mucizevî olarak yaptıklarını kendi kendine veya başkalarından öğrendiği iddia edilmek suretiyle bu mucizeler, basit ve sıradan bir olay olarak değerlendirilmekte ve Hz. Musa bir sihirbaz olarak sunulmaktadır. Oysaki ilgili âyetlerde Yüce Allah tarafından Hz. Musa’ya “*Asanı yere bırak!*”, “*Elini koynuna sok*” şeklinde ilâhî bildirimde bulunulduğu açıkça ifade edilmektedir. Dolayısıyla, bunlar Hz. Musa’nın kendi kendine yaptığı alıştırmalar sonucu öğrendiği şeyler değil, Allah (c.c.) tarafından ona verilen mucizelerdir. Ayrıca, 32. âyette yer alan “*İşte bu ikisi Firavun ve adamlarına karşı göstereceğin, rabbın tarafından iki kesin delildir.*” şeklindeki ilâhî beyan da bunların Hz. Musa’ya verilen mucizeler olduğunun göstergesidir. Bu durumda, Hz. Musa’nın mucizeleriyle ilgili yukarıda yer verilen değerlendirmelerin Kur’ân’ın beyanlarıyla örtüşmediği açıktır. Ayrıca, bu bakış açısının Allah-peygamber ilişkisi ve mucize konularına sağlıklı bir yaklaşıma engel olacağı da muhakkaktır.

### 2.3. Hz. Yûnus’u Balığın Yutması

Kur’ân-ı Kerîm’de kıssasına yer verilen peygamberlerden birisi de Hz. Yûnus’tur. Kıssanın dikkat çeken yönü ise bir gemi yolculuğunda çekilen kura sonucu denize atılan Hz. Yûnus’u balığın yutması ve onun Yüce Allah’ın lütfuyla balığın karnından kurtulmasıdır.<sup>63</sup>

Kıssanın ilgili bölümlerinin yer aldığı Sâffât Sûresi 141-142. âyetlere (فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ . فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ) Eliaçık mealinde “*Aralarında çekişmişler ve kaybedenlerden olmuştu. Derken kendisini balık yutmuştu, çünkü kınananlardan biriydi.*” şeklinde mana verilmektedir. Âyetlere ilişkin yapılan açıklamalarda ise fırtına nedeniyle denizin dalgalı olmasını Tanrı’nın öfkeleniği şeklinde yorumlayan gemideki kişilerin yorgun bir şekilde gemiye binen Hz. Yûnus ile çekişmeye başladıkları, Hz. Yûnus’un bu tür inançların batıl olduğunu söylemesi üzerine Tanrı’nın öfkesini çekecek laflar ettiği gerekçesiyle onu sıkıştırdıkları ve neticede Hz. Yûnus’un bu çekişmeyi kaybettiği şeklinde izahlara yer verilmektedir.<sup>64</sup>

Hz. Yûnus’u balığın yutması ise Eliaçık mealinde şöyle açıklanmaktadır:

<sup>61</sup> Eliaçık, *Yaşayan Kur’an*, 359-360.

<sup>62</sup> Bk. el-İsrâ 17/101.

<sup>63</sup> Konuyla ilgili âyetler için bk. el-Enbiyâ 21/87-88; es-Sâffât 37/139-148.

<sup>64</sup> Eliaçık, *Yaşayan Kur’an*, 388.

“Yani: Su Tanrısı Enki’yi balık ile sembolize edip, onu kendisine devlet ve imparatorluk arması olarak kabul eden Asur devleti onu zindana kapattı. Çünkü gemidekiler polis çağırıp devletin adamlarına teslim ettiler. Böylece Yunus, balığın (devletin) eline düştü, onun tarafından yutuldu, zindana kapatıldı. Çünkü kınananlardan, suç işlediği sanılanlardan, tanrıların gazabını çekenlerden birisi olarak görülüyordu... Yani burada balık tarafından yutulmak, devletin eline düşmek, cezaevine kapatılmak, zindana tıklamak demektir.”<sup>65</sup>

Konuyla ilgili dikkat çeken bir yaklaşım da Hakkı Yılmaz mealinde görülmektedir. Konu hakkında herhangi bir açıklama yer almayan mealde ilgili âyetlere şu şekilde mana verilmektedir: “*Elbette Yûnus da gönderilen elçilerdendir. Hani o, dolu bir gemiye doğru kaçak bir köle gibi kaçmıştı. Sonra o, ok ile kura çekmişti, sonra da kanıtı iptal edilenlerden/tezi çürütülenlerden oldu. Sonra o’nu ‘açgözlülük-bunalım’ yutmuştu. O ise pişman olmuştu. Sonra eğer, şüphesiz o, Allah’ı noksan sıfatlardan arındıranlardan olmasaydı, kesinlikle diriltilecekleri güne kadar bunalımın içinde kalacaktı. Sonra Biz, o fikir sancısı çekerken o’nu sahile attık, o’nu bunalımdan kurtardık.*”<sup>66</sup>

Öncekilerde olduğu üzere bu meal ve açıklamalarda da Hz. Yûnus’u balığın yutması hadisesi, hem olayın gerçekliğini hem de mucizevî yönünü yok sayacak şekilde, hiçbir delile dayanmayan keyfi te’villerle tahrife varan bir yaklaşımla açıklanmaktadır.

#### 2.4. Hz. Süleyman Kıssasında Geçen Cin, Kuş, Karınca Gibi Varlıkların O Dönemdeki Toplumların Sembolleri Olduğu İddiası

Neml Sûresinde yer verilen Hz. Süleyman kıssasında kendisine kuşdili öğretildiği, onun cinlerden, insanlardan ve kuşlardan oluşan ordusu bulunduğu haber verilmektedir.<sup>67</sup> Sûrenin 16-17. âyetlerine Hakkı Yılmaz mealinde verilen mana konumuz açısından dikkat çekici bir örnektir: “... *Ve Süleymân: ‘Ey insanlar! Bize kuşların mantığı (seslerinden, davranışlarından anlam çıkarma) öğretildi ve bize her şeyden verildi’ dedi... Ve yerli ve yabancıardan ve kuşlardan oluşturulmuş orduları Süleymân için bir araya getirildi...*”<sup>68</sup>

Konuyla ilgili açıklamalar ise kıssalara rasyonalist yaklaşımın nihayetinde varacağı noktayı göstermesi adına önemlidir:

“Âyetten anlaşıldığına göre Süleymân’ın (a.s.) ordusu ‘ins, cin ve kuş-

<sup>65</sup> Eliaçık, *Yaşayan Kur’an*, 388.

<sup>66</sup> Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur’ân’ın Türkçe Meâli*, 250.

<sup>67</sup> en-Neml 27/16-17.

<sup>68</sup> Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur’ân’ın Türkçe Meâli*, 158.

lar'dan oluşmuştur: A) İns grubu, Süleymân'ın milletinden olan ve ordunun savaşçı grubunu meydana getiren askerlerdir. B) 'Angaryacılar' da denilen Cin grubu, yabancılardan oluşmuş olup, ordunun levazım ve donatım işlerini gören, lojistik destek sağlayan askerlerdir... C) Kuşlar grubu ise, iletişim ve yol güzergâhında askerin su ihtiyacını temin için kullanılan kuşlardan ve onların bacılarından müteşekkildir. Süleymân'ın kuşlardan oluşan ordusu işte budur. Yoksa Süleymân dağdaki kuşları toplayıp onları asker olarak kullanmamıştır.<sup>69</sup>

Eliaçık mealinde ise konuyla ilgili şu açıklamalar yer almaktadır:

“Bu ayetler, Mezopotamya-Akdeniz havzası eski din ve mitolojilerini bünyesinde barındıran Kitab-ı Mukaddes geleneğinin etkisinde kalarak okununca, kuşlarla, balıklarla, karıncalarla, cinlerle konuşan, olağanüstü güçlere sahip sihirbaz-peygamber karışımı bir Süleyman portresi ortaya çıkmaktadır... Süleyman'ın ihtişamı, yani karıncalar ve kuşlardan cinlere kadar her şeyi yönetmesi, esasen dönemin birbirine yabancı ve düşman devletleri arasında oynadığı barışçı rolü ifade etmektedir. Yani 'kuş, karınca, atmaca, balık, kartal, cin' vs. ile dönemin bölgesel kabile, aşiret, devlet ve imparatorluklarının arma ve sembolleri kastedilmektedir. Bu anlamda yelkenli gemi ve rüzgârlar, tersaneleriyle ünlü denizci Fenikelileri; cinler ve büyü, sihir ve yıldız fallarıyla ünlü Babillileri; karıncalar çalışkanlıkları, yaptıkları baraj, bent ve suyuolları ile ünlü Sebelileri; kuşlar Hitit'i (sembölü kartal) ve boğa/inek; Mısır'ı; balık Asurluları temsil ediyordu. Şu halde bu bakış açısına göre Süleyman'a 'kuş dili' (mantıkut-tayr) öğretilmesi bu sembollerin temsil ettiği devlet ve imparatorlukları adaletle yönetme, birliği sağlama, çatışmayı önleme, onların esas amaçlarını derinlemesine anlamaya yönelik diplomatik dil ve başarılı siyasi ilişkilerle, bütün bölgeyi yani Mezopotamya-Akdeniz havzasını bir 'Daru's-Selam' (Adalet ve barış yurdu) haline getirmeyi ifade etmektedir...<sup>70</sup>

Âyette yer alan (مَنْطِقَ الطَّيْرِ / kuş dili) ifadesini “kuşların mantığı” şeklinde çeviren İslamoğlu da, Hz. Süleyman'ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan oluşan ordusu hakkında benzer değerlendirmelerde bulunmaktadır.<sup>71</sup>

Hız. Süleyman'ın ordusunda yer alan cinlerle ilgili bir diğer yorum ise bu cinlerin “Hz. Süleyman'ın emrine aldığı isyancı kabileler” olduğu şeklindedir.<sup>72</sup> Böylece, Kur'ân-ı Kerim'de peygamber kıssalarının gerçekliği

<sup>69</sup> Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Meâli*, 655-656.

<sup>70</sup> Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 344-345.

<sup>71</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 209-210.

<sup>72</sup> Abdülkadir Şener vd., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2011), 428. (Bu görüş Mevlana Muhammed Ali'den nakledilmektedir.)

vurgulandığı halde, kıssada anlatılan mucizevî olaylarda yer alan unsurlar birtakım olay ve sembollerle izah edilmekte, Hz. Süleyman'ın cinler ve kuşlar gibi varlıklarla olan iletişimi tarihsel süreçte yaşayan topluluklarla kurulan ilişkilere indirgenerek bir anlamda kıssanın gerçekliği inkâr edilmektedir.

Konuyla ilgili benzer bir yaklaşım da kıssada yer alan Hühüd'ün<sup>73</sup> mahiyetine ilişkindir. Muteber tefsir kaynaklarında<sup>74</sup> bir kuş olarak aktarılan Hühüd hakkındaki şu açıklamalar aynı yaklaşımın bir sonucudur:

“Demek ki Süleyman Peygamber ordu içinde sembolleri kuş, kartal, atmaca veya horoz vs. olan kuvvetle muhtemel Hitit ve Mısır'dan katılan bölükleri denetlediği bir sırada kendine ‘Hühüd’ lâkabı takan önemli bir subayın ortalıkta görünmediğini fark etti. Onun ordudan kaçmış, düşmanla iş birliği yapmış, onların hesabına çalışmış olabileceğini vs. sanarak cezalandıracağını söyledi. Fakat daha sonra durumun böyle olmadığı ortaya çıktı. Eski dünya kültüründe böyle kuşları, kimi hayvanları vs. sembol olarak benimseyen ordularda kendine ‘atmaca, çakal, oturan boğa, hühüd, kaplan’ vs. diyen insanlar daima olmuştur. Hatta bugün bile bu isim ve semboller kullanılmaktadır; arı, ceylân, balina, çekirge, kangal, leopar, atena, bozkurt, panter veya Anadolu kaplanları, Japon samurayları vb.”<sup>75</sup>

Hz. Süleyman kıssasında yer alan Hühüd'ün âyetteki (الطُّيْر/kuş) anlamından koparılarak bu lakabı taşıyan bir subay olarak sunulması delile dayanmayan, keyfi bir yorum olarak durmaktadır.

## 2.5. Ashâb-ı Kehf Kıssası

Meallerde kıssalara rasyonalist yaklaşımla ilgili bir diğer örnek Kehf Sûresinde anlatılan Ashâb-ı Kehf kıssasıyla ilgili açıklamalarda karşımıza çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de, yaşadıkları toplumda dinî inançlarını istedikleri şekilde yaşama imkânı olmayan bir grup gencin sığındıkları mağarada Yüce Allah'ın lütfuyla uzun yıllar uyuduktan sonra uyandırıldıkları haber verilmektedir.<sup>76</sup> Bu mucizevî olayla ilgili olarak, kıssada yer verilen kişilerin uzun süre dış dünyadan el etek çekerek, insanlardan uzak bir hayat yaşadıkları, sonra tekrar dış dünyaya dönerek bir uyanış hareketi baş-

<sup>73</sup> en-Neml 27/20.

<sup>74</sup> Örnek olarak bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 19/440-444; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 3/358-359; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4/157.

<sup>75</sup> Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 345-346. Âyette zikri geçen Hühüd ile kuşun değil o kuşun bakıcısının kastedildiği ve yukarıda zikredilenlerle benzer açıklamaların yapıldığı bir diğer örnek için bk. Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Meâli*, 656.

<sup>76</sup> Bk. el-Kehf 18/9-26.



lattıkları şeklindeki yorumlar<sup>77</sup> ve kıssanın mucizevî yönünü yok sayan şu ifadeler dikkat çekicidir:

“...Öyle anlaşılıyor ki Ashab-ı Kehf kötülükle dolmuş dünyayı, işgal edilen memleket topraklarını terk ederek dağlara, mağaralara çekilen direnişçi grupların sembol ismidir. Buradan sonraki çağların insanlarına esaslı mesajlar verilmektedir. ‘Üç yüz yıl uyuyup dirilme’ kıssanın esas mesajını örten bir halk söylencesi olmak durumundadır...”<sup>78</sup>

Böylece, kıssanın tarihî gerçekliğini inkâr edecek şekilde rasyonalist bir yaklaşım sergilenmekte, Kur’ân’da “*Biz sana onların başından geçenleri gerçek olarak anlatıyoruz.*”<sup>79</sup> mealindeki âyette vurgulandığı üzere, gerçekliği hakkında şüphe bulunmayan bu kıssa bir halk söylencesi olarak nitelenmektedir. Ayrıca, yine Kur’ân’da Ashâb-ı Kehf hakkında yer alan “*Eğer o insanları görseydin dönüp kaçırdın ve gördüklerin yüzünden içini korku kaplardı.*”<sup>80</sup> şeklindeki vurgu da olayın gerçekliğini açıkça ortaya koymaktadır.<sup>81</sup> “Üç yüz yıl uyuyup dirilme kıssanın esas mesajını örten bir halk söylencesi olmak durumundadır” şeklindeki keyfi bir değerlendirme, Kur’ân’ın açıkça vurguladığı bu gerçeği yok saymaktır. Ayrıca, Kur’ân’ın anlattığı olayların gerçekliği konusunda okurun zihninde soru işaretlerine yol açacağı da unutulmamalıdır.

## 2.6. Hz. İsa’nın Beşikte İken Konuşması

Kendisine verilen diğer mucizeler yanında özellikle babasız olarak dünyaya gelmesi ve beşikte iken konuşması Hz. İsa’nın Kur’ân’da yer verilen<sup>82</sup> mucizevî özelliklerindedir.

Konuyla ilgili olan (فَأَنشَأَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا)<sup>83</sup> “*Bunun üzerine Meryem çocuğu işaret etti. ‘Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz?’ dediler...*” mealindeki âyet hakkında Eliaçık mealinde yapılan şu açıklamalar konumuz açısından önemlidir:

“Öyle anlaşılıyor ki Meryem çocuğa ‘konuşması için’ işaret etmedi. Bilakis ‘ne konuşsam anlamayacaksınız. Bu nedenle susuyorum, ne yapayım işte böyle!’ manasına gelecek bir işarette bulundu. Kucağında çocuğu ile omuzlarını silkeleyip ‘ne söyleseniz boş, durum bu’ manasında boyuna ‘susan’ bir genç kadın düşünün... Çünkü kendisine bu durumu açıklama yapmanın bir fayda vermeyeceği, sadece susması ve Allah’a güvenmesi istenmişti. O da bunu yaptı. Kadınsı bir tevekkülle

<sup>77</sup> Eliaçık, *Yaşayan Kur’an*, 540-542.

<sup>78</sup> Eliaçık, *Yaşayan Kur’an*, 544.

<sup>79</sup> el-Kehf 18/13.

<sup>80</sup> el-Kehf 18/18.

<sup>81</sup> Değerlendirmeler için bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 372.

<sup>82</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/45-47; el-Mâide 5/110; Meryem 19/16-34.

<sup>83</sup> Meryem 19/29.

‘durum bu, yapılacak bir şey yok’ manasında sustu... Sonra bağırıp çağrışmalar olduysa da bir müddet sonra kesildi. Derken aylar ayları, yıllar yılları kovaladı ve İsa büyüüp 30 yaşlarına geldi. Bu dönemde Meryem’in ilk zamanlar etrafında fırtınalar koparılmasına rağmen kimi zaman susarak, kimi zaman Türkçe’deki tabirle her annenin oğluna söylediği ‘benim oğlum büyüyünce büyük adam (seriyya, serlevha) olacak’ şeklindeki telkinlerle İsa’yı büyüttüğü anlaşılıyor...<sup>84</sup>

Devamında gelen “*İsa şöyle dedi: ‘Ben Allah’ın kuluym. O bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı.’*” mealindeki 30. âyete ilişkin şu değerlendirmeler de aynı yaklaşımın devamıdır:

“Bu bölümdeki konuşmanın, yukarıdaki bölümden çok sonraları olduğuna dair kuvvetli emarelere sahibiz. Ancak klasik müfessirlerin çoğu bu bölümü önceki bölümün hemen devamı olarak anlamışlar ve İsa’nın bu sözleri beşikte söylediğine hükmetmişlerdir. Fakat arada en azından bulûğ çağına kadar bir zamanın geçtiğini söyleyenlerin de (Ebu’l-Kasım el-Belhi) desteğiyle yukarıdaki ayetlerde İsa’nın yaşam öyküsünün ‘safha safha’ ele alındığını söylememiz mümkün görünmektedir...<sup>85</sup>

Konuyla ilgili benzer bir yaklaşım İslamoğlu mealinde de sergilenmektedir. Meryem Sûresi 29. âyete “*Bunun üzerine (Meryem) çocuğa işaret etti. Onlar; ‘Biz, daha dünkü bir beşik bebesiyle nasıl muhatap oluruz!?’* dediler” şeklinde mana veren İslamoğlu âyetin dipnotunda bu olayın geçtiği esnada Hz. İsa’nın genç bir insan olduğunu belirterek devamında gelen “*İsa şöyle dedi: ‘Ben Allah’ın kuluym. O bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı.’*” mealindeki 30. âyete ilişkin şu açıklamalara yer vermektedir:

“Önceki ayetle bu ayet arasında zamansal bir farklılık olsa gerektir. Kur’an’ın bu veciz (eliptik ve eksilteli) üslubunun örneklerini birçok yerde görmek mümkündür. Bu iki pasaj arasında İsa büyümüş, vahiy almış ve tebliğe memur kılınmış olmalıdır. Ayetin gösterdiği budur.<sup>86</sup>

Görüldüğü üzere âyetlerde açıkça ifade edilen Hz. İsa’nın beşikte iken konuşması mucizesi rasyonalist bir yaklaşımla tahrif edilmiştir.<sup>87</sup>

## 2.7. Hz. İsa’nın Diğer Hissî Mucizeleri

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan olağanüstü birtakım olayları rasyonel yaklaşımla izah etme çabasının bir diğer örneği Hz. İsa’nın mucizeleriyle ilgi-

<sup>84</sup> Eliaçık, *Yaşayan Kur’an*, 285.

<sup>85</sup> Eliaçık, *Yaşayan Kur’an*, 286.

<sup>86</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, 147. Hz. İsa’nın beşikte iken konuştuğunu ifade eden Âl-i İmrân Sûresi 46. âyetle ilgili benzer bir değerlendirme için ayrıca bk. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, 725.

<sup>87</sup> Benzer değerlendirmeler için ayrıca bk. Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur’ân’ın Türkçe Meâli*, 649.

li izahlarda görülmektedir. Hz. İsa'nın Âl-i İmrân Sûresi 49. âyette anlatılan mucizeleri hakkında yapılan şu değerlendirmeler bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir:

“...Size çamurdan kuş biçiminde bir yaratık yapıp içine üfleceğim; Allah'ın izniyle hemen bir kuş olacak...” “Yani: Allah'ın izniyle ben, Allah'ın sesi ve soluğuyum, hayatı sil baştan yeniden kuracağım. Makûs talihinizi yenerek mahkûm ve mecbur olduğunuzu sandığınız kaderinizi değiştireceğim...”

“...Allah'ın izniyle anadan doğma körü ve alacalıyı iyileştirip ölüleri dirilteceğim...” “Yani: Allah'ın izniyle gözlerinizi açacağım, kulaklarınızın pasını sileceğim, üzerinizdeki ölü toprağını kaldıracam.”

“...Size evlerinizde yediklerinizi ve biriktirdiklerinizi haber vereceğim...” “Yani: Örtbas ettiğiniz gerçekleri bir bir yüzünüze vuracağım. Artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacak. Bütün gerçekler ortaya çıkacak. Hiçbir şeyi gizleyemeyeceksiniz.”<sup>88</sup>

Âl-i İmrân Sûresi 49. âyette zikredilen Hz. İsa'nın çamurdan kuşa can vermesi, ölüyü diriltmesi, hastaları iyileştirmesi mucizelerini onun bir doktordan öğrendiği tıp bilgileri ile insanlara fayda sağlaması<sup>89</sup> şeklinde değerlendiren Gazi Özdemir'in yaklaşımı da bu konuda bir diğer örnektir.

Hz. İsa'nın mucizeleri hakkında benzer bir yaklaşım Esed'in mealinde de görülmektedir. Esed, âyetin ilgili kısımlarına şu şekilde mana vermektedir: “Sizin için çamurdan, adeta kaderinizin suretini yapacağım ve sonra ona üfleceğim ki Allah'ın izniyle (sizin) kaderiniz olsun; körleri ve cüzmamları iyileştireceğim ve Allah'ın izniyle ölüleri yeniden hayata döndürecekim: neleri yiyebileceğinizi ve evlerinizde neleri saklayabileceğinizi size bildirecekim.”<sup>90</sup>

Konuya ilişkin yaptığı izahlarda ise Esed, âyette yer alan ve kuş manasına gelen “الطَّيْرُ/taýr” kelimesinin İslâm öncesi dönemde ve Kur'an'daki kullanımlarında çoğunlukla kader veya talih anlamlarında kullanıldığı, Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesinden maksadın ruhen ölmüş olan topluma hayat vermesi olabileceği, dünyada hangi güzel davranışlardan yararlanılabileceği ve âhiret için hangi davranışların bir hazine olarak saklanması gerektiği gibi hususlara yer vermektedir.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Bk. Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 842.

<sup>89</sup> Özdemir, *Allah'ın Tek Dini İslam'a Son Davet Kur'an*, 495. Konunun koruyucu hekimlik ve tıbbi açıklamalar doğrultusunda izah edilmesiyle ilgili ayrıca bk. Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Kur'an'ın Türkçe Meâli*, 688.

<sup>90</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 98.

<sup>91</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 99. Ayrıca bk. Şener vd., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, 55.

Bu açıklamalarda görüldüğü üzere Esed, Kur'ân'da yer alan bazı mucizevî olayları nesnel gerçekliklerle örtüştürmek adına rasyonel yoruma tabi tutmaktadır. Kur'ân'ı çağın anlayışına sunmak gibi bir amaçla da yapılmış olsa bu gaye uğruna âyetleri bağlamından koparmak ve lafızdan bağımsız bir şekilde yorumlamak bariz bir hatadır.<sup>92</sup>

Kur'ân'da yer alan kıssalara ve birtakım mucizevî olaylara rasyonalist bakış açısıyla ilgili örnekler elbette ki bunlarla sınırlı değildir. Çalışmada yer verilen örnekler yanında Hz. Âdem ve Hz. Havva kıssasıyla ilgili ayrıntılar,<sup>93</sup> Fîl Süresinde anlatılan kuşların taş atması olayı,<sup>94</sup> Lût kavminin gökten yağın taşlarla helak edilmesi olayı<sup>95</sup> gibi pek çok konu da aynı şekilde rasyonalize edilerek izah edilmeye çalışılmaktadır. Bütün bu örneklerle yer vermek çalışmanın kapsamını aşacağı için yukarıdaki örneklerle yetinilmiştir.

## SONUÇ

Çalışma boyunca yapılan değerlendirmeler ve verilen örneklerden ortaya çıkan şudur ki, 19. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasını etkilemeye başlayan rasyonalist yaklaşım 2000'li yıllarda ülkemizde neşredilen Kur'ân meallerinde de kendini göstermiştir. Özellikle son yıllarda ülkemizde yayınlanan meallerin sayısal anlamda kazandığı ivmeye paralel olarak mealler de çeşitlenmiş, bilhassa açıklamalı meallerde farklı yaklaşım tarzları ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlardan biri de Kur'ân'da yer alan kıssaların, özellikle de kıssalarda yer verilen birtakım olağanüstü olayların rasyonalize edilerek açıklanmaya çalışılmasıdır.

Bu bağlamda, tarihî gerçekliğe aykırılıkları şöyle dursun, tam aksine gerçeğin birer ifadesi olan bu kıssalarda yer verilen bazı olağanüstü olaylardan veya şahıslardan bahseden âyetlerin modern tarih söylemleriyle bağdaşmadığı gerekçesiyle uydurma olgular şeklinde nitelendirilmesi ilmî bir yaklaşım olmadığı gibi önyargılı ve ideolojik bir bakış açısının sonucudur.<sup>96</sup> Kıssaların tarihte gerçekleşmiş olaylar olduğu gerçeğini inkâr etmek nasıl ki çalışma boyunca yer verilen izahlar açısından ilmî ve kabul edilebilir değilse, kıssaların gerçekliğini açıkça inkâr etmemekle birlikte muhtevalarında yer verilen olayların rasyonalist bir bakış açısıyla tevil edilerek

<sup>92</sup> Değerlendirmeler için bk. Çalışkan, *M. Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*, 191.

<sup>93</sup> el-Bakara 2/35-36; el-A'râf 7/19. Örnekler için bk. Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 617, 619.

<sup>94</sup> el-Fil 105/4. Örnekler için bk. Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 128.

<sup>95</sup> el-A'râf 7/84. Bu taşların yanardağ patlaması sonucu yağın taşlar veya meteor yağmurunu olması hakkında bk. Şener vd., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâlî*, 160.

<sup>96</sup> Kılıç, "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar", 90.

sunulması da bu olayların hakikatini bir başka açıdan yok saymaktır. Bu da aynı şekilde ilmî olmayan subjektif bir yaklaşım tarzıdır. Çalışmada zikredilen birtakım meallerde görüldüğü üzere, meal okuru açısından düşünüldüğünde, kıssalarda yer verilen olayları ve olağanüstü hadiseleri sıradan olaylar şeklinde sunan bu bakış açısı, bu tür olayların ilâhî boyutunun bir anlamda yok sayılmasına, peygamberlere ve onlara iman edenlere yönelik ilâhî yardımın okurun zihninde yok olmasına, kıssalarla amaçlanan ibret alma hedefinin kaybolmasına yol açacaktır.

Zira, Nûh tufanında inananların Allah'ın yardımıyla mucizevî bir şekilde kurtarılması olayı bağlamında *“Bunu sizin için ibretli bir ders olsun ve kulaklardan hiç çıkmasın diye yaptık.”*<sup>97</sup> *“Nuh kavmini de sulara gömdük ve böylece onları insanlık için bir ibret yaptık”*<sup>98</sup> mealindeki beyanlar bütün bu olayların asıl hedefinin insanlara delil olması, öğüt ve ibret alınması olduğunun ifadesidir. Bu hedefin gerçekleşmesi için ise kıssalarda anlatılan bu olağanüstü olayların hakikatinin kabul edilmesi gereklidir. Aksi halde, bunlar günlük sıradan olaylar şeklinde kabul edildiğinde hem hakikatleri inkâr edilmiş olacak hem de delil ve ibret kaynağı olma özelliğini kaybedecektir. Ayrıca, tarihte yaşanmış gerçek bir olay, delil ve ibret olma açısından hayali bir olay ve canlandırmadan elbette ki daha etkili olacaktır.<sup>99</sup>

Çalışma boyunca yer verilen örneklerde görüldüğü üzere, Kur'ân'daki kıssaları ve bu kıssalarda anlatılan birtakım olayları âyetlerde yer aldığı şekliyle kabul etmek yerine rasyonalist bir yaklaşımla izah etmeye çalışmak, aynı olayla ilgili birbirinden farklı izahların yapılması sonucunu da doğurmaktadır. Bu durumda, aynı konu hakkında farklı farklı mealler ve açıklamalar ortaya çıkmaktadır. Bu durum ise hem Kur'ân'da aktarılan bu olayların gerçekliği hem de bu yorumların güvenilirliği açısından soru işaretlerine yol açacaktır. Kıssaların Kur'ân'da yer aldığından tamamen farklı bir şekilde aktarılması meal okuyucusunun Kur'ân'a bakış açısını da olumsuz etkileyecektir.

Gönderdiği peygamberler ve vahiylerle insanlara yol gösteren Yüce Allah Hz. Adem'den itibaren peygamberlerini ve onlara inananları desteklemiştir. Kur'ân'da yer alan kıssalarda da vurgulandığı üzere peygamberlere verilen mucizeler onları desteklemede ve inananlara yardım etmede önemli bir yere sahiptir. Meallerde, Yüce Allah'ın kudretini, peygamberlerin hak olduğunu ve Allah'ın yardımının inananlarla birlikte olduğunu gösteren mucizelerin rasyonalist bakış açısıyla tevil edilerek sıradan olaylar olarak sunulması ise Allah-âlem ilişkisinin sağlıklı bir şekilde kurulmasına imkân

<sup>97</sup> el-Hâkka 69/12.

<sup>98</sup> el-Furkân 25/37. Ayrıca bk. el-Bakara 2/259.

<sup>99</sup> Şimşek, *Güntümüz Tefsir Problemleri*, 373.

vermeyeceği gibi doğru bir Allah ve peygamber tasavvuruna da engel olacaktır.

## KAYNAKÇA

Abay, Muhammet. “Türkçedeki Kur’an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012). 231-301.

Aydar, Hidayet. *Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014.

Aydın, Mehmet S. “İkbal, Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/17-23. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Balcon, J.M.S. *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.

Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşlî. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1418.

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atlas Yayınları, 12. Basım, 2018.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 10. Basım, 1995.

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 5. Basım, 2002.

Çalışkan, İsmail. *M. Esed’in Kur’an Mesajı’nın Tahlil ve Tenkidi*. Ankara: Akara Okulu Yayınları, 2009.

Demir, Ömer - Mustafa Acar. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 3. Basım, 2002.

Düzgün, Şaban Ali. “Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur’an Yorumuna Etkileri”. 2. *Kur’an Sempozyumu Tebliğler-Müzakeler 4-5 Kasım 1995*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996. 305-324.

Eliaçık, R. İhsan. *Yaşayan Kur’an-Nüzul Sırasına Göre Türkçe Meal-Tefsir*. İstanbul: İnşa Yayınları, 12. Basım, 2020.

Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı-Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 3. Basım, 1997.

Gürkan, Alper. *Dünyevî Aklın Buhranı*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.

Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur’an’da Anlatım Sanatı*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

İslamoğlu, Mustafa. *Nüzûl Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur’an-Gerekçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 11. Basım, 2020.

Kanca, Fatih. *Tarihin Penceresinden Kur'an'ın Aydınlığına*. İstanbul: Kopernik Yayınları, 2021.

Karaalp, Cahit. “Son Dönem Meallerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 53-78.

Kılıç, Sadık. “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar”. *1. Kur'an Sempozyumu: Tebliğler, Müzakereler*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994. 87-98.

Köseoğlu, Bayram. “Kur'an Meâlinde İdeolojik Yaklaşım: Bir Örnek İncelemesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021). 26-44.

Kutub, Muhammed. *Çağdaş Fikir Akımları*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 3. Basım, 1993.

Mehrân, M. Beyyûmî. “Tarihî Bir Kaynak Olarak Kur'an-ı Kerim”. çev. İdris Şengül. *Diyanet İlmî Dergi* 32/1 (1996). 107-114.

Mennâu'l-Kattân. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1995. *Meydan Larousse*. 14 Cilt. İstanbul: Meydan Yayınları, ts.

Özdemir, Gazî. *Allah'ın Tek Dini İslam'a Son Davet Kur'an*. İstanbul: Şira Yayınları, 9. Basım, 2021.

Özel, Recep Orhan. “Kur'âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili: Muhammed Ebu Zeyd (H.1349/M.1930) Örneği”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2019), 55-81.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'an*. Dimeşk/Beyrût: Mektebetü'l-Gazâlî/Müessesetü Menâhili'l-İrfân, 2. Basım, 1981.

Süyûtî, Celâlüddin, Celâlüddin el-Mahallî. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Dımaşk/Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 9. Basım, 1419/1998.

Şener, Abdülkadir vd. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 3. Basım, 2011.

Şengül, İdris. “Kur'an Kıssalarının Tarihî Değeri”. *Diyanet İlmî Dergi* 32/4 (1996), 63-91.

Şimşek, Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

*Yeni Türk Ansiklopedisi*. 12 Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1985.

Yılmaz, Hakkı. *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'an'ın Türkçe Meâli*. İstanbul: İşaret Yayınları, 4. Basım, 2015.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi-di't-tenzîl*. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

<https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 27.04.2022)



# AHKÂM HADİSLERİ ÖZELİNDE SÜNNETTE EVRENSELLİK VE TARİHSELLİK\*

## UNIVERSALITY AND HISTORICITY IN THE SUNNAH WITHIN THE SPECIFIC OF AHQAM HADITHS

Geliş Tarihi: 23.06.2022 Kabul Tarihi: 02.09.2022

✉ NURETTİN ŞENTÜRK

DR. ÖĞRENCİSİ

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

HAVSA İLÇE MÜFTÜSÜ

orcid.org/0000-0001-7815-0613

nursenturk1977@gmail.com

### Öz

Batı'da ortaya çıkan evrensellik ve tarihsellik tartışmaları yirminci yüzyılın sonlarına doğru bazı düşünürlerce ilk defa Kur'an'ın bir kısım hükümleri çerçevesinde İslam dünyasında tartışılmaya başlandı. Söz konusu tartışmalar hadislerin anlaşılması ve yorumlanması bağlamında çalışmalar yapan hatta bu konuda bir yöntem arayışında olan hadisçiler tarafından hadis alanına da taşındı. Nitekim doksanlı yıllardan itibaren sünnetin anlaşılması ve yorumlanması bağlamında yapılan çalışmalarda evrensellik ve tarihsellik gibi başlıkların yoğun bir biçimde kullanılması bu durumu göstermektedir. İlgili çalışmalar ya 'hadisler evrenselidir' veya 'hadisler tarihseldir' şeklinde ele alındığı görülmektedir. Fakat her ne kadar sünnet alanında tarihsellik teorisine ve teorisine rastlanmasa da modern dönem hadisçileri, tespit işlemi olan tarihsellik problemini tahdit işlemi olan tarihselcilik anlayışı ile yansıtmaktan kendilerini alamamışlardır. Bu da sünnetin sadece tarihsel olgulardan ibaret olduğu ve hadislerle ortaya konan, ebedilik vasfı taşıyan bazı hükümlerin dâhi değiştirilmesi gerektiği iddialarını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada sünnetin evrenselliği ve tarihselliği, ahkâm hadisler özelinde İslâm'ın kendi kodlarında yer alan kriterlerle karşılaştırmalı olarak ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm, Hadis, Sünnet, Ahkâm, Evrensellik, Tarihsellik.

### ABSTRACT

The ome scholars towards the end of the twentieth century within the framework of certain provisions of the Qur'an. After a while, the debates on universality and historicity were also carried into the field of hadith by hadith scholars who work on the understanding and interpretation of hadiths and who were even in a search of a method in this regard. As a matter of fact, the intensive use of such titles as universal-ity and historicity in studies carried out in the context of understanding and interpreting the Sunnah since the early nineties shows this situation. The relevant studies are seen to be discussed as either 'hadiths are universal' or 'hadiths are historical'. As a matter of fact, due to these approaches, it was argued that even some of the provisions that are set forth with the hadiths and that carry the quality of eternity should be changed. Therefore, in the present study, the universality and historicity of the Sunnah will be presented in comparison with the criteria in Islam's own codes, within the specific of ahqam hadiths.

**Keywords:** Islam, Hadith, Sunnah, Ahqam, Universality, Historicity.

## SUMMARY

Studies have been carried out under different concepts throughout history in the context of the universality and historicity of the Sunnah, and it has been discussed whether the Sunnah is a revelation-based phenomenon in these studies. Especially those who argue that the Sunnah is a phenomenon originating from revelation, after a while, they transformed the Sunnah into revelation-based phenomena, and as a result of this, they have gradually been in a situation of isolating the Hz. Prophet from humanity. Thus, the works such as delâil, şemâil, hasâis, written one after the other, have narrated the Hz. Prophet as a man of miracles and left very little in the Prophet, which we can characterize as a normal human behavior. This extreme approach has met a great reaction, especially with the effect of the historicism debates, which have been carried from the West to the Islamic world for the last half century and which were first made based on the Qur'an and then begun to be made in the field of Sunnah. In fact, this reaction has reached such dimensions that it has again developed an extreme discourse against extremism. This discourse, on the other hand, is that the Sunnah consists only of historical phenomena and does not concern the age we live in any way. Here, those who regard the Sunnah to be a purely revelation-based phenomenon consider that the Hz. Prophet is just a man of miracles and remove the functionality of the Sunnah by making it a mere tabarruk material. The other group claiming that the Hz. Prophet is a historical being removes the functionality of the Sunnah by way of confining it to the period in which he lived. In other words, both sides harm the Sunnah with their extreme approaches.

It is thought that the approach of those who evaluate the Sunnah as a purely revelation-based phenomenon is due to their tenacious adherence to tradition and that the approach of those who evaluate the Sunnah in a purely historical context, on the other hand, is originated from the fact they deal with the Sunnah with Western concepts and Western approach. Because while universality is a discourse that represents French positivist thought, historicism is the discourse of German idealism against positivism. That is, these concepts do not belong to our world or reflect us. Therefore, first of all, the relevant concepts need to be defined by taking the values in the codes of Islam, belonging to our world and reflecting us into account as the criterion.

It is considered that the concepts of universality and historicity have entered to the field of theology especially in association with

an alternative solution to the problem of understanding and interpreting religious texts. However, although no theory of historicity and theorist are encountered in the field of Sunnah, the fact that the hadith scholars reflect the problem of historicity, which they see as a problem and discuss insistingly, with the understanding of historicism, has negatively affected the functionality of many Sunnahs as stated (500)- above.

As a result in the present study, the concepts of universality and historicity originating from the West will be defined in the framework of values that are in the codes of Islam, belonging to us and reflecting us. Then, how the debates on universality and historicity, within the specific of ahqam hadiths, reciprocate in the Sunnah, will be analyzed by comparing the traditional approach with the modern approach in the relevant topics. Different from universality and historicity, it will be focused on what kind of a problem will be encountered for the Sunnah in the case of reflecting universalism and historicism to the ahqam hadiths. Because a method or a procedure has to include the given situation with all its elements into its extent due to its nature. For instance, when historicism as a method is applicated to ahqam hadiths in its entirety, is it possible to leave out the hadiths related to universal areas such as worship? According to the fact that it will not be possible, then even worships will be included in the “changeable” field by associating them with the historical background. In this case, historical data determining the quality and quantity of worships will be transformed into new formats in different social environments. Here, alternatives will be revealed on what methods and procedures to follow to avoid such a problem.

Therefore, in the present study, which we think will make serious contributions in the methodological and academic comparison of the hadith and Sunnah-based universality and historicity debates in the West with the academic discourse in Turkey, the universal and historical dimensions of Sunnah, one of the most important sources of the religion of Islam, will be comparatively analyzed in a unique systematic structure within the specific of ahqam hadiths.

## GİRİŞ

**S**ünnetin tarih-üstü özelliği daha önceleri cihanşü-mulluk ve benzeri kavramlarla ifade edilirken yaklaşıklık bir asırdır bunun yerini ‘evrensellik’ kavramının aldığı görülmektedir. Nitekim birçok çalışmanın bu kavramla ele alınması yukarıdaki çıkarımı teyid etmektedir. Evrensellik ve tarihsellik kavramlarının aslında Batı’da doğa bilimleri alanında meydana gelen gelişmeler neticesinde ortaya çıktığı düşünülmektedir. Zira doğa bilimleri alanında gözle görülür gelişmeler beşerî bilimleri etkilemiş ve bu etkilenmeden Hıristiyanlığın kutsal metinleri de nasibini almıştı. Nitekim bu etkilenmenin neticesinde Hıristiyan dünyasında kutsal metinler doğa bilimlerinin ölçütleri ile ele alınmaya çalışılmış ancak bu durum bazı problemleri kaçınılmaz kılmıştır. Mesela dinde kutsala ait olan veya kaynağı vahiy olan bilgi evrensel kabul edilirken doğa bilimlerinde bu kriter deney ve gözlem dışı olduğu için evrensel bir kriter olarak kabul görmemiştir. Bu da kutsal metinler için bir söylem haline getirilen ‘evrensellik’ olgusunun aslında skolastik düşünceden sentezlenerek sistematize edilen subjektif bir evrensellik olduğu ve dolayısıyla kutsal metinlerin evrensel olmaktan ziyade tarihsel metinler olduğu iddialarını beraberinde getirmiştir.<sup>1</sup>

İslâm dünyasında da evrensellik ve tarihsellik ilişkili olarak özellikle nasrlardaki ahkâmın zamana ve mekâna göre değişmesi konularında benzer tartışmaların yapılageldiği bilinmektedir. Hatta bu tartışmaların İslâmiyetin ilk dönemlerine kadar gittiği<sup>2</sup> ve Hz. Ömer’in bu bağlamda bazı uygulamalarının evrensellik ve tarihsellik tartışmalarına örnek olarak gösterilebileceği dile getirilmektedir.<sup>3</sup> Bazı araştırmacılar da Hıristiyan dünyasında ortaya çıkan evren-

\* Bu makale “Evrensellik ve Tarihsellik Bağlamında Hadis ve Sünnet” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

<sup>1</sup> Daha geniş bilgi için bk. Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 54.

<sup>2</sup> Mehmet Said Hatipoğlu, “Kur’ân’ın Aktüel Değeri I”, *İslâmiyât Dergisi* 5 (2002), 12.

<sup>3</sup> Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur’ân’a Yaklaşımlar* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 107.

sellik ve tarihsellik tartışmalarının İbn Sina (ö. 428/1037), Gazâlî (ö. 505/1111) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi büyük İslâm düşünürlerinin kitaplarının Batı dillerine çevrilmesi ile başladığını ifade etmektedirler. Nitekim bu İslâm düşünürlerin eserlerinin çeviriler yoluyla Batı'ya geçmesi ile o coğrafyada bilim alanında köklü değişimlerin yaşandığı da iddia edilmektedir.<sup>4</sup> Ancak İslâm düşüncesinin köklerinde var olan tarihsellik bilincinin Batı Hıristiyan dünyasında tartışılıp bir teori haline getirilen tarihselcilikle karıştırılmaması gerekir. Zira Batı Hıristiyan düşüncesinde tarihsellik bilinci, tarihselcilik olarak tartışılıp terimleştirildiği halde Müslümanlar arasında tarihsellik düşüncesine yönelik yapılan tartışmaların tarihselcilik akımına dönüştürüldüğü müşahede edilmemektedir.

Dolayısıyla evrensellik ve tarihsellik İslâm düşüncesi için de önemli bir konudur. Özellikle tarihsellik konusu, sağlıklı bir şekilde ele alınmazsa İslâm'ın gâyeci ruhunun bir kenara itilmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu da her değişimin kabul edilip İslâm'da değişmesi asla mümkün olmayan hükümlerin dahi değiştirilmesi anlamına gelecek sonunda da ortaya beşerî hukuk gibi ilâhî olmayan bir hukuk şeklinin çıkmasını kaçınılmaz kılacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada sünnetin evrensel ve tarihsel boyutları bir bütünlük içerisinde ve kendine has bir tasnif ile ele alınacaktır. Bununla hadislerin anlaşılması ve yorumlanması bağlamında akademik alanda yapılan çalışmalara yeni söylemlerle farklı toplumlar arasında gerçekleşen kültürel alışverişe bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu bağlamda çalışmada ele alınacak konunun daha iyi anlaşılması için evvela kavramsal çerçeve çizilecektir. Evrensellik ve tarihsellik bilincinin özellikle tarihselci bir düşünce ile İslâm'ın temel kaynaklarına yansıtılması durumu ahkâm hadisler özelinde ilgili başlıklar altında ele alınarak sorun ortaya konulacaktır. Daha sonra tespit edilen sorunun ancak İslâm düşüncesinin köklerinde var olan evrensellik ve tarihsellik bilinci ile bunun kriterlerinin de geleneksel sünnet anlayışı ile tespit edilerek çözüme kavuşturulabileceği üzerinde durulacaktır. Binaenaleyh Batı'da Hadis ve Sünnet eksenli tarihselcilik tartışmalarının Türkiye'deki akademik söylemle metodolojik ve akademik olarak karşılaştırılmasında ciddi katkılarının olacağını düşündüğümüz bu çalışmada, İslâm dininin en önemli kaynaklarından sünnetin tarihsel ve evrensel boyutu tespit edilmeye ve bütün insanlık karşısında konumu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### 1.1. Evrensellik ve Evrenselcilik

Evrensel sözcüğü bir kavram olarak âlemşümul,<sup>5</sup> evren ile ilgili,<sup>6</sup> dünya

<sup>4</sup> Mehmet Paçacı, "Kur'ân ve Tarihselci Yorum", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'ân ve Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu* (Erzurum: y.y., 17-18 Mayıs 2001).

<sup>5</sup> Komisyon, "Evrensel" mad., *Türkçe Sözlük* (Ankara: T.D.K. Yayınları, 1988), 1/480.

<sup>6</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 100.

ölçüsünde ve her türlü şartlarda geçerli olan sistem, düşünce, ahlâk ve moralite olarak tanımlanmaktadır.<sup>7</sup> Evrensellik ise bütün insanlar için müşterek olan birinden diğerine aktarılan, anlaşılır olan, herkes için aynı olan, aynı kalan ve devamlı olan küllîleşmeye eğilimli öğretilerin genel adıdır.<sup>8</sup> Ancak şu hususu belirtelim ki konu bağlamında yapılan çalışmalarda evrensellik doğa bilimlerinde herkesi ve her şeyi içermeye anlamında mekanik evrensellik ölçütleri ile mi veya felsefî anlamıyla hukuk ve ahlâk ilkelerinin insan fizyolojisi ve psikolojisine uygunluğu anlamında dinamik evrensellik ölçütleri ile mi olduğu belirgin bir şekilde ortaya konulmamaktadır. Mesela birçok eserin başlığı veya içeriğinde yer alan hadis ve sünnet ile beraber evrensellik kullanımlarının hangi ölçütlere göre olduğu anlaşılmamaktadır.<sup>9</sup>

Dolayısıyla kavramsal olarak evrensellik tanımı ya dinî metinlerin karakteristik özelliklerini içerecek şekilde tanımlanmalı ya da bu kavrama alternatif olan İslâm'ı ve değerlerini yansıtan bir kavram ortaya konulmalıdır. Örneğin sünnet için evrensellik ölçütlerinden biri onun vahiy ürünü<sup>10</sup> olması iken bu ölçüt doğa bilimlerinde dogmatiklik olarak görülmekte ve bir evrensellik ölçütü olarak kabul edilmemektedir. Keza hissî, fikrî ve karakter olarak kendine özgü bireysel davranışların tek bir kalıba sığdırılması mümkün olmadığından sünnet ile belirlenen evrensellik de beşerî veya sosyal bilimlerde bir ölçüt olarak kabul edilmemektedir. Dolayısıyla sünnet için evrensellik ancak insanın tarih boyu ortak olarak paylaştığı değerler anlamında ve sünnet ile ilişkisi bağlamında söz konusu olabilir. Keza Kur'ân ve hadislerle belirlenen hükümlerin milletlere ve âdetlere göre değişmeyen, aklın anlayabildiği illetlere bağlanması da sünnet için bir evrensellik kriteri olarak değerlendirilebilir.

Diğer bir kavram olan evrenselcilik ise evrensellik kavramından farklı

<sup>7</sup> Komisyon, “Evrensel” mad., *Türkçe Sözlük*, 1/480; Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 100.

<sup>8</sup> Henri Poincare, *Son Düşünceler*, çev. Ragıp Atademir-Süleyman Ölçen (İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1986), 77.

<sup>9</sup> Bazı örnekler için bk. Talat Sakallı, “Hz. Peygamber’in Evrensel Mesajının Aktüel Değeri ve Problemleri”, *III. Kutlu Doğum Sempozyumu 20 Nisan 2000* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 37 vd.; Yusuf Açikel, “Hz. Peygamber’in Evrensel Mesajlarında Rahmet”, *III. Kutlu Doğum Sempozyumu 20 Nisan 2000* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 252 vd.; Ali Çelik, “Sünnetin Evrensel ve Tarihsel Boyutu”, *İslâmın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 373; Vahdettin Başcı, “İslâm Dini ve Hz. Peygamberde Evrensel Değerler”, *Diyanet İlmî Dergi* 39/1 (2003), 5; İbrahim Hakkı Aydın, “Hz. Peygamber’in Ahlâkında Evrensellik”, *VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu Nisan 2005* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006), 41.

<sup>10</sup> Burada “vahiy ürünü” ifadesi ile “vahy-i gayri metlûv” sünnet kastedilmektedir.

olarak gerçeğe din bilimsel, rasyonalite ve tabiat bilimleri sayesinde ulaşılabileceğini savunan felsefedeki cüz'î ve küllî yaklaşımların farklı bir versiyonudur. Evrenselcilikte tikel, bir defaya mahsus meydana gelen ve farklılaşan tarihsel bilgiye değer verilmemektedir. Dolayısıyla evrenselcilik çağdaşlık adı altında tarihseli ve yereli tamamen ortadan kaldıran, medeniyetleri tekleştirilen ve üstünlük kurmaya çalışan bir anlayışı yansıttığı için özelden ahkâm hadisleri genelde de İslâm ahkâmı için söz konusu olamaz.

## 1.2. Tarihsellik ve Tarihselcilik

Tarihsellik, Fransızca -sel nisbet ekinin Arapça 'tarih' sözcüğüne eklenerek türetilen ve tarihe ait olma<sup>11</sup> anlamında kullanılan bir sıfattır. Ancak tarihsellik sözcüğünün Arapça kelimeye yine Arapça aslında olan nisbet eki takılarak Türkçe'de tarihî şeklinde kullanılması daha uygundur. Tarihsel ve tarihî kelimelerinin İngilizce karşılığı ise 'historic' ve 'historical' kelimeleridir. Tarihsellik, Arapçada 'târihiyye' İngilizcede 'historycity' şeklinde ifade edilmektedir.<sup>12</sup> Bir terim olarak tarihsellik, "Objeleri ve fenomenleri kendi doğuş ve gelişim süreci içerisinde, onları ortaya çıkaran somut tarihsel şartlarla, bağıntıları içinde mütalâa etme ilkesi"<sup>13</sup> dir.

Tarihsellik bilincinin "aynı ırmakta iki kez yıkanamayız..." özdeyişiyle, ilk kez Herakleitos (ö. MÖ 480) tarafından dile getirildiği belirtilmektedir.<sup>14</sup> Hz. İsa'nın belli bir zamanda yaşamış olmasına dayanarak, tarihsellik düşüncesinin, Batı'ya ilk kez Hıristiyanlık, özellikle Aurelius Augustinus (ö. 430) sayesinde girdiği de iddia edilmektedir.<sup>15</sup> Augustinus'a göre, Tanrı'nın yarattığı her şey zamanın içinde olup zaman ise tekrarlanmayan ve şimdi yaşanan bir defalık bir süreçti. Hıristiyanlık teolojisinde tarihe hakim olan ve onu belirleyen Tanrıydı.<sup>16</sup>

'Çağdaşlık' sözcüğü de aslında tarihselliğin özel bir durumudur, şimdiki zamanda yansımadır. Dolayısıyla çağdaşlığın kökeninde tarihsellik vardır demek yanlış olmaz. Şunu ifade etmek gerekir ki insan bir uygarlığa katılarak çağdaş olur, bir uygarlığa katıldığı ölçüde çağdaştır.<sup>17</sup> Çağdaşlık bilincinden uzak kalış, farklı tarihselliklere ait durumların aynı olduğunu

<sup>11</sup> İsmail Kılıoğlu, "Tarih Felsefesi", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 4/83.

<sup>12</sup> Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid Kâmûsun Arabiyyün İngilizî, -A Modern Arabic-English Dictionary-* (Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 1995), 261.

<sup>13</sup> Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 323.

<sup>14</sup> Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 19.

<sup>15</sup> İring Fetscher, *Tarih Felsefesi: Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkilap Kitabevi, 1997), 442-423.

<sup>16</sup> Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1996), 22-26.

<sup>17</sup> Timuçin Afşar, *Düşünce Tarihi* (İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1997), 22.

hissettiren bir tür evrenselleştirme çabasına yol açabilir. Bu da beraberinde “anakronizm”<sup>18</sup> veya “tarihsizlik”<sup>19</sup> tehlikesini getirir. Bu tehlike insandaki farklılık, yaratıcılık ve ilerleme duygusunu azaltacak niteliktedir. Bunun için bugüne ışık tuttuğu oranda eskiye, eskiyi dışlamadan da bu güne yönelmek, bu tehlikeyi önleyebilecektir. Önlenebilmesi durumunda ise hem gelenek hem çağdaş durum tenkitten uzaklaşarak evrenselleşecek ve mutlak doğru kabul edilecektir.<sup>20</sup>

Tarihselcilik ise tarihin ehemmiyeti üzerinde durma ve hayatın her zaman tarihsel seyri içinde müşahade edilmesi gerektiğini savunan bir düşünce biçimidir. Nitekim tarihselciliği ilk defa temellendiren Hegel’in (ö. 1831) tanımında, “geçmişte olup biten fakat etkisi hala devam eden her şeydir” şeklinde geçmektedir.<sup>21</sup> Tarihselciliğin filozofu olarak kabul edilen W. Dilthey (ö. 1911) ise tarihte hem insanı meydana getiren hem de insan tarafından meydana getirilen tinselliği tarihselcilik olarak tanımlamaktadır. Ona göre hayatın kendisi insanın oluşturduğu tarihsellikten ibarettir. Bilgi edinme de söz konusu tarihin ve hayatın içinde meydana gelmektedir. Ona göre düşünce koşullarla kuşatıldığından, kural ve kaideleri değişime uğruyor ve her daim biçimlenerek tarihselliğini yerine getiriyordu. Dolayısıyla insan tarihsel bir varlık olarak tarihseli ancak tarihsel ile tanıyabilmektedir.<sup>22</sup>

Tarihselciliğin fikrî arka planında da Hegel’in ‘Ruh’ etrafında sistemleştirdiği felsefesinin önemli bir rolü vardır. Bu da söz konusu kavramın hangi bilime ait olduğu ve temellendirilmesinde hangi saiklerin etkili olduğu hakkında bir kanaat vermektedir. Nitekim Hegel söz konusu felsefesinde ‘zaman’ kavramından ilham alarak ‘Mutlak Ruh’, ‘Objektif Ruh’ ve ‘Subjektif Ruh’tan bahseder. Her şeyin aslı olarak tanımladığı Mutlak Ruh, kâinatın bir varlıktan ziyade ‘oluş’u simgelerken Objektif Ruh Dünyayı, Subjektif Ruh ise toplumu simgelemektedir. Bunlar ona göre kemâlata ulaşmak için sürekli değişim içindedirler.<sup>23</sup> Dolayısıyla Hegel’e göre Objektif Ruh’u oluşturan değerler aslında Mutlak Ruh’un daha sonra aşılacak olan hâlidir. Dolayısıyla her hangi bir zamanda gerçekleşen oluş içerisinde geçerli olan ‘doğru’ zorunlu olarak sadece o şartlarda geçerlidir. Daha sonraki zamanlarda ise geçerli olan o doğru, Mutlak Ruh’un değişmesi, onun da Objektif Ruh’u ve Subjektif Ruh’u değiştirmesi sebebiyle geçerli

<sup>18</sup> Olayların gerçek zamanından farklı bir tarihsel dönemde gerçekleşmiş gibi anlatılması veya bir olgu, kavram veya olayın gerçek tarihsel bağlamı dışına çıkılarak ele alınması. Bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 45.

<sup>19</sup> Tarihsizlik “şimdi” ye veya “dün”e tutucu bir şekilde saplanıp kalmaktır. Bk. Takiyettin Mengüşoğlu, *Tarihilik ve Tarihsizlik* (İstanbul: Felsefe Arşivi, 1968), 116.

<sup>20</sup> Mengüşoğlu, *Tarihilik ve Tarihsizlik*, 116.

<sup>21</sup> Özlem, *Tarih Felsefesi*, 160.

<sup>22</sup> Özlem, *Tarih Felsefesi*, 145-146.

<sup>23</sup> Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 108.



olmayacaktır. Geçerli olduğunu zannedenler Hegel'e göre zamanın değişmesini fark edemeyenlerdir. İşte Hegel'in bu düşüncesi, özellikle Batı'da tarihsellikten tarihselciliğe götüren fikrî sürecin arka planında var olan etkenleri ortaya koymaktadır. Ancak Hegel'in felsefesinde şu dikkat çekmektedir ki somut yaratıcı olan 'varlık' inkâr edilmekte, soyut olan 'oluş' mutlaklaştırılmaktadır. Bununla da Tanrı ile evren arasındaki ayrılık âdetâ ortadan kaldırılmaktadır. Bu da bir manada *panteizm* demektir ki bunun özellikle İslâm ile hiçbir alakası yoktur.<sup>24</sup>

Bu açıklamalarla beraber tarihsellik kavramının tarihselcilik ile aynı anlamda birbirinin yerine çoğu kere kullanıldığı da gözlemlenmektedir. Hatta bu durum ortaya çıktıkları ortamlarda bile söz konusudur. Ancak gerçekte tarihsellik olgusalın, oluşum ve neliği üzerinde dururken tarihselcilik, o tarihsel olgusalın nasıl ele alınacağına sistematik bir eğilim ile araştırılmasıdır. Bu durumu şu çıkarım en güzel şekilde ortaya koymaktadır: "a, b ve c koşullarında geçerlidir"; (öyleyse a tarihseldir) "a'nın geçerli olması b ve c koşullarının gerçekleşmesi ile mümkündür." Yani her zaman kendi değerleri ile mevcuttur; geçmişte geçerli olmuş değerler bugün için geçerli değildir (Tarihselcilik).<sup>25</sup> Bu çıkarımlardan yola çıkarak kısaca tarihsellik bir tespit, tarihselcilik ise bir tahdittir. Başka bir ifade ile tarihsellik hadiselerin ve değerlerin âdetâ bir tasvirine tekâbul ederken tarihselcilik bu hadiseler ve değerler karşısında takınılan tavra tekâbul etmektedir.

### 1.3. Değerlendirme

Yukarıdaki açıklamalar göstermektedir ki evrensellik ve tarihsellik düşüncesi İslâm dünyasında da her ne kadar yabancı bir kültürün ürünü olmaları nedeni ile ilk zamanlarda tepki görse de daha sonra benimsenmiş ve tartışılmaya başlanmıştır. Tabi bu kavramlardan Fransız pozitivist düşüncesini temsil eden Batı kaynaklı evrensellik bir söylem olarak Müslümanlarca kabul edilirken tarihsellik lafzının kullanımına dahi müsamaha gösterilmemiştir. Hatta Müslümanlar pozitivistliğe karşı olmalarına rağmen evrensellik kavramını dini metinlerin cihanşümullüğünü ortaya koymada bir söylem haline getirirlerken Alman idealizmin ürünü olan tarihsellik düşüncesine şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu durumun sebebi son üç asırdır Müslümanların kültürel olarak Fransızların etkisinde olmaları gösterilebileceği gibi farklı sebepler de gösterilebilir.

Ancak sebep ne olursa olsun asıl problemin evrensellik ve tarihsellik kavramlarının İslâm düşüncesini yansıtan ölçütlerde sistematize edilerek kavramsallaştırılmaması olduğu anlaşılmaktadır. Zira İslâm düşüncesini yansıtan ölçütlerde sistematize edilmeyen Batı kaynaklı evrensellik ve

<sup>24</sup> Görgün, *Anlam ve Yorum*, 108.

<sup>25</sup> Görgün, *Anlam ve Yorum*, 109.

tarihselliğin verili durumu bir bütünlük içerisinde tatbik edildiğinde ahkâm hadisleriyle belirlenen bazı ibadetlerin dâhi tarihsel arka planla ilişkilendirilerek “değişebilir” alan içerisine dâhil edilmesini kaçınılmaz kılacaktır. Bu da ibadetlerin nitelik ve niceliklerini belirleyen tarihsel verilerin farklı sosyal ortamlarda yeni formatlara dönüştürülebileceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla aşağıda evrensellik ve tarihselliğin verili durumunun hükümlere mebni ahkâm hadislerine yansıtılmasının nasıl bir sonucu kaçınılmaz kılacağı ortaya konulacak ve alternatif çözüm önerileri üzerinde durulacaktır.

#### 1.4. Ahkâm Hadislerinde Evrensellik ve Tarihsellik

Ahkâm, arapça ‘حکم’ (ha-ke-me) fiilinin masdarı olan hükmün çoğuludur. Hüküm ise sözlükte yönetmek ve hükmetmek anlamlarına gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de yalnızca tekil olarak kullanılan bu kavram hadislerde hem tekil hem de çoğul olarak kullanılmaktadır.<sup>26</sup> Bir fıkıh terimi olarak hüküm, hâkimin yargılama sonucunda kat’î ve bağlayıcı kararını ifade etmektedir. Bunun yanında, siyasî otorite, devlet idaresi ve yönetim anlamlarına da gelmektedir. Fıkıh usulünde ise hüküm, özetle emretme, yasaklama veya her ikisi arasında serbest bırakma gibi her ergin Müslüman bireyin fiillerine yönelik, Allah (c.c.) ve Hz. Peygamber tarafından kazandırılan şer’î vasıftır.<sup>27</sup> Tabi bu tarif yukarıda belirtildiği gibi fıkıhçılara göredir. Zira hüküm, sadece fiillere yönelik olmayıp î’tikada, ahlâka, âdâba dair de olabilir. Ama özellikle ‘ahkâm’, ‘ahkâm âyetleri’ veya ‘ahkâm hadisleri’ denildiğinde fıkıhçıların kullanımını kastedilmektedir. ‘Ahkâm hadisleri’ ifadesi ile şer’î-amelî hükme ulaşmamızı sağlayan sahih ve hasen hadisler kastedilmektedir. Şer’î ameli nebevî hadisleri ifade eden söz konusu hadisler, îtikada ve ahlâka dair hadisleri de içerir. Yine bunlar da genelde sahîh ve hasen vasfını taşıyan hadislerdir.<sup>28</sup>

Hz. Peygamber’in muâmelâta dair uygulamaya koyduğu bazı pratiklerin tarihî şartlara göre değişiklik gösterdiği müşahede edilmektedir. Bu durum evrensellik ve tarihsellik kavramlarını akla getirmektedir. Mesela bazı modernist düşünürler tarihsel şartlara göre değişiklik gösteren uygulamaların ahlâkî değerler gibi evrensel olamayacağını dolayısıyla onların tarihsel pratiklerden ibaret olduğunu iddia etmektedirler. Zira bu düşünürlere göre değişik bölge, zaman ve toplumlara özgü uygulamalar, günümüz şartlarında oluşan talep ve ihtiyaçlara cevap veremeyeceğinden dolayı doğal olarak değişmesi gerekli olan tarihsel durumlardır.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Ebü’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrût: Dâru’s-Sadr, 1882), 12/140.

<sup>27</sup> Komisyon, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 274.

<sup>28</sup> Yavuz Köktaş, *Ana Hatlarıyla Ahkâm Hadisleri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 16-19.

<sup>29</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç-Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 54-55.

Ancak Hz. Peygamber'in bir hüküm verirken umumî veya husûsî olarak değerlendirilebilecek bir takım ilke ve esaslara göre hareket etmesi bu tür yorumlarla çelişmektedir. Öyle ki İslâm usûlcüleri Hz. Peygamber'in gözettiği bu esaslar doğrultusunda dinin temel gayeleri anlamında *makâsıdu's-şerîa*, hükmün sebebini ve amacını ortaya koyan anlamında da *illet* ve *hikmet* kavramlarını geliştirmişlerdir.<sup>30</sup> Özellikle illetin tek tek hükümlerdeki özel amaca, hikmetin ise genel amaca yönelik olması konumuz ile ilgili olarak önemlidir. Şöyle ki hükümlerde illet ve hikmetin bilinmesi o hükmün her zaman ve şartta geçerli olacak genel ve özel amaçlarını tespit etme anlamına gelmektedir. Mesela, illet ve hikmet tespit edilmezse ateşte pişen yemekleri yedikten sonra abdest alınmasının tavsiye edildiği hadis<sup>31</sup> ile kastedilen maksat anlaşılmayacak ve her yemekten sonra abdest alınması gerektiği anlaşılacaktır. Ancak asıl amacın bu sözün kendilerine söylendiği topluma, '*Kokusu yokluğundan hayırlıdır*' diyerek ellerini üzerlerine sürmemeleri için su kullanma alışkanlığını kazandırmadır. Zaten *vudû* kelimesi de Arapçada "el yıkamak" mânâsına gelmektedir.<sup>32</sup>

Dolayısıyla hüküm verilirken dikkate alınan ölçütler ilgili hükümlerin illeti etrafında şekillenmektedir. İletler ise her zaman ve mekâna hitap eden evrensel ve tarih-üstü ölçütlerdir. Öyle ki bu illetlerle ortaya konan şer'î hükümler maslahatlarla çatıştığında dahi yine illetlere itibar edilir. Ancak nassın bulunmadığı konularda maslahata itibarın mümkün olabileceği de belirtilmektedir.<sup>33</sup> Bu da evrenselliğin yanında tarihsellik olgusunun tartışılabilirliğini ortaya koymaktadır. Aşağıda konu daha özele inilerek özellikle gündemde olan hususlarla ilgili ahkâm hadisler üzerinden incelenecektir.

#### 1.4.1. İnsan Hakları ile İlgili Konular Bağlamında

'İnsan hakları' deyimini zihinlerde insanın sahip olduğu özgürlükleri çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla insan hakları denilince, 'özgürlükler' akla gelmektedir.<sup>34</sup> Nitekim hak ve özgürlük aslında bir madalyonun iki yüzü gibi tek bir gerçeğin iki yönünü ifade etmektedir. Bu bağlamda nasıl özgürlük bir hak ise, söz konusu hak da ancak özgürlük ile gerçekleşebilir. Yani hak özgürlüğün mevzuu, özgürlük de hakkın kendisiyle gerçekleştiği

<sup>30</sup> Hamdi Döndüren, "Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslâmî Hükümler Değişir mi?", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 77-113.

<sup>31</sup> "تَوَضَّأُوا مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ" (Müslim, "Hayız", 90; İbn Mâce, "Tahâret", 65).

<sup>32</sup> Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Garibü'l-hadîs*, thk. Abdulkerim İbrahim Azbâvî (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1982), 1/75-76.

<sup>33</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlât* (Humus: y.y., 1968), 259.

<sup>34</sup> Ümit Özdağ, "Batı'da İnsan Haklarının Doğuşu: Antik Yunan'dan Fransız Devrimi'ne", *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları: Kutlu Doğum Haftası: 1993-1994* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 17.

bir araçtır.<sup>35</sup> Dolayısıyla hak ve özgürlükler bireylerle ilişkili dokunulmaz, engellenemez, vazgeçilemez, kısıtlanamaz ve devredilemez evrensel haklardır.<sup>36</sup>

İnsan Hakları denilince evvela akla hayat hakkı ve can güvenliği gelmektedir. Hz. Peygamber'in hayat hakkı ve can güvenliği gibi insan hakları ile ilgili evrensel beyânatları yaşadığı dönemin sosyo-kültürel şartlarında o günün tarihselliğinde daha anlaşılır hale gelmektedir. Nitekim Veda hutbelerinde dile getirdiği hususlar bu bağlamda önemlidir:

*“Ey insanlar! Kanınız, malınız, haysiyet ve şerefiniz, Rabbiniz ile buluşacağınız ana dek bu ayda, bu yerde, tıpkı gününüz gibi birbirinize haramdır...”*

*...Kimin yanında bir emanet varsa, bu emaneti sahibine geri versin. Cahiliye faizi kaldırılmış, ancak anaparalarınız sizindir. Ne siz haksızlık edeceksiniz, ne de size haksızlık edilecektir. Allah (c.c) bundan böyle faiz olmayacağını buyurdu...*

*...Cahiliye kan davaları kaldırılmıştır...*

*...Ey insanlar! Kadınlarınızın sizde hakkı, sizin de kadınlarınız üzerinde hakkınız vardır...*

*...Ey insanlar! Mü'minler kardeştir. Kimseye, kardeşinin malı, gönül rızası olmadıkça helal olmaz...*

*...Benden sonra birbirini boğazlayan kâfirler olmayın...”<sup>37</sup>*

Başka bir rivâyette de Hz. Peygamber'in suç işleyen varlıklı bir kadın hakkında ceza tatbik edilmemesi için huzuruna çıkanlara evvelki toplumların aralarında varlıklı kişilere suç işlediklerinde ceza tatbik etmeyip, zayıf kişilerin suç işlemeleri durumunda ise hemen ceza tatbik etmelerini yok olmalarının başlıca sebebi saymış ve dolayısıyla o suçu kızı Fâtımâ da yapsa yemin ederek cezayı uygulayacağını ifade etmiştir.<sup>38</sup> Sosyal hayatta tarihin belli bir diliminde meydana gelen herhangi bir olayın Hz. Peygamber tarafından özellikle uhrevî boyutuyla çözümlenmesi, söz konusu çözüme evrensel bir boyut kazandırmaktadır. Burada Kur'ân'ın soyut adâlet ilkesinin evrenselliğinin, Hz. Peygamber'in somut tarihsel uygulamalarıyla tamamlanması önemlidir. Mesela kölelik ve cariyelik ile

<sup>35</sup> A. Mehmet Kocaoğlu, “Ekonomik ve Sosyal Haklar”, *Yeni Türkiye Dergisi* 22 (1998), 1065-1066.

<sup>36</sup> Şükrü Karatepe, “İnsan Haklarının İlâhî Temelleri”, *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları: Kutlu Doğum Haftası: 1993-1994* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 109.

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu ş-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), “Edeb”, 43, “Hacc”, 132; Müslim, “Birr”, 32, “Kasâme”, 29-30, “Hacc”, 147. Ayrıca bk. Buhârî, “Diyât”, 6; “Mezâlim”, 33; “İlim”, 37; “Megâzi”, 77; “Edâhî”, 5; “Hudûd”, 9; Veda hutbesi ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku ş-Siyâsiyye*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998), 379-383.

<sup>38</sup> Buhârî, “Hudûd”, 11; Müslim, “Hudûd”, 8-11; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 4.

ilgili düzenlemeler her ne kadar o toplumun geleneğinde var olan tarihsel uygulamalar<sup>39</sup> olsa da İslâm, tarihi çok eskilere dayanan bu kurumu mütakâbiliyet gereği ilk etapta kesin ve tek taraflı olarak kaldırma yerine evrensel düzenlemelerle sınırlarını daraltmış ve böylece kaldırılmasına bir zemin hazırlamıştır.<sup>40</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in kölelerin toplumda aşağılanıp horlanmasına karşı çıkması<sup>41</sup> ve her fırsatta onların toplumdaki sosyal statülerini yükseltmeye çalışması gibi uygulamaları her ne kadar kendi tarihselliğinde gerçekleştirmeye matuf somut adımlar gibi görülse de aslında bunlar İslâm'ın her dönem gerçekleşmesini istediği evrensel hedeflerdir.<sup>42</sup> Öyle ki Hz. Peygamber daha henüz hayatta iken bu hedeflerin gerçekleştiğine şahit olmaktayız. Mesela Hz. Peygamber vefat edeceği zaman geride neredeyse hiçbir köle bırakmamıştır. Bir rivâyete göre 2290 sahâbeden yalnızca 421'i köle ve cariye idi. Bunların bir kısmı da zamanla özgürlüklerini elde etmişlerdi. Tabi bu oran da sadece yüzde 4,4'e denk gelmekteydi.<sup>43</sup> Bu sünnet öğretisinden beslenen İslâm toplumu da daha sonraki zamanlarda köle ve cariyelerine birer aile üyesi olarak bakmış, ayrıca köle satın alıp azat ederek Allah (c.c.) rızasını kazanmayı, ahlâkî bir şuur olarak sürekli canlı tutmuşlardır. İslâm toplumu, İnsan Hakları Evrensel Beyannameyi ilan edildiğinde, köleliğin kaldırılmasını benimsemeye dinlerinin bu konudaki teşviki ve ilgili düzenlemeleri

<sup>39</sup> Mesela *Hadislerin Tarihsel Boyutu* adlı doktora tezinde Nevzat Tartı'nın birçok değerlendirmesinin bu minvalde olduğunu görebilmekteyiz. Özellikle kölelik ile ilgili değerlendirmelerini Cubeyr b. Mutim'in Uhud savaşında, amcasının kanına karşılık Hz. Hamza'yı öldürmesi halinde, Vahşi'yi hürriyetine kavuşturacağı sözü ile örneklemiştir. Hadisler için bk. Buhârî, "Meğâzi", 23; Müslim, "İman", 55; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/434. Diğer bazı değerlendirmeleri için bk. Nevzat Tartı, *Hadislerin Tarihsel Boyutu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 94-100.

<sup>40</sup> Hasan Tahsin Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cariyelik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 152. Mesela İslâm hukukçularının ittifak ettiği görüşe göre İslâm ordularının komutanı, uluslararası karşılıklı veya tüm dünya ülkelerini içine alan bir anlaşmanın yokluğu durumunda fidye almaksızın, serbest bırakma ve bir kurtuluş fidyesi alma yetkisine sahiptir. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İmaj ve Dış Ticaret A.Ş., 2003), 2/693.

<sup>41</sup> Bir hadiste Hz. Peygamber ahabına bazı tavsiyelerde bulunurken, "Artık hiç biriniz elinizin altındaki kölelere, 'Kölem, cariyem demesin!' çünkü bütün insanlar başkasının değil, yalnız Allah'ın kuludur. Allah (c.c.) da onların gerçek veli nimeti ve gerçek sahibidir." Bk. Müslim, "Edeb", 13; Hz. Peygamber'in, köleleri dövmeyi, onlara sövmeyi ve eziyet etmeyi yasaklaması hatta bir mü'min, kölesini dövmüşse o şahsa keffâret olarak onu azat etme mecburiyeti getirmesi (Müslim, "Eymân", 8), ona yediğinden yedirmesi, giydiğinden giydirmesi, onunla aynı sofraya oturup, birlikte yemek yemesi (Buhârî, "İtk", 14) gibi tavsiyeleri bu bağlamda önemlidir.

<sup>42</sup> Rıza Savaş, *Hız. Peygamber Devrinde Kadın* (Bursa: Ravza Yayınları, 1991), 194.

<sup>43</sup> Mehmet Birekul - Fatih Mehmet Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile* (Konya: Yediveren Yayınevi, 2001), 94-95.

sebebiyle hiç zorlanmamıştı.<sup>44</sup> Dolayısıyla Müslümanların, kölelik ve cariyelik kurumunun kaldırılmasında insan hakları ile ilgili konuların tartışılmaya açılmasında çok az katkılarının olduğunu düşünmek tutarlı değildir.<sup>45</sup>

#### 1.4.2. İktisat ve Ticaret ile İlgili Konular Bağlamında

İslâm ticaret hukukunda haram kılınan mülânese,<sup>46</sup> münâbeze,<sup>47</sup> müzâbene,<sup>48</sup> (garar içeren) muhâkale,<sup>49</sup> muhâdara,<sup>50</sup> musarrât<sup>51</sup> ve neceş<sup>52</sup> gibi faizli ve hileli işlemler özellikle hadislerle yasaklanmış muamelelerdir. Bu muâmelelerde Hz. Peygamber döneminde yaşayan toplumun iktisadî ve ticarî ahlâkı ile ilgili bir takım özellikler yansıtılmaktadır. Bu özellikler tabiî ve sosyo-kültürel çevre itibarıyla tarihsel olsa da bunların ardındaki tefecilik, haksız kazanç, bencillik, aşırı mal hırsı, rüşvet gibi dünyanın her yerinde ve her döneminde potansiyel olarak karşılaşılabilecek mümkün olan tümel ahlâkî hastalıklar evrenseldir. Dolayısıyla iktisat ve ticaret alanı ile

<sup>44</sup> H. Yunus Apaydın, “Siyasal Hayat”, *İlmihal II* (Heyet) (İstanbul: DİB Yayınları, 1999), 328.

<sup>45</sup> Mehmet Semih Gemalmaz, *Ulusal Üstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 1997), 197-251.

<sup>46</sup> Buhârî, “Salât”, 10; “Büyü”, 62; “Libâs”, 20. Mülânese ile ilgili fıkıh eserlerinde bazı farklı yorumlar yapılmakla beraber hadislerde satım konusu olan elbise gibi mallara dokunmanın incelenmesi olarak kabul edildiği veya tarafların birbirlerinin kıyafetlerine dokunarak değişiklik yaptıkları tarzında açıklanmaktadır.

<sup>47</sup> Münâbeze, Arapça ‘atmak’ anlamına gelen ‘nebz’ fiilinden türemektedir. İstilahta tarafların kıyemî bir malı incelemeyen birbirlerine atmalarıyla gerçekleşen bir satım şeklinin adıdır. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 55.

<sup>48</sup> Abdullah b. Ömer’den (r.a.) Hz. Peygamber’in müzâbeneden nehiy buyurduğu ve (İbn Ömer’in) müzâbenin, yaş hurmayı (ağacında) ölçekle (tahmin ederek) kuru hurma ile, kuru üzümü de yaş üzümle (yine böyle tahminî) ölçekle satmak olduğu rivayet edilmektedir. Buhârî, “Buyû”, 75.

<sup>49</sup> Daha yeni olan tarladaki ekinin, bizatihi türünden belli ölçüdeki kurusuyla ve götürü usulüyle satılmasıdır. Müslim, “Büyü”, 59, 73, 76, 8-83; Tirmizî, “Büyü”, 14; Nesâî, “Eymân ve’n-Nüzûr”, 45.

<sup>50</sup> Muhâdara, ziraî ürünlerin ve özellikle ağaçtaki meyvenin faydalanmaya elverişli hale gelmeden satım akdine konu edilmesini belirten bir fıkıh terimidir. Hz. Peygamber ziraî mahsullerin belli bir yetiştirme düzeyine erişmeden satımını yasaklamaktadır. Meselâ bk. Buhârî, “Zekât”, 58, “Büyü”, 82, 83, 85-87, 93.

<sup>51</sup> Musarrât hadisi diye bilinen hadiste tasriye yasaklanmış ve böyle bir hayvanı satın alan kimsenin sütü sağıp aldatıldığına farkına vardığında isterse hayvanı tutabileceği, isterse bir ölçek (sâ’ = 2175 gr.) hurma ile birlikte satıcıya iade edebileceği belirtilmiştir. Buhârî, “Büyü”, 64; Müslim, “Büyü”, 11.

<sup>52</sup> Neceş, bir kimsenin satın alma niyeti olmadığı halde kesinleşmek üzere olan bir satışa dışarıdan müdahale ederek fiyat teklif etmek, kardeşinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmaktır. Birçok hadiste yasaklanmıştır Buhârî, “Büyü”, 57; Müslim, “Büyü”, 9; “Nikâh”, 38, 51, 54, 55; Tirmizî, “Büyü”, 57; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/ 411.

ilgili hadislerde dönemin ekonomik şartlarını yansıtan bir takım tarihsel argümanların bulunması bu hadislerle belirlenen ahkâmın evrenselliğinin önünde bir engel değildir. Hatta bu argümanlar, ilgili ahkâmın evrenselliğini daha anlaşılır kılmaktadır.

Mesela Hz. Peygamber, “*Tartı Mekkelilerin tartısı, ölçü ise Medinelilerin ölçüsüdür*”<sup>53</sup> buyurmaktadır. Aslında Hz. Peygamber bu sözüyle iki yerleşim merkezinin ve özellikle de Mekke’nin hem ticaret merkezi olması, hem de ticaret yollarının kavşağında bulunması nedeniyle bu bölgedeki ölçü birimlerinin daha hassas ve güvenilir olduğunu kastetmektedir.<sup>54</sup> Yoksa Mekke ve Medine’ye hasredilen ölçü ve tartının kıyamete kadar her zaman ve mekânda geçerli olacağı anlamında değildir. Tarihsel olarak bu şekilde ifade edilen durumun arkasındaki evrensel ilke ise ölçüp tartarken haksızlığın olmaması için en hassas ölçü âletlerinin kullanılmasıdır. Dolayısıyla bugün ölçüp-tartma işini en hassas şekilde yerine getiren elektronik ölçü birimleri varken hala Hz. Peygamber’in, Mekke ve Medine’nin kullandığı o ölçü birimlerini tavsiye edeceğini hiçbir mantık ve akıl sahibi insanın iddia etmeyeceği açıktır. Kaldı ki bugünün Arabistan’ında da modern ölçü ve tartı âletleri kullanılmaktadır. Çağdaş Araplar eski ölçü ve tartıları hem kullanmamaktalar, hem de bilmemektedirler.<sup>55</sup>

Başka bir örnek de faiz ile ilgili hadislerdir. Âyetlerde genel ve mücmel olarak anlatılan faiz, özellikle Hz. Peygamber’in açıklamaları ve uygulamaları ile daha açıklık kazanmış ve sınırları belirlenmiştir. Zira rivayetlerde borç faizi<sup>56</sup> ile beraber alışveriş adıyla bir faiz çeşidinden daha bahsedilmektedir. Alışveriş faizi Arapların bilmediği ve ilk defa Hz. Peygamber tarafından açıklanan bir faiz türüdür. Hz. Peygamber’in bu faizden ilk defa Hayber Gazvesi sırasında bahsettiği rivayet edilmektedir. Bu faiz türü ribe’l-fadl<sup>57</sup> (fazlalıktan doğan faiz) ve ribe’n-nesîe<sup>58</sup> (veresiyeden

<sup>53</sup> Süleyman b. el-Eş’âs Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebi Davud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2000), “Büyü”, 8; Nesâî, “Büyü”, 54.

<sup>54</sup> Ghulam Sarwar, *İslâm Beliefs and Teachings* (London: Muslim Educational Trust, 2001), 84-87.

<sup>55</sup> Yusuf Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nidâ Yayınları, 2011), 159-160.

<sup>56</sup> Hz. Peygamber tahsil edilmemiş borç faizlerinden vazgeçilmesini emreden âyet nâzil olduğunda Mekke’de o sırada valilik yapan Attâb b. Esîd’e mektup yazarak, “*Ya razı olurlar ya da onlara harp ilan edersin.*” demiştir. Hz. Peygamber’in Veda haccında faiz yasağıyla ilgili olarak yaptığı açıklama da borç faiziyle ilgilidir. Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân* (Kahire: Dârü’l-Maârif, ts.), 6/23.

<sup>57</sup> Aynı cins para veya malın karşılıklı peşin mübadelesi sırasında söz konusu para veya mallardan birinin fazla olması durumudur. Buradaki fazlalık her durumda faizdir.

<sup>58</sup> Bu faiz çeşidinde ise cinsler aynı veya ayrı, miktarlar eşit veya farklı olsa da bedellerden birinin parayla alınıp satıldığı durumlar hariç para veya malların karşılıklı vadeli olarak değiştirilmesidir. Bu ister tek bedel isterse iki bedelde

doğan fazlalık) şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de bahsedilen borç faizi hicretin ikinci veya üçüncü yılında yasaklanırken, Hz. Peygamber tarafından açıklığa kavuşturulan alışveriş faizi borç faizinden yaklaşık beş sene sonra gündeme getirilmiş ve yasaklanmıştır.<sup>59</sup>

Nitekim alışveriş faizi ile ilgili Ubâde b. Sâmit'ten (r.a.) nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber, altına karşı altının, gümüşe karşı gümüşün, buğdaya karşı buğdayın, arpaya karşı arpanın, hurmaya karşı hurmanın, tuza karşı tuzun birbiri ile eşit ve peşin olacak şekilde satılmasını emretmiş, eğer bu mallar arasında cins değişikliği olursa ücretin peşin ödenmesi şartıyla istenildiği gibi satılabileceğini bildirmiştir.<sup>60</sup>

Konumuzla ilgili olarak faizin yasaklanmasında etken olan temel ölçütler etrafında yapılan yorumlar, aslında evrensel ve tarihsel kavramları ile ilgili bir takım ipuçları vermektedir. Mesela İslâm hukukçuları faizin illetini, ilgili rivayetlerde geçen ve tarihsel olarak o günün kullanımında olan altın ve gümüş üzerinden belirlerken bir kısmı cins birliği ve tartılabilir şeklinde bir vasfı, diğer bir kısmı da sadece semeniyet yani “para olma” vasfını ölçü almışlardır. Burada özellikle illeti belirlerken sadece altın

---

olsun fark etmez. Her durumda faiz cereyan eder. İlgili rivayet için bk. Müslim, “Musâkât”, 89-92.

<sup>59</sup> İsmail Özsoy, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/110-126.

<sup>60</sup> Müslim, “Musâkât”, 81; Tirmizî, “Büyü”, 23. Hz. Peygamber'den alışveriş faizi ile ilgili şu meşhur beş hadis rivayet edilmektedir:

Birincisi Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivâyet ettiği hadistir. “*Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla, tuz tuzla misli misline ve fazla olarak birbiriyle değiştirilemez. Alan kişi de veren kişi de bu işte eşittir.*” Buhârî, “Büyü”, 54.

İkincisi Ubâde b. Sâmit'in rivayet ettiği hadistir: “*Altın altınla, gümüş gümüşle ister kendisi isterse işlenmemiş ham maddeleri olsun, buğday buğdayla bir ölçü olsun, arpa arpaya aynı şekilde, hurma hurmayla, tuz tuzla bu maddelerde artıran ve artırmak isteyen ribâ yemiş olur. Ancak altını gümüşle, gümüşü altınla satmakta bir sakınca yoktur. Vade farkı ise haramdır.*” Müslim, “Libâs”, 5.

Üçüncü hadis ise Ebû Saîd'in rivayet ettiği şu hadistir: “Birgün Hz. Bilal, Resûlullâh'a (s.a.s.) geldi. Yanında iyi bir hurma (berni hurması) vardı. Resûlullâh (s.a.s.), “*Bunu nereden aldın ey Bilal?*” deyince o da: “Bende iyi olmayan hurma vardı. Ondan iki sa' vererek bu hurmadan bir sa' aldım” cevabını verdi. Bunun üzerine Resûlullâh (s.a.s.) “*Eyyah! Bu ribânın ta kendisidir*” buyurdu.” Buhârî, “Vekâle”, 11.

Dördüncü hadis ise hem Buhârî de hem de Muvattâ'da geçen ve Ebû Saîd ile Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadistir. Sevâd b. Gazîye cenib hurması diye bilinen Hayber'e ait iyi bir hurma cinsiyle gelmişti. Resûlullâh (s.a.s.), “*Bütün Hayber hurmaları böyle kaliteli midir?*” diye sordu. O da: “*Hayır! Biz bu hurmaya karşılık iki sa' ya da üç sa' hurma vererek alıyoruz*” cevabını verdi.” Resûlullâh (s.a.s.) “*Böyle yapma! Kendi hurmanı sat ve bu hurmadan satın al buyurdu.*” Buhârî, “Büyü”, 89.

Beşinci hadis yine Buhârî'de geçen ve Hz. Âişe'nin (r.anhâ) rivayet ettiği şu hadistir. “Bakaranın sonlarında yer alan faizle ilgili âyet nâzil olduğunda Resûlullâh (s.a.s.) o âyeti okudu ve şarap ticaretini yasakladı.” Buhârî, “Büyü”, 34.



ve gümüş üzerinde yoğunlaşılması ve bu iki madde ile sınırlandırılması bugünkü realiteyle çelişmektedir. Zira tarihsel araçlar üzerinden belirlenen illetin, evrensel ve tarih-üstü bir vasmafa sahip olabilmesi ancak daha soyut kriterlerle mümkündür. Dolayısıyla ilgili rivayetlerde zikredilen altı maddenin o günün şartlarında en çok mübadele aracı olduğu ve diğer mallar için ölçü olabilecek özellikler taşıdığı dolayısıyla örnek olarak mı zikredildiği, yoksa faizin sadece bu altı maddenin mübadelesinde mi söz konusu olduğu tartışmalıdır.<sup>61</sup>

### 1.4.3. Ceza Hukuku Alanı ile İlgili Konular Bağlamında

İslâm ceza hukukunun normları Kur'ân, Sünnet ve İcmâ gibi hüküm çıkarma yollarıyla tespit edilmiştir.<sup>62</sup> Bu bağlamda Kur'ân'da hakların çiğnenmesi durumunda verilmesi gereken cezaî müeyyideler bildirilmiş,<sup>63</sup> bunların dışındaki cezaların bir kısmı sünnet kaynağına bırakılmıştır.<sup>64</sup> Bu iki kaynağın dışında insanlar arasında oluşabilecek hak ihlallerine sebep olan suçlarla ilgili cezalar ise ta'zir cezaları adı altında devlet idaresine bırakılmıştır.

Rivayetlerde geçtiği üzere içki içme, dinden dönme vb. cezalar hadislerle belirlenmiştir. Bu cezaların tatbikinde şartlar oluşmamışsa veya olay Hz. Peygamber'e ulaşmamışsa suç işleyen affedilebilmesi, ulaştıktan sonra ise mümkün olmaması konumuz ile ilgili olarak önemlidir.<sup>65</sup> Mesela bir hadiste geçtiği üzere Safvân b. Ümeyye adında bir sahâbînin hırkası çalınmıştı. Bu sahâbî hırkasını çalanı bir zaman sonra bulup Hz. Peygamber'in huzuruna getirince Hz. Peygamber onun hakkında tahkîkât yapmış ve sonunda elinin kesilmesine hükmetmişti. Ancak Safvân: "Ey Allah'ın Elçisi! Ben şikâyetimden vazgeçtim." demiş

<sup>61</sup> İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/110-126.

<sup>62</sup> Ceza Hukukunun bütün boyutları ve günümüz güncel kanunlarıyla mukayesesi için bk. Vehbe Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühû* (Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1997), 7/5269-5823.

<sup>63</sup> Kur'ân'da özellikle şu altı konuyla ilgili cezai hükümler açık bir şekilde ortaya konulmuştur: a) İnsan öldürme durumunda kısas veya diyet cezaları; b) İnsan vücuduna zarar verme durumunda diyet vb. cezalar; c) Eşkiyalık, terör ve anarşi suçlarına (hırâbe hareketlerine) verilen cezalar; d) Hırsızlık suçuna yönelik cezalar; e) Nikâh dışı kurulan ilişkiye verilen cezalar; f) Şeref ve namuslara iftira atma suçlarına yönelik cezalar.

<sup>64</sup> Yukarıda zikredilen altı cezanın dışında sarhoşluk verici içki içme, riddet gibi suçların cezası sünnet tarafından belirlenmiştir. Sünnette belirlenen cezalar ile ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Dilek, *Hz. Peygamber'in Sünnet'inde Ceza Uygulamaları Sünnette Ceza Anlayışı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020).

<sup>65</sup> Hz. Peygamber bir hadiste şöyle buyurmaktadır: "Had cezalarını bana gelmeden önce aranızda bağışlayın. Bana ulaşan had cezalarını tatbik etmek vacip olmuştur." Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd Mâce, *Sünen*, "Hudûd", 5.

Allah'ın Elçisi (s.a.s.) ise “*Yâ Ebâ Vehb bu şahsı benim yanuma getirmeden şikâyetinden vazgeçseydin ya!*” diyerek cezayı tatbik etmiştir.<sup>66</sup>

Dolayısıyla Hz. Peygamber ihtiyaç ve benzeri zaruretlerin sürüklemesiyle belirli şartları göz önünde bulundurarak ilgili cezaları ya hafifletme yoluna gitmiş ya da çok nadir uygulamıştır.<sup>67</sup> Bu durum Hz. Peygamber tarafından belirlenen cezaların evrensel ve tarihsel boyutlarının en azından tartışılabilirliğine imkân vermektedir.

Keza modernistler tarihselci yaklaşımları ile Hz. Peygamber tarafından belirlenen içki içme cezasının da örfî bir uygulama olduğunu dolayısıyla her toplumun içinde bulunduğu sosyo-kültürel şartlara göre belirlenmesi gerektiğini iddia etmektedirler.<sup>68</sup>

Aslında ilgili hadislerde de Hz. Peygamber'in açıklamaları ve uygulamaları diğer başlıklarda belirtildiği gibi evrensel ve tarihsel bağlamı hakkında yapılan tartışmalara açıklık getirmektedir. Mesela “*Her sarhoş edici şey hamr, her hamr da haramdır.*”<sup>69</sup> şeklinde Hz. Peygamber'den nakledilen hadis, her şeyden önce Kur'ân'da içkinin haram olduğunu belirten âyetin<sup>70</sup> farklı bağlamlara çekilmesinin önüne geçmekte ve haramlığını kat'î bir şekilde ortaya koymaktadır. Başka bir rivayette ise Resûlullâh (s.a.s.) “*Çoğu sarhoşluk veren şeyin azı da haramdır.*”<sup>71</sup> buyurarak içki içme yasağı ile ilgili hükmü açıkça ortaya koymuştur. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu da ilgili naslardan yola çıkarak, az olsun çok olsun alkollü olan bütün içkileri ‘hamr’ kabul etmekte ve haram addetmektedirler.<sup>72</sup> Dolayısıyla hadisler içki içmenin haramlığını ifade eden âyetlerin, nazil olduğu dönemde kendileri ile ifade edilen terimlerin anlamlarıyla sınırlandırılmayacağını ve özellikle ilgili hükümlerin evrensel olduğunu ortaya koymaktadır.

#### 1.4.4. Aile Hukuku ile ilgili Konular Bağlamında

Aile, alternatifi olmayan çok önemli en küçük sosyal kurumdur. Bu kurumda bireylerin kendilerine dünyada en yakın kişiler olarak annesi,

<sup>66</sup> İbn Mâce, “Hudûd”, 5.

<sup>67</sup> İhtiyaç içinde bulunma, başkası tarafından zorlanma sebebiyle hırsızlık ve zina suçlarına yönelik had cezalarının kaldırılmasıyla ilgili olarak bk. Muhammed Baltacî, *Menhecu Umer bin Hattab fi't-teşri' dirâsetün müstev'ibetün li fikhi Umer ve tanzîmâtihî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2002).

<sup>68</sup> Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 3/60.

<sup>69</sup> Buhârî “Vudû”, 71, “Eşribe”, 4, 10; Müslim, “Eşribe”, 67-68; Tirmizî, “Eşribe”, 2; İbn Mâce, “Eşribe”, 9; Mâlik, *Muvattâ*, “Eşribe”, 9; Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 5.

<sup>70</sup> Mâide, 5/90-91.

<sup>71</sup> Ebû Dâvud, “Eşribe”, 5; Tirmizî, “Eşribe”, 3; Nesâî, “Eşribe”, 25; İbn Mâce, “Eşribe”, 10; Dârimî, “Eşribe”, 8.

<sup>72</sup> Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Firûzâbâdî Şirâzî, *el-Mühhezzeb* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1976), 2/366; İbn Kudâme, *el-Muğni* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 327.

babası, kardeşleri; belli bir yaştan sonra da hanımı veya kocası ve sonra da çocukları yer almaktadır. İnsanlar yakınları ile evvela önemli duygusal gereksinimlerini bu kurumda tamamlamaktadırlar. Müntesiplerine evrensel bir dünya görüşü telkin eden İslâm dini de bireylerin bu gereksinimlerini tamamlarken duygu ve düşüncelerine şekil vermekte ve yaşama dair bir referans çerçevesine sahip olmaktadır. Tabi İslâm dini her ne kadar kendine özgü evrensel bir dünya görüşü oluşturmaya çalışsa da toplumların tarihsel ve sosyo-kültürlerinden de etkilenmektedir.

Dolayısıyla özellikle Hz. Peygamber tarafından belirlenen aile ile ilgili ahlâkî ve hukukî bazı düzenlemelerde Arap kültür ve örfünün etkilerini görmek mümkündür. Zira din, birey ve toplumu biçimlendirirken, toplum ve birey de dini hayata şekil vermekte etkili olmaktadır.<sup>73</sup> İşte bu sebeple bazı araştırmacılar Hz. Peygamber tarafından belirlenen aile ile ilgili ahlâkî ve hukukî bazı düzenlemelerin ‘Arap kültür ve örfünün İslâm’daki yansımaları’ olduğunu savunmaktadırlar.<sup>74</sup> Bu görüşlerini de özellikle Arap toplumunda erkeğe verilen üstün payenin İslâmî dönemde de aynen devam ettirilmesi ile temellendirmektedirler. Onlara göre bunun en büyük delili de ailede erkeğin riyaset üstünlüğünün Kur’ân tarafından onaylanmasıdır.<sup>75</sup>

Ancak hadislerde aile ile ilgili ahlâkî ilke ve hukukî düzenlemeler belli bir dönem veya bölgeyle sınırlandırılmayacak boyuta taşınmıştır. Nitekim hadislerde o günün toplumunda temel ahlâkî prensiplerle çelişen nikâhsız yaşama (hıdn), asil bir çocuk sahibi olmak için eşi asil bir erkeğe sunma (istibda), süreli nikâh (mut’a), iki kız kardeşle aynı anda evli bulunma, üvey anne ile evlenme (makt), eşleri karşılıklı değiştirme (bedel) vb. ilişkilerin ayrıştırılarak yasaklanmasından anlaşılmaktadır.<sup>76</sup> Dolayısıyla bazı rivayetlerde aile ile ilgili tarihsel ve yerel argümanlar her ne kadar dikkat çekse de bunlar aslında ilgili hükümlerin evrensel boyutunun belirlenmesinde rol oynayan önemli faktörlerdir. Zira ilgili rivayetler, İslâm’ın tarih-üstü aile hukuku ile ilgili hükümlerinin ve ahlâkî ilkelerinin özellikle Arapların sosyo-kültürel anlayışını yansıtan yerel formlar üzerinden işlenip evrensel standartlara nasıl ulaştığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

<sup>73</sup> Yapıcı, A, *Kimlik, Bilinç ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın* (Adana: Karahan Kitabevi, 2013), 22.

<sup>74</sup> Konu hakkında yapılan tartışmalar için bk. Ahme Rifat Geçioğlu-Ertuğrul Döner, “İslâm’da Evlilik ve Aile Bağlamında Günümüzde Tartışılan Konular Üzerine Psiko-Sosyal Bir Değerlendirme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 604-621.

<sup>75</sup> en-Nisâ 4/34.

<sup>76</sup> Daha geniş bilgi için bk. Erdem, M., “Dinler ve Aile” mad., *Türk Aile Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991) 1/150.

## SONUÇ

Evrensellik ve tarihsellik kavramlarının içerik olarak evrenselcilik ve tarihselcilik kavramlarından farklı olduğu fakat buna rağmen birbiri yerine kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak yapılan tanımlamalardan evrenselcilik ve tarihselcilik kavramlarının ahkâm hadisleri için söz konusu olamayacağı buna karşılık evrensellik ve tarihselliğin söz konusu olabileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ilgili kavramlara, ayırt etmeksizin Batı kaynaklı diye kökten karşı çıkmak tutarlı gözükmemektedir. Çünkü yapılan tanımlamalarda evrensellik ile küresellik adı altında çağdaşlığın tarihseli ve yereli yok eden, kültürleri tek tip haline getirmeye çalışan evrenselcilik değil de esasların bütün çağlara hitap etmesi, her zaman ve mekânda geçerli olması anlamı kastedilmektedir. Tarihsellik ile de temelde tarihselci düşüncenin vurgu yaptığı olaylardaki biriciklik değil de bireysellik ve hayatın sınırlı bir kısmı kastedilmektedir.

Makalede sünnetin, özellikle onun teorik boyutunu oluşturan hadislerin lafzî yapısıyla, tikel ilke ve esaslarıyla tarihsel, mesajı ve temel hedefleri ile de evrensel olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile sünnet, değişmeyen temel ilkelerle dönemine göre biçim almış tarihsel unsurları içinde barındırmaktadır ve bunlar çoğu kez içi içedir. Şu halde burada yapılması gereken şey, evrensel ve değişmez ilkeleri, şartlara göre şekillenmiş değişebilir veya değiştirilebilir hükümler içerisinde süzüp çıkarmaktır. Bu da tarihsel durumla söz konusu duruma cevap niteliğini taşıyan sünnet arasında illet ve hikmet bağının tespiti ve buradan çıkarılacak temel ilkeler ile mümkün olacağı sonucuna varılmıştır. Nitekim belirlenen temel ilkeler doğrultusunda, toplumsal değişim ve farklılıklar göz önünde tutularak farklı hükümler üretilebilecektir.

Dolayısıyla İslâm düşüncesinin köklerinde var olan evrensellik ve tarihsellik konusu sünnet için önem arz etmektedir. Zira sünnet ahlâkî ve hukûkî evrensel ilkelerin başta gelen iki önemli kaynağından biridir. O halde bu kaynağın evrenselliği epistemolojik ve sosyolojik tarzda temellendirilmelidir. Özellikle sünnetin tarihselliği konusu bu tarzda temellendirilmezse dinin derinliğinde bulunan gayeci rûh bir kenara itilerek her değişimin kabul görmesi ve böylece sünnette değiştirilmesi mümkün olmayan hükümlerin dahi değiştirilerek ortadan kalkması kaçınılmaz olacaktır.

Burada özellikle kendileri üzerinden somut bir şekilde ortaya koymaya çalıştığımız ahkâm hadisleri içerik olarak bir nas olmaları hasebiyle evrenseldir. Dolayısıyla normal tarihî bilgiler gibi doğruluk ve yanlışlıkla ilişkilendirilerek ele alınmamalıdır. Bununla beraber hem rivâyetlerde anlatılan olay ve benzeri durumların kadîm kültür ile ilişkisi, hem de sözün şifâhî aktarım ilkelerine bağlılığından dolayı maruz kaldığı eksiltme ve artırma ile ilgili olarak tarihîlikten bahsedilebilir. Bu bağlamda insan ürünü

olarak bir hadis elbette söylendiği ortamın özelliklerini taşıması yönüyle tarihseldir. Ancak önemli olan ortaya koyduğu evrensel mesajdır.

### KAYNAKÇA

Açıkel, Yusuf. “Hz. Peygamber’in Evrensel Mesajlarında Rahmet”. *III. Kutlu Doğum Sempozyumu 20 Nisan 2000*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.

Apaydın, H. Yunus. “Siyasal Hayat”. *İlmihal II (Heyet)*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Arslan, Hüsametdin. “Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar”. *Doğu Batı Dergisi 2/7* (1999), 72-73.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyatı, 1988.

Aydın, İbrahim Hakkı. “Hz. Peygamber’in Ahlâkında Evrensellik”. *VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu Nisan 2005*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006.

Aydın, Mehmet Âkif. “Ahvâl-i Şahsiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/192. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Baalbaki, Rohi. *Al-Mawrid Kâmûsun Arabiyyün İngilizî, -A Modern Arabic-English Dictionary-*. Beyrût: Dâru’l-İlmi’l-Melâyin, 7. Basım, 1995.

Baltacî, Muhammed. *Menhecu Umer bin Hattab fi’t-teşri’ dirâsetün müstev’ibetün li fikhi Umer ve tanzimâtihî*. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2002.

Başcı, Vahdettin. “İslâm Dini ve Hz. Peygamberde Evrensel Değerler”. *Diyanet İlmî Dergi 39/1* (2003).

Birand, Kâmiran. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.

Birekul, Mehmet - Yılmaz, Fatih Mehmet. *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*. Konya: Yediveren Yayınevi, 2001.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu’s-sahih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.

Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1992.

Cevad Ali. *el-Mufasssal fi târihi’l-‘Arabi kable’l-İslâm*. Bağdat: Câmiatu Bağdâd, 1993.

Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 4. Basım, 2000.

Çelik, Ali. “Sünnetin Evrensel ve Tarihsel Boyutu”. *İslâmın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Demir, Recep. *Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.

Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Rehber Yayınları, 8. Basım, 1990.

Döndüren, Hamdi. “Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslâmi Hükümler Değişir mi?”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998).

Dönmezer, Sulhi - Erman, Sahir. *Nazarî ve Tatbiki Cezâ Hukuku (Genel Kısım)*. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1973.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs. *Sünen-i Ebî Davud*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2000.

Ebû Şebâne, Yasir. *en-Nizâmu'd-düvelîyyü'l-cedîd beyne'l-vâkii'l-hâlî ve'l-tasavvuru'l-İslâm*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1998.

Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân. *Sünen-i Dârimî*. çev. Abdullah Aydınlı. 6 Cilt. İstanbul: Madve Yayınları, 1994-1996.

Edward, Hallett Carr. *Tarih Nedir*. çev. Misket Gizem Gürtürk. İstanbul: y.y., 1994.

Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1994.

Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Fazlurrahman. *İslâm ve Çağdaşlık*. çev. Alpaslan Açıkgenç - Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.

Fazlurrahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Fendoğlu, Hasan Tahsin. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cariyelik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Fetscher, İring. *Tarih Felsefesi: Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkilap Kitabevi, 1997.

Gemalmaz, Mehmet Semih. *Ulusal Üstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 1997.

Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.

Guraya, Muhammed Yusuf. *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım: Malik'in Muvatta'ı Özelinde*. çev. Mehmet Emin Özafşar. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Günaltay, Mehmed Şemseddin. “Kable'l-İslâm Araplar ve Tedeyyünleri”. *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/88 (1926).

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İmaj ve Dış Ticaret A.Ş., 1991.

Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Hatipoğlu, Mehmet Sait. “Kur'an'ın Aktüel Değeri I”. *İslâmiyât* 5/1 (2002).

Hattâbî, Hamd b. Muhammed. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Abdulkерim İbrahim Azbâvî. 2 Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1982.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitâbu'l-Muhabber*. thk. İlze Lihten Şitinz. Beyrût: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbni Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2000.

İbn Manzûr, Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru's-Sadr, 1882.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddin. *el-Kâmil fi't-târîh*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 6. Basım, ts.

Kadrî, Hüseyin Kazım. *Türk Lügati*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nidâ Yayınları, 2011.

Karatepe, Şükrü. "İnsan Haklarının İlahî Temelleri". *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları (Kutlu Doğum Haftası: 1993-1994)*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Keleş, Ahmet. *Sünnet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2015.

Kocaoğlu, A. Mehmet. "Ekonomik ve Sosyal Haklar". *Yeni Türkiye Dergisi* 22 (1998).

Koçak, Zeki. "İslâm Öncesi Arap Aile Yapısının Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2017). 237-271.

Komasyon. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 1988.

Komasyon. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.

Kotan, Şevket. *Kur'an ve Tarihsellik Tartışmaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Köktaş, Yavuz. *Ana Hatlarıyla Ahkâm Hadisleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2016.

Mengüşoğlu, Takiyettin. *Tarihîlik ve Tarihsizlik*. İstanbul: Felsefe Arkivi, 1968.

Okandan, Recai Galip. *Umûmî Amme Hukuku, Devletin Doğuşu, Pozitif ve Teorik Gelişmesi, Unsurları*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1968.

Özdağ, Ümit. "Batı'da İnsan Haklarının Doğuşu: Antik Yunan'dan Fransız Devrimi'ne". *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları (Kutlu Doğum Haftası: 1993-1994)*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1996.

Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/110-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Kitâbiyât Yayınevi, 2004.

Öztürk, Mustafa. "Naşize Kadınları Dövmek mi Yoksa Evden Uzaklaştırmak Gibi Bir Disiplin Cezası Vermek mi?". Erişim 7 Temmuz 2022. <https://serdargunes.wordpress.com/2014/01/04/nasize-kadinklari-dovmek-mi-yoksa-evden-uzaklastirmak-gibi-bir-disiplin-cezasi-vermek-mi/>

Paçacı, Mehmet. "Kur'an ve Tarihselci Yorum". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'an ve Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*. Van: y.y., 2001.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983.

Sakallı, Talat. “Hz. Peygamber’in Evrensel Mesajının Aktüel Değeri ve Problemleri”. *III. Kutlu Doğum Sempozyumu 20 Nisan 2000*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.

Savaş, Rıza. *Hız. Peygamber Devrinde Kadın*. Bursa: Ravza Yayınları, 1991.

Schacht, Joseph. “Peygamberin Sünneti” Tabiri Hakkında. çev. Mehmet Sait Hatiboğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/83 (Ankara: 1972).

Tâhâ, Abdurrahman. *Ruhu'l-hadâse el-medhal ilâ te'sisi'l-hadâseti'l-İslâmiyye*. Beyrût: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 2006.

Tartı, Nevzat. *Hadislerin Tarihsel Boyutu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Timuçin, Afşar. *Düşünce Tarihi*. İstanbul: İncancıl Yayınları, 1997.

Türkdoğan, Orhan - Gökçe, Orhan. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemi*. Konya: Çizgi Kitapevi, 3. Basım, 2018.

Türkmen, Elif Kübra. “The Influence of Jahiliye and Language in The Formation of İslâmic Divorce Law”. *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Dil ve İletişim”*. Eskişehir: y.y., 2009.

Udeh, Abdulkadir. *et-Teşrû'ü'l-cinâi'l-İslâmî mukârinen bi'l-kânûni'l-vad'î*. Beyrût: Dâru'l-'Arabî, ts.

Ulyânî, Ali b. Nefî. *Ehemmiyyetu'l-cihâd fî neşri'd-da'veti'l-İslâmiyye ve'r-reddi ala't-tavâifi'd-dâlleti fihi*. Riyad: y.y., 1985.

Yıldırım, Celal. *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 5. Basım, 1997.



# KADIN SAHÂBİLERİN İSLÂM HUKUKUNA KATKILARI: HZ. AIŞE ÖRNEĞİ

## THE CONTRIBUTIONS OF WOMEN COMPANIES TO ISLAMIC LAW: AISHA EXAMPLE

Geliş Tarihi: 20.04.2022 Kabul Tarihi: 26.08.2022

✉ TAHA YILMAZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-9503-3937

tahayilmaz1981@gmail.com

### Öz

Bu araştırmanın amacı, genel manada kadın sahâbîlerin İslâm hukukuna katkılarını, özelde ise Hz. Aişe'nin (ö. 58/678) İslâm hukuku ile ilgili görüşleri ve yaşayışını göz önünde bulundurarak İslâm hukukuna ne gibi katkılar sağladığını ortaya koymaktır. Araştırma kapsamında fikhî ahkâma konu olmuş ilk dönem kadın sahâbîler ve Hz. Aişe esas alınarak bu alandaki İslâmî literatürden yararlanılmıştır. Nitekim Hz. Aişe olayların bir öznesi veya toplumda hâkim olan yanlış geleneğe karşı mücadele ederek, soru sorarak ya da fikrine başvurulduğunda görüşünü ortaya koyarak İslâm hukukuna kaynaklık etmiştir. Asr-ı saadette yaşayan diğer kadınlar da aynı zamanda İslâm hukukunun teşekkülü esnasında aile hukuku ile ilgili birçok hükmün inmesine kaynaklık etmiştir. Kur'an ile Sünnet de kadına yönelik olan ve kadınların çabası sonucu oluşan bu özel hükümleri ortaya koyarak günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır. Toplumsal yaşam İslâm dininin kuralları çerçevesinde oluşurken bu rahmet ikliminden kadınlar da yararlanmış ve kadın imgesi vahyin perspektifinde yeniden şekillenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Asr-ı saadet, Kadın, Sahâbî, Hüküm.

### ABSTRACT

The aim of this study is to look at women's contributions to Islamic law in general and to find out what kind of contributions Aisha made by looking at her ideas and life on Islamic law in particular. Within the scope of the research, the Islamic literature in this field was used based on the first period female Companions and Aisha, who were the subject of fiqh. As a matter of fact, Aisha became a source of Islamic law by fighting against the wrong tradition prevailing in the society, by asking questions or by expressing her opinion when her opinion was sought. At the same time, many other women living in the age of bliss were the source of many provisions regarding family law during the formation of Islamic law. The Qur'an and the Sunnah have also revealed these special provisions that are aimed at women and formed as a result of the efforts of women and have enabled them to reach our day. While social life was formed within the framework of the rules of the Islamic religion, women also benefited from this climate of mercy, and the image of women has been reshaped from the perspective of revelation.

**Keywords:** Islamic Law, Age of Bliss, Women, Companions, Judgment.

## SUMMARY

The aim of this study is to look at women's contributions to Islamic law in general and to find out what kind of contributions Aisha made by looking at her ideas and life on Islamic law in particular. Within the scope of the research, the Islamic literature in this field was used based on the first period female Companions and Aisha, who were the subject of fiqh. As a matter of fact, Aisha became a source of Islamic law by fighting against the wrong tradition prevailing in the society, by asking questions or by expressing her opinion when her opinion was sought. At the same time, many other women lived in the age of bliss were the source of many provisions regarding family law during the formation of Islamic law. The Qur'an and the Sunnah have also revealed these special provisions that are aimed at women and formed as a result of the efforts of women and have enabled them to reach our day. While social life was formed within the framework of the rules of the Islamic religion, women also benefited from this climate of mercy, and the image of women has been reshaped from the perspective of revelation.

The traditions of society, natural conditions, and some sanctities have been effective in determining the roles assigned to women and men in society. Again, the roles they have acquired in the social statuses assigned to women and men in the historical process have undergone some changes and continue to be subject to change and transformation until today. Especially in societies where physical power is at the forefront, the distinction between men and women has become more evident, and roles and social status have been more sharply separated from each other. In general, women were encouraged to submit and remain silent. These features were seen as the elegance and femininity that should be found in women. However, with the advent of Islam, a completely different view of this understanding prevailing in society was developed. Since Islam does not want anyone to suffer oppression and injustice, it creates a climate of mercy toward all members of society. Thus, the religion of Islam did not want women to remain silent, emphasizing that they should appropriately express themselves. With this positive climate created for women, women learned their religion and revealed a new identity while engaging in scientific activities.

In the age of bliss, the companions tried as hard as possible to spend time with the Prophet Muhammad. However, this is not an easy situation in terms of living conditions and opportunities. In addition, many factors, such as their frequency of being with the Prophet, intelligence, gender, age, and occupation, have significantly influenced their understanding and interpretation of both the hadith narration and the Sunnah of the Prophet of Islam. Women have revealed their existence with the revelation that has come down, and their already existing labor and efforts have been confirmed by the first source of law. In this way, women have seen themselves as important in every field, removed all obstacles in front of developing their abilities, and have reached a comfortable life. This rapid change has shown itself in every field.

Women could easily ask what they thought in the presence of the Prophet and feel safe. The existence and identity of women were recognized in society. At the head of these pioneering women was Aisha. She summed up the positive change for women. Aisha, with her scientific acquis shaped in the cradle of revelation, served as a consultative office in the society in which she lived. In this respect, with the narrations she made from the Prophet, she was the source of the foundation stones of every field in which the woman showed her presence in society, especially the Islamic Family Law. The reason why Aisha's hadiths are discussed is that the hadiths she narrated are the source of the provisions of Islamic law. Aisha was not only a hadith narrator but also made corrections to her identity as a jurist and commentator and led the Companions to understand the religious rules correctly. Again, the effects of the female companions in general and Aisha in particular during the descent of the revelation were included and evaluated separately in this study.

## GİRİŞ

**T**oplumda kadın ve erkeğe biçilen rollerin belirlenmesinde toplumların gelenekleri, tabiat şartları ve birtakım kutsallar etkili olmuştur. Yine tarihî süreç içinde kadın ve erkeğe biçilen eş, anne-baba, kız veya erkek evlat, kardeş, komşu, arkadaş, akraba olma gibi toplumsal statülerde edindikleri roller birtakım değişikliklere uğramış ve günümüze kadar da değişim ve dönüşüme tabi olmaya devam etmektedir. Özellikle de fiziksel gücün ön planda olduğu toplumlarda kadın ve erkek arasındaki ayrım daha da belirginleşmiş, roller ve toplumsal statüler de daha keskin olarak birbirinden ayrılmıştır.<sup>1</sup> Genelde kadın boyun eğmeye, susmaya ve teslim olmaya teşvik edilmiştir. Bu zikredilen özellikler kadınlarda bulunması gereken zarafet ve kadınlık özelliği olarak görülmüştür. Fakat İslâm dininin gelişiyile toplumda hâkim olan bu anlayışa tamamen farklı bir bakış geliştirildi. İslâm hiç kimsenin zulme ve haksızlığa uğramasını istemediği için toplumun tüm fertlerine karşı rahmet iklimi oluşturdu. Böylelikle İslâm dini kadının susmasını istememiş, onun uygun bir tavırla kendisini ifade etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Kadınlar için oluşturulan bu olumlu iklimle birlikte kadınlar dinini öğrenmiş ve ilmî faaliyetlerde bulunan yeni bir kimlik ortaya koymuştur. Mesela Havle bint Sa'lebe b. Esrem el-Ensâriyye (ö. 32/652-53) kendisine zihâr<sup>2</sup> yapıldığı zaman uğradığı haksızlığın bilincinde olmuş ve cahiliye toplumunda yetişmiş sıradan bir insan olmasına rağmen zulme uğramaması gerektiği bilincini İslâm'ı kabulüyle kazanmış ve hakkını savunmuştur.<sup>3</sup> Havle'nin Allah'ın adaletine güveni tam olduğu için Hz. Peygamber'e başvurmuş ve sorununu çözmek

<sup>1</sup> Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), 23-25.

<sup>2</sup> Zihâr: Kocanın, karısını annesine veya dinen nikâhı düşmeyecek yakınlarına benzetmesi anlamında bir fıkıh terimidir. Böylelikle kadın ne evliliği normal şekilde devam ediyor ne de boşanabiliyordu. Böylece kadın cezalandırılmış oluyordu. (el-Mücadele 58/2-3; Ahmet Yaman, "Zihâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/387-390.

<sup>3</sup> İbn Mâce, "Mukaddime", 13; el-Mücadele 58/1-4; M. Yaşar Kandemir, "Havle bint Sa'lebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/539.

için mücadelesini sürdürmüştür. Havle'nin bu inancı göklerden vahyin inmesine sebep olmuştur.<sup>4</sup> Ayrıca Havle'nin bu çabası sadece kendi çıkar ve menfaatini gözetken bir durum da değildi. Toplumun bütün kadınları da bu hükümden yararlanmıştı. Yine Asr-ı saadette Ümmü Seleme (ö. 62/681) de Hz. Peygamber'e "Allah Teâlâ niçin devamlı erkek sığısıyla hitapta bulunuyor?" diye sormuş<sup>5</sup>, bunun üzerine kadınlardan bahseden âyetler inmiştir. Ümmü Seleme'nin zekâsı ve istişare kabiliyetinden dolayı Hz. Peygamber zaman zaman kendisine çeşitli konularda danışmıştır. Ayrıca Ensar'dan bazı kadınlar öğretmenlik yapmışlardır.<sup>6</sup> Mekke uzun zamandan beri ticaret ve hac merkezi olmasına rağmen Medine'deki kadınların durumu Mekkeli kadınlardan farklıydı. Çünkü Medine bağ bahçeyle uğraşılacak bir yerdi. Kadınların çalışması gerekiyordu. Bu da toplumda kadınlara birtakım hürriyetlerin tanınmasını gerektirmiştir. Cahiliye döneminde Mekke toplumunda kız çocukları bir yandan ekonomik olarak aileye yük kabul ediliyor diğer yandan toplum içinde kız çocuğuna sahip olmak utanç sebebi sayılıyordu. Bu ve benzeri şeyler dışında birçok etken sebebiyle kız çocukları diri diri gömülüyordu. Aileye herhangi bir katkısı olmadığı düşüncesiyle bu tavırlar sergileniyordu. Çünkü koyun güdemiyor, savaşta katılamıyorlardı. Medine'de ise kadınlar toplumun içinde ön plandaydılar. Hz. Ömer (ö. 23/644) bu konuda, "Ey Kureyş halkı kadınlar bize galip geldi. Biz Medine'ye hicret ettiğimizde oradaki kadınlar erkeklere hükmediyorlardı. Bizim kadınlarımız da Medine kadınlarını kendilerine örnek aldılar." diyerek kadınların toplumdaki etkin rollerine vurgu yapmıştır.<sup>7</sup> Hatta mescitte mehir bedellerine sınırlandırma getirmek isteyen Hz. Ömer minberden daha inmeden bir kadın ona âyetle cevap vererek itiraz etmiş<sup>8</sup> ve o da "Bir kadın beni düzeltti."<sup>9</sup> demekten kendini alamamıştır. Hz. Ömer sert mizaçlıydı. Bir gün Hz. Peygamber kadınlara vaaz ederken<sup>10</sup> Hz. Ömer mescide girmiş, kadınlar Ömer'in sertliğini bildikleri için toparlanmış ve saygı ile ayağa kalkmışlardı. Kadınların bu halini gören Hz. Ömer, "Hz. Peygamber saygı görmeye benden daha layıktır." demiştir.<sup>11</sup> Bu olayla da anlaşılıyor ki, Resûlullah kadınlara son derece şefkat ve merhametle dav-

<sup>4</sup> Huriye Martı, *İslâmda Kadın* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 12-22.

<sup>5</sup> M. Yaşar Kandemir, "Ümmü Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/328-330; Âl-i İmrân, 3/195; Tirmizî, "Tefsîr", 9; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/290.

<sup>6</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/372.

<sup>7</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât'ül-kübrâ*, 8/182-183; Buhârî, "Nikâh", 80.

<sup>8</sup> en-Nisa 4/20; İbn Hacer, *el-Metalibü'l-âliye*, 2/4-5; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/168; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid* (Mısır: t.y.), 4/283.

<sup>9</sup> Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/168.

<sup>10</sup> Buhârî, "Sâlât", 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/523; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 24/204.

<sup>11</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/491.

ranmıştır. Onlar da Hz. Peygamber'in bu tavrının farkındaydılar. Bunun bir göstergesi olarak kadınlar Hz. Peygamber'in sağlığında, hastalığında ve hatta savaşta en zor anında hep onun yanında olmuş ve ona ellerinden gelen yardımı göstermişlerdi.

Hz. Aişe “Ensar kadınları ne iyi kadınlardır. Hayâ, dinlerini öğrenmede ve fikhî bilgi edinmede onlara engel olmuyor.” demiştir.<sup>12</sup> Örneğin, Esmâ bint Şekel (ö. 30/650) hayızdan sonra kadınların gusül etmesi konusunu sormuştu.<sup>13</sup> Medine'deki kadınlar bu tavırlarıyla toplum içinde bize örnek bir portre ortaya koymuşlardır. Kadınlar toplumda alınan kararlara etki ediyorlardı. Onlar, İslâm dininin adalet ve insaf dini olduğunun bilincindeydiler. İslâm'ın eski düzeni korumak için gelmediğinin de farkındaydılar. Bu yüzden problemlerini açık bir şekilde ortaya koyuyor ve çözüm istiyorlardı.<sup>14</sup> Günümüzde ise özellikle teknolojinin gelişmesiyle birlikte fiziksel gücün toplumsal yaşamda yoğun etkisi azalmaya başlamış, kadın farklı alanlarda kendi kimliğini ortaya koyma fırsatı bulmuşsa da İslâm dininin kendisine verdiği haklara bir türlü ulaşamamıştır. Asr-ı saadet döneminde ise kadınlar tebliğ, irşad, cihad ve ilmî faaliyetler vb. görevleri ifa etmekle birlikte İslâm hukukunun teşekkülünde de büyük bir rol oynayarak kendilerini bu sürece aktif bir şekilde dâhil etmişlerdir. Onlar bazen bireysel

<sup>12</sup> Ahmed b. Hanbel, *el- Müsned*, 6/148.

<sup>13</sup> Müslim, “Hayız”, 13; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 120.

<sup>14</sup> İslâm Hukuku kadının doğumundan ölümüne kadar toplumsal statüsüne çok büyük bir önem vermiştir. Yaşarken ortaya koyacağı güzel amellerinin sevap olarak âhret hayatında da karşısına çıkacağını bizzat Kur'an-ı Kerim âyetleriyle garantilemiştir. Onun amelini kocasının amelinden ayırmıştır. Kadının güzel ve utangaç görüntüsü altında eşsiz bir zekâyâ sahip olduğu vurgulanmıştır. Nitekim vahyin ilk indiği zamanlarda Hz. Peygamber'in telaşını ve paniklemesini gideren kişi eşi Hz. Hatice olmuştur. Zekâsı ve ferasetiyle kocasına güven vererek onu teselli etmiş “*Yakın akrabamı uyar*” şeklindeki Şuâra Sûresindeki âyet inince de ona ilk iman eden kişi yine Hz. Hatice olmuştur. Aynı şekilde Hz. Aişe, zekâ ve ilmî kabiliyetiyle seçkin bir kadın olarak ön plana çıkmış ve tüm zamanların en bilgili kadını olma şerefine sahip olmuştur. Hayatı boyunca yaptığı ilmî faaliyetlerle ismini tarihe altın harflerle nakşetmiştir. Aynı şekilde Kur'an'da birçok sûre kadından söz etmektedir. Nisâ, Talak, Meryem, Bakara, Nûr, Ahzâb, Mücadele, Mümtehine, Tahrim sûrelerinde birçok âyet kadınlarla ilintili inmiş ve onlarla ilgili konuları ele alıp açıklamalarda bulunmuştur. İslâm âlimleri tarafından hakkında Allah'ın âyetler indirdiği şahısların adıyla eserler telif edilmiştir. Bu şahısların birçoğunun kadınlardan olduğunu görmekteyiz. Nitekim Cahiliye Arap toplumunda bir utanç sebebi kabul edilerek diri diri gömülen kız çocuklarının masumiyetini ilâhî irade dile getirmiş ve bu çirkin geleneği yasaklamıştır. Allah bu fiilleri yapanları kınayarak peş peşe âyetler indirmiştir. Kadın ceza ve sevapta erkekle eş değer kabul edilmiş, salih amelinin de hiçbir zaman boşa çıkmayacağı Allah tarafından ayrıca beyan edilmiştir. (et- Tekvîr 81/8-9; en-Nahl 16/58-59; el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/31; el-Hucurât 49/13; en-Nisâ 4/1, 124; Âli İmrân 3/195; et-Tevbe 9/67, 68, 71,72; el-Ahzâb 33/35; el-Mü'min 40/40; et-Tahrîm 66/10; el-Hadîd 57/12; eş-Şuarâ 26/214; Mahmud Şeltut, *el- İslâm akîdetün ve şeriatün* (Dimeşk: Daru's- şüruk: 1988/1048), 218.

bazen ailevî bazen ise toplumsal konularda karşılaştıkları sıkıntı ve zorluklara göğüs germiş, bu problemlere çözüm yolları aramışlardır. Özel, ailevî ve toplumsal sorunları Hz. Peygamber'e arz ederek çözüm istemişlerdir. Bunlar üzerine bazen âyetler bazen de sûreler nazil olmuştur.<sup>15</sup> Böylelikle çalışmamızın giriş kısmında genelde ahkâma konu olan ilk dönem kadın sahâbîleri, makalenin özelinde ise topluma rehber ve hukukî kaynak olması bakımından Hz. Aişe'nin hayatı ve fikhî alana dair yaptığı katkıları ele alınmıştır. Bu konuları işlerken de çok fazla ayrıntı olacağı ve makalenin özü kaybolacağı düşüncesiyle mezheplerin bu konulara dair tartışmalarına girilmemiştir. İlk olması ve sonraki çalışmalara kaynaklık etmesi açısından konuyu bu zaviyeden ele almak yeterli görülmüştür. Sadece mezhepler teşekkül etmeden önceki süreçte mezheplere kaynaklık etmesi ve bir kadın gözüyle mezhep imamlarına farklı bir bakış açısı kazandırması yönüyle ele alınmıştır. Ayrıca İslâm ceza hukuku ile ilgili birçok fikhî hükmün oluşması itibarıyla ifk hadisesi biraz detaylandırarak incelenmiştir. Zira ifk hadisesinin ele alınış biçimi ve sonuçları şimdiye kadar daha çok suç ve cezanın insan üzerindeki maddi boyutuyla ele alındığı fark edilmiştir. Fakat suç ve cezanın ayrıca psikolojik boyutuyla da ele alınması gerektiğini ifk olayını konu edinen Nûr Sûresinin ilgi âyetleri bağlamında irdelemeye çalışılmıştır.

## 1. Hz. Aişe'nin İslâm Hukukuna Katkıları

Vahyin nüzulüne bizzat şahitlik etmesi ve hadislerin vürûdunu bizzat gözetmesi vesilesi ile ayrıca ahkâmın hikmeti teşriine vakıf olması sebebi ile Hz. Aişe fikhî meselelerde başvurulmuş en önemli kişilerden biri olmuştur. Hz. Aişe, İslâm hukukunun alt dalları olan özellikle aile ve bunun dışında ceza, ticaret, ibadet hukuku gibi birçok alanda hukuka katkıda bulunmuştur. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde Hz. Aişe'nin İslâm hukukunun çeşitli dallarına hangi katkılarda bulunduğu aktarılmaya çalışılacaktır.

### 1.1. Ceza Hukuku Alanına Katkıları

Hanım sahâbîler İslâm tarihinde çeşitli fikhî hükümlerin teşekkülünde büyük bir paya sahiplerdir. Hanım sahâbîlerin İslâm dinine yapmış oldukları hizmet ve bu uğurda göstermiş oldukları çabalar tarihî süreçte onların isimleriyle anılmalarına imkân vermiştir. Bu hanım sahâbîlerin başında da Hz. Aişe gelmektedir. Hz. Aişe, Hz. Peygamber ile 620 yılında evlendikten sonra birçok seferde Hz. Peygamber'e eşlik etmiştir. İslâm ceza hukukuna kaynaklık teşkil etmesi açısından önemli bir yer tutan İfk hadisesi de bu

<sup>15</sup> et-Talâk 65/1,6-7, 30-35; el-Bakara 2/240-241; en-Nisâ 4/3, 11-12,25, 34-35; el-Mâide 5/5; Nûr 24/4-5, 8-10; el-Ahzâb 33/28; Buhârî, "Tefsir", 4.

seferlerden birisi esnasında meydana gelmiştir. Hz. Peygamber, Müstalik<sup>16</sup> (Müreysi) gazvesinden dönerken beraberinde giden Hz. Aişe sabahleyin ordunun konakladığı yerden ihtiyacını karşılamak için ayrılmış, ordugâhtan uzaklaşmıştı. Ordu hareket ederken onu mahferenin<sup>17</sup> (hevdecin) içinde sanarak bindiği deveyi sürmüşlerdi. Hz. Aişe bu arada gerdanlığını kaybetmiş, onu aramaya gitmişti. Döndüğünde ordu hareket etmişti. Hz. Aişe de bir kenara çekilerek beklemeye koyulmuştu. Ordunun geri hizmetlerinde görevlendirilen Safvân b. Muattal (ö. 19/640) ordugâhın konakladığı yeri kontrol ettiğinde Hz. Aişe'yi bulmuş, onunla birlikte yola çıkarak kuşluk vaktinde ancak orduya yetişmişti.<sup>18</sup> Yaşanan bu olay Abdullah b. Übey b. Selül'ün (ö. 9/631) başlattığı dedikoduyla birlikte İfk<sup>19</sup> (iftira) diye İslâm tarihinde meşhur olan bir hadisenin yaşanmasına sebep olmuştu.<sup>20</sup> Bu olay Kur'an'da detaylı bir şekilde yer almaktadır.<sup>21</sup> Daha sonra birtakım kişilerin daha katılmasıyla bu iftira yayılmıştır. İfk olayına karışan birçok kişi vardır. Onlardan biri de Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) akrabası olan Mistah b. Üsâse (ö. 37/657) idi. Hz. Ebû Bekir bu kişiye maddî yardımda bulunuyordu. Bu iftirayı yayanların içinde onun olduğunu görünce yardımını kes-

<sup>16</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/48.

<sup>17</sup> Mahfe: Devenin sırtına yerleştirilen ve karşılıklı iki kişiyi taşıyabilen önu açık olan oda biçimindeki sepete denir. Sağlam bir şekilde hayvanın sırtına bağlanır. Mahfe denen bu sepetin üzeri ise kumaşla örtülüdür. Kasım Şulul, *Hz. Peygamber Devri Kronoloji* (İstanbul: İnsan Yayınları 2012), 1112.

Havdec: Ordudaki askerlerin yabancı kadınları görmesini engelleyen ve onların rahatsız olmamaları için devenin üzerine küp şeklinde tahtadan yapılmış üzerinde de perde olan bir barınaktır. Yerdeyken kadın onun içine girer, deve hareket ettiği zaman devenin sırtına yerleştirilirdi. Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 2/427, Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu, 2010) 327.

<sup>18</sup> Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 2/228, İbn İshak, *es-Sîre*, 445; M. Yaşar Kandemir, "Safvan b. Muattal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 35/485-486.

<sup>19</sup> İfk kelimesinin Türkçede kullanılan karşılığı iftira olup en kötü, en çirkin yalan demektir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/166, Mustafa Çağrırcı, "İftira-İfk Hadisesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 11/507-509.

<sup>20</sup> Talat Koçyiğit, "Abdullah b. Übey b. Selül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 1/139.

<sup>21</sup> "Şüphesiz ki o iftirayı getirenler, içinizden bir topluluktur. Onu (o iftirayı), kendiniz için bir kötülük sanmayın! Bilakis o, sizin için (hakkınızda inen ayetlere ve birçok sevaba vesile olmakla) bir hayırdır. Onlardan (O iftirayı çıkaranlardan) her kişiye (ise, ahirette cezasını görmek üzere) o işlediği günah vardır. (Amel defterlerine yazılmıştır.) Onlardan (elebaşılık yaparak, bu günahın) büyüğünü yüklenen kimseye ise, (pek) büyük bir azap vardır. Onu İştittığınız zaman gerek erkek mü'minlerin ve gerekse kadın mü'minlerin, kendi vicdanlarıyla iyi bir zanda bulunarak (böyle bir şey olamaz!) Bu apaçık bir iftiradır! Demeleri gerekmez miydi? Onların buna karşı dört şahit getirmeleri gerekmez miydi? Mademki şahit getiremediler, öyleyse onlar Allah katında yalancıların ta kendileridir." (Nûr 24/11-13).



mişti. Bunun üzerine Kur’ân âyetleri ile uyarılmıştı.<sup>22</sup> Bu konu üzerine inen âyetlerle Hz. Aişe temize çıkarılarak bu çirkin işi yayanların asıl suçlu oldukları ifade edilince Hz. Aişe’nin masum olduğu kesinleşmişti.<sup>23</sup> Kur’ân’ın konu ile ilgili âyetleri şöyledir: “*Bu iftirayı işittiğinizde erkek ve kadın müminlerin kendi vicdanları ile hüsnüzanda bulunup da “bu apaçık bir iftiradır” demeleri gerekmez miydi? “Onların (iftiracıların) da bu konuda dört şahit getirmeleri gerekmez miydi? Mademki şahitler getiremediler, öyle ise Allah nezdinde yalancılardan ta kendileridir.*”<sup>24</sup> “*Şüphesiz ki, (çirkin işlerden) habersiz, iffetli mümin kadınlara zina isnad edenler, dünyada ve âhirette lanetlenmişlerdir, onlar için çok büyük bir azap vardır.*”<sup>25</sup> Rivayete göre Hz. Aişe’ye iftira atıldığında ashâbdan bazıları da olayı önemsemeyerek bu sözlere ortak olmuş veya bu olayın konuşulduğu ortamlarda bulunurken işin çirkin ve iftira olduğunu söylemeyerek tepkilerini ortaya koymamışlardı. Bu kişilerden birisi de Şair Hassân b. Sâbit’tir (ö. 60/680).<sup>26</sup> Bu sebeple Hz. Aişe ona kırılmıştı. Peygamber şairinin daha sonra gözleri kör olmuştu ve Hz. Aişe’nin bulunduğu bir meclise gelmişti. Hz. Aişe onun altına minder verilmesini ve ona hürmet edilmesini istemişti.<sup>27</sup> Orada bulunanlar buna itiraz edince Hz. Aişe nezâket ve zarafetinden ödün vermeyerek, “O bu dünyada zaten gözleri görmeyerek azap görmektedir.” demişti. Sonrasında da şunları eklemiştir: “O, Hz. Peygamber’in sağlığında vahiy sürecinde şiirleriyle Hz. Peygamber’i desteklemiştir. Bu yüzden her ne kadar o çirkin söylentilere katılmışsa da Hz. Peygamber’i

<sup>22</sup> “İçinizden faziletli ve servet sahibi kimseler; akrabalara, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere bir şey vermeye yemin etmesin, affetsinler; aldırmasınlar! Dikkat edin sizin onları bağışlamalarınıza karşılık Allah’ın da sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Nûr 24/22). Bu âyetin inişiyile Hz. Ebû Bekir yemininden dönerek akrabalarından iftiraya karışanlara yardım etmeye devam eder. Celaleddin es- Süyûtî ve el- Mahallî, *Celaleyn Şerhi*, (İstanbul: Karaman Yayınevi, 1995), 5/278.

<sup>23</sup> “Bunu (bu iftirayı ki, inatçı, kıskanç ve kindar insanların en çok kullandıkları insanların itibarını düşürmeye yönelik olan çok kötü bir koz, çok alçak bir silah) dillerinizle (birbirinden) alıyor ve hakkında bir bilgi sahibi olmadığınız bir şeyi ağızlarınızla söylüyor ve bunu çok kolay önemsiz bir şey sayıyorsunuz. Hâlbuki bu, Allah katında büyük (bir günah)tür.” (Nûr 24/15). “Ey İman edenler! Şeytanın adımlarına uymayın! Kim şeytanın adımlarını takip edip onun izinden yürürse artık şüphesiz ki o, çirkin işleri ve kötülüğü emreder! Eğer üzerinizde Allah’ın ihsanı ve rahmeti olmasaydı, içinizden hiçbir kimse ebedi olarak temize çıkmazdı. Fakat Allah, dilediğini temize çıkarır. Çünkü Allah, hakkıyla işitendir, her şeyi hakkıyla bilendir.” (Nûr 24/21).

<sup>24</sup> Nûr 24/11.

<sup>25</sup> Nûr 24/23.

<sup>26</sup> Mustafa Fayda, “Aişe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/202.

<sup>27</sup> Hüseyin Elmalı, “Hassân b. Sâbit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 6/399-402.

sevmesinden dolayı benim nezdimde saygıyı hak ediyor.”<sup>28</sup> Bu olayda Hz. Aişe’nin gözetmiş olduğu nezâket ve zarafet onun vahyin merkezinde yetişen biri olduğunu gösterir. Yine Hz. Ali (ö. 40/661) ile ilgili bir rivayette de Hz. Aişe’nin aynı nezâketi kendisine gösterdiği rivayet edilir. Mesh ile ilgili fikhî bir mesele kendisine sorulduğunda, “Bu mevzuyu Hz. Ali’ye sorun o daha iyi bilebilir.” demiştir.<sup>29</sup> Hâlbuki İfk olayı olduktan sonra Hz. Peygamber, Hz. Ali ile durumu istişare ettiğinde kendisine Hz. Aişe’yi boşamasını söylediği rivayet edilir. Bu yüzden de Hz. Aişe’nin ona kırıgın olduğu söylenir.<sup>30</sup> Fakat dinî bir mevzu olduğunda o gayet adaletli bir şekilde bu mevzuyu Hz. Ali’ye sorun demiştir. Hz. Peygamber bu konuyu Hz. Ömer ile de istişare etmiştir. Hz. Ömer’in cevabı ise “Ya Resûlallah, Aişe böyle çirkin bir iş yapmaz. O böyle bir iş yapsaydı Cebrail sana bunu bildirirdi. Çünkü bir gün sen bize namaz kıldırıyordun başucunda bir pislik vardı. Cebrail (a.s.) gelerek seni uyardı.” şeklinde bir görüş beyan ederek Hz. Aişe’nin masum olduğunu ifade etmişti.<sup>31</sup> Aynı şekilde Hâlid b. Zeyd el-Ensârî (Ebû Eyyûb el-Ensârî) (ö. 55/675) de hanımı kendisine “Duydun mu Aişe hakkında söylenenleri?” dediğinde Hz. Ebû Eyyûb el-Ensârî de eşine hitaben “Sen böyle kötü, çirkin bir iş yapar mısın?” diye sormuş. Hanımı hayır diye cevap verince Ebû Eyyûb el-Ensârî bunun üzerine, “Aişe senden daha iffet sahibidir. O bu işi hiç yapmaz.” diyerek Hz. Aişe’nin masum olduğunu, bu işi yayanların iftiracı olduklarını ortaya koymuştu.<sup>32</sup> Olayları değerlendirirken sahâbenin insan olduğu olgusu gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Nitekim onların insanî duyguları olayları değerlendirmelerinde etkili olmuştur. Fakat onlar vahiyle gece gündüz düzeltilmiş ve olayları nasıl değerlendirmeleri gerektiği kendilerine öğretilmiştir.<sup>33</sup> Hz. Peygamber bile vahiy gelene kadar hüküm verememiştir. Ama soğukkanlılığını koruyarak toplumun aksine eşine kötü bir muamelede bulunmamış ve işi doğru değerlendireceğini düşündüğü kişilere danışmıştır. Vahiyle temize çıkan Hz. Aişe ise Allah’a hamd etmiştir.<sup>34</sup> Fakat şunu belirtelim ki, iftira her ne kadar boşa çıkmış ise de onun insan ve toplum üzerinde bıraktığı iz çok ağır olmuştur. Nitekim ceza hukuku her ne kadar olayın maddî yönünü tespit edip suçlulara bu yönde bir ceza takdir ediyorsa da masum olan kişinin ruh ve gönül dünyasında oluşan o ma-

<sup>28</sup> İbn İshak, *es-Sire*, 445; Vâkidî, *el-Megâzî*, 2/228.

<sup>29</sup> Zerkeşî, *el-İcâbe li-irâdi me’stedreketi ‘Aişe ‘ale’s-sahâbe*, thk. Said el-Efğânî (Beyrût: 1971), 32-40-70.

<sup>30</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 13/55.

<sup>31</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 8/58-81.

<sup>32</sup> İbn Hişâm, *Sire*, 3/311-315; Hüseyin Algül, “Ebû Eyyûb el-Ensârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/123-125.

<sup>33</sup> M. Kâmil Yaşaroğlu, “Nûr Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/247-248.

<sup>34</sup> İbn Kütaybe, *Tefsiru Sûreti’n-Nûr* (Kahire: 1343), 225-247.

nevî yaranın hiçbir zaman unutulmayacağı göz ardı edilmemelidir. Nitekim Asr-ı saadette Hz. Peygamber'in vefatıyla toplumda meydana gelen birçok problemin altında yatan nedenlerin bu olduğu da söylenegelmiştir. Burada Şia'nın Hz. Aişe'nin evinin şeytanın boynuzunun çıkacağı yerdir<sup>35</sup> veya Hz. Peygamber'in hanımlarından birinin büyük bir fitnenin başına geçeceği<sup>36</sup> şeklindeki rivayetlerinin yoruma muhtaç olduğunu ve gerçeği yansıtmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Hz. Aişe, adalet duygusuyla hareket eden, toplumda var olan meselelere kayıtsız kalmayan bir gelenekten gelmektedir. Babası Ebû Bekir, İslâm'ın ilk halifesi, Cahiliye ve sonrasında toplumun önderi olan birisiydi. Peygambere ilk iman eden kişiydi. Dolayısıyla Hz. Aişe kendine güveni tam, şahsiyeti vahyin beşiğinde şekillenmiş asil bir kadındı. Onun toplumda çıkan problemlere karşı duyarsız kalması mümkün değildi. Bu yüzden problemlere çözüm üretmiş ama aynı zamanda iffet ve namusunu da korumuş seçkin bir kişiydi. Rivayetlerde geçtiğine göre o sadece Hz. Ali'ye karşı değil aynı zamanda Hz. Osman'a (ö. 35/656) karşı da uyarılarda bulunmuştur.<sup>37</sup> Hz. Osman'ın valilerinin halka duyarsız kaldığını, dolayısıyla valilerin işlerini düzgün yapmadığını, bunların kontrol edilmesi gerektiğini de söylemişti. Yine Hz. Osman'ın yaşlı olması, züht ve takvasından dolayı Kur'ân ilimleriyle fazla uğraşması, onun devlet işleriyle ilgilenmeyi sevmemesi gibi sebeplerle oluşan aksaklıklar için Hz. Aişe'ye müracaat edildiği, onun da uygun bir dil ile uyarılarda bulunduğu İslâm tarihi kaynaklarında mevcuttur.<sup>38</sup> Bu olaylar, hukukî alanların tümünün inşasında kadınların aktif rol aldığını gayet açık olarak göstermektedir

İfk hadisesinde münafıkların hedefi Hz. Aişe'ye iftira ederek Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve Hz. Ebû Bekir'in şeref ve haysiyetini zedelemektir.<sup>39</sup> Böylelikle İslâm dinine zarar vermiş, hatta Hz. Ebû Bekir ile Hz. Peygamber'in arasını açmış, en büyük desteğinden ve dostundan onu ayırmış olacaktı. Allah Teâlâ da bu olayla ilgili birçok hüküm va'z ederek müminleri teyakkuza ve hassasiyete davet etmiştir. İftira olayının çok ağır olduğunu, dünya ve âhirette büyük bir azaba sebep olacağını vurgulamıştır. Allah, kadına değer vermiş onu âyetiyle temize çıkarmıştır. İftirayı yayan erkek olmasına rağmen Allah masum olması sebebiyle kadınla ilgili âyet indirmiştir.

İslâm tarihinin önemli olaylarından olup Hz. Aişe üzerinde cereyan

<sup>35</sup> Buhârî, "Cihad/Farzu'l-humus", 5; Müslim, "Fiten", 45, 46, 49.

<sup>36</sup> Müslim, "Fiten", 49.

<sup>37</sup> İbn Kesir, "Nur", 24/11; Halebî, *İnsânü'l-uyûn*, 2/624-625.

<sup>38</sup> Saîd el- Efgânî, *A'îşe ve s-siyâse* (Beyrût: Dâru'l-kutûbi'l-ilmîyye, 1971), 23-45.

<sup>39</sup> Sadettin Gümüş, "Resûlullah'ın (s.a.v.) Aile Hayatıyla İlgili Ayetlerin Toplu Değerlendirilmesi", *Hız. Peygamber ve Aile Hayatı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 232.

eden İfk hadisesi sonrasında inen âyet ve Resûlullah'ın uygulamaları ile İslâm ceza hukukunun önemli bir konusu olan kazf cezası belirlenmiştir. Böylelikle Hz. Aişe yaşamı ile İslâm ceza hukukundan bir bölümün oluşmasının vesilesi olmuştur.

## 1.2. İbadet Konusuna Yaptığı Katkıları

Hz. Aişe'nin İslâm hukukuna, gerek kendi şahsı üzerinden gerek de sorulan sorulara veya karşılaştığı durumlara müdahalesi açısından katkıları ibadetler konusunda da dikkate değerdir. Bu konuda birçok örnek olmakla birlikte bu çalışmada temel birkaç örnek verilecektir.

Teyemmüm âyeti olarak bilinen Mâide Sûresi altıncı âyetin nüzul sebebi olarak Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber ile yaşadığı bir hadise olduğu rivayet edilmektedir. Rivayete göre bir gazve dönüşünde Hz. Aişe gerdanlığını kaybetmiş bu yüzden de ordu susuz bir yerde konaklamıştı. İnsanlar Hz. Ebû Bekir'e gelerek Hz. Aişe'nin kendilerini beklettiğini ifade edince, Hz. Ebû Bekir, Hz. Aişe'nin yanına gidip onu azarlamıştı. O esnada Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in başını dizlerine yaslamış oturuyordu. Bunun üzerine Allah teyemmüm âyetini indirerek Müslümanlara bir ruhsat kapısı açtı.<sup>40</sup>

Hz. Aişe gençlik yıllarından beri nübüvvetin hidayet merkezinde yetişmişti. Bu yüzden de o, kadınlarla ilgili birçok fikhî meseleyi aktarmıştır. O meselelerden biri de Abdullah b. Amr'ın (ö. 65/684) kadınlar gusül abdesti aldıklarında saç örgülerinin çözmelerini istemesidir. Bu konu Hz. Aişe'ye sorulduğunda, kadınların gusül abdestinde saç örgülerini açmalarına gerek olmadığını ifade etmiştir. Bu onlar için zahmet ve meşakkattir. İslâm dini ise müsamaha dinidir. Abdullah'a kızarak “Ona kalsa o kadınların saçını da tıraş eder. Hâlbuki ben ve Resûlullah bir kapta gusül ettik. Ben sadece başıma üç defa su döktüm. Abdullah b. Amr'ın söylediği şey fitrata terstir”<sup>41</sup> diyerek ona itiraz etmişti.

Hz. Aişe, Cuma namazına gelmeden önce kişinin gusül abdesti almasının vacip olduğu hadisi hakkında da bunun dönemin şartlarıyla ilgili olduğunu beyan etmiştir. Resûlullah o dönemde çiftçilikle uğraşan sahâbenin sıcak bir iklimde topluca ibadete katılırken olabilecek kötü kokuların giderilip güzel kokmanın gerekli olacağı düşüncesiyle böyle bir söylemde bu-

<sup>40</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurâni'l-'azim*, 5/2158. “Eğer hasta olur veya yolculukta olursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse ve kadınlara dokunup da su bulamazsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin; yüzlerinizi ve ellerinizi onunla mesh edin.” (el-Mâide 5/6). (Bazı kimselerin hastalık, su bulamama gibi sebeplerle abdest alamamaları üzerine, bu âyet teyemmümü meşru kılmak üzere nazil oldu. en-Nisâ 4/43); Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâm'l-Kur'ân*, 3/5, 200-214, Mehmet Boynukalın, “Teyemmüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/51.

<sup>41</sup> Buhârî, “Gusl”, 2; Müslim, “Hayz”, 87.

lunduğunu<sup>42</sup> ifade ederek hadisin illetini açıklamıştır.<sup>43</sup>

İslâm ibadet hukukunda ahkâmın anlaşılması için yaptığı bir takım değerlendirmeler ve katkılar da şunlardır: Hz. Aişe Hz. Peygamber’in ahlâkını anlatırken onun ahlâkının Kur’ân ahlâkı olduğunu vurgular.<sup>44</sup> Hz. Peygamberi hayatın her yönü ile tanıtır ve günlük yaşamdan ibadete, sosyal hayattan ticaret hayatına onun ahlâkını ortaya koyacak örnekler verir.

Örneğin onun ayakta bevl etmediğini<sup>45</sup>, oruç tutanların Hz. Bilâl’in (ö. 20/641) sabah ezan okuyuşuna kadar yiyip içebileceklerini, âmâ olan İbn Ümmü Mektûm’un (ö. 15/636) ezanıyla insanların sahur ve teheccüde kalacaklarını<sup>46</sup>, “*Namazı kadın, eşek ve köpek bozar*” şeklindeki rivayetin gerçeği yansıtmadığını<sup>47</sup>, Zilhicce ayında on gün oruç tutmadığını<sup>48</sup>, “*Tek terlikle yürümek caiz olmaz.*” sözünün yanlış olduğunu, Hz. Peygamber’in seferde terliğinin bağı kopunca böyle davrandığını<sup>49</sup> aktarmıştır.

İçerisinde köpek veya hayvan figürünün olduğu eve melek girmez rivayetinin mutlak olarak doğru olmadığını bunun vahiy sürecinde Cebrail (a.s.) ile ilgili bir durum olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca kendisinin evde böyle bir örtü serdiğini Resûlullah’ın bunu hoş görmediğini rahmet meleklerinin girmeyeceğini veya hoş görmeyeceklerini yoksa mutlak olarak melek eve girmez demenin yanlış bir hüküm olduğunu ifade etmiştir.<sup>50</sup> Hz. Peygamber’in koyunun kol kemiğinin etini sevdiği anlatımının eksik olduğu ve Resûlullah koyunun bu yerinin iyi piştiğini gördüğü için yumuşaklığı için tercih ettiğini<sup>51</sup>, sabaha çıkan vitir namazı kılamaz şeklindeki bir sözün Hz. Peygamber’in uygulamalarıyla uyuşmadığını, “Hz. Peygamber sabaha kavuşuyor ve vitir kılıyordu.”<sup>52</sup> şeklinde açıklamıştır. Ayrıca cünüp olarak sabaha çıkanın oruç tutmayacağını söylemenin doğru olmadığını, Hz. Peygamber’in bu haliyle sabahladığını ve oruç tuttuğunu<sup>53</sup>, ilk tahallül-

<sup>42</sup> “*Cuma günü her müslümanın yıkanması ve elbiselerinin iyisini giyinmesi gerekir. Eğer güzel kokusu varsa biraz da güzel koku sürünsün. Her müslümanın Cuma günü yıkanması ve ağzını misvaklaması haktır.*” (Buhârî “Cuma”, 12).

<sup>43</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, 7/282; İbrahim Sizen; “Şafî Mezhebine Göre Cuma’nın Vücüb, Sihhat, ve Edâ Şartları”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (30/2017), 465-502.

<sup>44</sup> Müslim, “Müsâfirîn”, 139.

<sup>45</sup> Buhârî, “Vudu”, 60-2,1; “Tahare”, 25,1

<sup>46</sup> Buhârî, “Savm”, 17.

<sup>47</sup> Müslim, “Salât”, 4.

<sup>48</sup> Ebû Dâvûd, “Savm”, 61; Nesâî, “Sıyam”, 83.

<sup>49</sup> Buhârî, “Libâs”, 40; Müslim, “Libâs”, 67-9.

<sup>50</sup> Buhârî, “Megâzî”, 12; “Libas”, 48; Ebû Dâvûd, “Libas”, 48, 129.

<sup>51</sup> Buhârî, “Enbiya”, 3; İbn Mâce, “Et’ime”, 28.

<sup>52</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, 2/330.

<sup>53</sup> Buhârî, “Savm”, 22.

le ihramdan çıkan kişinin güzel koku süremeyeceği yargısını uygun bulmayı, Resûlullah'ın cinsel ilişki hariç her şeyi helal olarak gördüğünü ve ihramlı kişinin taşları atıp, tıraş olduğunda güzel koku sürebileceğini<sup>54</sup>, bildirmiştir.

Hac ve umre yapmayı sadece kurban gönderenin ihramlı gibi olmaya-çağını<sup>55</sup>, böyle bir kişi dilediği helali yapacağını, vakfeden önce tavaf yapılabileceğini<sup>56</sup>, hacca niyet eden kişinin ifrad veya temettü hacı yapmakta serbest olduğunu<sup>57</sup>, hanımların ihramdan çıkmak istediklerinde saçlarından dört parmak kesmelerinin şart olmadığını, saçlarının ucundan biraz keserlerse kendileri için yeterli olacağını, ihramlı kadınların mest giyebileceklerini<sup>58</sup>, hanımıyla ilişkide bulunan kişinin mutlaka gusül/boy abdesti alması gerektiğini<sup>59</sup>, ikinci namazından sonra iki rekât namaz kılmanın bidat olduğunu, Hz. Peygamber'in ikinci namazından sonra sünnet kılmadığını<sup>60</sup> Ramazanda teravih namazı kıldığını<sup>61</sup>, iftar yapmada acele edilmesini<sup>62</sup>, vakfeden sonra ziyaret tavafı yapan kadın hayız/regl (adet gördüğünde) olduğunda artık veda tavafı yapmayacağını ifade etmiştir. Hz. Aişe, Safiye bint Huyey'in (ö. 50/670) bu konuda ısrarcı olarak tekrar veda tavafı yapmak için kabileyi bekletmesini hoş görmemiştir.<sup>63</sup> Yine hayızlı kadın sadece orucu kaza edeceği namazı kaza etmeyeceği<sup>64</sup>, hanımlar vefat ettiğinde onu kabre nikâhı düşmeyen kişinin koyması gerektiği<sup>65</sup>, su ile taharet yapmanın gerektiği<sup>66</sup>, kafiyeli/şiiirimsi duanın yapılmaması gerektiği esas olanın samimi duygularla Allah'a yönelmek olduğu<sup>67</sup>, süt emzirmeden doğan mahremiyetin iki yaşla sınırlandırılmayacağı sonraki yaşlarda da beş defa emzirilince iki yaşında meydana gelen mahremiyetin olacağı<sup>68</sup> şeklindeki

<sup>54</sup> Buhârî, "Hac", 18,145; Müslim, "Hac", 31-8.

<sup>55</sup> Buhârî, "Hac", 109.

<sup>56</sup> Buhârî, "Hac", 34.

<sup>57</sup> İbn Şeybe, *Musannef*, 3/440.

<sup>58</sup> Ebû Dâvûd, "Menasik", 32.

<sup>59</sup> Müslim, "Hayız", 88.

<sup>60</sup> Buhârî, "Mevâkit", 33; Müslim, "Musafirin", 297.

<sup>61</sup> Buhârî, "Teheccüd", 16; Müslim, "Musafirin", 125.

<sup>62</sup> Müslim, "Siyam", 49-50, Nesâî, "Siyam", 23.

<sup>63</sup> Müslim, "Hac", 382.

<sup>64</sup> Buhârî, "Hayz", 20; Müslim, "Hayz", 67.

<sup>65</sup> Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 101.

<sup>66</sup> Buhârî, "Vudû", 15-17.

<sup>67</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/217.

<sup>68</sup> Buhârî, "Nikâh", 21; "Şehadet", 1; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 10; Müslim, "Radâ", 26, 27,32. Hz. Aişe, Dâvûd ez-Zahirî, Urve b. Zubeyr, Ata b. Ebî Rebah, Leys b. Sa'd İbn Uleyye, İbn Hazm dışındaki bütün âlimler bu görüşü red ederler. Emzirmenin geçerlilik süresi çocuğun ilk iki yılıdır. Ebû Hanîfe ise iki buçuk sene olarak kabul eder. Resûlullah'ın verdiği ruhsat, Sehle ve Ebû Huzeife'nin evlatlıkları olan Salim

fetvaları İslâm ibadet hukukuna yaptığı katkıların örneklerindedir.

Ayrıca Hz. Aişe'ye, Mekke'nin fethinden sonra hicretin olup olmadığı soruldu. O da "Mekke'nin fethinden sonra hicret yoktur. Çünkü insan artık dilediği yerde ibadetini yapabilmektedir." demişti. Bu yüzden Mekke'nin fethinden sonra kişinin Rabbine karşı samimi niyeti vardır. O niyetine göre değerlendirilir. Bu zamandan sonra kim günahlardan kaçınırsa hicret sevabını kazanmış olur diyerek ilgili hadisi yorumlamış ve en önemli ibadetlerden olan hicret ibadetini bambaşka bir yorumla açıklamıştır.<sup>69</sup>

### 1.3. Aile Hukuku Alanına Yaptığı Katkıları

Tarihî süreç içerisinde yaşanan İfk, Tahrîm, İlâ<sup>70</sup>, ve Tahyîr<sup>71</sup> olayları İslâm hukuku açısından önemlidir. Bu olaylar sebebiyle Allah (c.c.) birtakım hükümleri ortaya koymuştur. Hukukun teşekkülü bu hadiselerde de görüleceği üzere bazen kadınlar vesilesi ile gerçekleşmiştir. Örneğin Tahrîm Sûresinde anlatılan olayda Hz. Peygamber'in bazı şeyleri kendisine

İçindir. Başkası bu hükmü uygulayamaz. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 7/709; el-Bakara 2/233.

<sup>69</sup> "Mekke'nin fethinde sonra artık hicret yok, fakat cihad ve niyet vardır. Allah yolunda savaşa çağrıldığınız zaman hemen katılın." Buhârî, "Menakübü'l-ensar", 45, "Cihad", 1, 27, 184; Müslim, "Hac", 445; "İmaret", 85; Tirmizî, "Siyer", 32; Nesâî, "Beyat", 15.

<sup>70</sup> Sözlükte "Yemin etmek" manasına gelen *ilâ* kavramı terim olarak kocanın yemin, adak veya bir şarta dayandırılmak üzere eşyle cinsel ilişkide bulunmayı kendisi için yasak kılması ifade eder. Bu kavram Kur'ân-ı Kerîm'de Bakara Sûresinin 226. âyetinde zikredilmektedir. Cahiliye döneminde Araplar *ilâyı* zihar gibi bir boşama yöntemi olarak kullanıyordu. Hamdi Döndüren, "İlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 20/61.

<sup>71</sup> "Tahyîr" lügatte bir kimseye iki veya daha çok seçenek arasında tercih imkânı vermek anlamına gelmemektedir. (İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, "hyr" md., Şerif el-Murtaza, *ez-Zeri'a ila usuli's-şeria*, nşr. Ebü'l-Kasım Gürce (Tahran: 1363), 1/57,64, 88-89). Fıkıhta mükellefin iki hüküm veya fiil arasında seçim yapmakta serbest olması anlamına gelen bir fıkıh terimidir. Ahmet Özel, "Tahyîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/442. "Kadınlarınızdan uzak durmaya yemin edenler için dört ay beklemek (zorunluluğu) vardır. O halde (bu süre içinde kadınlarına) dönerlerse, artık şüphesiz ki Allah çok bağışlayan, çokça merhamet edendir." (el-Bakara 2/227); "Ey Peygamber! Eşlerine de ki: eğer dünya hayatını ve süsünü istiyorsanız, öyleyse gelin size boşama bedeli vereyim ve sizi güzelce bir bırakmayla salıvereyim. "Yok, eğer siz, Allah ve âhiret yurdunu istiyorsanız, hiç şüphesiz ki Allah, içinizden iyilik edenlere çok büyük mükâfat hazırlamıştır." (el-Ahzâb 33/28-29).

İslâm fetihleri sonucunda gelen bolluk ve refaktan Hz. Peygamber'in eşleri de yararlanmak istemişlerdir. Fakat Hz. Peygamber bu isteklerine olumlu bakmamıştır. Bu olaylar ve istekler üzerine vahiy gelmiştir. Hz. Peygamber de bu vahiy üzerine onları muhayyer bırakmıştır. "Allah, Resûlü ve âhireti tercih ederiz." demişlerdir. (Bezzâvî, 2/ 224). Hz. Aişe'den yapılan bir rivayete göre Hz. Peygamber eşlerine ilâ yaptı ve kendisine helali haram kıldı. Arkasından da haramı helal yaptı ve yeminden dolayı kefarete verdi. (Buhârî, "Nikâh", 91, 92; "Talâk", 21; Nesâî, "Talâk", 32).

haram kılması üzerine birtakım âyeti kerimeler nazil olmuştur. Bu olayda da Hz. Peygamber'in eşlerinden bazılarının ağzının koktuğunu söylemesi üzerine kendisine balı haram kıldığı, bu yüzden de âyet indiği rivayet edilmektedir. Yine Hz. Peygamber eşlerine karşı ilâ yaptığı onlara yaklaşmayacağı ifade ettiği ve onları muhayyer bıraktığı da rivayet edilmektedir.<sup>72</sup> Hz. Aişe ceza, ibadet ve daha birçok alanda İslâm hukukuna katkı sağladığı gibi Hz. Peygamber'in eşi olması yönünü fıkıh anlayışı ile desteklemiş ve İslâm Aile Hukukunun temel prensiplerini bizlere aktarmıştır. Hz. Aişe kadının sefere mahremi olmadan çıkmayacağı görüşüne itiraz etmiş buradaki kastın kadınlar için yol güvenliğinin sağlanması olduğunu vurgulamıştır. Şayet kadınların yolculuklarında yol güvenliği sağlanırsa kadınların mahremleri yanında olmadan yolculuğa çıkabileceklerini söylemiştir. Çünkü sefer için kadın mahremi olan birisini daima bulamayabilir.<sup>73</sup> Hz. Ai-

<sup>72</sup> “Ey Peygamber! Zevcelerinin hoşnutluğunu arayarak, Allah'ın sana helal kıldığı şeyi, niçin (kendine) tahrim ediyor (haram kılıyor)sun? Bununla beraber Allah çok bağışlayandır; çok merhamet edendir. Allah, yeminlerinizin (kefareti veremle) çözülmesini doğrusu size meşru kılmıştır. Çünkü Allah, Mevlanızdır! Ve O, Âlim herşeyi bilendir; Rahim çok merhametlidir.” (et-Tahrîm 66/1); Bekir Topaloğlu, “Tahrîm Süresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 39/425.

Rivayete göre Hz. Peygamber hanımlarından birine bir sır vermişti. Bu sır, kendisinden sonra Hz. Ebû Bekir'in ve sonrasında ise Hz. Ömer'in halife olacağıydı. Bu sözleri eşleri birbirine aktararak sırrı ifşa etmişlerdi. Hz. Peygamber bu olayı duyunca onlara sitem etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber bir ay boyunca onlardan uzaklaşacağına dair yemin etti. Özel bir odaya çekildi. Sırrı ifşa edenler de çok üzülerek ağladılar. Bu sure nazil olunca Hz. Peygamber 29. günün sonunda yeminlerinin kefareti vererek evine geri döndü. (Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5085).

<sup>73</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/224-226, İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, 6/442-443, “Allah'a ve âhiret gününe iman eden bir kadının beraberinde babası veya oğlu yahut kocası veya kardeşi yahut nikâhı haram olan biri olmaksızın üç gün veya daha fazla süren bir yolculuğa veya bir gün ve bir gecelik yola çıkması helal değildir.” (Müslim, “Hacc”, 423, 416, 421). Hz. Aişe müminlerin annesi olduğu için tek başına yolculuğa çıkabilmiştir. Fakat diğer kadınlar hakkında tek başına yolculuğa çıkma konusu fıkıh mezhepleri arasında ihtilafli bir konudur. Hanefîlere göre kadın tek başına çıkamaz. Şafiîlere göre ise kadın bir grup güvenli kadınla birlikte hac yolculuğuna çıkabilir. (İbn Mace Tercümesi, 8/69, *Umdetü'l-kârî*, 7/128) “Yeryüzünü dolaşın da o yalancılardan sonunun nasıl olduğunu görün.” (en-Nahl 16/36; Hac 22/46; el-Ankebût 29/20; Sebe 34/18) âyeti kerimelerinde kadın ve erkekte söz etmeksizin yeryüzünde ibret nazarıyla dolaşılmasını talep ediyor. Bir gün Hz. Peygamber Kâbe'nin dibindeyken iki kişi gelip biri fakirlikten diğeri ise eşkıyanın yol kesmesinden şikâyet ettiler. Bu olaya Adiy b. Hatim o zaman şahit olmuştu. Bu kişilere Hz. Peygamber “Hevdecî içerisinde bir kadın Hire'den hareket edip Allah'tan başka hiçkimseden korkmadan tâ Kâbe'yi tavaf edeceğini göreceksiniz.” buyurdu. Adiy derki ben bir kadının tek başına Hire'den Kâbe'ye gelip tavaf yaptığına şahit oldum. Hire Irak'ta bir yerdir. Küfe'ye 5 km uzaktadır. Fırat nehri kenarında geniş bir ovardır. (Buhârî, “Menâkıb”, 25; Hüseyin Ali ed-Dekûkî, “Hire”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,





ucuza alması uygulamasıdır. Bu uygulamanın Resûlullah döneminde meydana geldiğini fakat Hz. Peygamber'in bu satış akdini faiz endişesiyle yasakladığını aktararak konuyu tarihî olaya arz etmiştir. Böylece bu tür akitlerin yapımının caiz olmadığı görüşünü beyan ederek ticaret hukukuna katkıda bulunmuştur.<sup>77</sup>

### 1.5. Sahâbeye Yönelttiği Bazı İtirazları ile İslâmî Hükümler Konusuna Katkıları

Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm'ın ahkâmının gelecek nesillere doğru bir şekilde aktarılması ve doğru anlaşılması için mücadelesini sürdürmüş ve bu amaçla sahâbeye birçok itirazda bulunmuştur. Hükümleri Hz. Peygamberden gördüğü ve öğrendiği şekilde ifade etmek için tepkilerden çekinmeyip fikirlerini açıkça ortaya koymuştur.<sup>78</sup> İbn Abbas'ın Allah'ın görülmesi hakkındaki rivayetine karşı çıkararak, "Allah hakkında, "Gözler O'nu görmez. O, gözleri görür."<sup>79</sup> âyeti ve "Hz. Peygamber Cebrail'i kendi suretinde ufukta görmüş fakat Allah'ı bir nur şeklinde görmüştür"<sup>80</sup> sözü ile itirazda bulunmuştur.

Hz. Ömer'in, "Ailesinin ağlamasıyla ölünün azap çekeceği" rivayetini eksik duyduğunu ifade eden Hz. Aişe, "Allah, ailesinin ağlaması sebebiyle kâfirin azabını artırır."<sup>81</sup> demiş ve Hz. Peygamber'in Yahudi bir kadının cenazesinde bu sözü söylediğini belirterek, Kur'an'dan şu âyetleri okumuştur. "Güldüren de ağlatan da Allah'tır."<sup>82</sup> "Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenmez."<sup>83</sup>

Ebü Hüreyre'nin rivayet ettiği "Şiir okuyan birisinin karnını Allah ateşle doldursun."<sup>84</sup> hadisini de yanlış aldığını dile getirmiştir. Bu rivaye-

<sup>77</sup> İbnü'l-Esîr, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis*, 3/333-334; el-Bakara 2/275, 279; Dârekutnî, *Sünen* (Bejrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1986), 3/52.

<sup>78</sup> Zerkeşî, *el-İcâbe*, "Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Aişe, haz. Bünyamin Erul" Ankara: Otto, 2014). Kitabın tamamı; Abdullah Kahraman, "Kadın Fakihlerin Öncüsü: Hz. Aişe", *Diyanet İlmî Dergi* 45/2009, 73-90).

<sup>79</sup> el-En'âm 6/103.

<sup>80</sup> Buhârî, "Bed'u'l-halk", 7; en-Necm 53/43; eş-Şuarâ 26/51; Müslim, "İman", 287, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/49; Tirmizî, "Tefsir", 7.

<sup>81</sup> Buhârî, "Cenâiz", 42. Hz. Peygamber köle azadının faziletinden söz edince sahâbe Ya Resûlallah! Biz fakir kişileriz. Köle azat edecek maddî güçte değiliz. Bu yüzden bize hizmet eden cariyeleri zina etmeye zorlayıp doğan çocukları azat etsek dediklerinde, Hz. Peygamberin bu söyleme şiddetle karşı çıktığı ve böyle bir olayı tasvip etmeyip bu durum üzerine böyle bir söz serdettiği Hz. Aişe tarafından rivayet edilmiştir. Ebü Hüreyre'nin eksik rivayet ettiği bu hadisi böylelikle düzeltmiştir (Beyhakî, *es-Sünen*, 10/58).

<sup>82</sup> en-Necm 53/43.

<sup>83</sup> el-İsrâ 15/35; Buhârî, "Cenaiz", 33, 34; Müslim, "Cenaiz", 11, 23, 27; en-Necm 53/38; el-En'âm 6/164; el-Fâtır 35/18,39; ez-Zümer 39/7.

<sup>84</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/288, 331, 335, 355, 478, 480.

tin hiciv yaparak Hz. Peygamber’i ve İslâm’ı yeren şairler ve bunu söyleyen şairler hakkında olduğunu ifade etmiştir. Hz. Aişe bu konuda Resûlullah’ın “*Şiir bir sözdür; güzeli güzel, çirkini de çirkindir.*”<sup>85</sup> dediğini aktarmıştır. Hasan b. Sabit, İslâm’ı müşriklere karşı şiiirleriyle savduğunda, “O, Ruhü’l Kudüs tarafından destekleniyor.” demiştir.<sup>86</sup> Eğer şiir kötü bir şey olsaydı o, bu konudaki tavrını ortaya koyar ve onları onaylamazdı. Aynı şekilde “*Bir şeyde uğursuzluk olsaydı, o attı, kadında ve meskende olurdu*”<sup>87</sup> sözünün Hz. Peygamber’e ait olmadığını ifade etmesi de böyledir. Hz. Aişe’ye göre Hz. Peygamber burada bu Cahiliye anlayışdır, demek istemiştir. Hz. Peygamber, İslâm’da böyle bir bakış açısı olmadığını söylemiştir. Cahiliye döneminde var olan bu düşünceyi ifade ederken sözün öncesini Ebû Hüreyre’nin duymadığını, son sözlerine yetiştiğini ve eksik rivayette bulunarak sanki Hz. Peygamber’in “*Atta, kadında ve evde uğursuzluk vardır.*” demiş gibi bir telakkiye neden olmuştur. O bir dalğış gibi adeta mana denizine dalar, onun siyak ve sibakına bakar, ona göre hüküm verirdi. Hz. Aişe, Hz. Peygamber’den rivayet edilenleri Kur’ân’a arz edenlerin başında gelenlerdendi. Kur’ân bütünlüğünde bu söylemleri değerlendirirdi. Hz. Peygamber’in ahlâkı kendisine sorulduğunda da

<sup>85</sup> Buhârî, “Edeb”, 90,92; Tirmizî, “Edeb”, 70; Müslim, “Eş’ir” 7-9; eş-Şuâra 26/224-227.

<sup>86</sup> Buhârî, “Edeb”, 91; “Bedu’l-Halk”, 6; “Meğâzî”, 30.

<sup>87</sup> Buhârî, “Cihad”, 47; “Nikâh”, 17, Müslim, “Selâm”, 119; Malik, *el-Muvatta’*, “İsti’zan”, 21. O dönemde uğursuzluk inancı çok yaygın olduğu için Hz. Peygamber bu anlayışı ortadan kaldırmak amacıyla birçok açıklamada bulunmuştur. Çünkü Araplar kuşların uçmasından, horozun ve baykuşun ötmesine kadar çoğu şeyde uğursuzluğun olduğunu söylerlerdi. Hz. Peygamber de her fırsatta böyle bir şeyin olmadığını dile getirmişlerdir. Bu ifadeler uğursuzluk düşüncesinin insana zarar verdiği anlayışıyla dile getirilen bir şeydi. Oysaki huzurun kaynağı olan şeyler insanın evi, eşi ve aracıdır. Böyle bir düşünce insan ve onu tamamlayan temel ihtiyaçlarıyla çelişir. Hz. Peygamber de cahiliye döneminde bu üç şeyde uğursuzluk olduğuna inanıldığını belirtmiş, Ebû Hüreyre bunu duymadığı için de yanlış anlamış olduğunu söylemiştir. (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/150, 240, Tahâvî, *Müşkilü’l-âsâr*, 1/341.) *Onlara bir iyilik geldiğinde bu bizim içindir. Onlara bir kötülük isabet edince Musa ve beraberindekilerin uğursuzluğu olarak yorumlardı. Haberiniz olsun, Asıl uğursuz olanlar kendileridir. Ama onların çoğu bilmez.* (el-A’râf 7/131; en-Neml 27/47; Yâsin 36/18-19; el-Fussilet 41/16; el-Kamer 54/19). *Bilinmeyen âlemlerin hazineleri Allah’ın elindedir. Gaybı Allah bilir.* (en-Neml 27/65, el-En’âm 6/50, el-A’râf 7/188). O dönemde yaygın olan uğursuzluk, falcılık ve kâhinlik gibi algıları Kur’ân ve Hz. Peygamber tamamen reddetmektedir. (Müslim, “Selâm”, 123, 125, Ebû Dâvûd, “Tib”, 3904.) Günümüzde fala inanma fâlsız kalma sözü tamamen temelsiz olan bir söylemdir. İslâm bu tür bir ihtiyacı ancak kişinin istişare (alandan uzman bir kişiyle danışma) ve istihare (iyiliği, hayrı, güzeli talep etme ve düşünüp taşınmak için ruhsal alanla gönlüne güzel olanı keşfetme bunu da uyku aracılığıyla rüya gibi ilâhî bir yardımla bir tarafa meyiletme şekliyle) yaparak sonunda Allah’a güvenerek uygulayacağını belirtir. (Âl-i İmrân 3/159, eş-Şûrâ 42/38, Buhârî, “Teheccüd”, 28; “Daavat”, 48; “Tevhid”, 10, Tirmizî, “Vitr”, 18; İbn Mâce, “İkame”, 188).

“Onun ahlâkı Kur’ân’dı.” cevabını vermiştir. O yüzden Hz. Peygamber’in bakış açısıyla Kur’ân’ın birbirleriyle çelişmeyeceğini bilmekteydi. Onun olayları değerlendirmedeki yeteneği vahyin beşiği bir evde karakter ve kişiliğini oluşturmasından gelmekteydi. Onun Kur’ân ve Sünnete beşiklik eden bir yerde olması ve vahiy sürecinde buna şahitlik yapması en büyük avantajıydı. Bu taraf da onun kişiliğini güçlü kılan taraftı. O bir taraftan öğrendiği vahiy ve sünnetle kişiliğini oluşturuyor, bir yandan da bunların Hz. Peygamber’in yokluğunda doğru anlaşılması için çaba gösteriyordu. Hz. Peygamber’in hayatta olduğu dönemde bile bu özellikleriyle toplumda bir etki uyandırmıştı.<sup>88</sup>

Hz. Aişe bu örneklerde olduğu gibi sahâbenin önde gelenleriyle tartışmış ve onları ilmî gerekçelerle düzeltmiştir. Hz. Aişe itirazlarını gerekçelendirirken öncelikli olarak Kur’ân, Sünnet, hadis, tarihi vakıalara, Arap dil özelliklerine, akla ve mantığa başvurarak ortaya koymuştur. Nitekim Hz. Peygamber’in yanında bulunan ve vahiy sürecinde ona şahitlik eden kişilerin zekâ ve muhakeme güçleri, yaşları, cinsiyetleri, uzmanlık alanları, ona yakın olma gibi birçok neden, sünnet ve hadisleri anlama ve değerlendirmelerini etkilemekteydi. Onların bu tartışmaları Kur’ân ve Sünneti daha iyi anlama çabalarından kaynaklanıyordu.<sup>89</sup> Müctehidlerin öncüsü ve müminlerin annesi, evi vahyin beşiği olan Hz. Aişe İslâm’ı tebliğde gerek gördüğü yerde sahâbeyi düzeltmiş, tashih ve tenkit görevinde bulunarak bunu usta bir şekilde gerçekleştirmiştir.<sup>90</sup>

Hz. Aişe’nin sahâbeyi tenkit ve düzeltmelerinin toplam 61 meselede olduğu rivayet edilir.<sup>91</sup> Sahâbeden Ebû Hüreyre’ye karşı on üç meselede itiraz ederek ondan farklı yaklaşımda olduğunu ifade etmiştir. Abdullah b. Amr ile on, Hz. Ömer ve Abdullah b. Abbas ile sekizer meselede olmak üzere daha birçok konuda bazı sahâbeden farklı düşündüğünü ilmî çerçevede açıklayarak onlara karşı itirazda bulunmuştur. Bir diğer rivayette de Ebû Hüreyre’ye on bir, İbn Ömer’e on, Hz. Ömer ve İbn Abbas’a sekizer, Cabir b. Abdullah, Ebû Saîd el-Hudrî ve Abdullah b. Zübeyr’e ikişer, diğer on beş sahâbî ile tabîinden iki kişiye birer kez olmak üzere toplamda altmış

<sup>88</sup> Zerkeşî, *İcabe*, 119. ; Kamil Çakın, “Hadislerin Kur’an’a Arz Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara: 1993), 34/240-243; Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur’an’a Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 24.

<sup>89</sup> Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 125-153; Bünyamin Erul, “Sahabe Döneminde Tekzip Olgusu ve Tekzipin Mahiyeti”, *AÜİFD* 49/1 (1999), 455- 489; Bünyamin Erul, “Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Aişe” Kadın Özel Sayısı, *İslâmiyat* (2000), 12; Mehmed Said Hatipoğlu, “Hazret-i Aişe’nin Hadis Tenkitçiliği”, *AÜİFD* 19/1 (Ankara: 1973), 59-61,72; Nevzat Aşık, *Hazreti Aişe’nin Hadisçiliği* (İzmir: 1987), 86.

<sup>90</sup> Musa Carullah, *Hatun*, haz. Mehmet Görmez (Ankara: OTTO, 2014), 17.

<sup>91</sup> Zerkeşî, *el-İcabe*, 32-35.

meselede itirazı olduğu rivayet edilmiştir.<sup>92</sup> Bu meselelerde kullandığı ölçütler sırayla sekizi Kur'ân, otuz ikisi fiilî sünnet, on altısı kavli sünnet, dokuzu akıl ve kanaat, sekizi tarih ve üçü de Arap dili grameridir.<sup>93</sup>

## SONUÇ

Asr-ı saadette sahâbiler Hz. Peygamber'le birlikte zaman geçirmek için olabildiğince gayret göstermişlerdir. Fakat yaşam şartları ve imkânlar açısından bu kolay bir durum değildi. Ayrıca onların Hz. Peygamber ile beraber olma sıklıkları, zekâ ve muhakeme güçleri, cinsiyet ve yaşları, meslek ve uğraşları gibi birçok faktör onların hem hadis rivayetini hem dine ait Hz. Peygamberden sadır olan sünnetleri anlama ve yorumlama anlayışlarını önemli derecede etkilemiştir. Bu çerçevede İslâm dininin kaynağı olan Kur'ân'ın inmeye başladığı Mekke ve İslâm hukukunun detaylanarak teşekkül ettiği Medine döneminde daha önce varlıkları pek önemsenmeyen kadınlar ilâhî vahyin öznesi ve konusu olmuş; hukukta birçok fikhî hükmün teşekkülünde rol oynamıştır. Kadınlar inen vahiy ile kendi varlıklarını ortaya koymuş, zaten var olan emek ve çabaları hukukun birinci kaynağı tarafından onaylanmıştır. Böylelikle kadınlar her alanda kendini önemli görmüş, kabiliyetlerini geliştirme önündeki tüm engelleri kaldırmış ve rahat bir yaşama kavuşmuştur. Bu hızlı değişim kendisini her alanda göstermiştir.

Kadınlar, Hz. Peygamber'in yanında düşündüklerini rahatlıkla sorabiliyor ve kendilerini güvende hissedebiliyordu. Toplumda kadının tüm varlığı ve kimliği tanınmıştı. Bu öncü kadınların başında Hz. Aişe gelmekteydi. O, kadınlar hakkında değişen olumlu iklimi özetler nitelikteydi. Hz. Aişe, vahyin beşiğinde şekillenen ilmî müktesebatıyla yaşadığı toplumda adeta bir istişare makamı görevi görmüştür. Bu açıdan Hz. Peygamberden yaptığı rivayetlerle, İslâm Aile Hukuku başta olmak üzere kadının toplumda varlığını gösterdiği her alanın temel taşlarının oluşmasına kaynaklık etmiştir. Nitekim Hz. Aişe'nin hadisçiliğinin ele alınmasının nedeni aslında naklettiği bu hadislerin İslâm hukuku hükümlerinin istinbâtı açısından kaynaklık etmesi sebebiyledir. Bu açıdan Hz. Aişe sadece hadis nakilcisi değil, aynı zamanda fakih ve müfessir kimliğiyle de istidrâk yani düzeltme ve tashihlerde bulunmuş, sahâbîlere dinî ahkâmın doğru anlaşılması hususunda öncülük etmiştir. Yine genelde kadın sahâbîlerin, özeldense Hz. Aişe'nin vahyin inişi sırasındaki etkilerine bu çalışmada ayrı ayrı yer verilip değerlendirilmiştir.

Nitekim kadına yönelik bugüne kadar yapılan çalışmalar tarihî olayları aktarma ve kadının tarihteki yeri açısından ele alınmıştır. Bu çalışma ise

<sup>92</sup> Zerkeşi, *H. Aişe'nin Sahabeye Yönettiği Eleştiriler*, haz. Bünyamin Erul (Ankara: OTTO, 2017), 13-18.

<sup>93</sup> Zerkeşi, *el-İcâbe*, 19.

tarihî konumunun yanında ilk defa hukukun hükümleri teşekkül ederken kadının hükümlere kaynaklığı yönünden meseleyi değerlendirmektedir. Erkeğin olduğu her yerde kadının da olduğunu tespit ederek kadınların da hukukî hükümlere kaynaklık ettiğini bilimsel bir metotla ortaya koymaktadır. Bazı hükümlerin ise sadece kadına yönelik olduğunu, onun gösterdiği çaba ve emek sonucunda ortaya çıktığını tespit etmektedir. Aslında var olan bu alanın daha önce bu yönüyle ele alınmadığını tespit ederek sonraki çalışmalara kaynaklık edecek bir çalışma ortaya koyulmaktadır. Böyle bir çalışmayı yaparken bu alanın günümüze yansıyan tarafları da ele alınmaktadır. Geleneği, zamanın değişimini ve tarihî şartları da göz önünde bulundurarak hukukî bir değerlendirmede bulunmaktadır. İslâmî hükümlerin toplumdaki sosyolojik, psikolojik ve felsefî okumalarını da ele almaktadır.

### KAYNAKÇA

- Acar, H. İbrahim. “İddet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el- Anaût. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1416/1995.
- Âşık, Nevzat. *H. Aişenin Hadisçiliği*. İzmir: Öğrenci Basımevi, 1990.
- Aydın, Mehmet Akif. “Evlat Edinme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/597-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Âdem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/358-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Boynukalın, Mehmet. “Teyemmüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çağrı, Mustafa. “İftira”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çakır, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Çakır, Vural. *İnsan ve Değer*. Ankara: Yükseliş Yayınları, 2019.
- Döndüren, Hamdi. “İla”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Fayda, Mustafa-Koçak, Muhsin. “Ömer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/51-53. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Fayda, Mustafa. “Aişe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/201-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Fayda, Mustafa. “Ebû Bekir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/101-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Fayda, Mustafa. “İftira-İfk Hadisesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gümüş, Sadreddin. *Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Aile Hayatı*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2010.
- Hamidullah, M. *İslâm Peygamberi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

Harman, Ömer Faruk. “Havva”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/542-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Harman, Ömer Faruk. “Kadın”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/86-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el- Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*. thk. el-Hafız es- Seyyid Aziz Bek. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekka-İbrahim el-Ebyari- Abdulhafız Çelebi. Beyrût: Daru'l- Marife, 1345.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l- kübrâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrût: Daru'l-Kütübü'l- İlmiyye, 1990.

İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe*. Beyrût: Daru'l Fikr, 1989.

Kahraman, Abdullah. “Kadın Fakihlerin Öncüsü: Hz. Âişe”. *Diyanet İlmî Dergi* 45/2 (Nisan 2009), 73-91.

Kandehlevî, M. Y. *Hayatü's- Sahabe*. İstanbul: Divan Yayınları, 1980.

Kandemir, M. Yaşar. “Havle bint Sa'lebe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/539. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kandemir, M. Yaşar. “Safvan b. Muattal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Koçyiğit, Talat. “Abdullah b. Übey b. Selül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/139-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1961.

Martı, Huriye. *İslâm'da Kadın*. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Saadavi, Neval. *Hava'nın Örtülü Yüzü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1991.

Öz, Mustafa-Üzüm, İlyas. “Şia”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özel, Ahmet. “Tahyîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/442-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özkan, Halit. “Ümmü Umare”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Sabuncu, Ömer. *Âişe bint Ebû Bekir: Müminlerin Anneleri*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.

Sizgen, İbrahim. “Şafî Mezhebine Göre Cuma'nın Vücüb, Sıhhat ve Edâ Şartları”. *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/4 (2017), 465-502.

Şeltût, Mahmûd. *el-İslâm: akîde ve şerî'a*. Kahire: Dâru's- Şurûk, 1988/1048.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş- Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *el- Fevâidü 'l- mecmua fi'l- ehâdîsi 'l- mevzûa*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1960.

Şulul, Kasım. *Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

Topaloğlu, Bekir. "Tahrim Suresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/425. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Topçu, Nurettin. *Psikoloji*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1954.

Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.

Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî. *el-İcâbe li irâdi me'stedrekethu Âişe ale's-sahâbe*. çev. Bünyamin Erul. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü 'l-İslâmi ve edilletuhu*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984.



# İSLÂM CEZA HUKUKU HÜKÜMLERİ AÇISINDAN KANUNLAR İHTİLAFI

## CONFLICT OF LAWS IN TERMS OF ISLAMIC CRIMINAL LAW ROVISIONS

Geliş Tarihi: 11.07.2022 Kabul Tarihi: 05.09.2022

✉ **YÜKSEL SALMAN**

DR. ÖĞR. ÜYESİ

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-5747-9639

ysalman67@hotmail.com

### ÖZ

Suç işleyen kişilere devletin uyguladığı bir yaptırım olarak ceza, tarih boyunca varlığını korumuştur. Toplum düzenini bozan, güven ve istikrarı zedeleyen ve haksızlıklara sebebiyet veren davranışlar, yer ve zamana göre mahiyeti değişebilse de mutlaka bir cezaî yaptırımla karşılık bulmuştur. Suça gereken cezayı vermek, devlet için bir hak ve yükümlülüktür. Ancak bu hak ve yetkinin devletin kendi vatandaşlarıyla mı sınırlı olduğu, yoksa farklı ülke vatandaşları için de geçerli olup olmadığı tartışma konusudur. Söz gelimi, devletin kendi vatandaşlarıyla diğer ülke vatandaşları arasında veya İslam ülkesinde farklı ülke vatandaşları arasında meydana gelen hukukî bir olayda hangi devletin kanunlarının geçerli olacağı hususunda farklı yönelişler bulunmaktadır. Günümüzde kanunlar ihtilafı olarak isimlendirilen bu mesele, geçmişten bu yana güncelliğini korumaktadır. Kimi devletler bu konuda suçun işlendiği ülke kanunlarını esas alırken, kimileri suçun tarafları olan fail ve mağdurun vatandaşı olduğu ülkenin kanunlarını esas almaktadır. Bu makalede, özel hukukun bir dalı olarak kanunlar ihtilafı konusu İslâm ceza hukuku hükümleri açısından değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Kanunlar İhtilafı, Zimmî, Müste'men, Harbî, Dârulislâm, Dâruharp.

### ABSTRACT

Punishment has existed throughout history as a sanction imposed by the state on persons who commit crimes. Behaviors that disturb social order, undermine trust and stability, and cause injustice have always been punished, albeit their nature may vary depending on location and period. Giving the appropriate punishment for crimes is both a right and an obligation of the state. However, whether this power and authority is limited to the citizens of the state or whether it is applicable for citizens of other countries is debatable. For example, there are different views on whether state's laws will be applicable in a legal event between inhabitants of the state and citizens of other countries, or between nationals of other countries in an Islamic country. This issue, known now as the conflict of laws, has been around for a long time. While some states base their decisions on the laws of the nation where the crime was committed, others base their decisions on the laws of the countries of the perpetrator and victim, who are both parties to the crime. The subject of conflict of laws as a branch of private law has been evaluated in this article in terms of Islamic criminal law regulations.

**Keywords:** Islamic Law, Conflict of Laws, Dhimmî, Musta'man, Harbî, Dar al-Islam, Dar al-Harb.

## SUMMARY

It is essential that the penalties be imposed within the country and on the state's own citizens. The issue of which country's laws will be valid in an event that occurs in an Islamic country between the state's own citizens and the citizens of other countries or the citizens of different countries regarding 'uqubat is handled under the name of "conflict of laws" as a subject of private law today. In this regard, there are two approaches based on the country where the crime was committed (territoriality) or the parties of the crime (individuality).

Country and citizenship forms the basis for the conflict of laws. According to the prevailing understanding in classical Islamic law doctrine, countries are dealt with in two main groups as dar al-Islam and dar al-harb. Leaving aside the details of the views put forward by the madhhabs (Islamic sects), the lands under the rule of the Islamic state were called dar al-Islam, and the others as dar al-harb.

It is possible to categorize non-Muslims in the context of their relations with the Islamic country under three main groups as dhimmi, musta'man and harbi. The dhimmis, who are the citizens of the Islamic country, have the right to permanent residence as well as the security of property, life and honor, in accordance with the dhimmah agreement they made with the state. In the framework of this contract, they also get the opportunity to benefit from their citizenship rights, although with some exceptions.

Today, people who stay in another country for a certain period of time with permits and regulations such as passports and visas are described as "musta'man" in fiqh sources. The property, life and honor of musta'man are ensured in the Islamic country.

Harbis are non-Muslims who are citizens of foreign countries and who do not have a dhimmah or aman agreement with the Islamic country. As a general principle, persons in harbi status do not have immunity to property, life and honor.

Hanafis, who take the existence of the state authority as a basis in the enforcement and execution of punishments, are of the opinion that in the absence of an authority, crimes cannot be punished later. It is possible to say that this approach is in line with the territorial system as expressed in today's legal systems in the context of the application of criminal law provisions.

The majority of the fiqh schools took into account the perpet-

rator of the crime (individuality) rather than the state authority in the context of the scope of enforcement of punishments, and stated that the necessary penal sanction would be applied to the perpetrator, if proven, no matter where the crime was committed. Islamic jurists are of the opinion in principle that hadd and qisas punishments will be applied to dhimmis. The justification for this provision is the dhimmah agreement. Within the framework of this agreement, the state is obliged to ensure the safety of their life, property and honor. Dhimmis, on the other hand, are obliged to abide by the legal order of the state.

Dhimmis and the musta'man are in the Islamic country as a requirement of dhimmah and aman agreements. Although there are some differences of opinion among the Islamic jurists in the details, the state is obliged to ensure the safety of property, life and honor of the persons in this status in accordance with the "aman" (safety) contract.

The provisions of Islamic law are universal and, in principle, are valid everywhere. Muslims are obliged to abide by these provisions. Just as religious obligations such as prayer, fasting, and almsgiving are fulfilled in dar al-harb, prohibitions such as adultery, drinking alcohol, and theft must be avoided. It is an exceptional situation that the penalty is not applied due to political and cyclical reasons, or due to legal technical issues such as the absence of certain conditions sought in the context of the execution of the penalty, despite the fact that the crime is formed with all elements.

According to the majority of Islamic jurists, dhimmis and the musta'man are not held criminally responsible for matters that are not prohibited according to their beliefs, such as drinking alcohol. They are subject to the provisions of Islamic law in matters that have a dominant public character and that directly concern the whole society such as adultery, theft, baghy and hirabah. The implementation of the provisions of Islamic law in such crimes is closely related to the public nature of the crimes and the harm they cause to the peace and security of the whole society.

## GİRİŞ

**G**ayri müslimlerin İslâm ülkesi ve vatandaşları ile ilişkileri bağlamında başlıca üç gruptan bahsedilebilir; harbîler, müste'menler ve zimmîler. Harbîler, Müslümanlarla savaş halinde olan devletin vatandaşlarıdır. Başka bir devletin vatandaşı olmakla birlikte, İslâm ülkesinden aldıkları güvence (eman) ile İslâm topraklarında geçici süre ile bulunan gayri müslimler ise müste'men olarak adlandırılır. İslâm ülkesinde kalıcı statüde bulunan, vatandaşlık ile İslâm idaresine bağlı ve Müslüman toplumun bir üyesi olarak İslâm ülkesinde yaşayan gayri müslimler de zimmî olarak isimlendirilmektedir.<sup>1</sup>

Tarih boyunca, fakihlerin geliştirdiği zimmet akdi teorisi çerçevesinde İslâm topraklarında güven içinde yaşayan gayri müslimler, can, mal, ırz ve inanç değerlerini korumuşlar, dinlerine ve geleneklerine bağlı kalarak İslâm ülkesinde emniyet içinde yaşamışlardır. Fakihlerin yorumlarına göre, zimmet akdinin sebebi; savaşa son vermek, İslâm egemenliği altında dinlerine bağlı kalarak yaşamak, aynı zamanda İslâm'ın değerlerini Müslüman toplum içinde yaşayarak öğrenmektir.<sup>2</sup> Gerek harbî statüsünde olan gayri müslimlerin Müslümanlar ve zimmîlerle, gerekse İslâm ülkesi vatandaşı olan zimmîlerin harbî ve müste'menler ile aralarında yaşanan uyuşmazlıkların çözümünde ilk dönemlerden itibaren adalet ve hakkaniyet ölçüleri korunmuştur. Hz. Peygamber döneminde hukukî temelleri oluşturulan ve Müslümanların tarihsel tecrübesi ışığında gelişen bu alana ilişkin uygulamalar, klasik fıkıh kaynaklarında ve günümüzde yapılan birçok bilimsel çalışmada kapsamlı olarak ele alınmıştır.<sup>3</sup> Devletler özel hukukunun konusu olarak farklı ülke vatan-

<sup>1</sup> Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menin fî dâri'l-İslâm* (Bağdat: Mektebetü'l-Kuds,1982),167,176, 276.

<sup>2</sup> Ahmet Yaman, *İslam Kamu Hukuku* (Ankara: BİLAY, 2020), 217.

<sup>3</sup> Bu husustaki araştırmalardan bazıları için bk. Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984); Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler* (Ankara: Fecir Yayınevi, 1998);Yusuf Fidan, *İslâm'da Yabancılar ve Azınlıklar Hukuku* (Konya: Ensar Yayıncılık, 2005); Osman Şekerci, *İslâm Ülkelerinde Gayri Müslimlerin Temel Hakları* (İstanbul: Nun Yayıncılık,1996).

daşları arasındaki hukuk ilişkilerini ele alan kanunlar ihtilafı, çağımızda da bir problematik olarak güncelliğini korumaktadır.

Günümüz hukuk sistemlerinde kanunların uygulanması bağlamında başlıca iki yöneliş bulunmaktadır; ülkesellik (yersellik) ve şahsîlik (kişisellik). Mülkîlik diye de ifade edilen ülkesellik, kanunun, ülke sınırları içinde bulunan yerli ve yabancı herkese uygulanmasıdır. Bu ilke, bir ülkenin gücünün ve egemenlik hakkının tipik bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. Şahsîlik ise bir ülke vatandaşının, hangi ülkede bulunursa bulunsun, kendi ülkesinin kanunlarına göre muhakeme edilmesi, deyim yerindeyse ülke kanunlarının, vatandaşı olan kişileri adeta takip etmesi ve yaşanan uyuşmazlıklarda bulunduğu ülkeye bakılmaksızın uygulamaya geçmesidir. Uluslararası ilişkilerin her geçen gün geliştiği günümüzde, bireylerin ehliyetine ve evlenme, boşanma gibi kişisel durumlarına ilişkin anlaşmazlıklarda şahsîlik kuralının, kamu hukuku alanına giren hususlarda ise çoğunlukla yersellik kuralının uygulandığını söyleyebiliriz.<sup>4</sup> Pozitif hukukta hakim olan anlayışa göre yasaların yer bakımından uygulanmasında yersellik ilkesi kural olup, yasaların şahsiliği ilkesi istisna niteliğindedir.<sup>5</sup>

Çağımızda, yukarıda sözünü ettiğimiz yaygın kabullerin yanı sıra, değişen dünya şartları ve pozitif hukuk alanındaki hızlı gelişmelere bağlı olarak bugün Avrupa’da olduğu gibi hukuk sistemlerini birleştirme çabalarının bulunduğunu ifade edebiliriz. Bu durum, hem şahsîlik hem de mülkîlik ilkelerine yeni boyutlar kazandırma sürecini beraberinde getirmiştir.<sup>6</sup>

Araştırma konumuza ilişkin bilgiler genelde klasik kaynaklarda “siyer”, “hudûd”, “kısas ve’-diyât” ve “cihat” gibi başlıklar altında yer almakta, İslâm hukukunda ülke (dâr) telakkisi, azınlıklar hukuku ve yargılama hukukuna ilişkin özel alan çalışmalarında da kapsamlı olarak ele alınmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili tek çalışma, Abdussamat Tanhan’ın *Kanunlar İhtilafının İslâm Ceza Hukukuna Yansıması*’dır.<sup>7</sup> Araştırma, alana katkı sağlayacak niteliktedir.

Çalışmanın amacı, kanunlar ihtilafının İslâm ceza hukuku alanındaki etkilerini ortaya koymaktır. Makale kapsamında kanunlar ihtilafına ilişkin doktrindeki yaklaşımlara ve suçun işlendiği ülkenin yargılama sürecine, ceza mahkûmiyetine ve infaza dair etkilerine yer verilecektir. Günümüz

<sup>4</sup> Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2019), 273.

<sup>5</sup> Nurullah Kunter, *Ceza Muhakemesi Hukuku* (İstanbul: Yayılcık Matbaası, 1989), 371; Erol Akı, *Hukukun Temel Kavramları* (İzmir: Barış Yayınları, 1996), 89-90; Mehmet Emin Artuk vd., *Ceza Hukuku Genel Hükümler I* (Ankara: Seçkin, 2002), 1/312-313.

<sup>6</sup> Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016), 160.

<sup>7</sup> Abdussamat Tanhan, *Kanunlar İhtilafının İslâm Ceza Hukukuna Yansıması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

hukukunda kanunlar ihtilafına ilişkin hükümlerin İslâm ceza hukukuyla benzerlik ve farklılıklarına da ihtiyaç nispetinde temas edilecektir.

### 1. Kavramsal Çerçeve

Bir ülkenin vatandaşı ile başka ülke vatandaşı ya da farklı ülke vatandaşlarının bir ülkede hukukî bir anlaşmazlığa düşmeleri halinde, çözümün hangi hukuk sistemine göre yapılacağı ve yargılamada yetkili mahkemenin hangi ülkeye ait olacağı hususu, *kanunlar ihtilafı* veya *çatışması* terimleriyle ifade edilmektedir. Kanunlar ihtilafı ya da çatışması, devletler özel hukukunun kapsamına girmektedir. Başlıca konuları arasında, kanunlar ihtilafıyla birlikte vatandaşlık (tebaiyyet) ve yabancı uyruklu kişileri ilgilendiren meseleler yer almaktadır.<sup>8</sup> İslâm ceza hukuku açısından kanunlar ihtilafını ele almadan önce, konuyla yakın ilgisi sebebiyle, öncelikle “vatandaşlık” kavramı hakkında ana hatlarıyla bilgi vermek uygun olacaktır.

### 2. Kavram ve Kapsam Olarak Vatandaşlık

İslâm hukukunda, günümüzde olduğu gibi devletin insan unsurunu tanımlama bağlamında vatandaş ve yabancı şeklindeki bir ayırım yerine, inanç unsurunu esas alan Müslüman ve gayri müslim şeklinde bir tasnif benimsenmiştir. Müslümanlar, İslâm ülkesinin tabii vatandaşlarıdır. Gayri müslimler, İslâm devletiyle olan siyasî ve hukukî ilişkileri bağlamında zimmîler, müste'menler ve harbîler olmak üzere üç başlık altında ele alınmaktadır.

#### 2.1. Müslümanlar

İslâm, bütün Müslümanları tek ümmet kabul eder.<sup>9</sup> Bir şahsın Müslüman olması onu İslâm ümmetine dâhil ettiği gibi, İslâm devletine de vatandaş yapar. Müslümanların hem ümmet hem de vatandaş olarak birbirleriyle irtibatının esasını İslâm inancı oluşturur. İslâm hukukuna göre Müslümanlar, devletin aslî ve kurucu unsurudur ve İslâm ahkâmına uymakla yükümlüdürler. İşledikleri suçlara, İslâm ceza hukuku hükümleri uygulanır. Bu sorumluluklara riâyet etmelerine karşılık, İslâm hukukunun kendilerine tanıdığı hak ve yetkilere sahip olurlar.<sup>10</sup> İslâm devleti, irtidat ve dâruharbe iltihak etme dışında bir sebeple bir Müslümanı vatandaşlıktan çıkaramaz.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Muhammed Hâmidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu (Ankara: Gaye Matbaası, ts.), 475; Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı* (Ankara: Semih Ofset Matbaacılık, ts.), 221; Erhan Adal, *Hukukun Temel İlkeleri* (İstanbul: Beta, 1988), 19.

<sup>9</sup> Kur'ân-ı Kerim'de bu hususta şöyle buyrulur: “*Hakikaten bu (bütün peygamberler ve onlara iman edenler) bir tek ümmet olarak sizin ümmetinizdir...*” (el-Enbiyâ 21/92).

<sup>10</sup> Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1987), 3/248; Üdeh, *et-Teşriu'l-cinâyyü'l-İslâmî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/307.

<sup>11</sup> Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 192-193.

## 2.2. Zimmîler (Gayri Müslim Vatandaşlar)

Güvenlik, söz verme, ahd ve hak gibi anlamlara gelen zimmî kelimesinden türetilmiş olan zimmî kavramı, İslâm ülkesinde yaşayan gayri müslim tebaayı ifade eder. Zimmîler, kendilerine verilen can, mal ve ırz emniyetine mukabil, devletin hukuk düzenine bağlı kalmayı taahhüd ederler. İslâm devletiyle yaptıkları ve devletin hukuk düzenine bağlılık niteliğindeki zimmî akdi<sup>13</sup> çerçevesinde İslâm ülkesinde ikamet hakkına ve bazı istisnalar dışında vatandaşlık haklarından istifade etme imkânına sahip olurlar.<sup>14</sup>

Ehl-i kitabın zimmî kapsamında yer aldığına ilişkin fakihler arasında ihtilaf yoktur. Mecûsiler de Ehl-i kitap ile aynı kapsamda değerlendirilmiştir. Bunun dışındaki inanç gruplarına mensup kişilerin zimmî statüsünde olup olamayacakları hususu ihtilafıdır.<sup>15</sup> Abdülkerim Zeydan gibi bazı çağdaş araştırmacılara göre, İslâm ülkesinin hukuk düzenine bağlı kalmayı taahhüt eden kişiler hangi inanca mensup olursa olsun zimmî statüsünde kabul edilirler.<sup>16</sup> Bu görüşe göre vatandaşlığa kabulde temel dayanak, kişinin ya İslâm dinini kabul etmesi ya da devletin hukuk sistemine bağlılık ifade eden zimmî akdi yapmasıdır. Ehl-i kitabın zimmî statüsünde vatandaşlığa kabul edilmesi, inancıyla ilgili olmayıp hukuk düzenine bağlı kalacaklarına ilişkin imzaladıkları bağlılık anlaşması niteliğindeki “zimmî akdi”yle ilgilidir. Bu sebeple Mecûsî, Sâbiî, Budist ve ateist gibi inançlara mensup kişiler, İslâm devletinin hukuk düzenine bağlı kalmaları halinde, vatandaşlık hakkını elde ederler.<sup>17</sup> Yine belirtmek gerekir ki, zimmîlerin İslâm hukukuna bağlılığı, bütünüyle bu hukuka tabi oldukları anlamına gelmeyip kamu düzenini korumaya yönelik kurullarla sınırlıdır.<sup>18</sup> Özel hukuk alanına giren konularda ise, genel olarak İslâm hukukuna göre davranma yükümlülükleri bulunmamaktadır.

<sup>12</sup> İbrahim Üneys vd., *el-Mu'cemü'l-vesît* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 1/315; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukü İslâmiyye ve Istılahatü Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 3/422.

<sup>13</sup> Zimmî akdi konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Alâüddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fî tertîbi's-Şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1982), 7/110; Şemsüddîn Ebu'l-Ferec el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni'* (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 5/584.

<sup>14</sup> Mansur b. Yûnus b. İdrîs el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1982), 3/234; Zeydan, *Ahkâmü'z-zimmîyyîn*, 22; Hamidullah, *İslâmda Devlet İdaresi*, 484; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/234.

<sup>15</sup> Bu konudaki görüşler ve ortaya koydukları deliller için bk. Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğni* (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 5/568; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 7/110; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmîyyîn*, 25.

<sup>16</sup> Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmîyyîn*, 28.

<sup>17</sup> Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmîyyîn*, 25.

<sup>18</sup> Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 5/611; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 3/117.

İslâm ülkesindeki bir gayri müslimin zimmî statüsünde kabul edilmesi; açık irade beyanı, karine, aile bağı ve fetih yoluyla mümkün olabilir. Açık irade beyanı, şahsın kendi iradesiyle İslâm ülkesinin yetkili mercii ile zimmet akdi yapması ya da bu akde işaret eden davranışlarda bulunmasıyla gerçekleşir.<sup>19</sup> Gayri müslimin İslâm ülkesinde sürekli oturma isteği, evlenmesi, İslâm ülkesinden arazi satın alması yahut kendisine verilen oturma iznini bilerek uzatması gibi davranışlar da fıkıh kaynaklarında gayri müslimin zimmîlik statüsünü kabul ettiğine ilişkin bir karine olarak yorumlanmıştır.<sup>20</sup> Çocukların, anne veya babalarına bağlı olarak zimmîlik statüsünü elde edeceği de fakihlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir.<sup>21</sup> Bunlara ilaveten, bir ülkenin fethi sonrasında, devlet başkanının o ülke halkını vatandaş olarak (zimmî) kabul etme, cizye ödemekle yükümlü tutma ve topraklarına harâç vergisi koyma yetkisine sahip olduğu belirtilmektedir.<sup>22</sup>

Devletin, yeni gelişmeler ve ihtiyaçlar doğrultusunda vatandaşlık statüsüne ilişkin çeşitli düzenlemeler yapmasında hukukî açıdan bir engel olmadığını ifade edebiliriz. Kuşkusuz bütün bu düzenlemelerde İslâm devletinin ve Müslüman toplumun yararının (maslahat) dikkate alınması gerekir. Devletin kamu adına yapacağı bütün tasarrufların maslahatla kayıtlı olması ilkesi esastır.<sup>23</sup>

Fıkıh kaynaklarında yer alan “*haklarımız, hakları; yükümlülüklerimiz de yükümlülükleridir*”<sup>24</sup> ilkesi, fakihlerce zimmî statüsündeki gayri müslimlerin sorumlulukları ve kazanımları bağlamında Müslümanlarla aynı konumda olacakları konusunda referans kabul edilmiştir. Zimmîlerle ilgili hak ve sorumlulukların çerçevesini ortaya koyan bu anlayışın genel olarak kabul gördüğü ve uygulamanın bu çerçevede geliştiği söylenebilir. Hz. Ali’nin şu sözü de bu ilkeyi destekler mahiyettedir: “Cizye vergisini

<sup>19</sup> Zeydân, *Ahkâmü’z-zimmîyyîn*, 32; Ahmet Yaman, “Zimmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/434.

<sup>20</sup> Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi’s-Siyerî’l-kebîr*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 5/117, 121; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 7/110; Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa b. Ahmed b. Hüseyin Bedrûddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa’bân (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012), 7/207; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/239.

<sup>21</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/583.

<sup>22</sup> Kâsânî *Bedâiu’s-sanâi’*, 7/111; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/239.

<sup>23</sup> Mecelle’de bu kural: “*Raiyye, yani tebaa üzerine tasarruf maslahata menûttur*” şeklinde yer almıştır. Bk. Mecelle, md. 59.

<sup>24</sup> Hadis olduğu söylenen bu rivâyete kaynaklarda rastlanmamıştır. Klasik İslâm hukuku eserlerinde yer verilen ve Hz. Peygamber’e nispet edilen “*Onlar zimmet akdini kabul ederlerse, kendilerine, haklar bakımından müslümanların sahip olduğu haklara sahip olduklarını, yükümlülük bakımından da, müslümanların yükümlülükleriyle aynı statüde olduklarını bildir.*” sözü nakledilmektedir. Bk. Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 7/100.



kabul etmeleri durumunda malları mallarımız gibi, canları da canlarımız gibidir.”<sup>25</sup>

### 2.3. Müste'menler (Vizeli-Pasaportlu Yabancılar)

Müste'men; güvence verilen ve emniyete kavuşan gibi anlamlara gelmekte olup “eman” kelimesinden türetilmiştir.<sup>26</sup> Bir hukuk kavramı olarak müste'men; İslâm ülkesine kendisine verilen emanla giren gayri müslimdir.<sup>27</sup> Başka bir ülkeye izinle giren İslâm ülkesi vatandaşları da müste'men sayılırlar.<sup>28</sup>

Günümüzde pasaport, vize gibi izin ve düzenlemelerle başka bir ülkede belirli bir süre kalmak üzere giden şahıslar “yabancı” kavramı ile ifade edilmektedir. Bu kavram, fıkıh kaynaklarındaki “müste'men”in karşılığı olarak kullanılmaktadır. Yabancı ülke vatandaşlarının İslâm ülkesine geçici süreliğine de olsa girebilmeleri kural olarak izne bağlıdır. Bu izin, İslâm hukuk literatüründe “eman”; istemde bulunan kişi de “müste'min” olarak isimlendirilmektedir.

Eman müessesesinin hukukî dayanağı, Kitap ve Sünnettir.<sup>29</sup> Kur'ân'da, “Eğer müşriklerden biri senden aman dilerse, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona aman ver...”<sup>30</sup> buyurulmaktadır. Hz. Peygamber, “Müslümanlar kendileri dışındakilere karşı tek bir el (yumruk) gibidir. -Kendi aralarında ise- kanları ve malları eşittir. En aşağı statüde olanları dahi, onlar adına eman verebilir.”<sup>31</sup> buyurmaktadır.

Eman akdi müste'menlerin mal, can ve ırz güvenliğinin temel dayanağını teşkil eder. İslâm ülkesinde bulunan müste'menin; malı, canı, ırz ve namusunun dokunulmazlığı açısından ülkenin diğer vatandaşları ile aralarında bir fark yoktur.<sup>32</sup> Elçiler, diplomatlar, tüccarlar, öğrenciler ve turistik amaçlı ziyaretler sebebiyle bir ülkeye gelen yabancı ülke vatandaşları da bu kapsamda değerlendirilirler. İslâm hukukçularının çoğunluğu,

<sup>25</sup> Kâsânî, *Bedâiu'sanâi'*, 7/111; Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 10/630; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmîyyîn*, 89; Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 191. Ayrıca bk. Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, thk. Ebû Berâ Yûsuf b. Ahmed vd. (Demmâm: Remâdi'n-Neşr, 1997), 1/491.

<sup>26</sup> Buhûfî, *Keşşâfî'l-kınâ'*, 3/96; Bilmen, *Kamus*, 3/432.

<sup>27</sup> Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/243; Ahmet Özel, “Müste'men”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/140.

<sup>28</sup> Bilmen, *Kamus*, 3/432; Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 314.

<sup>29</sup> Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 323; Nebi Bozkurt, “Eman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/79.

<sup>30</sup> et-Tevbe 9/6.

<sup>31</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Cihâd”, 147; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Diyât”, 31.

<sup>32</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/107; Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 10/555; Buhûfî, *Keşşâfî'l-kınâ'*, 3/96.

yukarıda sözü edilen hadise dayanarak mükellef her Müslümanın eman verme yetkisine sahip olduğu görüşündedirler.<sup>33</sup> Mâlikî fakihlerinden bazılarına göre ise eman akdinin geçerliliği, devlet başkanının onayına bağlıdır.<sup>34</sup>

Fakihler, eman akdinin bağlayıcı olup olmadığı hususunda da farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Eman akdinin maslahat ilkesiyle kayıtlı olduğunu ifade eden Hanefî fakihlere göre, eman bağlayıcı değildir. İslâm devletinin yetkili organlarınca maslahata aykırı bir durumun tespit edilmesi ya da emanın kaldırılmasında daha büyük bir kamu yararı mülahaza edilmesi halinde, müste'meni güvende olacağı yere ulaştırmak kaydıyla akit bozulabilir.<sup>35</sup> Diğer ekollere göre, Müslümanlara zarar verici faaliyetlerde bulunulmadığı sürece eman akdi bozulamaz.<sup>36</sup>

Müste'menler, kendilerine verilen izin süresince İslâm ülkesinde kalabilirler. Diledikleri taktirde izin süreleri dolmadan ülkelerine dönebilirler.<sup>37</sup> Elçi veya diplomatların kalma süreleri, görev sürelerinin sona ermesine kadar devam eder. Ülke aleyhine düşman devletlere bilgi sızdıran ve casusluk faaliyetinde bulunan kişilerin dokunulmazlığı sona erer ve eman akdi geçerliliğini kaybeder. Düşmana katılmak üzere İslâm ülkesinden ayrılmak isteyen kişilere izin verilmez.<sup>38</sup> Müste'menler, İslâm ülkesinde buldukları süre içinde genel olarak, zimmîlerle aynı haklara sahiptirler.<sup>39</sup>

#### 2.4. Harbîler (Vizesiz-Pasaportsuz Yabancılar)

İslâm hukukuna göre harbîler, fiilî yahut muhtemel düşmanlık ve savaş ilişkisi sebebiyle dâruharb diye isimlendirilen ülkelerin vatandaşlarıdır. İslâm devletiyle aralarında zimmet veya eman akdi bulunmayan gayri Müslimlerden oluşurlar.<sup>40</sup> Genel ilke olarak dokunulmazlıkları söz konusu değildir. İslâm ülkesine izinsiz giren harbîler casus olarak değerlendirilir,

<sup>33</sup> Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/122; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/432; Aynî, *el-Binâye*, 7/122; Vehbe Zühaylî, *Âsâru'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 227.

<sup>34</sup> Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 48-49.

<sup>35</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/107.

<sup>36</sup> Bu konudaki deliller hakkında bk. et-Tevbe 9/7; el-Enfâl 8/58; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 3/98; Zühaylî, *Âsâru'l-harb*, 293.

<sup>37</sup> Hamidullah, *İslâmda Devlet İdaresi*, 315; Zühaylî, *Âsâru'l-harb*, 308; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 116.

<sup>38</sup> Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyerî'l-kebîr*; 5/123; İbn Kayyım, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, 2/809; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Mağribî, *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i Muhtasarı Halîl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992), 3/357; Bilmen, *Kamus*, 3/439.

<sup>39</sup> Zühaylî, *Âsâru'l-harb*, 379; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 73.

<sup>40</sup> Bilmen, *Kamus*, 3/338; Ahmet Özel, "Harbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/113.

yahut esirler hakkındaki hükümler tatbik edilir. Bu kişilerin elçi veya tüccar olduklarını ispatlayacak resmî belge, mektup ve ticaret malı gibi deliller sunmaları halinde, canları ve malları dokunulmazdır.<sup>41</sup> İslâm ülkesinde harbînin mal, can ve ırzına yönelik suç işleyen kişiler ister Müslüman ister zimmî olsun, ilke olarak ceza uygulanmaz. Devlet, harbîlerle ilgili zimmet veya eman akdi gibi hukukî sonuç doğuran bir sözleşme yapmadığı sürece hüküm bu yöndedir.<sup>42</sup>

Savaş halinde can ve mal dokunulmazlığı bulunmadığından, harbîye yönelik katl ve mala yönelik eylemler sebebiyle cezaî müeyyide uygulanmaz. Dârulharbe emanla giren Müslümanların ve zimmîlerin, o ülke vatandaşlarının mallarına yönelik haksız eylemleri yasaklanmıştır. Bununla birlikte, genel hüküm gereği mal ve canlarının mubah görülmesi ve suçun teşekkülünde oluşan şüphe sebebiyle, harbîyi öldüren Müslüman veya zimmîye kısas uygulanmaz.<sup>43</sup>

### 3. Ceza Hukukunda Kanunlar İhtilafı

Kanunlar ihtilafının temelini, ülke ve vatandaşlık oluşturur. Klasik İslâm hukuku doktrininde hakim olan anlayışa göre ülkeler, dârülslâm ve dârülharb olmak üzere iki ana başlıkta ele alınmaktadır. Mezheplerin konuya ilişkin ortaya koyduğu görüşlerin ayrıntıları bir tarafa bırakılacak olursa, İslâm devletinin hakimiyeti altında bulunan topraklar dârülslâm, bunun dışındakiler dârülharb adıyla isimlendirilmiştir.<sup>44</sup>

İslâm ülkesinde veya yabancı bir ülkede ikamet eden kişiler de ikamet esasına göre bir tasnife tâbi tutulmuştur. Daha önce de belirtildiği üzere, İslâm ülkesinde sürekli ikamet hakkına sahip gayri müslim vatandaşlar zimmî; geçici ikamet iznine sahip olup izinle ülkeye gelen gayri müslimler de müste'men statüsünde değerlendirilmişlerdir. Müslümanlar, İslâm ülkesinin aslî unsurudur. Fakihler arasındaki hakim anlayışa göre müslümanlar, buldukları yere bakılmaksızın İslâm devletinin vatandaşı sayılırlar. İslâm hukukçuları bu kuralı, "Müslüman nerede olursa olsun dârülslâm ehlidir" sözüyle ifade etmişlerdir.<sup>45</sup> Müslümanlar arasındaki idarî bölünmeler ve müstakil devletlerin varlığı da hakim anlayışa göre İslâm vatandaşlığından istifade etmeye engel görülmemiştir.<sup>46</sup>

İslâm hukukunda özel hukuk sahasında gayri müslimlere kazaî selahiyet (özerk yargı) hakkı tanınmış ve özel hukukla ilgili davalarda kendi

<sup>41</sup> Buhûtî, *Keşşâfu'l-kna'*, 5/585; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 1/533; Özel, "Harbî", 16/113.

<sup>42</sup> Buhûtî, *Keşşâfu'l-kna'*, 5/585; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 1/533.

<sup>43</sup> Özel, "Harbî", 16/113.

<sup>44</sup> Özel, "Harbî", 16/112.

<sup>45</sup> Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 193.

<sup>46</sup> Zühaylî, *Âsâru'l-harb*, 282-283; Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 193.

mahkemelerinde ve kendi kanunlarına bağlı kalarak yargılama talebinde bulunma hakkı verilmiştir.<sup>47</sup> Özel hukukla ilgili davalarda İslâm hukukuna göre yargılama talebinde bulunmaları halinde davalarına bakılacağı ve İslâm hukuku hükümlerinin uygulanacağı kabul edilmiştir. İslâm ülkesine izinle gelen yabancı uyruklu gayri müslimler de prensip olarak yargı ile ilgili meselelerde zimmîlerle aynı konumda değerlendirilmektedirler.<sup>48</sup> Söz konusu durumlarda İslâm ülkesinin izleyeceği hukukî prosedür, fıkıh mezhepleri arasında da tartışılmış ve ayrıntılı hükümler ortaya çıkmıştır.<sup>49</sup> İslâm ülkesinde prensip olarak İslâm hukuku hükümleri uygulanır. İslâm ceza hukuku hükümlerinin yürürlük sahasının boyutları konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmektedir.

Cezaların yürürlük ve infazında devlet otoritesinin varlığını esas alan Hanefiler, otoritenin bulunmadığı hallerde işlenen suçlara, daha sonra ceza uygulanamayacağı görüşündedirler.<sup>50</sup> Bu sebeple, dârülharpte gerek İslâm ülkesi vatandaşları arasında, gerekse dârülharp vatandaşlarına karşı işlenen suçlarda ceza uygulanmayacağı kabul edilmiştir. Bu yaklaşım, ceza hukuku hükümlerinin uygulanması bağlamında günümüz hukuk sistemlerinde ifade edildiği şekliyle mülkîlik (yersellik) sistemiyle paralellik arz etmektedir. Bu anlayışa göre uygulanması mümkün olmayan cezalar, kamusal hakkın hakim olduğu had cezalarıdır. Kişisel haklarla ilgili cezalarda, özellikle kasten öldürme ve müessir fiilde bulunma suçlarında, aslı cezanın uygulanamaması durumunda bedel cezalar uygulanmaktadır. Buna karşın, mülkîlik sisteminde geçerli olduğu üzere, İslâm ülkesinde işlenen suçların fail ve mağduru kim olursa olsun, İslâm ceza hukuku hükümlerine göre yargılama yapılmakta ve ceza verilmektedir. Geçici süreliğine İslâm ülkesinde bulunan müste'menler ise bu genel hükmün dışında tutulmuş ve kendilerine had cezalarının uygulanmayacağı ifade edilmiştir.<sup>51</sup>

Fıkıh mezheplerinin çoğunluğu, cezaların yürürlük sahası bağlamında devlet otoritesinden ziyade suçun failini dikkate almış ve suç nerede işlenirse işlensin, ispat edildiği takdirde, failine gerekli cezaî müeyyidenin uygulanacağını belirtmişlerdir. Bu uygulamada fail ve mağdurun statüsü de bazı istisnai durumlar dışında etkili bir unsur olarak görülmemiştir.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/298; Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 198; Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı* (Ankara: DİB Yayınları, ts.), 222.

<sup>48</sup> Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 199.

<sup>49</sup> Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/298; Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 198.

<sup>50</sup> Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebir*, 5/108-109.

<sup>51</sup> Zeynü'l-Âbidîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 5/3; Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 227.

<sup>52</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/537; Zühaylî, *Âsâru'l-harb*, 185.

### 3.1. İslâm Ülkesinde (Dâru'lislâmda) İşlenen Suçlar

İslâm ülkesinde işlenen suçlar; şahıslara yönelik suçlar, devletin güvenliğine yönelik suçlar ve kamu düzenine yönelik suçlar olmak üzere üç başlık altında incelenecektir.

#### 3.1.1. Şahıslara Yönelik Suçlar

İslâm ceza hukukunda şahıslara karşı işlenen suçlar; öldürme (katl) ve vücut bütünlüğüne yönelik işlenen suçlar (müessir fiiller) olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır.<sup>53</sup> Bu suçlarda suçun faili ve mağduruna göre uygulanacak cezalar aşağıda ele alınmıştır.

##### 3.1.1.1 Katl (Adam öldürme)

Adam öldürme suçu; kasten öldürme, kasta benzer öldürme (şibh-i amd), hataen öldürme, hata benzeri öldürme ve dolaylı (tesebbüben) öldürme olmak üzere beş kısımda ele alınmaktadır.<sup>54</sup> Sözü edilen öldürme suçlarında, suçluya uygulanacak ceza farklılık arz etmektedir.

##### 3.1.1.1.1. Kasten Öldürme

Kasten öldürme ve yaralama suçuna öngörülen ceza kısastır. Kıyas uygulamanın mümkün olmaması halinde, bedel ceza olarak diyet ödenir.<sup>55</sup> Kâtilin mirastan mahrum bırakılması ve keffâret ödemesi, kasıtlı öldürme suçlarında aslî cezaya ilave (ek ceza) mahiyetindedir.<sup>56</sup> Kasten öldürme suçunda kıyas uygulanabilmesi için kâtil, maktul ve öldürme fiiline dair birtakım şartlar aranır. Maktulün Müslüman olması halinde, suçlunun kim olduğuna bakılmaksızın kıyas uygulanır.<sup>57</sup> Müslümanın zimmî veya müste'meni kasten öldürmesi halinde kendisine ne tür bir ceza uygulanacağı konusu ihtilafıdır. Şafîî, Malikî ve Hanbelî mezheplerine göre, Müslümanın zimmî ya da müste'meni kasten öldürmesi halinde kendisine kıyas uygulanmaz.<sup>58</sup> Hanefilere göre, zimmîyi öldüren

<sup>53</sup> Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller* (Ankara: DİB Yayınları, 1996), 23. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali b. Mecdüddîn Bestâmî, *el-Hudûd ve'l-ahkâmü'l-fikhiyye* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 119; M. Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Basım-Yayımlar Dağıtım, 1995), 185.

<sup>54</sup> Üdeh, *et-Teşrîu'l-Cinâi*, 2/4; Ahmet Fethi Behnesî, *el-Cerâim fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1988), 215.

<sup>55</sup> Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 2/214.

<sup>56</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/251, 339; Muhammed b. Abdullah ez-Zâhim, *Âsâru tatbiki's-şerîati'l-İslâmîyye fi men'i'l-cerîme* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1991), 108; M. Cevat Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları* (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, ts.), 59.

<sup>57</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/236; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/333; Zeydân, *Ahkâmü'z-Zimmîyyîn*, 250.

<sup>58</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/341; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavvad vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5/239; Buhûfî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 5/610; Zeydân, *Ahkâmü'z-Zimmîyyîn*, 255.

Müslümana kısas uygulanır. Ebû Yûsuf (ö. 182/798), müste'meni öldüren Müslümana da kısas uygulanacağını ifade etmektedir.<sup>59</sup> Fukahanın bu meseledeki ihtilafının merkezinde yatan sebep, bir Müslümanın gayri müslime denk olup olmadığı konusundaki tartışmadır. Bilindiği gibi kısas, denklik esasına üzerine kurulan bir cezadır.<sup>60</sup> Denklikte inanç faktörünü esas alan fakihler, gayri müslimin bir Müslümana denk olamayacağından hareketle, bir Müslümanın gayri müslimi kasten öldürmesi halinde kısas uygulanmayacağını belirtmişlerdir. Hz. Peygamberin: “*Müslüman, kafir karşılığında öldürülemez.*”<sup>61</sup> hadisi de bu konuda delil gösterilmektedir. Denklik konusunda hayat hakkını belirleyici kriter olarak kabul eden ve herkesin hayat hakkına ve can güvencesine (ma'sûmu'd-dem) sahip olduğu görüşünde olan hukukçular ise böyle bir suçun işlenmesi halinde suçlunun ya da mağdurun dinî inancına bakılmaksızın kısas uygulanacağı görüşündedirler.<sup>62</sup>

Mâlik (ö. 179/795) ve Leys b. Sa'd (ö. 175/791), zimmî veya müste'meni hile ve tuzak kurarak öldüren Müslümana kısas gerekeceği görüşündedirler. “Katl-i gıyle” diye tanımlanan bu öldürme biçimi, Mâlik ve İbn Teymiyye gibi âlimlerce hırâbe kapsamında ve terör suçu olarak değerlendirilmiş, suçlu hakkında da kısas hükümlerinin değil, had hükümlerinin uygulanacağını belirtilmiştir.<sup>63</sup> Bu itibarla gerek devlete gerekse mağdurun yakınlarına suçluyu affetme yetkisi verilmemiştir.<sup>64</sup>

Katilin zimmî olması halinde kasten öldürme suçuna uygulanacak ceza, suçun mağduruna göre değişmektedir. İslâm ülkesindeki bir zimmînin diğer zimmîyi kasten öldürmesi halinde, katile kısas uygulanacağı konusunda İslâm hukukçuları görüş birliği içindedirler.<sup>65</sup> Bu durumda zimmîye kısas

<sup>59</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/237; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/343.

<sup>60</sup> “Yaşar Yiğit, “İslâm Hukukunda Suç-Ceza Dengesinin Adaletle İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 83; Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları*, 55.

<sup>61</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İlim”, 39; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şüayb en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Kasâme”, 12; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Diyât”, 16; İbn Mâce, “Diyât”, 21.

<sup>62</sup> Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebir*, 5/110-111; Mustafa Özgür, *İslâm İnfaz Hukuku* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2020), 167.

<sup>63</sup> Şemsüddîn el-Makdisî İbn Müflih, *Kitâbu'l-Furû'* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 5/666; Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ala's-Şerhi'l-Kebîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 6/177; Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhi'r-râi ve'r-raiyye* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 81.

<sup>64</sup> Bu konudaki ayrıntılı bilgiler için bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/237; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/341; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 6/177.

<sup>65</sup> Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebir*, 5/110-111; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/237; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/346; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 5/610.

uygulanmasının sebebi, dokunulmazlık açısından her ikisinin de aynı statüde olmasıdır.<sup>66</sup>

Zimmînin, bir mürtedi kasten öldürmesi halinde cumhur fukahâyâ göre kısas uygulanmaz. Fakihlerin bu konudaki genel kabulüne göre, mürted için öngörülen ceza ölümdür ve ilkesel olarak dinden dönen kişilerin can dokunulmazlığı bulunmamaktadır. Ancak, kısas uygulanmaması failin bütünüyle cezasız kalması anlamına gelmez. Devlete ait olan cezalandırma hak ve yetkisinin izinsiz olarak kullanılması (ihkâk-ı hak) sebebiyle ta'zirle cezalandırılabilir.<sup>67</sup> Devletin, çeşitli gerekçelerle katlini yasakladığı bir mürtedi öldüren zimmîye ise kısas uygulanabilir.<sup>68</sup> Zimmînin, bir Müslümanı kasten öldürmesi halinde kendisine kısas hükmünün uygulanacağı konusunda İslâm hukukçuları ittifak halindedir.<sup>69</sup>

İslâm ülkesinde bulunan bir müste'meni öldüren zimmîye Hanefiler dışındaki fakihlerin çoğunluğuna göre kısas uygulanır. Bu fakihlere göre müste'men, İslâm ülkesinde bulunduğu süre içinde devletin kendisine verdiği eman gereği mal, can ve ırz dokunulmazlığına sahiptir. Bu noktada İslâm ülkesinin diğer vatandaşlarıyla arasında fark bulunmamaktadır.<sup>70</sup>

Zimmî ile müste'men arasında dokunulmazlık yönüyle farklılık gören Hanefiler, zimmînin, müste'men karşılığında kısas edilmeyeceği görüşündedirler. Ebû Yûsuf'un katılmadığı bu görüş sahiplerine göre, zimmet akdî eman akdine göre daha güçlü bir hukukî güvencedir. Müste'menin can, mal ve ırz dokunulmazlığı geçici (muvakkat) bir statü mahiyetindedir. Bu yüzden, müste'meni kasten öldüren Müslüman ve zimmîye kısas uygulanmaz. Ancak, maktul için diyet ödenmesi gerekir.<sup>71</sup> Sözü edilen yaklaşımlar ve ortaya konulan gerekçeler değerlendirildiğinde, cumhur fukahânın görüşünün daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar zimmî, İslâm ülkesi vatandaşı olarak öncelikli bir konumda olsa da müste'men de devletin yetkili organları tarafından güvence almış ve bu güvenceye dayalı olarak İslâm ülkesine gelmiştir. Ahde vefa, İslâm devletler hukukunun en başta gelen ilkeleri arasındadır.<sup>72</sup> Yine can emniyeti ve hayatın korunması İslâm'ın her vesileyle öncelediği ve hükümlerin vaz'ında dikkate aldığı evrensel bir hukuk kuralı mahiyetindedir. Müste'menler, kendilerine

<sup>66</sup> Buhûfî, *Keşşâfu'l-kınâ*, 5/609; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 249.

<sup>67</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/236; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/347; Buhûfî, *Keşşâfu'l-kınâ*, 5/607.

<sup>68</sup> Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 251; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/342.

<sup>69</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/346.

<sup>70</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/236; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/346; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 251.

<sup>71</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/236; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/27; Özgür, *İslâm İnfaz Hukuku*, 169.

<sup>72</sup> Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 53.

sağlanan dokunulmazlık sebebiyle, ülke vatandaşları olan zimmîler ve Müslümanlarla bahse konu haklarda eşit konumdadırlar. Aynı konuda ve eşit pozisyondaki kişilere yönelik bir ihlalin farklı hukukî sonuçlar doğurması hukuk ilkeleri açısından da uygun düşmeyecektir. Bu itibarla, Müslüman ve zimmînin can, mal ve ırzına yapılan haksız saldırılarda devlet nasıl gerekli hukukî prosedürü işletiyorsa, müste'men statüsündeki kişilere karşı yapılan haksız saldırılarda da cezai takibatin yapılması gerektiğini ifade edebiliriz. Aksi yöndeki bir tutumun devletlerarası ilişkiler açısından da bazı mahzurlar taşıyacağı kuvvetle muhtemeldir. Harbîlerin ilkesel olarak can ve mal dokunulmazlığı bulunmadığından, bir harbîyi kasten öldüren zimmîye kısas uygulanmayacağı hususunda fakihler görüş birliği içindedir.<sup>73</sup>

Müste'men konumundaki şahıs, İslâm ülkesinde bir müslüman veya zimmîyi ya da kendisi gibi bir müste'meni kasten öldürürse, kısasla cezalandırılır. Zira izin ve eman ile İslâm ülkesine giren şahıslar, ülkede buldukları süre içinde, kişisel haklar konusunda İslâm hukuku hükümlerine tabidirler. Kısas cezası, niteliği itibarıyla kişisel (kul) hakkın ağırlıkta olduğu bir cezadır.<sup>74</sup> Müste'menin, harbî veya İslâm hukukuna göre can dokunulmazlığı bulunmayan (mürted vb.) herhangi bir şahsı kasten öldürmesi halinde kendisine kısas uygulanmamakla birlikte, kamu düzenini olumsuz etkileyen bu tür fiilleri sebebiyle ta'zirle cezalandırılabilir.<sup>75</sup>

Bir değerlendirme yapmak gerekirse; gerek zimmî gerekse müste'men, İslâm ülkesinde zimmet veya eman akdi gereği bulunmaktadır. Sözü edilen akitler, bütün İslâm hukukçularının ortak kanaatine göre bu statüdeki kişilere dokunulmazlık sağlamaktadır. Devlet, bu akitler gereği müste'men ve zimmîye mal, can ve ırz güvenliğini sağlama garantisini vermektedir. Devletin korumayı taahhüt ettiği bir konuda şahsın inancına bakılmaksızın "eman" akdi gereğince gerekli güvenceyi sağlama ve verdiği taahhüt kapsamında kendilerine gelebilecek haksız saldırılarda ilgili kişileri koruma görevi söz konusudur. Bu sebeple çağımız hukukçularından M. Ebû Zehra'nın bu doğrultudaki tercihini isabetli buluyoruz.<sup>76</sup>

### 3.1.1.1.2. Kasten Öldürme Dışındaki Katl Suçları

Kasten öldürme dışındaki suçlar; kasıt benzeri öldürme, hataen öldürme ve hata benzeri öldürme suçlarıdır. Sözü edilen öldürme suçlarında, suçlu

<sup>73</sup> Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 10/96; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/236; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/347.

<sup>74</sup> Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebîr*, 5/112-113; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/27; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kanâ'*, 5/610.

<sup>75</sup> Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 254; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/343.

<sup>76</sup> Ebû Zehra, *el-Cerime*, 312. Bu konuda değerlendirmeler için ayrıca bk. Özgür, *İslâm İnfaz Hukuku*, 170-171.



ve mağdurun Müslüman olmaları halinde aslî ceza olarak diyet<sup>77</sup> ödenmesi gerektiği konusunda İslâm hukukçuları ittifak halindedirler.<sup>78</sup> Diyetle ilgili hükümleri düzenleyen: "... Eğer ölen, sizinle aralarında antlaşma olan bir toplumdansa ise, öldürenin öldürülenin ailesine diyet ödemesi ve bir mü'min köleyi hürriyetine kavuşturması gerekir..."<sup>79</sup> âyeti gereğince, öldürülenin zimmî veya müste'men olması durumunda diyet verilmesi gerektiği hususunda da İslâm hukuk ekolleri görüş birliği içindedirler.<sup>80</sup> Ancak, diyetin miktarı hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır.<sup>81</sup>

Fıkıh kaynaklarındaki ayrıntılar bir tarafa bırakılacak olursa, kastın aşılması (şibh-i amd) suretiyle öldürme, hataen öldürme ve hata benzeri öldürme suçlarında, suçlu ve mağdur tarafın Müslüman olması halinde suçlunun keffâret cezası ödemesi gerektiği, İslâm hukuk ekollerinin genel kanaatidir.<sup>82</sup> Öldürülen kişinin gayri müslim olması halinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Cumhuriyet fukahaya göre, bir müslümanın zimmî veya müste'meni öldürmesi halinde de keffâret cezası gerekir. Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre katilin gayri müslim olması halinde keffâret gerekmez. Çünkü keffâretlerin ibadet niteliği baskındır ve gayri müslimler ibadetle yükümlü değildir. Şafî ve Hanbelî mezheplerine göre gayri müslimler, keffâretin ibadet yönüyle yükümlü tutulmasalar da (köle azadında olduğu gibi) malî ceza niteliğindekiyle yükümlüdürler.<sup>83</sup>

### 3.1.1.2. Müessir Fiiller

İslâm ceza hukukunda vücut bütünlüğüne yönelik suçlar "*müessir fiil*" kavramı ile ifade edilmektedir. Söz konusu fiiller yaralama, dövme (darb), bir organı kısmen veya tamamen koparma yahut yok etme, organların fonksiyonlarını giderme ve benzeri her türlü bedenî zararı kapsadığı gibi,

<sup>77</sup> Diyet; haksız olarak öldürme, sakat bırakma veya yaralama durumlarında ceza ve kan bedeli olarak mağdura ya da mirasçılara ödenen mal veya paradır. Bk. Bilmen, *Kamus*, 3/12; Ali Şafak, *Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1977), 95; Ali Bardakoğlu, "Diyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/473.

<sup>78</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/24; Üdeh, *et-Teşriu'l-cinâi*, 2/176; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6/299.

<sup>79</sup> en-Nisâ 4/92.

<sup>80</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1988), 2/409; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/36; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/348.

<sup>81</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/252; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/409; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/527; Ebü Muhammed Ali b. Ahmet İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülgaflâr Süleyman el-Bendârî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 10/220-221.

<sup>82</sup> Detaylı bilgi için bk. Rahmi Yaran, "Kefâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara:TDV Yayınları, 2022), 25/179.

<sup>83</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/252; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 234.

aklî ve rûhî meleke ve fonksiyonlara yönelik haksız tecavüzleri de içine almaktadır.<sup>84</sup> Müessir fiiller, kasıtlı işlenebileceği gibi kasıt unsuru olmadan da işlenebilir.<sup>85</sup> Kasıt unsuru bulunan müessir fiillerde gerekli şartların oluşması halinde öngörülen ceza kısastır. Kısasın uygulanmaması halinde, bedel ceza olarak diyet yükümlülüğü ortaya çıkar. Kasıt bulunmayan müessir fiillerde aslî ceza olarak diyet verilmesi gerekir.<sup>86</sup> İslâm ülkesi vatandaşlarının zimmilere karşı işlediği müessir fiillerle, zimmî ve Müslümanlara yönelik yabancı ülke vatandaşlarıncı işlenen müessir fiillerde de kısas, diyet ve takdirî tazminat cezaları uygulanmaktadır. İslâm hukukçularının bu konudaki görüşleri, yukarıda sözünü ettiğimiz öldürme suçları karşılığında uygulanan kısas ve diyet cezalarıyla paralellik arz etmektedir. Buna göre, farklı ülke vatandaşları arasında vuku bulan suçlarda kısas ve diyet gerektiği görüşünde olanlar, genel olarak müessir fiillerde de kısas ve diyete hükmetmişlerdir. Bahse konu suçlarda kısas ve diyete hükmetmeyenler, bu çeşit fiillerde de kısas ve diyetin gerekmediğini ifade etmişlerdir.<sup>87</sup>

### 3.1.2. Devletin Güvenliğine Yönelik Suçlar

Bir ülkede işlenen bütün suçlar, doğrudan yahut dolaylı olarak devletin iç huzuruna, toplumsal barış ve güvene zarar verir. Ancak bazı suçlar, yapıları gereği doğrudan devletin varlığını ve güvenliğini hedef alır. Devlet düzenini, kamusal güven ve istikrarı etkiler. Klasik İslâm hukuku kaynaklarında yer alan, meşru düzene isyan (bağy), yol kesme ve silahlı soygun (hırâbe) ve casusluk suçları doğrudan devletin güvenliğini hedef alan en belirgin suçlar arasındadır.

#### 3.1.2.1. Bağy

Zulüm, haddi aşmak ve haktan ayrılmak gibi anlamlara gelen bağy,<sup>88</sup> belli bir güce sahip Müslüman topluluğun, kendilerince doğru kabul ettikleri bir yorum veya kanaate dayalı olarak devlet başkanına karşı çıkması, ona itaatten kaçınması ya da üzerlerine düşen bir görevi yapmaktan imtina etmesidir.<sup>89</sup> İsyân eylemi, devletin güvenliğini hedef alır. Ülkede terör ve anarşiye kapı aralar. Bu yönleriyle bağy, kamu düzenine yönelik

<sup>84</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/296, 310; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 2/204; Dağcı, *Müessir Fiiller*, 41; Hasan Ali eş-Şâzelî, "Cinâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/14-15

<sup>85</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/310; Dağcı, *Müessir Fiiller*, 41.

<sup>86</sup> Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 2/211.

<sup>87</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/30; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 294-304.

<sup>88</sup> Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriya, *Mücmelü'l-luga*, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan, (Beyrût: y.y., 1984), 1/129.

<sup>89</sup> İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Külebî, *el-Kavânînu'l-fikhiyye* (Beyrût: Dâru'l-Kalem, ts.), 238; Kemâluddîn Muhammed b. Abdolvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/99-100; Aynî, *el-Binâye*, 7/298; Avvâ, *Fî Usûli'n-nizâmî'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 130.

ağır sonuçları olan bir suçtur. İslâm hukukçuları bâğîlerin Müslüman olması ve kendilerince haklı gördükleri bir sebebe dayalı olarak ortaya çıkmaları sebebiyle, genel ilke olarak hayatlarının dokunulmaz olduğu ve güç kullanmadan etkisiz hale getirilmeleri mümkün olduğu sürece öldürülmelerinin meşrû olmadığı kanaatindedirler.<sup>90</sup>

Bâğîlere verilecek ceza ta'zîrdir. Devlet başkanı dilerse onları ta'zirle cezalandırır, dilerse affedebilir.<sup>91</sup> Ta'zîrin kapsamı konusunda ise fakihler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Hanîfe, bâğîlere ölüm cezasının da içinde bulunduğu ta'zîr türünden bir ceza verilebileceğini ileri sürerken, diğer fakihler ölüm cezasının verilemeyeceğini belirtmektedirler.<sup>92</sup> Bağy suçu işleyen zimmî veya müste'menlere nasıl bir ceza uygulanacağı hakkında ise farklı ichtihadlar söz konusudur.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin içinde yer aldığı fakihlerin çoğunluğuna göre, İslâm ülkesinin gayri müslim vatandaşları olan zimmîlerin meşrû düzene karşı isyan etmeleri halinde, devletle aralarındaki zimmet akdi sona erer ve kendilerine, Müslümanlara uygulanan cezalar uygulanır.<sup>93</sup> Mâlikî mezhebi fakihleri, isyan sebebiyle zimmîlere uygulanacak cezanın tayininde isyanın gerekçesinin dikkate alınması gerektiğini ileri sürmektedirler. Eğer isyanın sebebi, kendilerine yapılan bir haksızlığa dayanıyorsa, zimmet akdi bozulmaz. Aksi halde zimmet akdi fesh edilir.<sup>94</sup>

Zimmîlerin, Müslümanların da aralarında bulunduğu bir grupta birlikte devlete karşı isyan etmeleri halinde de farklı görüşler ortaya konmuştur. Hanefî fakihlere göre bu durumda zimmîlerle Müslümanlara uygulanan ceza aynıdır. Bağy suçu, zimmîlerin devletle olan zimmet sözleşmesini ortadan kaldırmaz.<sup>95</sup> Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre, zimmîlerin Müslümanlarla birlikte işledikleri bağy suçu zimmet akitlerini sona erdirir. Bu cezanın tatbik edilebilmesi için zimmîlerin isyana normal şartlar altında ve kendi iradeleriyle katılmaları icab eder.<sup>96</sup> Mâlikîler, bu hususta yukarıda temas edildiği üzere bâğîlerin isyan gerekçelerini dikkate alırlar.<sup>97</sup>

<sup>90</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/53-54.

<sup>91</sup> Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 10/57; İbn Cüzey, *el-Kavânîni'l-fikhiyye*, 238; *Üdeh, et-Teşrîu'l-Cinâi*, 2/698.

<sup>92</sup> Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerîme* (Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî), 125-127; Şafak, "Bağy", 4/452.

<sup>93</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/113; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/72; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/340.

<sup>94</sup> Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 236; *Üdeh, et-Teşrîu'l-cinâi*, 2/702.

<sup>95</sup> Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 236; Bilmen, *Kamus*, 3/416.

<sup>96</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1396), 2/237; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/72.

<sup>97</sup> *Üdeh, et-Teşrîu'l-cinâi*, 2/703; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 236; Bilmen, *Kamus*, 3/416.

İslâm ülkesinde geçici süre ile bulunan müste'men konumundaki şahısların, meşru düzene karşı isyan suçu işlemleri halinde, İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, kendilerine tanınan geçici ikamet izni iptal edilir ve harbî olarak kabul edilirler.<sup>98</sup>

### 3.1.2.2. Yol Kesme (Hırâbe)

Fıkıh kaynaklarında “hırâbe”, “kat‘u’t-tarîk” gibi kavramlarla ifade edilen yol kesme suçu, İslâm ülkesinde Müslümanların veya zimmîlerin mallarını cebir, şiddet ve korkutarak almak, hayatlarına kast etmek ve halkı korkuya düşürmek için bir grubun veya şahsın silahlı ya da silahsız olarak yolları tutmasıdır.<sup>99</sup> Yol kesme suçu, malların cebir ve şiddet yoluyla alınması sebebiyle klâsik İslâm hukuku kaynaklarında “büyük hırsızlık” olarak da adlandırılmaktadır.<sup>100</sup> Ancak hırâbenin, kapsam itibarıyla ve teknik olarak hırsızlıktan farklı özellikler taşıdığını belirtmek gerekir.

Hırâbe suçu, şahıs ve malı hedef alan bazı eylemleri de ihtiva etmekle birlikte, verdiği zararların bütün toplumun huzur ve güvenliğiyle yakın ilgisi sebebiyle, kamusal karakteri daha baskın bir suç olarak kabul edilmiş ve işleniş biçimi itibarıyla devletin güvenliğini hedef alan suçlar kategorisinde ele alınmıştır.<sup>101</sup> Yol kesme suçunun unsurları ve uygulanacak cezalar hakkında fıkıh kitaplarında ayrıntılı bilgilere yer verilmiştir.<sup>102</sup> Şu kadarıyla ifade edelim ki, Kur‘ân-ı Kerîm’de bu suçu işleyenler için öldürme, asma, el ve ayakları çapraz kesme ve sürgün etme olmak üzere dört çeşit ceza belirlenmiştir.<sup>103</sup> İslâm hukukçuları bu cezaların had kapsamında yer aldığı, bu yüzden yetkili makamların bu cezaları başka bir cezaya çevirme yetkisinin bulunmadığı hususunda görüş birliği içindedirler.<sup>104</sup> Yol kesme suçunun, zimmî veya müste'menler tarafından işlenmesi halinde uygulanacak ceza hususunda İslâm hukuk doktrininde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ebû Hanîfe, hırâbe

<sup>98</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/71; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 2/704.

<sup>99</sup> Kasânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/90; Avvâ, *Fî Usûli'n-nizâmi'l-cinâi*, 189; Bilmen, *Kamus*, 3/288.

<sup>100</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/195; Niyazi Kahveci, *Anahatlarıyla İslâm Ceza Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 92-93.

<sup>101</sup> Yüksel Salman, *İslâm Ceza Hukukunda Af* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 242; Sabri Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 138-139.

<sup>102</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/454-458; Kasânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/93.

<sup>103</sup> Söz konusu âyette şöyle buyrulmaktadır: “Allah ve Resûlüne karşı savaşanların ve yeryüzünde (hak) düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya (acimadan) öldürülmeleri ya asılmaları, yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut da buldukları yerden sürülmeleridir. Bu, onların dünyadaki rüsvaylığıdır. Onlar için ahirette de büyük azap vardır.” (el-Maide 5/33).

<sup>104</sup> Ali Bardakoğlu, “Eşkiya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/465; Salman, *İslâm Ceza Hukukunda Af*, 245-246.

suçlusunun cezalandırılabilmesi için suçun İslâm ülkesinde ve İslâm ülkesi vatandaşlarına yönelik olarak işlenmesini gerekli görmektedir. Ona göre, İslâm ülkesi dışındaki yerlerde işlenen suçlarda devletin hakimiyeti bulunmadığından, öngörülen ceza da uygulanmaz.<sup>105</sup> İslâm hukukçularının çoğunluğu ise suçun işlendiği yeri değil, suçun failini dikkate alırlar. Bu fakihlere göre, Müslüman veya zimmî tarafından işlenmesi kaydıyla, suç nerede işlenirse işlensin öngörülen ceza uygulanır.<sup>106</sup> Bu görüşte olan fakihlere göre, yol kesme suç ve cezasını düzenleyen âyette suç failinin inanç ve vatandaşlık bağına ilişkin bir ayırım gözetilmediğinden, bahse konu suçu işleyen Müslümanlara uygulanan cezalar, zimmîlere de tatbik edilir.<sup>107</sup> Hanbelî mezhebi dışında fıkıh mezheplerinin çoğunluğu, zimmînin işlediği yol kesme suçu nedeniyle zimmet sözleşmesinin sona ermeyeceğini ifade etmişlerdir. Hanbelî mezhebindeki iki görüşten biri de bu doğrultudadır.<sup>108</sup>

Müste'menin hırâbe suçunu işlemesi halinde uygulanacak ceza konusu da ihtilafıdır. Ceza hukuku hükümlerinin yürürlüğü bağlamında dile getirilen sistemlerden, mülkîlik sistemini benimseyen hukukçular, müste'mene kamu haklarının ağırlıkta olduğu had cezalarının uygulanmaması gerektiği görüşündedirler. Bu sistem gereği Ebû Hanîfe (ö.150/767), müste'menin devletin bütün hukukî düzenine bağlı kalacağına söz vermiş kişi konumunda değerlendirilemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>109</sup> Buna göre müste'men, ancak kişisel hakların yoğunluk kazandığı suçlarda İslâm ceza hukuku hükümlerine bağlı kalmak durumundadır. Yol kesme suçu kamusal hakkın yoğunlukta olduğu suçlar kapsamında değerlendirildiğinden, müste'menlere bu suçları sebebiyle had cezası uygulanmaz.<sup>110</sup> Ancak bu durum, işledikleri diğer suçların cezasız kalacağı anlamına gelmez. Bu eylemleri sırasında öldürme, yaralama gibi kişisel hakkın yoğunlukta olduğu suçları işlemeleri halinde, söz konusu suçlar için öngörülen ceza hükümleri uygulanır. Bu görüş sahipleri, sözü edilen suçları yol kesme suçundan bağımsız olarak değerlendirmektedirler. Bu suçlular için sadece hırsızlık cezası uygulanmakla yetinilmez, aynı zamanda çaldıkları mallar da tazmin ettirilir. Gerekli görülmesi halinde ta'zirle cezalandırılabilirler.<sup>111</sup>

<sup>105</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/92; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/114; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 241-242.

<sup>106</sup> Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'*, 2/644; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 252-253; Şafak, *İslâm Ceza Hukuku*, 173.

<sup>107</sup> Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 229; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/338.

<sup>108</sup> İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, 2/1371-1372; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/608; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 229; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/338.

<sup>109</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik* 5/3.

<sup>110</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/3.

<sup>111</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/91-92; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 232.

Ceza hukuku hükümlerinin uygulama alanı ile ilgili sistemlerden şahsîlik sistemini benimseyen hukukçulara göre ise, müste'mene yol kesme suçu nedeniyle İslâm ceza hukukunda öngörülen ceza uygulanır. Ebû Yûsuf da bu konuda aynı görüşü paylaşmaktadır. Müste'menlerin belirtilen suçu işlemeleri halinde Hanefîlere göre eman akdi bozulmaz. Mâlikîler, söz konusu suç sebebiyle eman akdinin bozulacağı görüşündedirler.<sup>112</sup>

### 3.1.2.3. Casusluk

Casus; araştıran, takip eden, bilgi taşıyan ve zararlı faaliyetlerde bulunan kişi anlamlarına gelmektedir.<sup>113</sup> Gizli bilgileri araştırması ve görüp açığa çıkarması sebebiyle, casus için “göz” anlamına gelen “ayn” ifadesi de kullanılmaktadır.<sup>114</sup> Başka ülkeler adına casusluk faaliyetinde bulunmak bütün hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslâm hukukunda da yasaklanmıştır.<sup>115</sup> Ancak tarih boyunca devletlerin, çıkarlarını korumak ve güvenliklerini temin etmek amacıyla diğer ülkeler hakkında bilgi topladıkları da bilinen bir husustur. Hz. Peygamber'in istihbarat çalışmalarına önem verdiği, bu kapsamda müşriklere ait stratejik konuma sahip şehirlerde bilgi toplamak üzere bazı şahısları görevlendirdiği nakledilmektedir.<sup>116</sup> Bu uygulamanın sonraki dönemlerde de devam ettiği bilinmektedir. İslâm hukukunda yerleşik genel kabule göre, İslâm devleti lehinde düşmanla ilgili bilgi toplamak caiz görülmüştür. Devletin bekasını yakından ilgilendiren durumlarda bu faaliyetin bir zorunluluk taşıması halinde, söz konusu faaliyetlerde bulunmak vacip kabul edilmiştir. Casuslara ve bunlara yardım ve yataklık edenlere verilecek cezalar suçlunun durumuna göre farklılık taşımaktadır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre, casusluk yapan Müslümana cezai müeyyide olarak fizikî baskı ve dayak gibi cezalar uygulanır. Tevbe edinceye kadar da hapsedilir. İmam Mâlik bir görüşünde, casusun tevbesinin kabul edilmeyeceğini, Müslümanlara verdiği zararlar ve yeryüzünde fesat çıkarması sebebiyle öldürüleceğini ifade etmiştir.<sup>117</sup> Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüşe göre, casusa

<sup>112</sup> Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebir*, 5/109-110; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 233-233; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/339.

<sup>113</sup> İsmâil b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-luga*, thk. Muhammed Hasan Elyâsîn (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 4/387; Muhammed Râkân ed-Dağmî, *et-Tecessüs ve ahkâmuhu fi'ş-şeriatî'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1985), 23-24; Cengiz Kallek, “Casus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/163.

<sup>114</sup> Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Faris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/199.

<sup>115</sup> Dağmî, *et-Tecessüs*, 32-35,125; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 240; Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1981), 227; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/340; Kallek, “Casus”, 7/163.

<sup>116</sup> Dağmî, *et-Tecessüs*, 54-55.

<sup>117</sup> Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye* (Beyrût: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989), 224; Dağmî, *et-Tecessüs*, 155-156; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 240.

ta'zir türünden cezalar uygulanır.<sup>118</sup> Gerektiğinde ta'zir kapsamında ölüm cezası da verilebilir. İslâm hukukçularının çoğunluğu ise casusluk yapan Müslümanın öldürülmeyeceğini, kendisine dayak ve hapis gibi ta'zir türünden cezalar uygulanacağını belirtmektedirler.<sup>119</sup>

Casusluk suçu işleyen Müslümana ölüm cezası verilemeyeceğini ileri süren fakihler, Hâtıb b. Ebî Beltea olayını delil göstermektedirler. Hâtıb, Mekke'deki mal varlığını korumak amacıyla Hz. Peygamber'in savaş hazırlıklarını Mekke'deki dostlarına mektupla haber vermek istemiş, ancak mektup Mekke'ye ulaşmadan ele geçirilmiştir. Hz. Ömer'in "Ey Allah'ın Resûlü! Bana izin ver, onun boynunu vurayım" sözüne karşılık Hz. Peygamber, mektubun İslâm'a karşı kötü bir niyetle yazılmadığını, Mekkelilerin eline geçmeden yakalandığı için de Müslümanlara zarar vermediğini ifade ettikten sonra Hâtıb'ın Bedir savaşında gösterdiği gayret ve hizmetlerini de göz önünde bulundurarak onu affetmiştir.<sup>120</sup> Müslüman casusun öldürüleceğini savunan fakihler ise söz konusu uygulamanın Hâtıb'ın şahsına özel olduğunu ve başka olaylar için emsal teşkil etmeyeceğini dile getirmişlerdir.<sup>121</sup> Casusluk konusundaki çalışmasıyla bilinen M. Râkân ed-Dağmî, casusluk yapan Müslümanın İslâm toplumuna verdiği zararın boyutu da dikkate alınarak, başkaları için de caydırıcı bir müeyyide olmak üzere ölümle cezalandırılması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>122</sup> Zimmînin casusluk suçu işlemesi halinde; Ebû Yûsuf hariç Hanefî fakihlerinin çoğunluğu, bazı Şâfîler ve Hanbelî mezhebinde yer alan bir görüşe göre zimmet akdi bozulmaz ve suçlu öldürülmez. Casusa fiziki ceza tatbik edilir.<sup>123</sup> Ebû Yûsuf, casusun idam edileceği görüşündedir.<sup>124</sup> Mâlikî ve Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüşe göre, casusluk sebebiyle "zimmet akdi" ortadan kalkar.<sup>125</sup> Müste'menin devletle yaptığı eman akdinde, İslâm devleti aleyhindeki sırları düşmana ya da düşman casuslara aktarmama, yardım ve yataklık etmeme hususunda sözleşme hükmü bulunmasına rağmen bu yasağı ihlal etmesi halinde ölümle cezalandırılacağı konusunda fakihler arasında görüş birliği vardır.<sup>126</sup> Böyle bir taahhüdün bulunmaması halinde, müste'mene verilecek ceza hususunda farklı görüşler dile getirilmiştir. Mâlikîler, Hanbelîler ve Hanefîlerden Ebû

<sup>118</sup> İbn Kayyım, *et-Turuku'l-hukmiyye*, 224.

<sup>119</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/246; Dağmî, *et-Tecessüs*, 156.

<sup>120</sup> Buhârî, "Cihâd", 141, "Megâzî", 9; Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Fadâilü's-Sahabe", 161; Ebû Davûd, "Cihâd", 98; Dağmî, *et-Tecessüs*, 162.

<sup>121</sup> Dağmî, *et-Tecessüs*, 157.

<sup>122</sup> Dağmî, *et-Tecessüs*, 161.

<sup>123</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/257; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 241.

<sup>124</sup> Dağmî, *et-Tecessüs*, 163-164.

<sup>125</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/607; Zeydân *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 241.

<sup>126</sup> Bilmen, *Kamus*, 3/440.

Yûsuf, casusluk halinde müste'menle yapılan eman akdinin bozulacağını ve devlet başkanının kendisine ölüm cezası verebileceğini ya da müste'meni köle statüsüne düşürebileceğini ileri sürmektedirler.<sup>127</sup> Ebû Yûsuf dışındaki Hanefilerle Şâfiî fakihlere göre, "eman akdi" casusluk suçuyla bozulmaz. Suçluya ölüm cezası da uygulanamaz, ancak dayak ve hapis cezaları verilebilir.<sup>128</sup>

Harbînin casusluk faaliyetinde bulunmasına gelince; Hz. Peygamber'in casusluk faaliyetlerini takip ettirdiği ve faillerini ölümlerle cezalandırdığı yönündeki rivâyetler<sup>129</sup> çerçevesinde, casusluk yapan harbînin öldürüleceğine dair hükümler bulunmaktadır.<sup>130</sup> Ancak daha önce zikredildiği üzere, fıkıh kaynaklarında casusluğun ta'zir gerektiren bir suç olduğu belirtilmektedir. Devlet, ta'zir suç ve cezaları alanındaki geniş yetkisi sebebiyle, suçun ve suçlunun durumu ve kamu yararı dikkate alınarak, günün koşullarına göre uygun bir ceza takdirinde bulunabilir. Bu kapsamda, sınır dışı etme, fiziki ceza, hapis ve ölüm gibi cezaların uygulanabileceğini söyleyebiliriz.

### 3.1.3. Kamu Düzeni, Aile ve Mala Yönelik Suçlar

Bu suçlar kapsamında zina, kazf, içki içme ve hırsızlık suçları ele alınacaktır.

#### 3.1.3.1. Zina

Zina, ceza ehliyetine sahip bir erkeğin, serbest iradesiyle cinsel ilişkiye elverişli bir kadınla, nikah akdi, evlilik şüphesi ve mülkiyet bağı olmaksızın normal yoldan cinsel ilişkide bulunmasıdır.<sup>131</sup> Klasik kaynaklarda zina suçuna öngörülen cezalar, suçlunun muhsan<sup>132</sup> olup olmaması dikkate alınarak sopa (celde), sürgün ve recm (taşlayarak öldürme) cezası olarak belirlenmiştir.

<sup>127</sup> Dağmî, *et-Tecessüs*, 176.

<sup>128</sup> Zeydân, *Ahkâmu 'z-zimmiyyîn*, 243; Bilmen, *Kamus*, 3/440; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/340.

<sup>129</sup> Buhârî, "Cihâd", 173; Ahmed Reşid Turnagil, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1993), 81.

<sup>130</sup> Hattâb, *Mevâhibü 'l-celîl*, 3/357; Kallek, "Casus", 7/165.

<sup>131</sup> Kâsânî, *Bedâiu 's-sanâi'*, 5/33; İbn Nüceym, *el-Bahru 'r-râik*, 5/6; Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidin, *Reddü 'l-muhtâr ala 'd-Dürri 'l-muhtâr* (b.y.: Matbai Âmire, 1307), 3/194.

<sup>132</sup> İslâm hukukçuların çoğunluğuna göre, zina eden erkek ve kadına uygulanacak cezanın şekli konusunda önemli bir kriter olarak kabul edilen muhsan; akıllı, ergen, hür ve sahih nikah ile evlenmiş olma niteliklerini taşıyan Müslüman kişidir. İslâm hukuk ekollerince bu kavrama farklı anlamlar yükleyenler de vardır. Zina suçunda cinsel ilişkide bulunma, kazf suçunda mağdurun iffetli olması gibi suça göre değişen bazı farklılıklar da söz konusudur. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdi, *el-Ahkâmu 's-sultâniyye ve 'l-velâyâtu 'd-dîniyye* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 279; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/126.



Celde, zina suçu işleyen ve muhsan olmayan kişilerle, kazf, içki içme ve bazı ta'zîr suçlarını işleyen şahıslara kamçı vb. bir şeyle vurarak uygulanan cezadır.<sup>133</sup> İslâm hukukçuları ceza ehliyeti bulunan, ancak muhsan olmayan erkek ve kadının zina etmeleri halinde, celde cezası uygulanacağı konusunda görüş birliği içindedirler. Celdeyle birlikte sürgün cezasının uygulanıp uygulanmayacağı ise ihtilafıdır.<sup>134</sup> Klasik İslâm hukuku kaynaklarına göre, zina suçu işleyen muhsan erkek ve kadın, gerekli bütün şartları taşıması halinde recm cezasıyla cezalandırılır.<sup>135</sup> Çağdaş alimlerden bazılarına göre ise zina eden muhsan erkek ve kadına uygulanacak ceza ta'zirdir.<sup>136</sup> Biz bu konudaki ayrıntılara ve tartışmalara girmeyeceğiz.<sup>137</sup>

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, zina eden zimmî, İslâm ülkesinin vatandaşı olması, hukuk düzenine bağlı kalacağına ilişkin verdiği söz ve yaptığı anlaşma gereği Müslümanlarla aynı cezaya çarptırılır.<sup>138</sup> Hanefî fakihler, zina eden kişiye recm cezasının uygulanabilmesi için gerekli olan muhsan şartı bulunmadığı gerekçesiyle zimmîlere recm değil celde cezası uygulanacağı görüşündedirler.<sup>139</sup> Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ile Hanefîlerden Ebû Yûsuf'un da yer aldığı fakihlerin çoğunluğuna göre, zimmîlere evlilik yapmış olmaları halinde recm, bekar iseler celde cezası uygulanır. Bu görüşte olan fakihler, "İslâm" vasfını kişinin muhsan sayılması için gerekli bir şart olarak görmezler.<sup>140</sup> Mâlikîlere göre ise, zina suçu işleyen zimmîye ceza uygulanmaz.<sup>141</sup>

Zina eden müste'mene Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İmam Muhammed'e göre zina cezası uygulanmaz.<sup>142</sup> İmam Mâlik ve Hanbelîlere göre, gayri müslim biriyle zina eden müste'mene ceza uygulanmasa da Müslüman bir kadınla zina eden müste'men ahdi bozmuş olacağından,

<sup>133</sup> Bilmen, *Kamus*, 3/202.

<sup>134</sup> Abdurrahmân el-Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh ala'l-mezâhibi'l-erbaa* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 5/61; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 1/636.

<sup>135</sup> Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 1/640-641; Bilmen, *Kamus*, 3/202.

<sup>136</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2/24.

<sup>137</sup> Bu konuda bilgi için bk. Yusuf Ziya Keskin, *Recm Cezası -Ayat ve Hadis Tahlilleri-* (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), 317; Abdullah Çolak, *İslâm Ceza Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yay., 2020), 113-116; Yaşar Yiğit, *Anahatlarıyla İslâm Ceza Hukuku* (Ankara: Sistem Ofset, 2020), 47.

<sup>138</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/34; Ebû Muhammed Fahrüddin Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 3/182; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/439; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/256; Zühaylî, *Âsâru'l-harb*, 191.

<sup>139</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/38.

<sup>140</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/335; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 37, 40.

<sup>141</sup> Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 251.

<sup>142</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/100; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 252; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/350.

ölümle cezalandırılır.<sup>143</sup> Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî'den nakledilen başka bir görüşe göre müste'men, İslâm ülkesinde bulunduğu süre içinde, İslâm ceza hukuku hükümlerine tabi olduğundan, zina etmesi halinde, kendisine Müslümanlara uygulanan cezalar tatbik edilir.<sup>144</sup>

### 3.1.3.2. Kazf

Taş veya benzeri bir şeyi fırlatıp atmak gibi anlamlara gelen kazf,<sup>145</sup> bir şahsı ayıplamak veya tahkir etmek amacıyla zina isnadında bulunmaktır.<sup>146</sup> Muhsan bir kişiye zina iftirasında bulunmak veya nesebini yok saymak şeklinde de tarif edilmektedir.<sup>147</sup> İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, bu tür bir iftira ister kadına isterse erkeğe yapılsın suçtur ve aynı cezayı gerektirir. İslâm hukukçularının ortak kanaatine göre, kazf suçu işleyenlere seksen sopa vurulur ve suçlunun şahitliği kabul edilmez.<sup>148</sup> Kazf suçuna öngörülen ceza, suçlu ve mağdur tarafların Müslüman olmaları halinde uygulanır. Zimmî veya müste'menin bu suçu işlemesi ya da belirtilen şahıslara yönelik Müslümanlar tarafından işlenmesi durumunda ne tür bir ceza uygulanacağı hususunda İslâm hukukçuları arasında değişik görüşler ileri sürülmüştür.

Müslümanın, zimmî veya müste'mene yönelik işlediği kazf suçu sebebiyle kazf cezası uygulanmayacağı konusunda fakihler aynı kanaati paylaşmaktadırlar. Kazf cezasını düzenleyen âyette<sup>149</sup> yer alan “*muhsanât*” kavramının, “müslüman olma” anlamına da gelmesi, fakihlerin bu yönde bir görüş ortaya koymalarında etkili olmuştur. Zimmî ve müste'menler, bu anlamıyla muhsan sayılmadıklarından kendilerine yönelik kazf suçu sebebiyle suç failine öngörülen cezanın verilmeyeceği belirtilmiştir. Bununla birlikte, suçluya ta'zir türünden ceza verilmesinde bir engel bulunmamaktadır.<sup>150</sup> Zimmînin zimmîye veya İslâm ülkesine emanla giren

<sup>143</sup> Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 253; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/350.

<sup>144</sup> Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 251.

<sup>145</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 5/68-69.

<sup>146</sup> Bilmen, *Kamus*, 3/29.

<sup>147</sup> Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *Şerhu'l-İnâye ala'l-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/316; Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhû* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1989), 6/70; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 2/455.

<sup>148</sup> Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muhtasar* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), 3/195; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/94; Meydânî, Abûlganî el-Ganîmî ed-Dimeşkî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), 3/195; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultâniyye* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 282.

<sup>149</sup> Bu âyette şöyle buyrulur: “*İffetli kadınlara zina isnad edip, sonra bu iddialarını doğrulayacak dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar fasıkların ta kendileridir.*” (Nûr 24/4).

<sup>150</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/40; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/273; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/202.

harbîlere yönelik kazf suçu sebebiyle de ceza verilmez. Bu durumlarda ta'zir türünden cezalar uygulanabilir.<sup>151</sup> Zimmî veya müste'menlerin Müslümanlara yönelik işledikleri iffete iftira suçu sebebiyle kendilerine kazf cezası uygulanır.<sup>152</sup>

### 3.1.3.3. İçki İçme

İslâm hukukçuları, şarap (hamr) içmenin haram olduğu ve bu yasağa aykırı davrananlara cezaî müeyyide uygulanması gerektiği konusunda görüş birliği içindedirler. “Hamr”ın mahiyeti ve şarap dışındaki içkileri içenlere uygulanacak ceza konusunda bazı farklı yaklaşımlar bulunmakla beraber, şarap dışındaki içkilerden sarhoşluk verecek derecede içmenin cezayı gerektirdiği konusunda fakihler görüş birliği içindedir.<sup>153</sup> Alkollü içkilerin sarhoş etmeyecek derecede içilmesi de İslâm hukukçularına göre haramdır ve cezaî müeyyideyi gerektirir.<sup>154</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de içki içme suçuna yönelik bir ceza tayin edilmemiştir. Hz. Peygamber'in uygulamasında, bu suçu işleyenlere (miktar belirtilmeksizin) pabuç, ağaç dalı, el ve elbise ile vurulmuştur.<sup>155</sup> Bazı rivâyetlerde içki içme cezası için kırk sopa takdir edilirken<sup>156</sup> kimi rivâyetlerde suçlunun yüzüne toprak atılması ve sözlü olarak kınanması istenmiştir.<sup>157</sup> Hz. Ebû Bekir içki içme suçunun cezasının kırk değnek, Hz. Ömer sahâbe ile istişâre ederek kazf cezasına kıyasla seksen değnek olması gerektiğine hükmetmiştir.<sup>158</sup>

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre içki içen zimmî veya müste'mene ceza uygulanmaz. Bunun sebebi, kendi inançları açısından içkinin yasaklanmamış olmasıdır. Ancak, bu eylemleriyle kamuya zarar vermeleri ve toplum düzeninin bozulmasına yol açmaları halinde ta'zir cezası verilebilir.<sup>159</sup> İbn Hazm, içki içme cezası dahil olmak üzere zimmîlere bütün cezaların tatbik edileceği görüşündedir. Çağımız hukukçularından M. Ebû Zehra'nın tercihi de bu yöndedir.<sup>160</sup>

<sup>151</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/40; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/273; Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 118.

<sup>152</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/440; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 320.

<sup>153</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/39; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/98; Alâuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Hâmid (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 10/228

<sup>154</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, 10/228.

<sup>155</sup> Buhârî, “Hudûd”, 4; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 35-37.

<sup>156</sup> Müslim, “Hudûd”, 35; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 36.

<sup>157</sup> Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 36-37.

<sup>158</sup> Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 37; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerh-u Münteka'l-ahbâr min ehâdis-i Seyyidi'l-Ebrâr* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 7/156-157.

<sup>159</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/39; Şîrâzî *el-Mühezzeb*, 2/256.

<sup>160</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 12/376; Zeydan, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 230, 370.

### 3.1.4. Hırsızlık

Mala yönelik suçların başında hırsızlık gelmektedir. Hırsızlık, ceza ehliyetine sahip bir kişinin, mülk veya mülkiyet şüphesi bulunmayan, asgari on dirhem para değerinde başkasına ait bir malı, muhafaza altında bulunduğu yerden gizlice almasıdır.<sup>161</sup>

Hırsızlık suçunun cezası, “*Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık Allah tarafından ibret verici bir ceza olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir*”<sup>162</sup> âyetiyle belirlenmiş ve gerekli şartların bulunması halinde hırsızın elinin kesileceği hükme bağlanmıştır.<sup>163</sup> Klasik İslâm hukuku kaynaklarında, zimmînin malını çalan Müslümana el kesme cezası verileceği kabul edilmiştir.<sup>164</sup> Hırsızın zimmî veya müste'men olması durumunda ne tür bir ceza uygulanacağı ise ihtilaflıdır. İslâm hukukçularının ortak kanaatine göre zimmînin, başka bir zimmî yahut Müslümanın malını çalması halinde kendisine Müslümanlara uygulandığı gibi el kesme cezası uygulanır.<sup>165</sup> Zimmînin, müste'menin malını çalması halinde de fakihlerin çoğunluğunun yer aldığı Mâlikî, Hanbelî ve bazı Hanefî alimlere göre el kesme cezası uygulanır.<sup>166</sup> Bu fakihlere göre dokunulmazlık bağlamında Müslüman ve zimmînin malı ile müste'menin malı arasında bir fark yoktur. Şâfîilerle bazı Hanefî fakihlerine göre ise bu durumda kendisine ceza verilmez.<sup>167</sup> Müste'menin zimmî veya Müslümanın malını çalması halinde, Ebû Hanîfe ve İmam Şâfî'ye göre kendisine hırsızlık cezası uygulanmaz. Ancak çaldığı malları geri verir veya tazmin eder. Fakihlerin çoğunluğuna göre, müste'mene ilgili âyette belirtilen ceza uygulanır.<sup>168</sup>

Müslüman bir şahsın müste'menin malını çalması halinde uygulanacak ceza konusunda da fakihlerin görüşleri farklılık taşımaktadır. Bazı Şâfî ve Hanefî fakihlere göre bu durumda Müslümana ceza uygulanmaz. Diğer müctehidlere göre, malın dokunulmazlığı ilkesinden hareketle hırsızlık cezası verilir.<sup>169</sup> Müslümanın, dâru'lhapse kendisine verilen izinle bulunduğu sırada o ülke vatandaşlarının mallarını gayri meşru yollarla almasını

<sup>161</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/102; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/200; Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları*, 74.

<sup>162</sup> el-Mâide 5/38.

<sup>163</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/84; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/239; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh ala'l-mezâhibi'l-erbaa*, 5/152.

<sup>164</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/446.

<sup>165</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/67; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/276.

<sup>166</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/71; İbn Kudâme *el-Muğnî*, 10/276; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 267.

<sup>167</sup> Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 267; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/351.

<sup>168</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/71; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/276.

<sup>169</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/71; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/276.

mütekabiliyet esası çerçevesinde sakınca görmeyen fakihler bulunsa da bunu bir haksızlık ve sözleşmeye bağlı kalmama (gadr) olarak gören fakihler, bu tür bir malı İslâm ülkesine getirip ticaret konusu yapmanın dinen uygun olmadığını dile getirirler.<sup>170</sup>

Sözü edilen görüşler çerçevesinde bir değerlendirme yapmak gerekirse, devlet tarafından kendilerine eman verilen ve dokunulmazlığı kabul edilen kişilere ait bir malın çalınması halinde, hırsızın dinî inancına ve vatandaşlık statüsüne bakılmaksızın, gerekli şartları taşıması halinde âyette belirtilen cezanın uygulanmasının uygun olacağı kanaatindeyiz. Cezaî müeyyideyi uygulama hususunda etkili olan üst temel kriter, malın dokunulmazlığıdır. Devlet, zimmîye zimmet akdi, müste'mene de eman akdi gereği, mal, can ve ırz dokunulmazlığı konusunda güvence (eman) vermiştir.<sup>171</sup>

### 3.2. İslâm Ülkesi Dışında (Dârülharpte) İşlenen Suçlar

İslâm hukukçularının dârülharpte işlenen suçlar hakkındaki görüşleri, dârülharpte işlenen suçlarda kovuşturma ve cezaî yaptırım ve İslâm ülkesi dışında cezaların infazı başlıkları altında incelenecektir.

#### 3.2.1. Dârülharpte İşlenen Suçlarda Kovuşturma ve Cezaî Yaptırım

Dârülharpte işlenen suçlarda kovuşturma yapılması ve ceza uygulanmasına ilişkin fakihlerin görüşlerinin temelinde, kanunların uygulanması hususunda benimsenen mülkîlik ve şahsîlik ilkesi etkili olmuştur. Hanefîlerde olduğu gibi mülkîlik sistemini benimseyen hukukçulara göre, ülke dışında meydana gelen suçlarda fail ve mağdur kim olursa olsun, ceza uygulanmayacaktır.<sup>172</sup> Buna karşılık şahsîlik sistemini benimseyen Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî hukukçular, ülke vatandaşlarının bulunduğu yere bakılmaksızın suç nerede işlenirse işlensin, devletin belirlediği ceza tatbik edilecektir. Bu sistemi benimseyen hukukçulara göre, ülke ayrılığının suç ve cezalara herhangi bir etkisi yoktur.<sup>173</sup>

İslâm hukukçularının, dârülharpte işlenen suçlar ve uygulanacak cezalar konusundaki görüşleri genel çerçevede ele alınacak olursa, bütün İslâm hukukçuları, harbî statüsünde bulunan kimselerin Müslüman olmaları veya dârülişlâma eman ile girmeleri halinde dârülharpte işledikleri suçlar sebebiyle kendileriyle ilgili yargılama yapılmayacağı ve hüküm verilmeyeceği görüşündedirler.<sup>174</sup> Suçun dârülişlâmda işlenmesinden sonra, suçlunun dârülharbe kaçması ve kendi isteği ile yahut suçluların iadesini gerektiren hukukî sözleşmeler uyarınca İslâm ülkesine dönmesi

<sup>170</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/96-97; Aynî, *el-Binâye*, 7/202-203.

<sup>171</sup> Tanhan, *Kanunlar İhtilafı*, 44.

<sup>172</sup> Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyerî'l-kebir*, 5/108-109.

<sup>173</sup> Zühaylî, *Âsâru'l-harb*, 185.

<sup>174</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/132; Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 156.

halinde, işlediği suçtan dolayı yargılanması gerektiği ve suçun ispat edilmesi halinde ceza uygulanacağı konusunda da fakihler arasında görüş birliği vardır.<sup>175</sup> Fakihlerin bu konudaki görüşleri, klasik kaynaklarda yer alan ve Hz. Peygamber'e nispet edilen “*Hadler dârülharpte uygulanmaz.*” hadisine dayanır.<sup>176</sup> Belirttiğimiz hususlar dışında ülke ayrılığının cezalara etkisi ise tartışmalıdır. Hanefiler, ceza hukuku hükümlerini yürütmenin devletin görevi olduğu anlayışıyla hareket etmektedirler. Bu anlayışa göre dârülharpte işlenen suçlar, devletin hakimiyet alanı dışında gerçekleşmiştir. Bu suçların işlendiği vakit ceza verme imkânı bulunmadığından, daha sonra da takibat yapılmaz. Ancak kişi haklarıyla ilgili suçlarda aslı cezayı uygulamak mümkün olmasa da bedel cezaya hükmedilir.<sup>177</sup> Söz gelimi, dârülharpte işlenen kasten öldürme suçundan dolayı kısas cezası verilmemekle birlikte, bedel ceza olarak diyete hükmedilir.<sup>178</sup>

İslâm ülkesi vatandaşlarının, ülke içinde suç işleyip dârülharbe iltica etmesi durumunda ise söz konusu suçun cezası düşmez. Bu hususta müste'menlerin durumu da aynıdır. Bu halde müste'menler, ülkelerine döndüklerinde kendilerine öngörülen ceza uygulanır.<sup>179</sup>

Dârülharpte işlenen bazı suçlara ceza uygulanmaması, söz konusu fiillerin meşrû olduğu ve yapılmasında dinen sakınca bulunmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Adam öldürme, hırsızlık, kaza, zina ve içki içmek gibi fiiller dârülİslâm'da haram olduğu gibi, dârülharpte de haramdır. Kamu düzenine karşı işlenen bu suçların faillerine ceza uygulanmaması, devletin otorite ve hakimiyet alanı dışında işlenmeleri ve failen ceza uygulama imkanının bulunmayışıyla ilgilidir.<sup>180</sup>

Hanefiler dışındaki mezheplere göre, dârülharpte İslâm ülkesi vatandaşları tarafından işlenen suçlar, İslâm ceza hukuku hükümlerine tâbidir. Bu mezheplere göre, kısas ve hadlerin uygulanmasıyla ilgili naslar genel niteliklidir. Nas hükmünün genel olması, suç kabul edilen fiiller nerede işlenirse işlensin, failine ceza uygulanmasını gerekli kılar. Bu itibarla, ülke ayrımının cezaların uygulanmasında bir etkisi söz konusu değildir. Bu görüşte olan fakihlere göre Müslümanlar, ilkesel olarak her

<sup>175</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/131; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 1/281.

<sup>176</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/99-100.

<sup>177</sup> Tanhan, *Kanunlar İhtilâfi*, 46-47.

<sup>178</sup> Aynî, *el-Binâye*, 7/205; Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik*, 3/267; Bilmen, *Kamus*, 3/437; Zühaylî, *Âsâru'l-harb*, 183; Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 228.

<sup>179</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/131; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 1/281; Zühaylî, *Âsâru'l-harb*, 184.

<sup>180</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/131; Ahmet Özel, “Dârülharp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/563; Zühaylî, *Âsâru'l-harb*, 182-183.

yerde İslâm hukuku hükümlerine uymakla yükümlüdürler. Oruç, namaz ve zekât gibi ibadetler dârülharpte nasıl sakıt olmuyorsa, burada işlenen suçlara karşılık uygulanan cezalar da karşılıksız kalmaz. İmam Şâfiî'nin şu sözleri konuyu özetler mahiyettedir: “Dârülişlâmda helal olan şey, dârülharpte de helal, dârülişlâmda haram olan şey, dârülharpte de haramdır. Dârülharpte, bir haram (suç) işlendiğinde ceza gerekir, suçun orada işlenmiş olması, suçludan cezayı düşürmez.” İslâm ülkesi vatandaşlarının, dârülharpteki mer'î kanunlara göre yasak olan, ancak İslâm hukukuna göre yapılmasında sakınca bulunmayan hususlarda ise kendilerine ceza uygulanmaz.<sup>181</sup> İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından benimsenen bu görüş doğrultusunda, ceza hukuku hükümlerinin uygulanmasında ülke ayrılığının etkisi yoktur. Suç nerede işlenirse işlensin, suçun faili, öngörülen ceza ile cezalandırılır. Fakihlerin çoğunluğu tarafından benimsenen bu görüş, günümüzde ceza hukuku hükümlerinin uygulanmasında benimsenen şahsîlik sistemiyle paralellik arz etmektedir.

### 3.2.2. İslâm Ülkesi Dışında İnfaz

İslâm devletinde yargı mercileri tarafından hakkında mahkumiyet kararı verilen kişiye ilişkin infaz hükmünün ülke dışında yerine getirilip getirilmeyeceği konusunda İslâm hukukçuları farklı yaklaşımlara sahiptir. Bu yaklaşımların temelinde, ceza hukuku hükümlerinin yürürlüğü konusundaki görüşler belirleyici olmuştur. Cezaların uygulanması ve infazında ilke olarak devlet otoritesinin varlığı esasına dayanan Hanefîler, bu otoritenin bulunmadığı hallerde cezaların infazının da mümkün olmayacağını ifade etmişlerdir.<sup>182</sup> Had cezalarının infazında yetkili merci, devlet veya onun görevlendireceği organlardır. İslâm ordusunun ülke sınırları dışındaki cephe veya etki alanı içinde (ordugâh) had cezasını gerektiren bir suç işlenmesi halinde, infaz yetkisinin devlete ait olması prensibinden hareketle ceza uygulanmayacağı kabul edilmiştir. Zira genel kabule göre ordu komutanının cezaları infaz yetkisi bulunmamaktadır. Ordunun başında bizzat devlet başkanı yahut cezaların infazına yetkili bir şahsın bulunması halinde, ordu içinde işlenen suçlara da ceza uygulanacağı ifade edilmektedir.<sup>183</sup> Cezanın sefer halindeyken infazı halinde, suçlunun düşmana katılması veya dinden dönmesi gibi düşmanı güçlendirecek yahut ordu içinde zafiyet oluşturacak bir tehlike bulunması halinde, dârülişlâma dönünceye kadar ceza te'cil edilir.<sup>184</sup> Ordugâh dışındaki yerler dârülharp statüsünde değerlendirildiğinden, buralarda işlenen suçlara ceza

<sup>181</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/99-100; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinât*, 1/287; Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, 185.

<sup>182</sup> Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebîr*, 5/108-109.

<sup>183</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/100.

<sup>184</sup> Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebîr*, 5/108-109; Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, 185.

uygulanmaz. Bu suçlara, dârüislâma dönüldüğünde de ceza verilmez. Ordugâh içinde ve dışında işlenen suçların kişisel haklarla ilgili olması halinde, aslî cezalar uygulanamasa da bedel ceza niteliğindeki tazmin sorumluluğu devam eder.<sup>185</sup>

İmam Şâfiî ve İmam Malik'e göre, dârülharpte ister ordu içinde ister ordu dışında olsun, işlenen bütün suçların cezası dârülharpte infaz edilir. İmam Şâfiî'ye göre, burada cezayı infaz edecek kişinin yetkili olması yeterlidir. Bu mezheplere göre de cezanın infazında suçlunun dinden dönmesi yahut düşman güçlerine katılması gibi bir mefsetet söz konusu olduğunda, dârüislâma dönünceye kadar infaz te'cil edilir.<sup>186</sup> Hanbelî mezhebi fakihleri de dârülharpte askeri bir harekât sırasında ordu içinde veya dışında işlenen suçların cezasının dârüislâma dönünceye kadar te'cil edileceği görüşündedirler.<sup>187</sup>

Bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki, gerek orduya gerekse suçluya yönelik bir tehdit ve zararın söz konusu olması halinde, dârülharpte ve ordugâhlarda işlenen suçlara ilişkin cezalar dârüislâma dönünceye kadar te'cil edilir. Hz. Peygamber, “*Savaş sırasında el kesme cezası uygulanmaz.*”<sup>188</sup> buyurmuştur. Bu hükmün sebebi, cezanın infazıyla oluşabilecek bir mefsetetin önüne geçmektir. Zira bu durumda askerin düşmana katılması, bilgi sızdırması veya ordunun güç kaybıyla zayıflaması uzak bir ihtimal değildir. İslâm tarihinde düşman topraklarında iken ordugâh veya ordu içinde işlenen suçların cezalarının te'cilini destekler nitelikte birçok uygulama örneği bulunmaktadır.<sup>189</sup> Söz gelimi Hz. Ömer, ordunun sefere çıktığı durumlarda askere hadlerin uygulanmamasını emretmiştir.<sup>190</sup> Ebû Yûsuf'un naklettiği, “Suçlunun, düşmana sığınmasından korkulduğu için, dârülharpte had cezaları uygulanmaz. Bu konuda bütün had cezaları aynı hükümdedir.”<sup>191</sup> sözü de maslahat gereği cezaların infazının dârüislâma dönünceye kadar te'cil edilmesi gerektiği yönündeki görüşü destekler mahiyettedir.

## SONUÇ

Günümüz hukukunda devletin kendi vatandaşlarıyla diğer ülke vatandaşları yahut bir ülkede farklı ülke vatandaşları arasında meydana gelen hukukî bir olayda hangi ülke kanunlarının geçerli olacağı meselesi,

<sup>185</sup> Kâsânî, *Bedâiu ş-sanâi'*, 7132; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/537.

<sup>186</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/537; Zühaylî, *Âsâru'l-harb*, 185.

<sup>187</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/537; Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh ala'l-mezâhibi'l-erbaa*, 5/46.

<sup>188</sup> Tirmizî, “Hudûd”, 20.

<sup>189</sup> Yakub b. İbrahim Ebû Yûsuf, *er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâi* (Mısır: İhyâu'l-Meârif en-Nu'mâiyye, ts.), 80; Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr, *İ'lâmu'l-muvakkûin an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrût, Dâru'l-Cîl, ts.), 3/6.

<sup>190</sup> İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-muvakkûin*, 3/5.

<sup>191</sup> Ebû Yûsuf, *er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâi*, 81.



özel hukukun bir konusu olarak kanunlar ihtilafı adı altında ele alınmaktadır. Bazı devletler bu konuda suçun işlendiği ülke kanunlarını esas alırken, bazıları da suçun tarafları olan fail ve mağdurun vatandaşı olduğu ülkenin kanunlarını esas almaktadır. İslâm hukukçularının çoğunluğu, kanunlar ihtilafında suçun işlendiği yeri/ülkeyi değil, ülkenin vatandaşı olan kişiyi esas almışlardır. Günümüzde şahsîlik olarak ifade edilen bu anlayışa göre, suç nerede işlenirse işlensin, yargılama ve cezaî müeyyide uygulama hususunda İslâm hukuku kuralları geçerlidir.

Fıkıh mezhepleri içinde kanunların yürürlük ve infazı bağlamında devlet otoritesinin bulunmasını esas alan Hanefîler, bu otoritenin bulunmadığı hallerde işlenen suçlara, ceza uygulanamayacağı görüşündedirler. Hanefîlerin ceza hukuku hükümlerinin yürürlüğü bağlamında ortaya koydukları bu yaklaşım, günümüz hukuk sistemlerdeki mülkîlik/ülkesellik sistemiyle örtüşmektedir. Bu yaklaşım, ceza hukuku hükümlerinin yürürlüğünde devlet otoritesinin bulunması gerektiğine dikkat çekmesi bağlamında önem arz etmektedir.

Devletin hakimiyet alanını oluşturan ülke unsuru, ceza hukuku hükümlerinin uygulanmasında hangi kanunların geçerli olacağı hususunda merkezi bir role sahiptir. Bu konuda fakihlerin ortaya koyduğu dâruharb ve dâruislâm tanımları, İslâm devletiyle diğer devletler arasındaki ilişkilerin harp esasına dayandığı anlamına gelmez. Bu tanımlar, Ahmet Özel'in de ifade ettiği gibi,<sup>192</sup> Müslüman ve gayri müslim devletlerin ülkesini tespit ve ortaya koyma anlamı taşımakta olup dönemin siyasî ve konjonktürel şartlarıyla yakından ilgilidir. Gayri müslimlerle ilişkinin harp esasına dayandığını dile getiren sınırlı sayıdaki görüşler bir tarafa bırakılırsa, dönemin şartları içinde ülkelerin kendi aralarında ve Müslümanlara karşı harbin daimi olduğu yönündeki telakkinin yakın zamana kadar devam ettiği de düşünülürse, dâruharb ve dâruislâm kavramlarının tarihi olaylarla bağlantısı daha rahat anlaşılacaktır.

İslâm'ın evrensel bir din olması, hükümlerinin inanan veya inananın herkesin muhatabı olması ve devletin kendi ülkesi üzerindeki egemenlik hakkının tabii bir sonucu olarak, İslâm hukuku hükümlerinin, vatandaşı olsun veya olmasın herkese tatbiki asıldır. İslâm mahkemelerine dava açan gayri müslimlere, inançla ilgili bazı istisnalar hariç, Müslümanlara uygulanan İslâm hukuku hükümlerinin aynısı uygulanır. Bu açıdan bakıldığında, İslâm devletinde kanun ve kaza birliği esastır. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, zimmî ve müste'menler, içki içme örneğinde olduğu gibi, kendi inançları gereği yasaklanmayan hususlarla; evlilik ve boşanma gibi özel hukuku ilgilendiren konularda kendi hukuk

<sup>192</sup> Özel, *İslâm Hukukuna Ülke Kavramı*, 232.

sistemlerine göre yargılanabilirler. İnançlarıyla ilgili hukukî meselelerde kendilerine müdahale edilmemesi, zimmet akdinin ve bu akde vefa göstermenin bir gereğidir.

Gayri müslimlerin İslâm hukukuna göre yargılanma talebinde bulunmaları halinde, hakim anlayışa göre bu talepleri doğrultusunda hüküm verilir. İslâm mahkemelerine başvurduklarında, mahkemelerin verdiği kararlara bağlı kalıp kalmamak taraflar açısından ihtiyarî bir meseledir. İslâm ülkesinin vatandaşları olarak zimmîler, zina, hırsızlık, bağı ve hırâbe gibi kamusal niteliği baskın olan ve bütün toplumu doğrudan ilgilendiren hususlarda İslâm hukuku hükümlerine tabidirler. Bu tür suçlarda İslâm hukuku hükümlerinin uygulanması, suçların kamusal niteliği ve verdiği zararların bütün toplumun huzur ve güvenliğini hedef almasıyla yakından ilgilidir. Aynı zamanda İslâm devletiyle yaptıkları anlaşmaya bağlı kalmalarının bir gereğidir.

Zimmîler ve müste'menler İslâm ülkesinde zimmet ve eman akdi gereği bulunmaktadırlar. Ayrıntılarda fakihler arasında bazı görüş farklılıkları bulunmakla birlikte, devlet, "eman" akdi gereğince bu statüdeki kişilerin mal, can ve ırz güvenliğini sağlamakla yükümlüdür. Kanunlar ihtilafının anahtar kavramlarından biri olan "eman" akdi, maslahat ilkesine dayandığından Hanefilerce bağlayıcı görülmemiştir. Bu yüzden, maslahatın ortadan kalkması ya da emanın kaldırılmasında daha büyük bir kamu yararı görülmesi halinde, müste'meni güvende olacağı yere ulaştırmak kaydıyla eman akdi bozulabilir. Fakihlerin çoğunluğuna göre eman akdi bağlayıcıdır ve müste'men, akde aykırı davranmadığı sürece eman bozulamaz. Sonuç itibarıyla bütün fakihler, müste'menin hukukunun gözetilmesi hususunda ortak bir anlayışa sahiptirler. Eman akdine son verilmesi halinde müste'menin ülkesine güvenle ulaştırılması gerektiğine yönelik gözetilen hassasiyet ise devletin ahde vefa gereği anlaşmalara bağlılığına ve hayat hakkına verdiği öneme ilişkin ilkesel yaklaşımının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

İslâm hukuku hükümleri prensip olarak her yerde geçerlidir. Müslümanlar, bu hükümlere uymakla yükümlüdürler. Namaz, oruç, zekât gibi dinî mükellefiyetler dâruharpte nasıl yerine getiriliyor ise zina, içki, hırsızlık, gasp gibi yasaklardan da kaçınılması gerekir. Siyasî ve konjonktürel nedenlerle, yahut suçun bütün unsurlarıyla oluşmasına rağmen, cezanın infazı bağlamında aranan bazı şartların bulunmaması gibi hukuk tekniğiyle ilgili hususlar sebebiyle cezanın uygulanmaması istisnai bir durumdur. Bu konuda her bir hukukî olayı kendi bağlamında ve şartlarında değerlendirmek gerekir.

## KAYNAKÇA

- Adal, Erhan. *Hukukun Temel İlkeleri*. İstanbul: Beta, 1988.
- Akı, Erol. *Hukukun Temel Kavramları*. İzmir: Barış Yayınları, 4. Basım, 1996.
- Akşit. M. Cevat. *İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları*. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, ts.
- Artuk, Mehmet Emin vd.. *Ceza Hukuku Genel Hükümler I*. 2 Cilt. Ankara: Seçkin, 2002.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Adliye Teşkilatı*. Ankara: DİB Yayınları, ts.
- Avvâ, Muhammed Selim. *Fî Usûli'n-nizâmi'l-cinâiyi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1983.
- Aydın, M. Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Basım-Yayım Dağıtım, 1995.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Şerhu'l-İnâye ala'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Eşkiya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/463-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bardakoğlu, Ali. "Diyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/473-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Behnesî, Ahmet Fethi. *el-Cerâim fi'l-fikhi'l-İslâmî Dirâse Fikhiyye Mukârana*. Beyrût: Dâru'ş-Şurûk, 6. Basım, 1988.
- Bestâmî, Ali b. Mecdüddîn. *el-Hudûd ve'l-ahkâmu'l-fikhiyye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bozkurt, Nebi. "Eman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnus b. İdrîs. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1982.
- Cezîrî, Abdurrahmân. *Kitâbu'l-Fıkh ala'l-mezâhibi'l-erbaa*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Ceza Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yay., 2020.
- Dağcı, Şamil. *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: DİB Yayınları, 1996.
- Dağmî, Râkân. *et-Tecessüs ve ahkâmuhu fi'ş-Şerâti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1985.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ala'ş-Şerhi'l-Kebîr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim. *er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâi*. Mısır: İhyâu'l-Meârif en-Nu'mâiyye, ts.

Ebû Zehra, Muhammed. *el-Cerîme*. Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1998.

Erturhan, Sabri. *Temel Fıkıh Bilgileri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Basım, 2018.

Fidan, Yusuf. *İslâm'da Yabancılar ve Azınlıklar Hukuku*. Konya: Ensar Yayıncılık, 2005.

Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 16. Basım, 2019.

Güriz, Adnan. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 17. Basım, 2016.

Hâmidullah, Muhammed. *İslâmda Devlet İdaresi*. çev. Kemal Kuşçu. Ankara: Gaye Matbaası, ts.

Hamidullah, Muhammed. *Hz. Peygamberin Savaşları*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1981.

Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Mağribî. *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i Muhtasarı Halîl*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.

İbn Abbâd, İsmâil. *el-Muhît fi'l-luga*. thk. Muhammed Hasan Elyâsîn. 11 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. b.y.: Matbai Âmire, 1307.

İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *el-Kavâninü'l-fikhiyye*. Beyrût: Dâru'l-Kalem, ts.

İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Faris. *Mücmelü'l-luga*. thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1986.

İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn, Ahmed b. Faris. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmet. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, ts.

İbn Kayyım, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvakkûin an Rabbi'l-âlemîn*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil, ts.

İbn Kayyım, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *Ahkâmu ehli'z-zimme*. thk. Ebû Berâ Yûsuf b. Ahmed vd. 2 Cilt. Demmâm: Ramâdi'n-Neşr, 1961.

İbn Kayyım, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr. *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*. Beyrût: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1392.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1410/1990.

İbn Müflih, Şemsüddin el-Makdisî. *Kitâbu'l-Furû'*. 6 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 4. Basım, 1985.

İbn Nüceym, Zeynül-Âbidîn b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 9. Basım, 1988.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhi'r-râi ve'r-raiyye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Kahveci, Niyazi. *Anahatlarıyla İslâm Ceza Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Kallek, Cengiz. "Casus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/163-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1987.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003.

Kâsânî, Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2. Basım, 1982.

Kudûrî, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muhtasar*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.

Kunter, Nurullah. *Ceza Muhakemesi Hukuku*. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 9. Basım, 1989.

Makdisî, Şemsüddîn Ebu'l-Ferec. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni'*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-velâyâtü'd-dîniyye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Merginânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. İstanbul: Dâru Kahramân, 1986.

Merdâvî, Alâuddin Ebu'l-Hasen. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Muhammed Hâmid. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Meydânî, Abûlğani el-Ganîmî ed-Dimeşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şüayb. *es-Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Özel, Ahmet. *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2. Basım, 1984.

Özel, Ahmet. "Harbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/112-114. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Özel, Ahmet. "Müste'men". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/140-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Özel, Ahmet. "Dârulharp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/536-537. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Özgür, Mustafa. *İslâm İnfaz Hukuku*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2020.

Salman, Yüksel. *İslâm Ceza Hukukunda Af*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebîr*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şafâk, Ali. *Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1977.
- Şafâk, Ali. "Bağy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/451-452. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Şâzelî, Hasan Ali. "Cinâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/14-15. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şekerci, Osman. *İslâm Ülkelerinde Gayri Müslimlerin Temel Hakları*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylû'l-evtâr şerh-u Münteka'l-ahbâr min ehâdis-i Seyyidi'l-Ebrâr*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, 1396.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Mu'avvad vd. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Tanhan, Abdussamat. *Kanunlar İhtilafının İslâm Ceza Hukukuna Yansımaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve. *es-Sünen*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Turnagil, Ahmed Reşid. *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1993.
- Ûdeh, Abdülkadir. *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî mukârenen bi'l-kânûni'l-vad'î*. 2 Cilt. Beyrût, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 4. Basım, ts.
- Ûneys, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vesît*. 2 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*. Ankara: Fecir Yayınevi, 1998.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Kamu Hukuku*. Ankara: BİLAY, 2020.
- Yaman, Ahmet. "Zimmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/434-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yaran, Rahmi. "Kefâret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/179-182. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Yiğit, Yaşar. *Anahatlarıyla İslâm Ceza Hukuku*. Ankara: Sistem Ofset, 2020.
- Yiğit, Yaşar. "İslâm Hukukunda Suç-Ceza Dengesinin Adaletle İlişkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 67-94.
- Zâhim, Muhammed b. Abdullah. *Âsâru tatbîki's-şer'îati'l-İslâmiyye fî men'i'l-cerîme*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1991.
- Zeydan, Abdülkerim. *Ahkâmu'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn fî dâri'l-İslâm*. Bağdat: Mektebetü'l-Kuds, 1982.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhû*. 8 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1989.
- Zühaylî, Vehbe. *Âsâru'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1998.

# MESCİD-İ AKSA'DA İBADET VE KUDÜS İLE HALİL'İ ZİYARET: FIKHÎ HÜKÜM VE TARTIŞMALAR

## WORSHIP IN MASJID AL-AQSA AND VISITS TO JERUSALEM AND AL-KHALİL: FIKHÎ RULINGS AND DISCUSSIONS

Geliş Tarihi: 17.02.2022 Kabul Tarihi: 26.08.2022

✉ **EMİNE NUREFŞAN DİNÇ**  
DR. ÖGR. ÜYESİ  
NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
orcid.org/0000-0002-5381-7386  
endinc@nku.edu.tr

### ÖZ

Mescid-i Aksâ, Müslümanlar nezdinde mukaddes kabul edilen üç mescitten biridir. Hz. Peygamber'den Mescid-i Aksâ'ya ziyarette bulunup ibadet etmenin faziletine dair birçok hadis rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber'in hadislerindeki faziletlere nail olmak isteyen Müslümanlar tarih boyunca inkân bula-bildiklerinde Kudüs'e ve Mescid-i Aksâ'ya gitmiş, bu mescitte ibadetlerini eda etmişlerdir. Kudüs ve civarında bulunmuş peygamberlerin makamlarına, onlarla irtibatlı olduğu rivayet edilen mekânlara hürmet göstermiş, Kudüs ziyaretleri esnasında bu mahalleri ziyaret etmeyi de çoğunlukla itiyat haline getirmişlerdir. Ancak bu mekânlara dair haberlerin güvenilirliği ile ziyaretlerin meşrûyeti âlimler arasında tartışma konusu olmuştur.

Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'da îfâ edilen ibadetlerin faziletlerine dair hadisleri fakihler tarafından da mütalaa edilmiş, bu hadisler üzerine çeşitli hükümler bina edilmiştir. Bu çalışmanın ilk bölümünün konusunu fikhî kitaplarında yer alan bu ahkâm teşkil etmektedir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise Müslümanların Mescid-i Aksâ civarında Hz. Peygamber ya da diğer peygamberlerle alakalı olduğu rivayet edilen mahallere, Hz. İbrâhim'in kabrine yaptıkları ziyaretlerin meşrûyetine ve bu mekânlara dair rivayetlerin güvenilirliğine yönelik tartışmalar ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mescid-i Aksâ, Kudüs, Mescid-i Aksâ ile Alakalı Fikhî Hükümler, Kudüs Ziyareti, Halil Ziyareti.

### ABSTRACT

Masjid al-Aqsa is one of the three masjids that Muslims consider sacred. Many hadiths have been narrated from the Prophet Muhammad about the virtue of visiting Masjid al-Aqsa, performing their worships in this masjid. Muslims who wanted to attain the good virtues in the hadiths of the Prophet Muhammad went to Jerusalem and Masjid al-Aqsa whenever they could find the opportunity throughout history and performed their worships there. They showed respect to the authorities of the prophets who were in and around Jerusalem and the places narrated to be related to them, and they mostly made it a habit to visit these places during their visit to Jerusalem.

The hadiths of the Prophet Muhammad on the virtues of worship performed in Masjid al-Aqsa were also studied by the al-fuqahâ [jurists], and various rulings were established on these hadiths. The subject of the first part of this study is these rulings contained in Fiqh books. In the second part of the study, discussions about the legitimacy of the visits to the places related to the prophets in the vicinity of Masjid al-Aqsa and to the tomb of Prophet Abraham, and the reliability of narrations about these places are addressed.

**Keywords:** Masjid al-Aqsa, Jerusalem, Fiqhî rulings about Masjid al-Aqsa, Jerusalem visitation, Khalil visitation.

## SUMMARY

Masjid al-Aqsa is the third masjid that Muslims consider sacred after Masjid al-Haram and al-Masjid an-Nabawi. The facts that Masjid al-Aqsa and its surroundings are stated as blessed in the Quran, the miracle of Mi'rāj occurred there, and it is the first qibla that the Prophet Muhammad and the first Muslims faced while performing their prayers indicate the value and worth of this masjid. The Prophet Muhammad encouraged this sacred masjid to be visited, and there are many narrations about this topic in the hadith sources. These hadiths were also reviewed by the al-fuqahā [jurists], and various fiqhī rulings were extracted from these hadiths. Hadiths are included in many fiqh books, and al-fuqahā have explained how to understand them. One of these hadiths is the hadith stating that only Masjid al-Haram, al-Masjid an-Nabawi, and Masjid al-Aqsa can be visited for normal visits. Regarding this hadith, al-fuqahā have made interpretations. For example, these three masjids are superior to other masjids, and these three masjids can be visited only to pray to be blessed more.

There are narrations in fiqh books reporting that, according to the Prophet Muhammad, prayers performed in Masjid al-Harām, al-Masjid an-Nabawi, and Masjid al-Aqsā are superior to the prayers performed in other masjids. Al-fuqahā have discussed whether the ruling in these narrations includes Sunnah prayers. While the Hanafī sect and the Mālikī sect consider the provision of virtue only for obligatory prayers, the Shāfi'ī sect and the Hanbalī sect believe that this provision also covers Sunnah prayers. Based on this provision, some scholars have assumed that it is more virtuous to practice i'tiqāf in these masjids.

The hadiths of the Prophet Muhammad referring to the virtue of wearing ihram in Jerusalem were taken as a basis by al-fuqahā, especially in the fiqh issues related to the place of ihram and miqat. Considering these narrations, wearing ihram before arriving at the miqat place was considered more appropriate in the Hanafī sect. In the Shāfi'ī sect, it is essential not to wear ihram before the miqat, but wearing ihram in Masjid al-Aqsa was considered an exception and recommended. In the Hanbalī sect, wearing an ihram before the miqat was considered inappropriate, while wearing ihram in Masjid al-Aqsa was exempted from this provision. These narrations have also been one of the most important ways of establishing a connection between Hajj and Umrah worships and Masjid al-Aqsa visits. For centuries, many pilgrims first visited Masjid al-Aqsa and then continued their way.



In the sources, other recommended practices such as fasting in Masjid al-Aqsā and reading the Quran from beginning to end are also mentioned. These practices are based on the advice and acts of the predecessor.

Another superior characteristic of Jerusalem and its surroundings is that these lands have been a homeland for many prophets. In this region, there are many places said to be associated with the Prophets. In this respect, especially the city of al-Khalīl is also extremely important. It has been said that the graves of Abraham, Jacob and Elijah and wives of these prophets are in this city. It has become a tradition for the visitors of Jerusalem and Masjid al-Aqsā mostly to visit these places. However, visiting these places has been debated by scholars. Taqī ad-Dīn Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim al-Jawziyya and the followers of these two scholars claimed that the narrations related to these places were untrue, and the visits to these places were not legitimate. To prove it, they mentioned the hadith of the Prophet Muhammad stating that only Masjid al-Harām, al-Masjid an-Nabawī, and Masjid al-Aqsā can be visited for normal visits.

Scholars such as Ibn Hajar al-Haytamī and ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī rejected these opinions and suggested that the narrations about these places were reliable and the visits were legitimate. They emphasized that the mentioned hadith referred to the superiority of these sacred masjids and did not prohibit going to the said places of visit. al-Nābulusī asserted that the information about these places reached the degree of tawātur to transfer from the predecessor to the successor.

Tabarruk with prophets and significant religious people is controversial among scholars. For those who accepted Tabarruk, visits to Jerusalem and its surroundings were evaluated in this context. However, some untrue rumors and bid’ahs related to this issue have become widespread over time, and Islamic scholars have opposed them.

The subject of the first part of this study is this rulings contained in the fiqh books. Discussions about the legitimacy of the Muslims’ visits to the places reported to be related to the Prophet Muhammad or other prophets in the vicinity of Masjid al-Aqsa and to the tomb of Abraham and the reliability of the narrations about these places were addressed in the second part of the study.

## GİRİŞ

**M**escid-i Aksâ, Müslümanların gönlünde daima müstesna bir yere sahip olmuştur. Zira Mescid-i Aksâ'nın ve çevresindeki toprakların kudsiyeti bizzat Kur'ân-ı Kerîm tarafından bildirilmiş, Hz. Peygamber'den bu mescidin üstün hususiyetlerine dair birçok hadis rivayet edilmiştir. Bu hadislerden bilhassa Kudüs'ü ziyaret edip bu mescitte namaz kılmanın, ihrama girmenin faziletini bildiren hadisler fıkıh kitaplarında da yer almış, Mescid-i Aksâ ziyaretine, bu mescitte eda edilecek ibadetlere ve bu ibadetlerle alakalı çeşitli fikhî meselelere dair hükümler zikredilmiştir. Hz. Peygamber'in hadislerindeki müjdelere nail olmak isteyen Müslümanlar ilk devirlerden itibaren imkân bulabildiklerinde büyük bir şevkle Kudüs'e gitmişler, Mescid-i Aksâ'yı ziyaret edip ibadet yapmışlardır. Hayır ve hasenatta bulunmuşlar, bu mescidin ve şehrin imarına önem vermişlerdir.

Mescid-i Aksâ ve Kudüs ziyaretçileri, çoğunlukla Mescid-i Aksâ sahasında ya da mücâvir mahallerde Hz. Peygamber'le ya da Kudüs'te bulunmuş diğer peygamberlerle irtibatlı olduğu rivayet edilen mekânları, makamları ve eserlerin bulunduğu yerleri de ziyaret etmişlerdir. Zaman içerisinde ya Hz. Peygamber ve Kudüs'te yaşamış diğer peygamberlerle alakalı mekânları tanıtan ve ziyaret esnasında riayet edilecek âdâp ve usûlü konu alan müstakil eserler kalem alınmış ya da Kudüs'le alakalı yazılan bazı kitapların bir bölümü bu konuya hasredilmiştir. Bu çalışmada öncelikle Mescid-i Aksâ'da eda edilen ibadetlere dair fikhî hükümlerle bu hükümlere delil teşkil eden rivayetler ele alınmaktadır. İkinci kısmın konusunu ise bahsi geçen mahalleri ve Hz. İbrâhim'in kabrini ziyaretin fikhî hükmüne dair tartışmalar teşkil etmektedir.

### 1. Mescid-i Aksâ ile Alakalı Fikhî Hükümler

Kur'ân-ı Kerîm'de Beytü'l-Makdis'in içinde bulunduğu topraklar mukaddes olarak tavsif edilmiş,<sup>1</sup> Mescid-i Aksâ'nın çevresinin mübarek kılındığı bildirilmiştir.<sup>2</sup> “Kuds” temizlik ve bereket, takdis ise temizlemek, bereketli kılmak

<sup>1</sup> el-Mâide 5/21; el-A'râf 7/137; Arz-ı mukaddese ile alakalı kaviller için bk. Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Fezâilu'l-Kuds* (Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1400/1980), 67-69.

<sup>2</sup> el-A'râf 7/137; el-İsrâ 17/1; el-Enbiyâ 21/71, 81; Sebe' 34/18.

manasındadır.<sup>3</sup> Tefsirlerde Beytü'l-Makdis'in; bu mescide gelen kimseleri günahlarından arındırması, çevresindeki toprakların ise şirkten uzak bulunup nebîlerin ve müminlerin yaşadığı yerler olması sebebiyle mukaddes olarak vasıflandırıldığı ifade edilmiştir.<sup>4</sup> Mescid-i Aksâ'nın çevresinin mübarek kılınması ise tefsirlerde bu topraklara nehir, ağaç, ekin ve ürünlerle bereket ihvan edilmesi; buranın peygamberlerin yaşadığı, vahyin ve meleklerin indiği yer olması ile açıklanmıştır.<sup>5</sup> Mescid-i Aksâ ve çevresindeki topraklar hakkında nazil olan mezkûr âyetler, bu mescidin Müslümanların ilk kiblesi olması,<sup>6</sup> Hz. Peygamber'in mi'rac mucizesinin burada vuku bulunması,<sup>7</sup> Hz. Peygamber'den Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın üstün hususiyetlerine dair rivayet edilen hadisler, Müslümanların bu mukaddes beldeyi ve mescidi ziyaret etmeye büyük iştîyak duymasına vesile olmuştur.

Hz. Peygamber'in ziyaret kastıyla ancak üç mescide gidilebileceğini beyan eden, Mescid-i Aksâ'yı ziyaretin ve bu mescitte namaz kılmanın faziletini bildiren sözleri, hadis kaynaklarında yer aldığı gibi birçok fikhî kitabında da nakledilmiş, bu rivayetlerden birçok fikhî ahkâm çıkarılmıştır.

Bu kısımda ilk olarak Mescid-i Aksâ'yı ziyaret edip bu mescitte namaz kılmanın, sonrasında Mescid-i Aksâ'da ihrama girmenin faziletini bildiren hadisler ve bu hadislerle bina edilen fikhî ahkâm ele alınacak, sonrasında selef-i sâlihînin uygulamalarından mervî olan ve müstehap görülen ibadetler ile sâlih ameller hakkında bilgi verilecektir.

### 1.1. Mescid-i Aksâ'yı Ziyaretin ve Burada Namaz Edasının Faziletini Bildiren Hadislere Dayanan Fikhî Hükümler

Buhârî ve Müslim'in *Sahihleri* başta olmak üzere birçok hadis kitabında rivayet edildiği üzere Hz. Peygamber "*Sadece üç mescide binek bağlanır. (Ancak üç mescide ziyaret kastıyla gidilir.) Mescid-i Harâm'a, Mescid-i Nebevî'ye ve Mescid-i Aksâ'ya.*" buyurmuştur.<sup>8</sup> Mescid-i Aksâ'da kılınan

<sup>3</sup> Ahmed Yûsuf Ebû Halebiyye, "Tahrîcu ehâdis-i fezâil-i Beytü'l-Makdis ve'l-Mescid-i'l-Aksâ", *Mecelletu Dirâsâti'l-Kudsî'l-İslâmîyye* 2/1 (1998), 54.

<sup>4</sup> Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419), 3/67; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşî (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1418), 2/121; Ebüssuûd el-İmâdî Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ, *Tefsîru Ebi's-Suûd İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-kerîm* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî), 3/23.

<sup>5</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/3; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*, 3/247; Ebüssuûd el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, 3/23, 5/3.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rabâ'î İbn Mâce el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce* (Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşr ve't-tevzî', 1429/2008), "İkâme", 56.

<sup>7</sup> Rivayetler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşr ve't-tevzî', 1429/2008), "Menâkıbu'l-ensâr", 41; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kureşî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşr ve't-tevzî', 1429/2008), "İmân", 259.

<sup>8</sup> Buhârî, "Fadlû's-salât", 1, 6; Müslim, "Hac", 511; İbn Mâce, "İkâme", 196.

namazın faziletine dair ise İbn Mâce'nin Sünen'inde şu hadis rivayet edilmiştir: “Kişinin evinde kıldığı namaza bir, kabile mescidinde kıldığı namaza yirmi beş, cuma namazı kılınan yerlerde kıldığına da beş yüz namaz sevabı verilir. Mescid-i Aksâ'da kıldığı namaza elli bin, benim mescidimde kıldığı namaza da elli bin, Mescid-i Harâm'da kıldığı namaza ise yüz bin namaz sevabı verilir.”<sup>9</sup> Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın faziletine dair beş yüz,<sup>10</sup> bin,<sup>11</sup> elli bin<sup>12</sup> şeklinde sayıların zikredildiği başka rivayetler de bulunmaktadır.<sup>13</sup> Mescid-i Aksâ ile alakalı olarak kaynaklarda yaygın olarak yer alan bir diğer rivayet ise Hz. Peygamber'in Hz. Süleyman'ın duasına dair hadisidir: Hz. Peygamber, Hz. Süleyman'ın Allah'tan üç şey istediğini bildirmiştir. Bunlardan ilki isabetli hüküm verme yeteneğidir. İkincisi kendisinden başka hiç kimseye nasip olmayacak bir saltanattır. Üçüncüsü ise Allah'tan Beytü'l-Makdis'e namaz kılmak maksadıyla gelen kimsenin bu mescidden doğduğu gündeki gibi günahsız çıkması niyazıdır. Hz. Peygamber bu üçüncü istekle alakalı olarak “Hz. Süleyman'ın üçüncü dileğinin de kendisine verilmiş olmasını umuyorum.” buyurmuştur.<sup>14</sup>

Fakihler bu hadislerden söz konusu üç mescidin diğer mescitlerden üstün olduğu,<sup>15</sup> daha fazla sevap umarak ibadet etmek maksadıyla sadece bu üç mescide gidilebileceği,<sup>16</sup> mescide mahsus kurbet ve tâat manasının

<sup>9</sup> İbn Mâce, “İkâme”, 198.

<sup>10</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ el-Beyhakî el-Husrevcirdî el-Horasânî, *es-Sünenü's-sağîr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi-Pakistan: Câmîatü'd-dirâsâtü'l-ilmîyye, 1989/1410), 2/211.

<sup>11</sup> İbn Mâce, “İkâme”, 196. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel Hilâl b. Esed eş-Şeybanî, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût - Âdil Mürşid vd. (Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 45/597-598.

<sup>12</sup> İbn Mâce, “İkâme”, 198.

<sup>13</sup> Geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Bedrüdîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *İ'lâmu's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, thk. Ebû'l-Vefâ Mustafâ el-Merâğî (el-Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1416/1996), 287-288; Rivayetlerin değerlendirilmesi için bk. Halil Kaya, “Mescidü'l-Aksa ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Dîni, Târihi ve Edebî Açıdan Kudüs*, ed. İbrâhim Çelik vd. (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2018), 37-42; Mehmet Emin Çiftçi, “Hadislerde Kudüs ve Mescid-i Aksâ”, *Journal of Islamicjerusalem Studies*, 20/3 (2020), 330-333.

<sup>14</sup> İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 196; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinân en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşr ve't-tevzi', 1429/2008), “Mesâcid”, 6.

<sup>15</sup> Bedrüdîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Huseyn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1420/2000), 6/231; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî el-Hanefî, *Bedâ'i'u-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i* (Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1406/1986), 2/113. Süleymân b. 'Ömer b. Mansûr el-'Uceylî el-Ezherî el-Ma'rûf bi'l-Cemel, *Futühâtü'l-Vehhâb bi-tavzihi şerhi Menhecî't-Tullâb el-ma'rûf bi-Hâşiyeti'l-Cemel* (Dâru'l-fikr), 3/360; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kazvîni er-Râfi'î, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz el-ma'rûf bi's-Şerhi'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed 'Ivad - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût-Lübnân: 1417/1997), 12/392.

<sup>16</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz Âbidîn ed-Dîmeşkî el-Hanefî, *Reddü'l-muh-*

ancak bu mescitlerde tahakkuk edebileceği manalarını anlamışlardır.<sup>17</sup> Sırasıyla Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'nın namaz edası için en faziletli mescitler olduğu,<sup>18</sup> bu üç mescitte kılınan namazın efdaliyeti<sup>19</sup> hükümleri de çeşitli fıkıh kitaplarında yer almıştır. Bu hususla alakalı olarak Şâfiî fakih Nevevî (ö. 676/1277) "Ashabımız Mescid-i Aksâ'yı ziyaret edip bu mescitte namaz kılmanın müstehap olduğu hususunda icmâ etmişlerdir." ifadesini kullanmıştır.<sup>20</sup>

Bununla birlikte mezhepler arasında Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'da kılınıp diğer mescitlerde kılınan namazdan daha faziletli olduğu bildirilen namazın farz namazlarla nâfile namazları kapsayıp kapsamadığı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde bilhassa Mescid-i Harâm'da kılınan namaz söz konusu edilerek bu mesele ele alınmıştır. Farz namazlar haricinde kişinin evde kıldığı namazların daha faziletli olduğunu bildiren hadisi<sup>21</sup> esas alan Hanefî fakihleri bu mescitlerde kılınan nâfile namazların değil de sadece farz namazların efdal olduğu görüşünü benimsemişlerdir.<sup>22</sup> Mâlikî mezhebinde de aynı görüş kabul edilmiştir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise lafzın umum ifade ettiği gerekçesi ile zikredilen hadislerdeki efdaliyet hükmünün farz namazlara ilaveten nâfile namazları da kapsadığı görüşü esas alınmıştır.<sup>23</sup>

Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'nın efdaliyeti

*târ 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Haskefî'nin *ed-Dürri'l-Muhtâr* ve Timurtâşî'nin *Şerhu Tenvirî'l-ebşâr*'ı ile birlikte) (Beyrût: Dâru'l-fıkr, 1412/1992), 2/627.

<sup>17</sup> Muhammed el-Emîr el-Mâlikî, *Davu's-şümü' şerhu'l-Mecmû fi'l-fikhi'l-Mâlikî*, thk. Muhammed Mahmûd Veled Muhammed el-Emîn el-Mesûmî (Moritanya-Nowakşot: Dâru Yûsuf b. Taşfîn, Mektebetü'l-İmam Mâlik, 1426/2005), 2/188; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Vasîl fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm (Kâhire: Dâru's-selâm, 1417), 7/277.

<sup>18</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebûsât* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993), 3/132.

<sup>19</sup> Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî, *Şerhu Muhtasarü'l-Tahâvî*, thk. İsmetullâh 'İnâyetullâh Muhammed, Sâid Bekdâş - Muhammed 'Ubeydullâh Hân - Zeynep Muhammed Hasen Fellâte (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 7/500; Hasen b. Ammâr Ali eş-Şürünlâlî el-Mısırî el-Hanefî, *Merâki'l-felâh şerhu metni Nuri'l-izâh* (el-Mektebetü'l-'asriyye, 1425/2005), 263; Cemel, *Hâşiyetü'l-Cemel*, 2/361; İbnü'l-Hâc Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî el-Mâlikî, *el-Medhal* (Dâru't-türâs), 2/38.

<sup>20</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Sübki'nin ve Mutfî'nin *et-Tekmilâ*'si ile birlikte) (Dâru'l-fıkr), 8/278.

<sup>21</sup> Buhârî, "Ezân", 81; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 213.

<sup>22</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tâhâvî, *Şerhu Muşkilü'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnaût (Müessesetü'r-risâle, 1415/1994), 2/72-73; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân el-Kudûrî, *et-Tecrîd li'l-Kudûrî*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-selâm, 1427/2006), 12/6518; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/525.

<sup>23</sup> Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1379), 3/68.

bazı fıkıh kitaplarında namazın haricinde başka meselelerle alakalı olarak da söz konusu edilmiştir. Bu meselelerden biri itikâfla alakalıdır. İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) bildirdiğine göre efdaliyyet hükmü itikâf için de geçerlidir. Buna göre en faziletli itikâf, Mescid-i Harâm'da, sonra Mescid-i Nebevî'de, sonra da Mescid-i Aksâ'da ifa edilen itikâftır.<sup>24</sup>

Zikredilen efdaliyyet hükmü nezir konusundaki meselelerden biri ile ilgili olarak da ele alınmış ve fıkıh kitaplarında tartışılmıştır. Buna göre Mescid-i Aksâ'da namaz kılmayı yahut itikâfa girmeyi nezreden bir kimse bu mescide göre daha üstün konumda bulunan Mescid-i Harâm'da yahut Mescid-i Nebevî'de namazını eda etse yahut itikafa girse nezrini yerine getirmiş olur. Ancak başka bir mescitte eda ettiğinde nezrini yerine getirmiş olup olmayacağı ihtilaflıdır.

Fakihlerin cumhuru ile Hanefîlerden Züfer, nezredilen namazın yahut itikâfin ancak Mescid-i Harâm'da ve Mescid-i Nebevî'de eda edildiği takdirde nezrin yerine getirileceği görüşüne sahip olmuşlardır.<sup>25</sup> İmam Ebû Hanîfe diğer mescitlerden birinde namazın eda edilmesi yahut itikafa girilmesi durumunda da nezrin yerine getirileceği görüşündedir.<sup>26</sup> İmam Şâfiî'nin iki kavlından biri de bu istikamettedir.<sup>27</sup>

## 1.2. Mescid-i Aksâ'da İhrama Girmenin Faziletini Bildiren Hadislere Dayanan Fıkıhî Hükümler

Hz. Peygamber'den Kudüs ve Mescid-i Aksâ ile alakalı olarak rivayet edilen hadislerden bir kısmı Mescid-i Aksâ'da ihram'a girmenin faziletini bildirmektedir. Bu hadisler tarih boyunca birçok hac yolcusunun önce Kudüs'e gidip oradan Hicaz'a geçmesinin en önemli âmillerinden olmuştur.

İbn Mâce'nin *Sünen*'inde Mescid-i Aksâ'da ihrama girmenin fazileti ile alakalı olarak rivayet edilen hadislerde bildirildiğine göre Mescid-i Aksâ'da ihrama giren kimsenin günahları affolunur.<sup>28</sup> Ebû Dâvud'un *Sü-*

<sup>24</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/441; Nizâmeddin Burhânîpürî el-Belhî vd., *el-Fetâve'l-Âlemgîriyye el-ma'rûfe bi'l-fetâve'l-Hindîyye* (Bulak: el-Matbaatu'l-kübrâ el-emîriyye, 1310), 1/211; İtikâfla alakalı rivayetler ve tenkitleri için bk. Muhammed b. Nasr Ebî Cebel, *Câmi'u ahkâmi'l-mesâcid*, *Ketabpedia*, 161, 1 nolu dipnot.

<sup>25</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/ 132; Alâuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Süleymân el-Merdâvî ed-Dimeşkî es-Sâlihî el-Hanbelî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf* (Dâru ih-yâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 3/368-369; Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû'l-Fazl el-Askalânî eş-Şâfiî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbuddîn el-Hatîb - Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz (Beyrût: Dâru'l-fîkr, 1379), 3/65-66; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğni li-Ibni Kudâme*, thk. Tâhâ ez-Zeyni vd. (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1389-1979), 3/211, 10/17; Nizâmeddin Burhânîpürî vd., *el-Fetâve'l-Âlemgîriyye*, 1/115; Muhammed b. Nasr Ebî Cebel, *Câmi'u ahkâmi'l-mesâcid*, 358-360.

<sup>26</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/132; Nizâmeddin Burhânîpürî vd., *el-Fetâve'l-Âlemgîriyye*, 1/115; Muhammed b. Nasr Ebî Cebel, *Câmi'u ahkâmi'l-mesâcid*, 358-360.

<sup>27</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî eş-Şâfiî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rife meâni elfâzi'l-Minhâc* (Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994), 6/251.

<sup>28</sup> İbn Mâce, "Menâsik", 49.

nen'inde ise “*Kim hac yahut umre için Mescid-i Aksâ'da ihrama girerse geçmiş günahları affolunur yahut cennet ona vâcip olur.*”<sup>29</sup> rivayeti yer almıştır. Benzer bir rivayet Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de geçmektedir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*'inde bu rivayetle birlikte hadisin râvilerinden Ümmü Hakîm'in ihrama girmek için Mescid-i Aksâ'ya gittiği bilgisine de yer vermiştir.<sup>30</sup> Sahâbeden Mescid-i Aksâ'da ihrama giren başka zâtların da bulunduğu dair rivayetler kaynaklarda mevcuttur. *Muvattâ*'da Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693) İliyâ'da (Kudüs'te)<sup>31</sup> ihrama girdiği bilgisi de nakledilmiştir.<sup>32</sup> Muâz b. Cebel (ö. 17/638) ile Ka'bu'l-Hayr'ın da Mescid-i Aksâ'da ihrama girdiğine dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>33</sup>

Bu hadisler fakihler tarafından ihramla ve mîkat mahalli ile alakalı ahkâm için esas alınan delillerdendir. Hanefî mezhebinde ihrama Beytü'l-Makdis'te girildiğinde geçmiş günahların affolunacağına dair hadise istinaden ihrama mîkat mahalline gelmeden girilmesi efdal kabul edilmiştir.<sup>34</sup> Şâfiî mezhebinde mîkattan önce ihrama girilmemesi esastır. Ancak kudsiyeti ve bu rivayetler sebebiyle Mescid-i Aksâ'da ihrama girmek istisna tutulmuş, müstehap görülmüştür.<sup>35</sup> Hanbelî mezhebinde ise mîkattan önce ihrama girmek mekruh görülmüştür. Ancak bu rivayetler sebebiyle Mescid-i Aksâ'da ihrama girmek bu hükümden istisna edilmiştir.<sup>36</sup>

<sup>29</sup> Râvî şüpheye düşmüş son kısmın ya “*Günahları affolunur.*” ya da “*Cennet ona vâcip olur.*” şeklinde olduğunu bildirmiştir. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd* (Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşr ve't-tevzî', 1429/2008), “Menâsik”, 9; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ el-Husevcirdî el-Horasânî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed b. Abdülkadir Atâ (Beyrût-Lübân: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 5/44.

<sup>30</sup> Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de geçen rivayet “*Kim umre yahut hac için Mescid-i Aksâ'da ihrama girerse geçmiş günahları affolunur.*” şeklindedir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* 44/181.

<sup>31</sup> *Muvattâ* şarihi Zurkanî, İliyâ'nın Kudüs olduğunu bildirmiştir. Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf es-Zürkânî el-Mısrî, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvattâi'l-İmâm Mâlik*, thk. Tâhâ Abdürraîf Sa'd (Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1424/2003), 2/360.

<sup>32</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân âli-Nehyân li'l-A'mâlî'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, 1425/2004), “Hac”, 25, (3/478).

<sup>33</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc el-Mervezî, *İhtilâfu'l-fukahâ* (Riyâd: Edvâu's-selef, 1420/2000), 399.

<sup>34</sup> Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/1764; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/478; Kâsânî, *Bedâ'î'u-sanâ'i*, 2/113.

<sup>35</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrût: Dâru'l-ma'rifet, 1410/1990), 7/268; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 7/199-202; Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc* (Abdülhamîd eş-Şirvânî ve Ahmed b. Kâsım el-Abbâdî'nin Hâşiyeleri ile birlikte) (Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1357/1983), 4/49.

<sup>36</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Müflih b. Muhammed b. Müferric er-Râmîni es-Sâlihî el-Hanbelî, *Kitâbu'l-Furû' ve meahû Tashîhu'l-fürû' li-Âlâuddîn Aliyyi'bni Süleymân el-Murâdî*, thk. Abullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Müessesetü'r-risâle, 1424/2003), 5/315.

Zikredilen rivayetler ve bu rivayetlere dayanan ahkâm hac ve umre maksadıyla Hicaz'a yapılan ziyaretlerle Beytü'l-Makdis ziyareti arasında özel bir bağın tesisinde mühim bir âmil olmuştur. Daha önce de ifade edildiği gibi tarih boyunca birçok Müslüman hacca niyet ederek çıktığı seferinde önce Mescid-i Aksâ ziyaretini yapmış, sonra Hicaz'a hareket etmiştir.<sup>37</sup> Bu sebepten Müslümanlar arasında, hac menâsikini eda etmek maksadıyla Mekke'ye, Mekke'nin yanı sıra Medine ve Kudüs'e yapılan ziyareti ifade için "Hacce Makdisiyye (حجّة مقدسيّة)" tabiri kullanılır olmuştur.<sup>38</sup> Nevevî'nin bildirdiğine göre bu telakki ile hadis olduğu iddiası ile yayılan "Kim bir sene içerisinde benim ve İbrâhim'in (a.s.) kabrini ziyaret ederse, Allah onun için cennete kefil olur." gibi kaviller bazı çevrelerde Mescid-i Aksâ ziyareti ile Hz. İbrâhim'in kabrini ziyaretin hac ibadetinin mütemmim cüz'ü olduğu şeklinde bir algının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Hz. İbrâhim'in kabrini ziyarete dair zikredilen kavlin "münker" olduğunu ifade eden Nevevî, bu gibi kavillerin ve umumun dilindeki "أقدس حجّتي" gibi tabirlerin hacdan önce veya sonra Mescid-i Aksâ ziyaretinin yaygınlaşmasına sebebiyet verdiğini belirtmiş, Mescid-i Aksâ ziyaretinin müstehap olmakla birlikte, hac ibadetinin mütemmim bir parçasını teşkil etmediğini, bizatihî bu ibadetle alakasının bulunmadığını vurgulamıştır.<sup>39</sup> Fetvalardan bu algının günümüzde de devam ettiği anlaşılmaktadır.<sup>40</sup> Diğer taraftan Mescid-i Aksâ'da dört vakfenin hacca bedel olduğu şeklinde Mescid-i Aksâ ziyaretlerini hac ibadeti ile mukayese eden bazı asılsız inanışların zaman içerisinde ortaya çıktığı da bir vaki'dir.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Amine Çelik, *XVII. Yüzyılda Yazılan Osmanlı Hac Seyahatnâmelerinin Tarih Yazımı Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2021), 76.

<sup>38</sup> Nâfiz Ebû Hasene, "Beytü'l-Makdis/Takdisü'l-Hacc", *alahednews* (Erişim 10 Ocak 2022); Muhammed Ayyâş el-Kubeysî, "Takdisü'l-Hac", *Alarab* (Erişim 21 Mart 2022).

<sup>39</sup> Muhyiddin en-Nevevî eş-Şâfiî, *Kitâbu Metni'l-Îzah fi'l-menâsik* (Beyrût-Lübân: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 165-166.

<sup>40</sup> "Heli'z-zehâb ile'l-Mescidi'l-Aksâ min erkâni'l-Hac", *İslâmweb* (Erişim 21 Ocak 2022).

<sup>41</sup> Muhammed b. Nasr Ebî Cebel, *Câmi'ü ahkâmi'l-mesâcid*, 373; Bazı çalışmalarda, Hanefî fakih Abdülganî en-Nablusî'nin Kudüs ve civarına yaptığı ziyaretlerden sonra kullanmış olduğu "Bizim Beytü'l-Makdis'e yaptığımız bu ziyaretimiz sanki küçük bir hac gibidir." (Abdülganî en-Nablusî el-Hanefî, *el-Hadratu'l-ünsiyye fi'r-rıhleti'l-Kudsiyye*, thk. Ekrem Hasen el-Ulebî (Lübân-Beyrût: el-Mesâdir, 1411/1990), 20) ifadeleriyle Nablusî'nin Kudüs'ü ziyarete gitmenin Mekke'ye hacca gitmek gibi sayılabileceğini kaydettiği belirtilmiş de (Şerife Eroğlu Memiş, "XVIII. Yüzyılda el-Halil Kentinde Bir Sofra: Simâtü'l-Halil", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 40/69, (2021), 190) bu şâirâne bir benzetme kabilinden kabul edilmelidir. Zira hac ibadeti dinen zengin kabul edilen ve gerekli şartları taşıyan mükelleflerin hayatlarında bir defa eda etmekle yükümlü oldukları bir ibadettir ve ancak Mekke ve civarındaki mukaddes yerlerde yapılabilir. Nitekim Nablusî'nin eserindeki bir kısım ifadelerinden de onun söz konusu manayı kastetmediği anlaşılmaktadır. Mesela Nablusî kendi devrine ait bir telakkiden bahsetmiş, insanlar arasında Beytü'l-Makdis'e yapılan seferi Hacca gitmeye yormanın yaygın olduğunu eserinde bildirmiştir. Nablusî, *el-Hadratu'l-ünsiyye fi'r-rıhleti'l-Kudsiyye*, 21.



### 1.3. Mescid-i Aksâ'da Müstehap Kabul Edilen Diğer İbadet ve Uygulamalar

Mescidlerle alakalı ahkâmın bir araya getirildiği ilk eser olan<sup>42</sup> *Î'lâmu's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*'inde müellifi Şafîî fakih Bedrüddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) Mescid-i Aksâ ile alakalı ahkâma özel bir fasıl hasretmiştir. Zerkeşî bu fasılda Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın fazileti ile alakalı rivayetleri zikrettikten sonra Mescid-i Aksâ'da müstehap görülen diğer nâfile ibadetlerden ve sâlih amellerden de detaylı bir şekilde bahsetmiştir. Bu bakımdan *Î'lâmu's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid* adlı eser çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Bu eserde ve Kudüs'le alakalı diğer eserlerde bildirilen, Mescid-i Aksâ'da ifa edilip müstehap kabul edilen diğer ibadet ve ameller daha ziyade selefin tavsiye ve uygulamalarına dair rivayetlere dayanmaktadır.

Mescid-i Aksâ'da müstehap görülen ibadetlerden birisi Kur'ân-ı Kerîm hatmidir. Zerkeşî, İbn Miclez'den (ö. 106/724) selefin üç mukaddes mescitte Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetmeyi müstehap gördüklerini nakletmiş,<sup>43</sup> Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) de bu şekilde Kur'ân-ı Kerîm'i Mescid-i Aksâ'da hatmettiğine dair bilgiyi Ebü'l-Me'âli'den rivayet etmiştir.<sup>44</sup>

Mescid-i Aksâ'da oruç tutmak da müstehap görülmüştür. Zerkeşî Mescid-i Aksâ'da oruç tutmanın ateşten kurtulmaya vesile olacağını ifade etmiştir.<sup>45</sup> Kudüs'le alakalı yazılmış olan eserlerde de seleften Mescid-i Aksâ'da oruç tutmanın fazileti ile alakalı sözler ya da seleften bazı zatların Mescid-i Aksâ'da oruç tuttuğuna dair rivayetler zikredilmiştir. Mescid-i Aksâ'da oruç tutmanın fazileti ile alakalı olarak Mücîrüddîn el-Hanbelî, Ka'b b. Ahbâr'dan şu rivayeti aktarmıştır: “*Kim Beytü'l-Makdis'te bir gün oruç tutarsa Allah ona ateşten kurtuluş ihsan eder. Kim müminler için Beytü'l-Makdis'te üç kere istiğfâr ederse Allah ona erkek ve kadınların tüm hasenatının bir mislini yazar.*”<sup>46</sup> Asyûfî de *İthâf*'ta Hâfız Ebû Muhammed el-Kâsım'ın senedi ile şu haberi rivayet ettiğini bildirmiştir: “Muâz b. Cebel, Beytü'l-Makdis'te üç gün üç gece kalmış, namaz kılıp oruç tutmuş, mescitten çıktığında arkadaşlarının yanına geçerek “Allah geçmiş günahlarınızı affetmiştir. Bundan sonra kalan ömürlerinizde ne yaptığınıza bakınız.” demiştir.”<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Menderes Gürkan, “Zerkeşî, Bedreddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/289-293.

<sup>43</sup> Rivayet için bk. Ebü Bekr Abdillâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî el-Absî, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Lübnan: Dâru't-tâc, Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1989), 2/260.

<sup>44</sup> Zerkeşî, *Î'lâmu's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 288.

<sup>45</sup> Zerkeşî, *Î'lâmu's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 288.

<sup>46</sup> Mücîrüddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, 1/234.

<sup>47</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Abdilhâlik el-Minhâcî el-Asyûfî el-Kâhîrî, *İthâfu'l-ehissâ bi-fedâili'l-Mescidi'l-Aksâ*, thk. Ahmed Ramazân Ahmed (el-Hey'etü'l-Misriyye el-Âmme li'l-kütüb, 1982-1984), 2/23.

Mescid-i Aksâ'yı ziyaret edemeyen kimsenin hediye göndermesi de Hz. Peygamber'in bu hususa dair hadisine istinaden müstehaptır.<sup>48</sup> Bu hadis İbn Mâce'nin Sünen'inde rivayet edilmektedir: Hz. Peygamber'in azatlı hizmetçisi Meymûne: "Yâ Resûlallah! Beytü'l-Makdis'e gidip gitmeme hakkında bize ne buyursunuz?" dedim. Allah Resûlü: "*Orası haşır ve dirilişin gerçekleşeceği yerdir. Gidin ve orada namaz kılın! Çünkü orada kılınan bir vakit namaz, başka yerde kılınan bin vakit namaz gibidir.*" buyurdu. Ben: "Peki oraya gidecek imkân bulamazsam ne dersiniz?" dedim. O: "*Oraya aydınlanmada kullanılmak üzere zeytinyağı gönderirsin. Bunu yapan, oraya gitmiş gibi olur.*" buyurdu.<sup>49</sup>

Mescid-i Aksâ'da tasaddukta bulunmak da müstehap görülen amellerdendir. Kudüs'le alakalı kaynaklarda bu hususa dair seleften bazı zatlar kaynak gösterilerek birçok rivayete yer verilmiştir.<sup>50</sup>

Zerkeşi ibâdet ve tâat nev'inden olan bu amellere ilaveten Mescid-i Aksâ'ya mücâvir olmanın da müstehap görüldüğünü, 'Ubâde b. Sâmî (ö. 34/654) ile Şeddâd b. Evs'in (ö. 58/678) Beytü'l-Makdis'te meskûn olduklarını, hatta bir rivayete göre 'Ubâde b. Sâmî'in Beytü'l-Makdis'te vefat edip oraya defnedildiği bilgisini vermiştir.<sup>51</sup>

Zerkeşi'nin Mescid-i Aksâ ile alakalı olarak seleften bazı zatlardan aktardığı bir diğer husus ise bu mescitte işlenen hasenât gibi seyyiâtın karşılığının da fazlasıyla verileceğidir. Zerkeşi, Ka'bu'l-Ahbâr'ın Mescid-i Aksâ'da sürekli olarak zikir, tilâvet ve ibadetle meşgul olduğunu da bildirmiştir.<sup>52</sup>

Bunların dışında, kaynaklarda Mescid-i Aksâ ile alakalı başka fikhî hükümler de bildirilmiştir. Mesela Zerkeşi'nin bildirdiğine göre İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), Mücâhid (ö. 103/721) ve İbn Sîrin (ö. 110/729) Mescid-i Aksâ'ya yönelerek ihtiyaç gidermeyi mekruh görmüşlerdir.<sup>53</sup> Bir diğer hüküm ise "yeminde tağlîz (ağırlaştırma)" ile alakalıdır. "Yeminde muayyen yerin söz konusu olabileceği" görüşüne sahip müteahhir fukahadan, Mescid-i Harâm'da rükün ile makam-ı İbrâhim arasında yahut Mescid-i

<sup>48</sup> Zerkeşi, *İ'lâmu's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 288-290.

<sup>49</sup> İbn Mâce, "İkâme", 196; Benzer bir rivayet için bk. Ebû Dâvûd, "Salât", 14.

<sup>50</sup> Hasan-ı Basrî'den Beytü'l-Makdis'te bir dirhem tasadduk eden kimse için bu sadakanın ateşten kurtulmaya vesile olduğuna, bir ekmeğe tasadduk eden kimsenin de yeryüzünün dağları kadar altın tasadduk eden kimse gibi olduğuna dair rivayet kaynaklarda yer almaktadır. Mücîruddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, 1/234; Ayrıca bk. Ahmed b. Süleymân b. Eyyûb ve Mecmû'a min talebeti'l-'ilm, *Mevsûatu Beyti'l-Makdis ve Bilâdu's-Şâm* (Kıbrıs: Merkezî Beyti'l-Makdis li'd-dirâsâti't-tevsikiyye, 1434/2013) 300.

<sup>51</sup> Bu konudaki rivayetler için bk. Ahmed b. Süleymân b. Eyyûb, *Mevsûatu Beyti'l-Makdis ve Bilâdu's-Şâm*, 293-295.

<sup>52</sup> Bu konudaki rivayetler için bk. Mücîruddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, 1/230; Ahmed b. Süleymân b. Eyyûb ve Mecmû'a min talebeti'l-'ilm, *Mevsûatu Beyti'l-Makdis ve Bilâdu's-Şâm*, 290-292.

<sup>53</sup> Zerkeşi, *İ'lâmu's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*, 293.

Nebevî'de yeminde tağliz yapılabildiği gibi sahre yanında da yapılabileceğini câiz görenler bulunmaktadır.<sup>54</sup>

Mescid-i Aksâ ile alakalı olarak zikredilen bir diğer mesele ise bazı Şâfiî fakihlerin bayram namazının edasına dair görüşleridir. Cumhur, bayram namazının musallâda kılınmasını müstehap görmüştür. Ancak Mescid-i Harâm'da kılınmasını bu hükümden istisnâ tutarak bayram namazının bu mescidde kılınmasının musallâda kılınmasından efdal olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte bazı Şâfiî fakihler Mescid-i Aksâ'yı da Mescid-i Haram gibi söz konusu hükümden hariç görmüşler, bayram namazının Mescid-i Aksâ'da edasının musallâda edasından efdal olduğu görüşüne sahip olmuşlardır.<sup>55</sup>

Daha önce de ifade edildiği üzere zikredilen rivayetler ve ahkâma binâen ilk dönemlerden itibaren Müslümanlar Mescid-i Aksâ'yı ziyaret etmişler, bu mukaddes mescitte ibadet ve tâat nev'inden ameller işlemeye özen göstermişlerdir. Kudüs ziyaretçileri genellikle Mescid-i Aksâ alanı içinde kalan kısımda yahut civarında ya da Halil şehrinde bulunan, Hz. Peygamber'le yahut Kudüs'te yaşamış diğer peygamberlerle alakalı olduğuna inanılan mahallere gitmeye de önem vermişlerdir. Çalışmanın sonraki kısmında bu mahallere ilişkin bilgilerin güvenilirliği ile bu ziyaretlerin meşruiyetine dair tartışmalar ele alınacaktır.

## 2. Mescid-i Aksâ ve Kudüs'te Hz. Peygamber'le ve Diğer Peygamberlerle Alakalı Olduğu Rivayet Edilen Mahalleri Ziyaretin Fikhî Hükümüne Dair Tartışmalar

Müslümanlar hâkim oldukları dönemlerde Mescid-i Aksâ'ya büyük bir özen göstermişlerdir. Devlet adamları ve zenginler tarafından Mescid-i Aksâ alanı içinde kabul edilen sahada çeşitli yapılar inşa edilmiştir.

Hz. Ömer zamanında sahrenin güneyinde yapılan mescitten sonra, bu alanda Emevîler devrinde Cuma Mescidi ile Kubbetü's-sahre bina edilmiştir. Bu iki mescit çeşitli zamanlarda tamir, büyütme gibi işlemlerden geçirilmiştir. Hz. Peygamber'in Mi'rac gecesi diğer peygamberlere namaz kıldırıldığı rivayet edilen mekânlar, peygamberlerin makamları zarif yapılarla donatılmış, sebiller, çeşmeler, şadırvanlar yaptırılmıştır. Müslüman devlet adamları ve zenginler Mescid-i Aksâ'nın çevresinde, Kudüs'ün muhtelif

<sup>54</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Mecciddîn b. Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *İktizâu's-sırâti'l-müstakîm li-muhâlefeti ashâbi'l-cehîm*, thk. Nâsır Abdülkerim el-Akl (Beyrût-Lübân: Dâru'l-âlemi'l-kütüb, 1419/1999), 2/348-349.

<sup>55</sup> Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*, 5/5; Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatu't-tâlibin ve 'umdetü'l-müftîn*, thk. Zühayr eş-Şâviş (Beyrût-Dımaşk-Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), 2/74.

yerlerinde medreseler,<sup>56</sup> ribatlar, zaviyeler,<sup>57</sup> kervansaraylar, hanlar, hamamlar, menzilhâneler vb. inşâ etmişler, vakıflar kurmuşlar, bu vakıflara gelir temin edecek geniş akarlar, köyler tahsis etmişlerdir. Çeşitli tarikatlara mensup mutasavvıflar tekkeler bina etmişler ve vakıflar kurmuşlardır. Devlet adamları, zenginler ve sûfiler tarafından kurulan vakıflar vasıtasıyla bilhassa muhtaç durumda olan Kudüslülerin yahut da Kudüs'te geçici olarak veya uzun süreli ikamet edenlerin ihtiyaçları temin edilmiştir. Sadece Kudüs'e değil el-Halîl'e de büyük bir önem verilmiştir. Adeta Hz. İbrâhim'le özdeşleşmiş olan misafirperlik yüzyıllarca devam ettirilmiş, Halîl şehrinde Simâtü'l-Halîl (Halîl İbrâhim sofrası) asırlar boyu muhtaçları, hac ve umre yolcularını, seyyahları ağırlamıştır.<sup>58</sup> Diğer hac güzergâhlarında olduğu gibi, Kudüs ziyaretçilerinin takip ettikleri güzergâhta da konaklayacakları hanlar inşa edilmiş, buralarda dinlenip ihtiyaçlarını teminleri sağlanmıştır.<sup>59</sup> Kudüs'teki ulema, meşâyih, müderrislere, halka ve ihtiyacı olanlara maddî destek sağlamak üzere her sene surre alayları gönderilmiştir.<sup>60</sup> Bütün bu imkânları ile Kudüs ve Mescid-i Aksâ kapılarını, ziyaretçilerine, hac yolcularına, seyyahlara, ilim talebelerine, sûfilere ardına kadar açmış, onlara yeme, içme, barınma ve tahsil fırsatları sunmuştur.

Abdullah b. Ömer, Mescid-i Aksâ'yı şu ifadelerle anlatmıştır: “Beytül-Makdis'i nebîler bina ve imar etmişlerdir. Onda bir karış toprak dahi yoktur ki orada bir nebî secde etmemiş yahut bir melek kaim bulunmamış olsun.”<sup>61</sup> Bu ifadeler aynı zamanda Mescid-i Aksâ'nın kudsiyetine ilişkin asırlarca Müslümanlara hâkim olan telakkîyi de yansıtmaktadır. Kudüs'e ve Mescid-i Aksâ'ya sevginin ve verilen ehemmiyetin bir göstergesi olarak Müslüman âlimler ve tarihçiler tarafından birçok eser telif edilmiş, bu bölgenin tarihi anlatılmış, buralarda bulunan her yapı, peygamberlerden intikal ettiği rivayet edilen ve hatırası olan her mekân, hatta her bir taş, her bir

<sup>56</sup> Muhammed 'İd el-Harbutli, *Medârisu'l-Kuds ve mekâtibuhâ* (Dımaşk: Mensûrâtü'l-hey'eti'l-'âmmeti's-Sûriyye li'l-kütüb, 2011).

<sup>57</sup> Hanâ 'İsâ, *ez-Zevâyâ fi'l-Kuds 'abre'l-'usûr, 'âlemu's-sekâfe/worldofculture* (الزوايا في القدس عبر العصور – جريدة عالم الثقافة – World of Culture (worldofculture2020.com))

<sup>58</sup> Mücürüddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, 2/97; Şerife Eroğlu Memiş, “XVIII. Yüzyılda el-Halîl Kentinde Bir Sofra: Simâtü'l-Halîl”, 188-233.

<sup>59</sup> Kudüs'teki yapılar, vakıflar ve kervansaraylar hakkında bilgi almak için bk. A. Latif Armağan, “XVIII. Yüzyılda Hac Yolu Güzergâhı ve Menziller”, *Osmanlı Araştırmaları* 20 (2000), 73-76; Mustafa Altunkaya, “Kudüs Vakıflarının Bugünkü Durumu ve Sûfî Hareketinde İsrâ Algısının Tesiri”, *Dinî, Târîhî ve Edebî Açından Kudüs*, ed. İbrâhim Çelik vd. (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2018), 49-63; Bünyâmin Erul, “Bir Vakıf Şehri Kudüs”, *Vakıf ve Toplum* 5 (Mayıs 2017), 23-29.

<sup>60</sup> Özge Uslu, *1144 Numaralı Kudüs-ü Şerif Surre Defteri (M. 1620-21/H. 1030)* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 42-70.

<sup>61</sup> Ebü'l-Yümn Mücürüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahman el-'Uleymî el Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, thk. Adnân Yûnus Abdülmeccid Nebâte, (Ammân: Mektebetü Dendîsi ts.), 1/239.

iz tanıtılmıştır. Kudûs ve Mescid-i Aksâ'nın faziletine dair birçok rivayete yer verilmiş, bu şehir ve mescitle ilgili her bilgi kayıt altına alınmıştır.<sup>62</sup> Bu eserlerin bazılarında Kudûs'e giden kimseye ziyaret edeceği mekânları sırasıyla tanıtan, ziyaretin âdâp ve usûlüne dair bilgiler barındıran, buralarda okunacak dua ve zikirler, eda edilecek nâfile ibadetler hakkında bilgi veren bölümlere de yer verilmiştir. Ayrıca Menâsiku'l-Kuds ismi ile telif edilip münhasıran bu konuyu ele alan eserler de bulunmaktadır.<sup>63</sup>

Menâsiku'l-Kuds isimli eserlerde ve Kudûs'le alakalı eserlerin ilgili bölümlerinde ziyaret mahalli olarak sayılan yerler öncelikle Mescid-i Aksâ alanı içinde yer alan sahre ile sahrenin üzerinde ve çevresinde bulunup çeşitli rivayetlere konu alan kısımlar,<sup>64</sup> Mi'rac mucizesi tahakkuk ettiği Hz. Peygamber'in namaz kıldığı, diğer peygamberlere imam olup kıldırıldığı yahut bulunduğu rivayet edilen mekânlardır.<sup>65</sup> Bunların yanında Kudûs'te ve civarında bulunmuş diğer peygamberlerin makamları, kabirleri ile bu peygamberlerle alakalı olduğu bildirilen mekânlar ile Halîl'deki Hz. İbrâhim ile diğer peygamberlerin kabirleri de ziyaret edilecek yerler olarak bildirilmiştir. Âlimler arasında, bu ziyaret mahallerine dair rivayetlerin mevsûkiyyeti gibi bu ziyaretlerin meşruiyeti ve hükmü de tartışılmıştır.

### 2.1. Mescid-i Aksâ Alanı ve Civarındaki Mahalleri Ziyaretin Meşruiyetine Dair Görüşler ve İtirazlar

Bedreddin ez-Zerkeşî bahsi geçen eseri *İ'lâmu's-sâcid fi ahkâmi'l-mesâcid*'de Mescid-i Aksâ alanı içinde ve Kudûs'te yapılan ziyaretlerin fikhî hükmünü ele almıştır. Zerkeşî bu konuyla alakalı olarak yer ismi vermeksizin genel bir ifade ile peygamberlerin eserleriyle meşhur olan mekânları, bilhassa Hz. Peygamber'in namaz kıldığı alanları ziyaret etmenin müstehap olduğunu bildirmiş, ancak eserinde bu mekânlardan sadece sahreyi<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Kudûs ve Mescid-i Aksâ'nın tarihine ve üstün özelliklerine dair telif edilen eserlerin listesi için bk. Ahmed Yûsuf Ebû Halebiyye, "Tahrîcu ehâdis-i fezâil-i Beyti'l-makdis ve'l-Mescidi'l-Aksâ", 60-62.

<sup>63</sup> Bilindiği üzere menâsik kelimesi istilâhî olarak fıkhîta daha ziyade hac ve umre ziyaretlerindeki vazifeleri ifade etmektedir. Bu vazifelerden hükmü farz yahut vâcip ya da mendûp olanlar bulunmaktadır. "Menâsiku'l-Kuds'te ise böyle bir durum söz konusu değildir. Çalışmanın ilk kısmında ayrıntılı bir şekilde ele alındığı üzere fıkıh kitaplarında Hz. Peygamber'in mezkûr hadisleri delil getirilerek Mescid-i Aksâ'yı ziyaretin ve bu mescitte kılınan namazın faziletli ve müstehap olduğu hükmü zikredilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in hadislerine istinaden Mescid-i Aksâ'da ihrama, itikâfa girme, oruç tutma gibi ibadetlerin hükümleri ile alakalı konular da yer almıştır. Bu eserlerde ise -Mescid-i Aksâ'da namaz kılınması haricinde- zikredilen bu konular yer almamaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu eserlerin yazılış gayesi ziyaret edilen mekânlar ile buralarda riayet edilecek usulün tanıtılmasıdır.

<sup>64</sup> Mücirüddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celil*, 1/357-359.

<sup>65</sup> Hz. Peygamber'in İsrâ ve Mi'rac'da peygamberlerle görüştüğüne dair hadisler hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Emin Çiftçi, "Hz. Peygamber'in İsrâ ve Mi'rac'ta Peygamberlerle Görüştüğüne Dair Hadislerin Tahlili", *Journal of Islamic Jerusalem Studies, Mescid-i Aksa ve İsrâ-Mirac Özel Sayısı* 21/3 (2021), 300-311.

<sup>66</sup> Sahre, Mescid-i Aksâ alanı dâhilinde yer alan, Hz. Mûsâ'nın kiblesi olduğu rivayet

zikretmiştir. Her ne kadar sahreyi bu bağlamda değil de Mescid-i Aksâ ile alakalı konuları anlatırken söz konusu etmişse de eserine aldığı rivayetlerden<sup>67</sup> sahreyi de bu mahallerden biri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zerkeşî bu mekânları ziyaretin müstehap olduğunu zikrederken Nesâî'nin *Sünen*'inde geçen şu rivayeti nakletmiştir:

“*Bana katırdan küçük eşekten büyük bir binek getirildi. Adımını gözünün görebildiği yere kadar atıyordu. Cibrîl ile birlikte bindim ve birlikte biraz yol aldık. Cibrîl: “İn ve namaz kıl” dedi. Ben de aynen yaptım. Cibrîl: “Namaz kıldığın yerin neresi olduğunu biliyor musun? Taybe’de (Medîne’de) namaz kıldın, oraya hicret edilecektir” dedi. Sonra tekrar: “İn ve namaz kıl” dedi. Ben de inip namaz kıldım. Bunun üzerine Cibril şöyle dedi: “Nerede namaz kıldığını biliyor musun? Allah’u Teâlâ’nın, Mûsâ Aleyhisselâm ile konuştuğu Tûr-i Sînâ’da namaz kıldın. Daha sonra tekrar “İn ve namaz kıl” dedi. İndim ve namaz kıldım. Yine dedi ki: “Namaz kıldığın yer neresidir biliyor musun? İsa’nın (a.s.) doğduğu yer olan Beytü’l-lahim’de kıldın. Sonra Beyt-i Makdis’e girdim, bütün peygamberler yanımda toplandı. Cibrîl beni öne geçirdi, onlara imamlık yaptım.”*”<sup>68</sup>

Bu ziyaretlerin meşruiyetini kabul edenlerin en önemli delilinin bu hadis olduğu anlaşılmaktadır.

Mescid-i Aksâ’yı ziyaret konusunu detaylı olarak ele alan, bilhassa Mescid-i Aksâ ziyaretinin nasıl yapılması gerektiği hususu üzerinde duran Mâlikî fakihî İbnü’l-Hâc (ö. 737/1336) ise *el-Medhal*’de Kudüs’te ve Mescid-i Aksâ alanında sayılan ziyaret yerlerinden sadece sahreyi söz konusu etmiştir. Ancak sahre ile alakalı olarak sadece iki uygulamayı uyarı mahiyetinde ele almış, başka bir hususa değinmemiştir. Bunlardan biri bazı

edilen, bir rivayete göre Kâbe’ye yönelmeyi emreden âyetler nazil olmadan önce Müslümanların namaz esnasında yöneldikleri kayadır. Geniş bilgi için bk. Nebi Bozkurt, “Kubbetü’s-sahre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/304-308.

<sup>67</sup> Zerkeşî, Beytü’l-Makdis’teki sahrenin Mescid-i Harâm’daki Hacer-i esved gibi olduğunu ifade etmiş, Hz. İbrâhim’in koçu Hz. İsmâil yerine burada kestiği, buranın rahmet mahalli olduğunu bildirmiş, Cebrâil’in (a.s.) Hz. Peygamber’i İsrâ gecesi sahreye getirdiği, parmağıyla sahrenin üzerinde bir yer açarak Burak’ı buraya bağladığına dair rivayeti nakletmiştir. Ayrıca Vehb b. Münebbih’ten “Allah’ın sahreye hitaben “*Arşımı senin üzerine kuracağım, Yaratıklarımı senin üzerinde haşredeceğim. O gün Dâvud binek üzerinde sana gelecektir.*” rivayeti ile birçok tefsir kitabında da geçen süra sahrenin üzerinden üfleneceğine dair nakle de eserinde yer vermiştir. Zerkeşî, *İ’lâmu’s-sâciid bi-ahkâmi’l-mesâciid*, 291-292.

<sup>68</sup> Nesâî, “Salât” 1; Zerkeşî, *İ’lâmu’s-sâciid bi-ahkâmi’l-mesâciid*, 298; Nablusî, *el-Hadratu’l-ünsiyye fi’r-rıhleti’l-Kudsîyye*, 296, 297; Şihâbuddîn Ebî Mahmûd İbn Temîm el-Makdisî, *Müsîru’l-gurâm ilâ ziyâreti’l-Kuds ve’ş-Şâm*, thk. Ahmed el-Huteymî (Beirut, Dâru’l-cil, 1994/1415), 265- 268; Benzer bir rivayete *Delâilü’n-nübüvve* isimli eserinde yer veren Beyhakî isnâdın sahih olduğunu bildirmiştir. Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ b. el-Husrevcirdî el-Beyhakî el-Horâsânî, *Delâilü’n-nübüvve ve ma’rifetü ahvâli sâhibi’ş-şerî’a*, thk. Abdülmu’tî Kal’acî (Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, Dâru’r-reyyân li’t-türâs, 1408/1988), 355-357.

kimselerin sahrenin etrafını tavâf etmeleridir. İbnü'l-Hâc bunun bid'at-ı seyiyie olduğunu ifade etmiştir. Diğeri ise namaz kılariken sahreyi de önüne alarak Kâbe'ye yönelmektir ki bu da bid'at-ı seyiyedir. Namaz kılariken sadece Kâbe'ye yönelmek gerekir.<sup>69</sup>

Bununla birlikte bazı âlimler Mescid-i Aksâ alanı dâhilinde ziyaret mahalli olarak ifade edilen yerler, Kudüs ve civarındaki mekânlar ile -bir sonraki başlık altında da temas edileceği üzere- Hz. İbrâhim'in kabrini ziyarete karşı çıkmış, bu ziyaretlerin meşrû olmadığını savunmuşlardır. Bu âlimler arasında özellikle İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) ve onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) ismi öne çıkmaktadır. Yaşadıkları dönemde ve sonrasında görüşleri ile Hanbelî mezhebinin yaygın olduğu coğrafya başta olmak üzere İslâm dünyasının birçok bölgesinde etkili olan<sup>70</sup> İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye eserlerinde bu ziyaretlerin meşruiyetini sert ve kesin bir üslupla reddetmişlerdir.

Bahsi geçen mahalleri ziyaretin meşrû olmadığı kanaatinde olan âlim ve fakihler bilhassa Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) gelen şu rivayeti delil getirmektedirler: “Tûr'a çıktım. Ka'b ile karşılaştım. Onunla oturdum ... [Dönüş yolunda] Basra b. Ebî Basra el-Gifârî ile karşılaştım. Bana “Nereden geldin?” diye sordu. “Tûr'dan.” diye cevap verdim. “Keşke oraya çıkmadan sana yetişseydim, oraya çıkmazdın. [Zira] ben Resûlullah'ın “*Üç mescitten başkasına binek bağlanmaz. [Bunlar] Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebvî ve Mescid-i İliyâ yahut [râvî şekketti] Mescid-i Aksâ*” buyurduğu işittim dedi.”<sup>71</sup>

İbn Teymiyye'nin eserleri incelendiğinde, onun bu rivayete birçok vesile ile yer verdiği görülmektedir. İbn Teymiyye Kudüs, Hicaz ve diğer bölgelerde Hz. Peygamber'le alakası olduğu rivayet edilen mekân ve mahalleri, Hira dağı, Tûr dağı gibi yerleri,<sup>72</sup> peygamberlerin, sâlihlerin makam ile kabirlerini<sup>73</sup> ziyaretin meşruiyetini reddederken, pek çok meselede bu rivayetin tamamını ya da sadece son kısımdaki Hz. Peygamber'in kavlini delil olarak zikretmiştir.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, 4/243.

<sup>70</sup> Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takiyyüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/394.

<sup>71</sup> İmam Mâlik, “el-Cum'a”, 16, (2/150); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/267.

<sup>72</sup> Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Mecciddîn b. Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (el-Medînetü'l-münevvere: Mecma'u'l-melik Fahd li-tibâ'ati'l-muhafî'ş-şerîf, 1416/1995), 27/501.

<sup>73</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 17/464, 27/20, 27/26, 27/247.

<sup>74</sup> Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Mecciddîn b. Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-İhnâ'iyye* (evi'r-Red ale'l-İhnâî), thk. Ahmed b. Mûsâ el-'Anzî (Cidde: Dâru'l-Harrâz, 1420/2000), 421; İbn Teymiyye, *İktizâu's-sırâti'l-müstakîm*, 2/182; Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Mecciddîn b. Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Kitâbu Kâ'ide 'azîmet fi'l-fark beyne 'ibâdâti ehli'l-İslâm ve'l-îmân ve 'ibâdâti ehi'ş-şirk ve'n-nifâk*, thk. Süleymân b. Sâlih el-

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ayrıca Mescid-i Aksâ hariç ziyaret edilen diğer mekânlarla alakalı rivayet ve haberlerin güvenilir olmadığı görüşündedirler. Her iki âlim de bu konuda oldukça sert bir tavır sergilemiş, başta sahre olmak üzere birçok ziyaret mahalli ile alakalı rivayetlerin uydurma ya da İsrâiliyyât kaynaklı olduğunu iddia etmişlerdir. İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in ayak izi, sarığının izi, Hz. İsa'nın beşiği olarak isimlendirilen eserleri, sırat ve mîzanın kurulacağı bildirilen mekân gibi yerleri sayarak bunlara dair rivayetlerin doğru olmadığını, bunların bazı cahiller tarafından uydurulduğunu ifade etmiştir. Bu âlim Silsile kubbesini ve diğer yerleri tâzimin meşrû olmadığını, bu bölgeye harem bölgesi denilemeyeceğini vurgulamıştır.<sup>75</sup>

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye sahre üzerinde hususi olarak durmuşlardır. Her iki müellif de Müslümanların çok önem verdiği sahrenin aslında Yahudilerin kiblesi olduğunu, İslâm'da ona mahsus bir hükmün bulunmadığını, ona dair haberlerin uydurma olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu iddialarına sahâbenin sahreyi tâzim etmeyip sahrenin bulunduğu kırsımla diğer mahallerde namaz kılmadıklarını ve dua okumadıklarını delil olarak zikretmişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre daha sonraki devirlerde yaşayıp bunları ihdas edenler fazilet sahibi mütedeyyin kimseler olsalar da esas alınması gereken sahâbe ve tâbiînin uygulamasıdır. İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in İsrâ gecesi Beytü'l-Makdis'e gidip iki rekât namaz kılmasından başka bir haber sabit olmadığını da belirtmiş, Kudüs'e dair yazılan kitaplarda aktarılan rivayetlerin önemli bir kısmının kaynağının Ehl-i kitap olduğunu iddia etmiştir. Müslümanların dinlerini bu bilgiler üzere ikame etmelerinin helal olmadığını bildirmiştir.<sup>76</sup>

Bu konuda İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ile aynı istikamette görüşlere sahip olan âlimlerden biri de Hanefî fakih Ali el-Kârî'dir (ö. 1014/1605). Ali el-Kârî sahreye dair haberlerin, Mescid-i Aksâ ve civarının faziletine dair rivayetlerin önemli bir kısmının uydurma olduğunu ifade ederek karşı çıkmış, sahrenin Yahudilerin kiblesi olduğunu savunmuştur.<sup>77</sup>

## 2.2. Hz. İbrâhim'in Kabrini Ziyaretin Meşruiyetine Dair Tartışmalar

Kudüs ve Mescid-i Aksâ alanı içindeki ziyaret yerleri ile birlikte tartışılan bir diğer ziyaret mahalli ise Hz. İbrâhim'in kabridir.

İbn Teymiyye'nin bildirdiğine göre Hz. İbrâhim'in kabri olarak bildiri-

Gusn (Riyâd: 1418/1997), 93.

<sup>75</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-resâili'l-kübrâ*, 2/62-64.

<sup>76</sup> İbn Teymiyye, *İktizâu's-sırâti'l-müstakîm*, 2/348-352; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb b. Sa'd Şemseddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'd-da'if*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, 1390/1970), 87-88.

<sup>77</sup> Ebü'l-Hasen Nureddin Ali b. (Sultân) Muhammed el-Mollâ el-Herevî el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a fi ahbâri'l-mevzû'a el-ma'rûf bi'l-Mevzû'âti'l-kübrâ*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrût: Dâru'l-emâne, Müessesetü'r-risâle), 457.



len mahallin ona ait olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunmakla birlikte, cumhur Hz. İbrahim'in bu kabirde medfun bulunduğuna dair bilgiyi sahih kabul etmiştir.<sup>78</sup> İbnü'l-Hâc da Hz. İbrâhim'in kabrinin kesin olarak bu bölgede bulunduğunu, peygamberlerden sadece bizim Peygamberimiz ile Hz. İbrâhim'in medfün oldukları yerlerin kesin bir şekilde bilinebildiğini, diğer peygamberlerin kabir yerlerinin ise kesin olmadığını belirtmiştir. İbnü'l-Hâc, Hz. İbrâhim'in kabrinin bina içerisindeki yerinin kesin bir şekilde bilinmediğine de dikkat çekmiş, ziyaretin bina dışından yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Hz. İbrâhim'in kabrinin civarında bulunan Hz. İshak, Hz. Ya'kub ve isimleri zikredilen bu peygamberlerin hanımlarına ait olduğu iddia edilen kabirlerle alakalı olarak Ebû Şâme'nin Kitâbu'r-Ravzateyn isimli eserinden bu kabirlerin Hristiyanlar tarafından belirlendiklerine dair bilgiyi aktarmıştır.<sup>79</sup>

Fakihlerin mühim bir kısmı Hz. İbrâhim'in kabirini ziyareti meşrû görmektedir. İbnü'l-Hâc, Hz. İbrâhim'in kabirini ziyaret konusunu ele alırken Abdullah b. Ömer'in hem Mescid-i Aksâ'yı hem Hz. İbrâhim'in kabirini ziyaret maksadı ile yola çıktığına dair bilgiye eserinde yer vererek<sup>80</sup> bu meseleyle ilgili sahâbe uygulamasından bahsetmiştir. Şafîî fakih Nevevî de Hz. İbrâhim'in kabirini ziyaret etmenin çirkin görülmediğini ifade etmiştir.<sup>81</sup>

Hanefî fakih İbn Âbidîn'in Hz. İbrâhim'in kabirini ziyaretin hükmü ile alakalı açıklamaları da oldukça önemlidir. İbn Âbidîn genel olarak kabir ziyaretinin mendûp olduğunu ifade ettikten sonra, âdet edinilmiş olduğu üzere Hz. İbrâhim'in kabri ile civarındaki diğer kabirleri ziyaretin de aynı hükmü aldığını bildirmiş, ancak imamlardan bu konuya ilişkin bir görüş görmediğini de ilave etmiştir.<sup>82</sup>

Âlimlerin konuya ilişkin beyanlarından anlaşıldığına göre zaman içerisinde Hz. İbrâhim'in kabirini ziyaret esnasında bazı bid'atlar zuhur etmiştir. Kaynaklarda, bilhassa nevetü'l-halîl olarak isimlendirilen, Hz. İbrâhim'in kabirini ziyaret esnasında kadın ve erkeklerin ikindiden sonra davul, zurna ve şarkılar eşliğinde raksetmeleri şeklindeki adet söz konusu edilerek reddolunmuştur. İbnü'l-Hâc bu bid'atı şenî (çirkin, utanç verici) olarak vasfetmiştir.<sup>83</sup> Aynı konuya eserinde yer veren İbn Teymiyye bu âdeti çok sert ifadelerle tenkit etmiştir.<sup>84</sup>

<sup>78</sup> İbn Teymiyye, *İktizâu's-sırâti'l-müstakîm*, 27/141; Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Mecdiddîn b. Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, thk. Süleyman b. Abdillâh el-'Umeyr - Muhammed Ecmel el-İslâhî (Riyâd: Dâru i'tâ'ati'l-'ilm, 1440/2019), 4/340; İbn Teymiyye bu kabrin aidiyetini reddeden âlimlerden birinin İmam Mâlik olduğuna dair bir kavlin bulunduğunu da bildirmiştir. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 27/444.

<sup>79</sup> İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, 4/245.

<sup>80</sup> İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, 4/245.

<sup>81</sup> Nevevî, *Kitâbu Metni'l-İzah fi'l-menâsik*, 165.

<sup>82</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/242.

<sup>83</sup> İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, 4/245-246.

<sup>84</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 27/106-111.

Söz konusu bid'atların Hz. İbrahim'in kabrini ziyaretin meşruiyetinin sorgulanmasında rol oynadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu konu ile alakalı olarak İbn Âbidîn, İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) bu ziyaretlerin, bir kısım insanların usûle riayetsizlikleri sebebiyle ortaya çıkan mefseketler yüzünden menedilemeyeceğine fetva verdiğini<sup>85</sup> nakletmiştir.<sup>86</sup>

Bununla birlikte bilhassa Hz. Peygamber'in sadece üç mescide gidilebileceğine dair hadisine istinad ederek Hz. İbrâhim'in kabrini ziyaretin meşrû olmadığı görüşünde bulunan âlimler de bulunmaktadır. İbn Âbidîn, bazı Şâfiî imamların bu hadisi esas almaları sebebiyle insanları başka mescitleri ve mekânları ziyaretten menettiklerini, ancak İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) bu görüşü reddettiğini belirtmiştir. Gazzâlî, sahâbe, tabiîn, âlimler, velîlerle ve hayatta iken kendileri ile teberrükte bulunan zatlarla vefatlarından sonra da ziyaret etmek suretiyle teberrük yapılabileceğini, bu maksatla yola çıkılabileceğini ifade etmiş, zikri geçen hadisin bunu yasaklamadığını vurgulamıştır. Bu görüşünü üç mescidin haricindeki mescitlerin fazilette eşit olduklarını, diğer taraftan Allah'ın velî kullarının Allah'a yakınlıkta farklı derecelerde bulduklarını, bu sebeple ziyaretçilerin onların marifet ve sırlarından faydalanacaklarını gerekçe göstererek açıklamıştır.<sup>87</sup>

Hz. İbrahim'in kabrini ziyaretin meşrûiyetini reddeden âlimler arasında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin isimlerini özellikle zikretmek gerekir. Bilhassa İbn Teymiyye eserlerinde birçok vesileyle Hz. İbrâhim'in kabrini ziyaretin meşrû olmadığını ifade etmiş, bu konuda mezkûr hadis yanında sahâbenin uygulamasını da gerekçe göstermişlerdir. İbn Teymiyye sahâbenin ve sâlih Müslümanların Hz. İbrahim'in kabrini ziyaret etmediğini, peygamberlerin ve sâlih zatların kabirlerini, Tur dağı, Hira dağı, mukaddes vadi gibi mekânları ziyaret için yolculuğa çıkmadıklarını, oralara dua etme kastıyla gitmediklerini, namaz kılmadıklarını zikretmiş, bu mekânlarda namaz kılınmasının câiz olmadığına fetva vermiştir.<sup>88</sup>

### 2.3. İtirazlara Cevaplar; Nablusî'nin İbn Teymiyye ve Takipçilerine Cevapları

İbn Teymiyye ve takipçilerinin zikredilen görüşleri belli oranda ma'kes bulmuş olsa da bu ziyaretler yaygın bir şekilde devam etmiştir. Diğer taraftan bahsi geçen ziyaretlerin meşruiyetine kani bazı âlimler bilhassa İbn Teymiyye'nin zikredilen görüşlerine karşı çıkıp onları reddetmiş, bu

<sup>85</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî es-Sa'dî el-Ensârî, *el-Fetâve'l-fikhiyyetu'l-kübrâ* (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), 2/24.

<sup>86</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/242.

<sup>87</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife), 2/247; Sonraki Şâfiî fakihlerden Ebû Muhammed el-Makdisî, Ebü'l-Hasen b. Abdûs el-Harrânî gibi zatlar da peygamberlerin ve sâlihlerin kabirlerini ziyaret etmeyi tecviz etmişlerdir. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 27/215-216; Ayrıca bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 3/65.

<sup>88</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 27/106-111, 141.

ziyaret yerlerine dair rivayetlerin mevsûkiyyetini ve zikredilen mahalleri ziyaretin meşrû olduğunu savunmuşlardır. Bu âlimlerden bilhassa Abdül-ganî en-Nablusî'yi zikretmek gerekir. Birçok ilimde derinleşmiş bir Hanefî fakihî olan aynı zamanda mutasavvıf kimliği ile öne çıkmış bulunan Nablusî, 1101 (1689) senesinde Kudüs ve civarına yaptığı kırk beş gün süren seyahatini ve buradaki mahallere yaptığı ziyaretleri anlatmak üzere *el-Hadratu'l-ünsiyye fi'r-rıhleti'l-kudsiyye* isimli eserini kaleme almıştır. Kitabında bu seyahatini Hz. Peygamber'in ziyaret gayesiyle ancak üç mescide gidilebileceğine dair mezkûr hadisi sebebiyle mübarek mekânlarla teberrük kasdı ile yaptığını belirtmiştir.<sup>89</sup> Bu bölgedeki ziyaret mahalleri ve faziletleri hakkında tafsilatlı malumat verdiği eseri, aynı zamanda onun yaşadığı dönemde Kudüs ve civarına hâkim dinî anlayış ve telakkilere, toplumsal hayatın, beşerî ilişkilerin yapısına dair kıymetli bilgiler de ihtiva etmektedir. Nablusî bu eserinde bilhassa İbn Teymiyye ve takipçilerini söz konusu ederek bu âlimlerin Kudüs ve civarı ile Halil'de yapılan ziyaretlerin fikhî hükmüne ve bu mahallerle alakalı haberlerin güvenilirliğine dair iddialarını da ele almış ve delillerini reddetmiştir.

Nablusî, İbn Teymiyye'nin görüşlerini reddederken İbn Hacer el-Heytemî'nin *Kitâbu'l-Cevheri'l-munazzam fi ziyâreti'l-kabri'sş-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrem* isimli eserinden de nakilde bulunmuştur. İbn Hacer el-Heytemî bu eserini Hz. Peygamber'in kabrinin ziyaretinin meşrû olmadığına dair görüşleri reddedip bu ziyaretin gerekliliğini savunmak, ziyaret esnasında riayet edilmesi gereken usûl ve âdaba dair bilgi vermek üzere yazmış, âlim ve fakihlerin bu konuya dair görüşlerini toplamıştır.

Daha önce de ifade edildiği üzere Hz. Peygamber, diğer peygamberler ve sâlih zatlarla ilişkilendirilen söz konusu mahalleri ziyareti reddedenlerin en çok zikrettikleri delillerden biri Hz. Peygamber'in ziyaret kastıyla ancak üç mescide gidilebileceğini bildirdiği mezkûr hadistir. Nablusî, İbn Hacer el-Heytemî'nin eserinden, bu hadisin nasıl anlaşılması gerektiğine dair izahları, hadisteki istisna üslubunun dil kurallarına göre hangi manayı ifade ettiği ile alakalı mütalaaları kitabında nakletmiş, kendisi de ilave bilgiler vermiştir. Buna göre söz konusu hadis Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'da kılınan namazı tazim için îrâd olunmuştur. Hadis, bu üç mescidin dışındaki mescitlerin ve buralarda eda edilen namazlardaki kurbet manasının diğerlerine ve diğer mescitlerde kılınan namazlara üstünlüğünün bulunmadığını bildirmektedir; Hz. Peygamberin, diğer peygamberlerin ve velîlerin kabirlerinin ziyaret edilmemesi hususuna temas etmemektedir. Diğer taraftan vakfe için Arafat'a gitmenin vücûbiyeti, ticaret ve dünya işleri için yolculuk yapmanın cevazi hususunda icmâ bulunmaktadır. O halde âhîret işleri için yolculuk yapmak, nebîlerin, velîlerin, sâlihlerin kabir ve makamlarını ziyaret etmek de evleviyetle câizdir. Sâlihleri ziyaret etmek kastıyla yolculuk yapmayı masiyet kabul edip câiz

<sup>89</sup> Nablusî, *el-Hadratu'l-ünsiyye fi'r-rıhleti'l-Kudsiyye*, 31.

görmeyenler büyük hata içindedir.<sup>90</sup> Bu hususla alakalı olarak İbn Hacer gibi Nablusî de Takiyyüddin es-Sübki'nin bu ziyaretler hakkında fazilet sahibi olarak nitelendirdiği kimselerden aktardığı rivayete eserinde yer vermiştir: “Ziyaretin, dinden olduğu ve Allah'a yaklaştıran amellere dahil bulunduğuz zarureten bilinmektedir. Bunu inkâr edenin küfrüne hükmedilir.”<sup>91</sup>

Nablusî, İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'in ayak izi olduğu rivayet edilen ve “Kadem-i resul” denilen taş üzerindeki iz ile diğer eserlerin sübutunu reddettiğini belirtmiş, sonra onun gerekçe olarak ileri sürdüğü hususları tahlil ederek cevap vermiştir. İbn Teymiyye'nin gerekçelerinden biri bu eserlere ait rivayetlerin sağlam bir senetlerinin olmamasıdır. Diğerleri ise bu eserlerin ancak insanların arasında şöhrat bulma yoluyla bilinmesidir. Nablusî bu itirazlara sahadet kadem-i şerif ve diğer eserlerin sübutunda şöhratin kâfi olduğunu ifade ederek cevap vermiştir. Zira bu hususlarda haramın helal, helalin haram kılınması nev'inden şer'î bir hüküm söz konusu değildir. Bu bakımdan bu eserlere dair haberlerin sübutu için sağlam bir senet istenmez.<sup>92</sup> Bununla birlikte Nablusî bu eserlere dair bilginin tevâtürle sâbit olduğu kanaatindedir. Ebû Zür'a'nın, Hz. İbrâhim'in kabrini kime sorduysa herkesin aynı yeri işaret ettiğine dair ifadesini eserinde nakletmiş, İbn Melek'ten (ö. 821/1418'den sonra) de tevâtürün nasıl tahakkuk edeceğine dair alıntı yapmıştır. Nablusî'nin eserine aldığı kısımda İbn Melek tevâtür için Fahrülsâm'ın küfür ve fıskın kizbe dair bir zan doğurduğu gerekçesi ile adâlet ve İslâm'ı şart gördüğünü,<sup>93</sup> ancak bunun umum nezdinde şart görülmediğini, mesela Konstantiniye ahalisi krallarının öldüğünü haber verseler, gayri müslim olmalarına rağmen onların haberleri ile ilmin hâsıl olacağını bildirmişti.<sup>94</sup> Nablusî, İbn Melek'ten bu alıntıyı yaptıktan sonra Hz. Peygamber'in ayak izi gibi nebevî eserlere, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ, Hz. Dâvud ve Hz. Şit'in kabirleri gibi kabirlere dair haberlerin tüm Kudüs ehli tarafından seleften halefe aktarma yoluyla sübut bulunduğunu ifade etmiştir. İmam Mâlik'e isnâd ederek “seleften halefe naklin en sahih hadis olduğu” görüşünü aktaran Nablusî, bu şekildeki nakilde hata olmayacağını, buna ancak bid'at sahibinin ya da muhalifin ta'nda bulunacağını bildirmiştir.

Nablusî teberrük kasdı ile ziyaret edilen bu mekânlarla dair bilginin doğru olduğu hususunda da icmâ'ın vuku bulunduğunu ileri sürmüştür.

<sup>90</sup> İbn Hacer el-Mekkî, *Kitâbu'l-Cevheri'l-munazzam fi ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrrem*, thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1372/1999), 31-35.

<sup>91</sup> İbn Hacer el-Mekkî, *Kitâbu'l-Cevheri'l-munazzam*, 31; Nablusî, *el-Hadratu'l-ünsiyye fi'r-rihleti'l-Kudsiyye*, 35.

<sup>92</sup> Nablusî, *el-Hadratu'l-ünsiyye fi'r-rihleti'l-Kudsiyye*, 129-132.

<sup>93</sup> Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî el-Hanefî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Bezdevî* (Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, ts.), 2/359.

<sup>94</sup> Molla Abdüllatif İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr fi usûli'l-fikh* (İbnü'l-Aynî olarak tanınan Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr'in şerhi ile birlikte) (Beyrût-Lübân: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1308), 206.

İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ından<sup>95</sup> ve Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Mir'âtu'l-usûl*'ünden<sup>96</sup> icmâ ile alakalı bilgiler nakletmiş, icmâ'ın sübûtu için senedin bilinmesinin ve naklinin şart koşulmadığını ifade etmiştir.<sup>97</sup>

Nablusî bu konudaki icmâ'ı kabul etmeyenlerin icmâ'ın tahakkuk edebilmesi için müctehidlerin ittifakını şart görmeleri sebebiyle karşı çıktıklarını, bununla birlikte ilk devir müctehidlerinin bu mesele hakkında ittifak edip etmediklerine dair bir bilginin bulunmadığını belirtmiş, bunları ilk olarak Takiyyüddin İbn Teymiyye ile öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ret ve inkâr ettiğini belirtmiştir. Ancak Nablusî'ye göre, halefin seleften nakledip insanların umumunun ittifak ettiği, dillerde şöhret bulan görüşe uymak tercihe şayandır. Zira bu haberleri tasdik eden ilk dönemlerde yaşamış âlimlerle son dönemlerde yaşamış âlimler ve Müslümanların âvâmı batıl üzerinde ittifak etmez. Bu zevâtın sayısı bahsi geçen haberlerin tevâtür seviyesine ulaşması için yeterlidir. Bu bakımdan böyle bir haberin ispatı nefyinden evlâdır. Sağlam bir delil olmadan Müslümanlara hata, iftira, bühtan, yalan isnat etmektense Müslümanların kemal üzere bulduklarına dair bir kabulün esas olması gerekir. Bu haberlerin reddedilmesi dine düşmanlık ve Müslümanlar için hayır yollarının kapatılması anlamına gelir. Nablusî son olarak bu haberlere karşı çıkanları muhatap almış, "Kim bu haberleri ispat için delil talep ediyorsa biz de ondan nefyine bir dayanak talep ediyoruz. İnsaf ve iz'an sahipleri nezdinde insanların her devirde bu husustaki ittifakları ve haber vermeleri en kuvvetli bir senettir." ifadelerini kullanmıştır.<sup>98</sup>

Nablusî, İbn Teymiyye'nin bu eserlere el sürülmesini, mesh olunmasını ve teberrükte bulunulmasını şiddetle reddetmesini, yapanları dalalette olmakla ve cehaletle suçlamasını<sup>99</sup> da eleştirmiştir. Nablusî "Hacerü'l-esved"i selamlama ve takbîlin meşruiyeti hususunda ittifak bulunduğunu, bu durumun diğer eserler hakkında bir "asıl" teşkil ettiğini bildirmiştir.<sup>100</sup>

Nablusî ve onunla aynı çizgide bulunan âlimler tarafından tasvip gören ve savunulan bu ziyaretlerin, yani Mescid-i Aksâ alanı içinde yahut civarındaki söz konusu mahallerle Hz. İbrâhim'in kabrine yapılan ziyaretlerin meşruiyetinin ve söz konusu mahallere dair rivayetlerin güvenilirliğinin Müslümanlar arasında önemli ölçüde kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Konuya dair eserler mütalaa edildiğinde ziyaretlere dair belirli bir usulün yerleştiği de görülmektedir. Mesela Mescid-i Aksâ ziyaretlerine dışardan Hitta, içerden ise Bâbu şerefi'l-enbiyâ kapısından girilerek başlanacağı ifa-

<sup>95</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, 6.

<sup>96</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl* (Derseâdet: Şeriketu Sahâfiyye-i Osmâniyye Matbaası, 1321), 233.

<sup>97</sup> Nablusî, *el-Hadratu'l-ünsiyye fi'r-rıhleti'l-Kudsîyye*, 131-132.

<sup>98</sup> Nablusî, *el-Hadratu'l-ünsiyye fi'r-rıhleti'l-Kudsîyye*, 133-134.

<sup>99</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, 27/107.

<sup>100</sup> Nablusî, *el-Hadratu'l-ünsiyye fi'r-rıhleti'l-Kudsîyye*, 129-132.

de edilmiş,<sup>101</sup> Mescid-i Aksâ alanındaki ziyaret mekânları sırayla bildirilmiştir, ayrıca Halîl şehri başta olma üzere diğer ziyaret mahalleri sayılmıştır. Eserler arasında farklılıklar bulunmakla birlikte çoğunlukla aynı ziyaret mekânları zikredilmiştir. Ziyaret edilen mekânlarda iki rekât nâfile namaz kılınması, dua ve istiğfar edilmesi tavsiye olunmuştur.<sup>102</sup> Eserlerin bir kısmında her bir mekânda, bir kısmında ise bazı mekânlarda belirli sûrelerin okunması tavsiye edilmiştir. Mesela Hz. Meryem'in mihrabında Meryem Sûresinin okunmasına dair tavsiye tüm eserlerde yer almıştır.<sup>103</sup> Eserlerde ziyaret mahalleri bildirilirken bu mahallerde yapılan duaların müstecap olduğu hatırlatılmış, bunun tecrübe edilmiş olduğu bildirilmiştir.<sup>104</sup> Osmanlıca olarak yazılmış olan *Menâsiku'l-Kuds* isimli eserlerde her bir mekânda okunması tavsiye edilen dualara da yer verilmiştir. Diğer eserlerde de ziyaret mahalleri bildirilirken buralarda okunabilecek dualar çoğunlukla zikredilmiştir ki bu dualar genel olarak Hz. Peygamber'den ya da seleften gelen ve çeşitli kaynaklarda yer alan me'sûr dualardır.

### SONUÇ

Mescid-i Aksâ ve Kudüs ziyaretleri İslâm tarihinin ilk devirlerinden itibaren yoğun bir şekilde devam etmiştir. Kuşkusuz bu ziyaretlerin en mühim âmili, Hz. Peygamber'den Mescid-i Aksâ'ya ziyarette bulunup bu mescitte ibadet etmenin faziletine dair rivayet edilen hadislerdir. Müslümanlar bu faziletlere nâil olmak için Mescid-i Aksâ'ya gelmiş, mi'rac mucizesinin vuku bulduğu, Müslümanların ilk kıblesi olan bu mescid ile bulunduğu mukaddes ve mübarek toprakları ziyaret etmişlerdir.

Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'yı ziyaretin ve bu mescitte eda edilen ibadetin faziletine dair hadisleri, hadis şerhlerinde izah edildiği gibi fıkıh kitaplarında da mütâlâa edilmiş, nasıl anlaşılması gerektiği hususunda durulmuştur. Bu hadislerden bilhassa Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın faziletini bildiren hadisin çeşitli rivayetleri birçok kaynaktan yer almış, bu mescitlerde kılınan namazın daha faziletli olduğu hükmünün nâfile namazlara da şamil olup olmadığı tartışılmıştır. Hanefîler ile Mâlikîler fazilet hükmünü sadece farzlara mahsus kabul ederken, Şâfiîler ile Hanbelîler bu hükmün nâfileleri de kapsadığı görüşündedir. Bazı âlimler bu hükümden

<sup>101</sup> Asyûtî, *İthâfu'l-ehissâ*, 1/143; Murâd Nakşibendî, *Nebzetü'l-Menâsik* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Merkez Kütüphanesi, Yazmalar, 10482/113113k1), 55b; *Menâsik-i Hacc-ı Şerif* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Nadir Eserler Koleksiyonu, 2340), 23.

<sup>102</sup> Mücîruddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/15; Asyûtî, *İthâfu'l-ehissâ*, 2/ 63; Şeyh Murâd Nakşibendî, *Nebzetü'l-Menâsik* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Merkez Kütüphanesi, Yazmalar, 10482/113113k1), 56b; *Menâsik-i Hacc-ı Şerif*, 23;

<sup>103</sup> Mücîruddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/15; Asyûtî, *İthâfu'l-ehissâ*, 2/ 63; Murâd Nakşibendî, *Nebzetü'l-Menâsik* (Vakıflar Genel Müdürlüğü Merkez Kütüphanesi, Yazmalar, 10482/113113k1), 59b; *Menâsik-i Hacc-ı Şerif*, 28.

<sup>104</sup> Mücîruddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl*, 1/54, 56, 164, 2/14, 70, 271, 395; Asyûtî, *İthâfu'l-ehissâ*, 1/ 196, 163, 200, 2/18, 2/62, 63; Murâd Nakşibendî, *Nebzetü'l-Menâsik*, 55b-56a; *Menâsik-i Hacc-ı Şerif*, 23, 32.

yola çıkarak bu mescitte itikâfa girmenin daha faziletli olduğu görüşüne sahip olmuşlardır.

Hız. Peygamber'den Kudüs'te ihrama girmenin faziletine dair rivayetler de konumuz açısından oldukça önem arz etmektedir. Bu rivayetler ihram ve mîkat mahalline dair fikhî meselelerde esas alınmış, diğer taraftan hac ve umre ibadetleri ile Mescid-i Aksâ ziyaretleri arasında bir bağ kurulmasının âmillerinden olmuştur. Asırlar boyunca birçok hac yolcusu önce Mescid-i Aksâ'ya gitmiş, ziyaretlerini yapmış, sonra yoluna devam etmiştir.

Mescidlerle alakalı ahkâmın bir araya getirildiği ilk eser olan *İ'lâ-mu's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid* başta olmak üzere çeşitli kaynaklarda Mescid-i Aksâ'da ifâ edilmesi müstehap kabul edilen oruç, tilavet gibi başka amellerden de bahsedilmiştir. Bu ameller bilhassa selefin tavsiye ve uygulamalarına dair rivayetlere dayanmaktadır.

Hız. Peygamber'den ve seleften Mescid-i Aksâ'da ifâ edilen ibadet ve tâat nev'inden amellerin faziletine dair gelen rivayetler yanında, Müslümanların Kudüs ve civarına olan kalbî bağlılıklarını perçinleyen bir diğer önemli âmil ise bu toprakların birçok peygambere yurt olmasıdır. Bu mukaddes şehirde birçok peygamberin makamı, onlarla alakalı olduğu bildirilen mekân, eser ve izler bulunmaktadır. Burada Kudüs'le birlikte civar beldele ve bilhassa Halîl şehrini zikretmek gerekir. Hız. İbrâhim, Hız. İshak, Hız. Yâkub ve bu peygamberlerin hanımlarına ait kabirlerin Halîl şehrinde olduğu rivayet edilmiştir. Kudüs ve Mescid-i Aksâ ziyaretçileri çoğunlukla bu mahalleri de ziyaret etmeyi adet haline getirmişlerdir. Kudüs'le alakalı olarak kaleme alınmış kitaplarda ve bilhassa *Menâsiku'l-Kuds* isimli eserlerde bu mekânlar bildirilmiş, ziyaret esnasında uyulacak usûl hakkında bilgi verilmiştir. Genellikle her bir mekânda iki rekât nâfile namazın kılması, belirli bir süre okunması, istiğfâr edilmesi, salavat okunması ve dua edilmesi tavsiye edilmiş, buralarda yapılan duaların müstecab olduğu hatırlatılmıştır. Ancak bu mahalleri ziyaret konusu âlim ve fakihler arasında çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Başta İbn Teymiyye ve onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye olmak üzere bazı isimler bu mekânlarla alakalı rivayetlerin asılsız olduğunu, bu bakımdan buralara yapılan ziyaretlerin meşrû olmadığını savunmuşlardır. İbn Teymiyye'nin ifadelerinden, onun diğer mekânlarla alakalı rivayetleri tamamen uydurma kabul ettiği ancak Hız. İbrâhim'in kabrinin Halîl'de olmasını muhtemel gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak o ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye kabir ziyaretlerini genel olarak uygun görmedikleri gibi, Hız. İbrâhim'in kabirini ziyaretin de meşrû olmadığını iddia etmişlerdir. Bu ve benzeri ziyaretlerin meşruiyetini reddederken sıklıkla zikrettikleri delillerden biri ise Hız. Peygamber'in ancak Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'ya ziyaret kastıyla gidilebileceğini bildiren hadisidir.

İbn Hacer el-Heytemî, Abdülganî en-Nablusî gibi âlimler bu görüşlere karşı çıkmış, ziyaret edilen bu mahallere ilişkin rivayetlerin güvenilir olduğunu, yapılan bu ziyaretlerin de meşrû olduğunu savunmuşlardır. Zik-

redilen hadisteki istisna üslubunu açıklayarak bu hadisin Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ ile bu mukaddes mescitlerde kılınan namazı tazimi beyan ettiğini, bahsi geçen ziyaret mahallerine gitmeyi menetmediğini vurgulamışlardır. Nablusî, bu mahallere ilişkin bilginin selef-ten halefe aktarılmak suretiyle tevâtür derecesine ulaşmış olduğunu ileri sürmüştür.

Kudüs ve civarına yapılan ziyaretler, Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerin aziz hatıralarının canlı tutulması açısından da önem arz etmektedir. Peygamberler ve sâlihlerle teberrük meselesi tartışmalıdır. Teberrükü kabul edenler açısından bu mekânlara ziyarette bulunulması ve bu mekânlarda dua edilmesi bu kabilden değerlendirilmektedir. Ancak zamanla asılsız bazı rivayetlerin ve bazı bid'atların yayıldığı da bir vakiadır ki İslâm âlimleri ve fakihler bu bid'atların karşısında durmuşlardır.

### KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûlü'l-Bezdevî*. Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, ts.

Abdülcebbar Recâ Mahmûd el-Avde. *Mecelletü Câmîati'l-Kudsî'l-meftûha li'l-e-bhâs ve'd-dirâsât*. 18 (01/2010). 259-303.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybanî. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaût - Âdil Mürşid vd. Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.

Ahmed Yûsuf Ebû Halebiyye. "Tahrîcu ehâdis-i fezâil-i Beyti'l-Makdis ve'l-Mescidi'l-Aksâ". *Mecelletü Dirâsâti'l-Kudsî'l-İslâmiyye* 2/1 (1998), 54.

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nureddin Ali b. (Sultân) Muhammed el-Mollâ el-Herevî. *el-Esrâru'l-merfû'a fi ahbârî'l-mevzû'a el-ma'rûf bi'l-Mevzû'âti'l-kübrâ*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrût: Dâru'l-emâne, Müessesetü'r-risâle.

Altunkaya, Mustafa. "Kudüs Vakıflarının Bugünkü Durumu ve Sûfî Hareketinde İsrâ Algısının Tesiri". *Dînî, Târihî ve Edebî Açından Kudüs*. ed. İbrâhim Çelik vd. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2018, 49-63.

Armağan, A. Latif. "XVIII. Yüzyılda Hac Yolu Güzergâhı ve Menziller". *Osmanlı Araştırmaları* 20 (2000), 73-76.

Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer. *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1379.

Asyûtî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Abdilhâlik el-Minhâcî. *İthâfu'l-ehissâ bi-fedâilî'l-Mescidi'l-Aksâ*. thk. Ahmed Ramazân Ahmed. el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-kütüb, 1982-1984.

Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Huseyn el-Gitâbî. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000.

Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Huseyn el-Gitâbî el-Hanefî. *Umdetü'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsü'l-'arabî.

Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. *Envâru'l-tenzîl ve esrâru'l-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşî. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsü'l-'arabî, 1418.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ el-Husrevcirdî el-Horasânî.



*es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed b. Abdülkadir Atâ. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ el-Husrevcirdî el-Horasânî. *es-Sünenü's-sağîr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. Karaçi: Câmîatü'd-dirâsâtî'l-ilmîyye, 1989/1410.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ b. el-Husrevcirdî el-Horasânî. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*. thk. Abdulmu'tî Kal'acî. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Dâru'r-reyyân li't-türâs, 1408/1988.

Bozkurt, Nebî. "Kubbetü's-sahre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/304-308. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşr ve't-tevzî', 1429/2008.

Cemel, Süleymân b. 'Ömer b. Mansûr el-'Uceylî el-Ezherî. *Futûhâtü'l-Vehhâb bi-tavzîhi şerhi Menheci't-Tullâb el-ma'rûf bi-Hâşiyeti'l-Cemel*. Dâru'l-fıkr.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî el-Hanefî. *Şerhu Muhtasarü't-Tahâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed-Sâid Bekdâş - Muhammed 'Ubeydullâh Hân - Zeynep Muhammed Hasen Fellâte. Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmîyye, 1431/2010.

Çelik, Amine. *XVII. Yüzyılda Yazılan Osmanlı Hac Seyahatnâmelerinin Tarih Yazımı Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Çiftçi, Mehmet Emin. "Hadislerde Kudüs ve Mescid-i Aksâ". *Journal of Islamicjerusalem Studies* 20/3 (2020), 319-336.

Çiftçi, Mehmet Emin. "Hz. Peygamber'in İsrâ ve Mi'rac'ta Peygamberlerle Görüştüğüne Dair Hadislerin Tahlili". *Journal of Islamicjerusalem Studies, Mescid-i Aksa ve İsrâ-Mirac Özel Sayısı* 21/3 (2021), 299-312.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdi. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşr ve't-tevzî', 1429/2008.

Ebû'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahman el-'Uleymî el-Hanbelî. *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*. thk. Adnân Yûnus Abdülmecîd Nebâte. Ammân: Mektebetü Dendîs.

Ebüsuûd el-'İmâdî Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ. *Tefsîru Ebî's-suûd İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-kerîm*. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî.

Erul, Bünyâmin. "Bir Vakıf Şehri Kudüs". *Vakıf ve Toplum* 5 (Mayıs 2017), 23-29.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-ma'rîfe.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm. Kahire: Dâru's-selâm, 1417.

Gürkan, Menderes. "Zerkeşî, Bedreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/289-293. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer. *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. (Abdülhamîd eş-Şirvânî ve Ahmed b. Kâsım el-Abbâdî'nin Hâşiyeleri ile birlikte). Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1357/1983.

Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali es-Sa'dî el-Ensârî. *el-Fetâve'l-fikhiyyetü'l-kübrâ*. el-Mektebetü'l-İslâmîyye.

Hıfzî. *Menâsik-i Kuds-i Mübârek*. (Menâsik-i Hacc-ı şerîf ile birlikte) [y.y., t.y.]

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Amr b. Abdilazîz ed-Dîmeşkî el-Hanefî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. (Haskefî'nin ed-Dürri'l-Muhtâr ve Timurtâşî'nin Şerhu Tenvîri'l-ebşâr'ı ile birlikte) Beyrût: Dâru'l-fîkr, 2. Basım, 1412/1992.

İbn Hacer el-Mekkî. *Kitâbu'l-Cevheri'l-munazzam fî ziyâreti'l-kabri's-şerîfi'n-nebeviyyi'l-mükerrem*. thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1372/1999.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb b. Sa'd Şemseddin. *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'd-da'if*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1390/1970.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dîmeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1419.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni li-İbni Kudâme*. thk. Tâhâ ez-Zeyni vd. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1389-1979.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Raba'î. *Sünen-i İbn Mâce*. Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşr ve't-tevzî', 1429/2008.

İbn Melek, Molla Abdüllatîf. *Şerhu Menâri'l-envârî fi usûli'l-fikh*. (İbnü'l-Aynî diye bilinen Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr'in şerhi ile birlikte). Beyrût-Lübnân: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1308.

İbn Müflih, Ebû Abdillâh Muhammed b. Müflih b. Muhammed b. Müferric er-Râmînî es-Sâlihî el-Hanbelî. *Kitâbu'l-Fürû' ve meahû Tashihu'l-fürû' li-Âlâuddîn Aliyyi'bni Süleymân el-Murâdî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Müessesetü'r-risâle, 1424/2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed el-Kûfî el-Absî. *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar*. Lübnan: Dâru't-tâc, Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1989.

İbn Teymiyye, Şeyhülislâm Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselâm. *Câmi'u'l-mesâil*. thk. Süleyman b. Abdillâh el-'Umeyr, Muhammed Ecmel el-İslâhî. Riyâd: Dâru i'tâ'âtî'l-ilm, 1440/2019.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Mecciddîn b. Abdisselâm el-Harrânî. *İktizâu's-sırâtî'l-müstakîm li-muhâlefeti ashâbi'l-cehim*. thk. Nâsır Abdülkerim el-Akl. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-âlemi'l-kütüb, 7. Basım, 1419/1999.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Mecciddîn b. Abdisselâm el-Harrânî. *el-İhnâiyye (evi'r-Red ale'l-İhnâi)*. thk. Ahmed b. Mûsâ el-'Anzî. Cidde: Dâru'l-Harrâz, 1420/2000.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Mecciddîn b. Abdisselâm el-Harrânî. *Kitâbu Kâ'idetin 'azîmetin fi'l-fark beyne 'ibâdâti ehli'l-İslâm ve'l-îmân ve 'ibâdâti ehi's-şirk ve'n-nifâk*. thk. Süleymân b. Sâlih el-Gusn. Riyâd: 3. Basım, 1418/1997.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Mecciddîn b. Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsim. el-Medînetü'l-münevver: Mecma'u'l-melik Fahd li-ttbâ'ati'l-muhhafî's-şerîf, 1416/1995.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Fezâilu'l-Kuds*. Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1400/1980.

İbnü'l-Hâc, Abderî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî el-Mâlikî. *el-Medhal*. Dâru't-türâs.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'i'u-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i'*. Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

Karga, Bilge. *Hıfzî'nin Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Mir'at-ı Kudüs (İnceleme ve Metin)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Kaya, Halil. "Mescidü'l-Aksa ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Dîni, Târihi ve Edebî Açından Kudüs*, ed. İbrâhim Çelik vd. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2018, 37-42.

Kazvîni, Ebü'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim er-Râfi'î. *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz el-ma'rûf bi's-Şerhi'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed 'İvad - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrût-Lübnân: 1417/1997.

Koca, Ferhat. "İbn Teymiye, Takiyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/391-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kudûrî, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân. *et-Tecrîd li'l-Kudûrî*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc Ali Cum'a Muhammed. Kahire: Dâru's-selâm, 1427/2006.

Makdisî, Şihâbüddîn Ebî Mahmûd İbn Temîm. *Müsîru'l-gurâm ilâ ziyâreti'l-Kuds ve's-Şâm*. thk. Ahmed el-Huteymî. Beyrût: Dâru'l-cil, 1994/1415.

Mâlik, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân âl-i Nehyân li'l-A'mâli'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, 1425/2004.

Memiş, Şerife Eroğlu. "Nebzetü'l-Menâsik: en-Nakşibendî el-Murâdî'nin Hac Rehberi'nde Kudüs Bahsi". *Dîni Tarihi ve Edebî Açından Kudüs*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2018, 169-197.

Memiş, Şerife Eroğlu. "XVIII. Yüzyılda el-Halil Kentinde Bir Sofra: Simâtü'l-Halil". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 40/69, (2021), 188-233. <https://doi.org/10.35239/tariharaştırmaları.720707>

*Menâsik-i Hacc-ı Şerif*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Nadir Eserler Koleksiyonu, 2340.

Merdâvî, Alâuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân ed-Dimeşki es-Sâlihî el-Hanbelî. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Mervezî, Ebü Abdullâh Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc. *İhtilâfu'l-fukahâ*. Riyâd: Edvâu's-selef, 1420/2000.

Molla Hüsrev. *Mir'atu'l-usûl*. Derseâdet: Şeriketu Sahâfiyye-i Osmâniyye Matbaası, 1321.

Muhammed el-Emîr el-Mâlikî. *Davu's-şümü' şerhu'l-Mecmû fi'l-fikhi'l-Mâlikî*. thk. Muhammed Mahmûd Veled Muhammed el-Emîn el-Mesûmî. Moritanya-Novakşot: Dâru Yûsuf b. Taşfîn, Mektebetü'l-İmam Mâlik, 1426/2005.

Murâd Nakşibendî. *Nebzetü'l-Menâsik*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Merkez Kütüphanesi, Yazmalar, 10482/113113k1.

Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşr ve't-tevzî', 1429/2008.

Nablusî, Abdülganî el-Hanefî. *el-Hadratu'l-ünsiyye fi'r-rıhleti'l-Kudsıyye*. thk. Ekrem Hasen el-Ulebî. Lübnân-Beyrût: el-Mesâdir, 1411/1990.

Nesâî, Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali İbn Sinân. *Sünenü'n-Nesâî*. Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşr ve't-tevzî', 1429/2008.

Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. (Sübki'nin ve Mutî'î'nin et-Tekmile'si ile birlikte). Dâru'l-fikr.

Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Kitâbu Metni'l-izah fi'l-menâsik*. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 1405/1985.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Ravzatu'l-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrût-Dımaşk-Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1412/1991.

Nizâmeddîn Burhânî el-Belhî vd. *el-Fetâve'l-Âlemgîriyye el-ma'rûfe bi'l-fetâve'l-Hindiyye*. Bulak: el-Matbaatu'l-kübâ el-emîriyye, 2. Basım, 1310.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993.

Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1410/1990.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şâfî. *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rife meâni elfâzi'l-Minhâc*. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994.

Şürübülâlî, Hasen b. Ammâr Ali el-Mısırî el-Hanefî. *Merâki'l-felâh şerhu metni Nuri'l-izâh*. el-Mektebetü'l-'asriyye, 1425/2005.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik b. Selâme el-Ezdi el-Hacri el-Mısırî. *Şerhu Muşkilu'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnaût. Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.

Uslu, Özge. *1144 Numaralı Kudüs-ü Şerif Surre Defteri (M. 1620-21/H. 1030)*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır eş-Şâfî. *Î'lâmu's-sâcid bi-ahkâmi'l-mesâcid*. thk. Ebü'l-Vefâ Mustafâ el-Merâğî. el-Meclîsu'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmîyye, 1416/1996.

Zenâtî, Enver Mahmûd. *Menâsiku'l-Kudsi's-şerif*. Kahire: Dâru'l-ufuki'l-'arabiyye li'n-neşr ve't-tevzî', 2009.

Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf el-Mısırî. *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*. thk. Tâhâ Abdürraif Sa'd. Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1424/2003.

#### ELEKTRONİK KAYNAKLAR

Ahmed b. Süleymân b. Eyyûb ve Mecmû'a min talebeti'l-'ilm. *Mevsûatu Beyti'l-Makdis ve Bilâdu's-Şâm*. Kıbrıs: Merkezi Beyti'l-Makdis li'd-dirâsâti't-tevsikiyye, 1434/2013.

“Heli'z-zehâb ile'l-Mescidi'l-Aksâ min erkânî'l-Hac”. *İslâmweb*. Erişim 21 Ocak 2022.

هل الذهاب إلى المسجد الأقصى من أركان الحج - إسلام ويب - مركز الفتوى (İslâmweb.net)

Muhammed Ayyâş el-Kubeysî, “Takdîsu'l-Hac”. *Alarab*. Erişim 21 Mart 2022.

<https://alarab.qa/opinion/22/09/2015/662828-D8%AA%D9%82%D8%AF%D9%8A%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AC>

Muhammed b. Nasr Ebî Cebel. *Câmi'u ahkâmi'l-mesâcid*. Erişim: 15 Şubat 2022. <https://ketabpedia.com/%D8%AA%D8%AD%D9%85%D9%8A%D9%84/%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9-%D8%A3%D8%AD%D9%83%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D8%A7%D8%AC%D8%AF/>

Nâfîz Ebû Hasene. “Beytü'l-Makdis/Takdîsu'l-Hacc”. *alahednews*. Erişim 10 Ocak 2022. <https://archive.alahednews.com.lb/alahed.org/archive/2003/0310/educ/doc8.htm>

# İSLÂM HUKUKUNDA TERK NEDENİYLE BOŞANMANIN TÜRK HUKUKUYLA MUKAYESELİ OLARAK İNCELENMESİ

## A COMPARATIVE ANALYSIS OF DIVORCE DUE TO DESERTION IN ISLAMIC LAW AND TURKISH LAW

Geliş Tarihi: 30.05.2022 Kabul Tarihi: 26.08.2022

✉ İSLAM DEMİRÇİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

GİRESUN ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-6786-9443

islamdemirci@hotmail.com

### ÖZ

Evliliğin sona erme nedenlerinden biri olan boşanmanın ilk bakışta kendi özgür iradeleriyle evlenen tarafları alakadar ettiği düşünülse de, aslında eşler dışında diğer aile fertlerini ve bütün toplumu yakından ilgilendirmektedir. Bu itibarla özellikle günümüz hukuk sistemleri boşanmayı tarafların iradelerine bırakmama eğiliminde olduklarından boşanma daha çok, kanunda düzenlenen belli sebeplere dayalı olarak ve hâkim kararıyla mümkün olabilmektedir. İslâm hukukunda talâk, muhâlea gibi evliliğin mahkemeden bağımsız olarak sona ermesine imkân tanıyan düzenlemeler bulunmakla birlikte, evlilik belli sebeplere dayalı olarak ve hâkim kararıyla da sonlandırılabilir. Terk de bu yolla boşanmayı mümkün kılan sebeplerden biridir. Türk hukukunda özel, mutlak ve kusura dayalı boşanma sebepleri içerisinde yer alan terk, İslâm hukuk ekolleri içinde Mâlikî ve Hanbelîlerce kazâî boşanma nedenlerinden kabul edilmiştir. Bu çalışma İslâm hukukunda terk nedeniyle boşanmayı, Türk hukukundaki şartlar çerçevesinde karşılaştırarak incelemeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle öncelikle Türk Medeni Kanununda düzenlenen şartlar çerçevesinde Türk hukukunda terkin mahiyet ve kapsamı üzerinde durulmuş, ardından İslâm hukukunda terk nedeniyle boşanma konusu benzer yöntemle ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Türk Hukuku, Boşanma Sebepleri, Terk, Gâib/Gaiplik.

### ABSTRACT

Divorce is one of the reasons for the termination of a marriage. Although, at first glance, it is thought that divorce regards the parties who marry of their own free will, actually apart from the spouses it concerns children, other family members, and the whole society. In this regard, nowadays divorce is mostly possible based on certain grounds regulated in the law and with a decision of a judge. In Islamic law, marriage can also be terminated based on specific grounds and with a judge's decision. Desertion is also one of the grounds that make divorce possible in this manner. Desertion, which takes place as one of the grounds for private, absolute, and fault-based divorce in Turkish law, has been accepted as one of the reasons for judicial divorce by Maliki and Hanbalis within Islamic law schools. This study aims to examine the treatment of divorce due to desertion in Islamic law within the framework of the conditions in Turkish law. Therefore, firstly, the nature and scope of desertion in Turkish law were dwelled on within the framework of the conditions regulated in the Turkish Civil Code, then the issue of divorce due to desertion in Islamic law was addressed with a similar method.

**Keywords:** Islamic Law, Turkish Law, Grounds for Divorce, Desertion, Ghaib/Absence.

## SUMMARY

Divorce is one of the reasons for the termination of a marriage. Although, at first glance, it is thought that divorce regards the parties who marry of their own free will, actually apart from the spouses it concerns children, other family members, and the whole society. In this regard, particularly since nowadays legal systems tend not to leave the divorce to the will of the parties, divorce is mostly possible based on certain grounds regulated in the law and with a decision of a judge. Even though there are regulations in Islamic law, such as talaq, hul'/'muhâ-lea, that enable the marriage to be terminated independently of the court, marriage can also be terminated based on specific grounds and with a judge's decision. Desertion (abandonment) is also one of the grounds that make divorce possible in this manner. Desertion, which takes place as one of the grounds for private, absolute, and fault-based divorce in Turkish law, has been accepted as one of the reasons for judicial divorce by Maliki and Hanbalis within Islamic law schools. This study aims to examine the treatment of divorce due to desertion in Islamic law within the framework of the conditions in Turkish law. Therefore, firstly, the nature and scope of desertion in Turkish law were dwelled on within the framework of the conditions regulated in the Turkish Civil Code (TCC), afterward the issue of divorce due to desertion in Islamic law was addressed with a similar method.

TCC regulates abandonment, which it accepts as a special, absolute, and fault-based divorce reason, in Article 164 as follows: "If one of the spouses leaves the other in order not to fulfill their obligations arising from the marriage union or does not return to the common residence without a justified reason, if this situation continues for at least six months and the warning made by the judge or notary public on request is inconclusive, the abandoned spouse can file a divorce case..." In this respect, according to the TCC, only in the presence of the above-mentioned conditions, a divorce case can be filed due to abandonment. In Islamic law, the issue of whether a woman can demand a divorce if the husband leaves the house is controversial among the sects. According to Hanafi, Shafi'i, Zahiri, and Jafaris, the husband's leaving the house is not a reason for divorce for the woman, even if it is for a very long time, so she cannot demand a divorce. According to Maliki and Hanbalis, in case of abandonment, a woman can demand a

divorce. In all of the Civil Codes of today's Islamic countries, abandonment is regulated as a reason for divorce in line with the views of the Maliki and Hanbali sects. While both Malikis and Hanbalis give the right of divorce to the woman in case the husband leaves the house, they attribute this right to the existence of certain conditions. When these conditions are met, the woman will be able to request divorce due to abandonment.

As a result of the research, it has been seen that there are fundamental differences between the two legal systems in the following two points. While ending the shared life in Turkish law is regulated with the concept of "desertion" for both spouses, in the classical fiqh literature and in a significant part of contemporary Islamic law studies, the subject of desertion has been addressed and processed under the concepts of ghaib/absence and is mostly based on the husband's leaving the house since the husband is able to end the marriage by using the talaq power without applying to the court. From the women's standpoint, the subject has been addressed within the framework of the concept of "nushuz" in classical works, and this issue has been associated with the right of alimony and sukna rather than divorce. Furthermore, in Turkish law, while the fact of whether the spouse who has the alimony obligation fulfils this obligation or not is not significant for the desertion to occur, in Islamic law according to Maliki and Hanbalis, in order to decide on divorce due to desertion, there must be no deficiencies in providing alimony for the woman. In the case that the husband has not left any property behind so that his wife can meet her alimony needs, the judge will decide to divorce based on the reason why alimony cannot be provided not on the ground of desertion. Apart from these two subjects, in the study, it has been seen that, while some schools have similar approaches to Turkish law, some schools have adopted different approaches on subjects regarding whether desertion is an absolute or relative divorce ground, whether it is a fault-based divorce reason, the minimum waiting period for desertion to be a ground for divorce, and the conditions sought for filing a divorce case due to desertion.

## GİRİŞ

İslâm, toplumun temelini oluşturan ailenin kurulması kadar korunmasına da önem vermiş, eşler arasında mutlu bir beraberliğin, sağlıklı ve huzurlu bir evliliğin tesis edilmesine yönelik pek çok düzenlemede bulunmuştur. Ömür boyu sürmesi amacıyla kurulan evliliklerin sürekli olabilmesi, eşler arasında sevgi ve saygının devam etmesiyle mümkündür. Bazen sevgi ve saygının yerini geçimsizlik ve nefret aldığından evlilik çekilmez hale geldiğinde, evliliğin devamını sağlamaya yönelik tedbirlere başvurulur.<sup>1</sup> Bütün bunlara rağmen çözüm bulunamadığında son çare olarak boşanmaya başvurulabileceği kabul edilmiştir.<sup>2</sup> Diğer bazı hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslâm hukuku boşanmayı yasaklayarak, bütün bu nefret ve sıkıntıya rağmen evliliği devam ettirmeyi doğru bulmamıştır. Zira evlilikler mutlu ve huzurlu bir yuva kurma amacıyla gerçekleştirilirken bunun tesis edilemediği, tam tersine geçimsizlik ve nefretin var olduğu durumlarda boşanma eşler için bir nimet anlamındadır.<sup>3</sup>

Evliliği sona erdiren sebeplerden biri boşanmadır. Hukuk sistemleri, toplumun temelini oluşturması nedeniyle ailenin kuruluşu gibi sona ermesine yönelik de düzenlemeler getirmiştir. Hukuk sistemlerinin boşanmaya yönelik ilkeleri, genellikle “boşanma yasağı sistemi”, “boşanma serbestisi sistemi” ve “boşanmayı belli sebeplere ve hâkimin kararına dayandıran sistem” şeklinde üçlü bir tasnifle ele

<sup>1</sup> en-Nisâ 4/34-35, 128. Bu tedbirler ve çözüm yolları hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Ali Aytekin, “Kur’an’a Göre Ailevi Problemler ve Çözümleri”, *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu: Peygamberimiz ve Aile, 21-24 Kasım 2019, Antalya* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 261-291.

<sup>2</sup> Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1999), “Talâk” 3; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1975), “Talâk” 1.

<sup>3</sup> Muhammed Ebû Zehre, *el-Ahvâlü’s-Şahsiyye* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1957), 280; Abdurrahman es-Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti’z-zevceyni fi’t-talâk fi’s-Şerîati’l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1968), 1/82-83; Ülfet Görgülü, “İslam Aile Hukukunda Bid’î Talak Meselesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 337-338.



alınmaktadır. Boşanmaya yönelik yaklaşımlar içerisinde boşanmayı yasaklayan sistemi bir kenara bıraktığımızda, geriye kalan iki sistemden boşanmayı mahkeme kararına ve belirli sebeplere dayandıran sistem, çağımızda en yaygın olan sistem olarak karşımıza çıkar. Boşanma yasağı ile boşanma serbestisi sistemlerinin uzlaştırılması mahiyetinde olan bu uygulamada kişiler ancak belli sebeplere dayalı olarak ve hâkim kararıyla boşanabilmektedirler. Ancak bu yaklaşımı uygulayan hukuk sistemleri, başlangıçta eşlerin hür iradeleriyle kurulan evliliğin yine eşlerin karşılıklı rıza ve anlaşmalarıyla sona erdirilmesine sıcak bakmazlarken, Türk Medeni Kanununda (TMK) da olduğu gibi, özellikle mahkeme yoluyla boşanmalarda yaşanan sıkıntıların da etkisiyle yavaş yavaş anlaşmalı boşanmayı kabul eder hale gelmişlerdir.<sup>4</sup>

İslâm hukukunda, kural olarak kocanın boşama yetkisi (talâk) bulunmakla birlikte bu hak sadece kocaya ait değildir. Aksine tefvîzü't-talâk durumunda kadın da boşama yetkisine sahip olabilmekte, bu yolla kadının tek taraflı beyanıyla da boşanma gerçekleşebilmektedir. Ayrıca karı-kocanın karşılıklı anlaşmasıyla ve belli sebeplerin varlığı durumunda boşanma talebiyle yapılan müracaat üzerine mahkeme kararıyla da evliliğe son verilebilmektedir.<sup>5</sup>

Mahkemenin müdahalesiyle evliliğin sona ermesi (tefrik), hukukî geçersizlik nedeniyle olabileceği gibi, bazı sebeplerin (boşanma sebepleri) bulunması halinde eşlerin mahkemeye müracaat ederek boşanma talebinde bulunması neticesinde de olabilir.<sup>6</sup> Burada “boşanma sebepleri” ile eşleri boşanmaya iten sebeplerden ziyade boşanmanın gerçekleşmesine imkân veren hukukî sebepler, diğer bir ifadeyle kazâî boşanmanın dayanacağı yasal gerekçeler kastedilmektedir.<sup>7</sup>

İslâm hukukunda kocaya boşama yetkisi tanındığından, koca mahke-

<sup>4</sup> Halil Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1976), 15-22; Ali Bardakoğlu, “Hukuki ve Sosyal Açından Boşanma”, *Türk Aile Ansiklopedisi* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991), 1/200-202; Nihat Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 18-26.

<sup>5</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi' fî tertîbi 'ş-Sherâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 4/251-276, 329-334; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-muttakîn*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 5/682 vd., 6/44-50; Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 5/307; Bardakoğlu, “Hukuki ve Sosyal Açından Boşanma”, 1/201; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 27-29.

<sup>6</sup> Ali Yüksek, “İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014), 348-349.

<sup>7</sup> Bardakoğlu, “Hukuki ve Sosyal Açından Boşanma”, 1/202.

meden bağımsız olarak ve tek taraflı bir şekilde evliliği sonlandırabilmektedir. Bu itibarla Hanefiler, talâk yetkisini kullanıp eşini boşayabileceğinden ve bu yolla maruz kaldığı ailevi sıkıntılardan kurtulma imkânına sahip olduğundan kocaya tefrik talebiyle mahkemeye müracaat etme hakkı tanımamışlar, sınırlı da olsa sadece kadının bu hakka sahip olduğunu kabul etmişlerdir. İslâm hukukçularının çoğunluğu ise kocanın da bu hakka sahip olduğu kanaatinde dirler.<sup>8</sup> Bu yüzden literatürde tefrik tanımlanırken veya kazâî boşanmadan bahsedilirken, çoğunlukla sadece kadına yönelik tanınmış bir yetki/hak olarak ele alınıp işlenmektedir.

Boşanma sebeplerine ilişkin naslarda çok fazla hükmün yer almaması, konunun içtihat yoluyla düzenlenmesini gerektirmiş, bu da çok farklı yaklaşımları doğurmuştur. Hanefiler sadece kadınlara tanıdıkları mahkeme yoluyla boşanmayı, kocada cinsel ilişkiye mani olan kusurlarla sınırlandırmışlardır.<sup>9</sup> Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ise bu konunun oldukça geniş çerçevede ele alındığı görülür.<sup>10</sup> Özellikle Mâlikîlerin bu konudaki esnek ve hoşgörülü tavrı, günümüz hukuk sistemlerinin yaklaşımını on küsur asır öncesinden ortaya koyan ileri bir yaklaşımdır.<sup>11</sup> Günümüzde hastalık ve beden kusuru, nafakanın temin edilememesi, fena muamele ve geçimsizlik, kayıplık ve evi terk, hapis, îlâ, lian vd. şeklinde düzenlenen boşanma sebeplerinin, içerik itibarıyla farklı olsa da en azından düzenlediği alanlar açısından TMK’da yer verilen boşanma sebepleriyle benzerlik gösterdiği söylenebilir.

<sup>8</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Menar, ts.), 2/50; Nevevî, *Ravzatü'l-tâlibîn*, 5/510 vd.; Mansûr b. Yûnus b. Salâhüddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ' an metni'l-İknâ'*, thk. Muhammed Emîn Zinnâvî (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1997), 4/94-102; Ebü'l-Hasen Nureddîn Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye* (Beyrût: Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1997), 2/162-165; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1996), 1/368; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 171-172; H. İbrahim Acar, “Tefrik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/277.

<sup>9</sup> Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/162-165; Abdurrahmân Gelibolulu Dâmad Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1991), 1/469-472.

<sup>10</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/50 vd.; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 10/55 vd.; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 5/144 vd., 551-553; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 4/94-102; Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir alâ Muhtasarı Sîdî Halîl, Hâşiyetü'd-Desûkî* ile birlikte (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2/277-296, 431.

<sup>11</sup> Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/368; Halil İbrahim Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi* (Erzurum: Ekev Yayınları, 2000), 149; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 179-180; Acar, “Tefrik”, 40/277.

Bu çalışmamızın konusunu teşkil eden “terk” de hem TMK’da hem İslâm hukukunda boşanma sebepleri arasında yer alan bir konudur. TMK’da özel boşanma sebepleri arasında yer alan terk, çağdaş İslâm hukuku literatüründe “gaiplik/kayıplık” ve “terk” başlıkları altında doğrudan işlendiği gibi bazı kaynaklarda ise “zarar” veya “şiddetli geçimsizlik” başlıkları altında kendisine yer bulmuştur.<sup>12</sup>

### 1. Türk Hukukunda Terk

TMK’ya göre evliliğin mahkeme yoluyla sona erdirilmesini mümkün kılan boşanma sebeplerinden biri “terk”tir. Terk, eşlerden birinin meşru bir gerekçe bulunmaksızın aile meskeninden ayrılıp giderek ortak hayata kasten ve devamlı surette son vermesi ve ortak konuta dönmemesi olarak tanımlanmaktadır.<sup>13</sup> Türk Medeni Kanununun özel, mutlak ve kusura dayalı bir boşanma sebebi olarak kabul ettiği terk,<sup>14</sup> 164. maddede şöyle düzenlenmektedir: “Eşlerden biri, evlilik birliğinden doğan yükümlülüklerini yerine getirmemek maksadıyla diğerini terk ettiği ya da haklı bir sebep olmadan ortak konuta dönmediği takdirde ayrılık, en az altı ay sürmüş ve bu durum devam etmekte ve istem üzerine hâkim veya noter tarafından yapılan ihtar sonuçsuz kalmış ise, terk edilen eş boşanma davası açabilir. Diğerini ortak konutu terk etmeye zorlayan veya haklı bir sebep olmaksızın ortak konuta dönmesini engelleyen eş de terk etmiş sayılır. Davaya hakkı olan eşin istemi üzerine hâkim veya noter, esası incelemeyen yapacağı ihtarında terk eden eşe iki ay içinde ortak konuta dönmesi gerektiği ve dönmemesi halinde doğacak sonuçlar hakkında uyarıda bulunur. Bu ihtar gerektiğinde ilan yoluyla yapılır. Ancak boşanma davası açmak için belirli sürenin dördüncü ayı bitmedikçe ihtar isteminde bulunulamaz ve ihtardan sonra iki ay geçmedikçe dava açılmaz.” Bu maddeye göre ancak birtakım şartların varlığı durumunda terk nedeniyle boşanma davası açılabilecektir. “Aile meskenini terk ederek ortak hayat son verme”, “Aile meskenini terk

<sup>12</sup> Sâbüni, *Medâ hürriyyeti’z-zevceyn fi’l-talâk*, 2/645 vd.; Abdülkerim Zeydân, *el-Mufasssal fi’l-ahkâmî’l-mer’e ve’l-beyti’l-müslim fi’ş-şer’iati’l-İslâmiyye* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 8/437-438; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/370; Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, *el-Ahvâlu’ş-şahsiyye fi’ş-şer’iati’l-İslâmiyye* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1984), 293 vd.; Muhsin Koçak vd., *İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 268, 275-276; Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 284; Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku* (Konya: Yediveren Kitap, 2002), 77-78.

<sup>13</sup> Turgut Akıntürk, *Türk Medeni Hukuku, Aile Hukuku* (İstanbul: Beta Yayınları, 2008), 2/254; Aydın Zevkliler, *Medeni Hukuk: Giriş ve Başlangıç Hükümleri, Kişiler Hukuku, Aile Hukuku* (Ankara: Savaş Yayınları, 1992), 810; Ali Öztürk, *Türk Hukuku’nda Ayrılık Hükümü Şartları ve Sonuçları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 92.

<sup>14</sup> Akıntürk, *Türk Medeni Hukuku*, 2/244; Mustafa Dural vd., *Türk Özel Hukuku, Aile Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2021), 3/113; Öztürk, *Türk Hukuku’nda Ayrılık*, 92.

ederek ortak hayata son vermenin haksız olması”, “Terkin belli bir süre devam etmiş olması” ve “Hâkim veya noter tarafından ihtarda bulunulmasına rağmen terk eden eşin dönmemesi” şeklinde dört maddede toplanan bu şartları izah etmekte yarar görülmektedir.

### 1.1. Aile Meskenini Terk Ederek Ortak Hayata Son Verme

Mahiyeti gereği evlilik, eşlerin birlikte aynı mekânda oturmalarını gerektirir. Eşlerden birinin aile meskeninden ayrılarak müşterek hayata son vermesi ya da meşru bir gerekçe olmaksızın birlikte yaşamaktan kaçınması durumlarında terkten söz edilebilir. Eşlerden birinin aile meskenini terk ederek kendi ailesinin yanında kalmaya başlaması veya başka bir konutta ikamet etmesi terk anlamı taşır. Nikâh akdinin gerçekleştirilmesinden sonra haklı bir sebebi bulunmadığı halde eşin aile meskenine gelmeyi reddetmesi de terk sayılır. Bu bakımdan, eşlerin birbirlerine küsmeleri sebebiyle konuşmamaları, cinsel ilişkide bulunmamaları, yattıkları ve oturdukları odalarıyla yemek sofralarını ayırmış olmaları, ortak konutta oturmaya devam ettiklerinden dolayı terk sayılmamaktadır. Çünkü bu durumda müşterek hayat az da olsa sürmekte ve bu nedenle evliliğin rutin haline dönmesi imkânı halen varlığını korumaktadır. Söz konusu haller gerekçe gösterilerek evlilik birliğinin temelinden sarsılmış olduğu iddiasıyla boşanma davası açılabilirse de, terk nedeniyle boşanma davası açılmaz.<sup>15</sup>

Yine eşlerden birinin aile meskeninden ayrılmaya zorlanması veya meşru bir neden bulunmaksızın aile meskenine dönmesinin engellenmesi de terk kapsamında kabul edilmiştir. Böyle bir durumda, ortak konuttan uzakta olan ya da aile meskenine dönmesi haksız yere engellenen eş, ortak hayata son vermiş sayılmaz. Bilakis kendisi ortak konutu kullanmaya devam edip diğer eşin aile meskenine dönmesini engelleyen veya aile meskeninden uzaklaşmaya zorlayan eş terk açısından kusurlu sayılır (TMK m. 164/I).<sup>16</sup>

### 1.2. Aile Meskenini Terk Ederek Ortak Hayata Son Vermenin Haksız Olması

Eşlerden birinin, ortak hayata son vermiş olmasının teknik anlamda terk sayılabilmesi için, bunun nikâh akdinin doğurduğu mükellefiyetlerden kaçınma maksadıyla yapılması, diğer bir ifadeyle haklı bir sebebe dayanmamış olması şarttır. Terkte önemli olan ayrı yaşamak değil, hangi maksat ve gerekçeyle ayrı yaşandığıdır. Bu açıdan askerlik hizmeti, öğrenim, teda-

<sup>15</sup> Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/254; Zevkliler, *Medeni Hukuk*, 811; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/113; Nurşen Ayan, “Terk Nedeniyle Boşanma”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/1 (2007), 45.

<sup>16</sup> Zevkliler, *Medeni Hukuk*, 811; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/114; Ayan, “Terk Nedeniyle Boşanma”, 45.

vi, yurt dışında çalışma zorunluluğu, esaret, mahkûmiyet gibi haklı nedenlerle başka bir yerde ikâmet etmek terk sayılmaz. Zira sayılan durumlarda aile meskeninden ayrı bir yerde yaşayan eşin “evlilik birliğinden doğan yükümlülükleri yerine getirmeme maksadı” bulunmamaktadır.<sup>17</sup>

Bu itibarla eşlerin karşılıklı anlaşmayla bir süre ayrı yaşamaları halinde de terkten söz edilemez. Aynı şekilde Türk Medeni Kanununun 197. maddesinde düzenlenen “ortak hayat sebebiyle eşlerden birinin kişiliğinin, ekonomik güvenliğinin ya da aile huzurunun ciddi biçimde tehlikeye düşmesi” hallerinden birinin gerçekleşmesi sebebiyle birlikte yaşamaya ara verilmesi, eşlerin ayrılık veya boşanma davası süresince ayrı yaşamaları, hâkim tarafından ayrılık kararı verilmiş olması gibi hallerde de aile meskeninden ayrılan eş açısından da terk söz konusu olmaz. Terkin haklı bir sebebe dayanıp dayanmadığını hâkim takdir edecektir.<sup>18</sup>

Ortak hayatı haklı bir nedenle terk eden eşin, haklı gerekçesi ortadan kalktığı halde birlikte yaşamaktan kaçınarak aile meskenine geri dönmekte ısrar etmesi durumunda da terkin gerçekleştiği kabul edilir.<sup>19</sup>

### 1.3. Terkin Belli Bir Süre Devam Etmiş Olması

Terkin boşanma sebebi sayılabilmesi için sadece yukarıda sayılan şartların varlığı yeterli değildir. Terk edilen eşin boşanma davası açabilmesi için ayrıca terkin halen devam ediyor olması ve üzerinden en az altı ay geçmiş olması şarttır. 2002 yılında yürürlükten kaldırılan Türk Kanunu Medenisinde (m. 132) üç ay olarak düzenlenmiş olan bu süre, yeni kanunda altı ay olarak öngörülmüştür. Bu nedenle altı aylık süre içinde terk eden eşin aile meskenine geri dönmesi ve ortak hayata kaldığı yerden devam etmesiyle bu süre kesilmiş olacağından diğer şartlar oluşsa bile terk gerçekleşmez. Aynı eşin bir süre sonra aile meskenini yeniden terk etmesi durumunda, bu süre en baştan yeniden hesaplanmaya başlanır.<sup>20</sup> Ancak bu halin sık sık tekrarlanması, diğer bir ifadeyle terk eden eşin bu durumu su-iistimal etmesi, hakkın kötüye kullanılması anlamına gelir. Medeni hukuk alanında çalışmaları olan Dural, böyle bir durumda terk nedeniyle boşanmaya imkân tanınması gerektiği kanaatindedir.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Şakir Berki, “Boşanma ve Ayrılık”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 32/1 (1975), 141; Akıntürk, *Türk Medeni Hukuku*, 2/255; Zevkliler, *Medeni Hukuk*, 812; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/113; Ayan, “Terk Nedeniyle Boşanma”, 46.

<sup>18</sup> Akıntürk, *Türk Medeni Hukuku*, 2/255-256; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/114; Öztürk, *Türk Hukuku'nda Ayrılık*, 94-95; Ayan, “Terk Nedeniyle Boşanma”, 47.

<sup>19</sup> Berki, “Boşanma ve Ayrılık”, 141; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/114.

<sup>20</sup> Berki, “Boşanma ve Ayrılık”, 141; Akıntürk, *Türk Medeni Hukuku*, 2/256; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/114.

<sup>21</sup> Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/115.

#### 1.4. Hâkim veya Noter Tarafından İhtarda Bulunulmasına Rağmen Terk Eden Eşin Dönmemesi

Terkedilen eş boşanma davası açabilmesi için, terkin üzerinden en az dört ay geçmesinin ardından, öncelikle hâkime veya notere müracaat ederek, bunlardan terk eden eşe ihtarda bulunmasını talep etmek zorundadır. Bu talep üzerine hâkim, iki ay içerisinde aile meskenine dönmemesi halinde hakkında boşanma davası açılacağına dair terk eden eşe ihtarda bulunur. Yapılan ihtar üzerinden iki ay geçmesine rağmen terk eden eş aile meskenine dönmezse, ancak o zaman terk edilen eşin boşanma davası açması mümkün olur. Ayrıca terk eden eşin adresinin bilinmesi durumunda ihtar bu adrese yapılırken, adresin bilinmemesi halinde ise ihtar ilan yoluyla yapılır.<sup>22</sup>

Kendisine tebligat gönderilen eş, bu ihtara rağmen meşru bir gerekçeyle aile meskenine dönmediği takdirde teknik olarak terk gerçekleşmediğinden, bu durumda diğer eş terk nedeniyle boşanma davası açamaz. Ancak haklı bir sebebe dayanarak aile meskenini terk eden eşin bu özrü, ona ömür boyu ayrı yaşama hakkı da vermez. Makul bir sürenin geçmesinin ardından haklılık ortadan kalkacağından, bu andan itibaren terk eden eşin dönmemekte haklı olduğunu kanıtlaması gerekecektir.<sup>23</sup>

Yukarıda açıklanan şartların tamamı oluştuğunda, diğer eş boşanma davası açma hakkı kazanır. Terk mutlak boşanma sebeplerinden sayıldığından, talep halinde hâkimin boşanmaya karar verebilmesi için evlilik birliğinin sarsılmış olup olmadığını araştırmasına ihtiyaç bulunmamaktadır.<sup>24</sup> Yine bu durumda diğer eş boşanmayı değil de evlilik birliğini korumayı ve evliliğin devamını arzu etmesi halinde hâkimin müdahalesini isteyebilir. Hâkim, TMK 195. madde uyarınca ilk defa kusurlu olan eş yükümlülükleri konusunda ihtar eder. Bu bir tür “ödev hatırlatma”dır. Bu durum elbette terk edilen eşin terk nedeniyle boşanma davası açma hakkını düşürmez.<sup>25</sup>

#### 2. İslâm Hukukunda Terk (Gâib)

Türk hukukundaki terk hali, İslâm hukukunda gâib kavramıyla ifade edilmektedir. Sözlükte “görünmeyen, ortadan kaybolan, gizlenen kimse” anlamına gelen gâibin tanımlanmasında, yerinin bilinip bilinmemesi noktasında farklı yaklaşımlar olsa da<sup>26</sup> genel olarak, “evini terk edip giden,

<sup>22</sup> Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/256-257; Zevkliler, *Medeni Hukuk*, 813; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/115; Öztürk, *Türk Hukuku'nda Ayrılık*, 96-97.

<sup>23</sup> Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/258; Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/114.

<sup>24</sup> Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, 3/116.

<sup>25</sup> Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/130-135.

<sup>26</sup> Bk. Zeydân, *el-Mufasssal*, 8/463; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 117; Beşir Gözübenli, “Mefkûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/353; Meh-

hayatta olduğu bilindiği halde evine gelmeyen kimse”, “evinden ayrılıp bir daha dönmeyen, ancak kendisinden haberleşmenin kesilmediği kimse” şeklinde tarif edilmektedir. Bu şekilde evi terk edenlerin gaipliğine “irtibatın kesilmediği gaiplik” anlamında “el-gaybetü gayru’l-munkatıa” denir. Bir de evinden ayrılıp bir daha geri dönmeyen ve evi ile irtibatı kesilen gâib (kayıp) vardır ki buna da “mefkûd” denilir. Mefkûd, “yeri ve hayatta olup olmadığı bilinmeyen kimse” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu durum ise literatürde el-gaybetül-munkatıa yani “irtibatın kesildiği gaiplik” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>27</sup>

Klasik İslâm hukuku literatüründe gâib kavramıyla ifade edilen durum Türk hukukundaki boşanma sebeplerinden “terk” haline benzerken, mefkûd kavramıyla tanımlanan durum ise Türk hukukunda “gaiplik” olarak isimlendirilmektedir.<sup>28</sup> Bu yüzden bir taraftan muasır İslâm hukuku çalışmalarında, klasik literatürde “gâib” kavramıyla ifade edilen duruma boşanma sebepleri içerisinde “terk” veya “evi terk” şeklinde yer verilirken,<sup>29</sup> diğer taraftan klasik literatürde “mefkûd” kavramıyla ifade edilen durum Türk hukukundaki yaklaşıma benzer şekilde “gâib/gaiplik” kavramıyla ifade edilmektedir.<sup>30</sup>

Klasik fıkıh literatüründe ve çağdaş İslâm hukuku çalışmalarının önemli bir kısmında terk (gaiplik) konusu, kadının talâk yetkisine sahip olmaması, evliliği ancak hul’ ya da mahkeme aracılığıyla sonlandırabilmesi se-

---

met Dirik - Ayhan Hıra, “İslam Hukukunda Gaibin Yargılanması”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 74-76.

- <sup>27</sup> Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Tilbetü’l-talebe fi’l-ıslâhâti’l-fikhiyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), 95; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/247; Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzâr, *Lisâ-nü’l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), “gyb”, 5/3321-3323; “fgd”, 5/3343-3344; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Mu’cemü’l-Ta’rifât* (Kahire: Dâru’l-Fâdile, ts.), “mefkûd”, 189; Zeydân, *el-Mufasssal*, 8/460; Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, 163; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 185; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 77; Abdülkerim Ünalın, “İslam Hukukunda Gaibin / Mefkûdün Evlilik ve Miras Durumu (Mukayeseli Olarak)”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 111.
- <sup>28</sup> Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/169 vd.; Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, 163; İbrahim Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslam Hukukunda Boşanma* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 159; Ünalın, “İslam Hukukunda Gaibin / Mefkûdün Evlilik ve Miras Durumu”, 111.
- <sup>29</sup> Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 77-78; Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku* (Ankara: y.y., 2017), 268-270; Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 222-224; Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 159.
- <sup>30</sup> Ünalın, “İslam Hukukunda Gaibin / Mefkûdün Evlilik ve Miras Durumu”, 111-148; Ali Aslan Topçuoğlu, “İslâm Hukukunda Gâibin / Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi, Türk Medenî Kanunu İle Mukayeseli Olarak”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2004), 297-309.

bebiyle kocanın gaipliği üzerinden ele alınmıştır.<sup>31</sup> Bunun sebebi, kocanın hâkimin ve/veya kadının rızası aranmaksızın kendisine tanınan talâk yetkisiyle evliliğe son verebilmesidir. Bu şekilde koca, evliliğin kendisi için çekilmez hale gelmesi durumunda tek taraflı iradesiyle evliliği sonlandırabildiği için, mezkûr eserlerde kadının gaipliği halinde kocanın durumuyla ilgili bilgiler yer almamıştır. Yine bu sebeple Hanefiler mahkeme yoluyla boşanmayı talep hakkını sadece kadına vermişlerdir. Diğer mezhepler kocaya bu hakkı tanımış olsalar da yaşanan örnekler daha çok kadınlarla ilgili olduğundan konuyu hep kocanın gaipliği üzerinden ele almışlardır.

Ayrıca kadın açısından konu klasik eserlerde “nüşûz” kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Kadının haklı bir sebep olmaksızın koca evinde birlikte oturma yükümlülüğünü yerine getirmemesi şeklinde özetleyebileceğimiz terk nedeniyle nüşûza örnek olarak, kadının koca tarafından belirlenen aile meskeninde oturmaktan kaçınıp kocanın istemediği bir yerde ikamet etmesi, mehrini aldığı halde aile meskenine gitmemesi, kocanın rızası olmadan evi terk etmesi durumları sayılabilir. Haklı bir sebep olmaksızın, kadının kocasını uzun müddet terk etmesi dinen yasaklanmışsa da klasik dönemde bu durum, koca için boşanma davası açma sebebi olarak görülmemiş, fakat kadının nafaka ve süknâ hakkını düşüreceği kabul edilmiştir. Bununla birlikte koca evlilik birliğini koruma adına bazı tedbirlere başvurabilir (en-Nisâ 4/34).<sup>32</sup> Günümüz İslâm hukukçularından Dalgın, Kur’ân’da düzenlenen îlâ’daki illetin burada da mevcut olması ve “kadınların erkeklerde hakları olduğu gibi, erkeklerin de kadınlar üzerinde hakları bulunduğu” (en-Nisâ 4/34) ilkesi nedeniyle, kadının kocasını terketmesinin de kocası

<sup>31</sup> Aile hukukuna ilişkin kanunlaştırma çalışmalarıyla İslam ülkeleri Medeni Kanunlarında da benzer durum söz konusudur. 1924 tarihli Hukuk-ı Aile Kanunu Tasarısı (m. 76-77) gibi çok azı haricinde diğer kanunlarda terk nedeniyle boşanmayı talep hakkı, klasik kaynaklarda yer aldığı şekliyle sadece kadın hakkında düzenlenmiştir. Hukûk-ı Aile Kararnamesi, 1920 ve 1929 tarihli Mısır Medeni Kanunları ile Malezya, Ürdün, Fas, Katar Medeni Kanunları böyledir. Bk. Ebû Zehre, *el-Ahvâlü’s-Şahsiyye*, 366; Abdulhamîd, *el-Ahvâlü’s-Şahsiyye*, 293, 306; Koçak vd., *İslam Hukuku*, 502-503; İsmail Yalçın, *İslam Aile Hukuku: Ürdün, Fas, Malezya Uygulamaları* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 133-137; Mustafa Hayta, “Katar Aile Kanunu Boşanma Prosedürü Üzerine Fikhî Bir Etüd”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2020), 158-159.

<sup>32</sup> Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Muhammed ez-Zühaylî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1996), 4/247-249; Ebû Bekr Şemsülemme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Mebûsüt*, trc. Komisyon, ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 5/291; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/259-263, 11/247; Nevevî, *Ravzatü'l-tâlibîn*, 5/674-678, 6/468 vd.; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 5/262-264, 551-553; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968), 2/478-480; Hacı Mehmet Günay, “Nüşûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/303-304; Aytekin, “Kur’an’a Göre Ailevi Problemler ve Çözümleri”, 265-270.



için boşanma davası açma sebebi olmasının makul görülmesi gerektiği kanaatinde dir.<sup>33</sup>

Kocanın evi terk etmesi durumunda kadının ayrılığın ve terk edilmiş olmanın doğurduğu zararlar nedeniyle tefrik talep edip edemeyeceği konusu mezhepler arasında ihtilafli olup bazı mezhepler bu durumda kadının hâkime boşanma talebiyle başvurabileceğini kabul ederken bazıları bunu caiz görmemiştir.

Hanefî, Şâfiî, Zâhirî ve Câferîlere göre çok uzun süreli olsa bile kocanın evi terk etmesi kadın için boşanma sebebi değildir, bu nedenle tefrik talebinde bulunamaz. Çünkü onlara göre naslarda terk nedeniyle kadının tefrik hakkına sahip olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır. Ancak değişik tedbirlerle kadının mağduriyeti giderilmeye çalışılır.<sup>34</sup> Bununla birlikte Şâfiî ve Câferîlere göre evi terk eden koca aynı zamanda kadının nafakasını sağlayamıyorsa, bu durumda nafakanın sağlanamaması sebebiyle kadın tefrik talebinde bulunabilir.<sup>35</sup> Mâlikî ve Hanbelîlere göre ise bu durum kadın için bir boşanma sebebidir, terk durumunda kadın tefrik talebinde bulunabilir.<sup>36</sup>

Günümüz İslâm ülkeleri Medeni Kanunlarının tamamında terk, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşüne paralel şekilde bir boşanma sebebi olarak düzenlenmiş olsa da, geçmişte, kocası gâib olan kadının hâkimden tefrik talebinde bulunamayacağı kanaatinde olan Hanefî mezhebinin uygulandığı bölgelerde, mesela Osmanlı'da bu durum kadınlar açısından sıkıntılar yaratmıştır. 16. yüzyılın ortalarına kadar özellikle kocaları kaybolup da geride geçimlerini sağlayacak nafakaları kalmayan kadınlar, diğer mezheplerin kabul ettikleri kazâî boşanma imkânından dolayı olarak yararlanmışlardır. Ancak hem bu uygulamanın devam etmemesi hem de soruna tam anlamıyla çözüm üretilmemesi neticesinde 1916 yılında çıkarılan 29 Rebûlâhîr 1334/5 Mart 1916 tarihli bir irâde-i seniyye ile kocaları evlerini

<sup>33</sup> Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 174.

<sup>34</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: İdâretü't-Tıbâati'l-Müniriyye, 1347), 10/133-134, 142; Şemsüddin Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 3/578-579; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/498-499; Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk*, 2/793; Muhammed Cevad Mugniyye, *el-Fusûlü 'ş-şer'iyye alâ mezhebi'l-İmâmiyye* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1961), 67; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku: Şahıs, Aile ve Çözümlü Miras* (İstanbul: İslam Hukuku Külliyyatı Yayınları, 1983), 397; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 187; Acar, "Tefrik", 40/278.

<sup>35</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 4/614-619; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 6/480 vd.; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/578-579; Zeydân, *el-Mufasssal*, 8/461-463; Mugniyye, *el-Fusûlü 'ş-şer'iyye alâ mezhebi'l-İmâmiyye*, 67.

<sup>36</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/52-53; Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, 5/496-497; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 4/170-171; Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2/431; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü 'ş-şahiyye*, 367; Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 108.

geçindirecek bir mal bırakmadan kaybolan kadınlara kazâî boşanma hakkı tanınmıştır.<sup>37</sup>

1916 tarihli irâde-i seniyye, 1917 tarihli Hukûk-ı Aile Kararnamesi (HAK) (m. 126) ve 1920 tarihli Mısır Medeni Kanununda (m. 5) terk hali tek başına bir boşanma sebebi sayılmamış, ancak terkin nafaka teminini imkânsız kılması durumunda kadının mahkemeden tefrik talebinde bulunabileceği kabul edilmiştir. Dolayısıyla -bunlara göre- terk, nafaka temininde sıkıntı yaşamayan kadınlar için bir boşanma sebebi sayılmamıştır.<sup>38</sup> Daha sonra yapılan kanunlaştırma çalışmalarının tamamında terk, mahiyet ve kapsam bakımından günümüz hukuk sistemlerine benzeyen Mâlikî ve Hanbelîlerin görüşleri esas alınarak nafakadan bağımsız ayrı bir boşanma sebebi olarak düzenlenmiştir.<sup>39</sup>

Hem Mâlikîler hem de Hanbelîler kocanın evi terk etmesi durumunda kadına tefrik hakkı tanırken, bu hakkı bir takım şartların varlığına bağlamışlardır. Ancak bu şartların bulunması halinde kadın terk sebebiyle tefrik talebinde bulunabilecektir. Türk hukukuyla mukayesenin kolay olması adına, bunlar TMK'daki terk şartlarına ait başlıklar altında ele alınacaktır.

### 2.1. Aile Meskenini Terk Ederek Ortak Hayata Son Verme

Terkten söz edilebilmesi için en başta aile meskeninin terk edilmiş ve ortak hayata son verilmiş olması gereklidir. Bu itibarla ortak konutun terk edilmesinin söz konusu olmadığı îlâ, zıhar ve cinsel ilişkiyi terk gibi diğer bazı durumlar, terk hali kapsamında kabul edilemez. Îlâ kimi çağdaş çalışmalarda, Türk hukukundaki terke benzetilmektedir.<sup>40</sup> Îlâ'da, her ne kadar kadının evlilik birliğinden doğan en temel haklarından birisi ihlal edilmiş

<sup>37</sup> Mehmet Akif Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 33; Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, 168-169. Hem bu irâde-i seniyye hakkında hem de bu lâyhayı hazırlayan kurum olan Şeyhülislamîliğe bağlı Te'lif-i Mesâil Şubesi ve çalışmaları hakkında bk. Bâb-ı Meşihat, *Ceride-i İlimiyye* 2/20 (1334), 353-354; M. Âkif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 152-155; İslam Demirci, "Osmanlı Şeyhülislamîlik Kurumunun Bir Birimi: 'Te'lif-i Mesâil' Şubesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 143-170.

<sup>38</sup> Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 107-108; Abdulhamîd, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye*, 293; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/371; *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, haz. Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017), 54-55. 1917 tarihli Hukûk-ı Aile Kararnamesinin (HAK) ilgili 126. maddesi şöyledir: "Bir kadının zevci ihtifa ve yahud müddet-i sefer veya daha karîb bir mahalle giderek teğayyüb edip veya mefkûd olup nafaka tahsili müteazzir olur ve zevcesi tefriki talep ederse hakim tahkikat-ı lâzıma icrasından sonra beynlerini tefrika hükmeder". Bk. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 54-55.

<sup>39</sup> Bk. Abdulhamîd, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye*, 306; Koçak vd., *İslam Hukuku*, 502; Yalçın, *İslam Aile Hukuku*, 133, 137; Hayta, "Katar Aile Kanunu", 159.

<sup>40</sup> Hamdi Döndüren, "Îlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/61; Yalçın, *İslâm Aile Hukuku*, 140.

ve kadına zarar verilmiş olsa da koca ortak konutu terk etmediği ve dolayısıyla ortak hayat devam ettiği için îlâ terk sayılamaz.<sup>41</sup> Cinsel ilişkiyi terk ve zıhar da dile getirilen hususlar açısından îlâ'ya benzemektedir.<sup>42</sup>

## 2.2. Aile Meskenini Terk Ederek Ortak Hayata Son Vermenin Haksız Olması

Terki boşanma sebebi sayan iki mezhepten Hanbelîler bu şartı aramaktadırlar. Hanbelîlere göre ilim öğrenme, askerlik, çalışma, ticaret gibi haklı bir nedene dayanan gaiplikler tefrik sebebi değildir. Haklı bir sebebe dayanmayan terkler ise tefrik sebebi sayılmıştır. Hanbelîler meşru bir sebeple evi terk eden koca için bir süre belirlememişlerdir. Gaiplik hali ne kadar uzun olursa olsun bunun bir boşanma sebebi olmayacağı görüşündedirler.<sup>43</sup> Iraklı fıkıh âlimi Zeydân, bu yaklaşımın yanlış olduğunu, bu sürenin dört yılla sınırlandırılması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>44</sup> Mâlikîler ise bu şartı aramazlar. Onlara göre evi terk ister haklı bir sebebe dayansın isterse dayanmasın her hâlükârda boşanma sebebi kabul edilmiştir.<sup>45</sup> İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de bu görüşü benimsemiştir.<sup>46</sup> 1924 tarihli Hukuk-ı Aile Kanunu Tasarısıyla, Ürdün, Malezya, Mısır ve Irak Medeni Kanunlarında ortak hayata son vermenin haksız olmaması şartı aranmış,<sup>47</sup> Katar ve Fas

<sup>41</sup> Cinsel ilişkiye son veren eşin evlilik birliğinden doğan yükümlülüğünü yerine getirmeme amacının bulunması, cinsel ilişkiye yaşanmamanın en az dört ay ve daha fazla devam etmesi, îlâ yapan eşe ihtarda bulunulması ve buna rağmen karısına dönmemiş veya onu boşanmış olması gibi şartlar bakımından îlâ terke benzese de, ortak hayata son verme şartının gerçekleşmemesi îlâ'nın terk kapsamında değerlendirilmesini engeller. Bk. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 4/385 vd.; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/99-103; Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi'*, 4/373 vd.; Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, 5/412-421; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/449-460; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/441-446.

<sup>42</sup> Cinsel ilişkiyi terk hakkında bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/101; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 4/169-170; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/431; Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk*, 2/769-771; Zeydân, *el-Mufasssal*, 8/437-440, 468-469; Abdulhamîd, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye*, 302-303; Koçak vd., *İslam Hukuku*, 282; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 284.

<sup>43</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/240; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 4/170-171; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 367; Zeydân, *el-Mufasssal*, 8/461; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/371.

<sup>44</sup> Zeydân, *el-Mufasssal*, 8/465.

<sup>45</sup> Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, 5/496-497; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 367; Zeydân, *el-Mufasssal*, 8/461; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/371; Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku*, 397; Acar, "Tefrik", 40/278.

<sup>46</sup> Ebû'l-Abbâs Takîyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ, el-İhtiyârâtü'l-ilmîyye*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafâ Abdükâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1987), 5/481-482.

<sup>47</sup> Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/371; Abdulhamîd, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 306; Koçak vd., *İslam Hukuku*, 502-503; Yalçın, *İslam Aile Hukuku*, 134, 137; Sefer Korkmaz, "Irak Medeni Kanunu Çerçevesinde Aile Hukuku Uygulamaları", *Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku*, ed. Ahmet Temel (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2020), 76.

Medeni Kanunlarında ise evi terk haklı bir sebebe dayansın ya da dayanmasın mutlak olarak boşanma sebebi kabul edilmiştir.<sup>48</sup>

Hanbelîler ortak hayata son vermenin haklı bir nedene dayanmamasını terk halinin gerçekleşmesi için yeterli görmektedirler. Zira evini ve eşini terk eden kişinin bir kısım maddi ve manevi yükümlülüklerini yerine getirmeyeceği aşikârdır. Meşru bir sebep olmaksızın eşlerin aile meskenini terk etmesi, evlilik birliğinden doğan yükümlülükleri yerine getirmekten kaçınma, eşi cezalandırma ve ona zarar verme anlamına gelir. Tek başına bu bile boşanma sebebi olması için yeterlidir.<sup>49</sup> Mâlikîler ise bu durumu tefrik talebi için yeterli görmemiş, ayrıca kadının fitneye/zinaya düşme korkusu taşımamasını, bu durumun onun hakkında bilinmesini ve davada doğrulanmasını da gerekli görmüşlerdir.<sup>50</sup> 1916 tarihli Sudan Kararnamesi de benzer şekilde, uzun süren ayrılığın kadının şeref ve haysiyeti için zararlı olması şartını getirerek terki, nisbi boşanma sebepleri içinde kabul etmiştir.<sup>51</sup>

Mâlikîler ve Hanbelîler hapis halini de tefrik nedeni kabul etmektedirler. Bu noktada, ortak hayata son verilmiş olması itibariyle terke benzeyen hapis halinin terk kapsamında kabul edilip edilemeyeceği hususu önemlidir. Ortak konutu terk etmenin haksız olması şartını taşımadığından –bu şartı ileri süren Hanbelîler açısından- hapis (ve uzun tutukluluk) halinin terk kapsamında kabul edilemeyeceği söylenmelidir. Mâlikîlerin, ortak hayata son vermenin haksız olması şartını aramadıklarını göz önüne aldığımızda, bu bakımdan evi terk edenle hapsedilen arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu nedenle Mâlikîler terkte aradıkları; kadının nafaka ihtiyacının karşılanması ve zinaya düşme tehlikesinin bulunması şartlarının gerçekleşmesi durumunda, kocanın hapsedilmesinin üzerinden bir yıl geçmesi halinde kadının boşanmayı talep edebileceği kanaatindedirler. Bu da Mâlikîlere göre –bu şartları taşımaması şartıyla-hapis halinin terk kapsamında kabul edildiğini göstermektedir. Terkte aranan şartlar itibariyle Mâlikîler gibi düşünen İbn Teymiyye ise, hapsedilen kişiyi gâibe değil mefkûda kıyas ettiğinden, hapis nedeniyle tefrik talebinde bulunabilmek için infazın

<sup>48</sup> Yalçın, *İslam Aile Hukuku*, 135; Hayta, “Katar Aile Kanunu”, 159-160.

<sup>49</sup> Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, 166; Suat Erdoğan, *İslâm Hukukunda Kadının Boşa(n) ma Hakkı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 78. Bu durumda terk mutlak boşanma sebepleri içinde sayılır. Terkin ispat edilmesi durumunda hâkim, kadının fitneye/zinaya düşme korkusu yaşayıp yaşamadığını araştırmaksızın boşanmaya karar verebilecektir. Bk. Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/244.

<sup>50</sup> Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/431; Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 96; Zeydân, *el-Mufassal*, 8/463; Abdulhamîd, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye*, 308. Bu durumda terk nisbi boşanma sebeplerinden olacağından, terkin ispatlanmış olması boşanma için yeterli olmayacaktır. Ancak hâkim tarafından zikredilen zararın oluştuğunun tespit edilmesinden sonra boşanmaya karar verilebilecektir. Bk. Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2/244.

<sup>51</sup> Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 109.

üzerinden dört yıl geçmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>52</sup>

### 2.3. Terkin Üzerinden Belli Bir Sürenin Geçmiş Olması

Terk sebebiyle kadının tefrik talebinde bulunabilmesi için Hanbelîlere göre altı ay ve daha fazla bir süre geçmesi gerekir. Mâlikîlerde bu konuda farklı görüşler olmakla birlikte mutemet görüşe göre bir yıl ve daha fazla bir sürenin geçmesi gerekmektedir.<sup>53</sup> Sâbûnî (ö. 2021), bu sürenin îlâ'daki gibi dört ayla sınırlandırılmasının daha doğru olacağını dile getirmiştir.<sup>54</sup> Katar, Malezya, Fas, Ürdün, Mısır Medeni Kanunları Mâlikîlere benzer şekilde bu süreyi bir yıl ve daha fazla olarak düzenlemişlerdir.<sup>55</sup> Irak Medeni Kanunu ise bu süreyi iki yıl olarak belirlemiştir.<sup>56</sup> 1924 tarihli kanun tasarısı ise bu bir yıllık sürenin tefrik talebiyle mahkemeye müracaat edilmeden önce değil, mahkemeye başvurulmasından sonra geçmiş olmasını şart koşmuştur.<sup>57</sup>

Bu noktada şunu dile getirmek gerekir ki, evi terk eden koca, geride eşinin nafaka ihtiyacını giderebileceği kadar mal bırakmamış ise bu durumda kadına bekleme hükmü verilmez. Aksine hâkim, nafakanın temin edilememesine binaen hemen boşanmaya karar verir. Mâlikîler ve Hanbelîler bu kanaattedir. Zira onlara göre nafakanın temin edilememesi hem boşanma için tek başına yeterli bir sebeptir hem de terkin önüne geçmektedir. Çünkü yine Mâlikî ve Hanbelîlere göre terk nedeniyle boşanmaya karar verilebilmesi için kadının nafakasının temin edilmesinde herhangi bir eksiklik bulunmamalıdır.<sup>58</sup>

### 2.4. Terk Eden Eşe İhtarda Bulunulmuş Olmasına Rağmen Eşin Dönmemiş Olması

Terk edilen eşin mahkemeye başvurması durumunda, gâib eşin yeri biliniyorsa veya ona ulaşmak mümkünse, hâkim, kocaya evine dönmesini veya eşini yanına almasını ya da onu boşamasını, aksi halde onları ayıracağını bildiren bir tebliğat gönderir ve ona belli bir süre tanır. Bu sürenin

<sup>52</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ, el-İhtiyârâtü'l-ilmîyye*, 5/482; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 2/482-483; Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 109; Zeydân, *el-Mufasssal*, 8/466; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 188; Hayta, "Katar Aile Kanunu", 161.

<sup>53</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/240; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 5/497; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 4/170; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 367; Ünalın, "İslam Hukukunda Gaibin / Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu", 143.

<sup>54</sup> Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zeveyn fi't-talâk*, 2/787.

<sup>55</sup> Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/371; Abdulhamîd, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 306; Yalçın, *İslam Aile Hukuku*, 133-137; Hayta, "Katar Aile Kanunu", 159.

<sup>56</sup> Korkmaz, "Irak Medeni Kanunu Çerçevesinde Aile Hukuku Uygulamaları", 76.

<sup>57</sup> Koçak vd., *İslam Hukuku*, 502.

<sup>58</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/52; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 5/496-497, 565; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 4/170; Zeydân, *el-Mufasssal*, 8/462-463; Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, 169.

ne kadar olacağı hâkimin takdirine bırakılmıştır.<sup>59</sup> Sürenin bitiminde Mâlikîlere göre mutlak olarak Hanbelîlere göre ise dönmek için meşru bir mazeret bildirmeksizin gaipliğin devam etmesi halinde hâkim eşleri ayırır.<sup>60</sup>

Gâib kocanın yeri bilinmiyorsa bu şartta itibar edilmez. Evi terk eden kocanın yeri belli değilse, bu durumda gaipliğin başlangıcından itibaren Mâlikîlere göre bir yıl, Hanbelîlere göre altı ay geçmişse kadının talebi üzerine hâkim tarafları derhal ayırır. Hâkimin terk sebebiyle boşaması Mâlikîlere göre bâin talâk, Hanbelîlere göre ise fesih hükmünde kabul edilmiştir.<sup>61</sup> Bununla birlikte kadın, evlilik birliğini sürdürme ve koruma düşüncesindeyse bu sefer kocanın evlilikten doğan mükellefiyetlerini yerine getirmesi hususunda mahkemeden tedbir alınmasını talep edebilecektir.

## SONUÇ

Türk hukukunda özel, mutlak ve kusura dayalı bir boşanma sebebi olan terk, “Eşlerden birinin, evlilik birliğinden doğan yükümlülüklerini yerine getirmemek maksadıyla diğerini terk etmesi ya da haklı bir sebep olmaksızın ortak konuta dönmemesi” şeklinde tanımlanmaktadır. Türk Medeni Kanununun 164. maddesinde düzenlenen terkin boşanma sebebi sayılabilmesi için; eşlerden birinin aile meskenini haklı bir neden olmaksızın etmesi, terkin üzerinden altı ay veya daha fazla bir sürenin geçmiş olması, hâkim veya noter tarafından ihtarda bulunulmasına rağmen terk eden eşin dönmemesi şartlarının gerçekleşmesi gereklidir. Yukarıda sayılan şartların gerçekleşmesi halinde, diğer eşin terk nedeniyle mahkemeye müracaat etme hakkı doğar. İslâm hukuk ekolleri içerisinde Hanefî, Şâfiî, Zâhirî ve Câferîlere göre kocanın evi terk etmesi, çok uzun süreli olsa bile kadın için boşanma sebebi değildir. Mâlikî ve Hanbelîlere göre ise terk durumunda kadın tefrik talebinde bulunabilir.

Bu çalışmada terk nedeniyle boşanma konusunda ulaşılan sonuçlar şöylece özetlenebilir:

a- Türk hukukunda boşanmanın mutlaka ve sadece mahkeme yoluyla mümkün olması, serbest boşanmaya yer verilmemesi, taraflar arasında adaletin sağlanması açısından, konuya yönelik düzenlemenin her iki tarafı da kapsayacak şekilde yapılmasını zorunlu kılmıştır. İslam hukukunda ise kadının evi terki durumunda, kocanın bir taraftan kendisine tanınan talâk

<sup>59</sup> Katar Medeni Kanunu bu süreyi iki ay, Fas Medeni Kanunu dört ay olarak belirlemiş, Ürdün ve Mısır ise süreyi hâkimin takdirine bırakmıştır. Bk. Abdulhamîd, *el-Ahvâlu 'ş-Şahsiyye*, 306; Yalçın, *İslam Aile Hukuku*, 133, 135; Hayta, “Katar Aile Kanunu”, 159.

<sup>60</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/240; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 5/497; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 4/170; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2/431; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/371; Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 187.

<sup>61</sup> Zeydân, *el-Mufasssal*, 8/463; Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku*, 397; Acar, *Evliğin Sona Ermesi*, 167; Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 160.

yetkisini kullanarak evliliği sonlandırabilme imkânının bulunması, diğer taraftan ikinci bir evlilik yaparak terk kaynaklı zararları izale edebilmesi sebebiyle, literatürde bu durum daha çok kadın açısından ele alınıp incelenmiştir. Bu itibarla kocanın evi terk etmesi durumunda kadına mahkemeden boşanmayı talep edebilme hakkı tanınmıştır. Günümüz İslâm ülkeleri kanunlarının çoğunda da benzer yaklaşım sürdürülmüştür. Kanaatimizce bu hususta Dalgın'ın, "Kadının kocasını terk etmesinin de kocası için boşanma davası açma sebebi olmasının makul görülmesi" teklifi kayda değerdir.

b- Terk konusunda dikkate alınan; evlilik birliğine bağlı yükümlülüklerden kaynaklanan ihtiyaçların karşılanması ile terkin haklı bir nedene dayanması (hukukilik) hususlarının, kimi durumlarda birbiriyle çelişmesi nedeniyle, hukuk sistemleri burada bunlardan birini öncelemek durumuyla karşı karşıya kalmıştır. İslâm hukuk ekolleri arasında Hanbelîler hukukiliği tercih ederken, Mâlikîler ihtiyaçların karşılanmasını öncelemişler, terk hali haklı bir sebebe dayansa bile ihtiyaçların karşılanmaması sebebiyle karşı tarafın zarar görmesini yeterli görmüşlerdir. Türk hukukundaki yaklaşım da Hanbelîlere benzerdir.

c- Mâlikîler ortak hayata son vermenin haksız olması şartını aramadıklarından, onlara göre terk, kusura dayanmayan bir boşanma sebebi olmaktadır. Katar ve Fas Medeni Kanunları da bu hükmü kanunlaştırmıştır. Hanbelîlerin bu husustaki yaklaşımları ise hem Türk hukukuna daha yakın hem de kanaatimizce daha uygulanabilirdir.

d- Mâlikîler terk nedeniyle boşanmanın talep edilebilmesi için kadının ayrıca bu uzun süreli terkten zarar görmüş olmasını, fitneye/zinaya düşme korkusu yaşamış olmasını da gerekli görmüşlerdir. Bu şarta göre terk, Türk hukukundan farklı olarak nisbi boşanma sebebi olmaktadır.

e- Hanbelîler terk süresini altı ay olarak belirlerken, Mâlikîlere göre bu süre bir yıldır. Katar, Malezya, Ürdün, Fas, Mısır Medeni Kanunlarında da bu süre bir yıl olarak düzenlenirken Irak Medeni Kanununda iki yıl olarak belirlenmiştir. Türk hukukunda bu süre Hanbelîlerdeki gibi altı ay olarak düzenlenmiştir. Bu sürenin dört ay olması gerektiği kanaatini belirten Sâbûnî'nin yaklaşımı, ihtardan sonra terk eden eşe tanınan iki aylık süreyle birlikte düşünülmeleri halinde, kanaatimizce makul bir çözüm olarak değerlendirilebilir.

f- Türk hukukunda terkin üzerinden ancak dört ay geçmesi durumunda terk eden eşe ihtarda bulunulabilirken İslâm hukukunda Mâlikî ve Hanbelîler tebligatın yukarıda belirledikleri sürelerin dolmasının akabinde yapılabileceği görüşündedirler. Mâlikî ve Hanbelîler yapılan ihtardan sonra kocaya ne kadar süre tanınacağı konusunu hâkimin takdirine bırakmışlardır. Ürdün ve Mısır Medeni Kanunları da bu yaklaşımı benimserken Katar Medeni Kanunu -Türk hukukundakine benzer şekilde- bu süreyi iki ay, Fas ise dört ay olarak düzenlemiştir.

g- Türk hukukunda ihtar konusunda kocanın bulunduğu yerin belli olup olmaması halleri arasında bir ayırım yapılmaksızın, tebligatın hangi durumda ne şekilde yapılacağı Tebligat Kanunu çerçevesinde ele alınmıştır. İslâm hukukunda Mâlikî ve Hanbelîlerce bu iki durum birbirinden ayrı değerlendirilmiş, kocanın yerinin belli olmaması halinde kocaya tebligat yapılmasına gerek olmadığı, sürenin dolmasıyla doğrudan boşamaya karar verilebileceği kabul edilmiştir.

h- Türk hukukuna göre terk eden eşin haklı sebebinin olması halinde bu sürenin sınırsız olamayacağı, makul bir süreyle sınırlandırılmasının gerekliliği üzerinde durulurken, İslâm hukuk ekolleri içinde Hanbelîler, terkin haklı bir sebebe dayanması durumunda bir süre sınırlanmasına gidilemeyeceği görüşündedirler. Zeydân ise bu sürenin dört yılla sınırlandırılması gerektiği kanaatinde. Ancak burada Mâlikîlerin terk için belirledikleri bir yıllık süre dikkate alınabilir.

ı- Türk hukukunda nafaka yükümlülüğü olan eşin bu yükümlülüğünü yerine getirip getirmediği, terkin gerçekleşmesi için önem arz etmezken, İslâm hukukunda ise Mâlikî ve Hanbelîlere göre terk nedeniyle boşanmaya karar verilebilmesi için, kadının nafakasının temin edilmesinde herhangi bir eksiklik bulunmamalıdır. Koca, geride eşinin nafaka ihtiyaçlarını giderebileceği mal bırakmamış ise bu durumda hâkim terk nedeniyle değil nafakanın temin edilememesi sebebine dayanarak boşamaya karar verebilecektir.

### KAYNAKÇA

Abdulhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *el-Ahvâlu 'ş-şahsiyye fi 'ş-şerîati 'l-İslâmiyye*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.

Acar, Halil İbrahim. “Tefrik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/277-279. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Acar, Halil İbrahim. *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*. Erzurum: Ekev Yayınları, 2000.

Akıntürk, Turgut. *Türk Medenî Hukuku, Aile Hukuku*. 2 Cilt. İstanbul: Beta Yayınları, 11. Basım, 2008.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nureddîn Ali b. Sultan Muhammed. *Fethu bâbi 'l-inâye bi-şerhi 'n-Nukâye*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1997.

Ayan, Nurşen. “Terk Nedeniyle Boşanma”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/1 (2007), 39-59.

Aydın, Mehmet Âkif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2020.

Aydın, Mehmet Akif. *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Aytekin, Mehmet Ali. “Kur'an'a Göre Ailevi Problemler ve Çözümleri”. *Uluslara-*



*rası Mevlid-i Nebi Sempozyumu: Peygamberimiz ve Aile, 21-24 Kasım 2019, Antalya.* 261-291. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Bâb-ı Meşihat. *Ceride-i İlmîyye* 2/20 (1334), 353-354.

Bardakoğlu, Ali. “Hukuki ve Sosyal Açından Boşanma”. *Türk Aile Ansiklopedisi.* 1/199-206. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991.

Berki, Şakir. “Boşanma ve Ayrılık”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 32/1 (1975), 135-154.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu.* 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhüddîn. *Keşşâfû'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. thk. Muhammed Emîn Zinnâvî. 5 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1997.

Cin, Halil. *Eski Hukukumuzda Boşanma.* Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1976.

Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf. *Mu'cemü'l-Ta'rîfât.* Kahire: Dâru'l-Fâdile, ts.

Çolak, Abdullah. *İslâm Aile Hukuku.* Ankara: y.y., 3. Basım, 2017.

Dalgın, Nihat. *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.

Demirci, İslam. “Osmanlı Şeyhülislâmlık Kurumunun Bir Birimi: ‘Te’lif-i Mesâil’ Şubesi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 143-170.

Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebir alâ Muhtasarı Sîdî Halîl, Hâşiyetü'd-Desûkî ile birlikte.* 4 Cilt. Kahire: Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.

Dirik, Mehmet - Hira, Ayhan. “İslam Hukukunda Gaibin Yargılanması”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 71-101.

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam Hukuku: Şahıs, Aile ve Çözümlü Miras.* İstanbul: İslam Hukuku Külliyyatı Yayınları, 2. Basım, 1983.

Döndüren, Hamdi. “İlâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 22/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Dural, Mustafa vd. *Türk Özel Hukuku, Aile Hukuku.* 3 Cilt. İstanbul: Filiz Kitabevi, 16. Basım, 2021.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud.* Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.

Ebû Zehre, Muhammed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye.* Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1957.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Erdoğan, Suat. *İslâm Hukukunda Kadının Boşa(n)ma Hakkı.* Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

Görgülü, Ülfet. “İslam Aile Hukukunda Bid’î Talak Meselesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 337-363.

Gözübenli, Beşir. “Mefkûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/353-356. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Günay, Hacı Mehmet. “Nüşûz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/303-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Hattâb, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halil*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 8 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

Hayta, Mustafa. “Katar Aile Kanunu Boşanma Prosedürü Üzerine Fıkhî Bir Etüd”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2020), 137-174.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 11 Cilt. Kahire: İdâretü't-Tıbbâti'l-Müniriyye, 1347.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Muğni*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Menar, ts.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Fetâva'l-kübrâ, el-İhtiyârâtü'l-ilmîyye*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafâ Abdükâdir Atâ. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.

Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 5. Basım, 1996.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'ü's-Sanâi' fi tertibi's-Şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2010.

Koçak, Muhsin vd. *İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2014.

Korkmaz, Sefer. “Irak Medeni Kanunu Çerçevesinde Aile Hukuku Uygulamaları”. *Güncel Uygulamalarıyla İslam Aile Hukuku*. ed. Ahmet Temel. 55-82. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020.

Mugniyye, Muhammed Cevad. *el-Fusûlü's-şer'iyye alâ mezhebi'l-İmâmiyye*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 2. Basım, 1961.

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed. *Tilbetü't-talebe fi'l-islâhâtî'l-fikhiyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-muttakîn*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

*Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*. haz. Orhan Çeker. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.

Öztürk, Ali. *Türk Hukuku'nda Ayrılık Hükümü Şartları ve Sonuçları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Sâbûnî, Abdurrahman. *Medâ hürriyyeti'z-zevceyni fi't-talâk fi's-şer'iatî'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1968.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Mebisât*. trc. Komisyon. ed. Mustafa Cevat Akşit. 31 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.

Şeyhîzâde, Abdurrahmân Gelibolulu Dâmad. *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. İstanbul: Eda Neşriyat, 1991.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*. thk. Muhammed ez-Zühaylî. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.

Şîrbînî, Şemsüddin Muhammed b. el-Hafîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

Topçuoğlu, Ali Aslan. "İslâm Hukukunda Gâibin / Kayıp Kişinin Hükmen Ölü Sayılmasına Kadarki Süreçte Mallarının Yönetimi, Türk Medenî Kanunu İle Mukayeseli Olarak". *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2004), 297-309.

Ünalın, Abdülkerim. "İslam Hukukunda Gaibin / Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu (Mukayeseli Olarak)". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 111-148.

Yalçın, İsmail. *İslam Aile Hukuku: Ürdün, Fas, Malezya Uygulamaları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.

Yaman, Ahmet. *İslam Aile Hukuku*. Konya: Yediveren Kitap, 3. Basım, 2002.

Yılmaz, İbrahim. *Yetki ve Sistem Açısından İslam Hukukunda Boşanma*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Yüksek, Ali. "İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014), 340-354.

Zevkliler, Aydın. *Medeni Hukuk: Giriş ve Başlangıç Hükümleri, Kişiler Hukuku, Aile Hukuku*. Ankara: Savaş Yayınları, 3. Basım, 1992.

Zeydân, Abdülkerim. *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-şer'iatî'l-İslâmiyye*. 11 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993.



# TEKNOLOJİ GELİŞTİREN İNSANDAN TEKNOLOJİNİN GELİŞTİRDİĞİ İNSANA

## -GENETİK MÜDAHALE İLE İNSAN GELİŞTİRMeye ETİK VE FİKHİ BAKIŞ-\*

### FROM HUMAN DEVELOPING TECHNOLOGY TO HUMAN ENHANCEMENT BY TECHNOLOGY -ETHICAL AND FIQH PERSPECTIVE ON HUMAN ENHANCEMENT WITH GENETIC INTERVENTION-

Geliş Tarihi: 29.07.2022 Kabul Tarihi: 05.09.2022

✉ ÜLFET GÖRGÜLÜ

PROF. DR.

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-1056-825X

ulfet.gorgulu@hbv.edu.tr

## ÖZ

İnsanoğlu yeryüzü hikâyesinin başladığı günden itibaren varlığını sürdürebilmek ve hayatını kolaylaştırmak üzere tabiata müdahale ile çeşitli aletler üretmiş, böylece modern teknolojinin ilk temellerini atmıştır. Kadim insanlık tarihinin çivi, tekerlek gibi en ilkel araçlarından günümüzün bilgisayar ve yapay zekâ sistemlerine uzanan bu süreçte sayısız icat gerçekleştirilmiş, teknolojiye akıl almaz gelişime tanık olunmuştur. Öyle ki günümüzde ileri düzey gen teknolojileri ile insanın fiziksel ve mental olarak geliştirilmesi mümkün hale gelmiştir. Mesele, insanın hastalanmasını önleyici girişimlerde bulunma, maruz kalınan hastalıkları tedavi ederek daha sağlıklı ve müreffeh bir hayat yaşamayı gerçekleştirme gibi masum görünen amaçların çok ötesine geçip yeryüzünde ölümsüzlük arayışı ve sonsuz bir yaşam beklentisine dönüşmüş haldedir. CRISPR-Cas9 benzeri gen düzenleme teknikleriyle insan DNA'sına kolaylıkla müdahale edilebilir olması ahlâkî, felsefî, hukukî olduğu kadar fikhî açıdan da ele alınmayı gerektiren çok yönlü ve karmaşık sorunları beraberinde getirmiştir. Bu çalışma özellikle gen düzenleme teknolojisinin geliştirme amaçlı kullanımına odaklanmış, konuyu fikhî perspektiften değerlendirmeyi hedeflemiştir. Önce konuyla ilgili etik tartışmalara temas edilmiş, ardından fikhî ekseninde bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Biyoteknoloji, Genetik Müdahale, CRISPR-Cas9, İnsan Geliştirme, Tasarım Bebek, Fıkıh, Etik.

## ABSTRACT

Since the beginning of the human journey, human beings have produced various tools to survive and facilitate life which has laid the foundation of modern technology. From the most primitive tools of ancient human history like nails and wheels to today's computers and artificial intelligence systems, the world has witnessed countless inventions and immense development in technology. In fact, it has become possible to enhance humans mentally and physically thanks to advanced gene technologies. The issue has gone far beyond seemingly innocent aims of preventing or curing diseases to ensure a healthier and prosperous life. It has turned into a search for immortality on earth and endless life expectancy. The fact that DNA can easily be interfered with through gene editing techniques such as CRISPR-Cas9 has brought along multifaceted and complex problems that need to be examined not only from a legal, philosophical, and moral perspective but also from Islamic law (fiqh) perspective too. This study focuses primarily on using gene editing technology for enhancement purposes and aims to evaluate the issue from a fiqh perspective. First, it puts forward the ethical discussions on the subject. Then it examines the topic on the axis of Islamic law.

**Keywords:** Bio Technology, Genetic Intervention, CRISPR-Cas9, Human Enhancement, Designer Baby, Fiqh, Ethics.

## SUMMARY

Since ancient times of history, humankind has made countless discoveries and technological innovations, from the most primitive tools to latest computer and artificial intelligence systems. Today however, they face a threat for becoming the objects of gene technologies they have developed. The CRISPR-Cas9 genome editing method has paved the way for making desired changes to human genes. The treatment of genetic diseases is shown as the primary goal of genome intervention. However, it is also possible to use the CRISPR-Cas9 gene editing technique for development purposes to advance the physical and cognitive capacity of human embryos. By human enhancement is meant “making people live longer and better lives than usual”. The news of the birth of twin girls in China in 2018 who were immunized against HIV through CRISPR-Cas9 sparked ethical debates on human enhancement. This study focuses primarily on using gene editing technology for enhancement purposes and aims to evaluate the issue from a fiqh perspective. First, it puts forward the ethical discussions on the subject. Then it examines the topic on the axis of Islamic law.

While some bioethicists oppose genome editing technologies and genetic enhancement, others express positive approach and even take a defensive position. According to transhumanist thinkers who back genetic enhancement, intervening in genes may prevent the transmission of genetic mutations to future generations. Thus, they claim that genetic enhancement is a moral duty toward future generations. According to genetic enhancement advocates, opposing it violates parental autonomy and human dignity in terms of the right to have healthy and well-developed children.

However, the genetic intervention includes possible harms. It is possible to truncate the untargeted genes with the gene editing tools that may cause undesirable results. As a matter of fact, off-target effects have been detected in most of the experiments on human embryos. Moreover, since the embryo is not in a position to decide on its future, some see genetic intervention as a moral issue. Genetic enhancement is also criticized on the grounds that it may reinforce the negative perspective of the disadvantaged people in society and deepen discrimination against them.

When we look at the subject in terms of Fiqh, Islamic Law perspective, first, it is necessary to focus on the human understanding of Islam. In the Qur'an and Sunnah, a human is not just a biological creature that breathes, eats, moves, speaks, or reproduces. Beyond all, human has spiritual and metaphysical characteristics such as mind, comprehension, willpower, and proclaim given by Allah. Therefore, they are legally and religiously responsible for the consequences of their choices and actions. The following verse, “We have created man in the best form.” (Tîn 95/4) states that human is in an exclusive position compared to other creatures spiritually and physically. A human being, alive or dead, is a respected creature who has a right to privacy against any material or spiritual interference. From the embryo stage, human's right to live and body integrity should be protected against any tortious acts. Therefore, there is an incomparable difference between the positivist-materialist approach, which sees human beings as a collection of cells and the sum of genes and the fiqh perspective that puts humans in a respectable position. The understanding that accepts the human body as a commodity that needs to be repaired embraces genetic advancements through the practices of genetic intervention. However, the human being is much more than the body, genome, and the sum of DNA cells.

In the eyes of Islam, a human is a moral being as a whole with their physical, mental and genetic characteristics. Genetic features are a part of human nature. As the Qur'an puts it, genetic variations such as color, race and ethnicity are verses (Rum 30/22). Genetic practices for enhancement goals mean changing the essential characteristics of human beings and interfering with their nature.

On the other hand, a significantly high number of people in the world cannot meet basic human needs such as food, drink, shelter, and education. Funding gene editing research for enhancement purposes is not compatible with the principle of universal justice. According to the Islamic perspective, the effort and money spent on genetic advancement studies can be considered a direct waste.

## GİRİŞ

Son yüzyılın en önemli biyoteknolojik gelişmelerinden kabul edilen “İnsan Genom Projesi” ile DNA’nın yapısının ve çalışma biçiminin anlaşıl-maya başlanmasıyla genetik alanda yeni teknolojilerin geliştirilmesinin önü açılmıştır. Genetik mühendisliği, gen/genom düzenleme, genetik modifikasyon gibi isimlerle anılan bu teknolojiler genomda ekleme, çıkarma veya değişiklik yapılmasını mümkün kılmaktadır. Gen teknolojilerinin en gelişmiş olan CRISPR-Cas9<sup>1</sup> genom düzenleme yöntemiyle genler üzerinde istenilen değişiklikler kolay bir şekilde yapılır hale gelmiştir. Söz konusu teknik somatik (vücut) ve germ (üreme/soy) hattı olmak üzere iki ayrı hücre düzeyinde değişiklik yapılabilir. Genoma müdahalenin genetik hastalıkları tedavi (therapy), fiziksel ve zihinsel kapasiteyi geliştirme (enhancement) hatta teknolojik araçlarla insanın biyolojik sınırlarını aşma (alteration) olmak üzere farklı maksatlarla kullanılabilmesi söz konusudur.<sup>2</sup> Böylece tarihin kadim dönemlerinden itibaren en ilkel araçlardan günümüzün bilgisayar ve yapay zekâ sistemlerine sayısız keşif ve teknolojiye imza atan insanoğlu, bugün geliştirdiği teknolojinin nesnesi konumuna dönüşmekle yüz yüzedir.

İnsanı geliştirme (human enhancement) tabirinden bireylerin ve gelecek nesillerin değerini artırma ve mevcut durumdan daha iyi hale getirme uygulamalarının tümünü anlamak mümkündür. Bununla birlikte geliştirme yöntemlerine yaklaşım farklılıklarına göre gelişimin değişik tanımlamalara konu olduğu görülmektedir. Refahı merkeze alan tanımlamaya göre geliştirme ile “insanların daha uzun yaşamalarını ve normalden daha iyi hayat sürmelerini sağlama”<sup>3</sup> kastedilmektedir. Bir başka söyleyişle “beden, zihin

\* Bu çalışma yazarın İnsan Genomuna Müdahale -Etik Tartışmalar, Fıkhi Yaklaşımlar- isimli eserinden yararlanılarak kaleme alınmıştır.

<sup>1</sup> CRISPR alanındaki öncü çalışmaları nedeniyle biyokimyager Jennifer Doudna ve Emmanuelle Charpentier 2020 Nobel kimya ödülünün sahibi olmuşlardır.

<sup>2</sup> Fabrice Jotterand, “Beyond Therapy and Enhancement: The Alternation Of Human Nature”, *NanoEthics* 2/1, Springer, (2008), 18.

<sup>3</sup> Jullian Savulescu, “Genetic Interventions and the Ethics



ve yeteneklerimizi geliştirdiğimiz her türlü faaliyet ve refahımızı arttırmak için yaptığımız şeyler” geliştirme olarak nitelendirilir.<sup>4</sup> Refah merkezli bu yaklaşım, faydacılığı insanları biyolojik olarak geliştirmenin temel sebebi olarak görmekte, geliştirme yöntemleriyle yaşam kalitesinin artırılmasının refahı yükselteceğini öne sürmektedir. Konuyu tedavi ile geliştirme arasındaki ayırım ve istatistikî olarak türün normal seviyesi açısından ele alan biyoetikçiler ise insanı geliştirmeyi “kapasitesini türün tipik seviyesinin veya istatistiksel olarak normal işleyiş aralığının üstüne yükseltmek” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>5</sup>

Çeşitli ilaçlar kullanılarak insanı fiziksel, bilişsel, mod ve kişilik açısından geliştirme imkânı olduğu gibi<sup>6</sup> genetik müdahale yoluyla da bunun gerçekleştirilmesi mümkün görülmektedir. CRISPR-Cas9 gen düzenleme tekniğinin embriyoda fiziksel ve bilişsel kapasiteyi arttırmak üzere geliştirme amaçlı kullanılması durumunda göz, saç, ten rengi, boy uzunluğu gibi kişisel özellikleri belirlenmiş, üstün zekâlı, güçlü kemiklere ve kaslara sahip, hastalıklara yakalanma riski daha az olan tasarım bebekler (design babies) geliştirme ihtimal dâhilindedir. Genom düzenlemeyle çocukları sadece fiziksel ve bilişsel özellikleri açısından değil duygusal yönden de geliştirmenin imkânı tartışılmaktadır. Bunun mümkün olması durumunda ebeveynler için çocukları adına, merhametten zorbalığa kadar pek çok kişilik özelliği arasında geniş bir tercih seçeneği bulunabilecektir. Çocukları için her şeyin en iyisini layık gören ebeveynlerin genetik geliştirmeye duyarsız kalmayacaklarını tahmin etmek zor olmasa gerektir.<sup>7</sup>

Bilim çevrelerinde bu tekniğin soy hattında kullanılmaması yönündeki uyarılara rağmen, 2018’de Dr. He Jiankui başkanlığında bir ekip tarafından

of Enhancement of Human Beings”, *The Oxford Handbook of Bioethics*, Edit. Bonnie Steinbock (USA: 2009), 517.

<sup>4</sup> Fritz Allhoff vd., “Ethics of Human Enhancement: 25 Questions & Answers”, *Studies in Ethics, Law, and Technology*, 4/1, 3.

<sup>5</sup> Norman Daniels, “Normal Functioning and the Treatment-Enhancement Distinction”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 9/3, 309-322.

<sup>6</sup> Detaylı bilgi için bk. Tayyibe Bardakçı-Hakan Ertin, “İnsanı Geliştirme Tartışmalarına Biyoetik Bir Bakış”, *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları* 41 (Mart 2020), 36-38.

<sup>7</sup> Nitekim 1997 yılında ABD’de bir gazete haberi üzerine yaşananlar bu öngörüye doğrular niteliktedir. Gazetelerde “sipariş çocuk” başlığıyla, ebeveynlerin doğacak bebekleri için seçebilecekleri müzik, spor gibi yeteneklerin listesiyle birlikte bir de telefon numarasının bulunduğu bir habere yer verilir. İlgili numaraya kısa sürede 50 bin arama yapılır. Bu ilanın küçük puntuyla yazılmış GATTACA filminin reklamı olduğu ise daha sonra anlaşılır. Bu trajikomik olay insanların tasarım bebek konusunda ne kadar hevesli olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İnsanların doğal yoldan doğan “değersizler” ile genetik geliştirmeyle doğan “değerliler” olarak iki sınıfa ayrıldığı bir geleceği konu edinen GATTACA filmi ise sistematik genetik ayrımcılığın yol açabileceği toplumsal kâbusu çarpıcı bir biçimde gözler önüne sermektedir.

CRISPR-Cas9 kullanılarak, HIV virüsüne karşı bağışıklığı güçlendirilmiş ikiz kız bebeklerin doğumunun sağlandığı öne sürülmüş,<sup>8</sup> bu durum insanı geliştirmeye ilgili ahlâkî tartışmaların alevlenmesine neden olmuştur. Problemin özünü, böyle bir uygulamanın bir hastalığı tedavi etmek için değil, sağlığın ötesine ulaşmak, fiziksel veya bilişsel kapasiteyi arttırmak, kişiyi normların üzerine çıkarmak için kullanılması oluşturmaktadır.<sup>9</sup> İnsan genomuna kalıtsal müdahale kimilerince en büyük hayalin gerçekleşmesi olarak görülürken, kimi çevreler tarafından ise insanlığın geleceği için büyük bir tehlike ve tehdit olarak yorumlanmaktadır.<sup>10</sup>

İnsan genomuna müdahaleyi ve genetik geliştirmeyi etik yönüyle ele alan makale ve kitap düzeyinde çok sayıda çalışma yapılmıştır. Françoise Baylis, *Altered Inheritance-CRISPR and the Ethics of Human Genome Editing* (London: Harvard University Press, 2019); Fritz Allhoff vd., “Ethics of Human Enhancement: 25 Questions & Answers”, *Studies in Ethics, Law, and Technology*, 4/1, 1-49; Ronald M. Green, *Babies By Design: The Ethics of Genetic Choice* (London: Yale University Press, 2007); Mohammed Ghaly, “Islamic Ethical Perspectives on Human Genome Editing”, *Spring* 35/3, (2019), 45-48; Tayyibe Bardakçı- Hakan Ertin, “İnsanı Geliştirme Tartışmalarına Biyoetik Bir Bakış”, *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları* 41 (Mart 2020), 31-52 isimli çalışmalar burada sadece birkaç örnek olarak zikredilebilir.

Görebildiğimiz kadarıyla ülkemizde genetik müdahaleyle insanın geliştirilmesi meselesini fikhî açıdan konu edinen bir makale yayımlanmamış olması nedeniyle bu çalışma kaleme alınmıştır. Yöntem olarak önce genetik geliştirmeye ilgili etik tartışmalar üzerinde durulacak, daha sonra fikhî perspektiften mevzu değerlendirilmeye çalışılacaktır.

## 1. GENETİK GELİŞTİRMEYE İLİŞKİN ETİK YAKLAŞIMLAR

Genom düzenleme teknolojileri ve genetik geliştirmeye ilgili etik tartışmalarda biyoetikçilerin bir kısmı buna karşı çıkarken, bazıları ise müspet görüş serdetmekte hatta savunma pozisyonuna geçmektedirler. Hangi sebeple olursa olsun soy hattında genetik müdahaleye karşı olanlar genel-

<sup>8</sup> Doudna ve Sternberg, *Gen Düzenlemenin Evrime Hükmeden İnanılmaz Gücü: Yarattığı Çatlak*, 187-191; Henry T. Greely, “CRISPR’ d Babies: Human Germline Genome Editing in the He Jiankui Affair”, *Journal of Law and the Biosciences* 6 (2019), 111-183.

<sup>9</sup> Michael J. Sandel, *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* (USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 8.

<sup>10</sup> Bkz. Jennifer A. Doudna-Emmanuelle Charpentier, “The New Frontier of Genome Engineering with CRISPR-Cas9”, *Science* 346/6213 (2014), 1077-86; Jennifer A. Doudna-Samuel H. Sternberg, *Gen Düzenlemenin Evrime Hükmeden İnanılmaz Gücü: Yarattığı Çatlak*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018), 11-13.

likle dinî inanca sahip muhafazakâr düşünürlerdir.<sup>11</sup> Yeterli laboratuvar ve klinik araştırmalardan sonra güvenlik ve etkinliği sağlandığında soy hattında genom düzenlemenin tedavi amaçlı kullanımını benimseyen bazı liberal görüş sahipleri de bu teknolojinin geliştirme amaçlı kullanılmasından kaygı duymaktadırlar.<sup>12</sup> Liberaller içinde bir kesim muhtemel kötüye kullanımına dair endişe taşısalar da genetik geliştirmeyi ahlâken kabul edilebilir bulmaktadırlar.<sup>13</sup> Kendilerini transhümanist olarak nitelendiren ve tedavi ile geliştirme arasında bir fark olmadığını düşünenler ise genetik geliştirmeyi ahlâken zorunlu görmektedirler.<sup>14</sup>

Genetik geliştirmeye dair etik ikilemler ve öne sürülen argümanlar özellikle biyomedikal etiğin dört temel prensibi olan zararsızlık, yararlılık, özerkliğe saygı (otonomi) ve adalet ilkeleri<sup>15</sup> etrafında şekillenmektedir. Yararlılık/faydacılık yönünden genetik geliştirmeyi savunan transhümanistler, genlere müdahale ile genetik mutasyonların gelecek nesillere aktarımının önleneyeceğini,<sup>16</sup> dolayısıyla bunu yapmanın bugünün insanların gelecek kuşaklara karşı sorumluluğu olduğunu öne sürmektedirler.<sup>17</sup> Bu düşünürlere göre, fiziksel ve bilişsel yönden sınırlı, kolay hastalanabilen ve nihayet ölen kusurlu bir varlık olan insanı bu kusurlardan arındırmak için hastalıklara dirençli, daha güçlü ve daha zeki yaparak iyileştirmek gerekmektedir. Mümkün olan en iyi çocuğu yaratmanın ahlâkî bir görev olduğunu iddia eden transhümanist anlayış bunun da ötesinde, sakatlanan, yıpranan, yaralanıp ölen bu bedenden tamamıyla kurtulabilmenin yolla-

<sup>11</sup> George J. Annas vd., “Protecting the Endangered Human: Toward an International Treaty Prohibiting Cloning and Inheritable Alterations”, *American Journal of Law and Medicine* 28/2-3 (2002), 151-178.

<sup>12</sup> Doudna-Sternberg, *Gen Düzenlemenin Evrime Hükmeden İnanılmaz Gücü: Yaratılıştaki Çatlak*; Guido de Wert vd., “Responsible Innovation in Human Germline Gene Editing: Background Document to the Recommendations of ESHG and ESHRE”, *European Journal of Human Genetics* 26/4 (2018), 450-470.

<sup>13</sup> Baylis, *Altered Inheritance-CRISPR and the Ethics of Human Genome Editing*, 57; Ronald M. Green, *Babies By Design: The Ethics of Genetic Choice* (London: Yale University Press, 2007), 11.

<sup>14</sup> Christopher Gyngell, vd., “Moral Reasons to Edit The Human Genome: Picking up From The Nuffield Report”, *Journal Medical Ethics* 45 (2019), 514-523; Savulescu, “Genetic Interventions and the Ethics of Enhancement of Human Beings”, 517; John Harris, *Enhancing Evolution: The Ethical Case For Making People Better*, USA: Princeton University Press, 2007.

<sup>15</sup> Bk. Tom L. Beauchamp-James F. Childress, *Biyomedikal Etik Prensipleri*, çev. M. Kemal Temel (İstanbul: BETİM Yayınları, 2017).

<sup>16</sup> Julian J. Koplin vd., “Germline Gene Editing and the Precautionary Principle”, *Bioethics* 34 (2020), (49-59), 50.

<sup>17</sup> Gyngell vd., “Moral Reasons to Edit The Human Genome: Picking up From The Nuffield Report”, 500.

rını aramakta,<sup>18</sup> genetik, nano ve yapay zekâ teknolojileriyle insanın makineleşmesinin ve ölümsüzlüğünün gerçekleşeceği bir dünyanın hayalini kurmaktadır. Transhümanist felsefenin öncü isimlerinden Ray Kurzweill'in "teknolojik değişim hızının, insan yaşamını geri dönülmez biçimde dönüştürecek kadar yüksek olacağı, değişimin etkilerinin de bir o kadar derinleşeceği bir gelecek"<sup>19</sup> olarak tanımladığı "tekillik(singularity)" çağına doğru ilerlerken, genetik geliştirmenin ve insanı makineleştirmenin önünde hiçbir ahlâkî sınır tanınmamaktadır. Öyle ki yine Kurzweill'in ifadesiyle "Biyoteknoloji, genlerinizi gerçekten değiştirebilmeniz için araçları sağlayacak; böylece yalnız teker teker tasarlanmış bebekler değil, tasarlanmış bebek patlamaları da mümkün olacaktır."<sup>20</sup>

Ontolojik varlığı ve sahip olduğu niteliklerle yeryüzünde diğer canlılardan farklı bir yeri ve değeri bulunan insanı, gen teknolojileriyle tasarlanmış bir sürüm haline getirmek insanın varlığı ve anlamı üzerinde nasıl bir etki oluşturacaktır? İnsanın kendisini, teknolojik malzeme satan bir mağazanın raflarında yer alan bir ürün gibi hissetmesi, fiziken geliştirilirken, mekanik bir varlığa indirgenmesi ona yapılabilecek en büyük kötülük değil midir?

Genetik müdahalenin olası zararları aşikâr iken yararlılık prensibinin kapsamının bu derece genişletilmesinin pratik açıdan makul olmadığı, insanları böyle bir yükümlülük altına sokmanın da ahlâken problem teşkil edeceği gerekçesiyle transhümanist anlayışa itiraz edilmiştir.<sup>21</sup> Zira gen düzenleme araçlarıyla hedeflenmemiş genlerin kesilmesi ve istenmeyen etkilere yol açılması muhtemeldir. Nitekim insan embriyoları üzerinde yapılan deneylerin çoğunda hedef dışı etkiler tespit edilmiştir.<sup>22</sup> Ayrıca geliştirmenin her durumda birey için tartışmasız yararlı olacağını iddia etmek ne kadar gerçekçidir? Örneğin güçlü bir hafızaya sahip olmak çoğunlukla yararlı görülse de bunun her zaman ve şartta geçerli olduğu söylenemez.

<sup>18</sup> Bk. James Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future* (USA: Cambridge Westview Press, 2004); Ray Kurzweill, *İnsanlık 2.0: Tekillğe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*, çev. Mine Şengel (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018); David Le Breton, *Bedene Veda*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Sel Yayınları, 2016).

<sup>19</sup> Kurzweill, *İnsanlık 2.0: Tekillğe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*, 19. Transhümanist hareket mensuplarıyla uzun birlikteliğe ve yapılan mülakatlara dayalı dikkat çekici bir çalışma için bk. Mark O'connell, *Makine Olmak*, çev. Öznur Karakaş (İstanbul: Domingo Yayınları, 2018).

<sup>20</sup> Kurzweill, *İnsanlık 2.0: Tekillğe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*, 305.

<sup>21</sup> Bardakçı ve Ertin, "İnsanı Geliştirme Tartışmalarına Biyoetik Bir Bakış", 47.

<sup>22</sup> Robert Ranisch, "Germline Genome Editing Versus Preimplantation Genetic Diagnosis: Is There a Case in Favour of Germline Interventions?", *Bioethics* 34 (2020), 60; Greely, "CRISPR'd Babies: Human Germline Genome Editing in the He Jiankui Affair", 154.

Zira unutulmaması, yerine göre büyük bir lütuftur. Bundan yoksunluk ise kimi zaman travmatik sonuçlara neden olabilir.<sup>23</sup>

Genetik geliştirme meselesinde kişi özerkliğinin, hem geliştirmeyi savunanlar hem karşı çıkanlar olmak üzere her iki kesimce kullanılan bir argüman olduğu görülmektedir. Geliştirme taraftarlarına göre buna karşı çıkmak sağlıklı ve gelişmiş özellikleri olan çocuklara sahip olma hakkı açısından ebeveyn özerkliğini ve insan onurunu ihlal anlamına gelmektedir.<sup>24</sup> Buna karşılık ebeveyn özerkliği görüşüne karşı çıkan düşünürlerden Habermas ise embriyonun kendi geleceğiyle ilgili karar verebilecek pozisyonda olmamasının ahlâken problem teşkil ettiğini söyleyerek tasarlanmış bebekler üretilme ihtimalini eleştirmektedir.<sup>25</sup> Ona göre genetik tasarım, insanın araçsallaştırılması yanında insan türünün kendi kendisini dönüştürmesinin de yolunu açmak anlamına gelmektedir.<sup>26</sup> Teolog Meilaender de çocukların genetik özelliklerinin ebeveyn tarafından belirlenmesinin onları ilâhî bir hediye olmaktan çıkarıp “yapma” (making) bir ürüne dönüştüreceği, böylece nesneleştirilmiş ve onurlarının zedelenmiş olacağı görüşüyle genetik geliştirmeye karşı çıkmaktadır.<sup>27</sup> Michael Sandel ise genetik geliştirmede asıl problemin ebeveynin ya da tasarım ürünü çocuğun özerkliğinin ihlali olmayıp, ebeveynlerin bebeği tasarlama kibrinde ve doğumun gizemine hâkim olma çabasında yattığını, bunun da insan onuruna tehdit içerdiğini düşünmektedir.<sup>28</sup>

Genetik geliştirme adalet ilkesi açısından da ele alınmakta, toplumda dezavantajlılara yönelik olumsuz bakış açısının pekişmesine, engelli kimselere karşı ayrımcılığın derinleşmesine yol açacağı gerekçesiyle eleştirilmektedir.<sup>29</sup> Örneğin zekâ genleriyle oynanması sonucu, bazı

<sup>23</sup> Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Everest Yayınları, 2003), 133.

<sup>24</sup> *Human Genome Editing: Science, Ethics and Governance*, National Academies of Sciences, Engineering and Medicine (NASEM) (Washington DC: National Academies Press, 2017), 119.

<sup>25</sup> Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, 71-72, 112.

<sup>26</sup> Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, 27-39.

<sup>27</sup> Gilbert Meilaender, “Human Dignity: Exploring and Explicating the Council’s Vision”, *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics* (Washington DC: 2008), 252-277. [https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human\\_dignity/chapter11.html](https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity/chapter11.html) (Erişim 21 Temmuz 2022)

<sup>28</sup> Sandel, *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, 7-8, 24, 46.

<sup>29</sup> Adam P. Cribbs-Sumeth M. W. Perera, , “Science and Bioethics of CRISPR-Cas9 Gene Editing: An Analysis Towards Separating Facts and Fiction”, *Yale Journal of Biology and Medicine* 90/4 (2017), (625-634), 625-634; Carolyn Brokowski-Mazhar Adli, “CRISPR Ethics: Moral Considerations for Applications of a Powerful Too”, *Journal of Moleküler Biyoloji* 431 (2019), 88-101.

bireylerin entelektüel anlamda diğerlerine göre daha avantajlı konuma gelmesi, bunun da sosyal problemler doğurması muhtemeldir.<sup>30</sup> Buna karşılık genetik geliştirme ile ayrımcılık arasında zorunlu bir bağlantı bulunmadığı, insanların doğuştan bir takım genetik farklılıklara sahip olduğu, doğal kategoride zaten adaletten söz edilemeyeceği görüşünde olan Savulescu, teknolojiye eşit erişim sağlandığında dezavantajlı insanların geliştirilmesinin daha adil olacağını ileri sürmektedir.<sup>31</sup> Aslında genetik geliştirmeye eşit erişimin gerekliliğine yapılan bu vurgu, geliştirmeyle ayrımcılık arasında zorunlu bir bağ olmadığı görüşüyle çelişmektedir. Zira dezavantajlı kesimlerin gen teknolojilerine erişimleri mümkün olmadığı sürece Savulescu'nun bahsettiği adalet gerçekleşmiş olmayacak, aksine zengin ve sağlıklı kimselerin daha güçlü ve iyi olmak için kendilerini geliştirmeleriyle aradaki fark daha açılmış olacaktır.

Genetik geliştirme, insan doğasına müdahale anlamına geldiği için de eleştirilmiş, insan genomunun doğal halinin korunması gereklilik olarak görülmüştür.<sup>32</sup> Doğal olarak büyüyüp gelişenle (born) insan eliyle yapılan (made) arasındaki ayrıma dikkat çeken Habermas genetik yapısı değiştirilmiş çocuğun akranlarıyla eşit doğum imkânını yitireceğini ve başkası tarafından programlanmış olmakla kendine ait bir hayat yaşama şansının elinden alınmış olacağını ifade etmektedir.<sup>33</sup> Genetik geliştirme taraftarları ise insanı diğer canlılardan farklı kılan yönünün genleri değil rasyonelliği, normatif karar verebilme ve sebeplere göre hareket edebilme yetisi olduğunu öne sürmekte, insanı geliştirmenin doğasının da gelişmesi anlamına geleceği iddiasında bulunmaktadır.<sup>34</sup>

İnsan genleri üzerinde geliştirme yapmayı dinî gerekçelerle kabul edilemez bulan kimi düşünürler genetik müdahaleleri “Tanrı'nın rolünü üstlenme” olarak nitelendirmekte,<sup>35</sup> Allah'ın insanları farklı özelliklerle yaratarak evrende bir denge kurduğuna, genetik geliştirmenin bu dengeyi bozacağına dikkat çekmektedirler. Bu görüş mensuplarından Leon Kass'a göre genetik müdahale insanın, kendisini “Tanrı'yı oynayan adam”

<sup>30</sup> Eduardo Rodriguez Yunto, “Ethical Issues in Genome Editing Using Crispr/Cas9 System”, *Journal Clinic Research and Bioethics* 7 (January, 2016), 266.

<sup>31</sup> Savulescu, “Genetic Interventions and the Ethics of Enhancement of Human Beings”, 530.

<sup>32</sup> Nuffield Council on Bioethics, *Naturalness*, 2015. <http://nuffieldbioethics.org/project/naturalness> (erişim 22.07.2022)

<sup>33</sup> Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, 73-107.

<sup>34</sup> Savulescu, “Genetic Interventions and the Ethics of Enhancement of Human Beings”, 531.

<sup>35</sup> Dana Carroll-R. Alta Charo, “The Societal Opportunities and Challenges of Genome Editing”, *Genome Biology* 16 (2015), 242.

pozisyonuna yerleştirmesi anlamına gelmektedir.<sup>36</sup> Bu argümana ise aşı, sezaryen, cerrahi uygulamalar gibi teknolojilerin de Tanrı'nın yaratmasına ve bebeğin doğasına müdahale olarak yorumlanabileceği, bunlara itiraz edilmediğine göre Tanrı rolü üstlenme gerekçesiyle genetik geliştirmeyi reddetmenin anlamsız olduğu görüşüyle karşı çıkmıştır.<sup>37</sup>

Konuya İslâm teolojisi açısından bakıldığında “Tanrı’yı oynama” gibi bir argümanın kelâmî perspektifte bir karşılığı olmadığını söylemek gerekir. Zira Allah Hâlık/yaratan, insan ise mahlûk/yaratılandır. Ehl-i sünnet anlayışında Allah sadece insanın değil, fiillerinin de yaratıcısıdır. Ancak Allah’ın şer/kötü fiile rızası bulunmamaktadır.<sup>38</sup> İnsan, Allah’ın kendisine lütfettiği irade ve yetenekleri O’nun rızasına uygun olarak kullanmakla sorumludur.

Evrimci anlayış ise insanın Tanrı tarafından ve bir düzen çerçevesinde yaratılmış olduğu, genetik müdahalelerin gen çeşitliliğini bozacağı argümanına, evrende tasarımın olmadığı, insan ve diğer canlıların rastlantısal olarak ve çevreye göre gerçekleşen doğal seçim ile oluştuğu iddiasıyla itiraz etmektedir. Dolayısıyla evrimciler açısından evrende bir çeşitlilik ve düzenden söz edilemeyeceği gibi kalıtsal genom düzenlemeyle hastalıkların önüne geçilecek, böylece insan daha iyi bir hayat yaşayış olacaktır.<sup>39</sup>

Evrim teorisinden hareketle Allah’ın yaratıcılığını reddeden, insanın yeryüzündeki diğer canlılardan farksız olduğunu iddia edip kutsiyetini hiçe sayan, hastalığı tedavi ile genetik geliştirmeyi eşdeğer tutan bu yaklaşımın teolojik perspektiften dikkate değer bir yanı bulunmamaktadır.

Genetik geliştirmeye, geçmişin devlet eliyle gerçekleştirilen öjeni uygulamalarına benzer şekilde<sup>40</sup>, insanlık anlayışını kökten etkileyen ve türlerin hayatta kalmasını tehdit edebilecek bir çeşit yeni öjenie dönüşebileceği<sup>41</sup> argümanı da itiraz edilmektedir. Buna karşılık otoriter öjeniden farklı olarak ebeveynin tercihi doğrultusunda embriyonun genetik özelliklerine müdahaleyle gerçekleşecek bu yeni durum “liberal

<sup>36</sup> Leon R. Kass, “Ageless Bodes, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection”, *The New Atlantis* 1 (2003), 9-28.

<sup>37</sup> Larry G. Locke, “The Promise of CRISPR for Human Germline Editing and the Perils of Playing God”, *The CRISPR Journal* 3/1 (2020), 27-31.

<sup>38</sup> Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-ekber* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 33-35; Ebû Mansûr Mâturîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, thk. Fethullah Halîf (Mısır: Dâru'l-Câmiâtü'l-Mısriyye, ts.), 1/ 225.

<sup>39</sup> Savulescu, “Genetic Interventions and the Ethics of Enhancement of Human Beings”, 529-530.

<sup>40</sup> Örnekler için bk. Görgülü, *İnsan Genomuna Müdahale Etik Tartışmalar; Fıkhî Yaklaşımlar*, 76-77.

<sup>41</sup> George J. Annas, “The Mythology of CRISPR”, *Science* 354/6309 (2016), 189.

öjeni” olarak adlandırılmakta<sup>42</sup>, genetik geliştirme taraftarlarına göre genetik müdahalelerin etik ilkelere ve insan haklarına karşı ihlaller içermeyeceği iddia edilmektedir.<sup>43</sup> Bu anlayışa göre ebeveynin, çocuğun sağlıklı gelişimi için beslenmesine özen gösterme, gideceği okulu seçme, özel eğitim aldırma gibi konularda yetkileri bulunuyorsa, genetik özelliklerini belirleme hakları da meşru kabul edilmelidir. Oysa dünyaya gözlerini açtıktan sonra iyi gelişimi adına sağlık, eğitim gibi hususlarda ebeveyninin rehberliği ve yönlendirmesi olsa da kişi, ileriki dönemlerde bireysel tercihleri doğrultusunda hayatına yön verebilir. Ancak genetiğiyle oynanmış bir insan için dönüşü mümkün olmayan bir süreç başlatılmış olacaktır. Dolayısıyla bu iki durumun birbiriyle mukayesesi mantıklı ve tutarlı bir kıyas değildir.

Genetik geliştirme ile ilgili etik tartışmaları bu şekilde özetledikten sonra şimdi konuya fihhi açıdan bakabiliriz.

## 2. FIKHÎ AÇIDAN GENETİK GELİŞTİRME

Genetik geliştirmenin hararetili savunucularının insanı, hastalanabilen, sakatlıkları olan kusurlu ve eksik bir varlık olarak kabul ettiklerini, bu yüzden gen teknolojilerinden yararlanarak insanın normal sınırlarının üstüne taşınmasını, böylece müreffeh bir hayat yaşamasının sağlanmasını ahlâkî bir ödev olarak dayattıkları aktarıldı. Peki, insan gerçekten bu kadar sıradan, evrimcilerin söylemiyle, diğer türlerden farkı olmayan bir canlı mıdır? İnsan hakikatte nedir? Varlık âleminde yeri neresidir? Ontolojik değerini nereden almaktadır? İnsana fıkıh penceresinden baktığımızda nasıl bir varlık görmekteyiz? Genetik geliştirme ile yapılmak istenene, fikhî perspektiften ne söylenebilir?

### 2.1. İnsanı Diğer Varlıklardan Ayıran Hususiyetleri

İnsanın doğumuyla ölümü arasındaki tüm fiillerini kendine konu edinen ve bu fiillerin tâbi olduğu şer’i hükümleri tespit eden ilmî bir disiplin olarak fikhın insan tasavvurunu öncelikle Kitap ve Sünnetin öğretisi şekillendirmektedir. Kur’ân ve Sünnette insan karşımıza, solunum yapan, beslenen, hareket eden, konuşan, üreyip çoğalan biyolojik bir canlı olmanın ötesinde yaratanın kendisine bahşettiği akıl, idrâk, irade, beyan gibi manevî ve metafizik özelliklerle tercihlerinin ve yapıp eylediklerinin sonuçlarından hukukî ve diyanî anlamda sorumlu bir varlık olarak çıkmaktadır. “Biz

<sup>42</sup> Bk. Nicholas Agar, “Liberal Eugenics” *Public Affairs Quarterly* 12/2 (1998), 137-155; Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, 80-81; Francis Fukuyama, *İnsan Ötesi Geleceğimiz: Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları*, çev. Çiğdem Aksoy Fromm (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2003), 109.

<sup>43</sup> Seppe Segers, Heidi Mertes, “Does Human Genome Editing Reinforce or Violate Human Dignity?”, *Bioethics* 34/1 (2020), 20.



*insanı en güzel biçimde/kıvamda (ahsen-i takvim) yarattık.*"<sup>44</sup> âyeti insanın varlık âleminde ruhî ve fizikî anlamda diğer canlılardan ayrı ve özel bir konumu bulunduğunu ifade etmektedir. Ahsen-i takvîm ile var edilme tefsirlerde, fiziksel olduğu kadar manevî güzellik ve kemale sahip olma; akıl, fehim, temyiz, edep, ilim, beyan gibi niteliklerle yetkinliğe erme şeklinde yorumlanmıştır.<sup>45</sup>

*"Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen yayan Rabbinize itaatsizlikten sakının. Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir."*<sup>46</sup> âyetiyle insanlık ailesinin bir nefisten yaratıldığı bildirilirken, *"O yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır. Sonra onun neslini önemsenmeyen bir suyun özünden yaratıp sürdürmüştür. Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş; sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır. Ne kadar da az şükrediyorsunuz."*<sup>47</sup> âyetinde ise ilâhî tasarımla şekil verilip yaratılan insanın üflenen ruh ile can bulduğu haber verilmiştir. Âyette ruhun Allah'a izafe edilmesi insanın kıymetini ve varlık hiyerarşisindeki üstün mertebesini ortaya koymaktadır.

Rahmân, insanı yaratmış, ona akletme ve beyan melekesi lütfetmiş böylece varlığı anlama ve anlatma kabiliyeti vermiştir.<sup>48</sup> *"Andolsun biz insanoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık."*<sup>49</sup> buyurularak da insanın mükerrem bir varlık olduğuna dikkat çekilmiştir. İnsanın kerem sahibi kılınışını akıl ve idrâk gücüyle ilişkilendiren Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) buna, "Allah'ı bilmenin (marifetullah) nuru akılda tecelli eder, büyüklüğünün (kibriya) ışığı onda parıldar. Akıl, madde ve mana (halk ve emir) âleminin sırlarına erişen, Allah'ın ruhlar ve cisimler âleminde yarattığı varlıkları bilgisiyle olduğu gibi kuşatan bir güçtür.. Bu yüzden insan (nefsi) bu âlemdeki bütün varlıkların en şerefliisidir."<sup>50</sup> sözleriyle açıklık getirmektedir. İslâm

<sup>44</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2006); et-Tîn 95/4.

<sup>45</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâselûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 10/573; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr/2002), 31/11; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrâhim Hafnâvî (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1994), 20/115.

<sup>46</sup> en-Nisâ 4/1.

<sup>47</sup> es-Secde 32/7-9.

<sup>48</sup> *"İnsanı O yarattı, ona anlama ve anlatmayı öğretti."* (er-Rahmân 55/3-4).

<sup>49</sup> el-İsrâ 17/70.

<sup>50</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/13.

ahlâkçısı Kınalızâde'ye (ö. 979/1572) göre ise insanı diğer varlıklardan farklı kılan yönü özellikle “nutk” yetisine sahip olmasıdır. Kınalızâde bunun sadece, harfleri ve kelimeleri telaffuzdan ibaret olmadığını belirterek nutku akledip anlama, fikredip tedbirde bulunma, övülen ve zemmedilen ahlâkî davranışları ayırt etme gücü olarak açıklamaktadır.<sup>51</sup>

Yaratılıştan getirdiği bu özellik ve meziyetlerle, kuvvet-i âlime ve kuvvet-i âmile vasıflarıyla mümtaz bir varlık olarak insan<sup>52</sup> hem yeryüzündeki diğer varlıklar üzerinde tasarrufta bulunma ayrıcalığına sahip<sup>53</sup> hem ilâhî teklife muhatap kılınmıştır.<sup>54</sup> Fıkıh disiplininde insana, ilâhî teklifin muhatabı “mükellef” varlık olarak bakılır. Bir işi yapma veya yapmama hususunda şer'î hitapla yükümlü tutulan, söz ve davranışlarına hukukî sonuç bağlanan âkil-bâliğ kişiye mükellef denir.<sup>55</sup> Dolayısıyla mükellefiyetin dayanağını, Şâri'in hitabını idrak edip gereğini yerine getirebilecek donanıma sahip olmak teşkil eder. Ruhlar âleminde yapılan ilâhî sözleşmenin<sup>56</sup> gereği diğer canlılardan ayrı olarak her insana doğuştan zimmet vasfı verilmiş, bu vasıfla insan dinî ve hukukî hükümlere muhatap olma ehliyeti kazanmıştır.<sup>57</sup>

## 2.2. İnsanın Dokunulmazlığı ve Korunmuşluğu

Fıkıhın mükerrem ve mükellef insan anlayışının bir yansıması olarak her insanın aynı zamanda “ismet” vasfını haiz olarak dinî ve hukukî yönden korunmuşluk, diğer bir ifadeyle dokunulmazlık hakkı bulunmaktadır. Bu itibarla fıkıh nezdinde insan canlısıyla, ölüsüyle maddî, manevî her türlü müdahaleye karşı dokunulmazlığı olan “muhterem” bir varlıktır. İsmet özelliğinden kaynaklı hurmet, embriyo aşamasından itibaren insanın yaşam hakkını ve beden bütünlüğünü her türlü haksız fiile karşı korumayı içerir.

<sup>51</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 69, 86.

<sup>52</sup> Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 75; Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 1/69.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/86; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001), 15/141.

<sup>54</sup> “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yüklendi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok cahildir.” (el-Ahzâb 33/72).

<sup>55</sup> Ebû'l-Vefâ Ali b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâdih fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 1/68.

<sup>56</sup> “Rabbın Âdemoğullarından -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? ‘Elbette öyle! Tanıklık ederiz’ dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, ‘Bizim bundan haberimiz yoktu’ demeyesiniz.” (el-A'râf 7/172).

<sup>57</sup> Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Usûl* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/332-333; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 4/237.

Pozitivist-materyalist düşüncenin insanı bir hücre yığınından ve genlerin toplamından ibaret gören yaklaşımıyla fıkıhın, Kur’ân ve Sünnetin öğretilerine dayalı mükellef, mükerrer ve muhterem insan anlayışı mukayese kabul etmez bir farklılık taşır. Fıkıh, insan varlığını minnettar olunacak ilahi bir hediye olarak görerek, onu saygınlığına yaraşır bir mertebeye oturtmaktadır. Bedene, sahip olunan ve onarılması gereken bir meta muamelesini reva gören anlayış ise genetik müdahale ile geliştirme uygulamalarında hiçbir sakınca görmemektedir. Oysa insan varlığı bedenden, genom ve DNA’nın toplamından çok daha fazlasıdır. Günümüz İslâm felsefesi Mutaz Hatîb’in dikkat çektiği üzere nefis, ruh, akıl gibi unsurlar insanın metafizik yönünü teşkil etmekte olup fiziksel yönü ile de etkileşim halindedir. İnsanın bir beden olarak algılanmasıyla bedeni olan kişi/ nefis olarak idrak edilmesi arasında derin fark bulunmaktadır.<sup>58</sup> Dolayısıyla İslâm nezdinde insan beden, ruh ve genetik vasıflarıyla bir bütün olarak ahlâkî bir varlıktır. Fıkıhta insanın herhangi bir uzvu ve cüzünün ticarete, istifadeye konu olması haysiyet ve saygınlığına aykırı kabul edilmiş, bu yüzden caiz görülmemiştir.<sup>59</sup> İnsan genomunun da bedenin bir parçası olarak, zaruri haller dışında aynı şekilde dokunulmazlığı bulunmaktadır. Hastalıkların tedavisi gibi zaruret kapsamına giren durumlarda belli şartlar dâhilinde bedene müdahale caiz kabul edilmiştir.<sup>60</sup> Geliştirme amaçlı müdahalelerin ise zaruret kapsamına girmeyeceği açıktır.

İnsan hayatı ve canı, korunması gereken en üst değerler kategorisinde (zarûriyyât-ı hamse) yer almakta olup<sup>61</sup> bunun bir gereği olarak kişi, sağlığına dikkat etmek ve hastalık durumunda tedavi cihetine gitmekle yükümlü olur. Nitekim “*Tedavi olun. Zira Allah her hastalıkla birlikte şifasını da yaratmıştır.*”<sup>62</sup>; “*Her derdin bir devası vardır. Derdin devasında isabet edilirse Allah Teâlâ’nın izniyle düzelir.*”<sup>63</sup> mealindeki hadisler bu

<sup>58</sup> Mutaz Hatîb, “Mine’l-mukârabeti’l-fikhiyye ile’l-mukârabeti’l-ahlâkiyye: el-İctihâdi’l-muâsıru ve’l-cînûm numûzecen”, *Journal of Islamic Ethics* 3 (2019), 121.

<sup>59</sup> Buhârî, “Libâs”, 83-87; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâiu’ş-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 5/125, 133, 145; Mansur b. Yûnûs el-Buhûtî, *Keşşâfu’l-kınâ’ an metni’l-iknâ’* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/57.

<sup>60</sup> *el-Fetâva’l-Hindîyye* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 5/440; Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbu’l-Mecmû’şerhu’l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib Mutîî (Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, ty.), 3/145.

<sup>61</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘ulmi’l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfî (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 1/174; Seyfeddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmî, ts.), 4/160; İbrahim b. Musa eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât fi usûli’l-ahkâm* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, ts.), 2/4; Muhammed Tâhir b. Âşur, *Makâsidü’ş-şerîati’l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Tâhir Meysâvî (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1999), 219.

<sup>62</sup> Ebû Dâvûd, “Tıp”, 1; Tirmizî, “Tıp”, 2.

<sup>63</sup> Müslim, “Selâm”, 69.

sorumluluğa dikkat çekmektedir. Ancak genetik geliştirmenin tedaviyle bir ilgisi bulunmayıp insanın fitratına müdahale yönü baskın görünmektedir.

### 2.3. Genetik Geliştirme ve Fitrat İlişkisi

Sözlükte “yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş” anlamlarına gelen “fitrat” varlık türlerinin ilk yaratılıştaki asli tabiatını, dış tesirlerden etkilenmemiş nötr halini ifade için kullanılır. Kur’ân, yaratışta türlere kodladığı bu temel karakteristik yapıya işaretle Allah Teâla’nın bir isminin de “Fâtır” olduğunu bildirir.<sup>64</sup> Kur’ân’da “*Hakka yönelen bir kimse (hanif) olarak bütün varlığıyla dine, Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fitrata yönel. Allah’ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.*”<sup>65</sup> buyurulduğu gibi Hz. Peygamber de (s.a.s.) her insanın fitrat üzere doğduğunu bildirmektedir.<sup>66</sup> Söz konusu hadisten hareketle tefsirlerde fitratın İslâm<sup>67</sup>, tevhid<sup>68</sup>, Allah’ı bilme yetisiyle yaratılma, selamet ve istikamet<sup>69</sup> gibi anlamlara geldiği belirtilmiştir. Âyette geçen “*Allah’ın yaratmasında hiçbir değişme yoktur.*” ifadesi ise yaratılış özelliklerinin değiştirilmemesi şeklinde yorumlanmıştır.<sup>70</sup> Dolayısıyla insan tabiatının, onu diğer varlıklardan ayıran özgün bir yapısı olup fitratına kodlanmış bu hususiyetin korunması istenmektedir. Nitekim “*Allah şeytanı lânetlemiştir; o da ‘Kullarından belli bir pay alacağım, onları mutlaka saptıracağım, onları boş kuruntulara kaptıracağım, kesinlikle onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar; emredeceğim de Allah’ın yarattığını değiştirecekler’ demiştir. Allah’ı bırakıp da şeytanı dost edinen kimse elbette apaçık bir ziyana düşmüş olur.*”<sup>71</sup> âyetiyle de “Allah’ın yarattığını değiştirme”nin kınandığı görülmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “*Beş şey fitrattandır: Sünnet olmak, etek tıraşı olmak, bıyıkları kısaltmak, turnakları kesmek, koltuk altı kıllarını yolmak.*”<sup>72</sup> ifadelerinden bedene yapılan her

<sup>64</sup> Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrût: Dâru Sader, 2004), 11/196-197; Cemâlüddîn b. Abdülber en-Nemerî, *et-Temhid*, thk. Mustafa b. Ahmed-Muhammed Abdülkebîr (Mağrib: 1387), 18/69; Hayati Hökelekli, “Fitrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/47-48.

<sup>65</sup> er-Rûm 30/30.

<sup>66</sup> “*Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecûsî yapar.*” Buhârî, “Cenâiz”, 79, 80, 93; Müslim, “Kader”, 22-25. Hadis, aile başta olmak üzere çocuğun gelişiminde çevresel etkilerin rolüne de işaret etmektedir.

<sup>67</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/28.

<sup>68</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 13/121.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 11/176; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/30.

<sup>70</sup> Muhammed Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu’l-kadir* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2002), 3/376.

<sup>71</sup> en-Nisâ 4/118-119.

<sup>72</sup> Buhârî, “Libâs”, 51, 63, 64; Müslim, “Tahâret”, 49-51, 56.

müdahalenin fitratı bozmak anlamına gelmediği, aksine fitratın daha derin ve metafiziksel bir mana taşıdığı anlaşılmaktadır. Zira hadiste değişimin kendisi bizzat fitrata dâhil edilmiştir. O halde insan bedeni ve sağlığı için faydalı olan müdahalelerin “fitrata dönmek”, zorunlu olmayan, asli yapıyı değiştirmeye yönelik, zarar yönü ağır basan uygulamaların ise “fitrattan dönmek” olarak yorumlanması mümkündür.

Genetik özellikleri de insan fitratının bir parçasıdır ve Kur’ân’ın ifadesiyle renk, ırk, etnik köken gibi genetik çeşitlilikler birer ayettir.<sup>73</sup> Kur’ân aynı zamanda insanın tabiatında zayıflık,<sup>74</sup> acelecilik,<sup>75</sup> nankörlük,<sup>76</sup> sabırsızlık,<sup>77</sup> mala düşkünlük<sup>78</sup> gibi zaafaların bulunduğunu da haber vermektedir. Kimilerince “kişilik” kimilerince de “gen” olarak adlandırılan ve insana biricikliğini kazandıran genetiğine kodlanmış bu bilgidir.<sup>79</sup> Kur’ân’ın ifadesiyle “*Rabbimiz her şeye özüyle ve biçimiyle varlık verendir.*”<sup>80</sup> İnsanın doğası sevgi-nefret, cesaret-korku, tevazu-kibir, hilm-öfke gibi pek çok tezat kişilik özelliklerinin bileşeninden oluşmaktadır. Kötülüğe de iyiliğe de yeteneği olan<sup>81</sup> insanın iyilik yönünün üstün gelmesi genetik geliştirmeye değil, Kur’ân ve Sünnetin rehberliğinde, akliselimin ve vicdanın hâkimiyetiyle gerçekleşecektir. Dolayısıyla geliştirme amaçlı genetik uygulamalar doğrudan insanın asli özelliklerini değiştirme ve fitratına müdahale anlamı taşımaktadır.

Günümüz İslâm hukukçuları içinde Allah’ın yarattığı fitratı değiştirme anlamına geldiği gerekçesiyle genetik geliştirmeyi caiz görmeyenler olduğu gibi<sup>82</sup>, aksi görüşü benimseyenler de bulunmaktadır. Bunların

<sup>73</sup> “O’nun kanıtlarından biri de gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır. Kuşkusuz bunda bilenler için ibretler vardır.” (er-Rûm 30/22).

<sup>74</sup> “Allah yükünüzü hafifletmek ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır.” (en-Nisâ 4/28).

<sup>75</sup> “İnsan, aceleci olarak yaratılmıştır. Size ayetlerimi göstereceğim; benden acele istemeyin.” (el-Enbiyâ 21/37).

<sup>76</sup> “Denizde bir tehlikeyle yüz yüze geldiğinizde Allah’tan başka bütün yardıma çağırıklarınız kaybolup gider. O sizi kurtarıp karaya çıkardığında ise yüz çevirirsiniz. İnsanoğlu çok nankördür!” (el-İsrâ 17/67).

<sup>77</sup> “Gerçekten insan pek tahammülsüz bir tabiatta yaratılmıştır.” (el-Meâric 70/19).

<sup>78</sup> “O, mal sevgisine aşırı derecede kapılmıştır.” (el-Âdiyât 100/8).

<sup>79</sup> Berat Sarıkaya, *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi ve Doğurduğu Bazı Teolojik Problemler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), Basılmamış Doktora Tezi, 153.

<sup>80</sup> Tâhâ 20/50.

<sup>81</sup> eş-Şems 60/8.

<sup>82</sup> Ali Muhyiddin Karadâği, Ali Yûsuf Muhammedî, *Fıkhu’l-kadâyâ’t-tbbiyyeti’l-muâsıra* (Beyrût: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2006), 327; Noor Munirah İsa vd., “Islamic Perspectives on CRISPR/Cas9-Mediated Human Germline Gene Editing: A Preliminary Discussion”, *Science and Engineering Ethics* 25/108 (2019), 309-323; Ayman Shabana, “Transformation of the Concept of the Family in the Wake of Genomic Sequencing: An Islamic Perspective”, *Islamic Ethics and the Genome Question*, 101-102.

bir kısmına göre gen teknolojileriyle edinilen bilgiler Allah tarafından insanlara verilmiş olup insanı geliştirme gayesiyle kullanılmaları mümkündür.<sup>83</sup> Genetik geliştirme taraftarlarından bir kısmı ise insanı güçlü hale getirmek için bunun, meşru olmanın ötesinde matlup olduğunu, dinen de sağlıklı ve güçlü olmanın teşvik edildiğini, “Allah katında kuvvetli mümin zayıf müminden daha hayırlı ve sevimlidir.”<sup>84</sup> rivayetinin bunu desteklediğini öne sürmektedirler.<sup>85</sup> Oysa söz konusu rivayetten hareketle genetik geliştirmeye meşruiyet kazandırma imkânı yoktur. Hadisin şerhinde kas gücünden ziyade iman bakımından ve manevî yönden güçlü olmanın, zorluklara tahammül ve eziyetlere sabretmenin önemine dikkat çekilmiştir.<sup>86</sup> Öte yandan “Peygamberleri onlara ‘Allah size Tâlût’u hükümdar olarak gönderdi’ dedi. ‘Biz hükümdarlığa ondan daha lâyük iken ve ona da servet bakımından bir genişlik verilmemişken onun üzerimize hükümdarlığı nasıl olur?’ dediler. Peygamber ‘Allah onu sizin için seçti, kendisini ilimde ve bedende daha güçlü kıldı’ dedi. Allah mülkünü dilediğine verir ve Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır; her şeyi bilir.”<sup>87</sup> âyeti de genetik geliştirmeyi caiz görenlerce delil olarak getirilmiştir. Buna göre güçlü kuvvetli olmanın methedilen vasıflardan olduğu, bu özellikleri elde etmek için çabalamanın dinen teşvik edildiği, genetik müdahale ile bedeni geliştirmenin de bunun bir yolu olduğu ileri sürülmüştür.<sup>88</sup> Âyet, yöneticilik sorumluluğunu üstlenebilmek için bilgi ve güç gibi bazı niteliklere işaret etmekteyse de bu özellikleri kazanmanın yolu gayret ve çalışmadan geçmektedir. Konuyla ilgisi olmayan âyet ve hadisleri genetik geliştirmeyi meşrulaştırıcı bir argüman olarak sunmaya çalışmak naslara taşıyamayacağına yüklenme anlamına gelmektedir.

#### 2.4. Genetik Geliştirme İnsanın Faydasına mıdır?

Transhümanistler gibi genetik geliştirmenin tutkulu savunucularının genetik hastalıkları yok etmeyi ve insanı daha sağlıklı, güçlü, zeki hale getirerek müreffeh bir hayat sürmesini sağlamayı ahlâkî bir ödev olarak gördüklerini belirtmiştik. Özellikle Anglo-Sakson dünyada hâkim olan faydacı etik teoride iyilik hali haz, mutluluk ve doyum üzerinden ölçülür. Faydacı felsefeye göre bir eylemin ahlâkî değerini ilkelere uygunluğundan

<sup>83</sup> Bk. Mohammed Ghaly, “Islamic Ethical Perspectives on Human Genome Editing”, *Spring* 35/3 (2019), 48.

<sup>84</sup> Müslim, “Kader”, 34; İbn Mâce, “Kader”, 10, “Tevekkül ve Yakîn”, 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 2/366, 370.

<sup>85</sup> Görüşler için bk. Abdullah b. Yusuf el-Cedî‘, “Buhûsu ilmi’l-cinûm fi dav’i nusûsi’l-kitâbi ve’s-sünneti: Kırâeten fikhîyyeten makâsıdıyye”, *Tebeyyün* 7/27 (2019), 82.

<sup>86</sup> Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîh-i Müslim b. El-Haccâc* (Beyrût: Dâru’t-Turâsî’l-Arabî, 1392/1972), 25/16.

<sup>87</sup> el-Bakara 2/247.

<sup>88</sup> Bk. Muhtâl Âmine, *et-Te’îru’l-kânûni li’l-ameli’t-tıbbî ale’l-cinûmi’l-beşeri* (Cezayir: Vuzâratü’t-Ta’lîmü’l-Âlî ve’l-Bahsü’l-İlmî, 2017), 255.

ziyade meydana getirdiği yarar belirler. Bu açıdan hazzı maksimize eden her eylem ahlâken doğru bulunurken, acıya sebep olan eylemler ise yanlış kabul edilir.<sup>89</sup> İslâm anlayışında ise iyi hayatı ve iyilik halini sadece maddi (araçsal) değerler belirlemez. Fıkhî hükümlerle insanların maslahatını temin gözetilmekle birlikte, hazzı elde etmek ilkesel olarak hedeflenmiş değildir. Dolayısıyla hayatın değeri ve insanın saygınlığı yaşam kalitesine ve niteliğine göre değişmez. Güç, zekâ, servet gibi özellikler insanlığın yararına kullanılması gereken, böylece uhrevi mutluluğa erişmeyi sağlayan araç değerlerdir.<sup>90</sup>

İnsan saygınlığını ihlal etmesi, insan türünün çeşitliliğini bozma riski taşıması, gen seçimine imkân vererek kalıtsal anlamda üstünlüğe ve ırka dayalı ayrımcılığa yol açabilecek olması gibi insanlığın geleceği adına oluşturabileceği tehdit ve tehlikeler, neden olabileceği sosyal problemler göz önüne alındığında genetik geliştirmenin mefsedet/zarar yönünün maslahata/yarara baskın geldiği görülmektedir. İslâm hukukunda mefsedet/maslahata, doğacak zararın beklenen faydaya üstün gelmesi halinde zararlara engel olma (def-i mefâsid) yararları elde etmeye (celb-i menâfi) tercih edilir.<sup>91</sup> Bu bağlamda Kur’ân-ı Kerim’de insanın, yapıp ettikleriyle kendisini tehlikeye atmaması ikazı yer alırken<sup>92</sup>, Hz. Peygamber (s.a.s.) de “*Zarar verme yoktur.*”<sup>93</sup> buyruğuyla evrensel bir ahlâkî ilke vaz’ etmiştir. Bu nebevî uyarı fıkıhta “Zarar ve mukabele bi’z-zarar yoktur.” (Mecelle, mad. 19) külli kaidesine dönüşmüştür.

CRISPR-Cas9’u geliştiren isimlerden Jennifer Doudna özellikle soy hattında yapılacak genetik müdahalenin zarar yönüne şu sözleriyle dikkat çekmektedir:

“Embriyoda (germ hattında) yapılan her türlü yararlı genetik tadilat kişinin tüm evlatlarına aktarılacağından toplumsal sınıf ile genetik yapı arasındaki bağlantılar, erişimde eşitsizlik ne kadar küçük olursa olsun nesilden nesile kaçınılmaz olarak pekişecektir. Bunun toplumun sosyoekonomik dokusu üzerindeki muhtemel etkisini düşünün..Engelli haklarının savunucularının belirttiği üzere sağırlık ya da obezite gibi durumları “onarmak” için gen düzenlemeyi kullanmak daha az kapsayıcı, doğal farklılıklarımızı kucaklamak yerine herkesin aynı olması için baskı yapan, hatta engellilerin

<sup>89</sup> Beauchamp ve Childress, *Biyomedikal Etik Prensipleri*, 307, 542-543.

<sup>90</sup> “İnsanların diriltileceği gün ve Allah’a temiz bir kalple gelenler dışında malın da çocukların da fayda vermeyeceği gün (beni mahcup etme!)” (eş-Şuârâ 26/88).

<sup>91</sup> Muhammed b. Ebûbekir b. Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkîn an Rabbi’l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1991), 3/126.

<sup>92</sup> “Allah yolunda harcama yapın; kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin, kuşkusuz Allah iyilik edenleri sever.” (el-Bakara 2/195).

<sup>93</sup> İbn Mâce, “Ahkâm”, 17; Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrût: 2004), 4/51.

aleyhine ayrımcılık yapılmasını teşvik eden bir toplum doğurabilir. Nihayetinde insan genomu açıkça ve doğrudan ortadan kaldırmamız gereken arızalarla bezeli bir yazılımdan ibaret değildir.”<sup>94</sup>

Doudna'nın ifadelerinde de görüldüğü üzere gen düzenleme teknolojisi, sonucu itibarıyla insanlık adına mefselete vasıta kılınmış olmaktadır. Fıkıhta ilkesel olarak meşru sonuca sebebiyet veren vasıtalar meşru kabul edilirken, gayri meşrû neticeye yol açan vasıtalar ise gayri meşrû hükmünü alır.

İslâm hukukunda gözetilen zaruri yararlar arasında insan neslinin muhafazası da yer almaktadır. Nesli korumanın günümüzde embriyo uygulamalarıyla da doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Ebeveynin, çocuklarının dünyaya sağlıklı bir şekilde gelmelerini istemeleri gayet tabiidir. Gebelik sırasında embriyoda bir hastalığın tespit edilmesi durumunda tıbben mümkün olan tedavilerin yapılması embriyonun korunmasının bir gereği olarak görülebilir. Fıkıhî açıdan embriyo/cenin kâsır ehliyeti haiz olduğundan onunla ilgili karar verme yetkisi velisine ait olur.<sup>95</sup> Ebeveyn ceninin maslahatı ile sınırlı olmak ve fitratına müdahale içermemek kaydıyla, tedavi ile ilgili kararları alabilir.<sup>96</sup> Dolayısıyla etik açıdan tartışılan embriyonun özerkliği ve bilgilendirilmiş rıza meselesi fıkhi yönden bir problem oluşturmaz. Ancak ebeveynin bu yetkisi, çocuklarının genetik yapısını değiştirmeyi içerecek şekilde sınırsız bir yetki değildir. Zira genetik geliştirme tedavi sınırını aşan bir uygulamadır.

## 2.5. Genetik Geliştirmeden Adaletsizliğe

Genetik teknolojiler maliyet açısından oldukça külfetli uygulamalardır. Bunlara erişim ancak dünyanın üst gelir düzeyine sahip kesimlerince mümkün olabilecektir. Genetik geliştirme ile belli sayıda insanın geri kalanlara göre fiziksel ya da mental anlamda avantajlı hale gelmesi, toplumda genetik geliştirme kökenli yeni alt ve üst sınıfların doğmasına yol açabilecektir. Nüfusunun %1'lik kısmının, geri kalan %99'luk kısmın toplam servetine denk bir zenginliğe sahip olduğu dünyamızda,<sup>97</sup> genetik ayrımcılığa dayalı sosyal hiyerarşi mevcut uçurumun daha da büyümesine neden olabilecektir.<sup>98</sup>

<sup>94</sup> Doudna ve Sternberg, *Gen Düzenlemenin Evrime Hükmünden İnanılmaz Gücü: Yaratılıştaki Çatlak*, 208.

<sup>95</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 2/333, 337-338; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/239-240.

<sup>96</sup> Ahmed Reysûnî, “et-Ta’kîbü'l-evvel ale'l-bahs: İlmi'l-cînûm min manzûri'l-İslâmî et-Tesâulâtü'l-asîra” *Tebeyyün* 7/27 (2019), 156-157; Hatîb, “Mine'l-mukârabeti'l-fıkhiyye ile'l-mukârabeti'l-ahlâkiyye: el-ictihâdi'l-muâsîru ve'l-cînûm numûzecen”, 117-118.

<sup>97</sup> BBC NEWS TÜRKÇE, “Dünyanın en zengin yüzde 1'lik kesiminin serveti yüzde 99'un toplamına eşit” (Erişim 25 Temmuz 2022).

<sup>98</sup> Nitekim COVID-19 pandemisinde İngiltere ve ABD'de sosyo-ekonomik açıdan dezavantajlı grup olan siyahilerin salgında ölme risklerinin beyazlara göre çok daha



Bunun yanında dünya üzerinde yeme, içme, barınma, eğitim gibi en temel insanî ihtiyaçlarını karşılayamayan önemli bir nüfusun varlığı dikkate alındığında, insanı geliştirme hayaliyle gen düzenleme araştırmalarına fon aktarmanın evrensel adalet ilkesiyle örtüşmediği de bir gerçektir. İslâm açısından genetik geliştirme çalışmalarına harcanan emek ve para doğrudan israf olarak değerlendirilebilir. Öte yandan genetik geliştirmenin İslâm'ın adalet anlayışıyla çelişen diğer bir yanı insanın fitri dengesiyle oynanacak olmasıdır. Zira adalet kavramının “ahlâk kanununa itaatle gerçekleşen ruhi denge (itidal) ve ahlâkî kemal”<sup>99</sup> manası göz önünde bulundurulduğunda, insanı genetik geliştirmeyle insanüstü bir varlığa dönüştürmeye çalışmak ruhî dengenin bozulmasını intaç edecektir. Böyle bir geliştirmenin insanın ahlâkî kemaline hizmet etmeyeceği de açıktır.

## 2.6. Bedenin Gerçek Sahibi Kim?

Biyomedikal etiğin kişi özerkliği ilkesi özgürlük ve öznellik olmak üzere iki temel şartı içerir.<sup>100</sup> Bu ilkeden hareketle genetik geliştirmeyi kişisel tercih ve özgürlükle ilişkili görenler, insanın kendi bedeninde başkasına zarar vermemek şartıyla geliştirme uygulamasının meşruiyetini savunmaktadırlar. Peki, beden kime aittir? Kişinin bedeni üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunma hakkı var mıdır?

Fikhî öğretilerde kişi, bedeninin asıl sahibi değildir. İnsanın bedeni ile ilgili tasarruflarda merkezi rol kendisine değil Şâri'e aittir. Bu hususta kişinin sınırsız bir özgürlüğü bulunmamaktadır. Kişi özerkliği anlayışı fıkhî haktan ziyade sorumluluk esasına dayanmakta olup, sınırlarını Şâri'in talebi belirler. Tercih ve eylemlerinde kişi hür olmakla birlikte, bu hürriyet ilâhî rızaya uygunluk ve başkalarının hukukuyla sınırlıdır. Dolayısıyla beden, kişinin üzerinde dilediği şekilde tasarrufta bulunacağı bir mülk değil<sup>101</sup>, dinin belirlediği kurallar çerçevesinde kullanmakla ve korumakla yükümlü olunan bir emanettir. Bu yüzden bir kimsenin kendi bedenine veya bir başkasına zarar verici, yaratılışını bozmaya yönelik girişimlerde bulunması dinen yasaktır. İslâm hukukunda bedenin korunması sorumluluğu tasarruf hakkından önce gelir. Bunun yanı sıra kişisel tercih ve fiillerin uhrevî sorumluluğunun da hesaba katılması gerekir.

fazla olduğuna dair paylaşılan veriler örnek olarak hatırlanabilir. Bk. CNN, “Black people in the UK four times more likely to die from Covid-19 than white people, new data shows” (Erişim 27 Temmuz 2022); CNN, “Coronavirus hitting some African American communities extremely hard” (Erişim 27 Temmuz 2022).

<sup>99</sup> Mustafa Çağrı, “Adâlet (Ahlâk)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/341.

<sup>100</sup> Beauchamp ve Childress, *Biyomedikal Etik Prensipleri*, 154, 161.

<sup>101</sup> Şemsülemme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 16/14; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ'an metni'l-iknâ'*, 5/518.

## 2.7. Ortak Aklın Söylediği

İnsan genomuna müdahaleyle ilişkin bilimsel toplantı ve araştırma raporlarına, fetva kurullarının kararlarına bakıldığında gen teknolojilerinin genetik geliştirme amaçlı kullanımının engellenmesi hususunda ortak bir uzlaşının varlığı dikkat çekmektedir.

Örnek vermek gerekirse UNESCO'ya bağlı Uluslararası Biyoetik Komitesi'nin (International Bioethics Committee-IBC) ilgili raporunda sağlık hizmetlerinin iyileştirilmesine genetik biliminin sunduğu katkıya ve adalet ilkesinden hareketle bu bilgilerin uluslararası toplumla paylaşılmasının önemine değinildikten sonra gelecek nesillere karşı sorumluluğun gereği olarak genom düzenleme alanında büyük ve özel bir dikkat gösterilmesi, insanın, başkalarının arzu ve tercihlerini tatmin etme enstrümanına dönüştürülmemesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>102</sup>

ABD Ulusal Bilimler, Mühendislik ve Tıp Akademileri (National Academies of Sciences, Engineering and Medicine-NASEM) tarafından 2015 ve 2018 yıllarında iki kez düzenlenen Uluslararası İnsan Gen Düzenleme Zirvesi'nde konu, bilimsel, etik, hukukî, sosyal, felsefî yönleriyle tartışılmış, yayınlanan raporda, tıbbi amaçlı gen düzenlenmesi çalışmalarının desteklenmesi uygun görülürken, genetik geliştirme maksatlı kullanımlarına karşı çıkmıştır.<sup>103</sup>

Dünya İslâm Birliği'ne (Muslim World League) bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin (مجمع الفقه الإسلامي) 31 Ekim 1998 tarihli genetik mühendislik biliminden faydalanmanın fıkhî yönüyle ilgili kararında, insanın kişiliğini ve bireysel sorumluluklarını tahrif etmek ya da insan ırkının iyileştirilmesi gibi bir gayeyle genetik müdahalenin caiz olmadığı vurgulanmıştır.<sup>104</sup>

İslâm Konferansı Teşkilatı bünyesinde yer alan Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi'nin (مجمع الفقه الإسلامي الدولي) de konuyla ilgili farklı tarihlerde yayımlanmış iki kararı bulunmaktadır. Akademi 22 Kasım 2013 tarihli kararında geliştirme amaçlı genetik müdahalenin zaruret veya ciddi bir ihtiyaç niteliği taşımadığı, insanın saygınlığı ile bağdaşmadığı ve yaratılışı değiştirme anlamına geldiği için caiz görülemeyeceği belirtilmiştir<sup>105</sup>; özellikle CRISPR-Cas9 yönteminin değerlendirildiği 9 Kasım 2019 tarihli kararında da sistemin geliştirme maksatlı kullanımının kesinlikle yasak

<sup>102</sup> *Report of the IBC on Updating Its Reflection on the Human Genome and Human Rights* (Paris 2015), 1-30.

<sup>103</sup> *Human Genome Editing: Science, Ethics and Governance*, National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine (NASEM) (Washington DC: National Academies Press, 2017), 159, 192.

<sup>104</sup> *Karârâtü'l-Mecma'i'l-fikhî li Râbitati'l-âlemi'l-İslâmî* (1998), 9-15.

<sup>105</sup> Mecmeu'l-Fikhi'l-İslâmiyyi'd-Düvelî, "Karârü bi Şe'ni'l-Verâseti ve'l-Hendeseti'l-Verâsiyyeti ve'l-Cînûmi'l-Beşeriyyi" (Erişim 27 Temmuz 2022).

olduğu hükmüne yer verilmiştir.<sup>106</sup> İngiltere Müslüman Biyoetik Konseyi (Muslim Council of Britain-MCB) de gen teknolojilerinin kullanımıyla ilgili raporunda benzer şekilde öjenik uygulamaların yasak olması görüşünü dile getirmiştir.<sup>107</sup>

Gerek batı gerek İslâm dünyasında genetik geliştirmeye yönelik bu karşı duruşu insanlığın ortak aklının bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür.

## SONUÇ

Genetik araştırmalar ve insan genomunun derinlikli olarak incelenmesi, Allah Teâla'nın kevnî ayetlerinin araştırılması anlamına gelmekte, tabiatı ve insan doğasında tecelli eden sünnetullahın keşfedilmesi gibi bir misyon taşımaktadır. Bununla birlikte genetik bilimi verilerinin ve gen teknolojilerinin kötü niyetli kullanımlarının insanlığın başına getirebileceği felaketler, söz konusu bilimsel çalışmaların dinî/ahlâkî ve hukukî sınırlarının net bir şekilde belirlenmesini zaruri kılmaktadır. Aynı zamanda genetik mühendisliği, biyoteknoloji ve nanoteknolojinin güç birliğinden yararlanarak insanın sınırlarını aşma ve ölümsüzlüğe ulaşma hayali ile insan ötesi (transhüman) bir geleceğin kurgulandığı bir dünyada, insan olmanın anlamı ve insan kalmanın çareleri üzerinde çok daha fazla tefekkür gerekmektedir. Zira kişisel tercihlere göre düzenlenecek genlerin bedenlerimizi, zihinlerimizi ve çocuklarımızı “iyileştirme” veya “mükemmelleştirme” aracı olarak kullanılması kapımıza dayanmış vaziyettedir. İnsanlık olarak karşı karşıya kaldığımız durum, teknoloji üretilip geliştiren insanın Frankenstein misali ürettiği teknolojinin kurbanı olmaya aday hale gelmesiyle yaşanan paradigma değişimidir.

Böyle bir vasatta genetik müdahale meselesinin potansiyel riskler ve faydalar bağlamının ötesinde çok daha kuşatıcı perspektiften değerlendirilmesi, gen teknolojilerinin insanlık olarak bizi nereye götüreceği sorusuna ciddi biçimde cevap aranması zaruret kesbetmektedir. İnsanlığın uzun tarihinde doğal seyrinde meydana gelen sosyal değişim ve gelişimle, genetik müdahalelerle insanın değişime tabi tutulması, sosyal olanla biyolojik olan arasındaki düzlem farkı nedeniyle aynı kefedede değerlendirilemeyeceği gibi, yapay olanın neden ahlâkî olmadığına da cevap teşkil etmektedir.

Pozitivist-materyalist düşünceye göre sağlıklı, güçlü, zeki olmak iyi yaşamın en temel parametreleri olarak görüldüğü için hastalık, sakatlık gibi insani hallerin ortadan kaldırılması elzem görülmekte; iyi ve müreffeh bir

<sup>106</sup> Mecmeu'l-Fıkhî'l-İslâmiyyi'd-Düvelî, “Karârü bi Şe'ni'l-Cînûmi'l-Beşerî ve'l-Hendeseti'l-Hayeviyyeti'l-Müstakbeliyyeti” (Erişim 27 Temmuz 2022).

<sup>107</sup> *Muslim Council of Britain Response to the Nuffield Council on Bioethics with Respect to Genome Editing* (The Muslim Council of Britain: 21 May 2016).

hayatı mümkün kılacak genetik geliştirmeye karşı çıkılması ise anlamsız bulunmaktadır. Böylece genetik geliştirmenin tutkulu taraftarları, yaşamın amacını acı ve elemden kurtulup, bitimsiz bir hazza erişmeye indirgemekle insanı var ediliş gayesinden, yeryüzünde bulunuş maksadından soyutlamaktadırlar.

Oysa İslâm anlayışında insan; Allah'ın topraktan yarattığı, ilâhî bir nefha ile can verdiği, yeryüzünün halifesi olarak arzı imar etme sorumluluğunu yüklediği, ilahi emanete ve teklife muhatap izzet ve haysiyet sahibi bir varlıktır. Kendine özgü fitratı, her türlü özellik ve kabiliyeti ama aynı zamanda acziyet ve güçsüzlüğüyle insan, varlık âleminin en değerli üyesidir. Dolayısıyla insanın biyolojik bir canlı olmaktan çok daha fazlasıdır. Onu metafizik boyutundan tamamen soyutlayıp hücre ve genlerinin toplamına indirgeyen, bu yüzden genetik geliştirmede ahlâkî hiçbir sakınca görmeyen transhümanist yaklaşımın, İslâm'ın öğretileriyle bağdaşması mümkün değildir. Genetik müdahaleyle kasları güçlendirilen, boyu uzatılan, fiziksel ve bilişsel kapasitesi geliştirilen insanın, aslında sürümü yükseltmiş olmayacak, aksine o eşref-i mahlûkatlıktan mühendislik ve tasarım ürünü bir varlığa indirgenmiş, tenzil-i rütbeye uğramış olacaktır. İnsanın fizyolojik açıdan doğadaki pek çok canlıya nispetle zayıf ve güçsüz yaratılmış olmasını bir zafiyet olarak değerlendirip, bu eksikliğin genetik güçlendirme ile aşılabileceği fikri, aslında insanı teknolojik nesneye dönüştürmenin ötesinde tamamen yok etmeye giden yolun başlangıcıdır.

Bunun yanında genetik geliştirme taraftarlarının nihai hedefi insanın acziyetini aşıp, ölümsüzlüğe ulaşma olsa da gen teknolojileri hangi seviyeye gelse gelsin ölümü yok etmek ve insanoğlunun ölümlü olduğu gerçeğini değiştirmek mümkün olmayacak, ne kadar uzun yaşarsa yaşasın her insan er geç bu hakikatle yüzleşecektir. Dolayısıyla insanoğluna, bilimsel başarı ve teknolojik güçten kaynaklı bir kibirle yaratana ve ölüme meydan okumak değil, varlığa, haddini ve yerini bilmenin getirdiği bir tevazuyla yaklaşmak düşer. Ölümü öldürmek mümkün olmadığına ve her can ölümü tadacağına göre, dünyada ölümsüz bir hayatın düşünülmesi yerine, kişinin ardında bırakacağı faydalı çalışma ve kalıcı izlerle, kendisini ölümsüz kılacak bir hayat yaşamayı hedeflemesi daha makul ve gerçekçidir.

Sonuç olarak insan, tüm genetik özellikleriyle birlikte mükerrem ve muhterem bir varlıktır. Daha müreffeh bir hayat sürmesi adına, insanı genetik olarak geliştirmeye çalışmak yerine insanlığı ahlaken, sosyal eşitlik, adalet ve hakkaniyet yönünden geliştirebilmek hedeflenmelidir. Diğer bir ifadeyle insanlığın gelişimi, genlere müdahaleyle fiziksel ve mental olarak üstün niteliklere sahip “yapay insan” üretmekle değil, sevgi, merhamet, dürüstlük, yardımseverlik, sabır gibi erdemlerle donanımlı “kâmil insan” yetiştirmekle mümkün olacaktır.

## KAYNAKÇA

- Agar, Nicholas. "Liberal Eugenics". *Public Affairs Quarterly* 12/2 (1998), 137-155.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Allhoff, Fritz-Lin, Patrick-Moor, James-Weckert, John. "Ethics of Human Enhancement: 25 Questions & Answers". *Studies in Ethics, Law, and Technology* 4/1 (2010), 1-49.
- Âmidî, Seyfeddîn. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Affî. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y.
- Âmine, Muhtâl. *et-Te'tîru'l-kânûnî li'l-ameli't-tıbbî ale'l-cînûmi'l-beşerî*. Cezayir: Vuzâratü't-Ta'limü'l-Âlî ve'l-Bahsü'l-İlmî, 2017.
- Annas, George J. "The Mythology of CRISPR". *Science* 354/6309 (2016), 189.
- Annas, George J.-Andrews, Lori B.-Isasi, Rosario M. "Protecting the Endangered Human: Toward an International Treaty Prohibiting Cloning and Inheritable Alterations". *American Journal of Law and Medicine* 28/2-3 (2002), 151-178.
- Bağdâdî, Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl. *el-Vâdih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Bardakçı, Tayyibe-Ertin, Hakan. "İnsanı Geliştirme Tartışmalarına Biyoetik Bir Bakış". *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları* 41 (Mart 2020), 31-52.
- Baylis, Françoise. *Altered Inheritance-CRISPR and the Ethics of Human Genome Editing*. London: Harvard University Press, 2019.
- BBC NEWS TÜRKÇE. "Dünyanın en zengin yüzde 1'lik kesiminin serveti yüzde 99'un toplamına eşit". Erişim 25 Temmuz 2022. [https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160117\\_oxfam\\_zengin](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160117_oxfam_zengin)
- Breton, David Le. *Bedene Veda*. çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Sel Yayınları, 2016.
- Brokowski, Carolyn-Adli Mazhar. "CRISPR Ethics: Moral Considerations for Applications of a Powerful Tool". *Journal of Molecular Biology* 431 (2019), 88-101.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi 'u's-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnûs. *Keşşâfu'l-kanâ' an metni'l-iknâ'*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Carroll, Dana-Charo, R. Alta. "The Societal Opportunities and Challenges of Genome Editing". *Genome Biology* 16 (2015), 242. doi: 10.1186/s13059-015-0812-0.
- Cedî, Abdullah b. Yusuf. "Buhûsu ilmi'l-cînûm fî dav'i nusûsi'l-kitâbi ve's-sünneti: Kırâeten fihhiyyeten makâsidiyye". *Tebyyün* 7/27 (2019), 75-105.
- CNN. "Black people in the UK four times more likely to die from Covid-19 than white people, new data shows". Erişim 27 Temmuz 2022.
- CNN. "Coronavirus hitting some African American communities extremely hard". Erişim 27 Temmuz 2022.
- Cribbs, Adam P.-Perera, Sumeth M. W. "Science and Bioethics of CRISPR-Cas9 Gene Editing: An Analysis Towards Separating Facts and Fiction". *Yale Journal of Biology and Medicine* 90/4 (2017), 625-634.

Çağrı, Mustafa “Adalet (Ahlâk)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Daniels, Norman. “Normal Functioning and the Treatment-Enhancement Distinction”. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 9/3 (2000), 309-322.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer. *es-Sünen*. Beyrût: 2004.

Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Doudna, Jennifer A.-Charpentier, Emmanuelle. “The New Frontier of Genome Engineering with CRISPR-Cas9”. *Science* 346/6213 (2014), 1077-86. doi:10.1126/science.1258096; 21.

Doudna, Jennifer A.-Sternberg, Samuel H. *Gen Düzenlemenin Evrime Hükmenden İnanılmaz Gücü: Yaratılıştaki Çatlak*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları 2018.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-ekber*. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân, 1999.

*el-Fetâva'l-Hindiyeye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Fukuyama, Francis. *İnsan Ötesi Geleceğimiz: Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları*. çev. Çiğdem Aksoy Fromm. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2003.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. thk. Muhammed Abdüsselam Abduşşâfi. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Ghaly, Mohammed. “Islamic Ethical Perspectives on Human Genome Editing”. *Spring* 35/3 (2019), 45-48.

Görgülü, Ülfet. *İnsan Genomuna Müdahale Etik Tartışmalar, Fıkhi Yaklaşımlar*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.

Greely, Henry T. “CRISPR'd Babies: Human Germline Genome Editing in the He Jiankui Affair”. *Journal of Law and the Biosciences* 6 (2019), 111-183.

Green, Ronald M. *Babies By Design: The Ethics of Genetic Choice*. London: Yale University Press, 2007.

Gyngell, Christopher Bowman-Smart, Hillary-Savulescu, Julian. “Moral Reasons To Edit The Human Genome: Picking Up From The Nuffield Report”. *Journal Medical Ethics* 45 (2019), 514-523.

Habermas, Jürgen. *İnsan Doğasının Geleceği*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları, 2003.

Harris, John. *Enhancing Evolution: The Ethical Case For Making People Better*. USA: Princeton University Press, 2007.

Hatîb, Mutaz. “Mine'l-mukârabeti'l-fikhiyye ile'l-mukârabeti'l-ahlâkiyye: el-ictihâdi'l-muâsirü ve'l-cînûm numûzecen”. *Journal of Islamic Ethics* 3 (2019), 90-127.

Hökekleli, Hayati. “Fıtrat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Hughes, James. *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. USA: Cambridge Westview Press, 2004.

*Human Genome Editing: Science, Ethics and Governance*, National Academies of Sciences, Engineering and Medicine (NASEM) (Washington DC: National Academies Press, 2017), 119. doi:10.17226/24623.x.

*Human Genome Editing: Science, Ethics and Governance*, National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine (NASEM). Washington DC: National Academies Press, 2017. doi:10.17226/24623.x.

Isa, Noor Munirah-Zulkifli, Nurul Atiqah-Man, Saadan. "Islamic Perspectives on CRISPR/Cas9-Mediated Human Germline Gene Editing: A Preliminary Discussion". *Science and Engineering Ethics* 25/108 ( 2019), 309-323. doi: 10.1007/s11948-019-00098-z.

İbn Abdülber, Cemâlüddin en-Nemerî. *et-Temhîd*. thk. Mustafa b. Ahmed-Muhammed Abdülkebir Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâretü Umûmî'l-Evkâf, 1387.

İbn Âşur, Muhammed Tâhir. *Makâsîdü's-şerîati'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Tâhir Meysâvî. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1999.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebûbekir. *İ'lâmü'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sader, 2004.

Jotterand, Fabrice. "Beyond Therapy and Enhancement: The Alternation Of Human Nature". *NanoEthics* 2/1 (Springer 2008), 15-23. doi:10.1007/s11569-008-0025-z.

Karadâğî, Ali Muhyiddîn-Ali Yûsuf Muhammedî. *Fıkhü'l-kadâyâ't-tıbbiyyeti'l-muâsıra*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2006.

Karaman, Hayreddin-Çağrı, Mustafa-Dönmez, İbrahim Kâfi-Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.

*Karârâtü'l-Mecma'i'l-fikhî li Râbutati'l-âlemi'l-İslâmî*. (1998), 9-15.

Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

Kass, Leon R. "Ageless Bodes, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection", *The New Atlantis* 1 (2003), 9-28.

Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Koplin, Julian J.-Gyngell, Christopher-Savulescu, Jullian, "Germline Gene Editing and the Precautionary Principle". *Bioethics* 34 ( 2020), 49-59. doi: 10.1111/bioe.12609.

Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrâhim Hafnâvî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1994.

Kurzweill, Ray. *İnsanlık 2.0: Tekillîğe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*. çev. Mine Sengel. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

Locke, Larry G. "The Promise of CRISPR for Human Germline Editing and the Perils of Playing God". *The CRISPR Journal* 3/1 (2020), 27-31. doi: 10.1089/crispr.2019.003327-31.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Fethullah Halîf. Mısır: Dâru'l-Câmiâti'l-Mısriyye, ty.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâselûm. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mecmeu'l-Fikhi'l-İslâmiyyi'd-Düvelî. "Karârü bi Şe'ni'l-Verâseti ve'l-Hendeseti'l-Verâsiyyeti ve'l-Cinûmi'l-Beşeriyî". Erişim 27 Temmuz 2022. <http://www.iifa-aifi.org/2416.html>

Mecmeu'l-Fikhi'l-İslâmiyyi'd-Düvelî. "Karârü bi Şe'ni'l-Cinûmi'l-Beşerî ve'l-Hendeseti'l-Hayeviyyeti'l-Müstakbeliyeti". Erişim 27 Temmuz 2022. <https://www.iifa-aifi.org/5197.html>

Meilaender, Gilbert. "Human Dignity: Exploring and Explicating the Council's Vision". *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics* (Washington DC: 2008), 252-277. Erişim 21 Temmuz 2022.

[https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human\\_dignity/chapter11.html](https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity/chapter11.html)

*Muslim Council of Britain Response to the Nuffield Council on Bioethics with Respect to Genome Editing*, The Muslim Council of Britain: 21 May 2016.

Müslim, İbnü'l- Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc şerhu Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*. Beyrût: Dâru't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût 1392/1972.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Kitâbu'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necib Mutî. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ty.

Nuffield Council on Bioethics. *Naturalness*.2015. <http://nuffieldbioethics.org/project/naturalness> (erişim 22.07.2022)

O'connell, Mark. *Makine Olmak*. çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Domingo Yayınları, 2018.

Ranisch, Robert. "Germline Genome Editing Versus Preimplantation Genetic Diagnosis: Is There a Case in Favour of Germline Interventions?". *Bioethics* 34 (2020), 60-69.

Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2002.

*Report of the IBC on Updating Its Reflection on the Human Genome and Human Rights* (Paris: 2015), 1-30.

Reysunî, Ahmed, "et-Ta'kîbü'l-evvel ale'l-bahs: İlmi'l-cinûm min manzûri'l-İslâmî et-Tesâulâtü'l-asîra". *Tebeyyün* 7/27 (2019), 153-159.

Rodriguez, Eduardo. "Ethical Issues in Genome Editing Using Crispr/Cas9 System". *Journal Clinic Research Bioethics* 7 (216), 266. doi: 10.4172/2155-9627.1000266.

Sandel, Michael J. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Sarıkaya, Berat. *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi ve Doğurduğu Bazı Teolojik Problemler*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. Erzurum: 2013.

Savulescu, Jullian. "Genetic Interventions and the Ethics of Enhancement of Human Beings". *The Oxford Handbook of Bioethics*. edit. Bonnie Steinbock. USA: 2009.



Segers, Seppe-Mertes, Heidi. “Does Human Genome Editing Reinforce or Violate Human Dignity?”. *Bioethics* 34/1 (2020), 33-40. <https://doi.org/10.1111/bioe.12607>.

Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Usûl*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ty.

Shabana, Ayman, “Transformation of the Concept of the Family in the Wake of Genomic Sequencing: An Islamic Perspective”. *Islamic Ethics and the Genome Question*. Edit. Mohammed Ghaly. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2019.

Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fî usûli'l-ahkâm*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, t.y.

Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2002.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Tom L. Beauchamp-James F. Childress. *Biyomedikal Etik Prensipleri*. çev. M. Kemal Temel. İstanbul: BETİM Yayınları, 2017.

Wert, Guido de vd. “Responsible Innovation in Human Germline Gene Editing: Background Document to the Recommendations of ESHG and ESHRE”. *European Journal of Human Genetics* 26/4 (2018), 450-470.



# FETVANIN DEĞİŞİM GEREKÇELERİNE GÜNCEL BİR BAKIŞ -DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU KARAR VE FETVALARI ÖRNEKLİLİĞİ-\*

A CURRENT OVERVIEW OF THE  
REASONS FOR CHANGE OF THE  
FATWA - THE EXAMPLE OF THE  
DECISION AND FATWAS OF THE HIGH  
COUNCIL OF RELIGIOUS AFFAIRS-

Geliş Tarihi: 22.07.2022 Kabul Tarihi: 05.09.2022

✉ **FATİH YÜCEL**

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-4254-9133

fycel@yahoo.com

## ÖZ

Fıkhi bir meselenin hükmünü ortaya koyan cevap anlamında-ki fetva ya da dinî bir meselenin hükmünü ortaya koyma anlamındaki iftâ, sorumluluk gerektiren son derece önemli toplumsal ve dini bir görevdir. Ülkemizde ağır sorumluluk gerektiren bu vazifeyi Din İşleri Yüksek Kurulu kolektif icthad metodu ile yerine getirmektedir. Bu kararların ve fetvaların, doktrinde genellikle zaman (fesâdü'z-zamân), mekân, örf, durum, bilgi, ihtiyaçların farklılaşması/değişimi ve umûmu'l-belvâ gibi sebeplere dayalı olarak değiştiği de bir gerçektir. Bu makalede Din İşleri Yüksek Kurulunun, fikhın farklı alanları ve güncel fikhî problemlere dair karar ve fetvaları yukarıdaki ayırım çerçevesinde incelenmeye, süreç içerisinde değişime konu olanlar karşılaştırmalı olarak ele alınmaya, bunların değişim gerekçeleri tespit edilmeye ve bunlarda metodik davranılıp davranılmadığı sorgulanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fetva, Din İşleri Yüksek Kurulu, Değişim, Umûmu'l-belvâ, Fesâdü'z-zamân.

## ABSTRACT

Fatwa, which means an answer that reveals the verdict of a fiqh issue, or ifta, which means to reveal the verdict of a religious issue, is an extremely important social and religious duty that requires responsibility. In our country, this heavy duty is fulfilled by the Supreme Council of Religious Affairs, the highest decision and advisory body of the Presidency of Religious Affairs of Türkiye, with the method of collective ijthad. It is also a fact that these decisions and fatwas generally change based on reasons such as time (fasâd al-zaman), place, custom, situation, knowledge, differentiation/change of needs and umûm al-balvâ. In this article, it has been tried to examine the decisions and fatwas of the Supreme Council of Religious Affairs regarding different fields of fiqh and current fiqh problems within the framework of the above distinction, to deal with those subjects to change in the process comparatively, to determine the reasons for their change and to question whether they acted methodically or not.

**Keywords:** Fatwa, High Council of Religious Affairs, Change, Umûm al-balvâ, Fesâd al-zaman.

## SUMMARY

Iftâ which is revealing the verdict of a religious issue, is a contemporary fiqh activity with a social aspect. In order to meet the religious information needs of people in our country, the High Council of Religious Affairs of Türkiye continues its ifta activities at an institutional level with the method of collective ijihad. When the decisions and fatwas of the High Council are examined, it is observed that they are not closed to change and some changes have been made within the framework of certain principles in the process, especially in the fatwas related to the legal transactions (muamelât). In fact, changing the previously given fatwas for some reasons is one of the most important issues of the fatwa procedure. In the doctrine, it is stated that fatwas change based on reasons such as time (fasâd al-zaman), place, custom, situation/state, changes in knowledge and needs and umûm al-balvâ. In this article, it has been tried to examine the decisions and fatwas of the High Council within the framework of the above distinction, to determine the reasons for their change and to question whether they acted methodically or not. The Board considers fatwas that are based on custom are open to change. However, it accepts in principle that the forms of worship, the harams and halals and the numerical shar'î provisions (mukaddarat) in the texts are not subject to change. The first of the reasons for the change of the fatwa is the change of time, that is, the negative change of people and understandings over time. Supreme Board considers it is compulsory to be adult for marriage and that the marriage must be officially. Also, it accepts that three consecutive divorces in a same place will be considered one divorce. Additionally, in today's inflationary systems, in case of a decrease in the purchasing power of money due to the delay in the repayment of the debt and the creditor's loss, the debtor will be obliged to compensate the amount equal to the depreciation in the inflationary environment. Second reason for the change of the fatwa is the change in the status of the issue that is the subject of the fatwa. All kinds of effective situations that a person may encounter in life have been evaluated in this context. A successful jurist (mufti) is someone who takes these situations into account, distinguishes them from each other, and does not issue the same fatwa for all situations. The High Council of Religious

Affairs has taken into account necessity, needs and umûm al-balva in the context of “change of situation”, which is one of the reasons for the change in the fatwa, and has used these principles in many of its fatwas. It is possible to see this flexibility in all of the board’s fatwas on pilgrimage. All of the fatwas issued by the Board within the framework of treatment can be evaluated within this group. The Supreme Board has allowed organ donation, autopsy and freezing eggs of cancer patients due to necessity. He allowed the sale of unprocessed raw tea for processed dry tea, tomatoes for tomato paste, and olives for olive oil, on the grounds of umûm al-balvâ, as it became widespread among people. The third reason for changing of fatwa is “change of place”. The Board has approved the determination of prayer times for beyond the forty-fifth latitude according to the nearest region where prayer times occur. According to the Supreme Board, citizen of Turkey living abroad can comply with the decision of the Muslim community in which they lived for Ramadan, Eid, Hajj (pilgrimage), qurbani and sadaqa al-fitr (fitra). The change of knowledge is one of the most basic reasons for the change of the fatwa. The High Council of Religious Affairs has recently stated that smoking, which causes lung cancer, is considered haram (forbidden). The committee also decided that since the vaginal discharge from women is clean, it will not invalidate ablution (wudu). Additionally, they say that ear and eye drops, sublingual pills, sprays used by asthma patients will not break the fast. These fatwas are compatible with recent medical data. One of the reasons for the change in the fatwa is the change in the custom. The fatwas about selling over the internet, using checks in the banking system, sales with guarantee conditions, receiving something delivered via electronic transfer and the decision to consider gold instead of silver in the nisab of zakat are also patterns of changing fatwa according to the updated custom. Consequently; High Council of Religious Affairs, acting with the method of collective ijtiħad, has taken into account the reasons for the change of the fatwa, such as the change of time (fasad al-zaman), place, situation (necessity, needs, umûm al-balvâ), knowledge, customs and intentions and has updated its fatwa.

## GİRİŞ

**D**inî bir meselenin hükmünü ortaya koyma anlamındaki iftâ, topluma dönük yönü olan güncel fikhî bir faaliyettir. “İbâdet veya muamelâta dair fikhî bir meselenin dinî hükmünü açıklayan cevap” şeklinde tarif edilebilecek fetva, kazâdan farklı olarak bağlayıcı bir nitelik taşımaz; ilmî ehliyeti olan herkes tarafından verilebilir. Bununla birlikte günümüzde heyet/şûrâ/kolektif ictihâd<sup>1</sup> kavramsallaşması çerçevesinde farklı bilim dallarından oluşan fetva kurullarının karar, mütalaa ve fetvaları günümüzde tereddütlerin ortadan kaldırılmasında başvurulacak güvenli bir çıkış noktası olarak sunulmaktadır.<sup>2</sup> Hz. Peygamber zamanından itibaren devam edegelen fetva faaliyeti, İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesine paralel olarak kurumsallaşmış, fetva meclisleri de dünyanın dört bir tarafında bölgesel ya da uluslararası boyutta yaygınlık kazanmıştır. Ülkemizde halkımızın dinî bilgilenme gereksinimini karşılama hususunda Din İşleri Yüksek Kurulu iftâ faaliyetlerini kurumsal düzeyde sürdürmektedir. Kurul aynı zamanda dinî konularda Diyanet İşleri Başkanlığının en yüksek düzeyde karar ve danışma birimidir.<sup>3</sup> Cumhuriyetin ilk yıllarında “Fetva Heyeti” sonrasında “Müşavere Heyeti”, 1965 yılından itibaren de “Din İşleri Yüksek Kurulu” adıyla faaliyetlerini sürdüren kurul, dinî konularda kararlar almakta, mütalaalar yayımlamakta ve fetvalar vermektedir.<sup>4</sup>

\* Bu makale III. Dil, Din ve Medeniyet Sempozyumunda “Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örneğinde Fetvanın Değişim Gereçekleri” başlıklı bildirisinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

<sup>1</sup> Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/444; Mustafa Bülent Dadaş, “Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadi ve İslâm Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 28/1 (2015), 313 vd.

<sup>2</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, ed. Tuncay Başoğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 164, 165; Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İFAV, 2019), 60, 241.

<sup>3</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı (DİYKB), *Fetvalar I* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 33.

<sup>4</sup> Mesela Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı (DİYKB), *Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2018).

Din İşleri Yüksek Kurulu bu fetvalarını hem internet sitesinden paylaşmakta hem de farklı farklı isimler altında yayımlamaktadır.<sup>5</sup>

Din İşleri Yüksek Kurulunun söz konusu karar ve fetvaları incelendiğinde bunların değişime kapalı olmadığı özellikle muamelata dair fetvalarda süreç içerisinde belli başlı ilkeler çerçevesinde bazı değişikliklerin yapıldığı da gözlenmektedir. Doğrusu, önceden verilmiş fetvaların bazı gerekçelerle değişmesi, fetva usulünün en önemli konularından biridir. Doktrinde genellikle zaman (fesâdü’z-zamân), mekân, örf, durum/hal, bilgi ve ihtiyaçların değişimi ile umûmu’l-belvâ gibi sebeplere dayalı olarak fetvaların değiştiği ifade edilmiştir.<sup>6</sup> Bu makalemizde Din İşleri Yüksek Kurulunun, karar ve fetvaları yukarıdaki ayırım çerçevesinde incelenmeye, süreç içerisinde değişime konu olanlar karşılaştırmalı olarak ele alınmaya, bunların değişim gerekçeleri tespit edilmeye ve bunlarda metodik davranılıp davranılmadığı sorgulanmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde “bu çalışmaya neden ihtiyaç duyuldu?” sorusuna cevap teşkil etmesi adına, bu konuya hasredilmiş ilmî çalışmalar değerlendirilecek, ardından Din İşleri Yüksek Kurulunun tarihçesi ve fetva yöntemi hakkında kısaca bilgi verilecektir. En son bölümde ise Din İşleri Yüksek Kurulu karar, mütalaa ve fetvaları örnekliliğinde fetvanın değişim gerekçelerine temas edilecektir. Fetva kavramının analizi, fetvanın tarihçesi gibi konular ilgili eserlerde incelendiği için burada ayrıca ele alınmayacaktır.

Din İşleri Yüksek Kurulu daha önce farklı çalışmalara konu edilmiştir. Bununla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla bir bütün olarak Din İşleri Yüksek Kurulu kararlarını ele alarak fetvada değişim gerekçelerine ayrılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Şamil Dağcı’nın bu alandaki çalışması, Din İşleri Yüksek Kurulu kararlarına fetva konseptinde bir yaklaşım sergilemiş, fetva kavramı, tarihsel süreçte fetva hizmetleri, Başkanlığın fetva hizmetleri, Din İşleri Yüksek Kurulunun fetvada takip ettiği yöntem ve dinî soruları cevaplama esas aldığı kriterlere odaklanmıştır. Çalışma Din İşleri Yüksek Kurulu ile ilgili önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bununla birlikte fetvada değişim konusuna tahsis edilmemiştir.<sup>7</sup> Ahmet Yaman’ın fetvaya ilişkin hemen her konuyu detaylı biçimde ele aldığı kitap çalışması sadece alanda önemli bir boşluğu doldurmakla kalmamış

<sup>5</sup> Kurulun *Fetvalar* isimli eseri Ekim 2021 de 9. baskısını yapmıştır. Kurul ayrıca Zekât, Oruç, Hac, Kurban Sıkça Sorulan Sorular, Stomalı Hastalarla İlgili Sıkça Sorulan Sorular, Seyahatte İbâdet, Aile Sıkça Sorulan Sorular gibi farklı alanlarda fetvalarını yayınladığı pek çok yayını bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. DİB, “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. <https://kurul.diyenet.gov.tr/Diyenet-Yayinlar>

<sup>6</sup> Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 182-203.

<sup>7</sup> Şamil Dağcı, “Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım”, *Diyânet İlmî Dergi* 38/4 (2002), 5-20.

bundan sonra konuyu farklı açılardan çalışmak isteyenlere de önemli bir kaynak olmuştur. Eserde, fetva usulü çerçevesinde fetva ve değişim konusu klasik literatürden, diğer fıkıh meclislerinden yer yer de Din İşleri Yüksek Kurulundan örnekler<sup>8</sup> verilmek suretiyle ele alınmıştır. Bununla birlikte çalışmada bir bütün olarak Din İşleri Yüksek Kurulu'nun karar ve fetvalarındaki değişim gerekçelerine temas edilmemiştir. Yaman, aynı konu başlıklarına değindiği bir diğer makalesinde Din İşleri Yüksek Kurulu fetvalarına atıfta bulunmazken;<sup>9</sup> Arapça olarak yayımlanan başka bir çalışmasını Din İşleri Yüksek Kurulunun fetva yöntemine hasretmiş, bu bağlamda güncel meselelere ilişkin bazı Kurul kararlarını ele almış, burada da kararların değişim gerekçelerine değinmemiştir.<sup>10</sup> Mustafa Bülent Dadaş'ın, çalışmasının satır aralarında kararlardaki değişimle ilgili bilgiler bulmak mümkündür. Bununla birlikte çalışmanın bir bütün olarak fetvanın değişim gerekçelerine odaklandığı söylenemez.<sup>11</sup> Ülfet Görgülü'nün makaleleri ise daha çok Kurulun tıbbi konulardaki fetvalarını metodolojik açıdan değerlendirmiştir.<sup>12</sup> İbrahim Özdemir'in çalışması ise daha çok ahkâmın değişmesi kavramına yönelik eleştirel bir bakış açısı sergilemektedir. Makale özetle fetvanın değişim gerekçelerinin ahkâmın

<sup>8</sup> Yaman eserin fetvanın değişim gerekçelerine hasrettiği bölümde sadece iki başlıkta Kurul Kararlarına atıfta bulunmuştur. Ayrıca eserin son kısmında Din İşleri Yüksek Kurulunca yayımlanan Fetvalar Kitabının 3. baskısındaki önemli gördüğü bazı fetvalara yer vermiştir. Bk. Yaman, *Fetva Usulü ve Âdâbi*, 198-200; 320-328.

<sup>9</sup> Ahmet Yaman, "Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim", *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (2014), 7-21.

<sup>10</sup> Ahmet Yaman, "TC. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Yöntemi", *el-Mecelle'tu'l-İlmiyye li-Riâseti 'ş-Şu'ûni'd-Diniyyeti't-Turkiyye* 1/1 (Aralık 2019), 62-98. Yaman'ın fetva konusunu farklı açılardan ele alan çalışmaları için bk. Yaman, "Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usulü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 5-34; a.mlf., "Yeni Zamanlarda Fetvaya Ne Oldu? Günümüz Fetvalarında Görülen Bazı Yöntem Sorunları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 9-36; a.mlf., "Güncel Bazı Örnekleri Bağlamında Fetvada Kaynak ve Yöntem Sorunu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 28 (2009), 7-16.

<sup>11</sup> Mustafa Bülent Dadaş, "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 37-74.

<sup>12</sup> Ülfet Görgülü, "Anomalili Gebeliklerin Sonlandırılmasıyla İlgili Cevaz Fetvalarına Eleştirel Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 105-122; a.mlf., "Din İşleri Yüksek Kurulunun Tıbbi Konulardaki Fetvalarına İlişkin Metodolojik Bir Değerlendirme", *Fıkıh ve Bioetik: İslâm Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci-2*, ed. M. İhsan Karaman vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2021), 181-195; a.mlf., "Din İşleri Yüksek Kuruluna Gelen Sorular Bağlamında Mahremiyet Algıları", *Din Geleneği ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (27-29 Mart 2015)*, ed. Yavuz Ünal vd. (Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016), 2/113-127.



değişmesi şeklinde yanlış anlaşıldığı tezini ileri sürmektedir. Çalışmada fetvanın değişim gerekçelerine klasik kaynaklardan istifade ile farklı bir tasnifle değinilmiş, buna mukabil doğrudan Kurul kararları ekseninde fetvanın değişimine temas edilmemiştir.<sup>13</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları ve fetvaları farklı açılardan yüksek lisans tezlerine de konu olmuştur. Bu çalışmalarda sosyal ve siyasî değişimlerin kararlara etkisi,<sup>14</sup> Kurul kararlarının şer’î delilleri ve aile hukuku ile ilgili kararlarının analizi hedeflenmiş;<sup>15</sup> konuya giriş mahiyetinde fetva ile ilgili kısaca bilgilendirme yapılmışsa da fetvanın değişim gerekçelerine değinilmemiştir.

### 1. Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Yöntemi

Din İşleri Yüksek Kurulunun fetva yöntemi ile bir değerlendirme yapmadan önce, fetvanın değişim gerekçelerine tesir edebileceğini düşündüğümüz için Kurulun geçirdiği yapısal değişiklikler ve karar alma yöntemi ile ilgili kısa bir bilgilendirme yapmak istiyoruz. Din İşleri Yüksek Kurulu, “Fetva Heyeti” ve “Tedkikat ve Te’lifât-ı İslâmiyye Heyeti” (1920-1923); “Heyet-i Müşâvere” (1924-1950); “Müşâvere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu” (1950-1965) ve “Din İşleri Yüksek Kurulu” (1965-2022) şeklinde dört farklı evreden geçmiş, kısmen yapısal değişiklikler geçirmiştir. Ayrıca ortaya çıkan kararlar da tek bir kuruldandır olmamıştır.<sup>16</sup> 1924-1965 yılları arasında şimdikinden çok daha az üyeden oluşan bir heyet söz konusudur.<sup>17</sup> Şimdiki yapısı itibarıyla Kurul on altı üyeden oluşmakta, üyeler beş yıllığına seçilmektedir. Üyelerinin salt çoğunluğu ile kararlar alan DİYK, faaliyetlerini belli bir mevzuat çerçevesinde yürütmektedir.<sup>18</sup> Tarihsel sü-

<sup>13</sup> İbrahim Özdemir, “Ahkâmın Değişmesine Farklı Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014), 19-42.

<sup>14</sup> Gülseren Kiraz, *Sosyal ve Siyasî Değişimlerin Kurumlara Etkisi: Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları Örneği* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>15</sup> Kurul kararlarının şer’î deliller açısından detaylı incelenmesi için bk. Recepali Maf-ratoğlu, *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları ve Dayandığı Şer’î Deliller* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Tuba Yüksel, *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarının İslâm Aile Hukuku Açısından Analizi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

<sup>16</sup> DİYKB, *Fetvalar I*, 34; Kurulun tarihçesi ile ilgili bilgi için bk. Halil Altuntaş, *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu (Tarihçe, Oluşum, İşleyiş ve Faaliyetler)* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 69 vd; Cenksu Üçer, “Din İşleri Yüksek Kurulu ve Mezhep Olgusuna Yaklaşımı”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 14/2 (2021), 663 vd.; Dadaş, “Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Siyaseti”, 37-74.

<sup>17</sup> Detaylı bilgi için bk. Fatih Yücel, “Türkiye’de Güncel Zekât Problemleri”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 03-04 Aralık 2016*, haz. İsmail Kurt vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat-İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2017), 643-684.

<sup>18</sup> DİB, “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Hakkimizda>

reçte zaman zaman muamelat alanındaki sorulara cevap verilmemesi, ilgili kanun maddesinin o konuyu başka kurumlara havale etmesinden ya da kanunun Kurula o konuya dair bir görüş belirleme yetkisi vermediği şeklindeki mülahazalardan kaynaklanmaktadır.<sup>19</sup>

“Dinî hukuki bir meselenin hükmünü ortaya koyma işlemi” demek olan fetvanın fikhî tutarlılık açısından bir yöntem ve üsluptan<sup>20</sup> bağımsız ifa edilmesi düşünülemez. Kurul sitesinde fetva yöntemini şöyle izah etmiştir: “Kurul, kolaylaştırıcı bir usûl benimseme, birleştirici bir dil kullanma, yaygın dinî anlayışı muhafaza etme, fıkıh mirasını önemseme ve onlardan imkân dâhilinde istifade etme gibi ilke ve esasları benimser. Dinî konulardaki bazı münferit veya şâz görüşleri gündeme getirmekten ve örfe dayalı ya da bir olgunun tespiti sadedinde kayıt altına alınmış ifadeleri İslâm’ın değişmez kuralları gibi takdim etmekten özenle kaçınır.”<sup>21</sup>

Kurulun, “örfe mebni ya da bir olgunun ortaya konması bağlamında kayıt altına alınan ibareleri” değişime açık görmesi konumuz açısından son derece yol göstericidir. Din İşleri Yüksek Kurulunun fetva siyasetini konu alan çalışmasında Mustafa Bülent Dadaş, Kurulun Osmanlıdaki Meşihat müessesesinden aldığı belirli bir fetva yönteminin olduğunu kabul etmekle birlikte,<sup>22</sup> şer’î delillere değindiğini fakat bunlardan hüküm çıkarımında bulunurken belli bir yöntem izleyip izlemediğini açıkça beyan etmediğini belirtir. Hatta o, bazı karar ve fetvalarından hareketle Din İşleri Yüksek Kurulunun “kendine has bir usulünün” olmadığını ileri sürmüş, Kurul’un sabit bir yönteminin olmamasını birkaç gerekçe ile izah etme gayretinde olmuştur.<sup>23</sup> Yine Kurulun “güncel meseleleri çözümde kolektif ictihada işlerlik kazandırdığını, kimi zaman doktrinde yer alan “tahrîc” yöntemini kimi zaman İslâm’ın temel esasları ve küllî kaidelerden hareketle “inşâi ictihad” yöntemini kullandığını” ifade etmiştir.<sup>24</sup> Dadaş’ın bu tespitleri genel olarak Kurulun yöntemini açıklarken ortaya koyduğu ilkelerle uyumludur. O, Kurul fetvalarının halk nezdinde itibarlı olmasını, pek çok fetva sitesinde -isim zikredilmeden de olsa- alınmasını ve farklı akademik çalışmalarda tavsiye edilmesini, birden fazla ilim ehli tarafından gözden geçirilmesine, ferdî değil de heyetten sadır olmasına bağlamaktadır.<sup>25</sup> Bu kanaate katılmamak mümkün değildir. Çalışmasının sonunda Din İşleri Yüksek Kurulunun

<sup>19</sup> Mesela Kurul belli tarihlerde görev tanımına girmediği gerekçesi ile nikâh, sigorta, fâiz gibi muamelatla ilgili konulara cevaplar vermemiştir.

<sup>20</sup> Kaşif Hamdi Okur, *Fetvada Dil ve Üslup* (Ankara: Anadolu Yayınları, 2020), 31 vd.

<sup>21</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı (DİYKB), *Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 46.

<sup>22</sup> Dadaş, “Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Siyaseti”, 47.

<sup>23</sup> Dadaş, “Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Siyaseti”, 49, 50.

<sup>24</sup> Dadaş, “Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Siyaseti”, 59, 60.

<sup>25</sup> Dadaş, “Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Siyaseti”, 68.

farklı itiraza mahal olan karar ve fetvalarına da değinen<sup>26</sup> Dadaş, Kurulun sıklıkla vurguladığı ümmetin geleneğini kimi fetvalarında -günümüz şartlarını dikkate alarak- terk ederek bazı şaz görüşleri öne çıkarmasını da bir tenakuz olarak değerlendirmiş ve bunu da muayyen bir usulü takip etmemesine bağlamıştır.<sup>27</sup> Doğrusu halkı dinî konuda bilgilendirme ve günümüz şartlarında çözüm bekleyen yeni konuları -kimi zaman mezhep içi kimi zaman mezhepler üstü bakış açısıyla-<sup>28</sup> çözüme kavuşturma gibi ağır bir sorumluluğun altına kim girerse girsin, karar ve fetvalarını değerlendiren kişinin sahip olduğu fikhî bakış açısına göre bir eleştiri alabilecektir. Zira Kurul başta olmak üzere kimsenin icthadları hatadan korunmuş değildir. Bununla birlikte Kurulun eleştirilere konu olan bu kararları incelendiğinde toplumsal ihtiyaçları dikkate aldığı, zaruret, hâcet ve kendisinden kaçınılması mümkün olmayan meseleleri (umûmu'l-belvâ) özel olarak kararlarına yansıttığı, hakkında sarih nas ve icmâ bulunmayan konularda kamu yararını öncelediği, buna mukabil hakkında delaleti kati bir nassın ya da icmân olduğu hususlarda bunlara muhalefet etmediği ifade edilmiştir. Kanaatimizce Kurul icthada açık alanlarda toplumsal zorunlulukları, kolaylaştırma prensibini, toplumun yerleşik uygulamasını göz önüne almış ve sorunları çözmeye sadedinde mezheplerin farklı icthadlarından, gerektiği yerde de dört mezhebin dışında kalan diğer mezheplerin görüşlerinden ya da mercûh bir görüşten faydalanabilmiştir. Bu da fikhî olarak hem tutarlı hem de günümüzde pek çok çalışmada teşvik edilen bir bakış açısını temsil etmektedir.<sup>29</sup>

Ülfet Görgülü, Din İşleri Yüksek Kurulunun tıbbi konularda verdiği fetvaları değerlendirdiği çalışmasında Kurulun tıbbî konuları geniş bir bakış açısıyla ve çok boyutlu olarak ele aldığını, konuyu derinliğine anlamaya gayret ettiğini ve fetvada i'tibârü'l-meâlât<sup>30</sup> kavramı ile ifade edilen muhtemel sonuçlarının hesaba katıldığını belirtmiştir. Bununla birlikte insanlığın farklı alanlarda karşılaştığı temel meselelerin soruyla yüzleşmeden önce ele alınıp çözüme kavuşturulmasının gündemin gerisinde kalmama adına önem arz ettiğini belirterek, mitokondri nakli, insan genom düzenlemesi, yapay zekâ, transhümanizm gibi konulara yoğunlaşmasının önemli

<sup>26</sup> Dadaş, “Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Siyaseti”, 66-67

<sup>27</sup> Dadaş, “Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Siyaseti”, 67.

<sup>28</sup> Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Üçer, “Din İşleri Yüksek Kurulu ve Mezhep Olgusu”, 661, 662.

<sup>29</sup> Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 182; Hacı Mehmet Günay, “Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde İlke ve Yöntemler”, *Günümüz Fıkıh Problemleri*, ed. Hacı Mehmet Günay (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 19.

<sup>30</sup> Kavramla ilgili detaylı bilgi için bk. Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 178 vd.; Mehmet Selim Aslan, “İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibârü'l-Meâlât)”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 183-218.

olacağını vurgulaması<sup>31</sup> yapıcı bir eleştiri olarak dikkat çekmektedir.

## 2. Fetvanın Değişim Gerekçeleri

Karar ve fetvaları bir bütün olarak incelendiğinde Din İşleri Yüksek Kurulunun ibâdât alanının, haramlar ve helallerin ve naslardaki sayısal şer'î hükümlerin (mukadderat) esastan değişime kapalı olduğunu ilkesel olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>32</sup> İbâdetin formunun değişmezliği, naslarda belirtilen miras payları, namazların rek'atları, zekâtla ilgili verilen ölçüler, had suçlarının cezası gibi pek çok konuda verilen fetvalarda taabbudîliğe,<sup>33</sup> tevkîfilığe<sup>34</sup> değinilmesi, bu tür konuların Hz. Peygamber'den nasıl görülmüşse öyle yapılması gerektiğine dair vurgular<sup>35</sup> bunu teyit etmektedir. Bununla birlikte esasa yönelik olmayan, namaz vakitlerinin oluşmadığı bölgelerde ibadet vakitlerinin takdiri, hisse senetlerinin zekâtının hangi ölçüye göre verileceği, oşür hesaplanırken günümüz tarımının ortaya çıkardığı ilave masrafların matrahtan düşülüp düşülmeyeceği gibi konular -Kurul kararlarında da örneklerine yer vereceğimiz gibi- ancak ictihad ile çözüme kavuşturulabilecek nitelik taşımaktadırlar. Kısaca kurul biraz önce değindiğimiz gibi sarih nassın ve icmâin bulunduğu konularda gelenekteki klasik çizgiyi korumuş; Mecellede'ki "ezmânın teğayyüri ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz"<sup>36</sup> şeklindeki ilgili kaideyi de örf, âdet, bilgi gibi değişkenlere dayalı olan ictihadların değişeceği şeklinde anlamıştır. Burada çalışmamızın sınırları bakımından bu kadarıyla iktifa ederek fetvanın değişim gerekçelerine geçmek istiyoruz.

<sup>31</sup> Görgülü, "Din İşleri Yüksek Kurulunun Tıbbi Konulardaki Fetvaları", 195.

<sup>32</sup> Değişen ve sabit kalan hususlar konusunda farklı yaklaşımlar için bk. Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdabı*, 182-184; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 87 vd.; Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 13-50; Nihat Dalgın, "Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslâm Hukuku", *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 73-109; Yaşar Yiğit, "Zaman, Çevre ve Şartların Değişmesiyle Hükümlerin Değişmesi Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi* 38/2 (2002), 83-106; Yüksel Salman, "Sosyal Değişme Ekseninde İslâm Hukuku", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 71-103; İsmet Kalkan, "Hükümlerde Değişimle İlgili Yapılan Bazı Yorum ve Değerlendirmelere Usûlî Bir Yaklaşım", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/27 (2021), 85-109.

<sup>33</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı (DİYKB), *Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 128, 138.

<sup>34</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 111, 134, 419.

<sup>35</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 111, 117, 134, 398, 419.

<sup>36</sup> Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir-Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asıllar*, ed. Yasin Çevik vd. (Ankara: Türkiye Adalet Akademisi, 2018), 164; Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kâideleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 112; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 304.

İbn Kayyim (ö. 751/1350) fetvanın değişim gerekçelerini zaman, mekân, durum, âdet ve niyetten oluşan beş temel gerekçeyle izah etmiştir.<sup>37</sup> Onun fetva konusunda iki temel vurgusundan biri fetvanın naslara aykırı olmaması iken<sup>38</sup> diğeri de fetvanın vakıa ile örtüşmesidir.<sup>39</sup> İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) fikhî meselelerin icthad ve reye dayalı olanlarının çoğunluğunun örf mebni olduğunu zikrettikten sonra, hükümlerin çoğunun, yörenin örfünün değişmesi, zaruretin ortaya çıkması ve dönemin insanların bozulması gibi gerekçelerle zamanla değişim gösterdiklerini belirtmiştir. Ona göre bu durumdaki hükümler değişmeyip eski hali üzere kalmış olsa, o zaman insanlara meşakkat ve zarar dokunur, bu da kolaylığı, hükümde hafifletmeyi, zararı defetmeyi ve fesadı ortadan kaldırmayı emreden dinin temel kurallarına aykırılık teşkil ederdi.<sup>40</sup> Karadâvî de fetvanın değişim gerekçelerine hasrettiği çalışmasında önceki ulemanın tespit ettiği “mekân, zaman, hal ve örf” şeklinde fetvanın dört temel değişim gerekçesinden bahsetmiş, bunlara günümüzde “bilginin, insanların ihtiyaçlarının, kudret ve imkânlarının değişmesi, umûmu’l-belvâ, ictimaî, iktisadî ve siyasî koşulların değişmesi, insanların fikir ve görüşlerinde meydana gelen değişiklik” de eklediğini böylece on gerekçeye tamamladığını belirtmiştir.<sup>41</sup> Karadâvî’nin saydığı bu ilave gerekçeler için eserinde yer verdiği örnekler incelendiğinde başlıkların bir kısım tedâhüller içerdiği söylenebilir.<sup>42</sup> Bununla birlikte eser fetvanın değişim gerekçeleri noktasında öncü niteliğindedir.<sup>43</sup> Takî Osmanî hükmün, örf-âdet, şiddetli zaruret, umûmu’l-belvâ ve

<sup>37</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-Muvakkı’in an Rabbi’l-Âlemîn*, thk. İsmâüddin es-Sabâbatî (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1414/1993), 3/5.

<sup>38</sup> İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-Muvakkı’in*, 2/236. İbn Kayyim bu bab başlığını şöyle verir: “Allah’ın dininde naslara muhalif hüküm ve fetva vermenin haramlığı (yasaklığı), nassın bulunduğu yerde icthad ve taklidin sukutu (ortadan kalkması/söz konusu olmaması) ve bu noktada ulemanın icmâ etmesi hakkındadır.”

<sup>39</sup> Özdemir, “Ahkâmın Değişmesi”, 26.

<sup>40</sup> İbn Âbidîn, “Neşru’l-arf’ fi binâi ba’dı’l-ahkâm ale’l-urf”, *Mecmûâtü’r-resâil* (İstanbul: y.y., 1320), 2/125-128; Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 194.

<sup>41</sup> Yusuf Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri’l-fetvâ fi asrinâ* (b.y.: el-İttihâdü’l-âlemî li ulemâi’l-müslimîn, ts.), 10-11; 39-40. O zaruret ve haceti de bunlar arasında saymıştır. 19-20.

<sup>42</sup> Mesela aynı konuyu birçok başlığa örnek verebilmiştir. Avrupa ülkelerinde faizli kredi ile ev alma örneğini burada zikredebiliriz.

<sup>43</sup> Karadâvî bir diğer eserinde dini hükümlerin kulların maslahatını temin, adaleti sağlamak, zulmü ve kötülüğü gidermek için koyulduğunu, fetvanın zaman, mekân, örf ve durumların değişmesi ile değişeceğini, fakihlerin fetva verirken, eser yazarken ve kanun metni oluştururken bunları dikkate almak durumunda olduğunu; dinin külli maksat ve genel hedeflerini gözeterek, özel cüzi durumlar için hükümler vermesi gerektiğini vurgular. Karadâvî fetvanın değişimi konusuna özel bir başlık açmış; İbn Kayyim’in yukarıda yer verdiğimiz gerekçelerini zikrederek, konuyu ilk dönemlerden itibaren temellendirme gayretinde olmuştur. Yusuf Karadâvî, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Yunus Araz (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019), 243.

sedd-i zerfa gerekçesi ile değişebileceğinden bahsetmiştir.<sup>44</sup> Karadâğî de “ictihad ve fetva” ile ilgili mufassal eserinde fetvanın değişimini ele aldığı bölümde, müftünün değişime kabil olan fetvalarla olmayanları iyi bilmesi gerektiğini ifade etmiş; ictihada dayalı fetvaların zaman, mekân, ahvâl ve âdetlere binaen değişebileceğini; Mecelle 39. maddede zikredilen kaide ile bunun kastedildiğini dile getirmiştir.<sup>45</sup> Soner Duman, Ebû Hanîfe’nin ictihadlarındaki değişimi ele aldığı çalışmasında özetle; bilginin, ilmî seviyenin değişmesinin, meselenin tasavvurunda meydana gelen değişimin, durumun, örfün, zaruret ve ihtiyacın değişimde etkili olduğunu ifade etmiştir.<sup>46</sup> İbrahim Özdemir, İbn Kayyim’in konuyu yukarıda yer verildiği şekilde sunmasının bir anlamı bulunduğunu, aslında değişenin hüküm değil, vakıanın değişmesi neticesinde fetvanın da vakıaya uyumlu hale gelmesi olduğunu vurgulamıştır.<sup>47</sup> Kısaca ona göre “fetvanın değişim gerekçeleri olarak zikredilen zaman, mekân, durum, âdet ve niyet gibi tikel vaki durumlar hükmün bağlandığı şer’î illetlere tekabül etmektedir.”<sup>48</sup> Konuya dair teorik tartışmaları bir kenara bırakarak burada fetvanın vakıaya uyumlu hale gelmesinin kastedildiği, bunun da zaten naslarda emredildiği, dolayısıyla asıl hükümde bir değişikliğin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Ahmet Yaman ise fetvanın değişim gerekçelerini zaman (fesâdü’z-zamân), mekân, örf, durum/hal, bilgi ve ihtiyaçların değişimi ile umûmî’l-belvâ gibi sebepler olarak zikretmiştir.<sup>49</sup> Süleyman Kaya, Osmanlı fetvasında önceki döneme nispetle meydana gelen değişmeye odaklandığı çalışmasında, fetvanın değişiminde etkili olan hususlara değinmiş,<sup>50</sup> Hanefî fikhındaki bir hükmün zaruret, maslahat, ihtiyaç, örf, teâmül ve şartların değişmesi gibi değişkenlere binaen farklılaştığını, Osmanlıda da yaşam koşullarındaki dönüşümle uyumlu olarak hukuk alanında da değişim ve yeniliğin

<sup>44</sup> Muhammed Takî Osmânî, *Usulü’l-İftâ ve âdâbuh* (Karaçi: Mektebetü Meârifî’l-Kur’ân, 2011), 240.

<sup>45</sup> Karadâğî, eserinde İbn Kayyim, Karafî ve İbn Âbidîn’in yukarıda değindiğimiz görüşlerine atıfta bulunmuştur. Ali Muhyiddîn Karadâğî, *İctihad ve Fetva*, çev. Mustafa Bülent Dadaş (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019), 486-488

<sup>46</sup> Soner Duman, “Ebû Hanîfe’nin İctihadlarındaki Değişim (Kaynaklar-Sebepler-Analiz)”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 441-465.

<sup>47</sup> Özdemir’in makalesini bütünüyle bu konuya hasrettiği söylenebilir. Özdemir, “Ahkâmın Değişmesi”, 26.

<sup>48</sup> Ahkâmın değişmesi konusunu farklı bir bakış açısıyla ele alan İbrahim Özdemir, değişenin hükümler değil, hükmün dayandığı zaman, mekân, durum, âdet ve niyet gibi hükmün bağlandığı tikel meseleler, yani hükmün bağlandığı şerî illetlerdir. Özdemir, “Ahkâmın Değişmesi”, 40.

<sup>49</sup> Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 182-203. Benzer değerlendirmeler için bk. Salman, “Sosyal Değişme Ekseninde İslâm Hukuku”, 87 vd.

<sup>50</sup> Süleyman Kaya, “Akifzâde’nin Mecelletü’l-Mehâkim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011) 105, 106.

ortaya çıktığını belirtmiştir.<sup>51</sup> Mustafa Bülent Dadaş, Şeyh Bedreddin'in *Teshîl*'inde bir görüşü tercih etmesinin gerekçeleri arasında, diğer görüşe göre o görüşün mezhep içindeki tutarlılığı daha iyi sağlaması, naslara ve maslahata daha muvafık olması ve Ebû Hanîfe'ye ait olması gibi sebepleri zikretmiştir. Dadaş, Bedreddin'in fetvaları tercih ederken öne çıkardığı temel gerekçeleri, örf, fesâdü'z-zamân, umûmu'l-belvâ-zaruret-hâcet ve sedd-i zerfa olarak dört ana başlıkta ele almıştır.<sup>52</sup>

Mufta bih görüşün terkedilip zayıf görüşle amel edilmesi, diğer mezheplerin görüşlerinin tercihi gibi hususlar Din İşleri Yüksek Kurulu özelinde farklı çalışmalarda kısmen değerlendirildiği için<sup>53</sup> burada yukarıda yer verdiğimiz tasnifler üzerinden incelememizi sürdürmek istiyoruz. Kurul, *1917 Hukuku Aile Kararnamesi* örneğinde olduğu gibi görüş belirtirken toplumsal sorun ve ihtiyaçları da dikkate almış; karar ve fetvalarının vakıaya uygun olmasına özen göstermiştir. Bu çerçevede farklı icthadlardan istifade ettiği gibi kendisi de inşai icthad faaliyetinde bulunmuştur.<sup>54</sup> Yusuf Ziya Yörükân, fetva kurumunun iki temel işlevinden bahsederken birinin, dinin külli ahkâmını tikel hadiselerle uygulamak; diğerinin ise yeni çıkan meseleleri bir usul ekseninde örf, maslahat, kolaylık ve ruhsatın gerektirdiği şekilde çözmek olduğunu ifade eder. Ona göre fetva sorumluluğunu üstlenenler ve mütefekkirler, dinî ahkâmı zamanın gereksinimlerine (hacet) ve hayat koşullarına göre uygulamakla mükelleftirler. Onun bu noktadaki en temel vurgusu örfeye dayanan hükümlerle tabirlerin, örfün değişmesiyle değişeceği<sup>55</sup>

Şimdi süreç içerisinde Din İşleri Yüksek Kurulunun yukarıda yer verdiğimiz çerçevede değişime konu olduğunu değerlendirdiğimiz karar ve fetvalarını ele almak istiyoruz. Kurul, kararlarının bir kısmında gerekçe zikretmiş bir kısmında ise bu gerekçeyi tespit etmek benzer fetvaların işaretiyle ya da bu alandaki diğer fetvaları birlikte değerlendirmek suretiyle ortaya konmaya çalışılmıştır. Kurul özellikle fetva yöntemini açıklarken kullandığı ifadelerde fetvanın değişimini gerektiren durumlara da zımnen

<sup>51</sup> Kaya, "Osmanlı Fetvasında Değişim", 107, 108.

<sup>52</sup> Mustafa Bülent Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 239-257

<sup>53</sup> Dadaş, "Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Siyaseti", 51 vd. Ahmet Yaman bu iki maddeyi fesâdü'z-zamân içerisinde mütalaa etmiştir. Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 190, 191.

<sup>54</sup> Dadaş, "Din İşleri Yüksek Kurulunun Fetva Siyaseti", 60.

<sup>55</sup> Yusuf Ziya Yörükân, "Bir Fetva Münasebetiyle Fetva Müessesesi, Ebusuûd Efendi ve Sarı Saltuk", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2-3 (1952), 140; Kurul kararlarının şer'î deliller açısından detaylı incelenmesi için bk. Mafratoğlu, *Diyânet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları ve Dayandığı Şer'î Deliller*, 12.

işaret etmiştir.<sup>56</sup> Daha önceki kurullardan neşet eden bazı kararların sonraki kurullar tarafından tashih edildiği de söz konusu olmuştur. Bu kararlar bu çalışmanın kapsamına dâhil değildir.<sup>57</sup> Bazı çalışmaların, Kurul kararlarında söz konusu olan bu değişimi kısmen dönemin sosyal ve siyâsî koşulları ile izah etmeye çalışması fikhî açıdan eksik bir tanımlamadır.<sup>58</sup> Ekonomik, sosyal ve siyâsî şartların, değişimi tabi biçimde zorunlu kılması izahtan varestedir. Kurulun karar ve fetvalarının süreç içerisinde değişimine yol açan temel nedenleri şöyle sıralayabiliriz.

### 2.1 Fesâdü'z-zamân

Fetvanın değişim gerekçelerinden ilki, zamanın değişmesi yani insanların ve anlayışların zaman içinde olumsuz yönde değişmesidir. Fesâdü'z-zamân<sup>59</sup> çoğunlukla "genel ahlâkın bozulması, takva duygusunun, adalet bilincinin ve haklara saygının zayıflaması şeklinde tezahür etmektedir."<sup>60</sup> Bazı araştırmacılar zamanın değişmesini olumlu ve olumsuz tüm müessir niteliksel değişim anlamında ele almışlar, bilginin değişimini de bu başlık içinde mütalaa etmişlerdir.<sup>61</sup> İbn Âbidîn de verilen fetvanın fesâdü'z-zamân gerekçesi ile değişeceğini belirtmiştir.<sup>62</sup> Bunun ihmal edilmesi hem hakların zayi olmasına hem de farklı fakihlerin de vurguladığı gibi çağını doğru

<sup>56</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 35.

<sup>57</sup> Buna örnek olarak; "kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğine denk olduğuna", "kocadan alınmış olan spermelerin, onun ölümünden sonra iddet süresi içerisinde kadının rahmine yerleştirilmesinin cevazı doğrultusunda oçukluğuyla alınan karar" ve "domuz derisinin tabaklanmakla temiz olacağına dair karar" burada zikredilebilir. Birinci karara rağmen Kurul hali hazırdaki fetvasında ayetin beyanına uygun olarak bir "iki erkek ya da bir erkek iki kadın" şahidin gerekliliği zikretmektedir. (DİYKB, *Fetvalar* (2021), 412) İkinci ve üçüncü kararı Kurul kendi sitesinden tashih etmiştir. Bk. DİB, "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı". <https://kurul.diyabet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38334/dondurulmus-sperm-veya-embriyonun-kocanın-olumunden-sonra-kullanilmasi>

<sup>58</sup> Bu bakış açısı tezin yapıldığı bilim dalı zaviyesinden makul kabul edilebilirse de fetva usulü açısından eksik kalacaktır. Elbette ki Türkiye Cumhuriyeti yasalarına göre faaliyet gösteren bir kurumun kanunun kendisine verdiği yetki çerçevesinde hareket etmesi gerekir. Yazarın bu tespiti Kurul'un İslâm'ın temel konularına dair görüşlerinin yer yer dönemin siyâsî anlayışına göre şekillendiğini ima etmektedir. Bu ise son derece tehlikeli bir bakış açıdır. Oysaki yeri geldiğinde izah edileceği gibi fetvanın değişim gerekçeleri çerçevesinde konuyu ele almak daha doğrudur. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Kiraz, *Sosyal ve Siyasi Değişimlerin Kurumlara Etkisi*, 100.

<sup>59</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Yunus Keleş, *Fesâdü'z-Zamanın (Dini Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın Değişmesine Etkisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 12 vd.

<sup>60</sup> Yaman, *Fetva Usulü ve Âdâbı*, 187.

<sup>61</sup> Özdemir, "Ahkâmın Değişmesi", 22.

<sup>62</sup> İbn Âbidîn, "Şerhu'l-manzûmeti'l-müsemmât bi ukûdi resmi'l-müftî", *Mecmûatü'r-resâil* (İstanbul: y.y., 1320), 1/44-47.



okuyamayan müftü için de bilgisizlik nitelemesine neden olabilecektir.<sup>63</sup> Yaman, fesâdü'z-zamân gerekçesi ile değişebilecek fetvaları sekiz grupta ele almış; zekâtın resmî kurum aracılığı ile denetime tabi tutulmasını, nikâhın tescilinin şart koşulmasını, mehrin resmî senede bağlanmasını, belirli özellikteki yakın akrabaya vasiyette bulunmanın gerekli görülebilmesini, güvenliği sağlanan kadının yanlarında mahremleri olmadan sefere çıkabileceklerini ve hacca gidebileceklerini, Kur'ân öğretme, imamlık gibi hizmetleri yapma karşılığında ücret alınabileceğine dair fetvaları fesâdü'z-zamân altında mütalaa etmiştir.<sup>64</sup> Onun mezheplerdeki mercûh görüşlerden istifade etme, başka mezheplerden istifade etme gibi konulara da burada değindiği ifade edilmelidir.<sup>65</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu karar ve fetvalarının gerek kendi içinde değişmesinin gerekse doktrinde öne çıkan görüş/görüşlere uygun düşmeyen bir fetvanın benimsenmesinin temel gerekçelerinden biri fesâdü'z-zamândır. Bununla birlikte bu gerekçe fetvalarda açıkça olmasa da ilkesel olarak zikredilmiştir. Bu da konuyu fesâdü'z-zamân sınıflandırması altında ele almamızı kolaylaştırmıştır. Elbette ki bu örnekler mesela ulu'l-emrin mübah alanı sınırlandırması ya da mercuh görüşün tercihi gibi farklı başlıklar altında da ele alınabilecek niteliktedir. Bununla birlikte ilgili açıklamalar neticesinde konunun burada ele alınması daha uygun olacağı değerlendirilmiştir.

Fetvanın fesâdü'z-zamân gerekçesi ile değiştiğinin güzel bir örneği olarak günümüzde nikâhın tescilinin şart koşulmasını zikredebiliriz. Din İşleri Yüksek Kurulu 18.06.2015 tarih ve 2015/12 nolu mütalaaında nikâh akdindeki aleniliğin öncelikle şahitler veya nikâhın duyurulması suretiyle sağlandığını, bütün bunların küçük toplumlarda bir nevi nikâhı kayıt altına alma fonksiyonunu da icra ettiğini, buna mukabil günümüz toplum yapısı açısından olaya bakıldığında nikâh akdinin mevcudiyetinin ispatı ve tarafların hukukunun korunması noktasında bunların yeterli olmayacağını, bütün bu hususların ancak nikâhın resmiyete dönüştürülmesi ile yani tescili ile mümkün olacağını belirtmiştir. Kısaca Din İşleri Yüksek Kurulu günümüzdeki toplumsal koşulları dikkate alarak, mehir, nafaka, mesken, miras gibi temel konularda tarafların mağduriyetlerini önlemek amacıyla nikâhın tescilini gerekli görmüştür. Fetvadaki bu değişimin gerekçesinin fesâdü'z-zamân olması, hayatın her alanında yaşanan hak ihlallerinin toplumun temel taşı olan ailede günümüzde daha çok hissedilmesidir. Bu

<sup>63</sup> “Yaşadığı çağın insanlarını/toplumunu bilmeyen kişi cahildir”, Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 188.

<sup>64</sup> Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 188,189.

<sup>65</sup> Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 190, 191. Bu konular daha önce farklı yazarlarca ele alındığı için bu noktalara ayrıca temas edilmeyecektir. Din İşleri Yüksek Kurulunun hacda verdiği fetvalar, ameliyatı uzun süren doktorlara namazların cemi noktasında verdiği fetvalar bu kabilden zikredilebilir.

karar nikâh akdi ile tarafların üstlendiği sorumlulukların, gerektiğinde devletin yetkili kurumlarının eliyle cebren yerine getirilmesini temin bakımından da son derece isabetlidir. Kurul, *Fetvalar* isimli eserinin son baskısında gizli nikâh konusunu ele alırken ilgili rivayeti nikâhta alenilik ve tescilin gerekliliğine bir işaret saymıştır.<sup>66</sup> Bununla birlikte aynı eserin farklı bir fetvasında tescilin gerekli görülmediği şeklinde bir anlam çıkarmak pekâlâ mümkündür; bu metinde tescilin hakların korunması açısından önemli olacağı vurgusu yapılmıştır.<sup>67</sup> Karadâvî de konuyu bu bağlamda ele almıştır.<sup>68</sup>

Toplumumuzda yaygın bir problem olarak karşımıza çıkan ve fesâdû'z-zamân yani toplumsal anlayışın bozulduğunu gösteren konulardan biri de nişan sırasında kıyılan dinî nikâhın, nişanın bozulması ve erkeğin de kadına zarar verme amacıyla boşamaya yanaşmaması halinde nasıl sonlandırılacağı ile ilgilidir. Kurul hem resmen tescili ön plana çıkartarak kadın ve erkeğin haklarını koruma gayretinde olmuş, hem de resmî hüviyet kazanmayan fakat erkek tarafından da istismar edilen dini nikâhı hakemler vasıtasıyla sonlandırarak kadının yeni bir evlilik yapmasının önünde engel olarak duran bu hususu çözüme kavuşturmuştur. Kurul bu fetvasında İmam Malik'in ichtihadına ve Hukuk-ı Âile Kararnamesinin de ilgili ichtihadı kanunlaştırdığına vurgu yapmıştır.<sup>69</sup>

Toplumumuzda kadınların ve çocukların en çok mağdur olduğu hususlardan biri de erkeğin bir mecliste ya da aynı temizlik süresi içerisinde üç talakını bir anda kullanmasıdır. Günümüzde ciddi sorunlara yol açan bu konunun erkeklerdeki dinî hassasiyetlerin azalması, bu konularda bir bilinç eksikliği yaşanması ve bilgisizlikten kaynaklandığı söylenebilir. Dört mezhebe göre bu talak geçerlidir. Bununla birlikte kurul bu konuda dört mezhebin görüşü ile değil de azınlık ulemanın görüşüne göre fetva vererek aileyi ve çocukları koruma hedefinde olmuştur.<sup>70</sup> Kurulun mükrehin talakı konusunda *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*'ne atıfta bulunduktan sonra bunun geçerli olmadığını belirtmesi<sup>71</sup> ve Hanefî mezhebinin kanaatinin aksi yönde fetva vermesi de bu konuya örnek olarak verilebilir.

Toplumsal hassasiyetlerin azaldığı konulardan biri de borcun zamanında

<sup>66</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 419.

<sup>67</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 416, 417, 440.

<sup>68</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri'l-fetvâ*, 60.

<sup>69</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 412, 413, 441.

<sup>70</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 434. Talak konusunda ülkemizde verilmiş farklı fetvalar için bk. Abdurrahman Candan, "Şeyh Ahmet el-Haznevi'nin Hayatı ve Fetvalarında Takip Ettiği Metot", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2017), 30 vd.

<sup>71</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 439.

ödenmesi ile ilgilidir. Gerek ticari hayatta gerekse ticarete konu olmayan borç ilişkilerinde özellikle enflasyonist sistemlerde -borcun zamanında ödenmemesinden kaynaklı-borç verenin mağdur olduğu bir tablo karşımıza çıkmakta, mağduriyetlerin yaşanması neticesinde de dinin teşvik ettiği karz-ı hasen gibi uygulamalar giderek daha az uygulanır hale gelmektedir. Kurul, borcun geri ödenmesinde yaşanan gecikmeden dolayı paranın alım gücünde düşüş olması ve bundan da alacaklının zarar etmesi durumunda, borçlu kimsenin enflasyonist ortamdaki değer kaybı kadar miktarı tazmin etmekle yükümlü olacağını belirtmiştir.<sup>72</sup> Yardımlaşma sandığından borç olarak paranın geri ödenmesinde de mercuh görüş tercih edilerek “enflasyondan mütevellit değer kaybı kadar bir artışın eklenmesinin doğru olacağı” değerlendirilmiştir.<sup>73</sup> Borç ilişkilerinde bu tür bir fetvanın verilmesinin, fesâdü’z-zamân yani dinî konulardaki hassasiyetlerin zayıfladığı günümüz toplumunda birey ve kurumlarda oluşabilecek/oluşan zararları giderme amacına yönelik olduğu açıktır.

## 2.2. Durumun Değişmesi (Zaruret, Hacet, Umûmu’l-belvâ)

Fetvanın değişim gerekçelerinden biri de fetvaya konu olan meselenin durumundaki (zarf) değişmedir. “İnsanın hayatta karşılaşılabileceği her türlü müessir hal ve durum bu kapsamda değerlendirilmiştir. İkamet sefer, hastalık-sağlık, savaş-barış, bolluk-darlık, korku-emniyet, güçlü-zayıf, yaşlılık-geçlik, küçüklük-büyükük bunun ilk akla gelen somut örnekleridir.”<sup>74</sup> Başarılı müftü bu durumları dikkate alan, bunları birbirinden ayıran, bütün durumlar için aynı fetvayı vermeyen kimsedir.<sup>75</sup> Yukarıdaki hususların hepsi dikkate alındığında durumun değişmesinin son derece geniş kapsamlı olduğu; bazı eserlerde müstakil bir başlık altında ele alınan zaruret, hacet/ihtiyaç ve umûmu’l-belvâyı da içine aldığı söylenebilir. Nitekim bazı çalışmalarda bu kavramlar durumun değişmesi altında incelenmiştir.<sup>76</sup> Yine müstakil bir başlık olarak ele alınan "insanların ihtiyaçlarının değişmesi" de bu kapsamda ele alınabilir. Geçmişte ihtiyaç olarak değerlendirilmeyen pek çok husus günümüzde artık temel ihtiyaç halini almıştır. Bilgisayar, internet, akıllı telefon, sıcak bölgelerde klima vb. soğutucular, aydınlatma giderleri, yangına ve hırsızlığa karşı önlemler bu kapsamda değerlendirilmiştir.<sup>77</sup> Karadâvî Avrupa ve Amerika’daki

<sup>72</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 492, 493.

<sup>73</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 493.

<sup>74</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri’l-fetvâ*, 61; Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 195; Özdemir, “Ahkâmın Değişmesi”, 23.

<sup>75</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri’l-fetvâ*, 61.

<sup>76</sup> Özdemir, “Ahkâmın Değişmesi”, 23.

<sup>77</sup> Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 199. Karadâvî körfez ülkeleri özelinde pervane ve klimanın zaruret halini aldığından bu nedenle de zekâtta temel ihtiyaçlar kapsamına

Müslüman azınlıkların durumlarının iyi gözlemlenmesi halinde onlar için oturulacak eve malik olmanın bir ihtiyaç halini aldığını, kişinin kendi evinde oturmasının sağladığı imkânları kiralık evin veremeyeceğini ifade eder. İnsan, özellikle çok çocuklu bir aileye sahipse ev sahibinin tahakkümüne girmeyeceği, çıkarma tehdidinde maruz kalmayacağı bir eve ihtiyaç duyar. Yine toplumsal seviyesini yükseltecek -ki ev sahibi olmak bu anlamda hizmet alımında, insanların nazarında, toplumsal itibar açısından kiralık evde oturmaktan vergiden muafiyet ve ilave destek almak gibi daha iyi haklar sağlamaktadır-bir ev arar. Bundan dolayı Avrupa Fetva Meclisi Avrupa'daki Müslüman azınlıkların faizli kredi ile oturmak için ev almasına "Hâcet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine takdir olunur."<sup>78</sup> kaidesinden ve doktrinde var olan farklı icthadlardan hareket ederek cevaz vermiştir.<sup>79</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu ise tarım, hayvancılık, iş, ev araba vb. ihtiyaçlarda kullanmak üzere faizli kredi almayı zaruret hali dışında caiz görmemiştir. Karadâvî umûmu'l-belvâya erkekler arasında başı açık dolaşmanın, yolda yemenin, sakalsızlığın yaygınlaşmasını örnek vermiş, bütün bu durumların eskiden olduğu gibi şahitliğe engel olacağı kabul edilirse mahkemelerde şahit bulunamayacağını, bunlardan kaçınmanın mümkün olmadığını vurgulamıştır.<sup>80</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu başı açık dolaşmanın,<sup>81</sup> kısa kollu gömlek giymenin<sup>82</sup> şahitlikle irtibatının dönemin örfüne ve mürüvvet anlayışına göre verilmiş hükümler olduğunu, sakalı kesenlerin de -sünnete aykırı düşmekle birlikte-günaha girmediğini ifade etmiştir.<sup>83</sup> Kesin olarak haram olmayan bir hususta kendisinden kaçınılması mümkün olmayan bir durumun oluşması halinde umûmu'l-belvâ gerekçesiyle bunun hükmünün hafifletileceğine değinmiş,<sup>84</sup> toplumsal, iktisadî ve siyasî şartların değişmesine bağlı olarak

gireceğini belirtmiştir. Karadâvî Batı ülkelerindeki özellikle seksen yaşını aşmış, çocuk ve torunlarının kendilerini terk ettiği yaşlı insanların dost ve arkadaşsız yaşadıklarını, yalnızlıklarını ve korkularını gidermek için köpek ediklerini belirterek konuyu bu başlık altında ele almış ve köpeğin onlar için bir ihtiyaç halini aldığından bahsetmiştir. Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri'l-fetvâ*, 83, 84.

<sup>78</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 163; Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kâideleri*, 98; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 302, 303.

<sup>79</sup> Karadâvî birkaç başlık altında değerlendirdiği bu konuyu "fikrin ve düşüncenin değişimi" başlığı altında ele almış, 'Avrupa'da yaşayan Müslüman azınlıkların faizli banka yoluyla oturmak için ev almalarına haram dediğini, bu noktada büyük âlim Mustafa Zerka'ya muhalefet ettiğini ancak zamanla konuya farklı açılardan bakarak bu noktadaki fikrinin değiştiğini ve bazı şartlar ve ilkeler ekseninde cevaz verdiğini ifade etmiştir. Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri'l-fetvâ*, 87, 105.

<sup>80</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri'l-fetvâ*, 93, 94.

<sup>81</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 130.

<sup>82</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 130.

<sup>83</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 528.

<sup>84</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri'l-fetvâ*, 95.

Müslümanların bayramını kutlayan gayri müslimlerin bayramının nezaketen kutlanabileceğini, hac menâsikinde kolaylaştırmanın zaruret halinde alındığını, akşamdan önce Arafat'tan ayrılmaya, Müzdelife'de gecelememek gibi konularda kolaylaştırmaya gittiklerini belirtmiştir.<sup>85</sup> Kurul da teselli vermek ve insanî amaçlarla bir Müslümanın gayri müslimlerin cenazesine katılabileceğini fakat rahmet dileyemeyeceğini belirtmiştir.<sup>86</sup> Benzer şekilde İslâm toplumu olmayan ülkelerde azınlık olarak yaşayan Müslümanlara dinlerini daha rahat yaşayabilmeleri için kolaylaştırma ve hafifletme hükmü verileceğini ifade etmiştir.<sup>87</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu fetvanın değişim gerekçelerinden biri olan durumun değişmesi bağlamında zaruret, hacet ve umûmu'l-belvâyı dikkate almış ve birçok fetvasında bu ilkeleri işletmiştir. Kurulun hac ibâdeti konusundaki fetvalarının tamamında bu esnekliği görmek mümkündür.<sup>88</sup> Kurulun tedavi çerçevesinde verdiği fetvaların tamamı bu grup içinde değerlendirilebilir. Domuz kalp kapağının insan kalbine takılması halinde, “kapağın değişmesinin zorunlu, helal alternatifin olmaması ya da diğer seçeneklerin randımanlı olmaması” gibi durumlarda bunun caiz olacağı belirtilmiştir. Benzer şekilde, kullanılması ve yenilmesi haram bir madde ya da bunlardan mamul ilaçların kullanımı da zaruret çerçevesinde tecviz edilmiştir.<sup>89</sup> Organ bağışının belli şartlarda zarurete binaen tecviz edildiği, yine zaruret hükümleri kapsamında ölüm sebebi ve faillerin tespiti için otopsiye de izin verildiği anlaşılmaktadır.<sup>90</sup> Kurulun, fetvanın değişim gerekçelerini ifade eden bir fetvasında da özellikle kanser hastaları gözetilmiş; kanser tedavisi sürecinde yumurtaları hasar görebilecek hastaların bu gibi tıbbi zorunluluk durumunda ileride çocuk sahibi olabilmeleri için yumurtalarının dondurulmasına izin verilmiştir.<sup>91</sup>

Bir mezara birden fazla kişinin defnedilmesi, çok katlı mezar uygulaması, defnedilmiş cenazenin başka bir yere nakli, kabirler üzerinden yol geçirilmesi, önceden mezarlık olan bir yere sonradan cami ya da başka bir bina yapılması gibi zarurete mebni bir durum olması halinde<sup>92</sup> fetvanın değişeceği ilkesel olarak vurgulanmıştır. Yine, teberra akdi olması hasebiyle karşılığında ücret alınmasının caiz olmadığı yönünde güçlü bir

<sup>85</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri'l-fetvâ*, 100-102. Ayrıca bk. Keleş, *Fesadü'z-Zamanın Ahkâmın Değişmesine Etkisi*, 175 vd.

<sup>86</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 215.

<sup>87</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri'l-fetvâ*, 63, 64.

<sup>88</sup> Bk. DİYKB, *Fetvalar* (2021), 297-333.

<sup>89</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 517.

<sup>90</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 515-517.

<sup>91</sup> DİB, “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. <https://kurul.diyenet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38334/dondurulmus-sperm-veya-embriyonun-kocanın-olumunden-sonra-kullanilmasi>

<sup>92</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 212.

görüş bulunmasına rağmen, “ücret karşılığı kefâlet akdi yapılmasına dair görüşün zarurete ve ihtiyaca binaen maslahat sebebiyle” tercih edildiği anlaşılmaktadır.<sup>93</sup> Kurulun günümüz öğrencilerini yakından ilgilendiren 2017-20216 numaralı fetvası, kişiye özel durumu dikkate alması açısından örnek gösterilebilecek niteliktedir. Fetvada, Ramazan orucunun, hayatı ciddi anlamda etkileyecek ve belirleyecek bir sınava denk gelmesi halinde o sınava girecek bir Müslümanın, içinde bulunduğu durumu takdir edip, zihin ve beden sağlığını hesaba katarak, kendi iç muhasebesini ve vicdan sorgulamasını da yaptıktan sonra o gün için oruca niyet etmemeye karar verebileceği, bu şekilde tutamadığı oruçları daha sonra kaza edeceği ifade edilmiştir.

Kurul, *Fetvalar* kitabında işlem görmüş kuru çaya karşılık işlenmemiş ham haldeki çayın, salça karşılığında domatesin, zeytinyağı mukabilinde de zeytinin satımını, insanlar arasında yaygınlaşmasına bağlı olarak umûmu'l-belvâ gerekçesiyle tecviz etmiş, bu noktada Mecelle'nin 17, 18, 36 ve 37. maddelerine<sup>94</sup> atıfta bulunarak çözüm odaklı bir bakış açısı ortaya koymuştur.<sup>95</sup> Benzer şekilde “seferde olmak, imtihan saatiyle çakışmak, doktorun ameliyatta iken namazı vaktinde kılamaması gibi zaruret ve ihtiyaç hallerinde” namazların birleştirilerek kılınabileceği hükmü benimsenmiştir.<sup>96</sup> Dede yetimine, ölen babalarının sağ olduğu varsayılarak mirastan alacakları mal kadar vasiyetin vacip olduğu, vasiyet edilmemiş ise vasiyet edilmiş gibi değerlendirileceğini ileri süren âlimlerin görüşü öne çıkartılarak en azından dede yetimlerinin miras dağıtılırken gözetilmesi tavsiye edilmiştir.<sup>97</sup>

### 2.3. Mekânın Değişmesi

Fetvanın değişim gerekçelerinden biri de mekânın değişmesidir.<sup>98</sup> Bu konuyu bazı araştırmacılar “durumun değişmesi” içinde mütalaa

<sup>93</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 501, 502.

<sup>94</sup> Mecellenin ilgili maddeleri şöyledir: “Meşakkat teysiri celbeder”, “Bir iş zik oldukta müttesi olur”, “Âdet muhakkemdir”, “Nâsın isti'mali bir huccettir ki anınla amel vacip olur.” Detay için bk. Ahmet Cevdet Paşa vd. *Mecelle*, haz. Ali Himmet Berki (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), 20, 22; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 303, 304; Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kâideleri*, 105-108.

<sup>95</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 486, 487.

<sup>96</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 118, 119.

<sup>97</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 466, 467. Karadâvî bu konuyu fesadü'z-zaman başlığında ele almıştır. Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri'l-fetvâ*, 59.

<sup>98</sup> Mekânın değişmesine İmam Şafîi'nin kadim ve cedid görüşleri örnek verilebilir. Detay için bk. Abdurrahman Candan, *İmam Şafîi'nin Kavlı-Kadim ve Kavlı-Cedid'i*, ed. Fedakar Kızmaz (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2018), 65 vd.

etmişlerdir. Bu konuya, 1962<sup>99</sup>, 2006<sup>100</sup> ve 2007<sup>101</sup> yıllarında “namaz vakitlerinin oluşmadığı yerlerde namaz vakitlerinin tespiti” konusunda alınan kararlar ile bu durumdaki yerlerde namaz ve orucun vaktinin, ibadet vakitlerinin oluştuğu en yakın bölgeye göre takdir edilmesine yönelik fetvalar örnek verilebilir.<sup>102</sup> Kurul karar ve fetvalarında mekân kavramı öne çıkartılarak, yurt dışında yaşayan Müslümanların Ramazan ayı ve bayram vaktinin tespitinde buldukları ülkenin kararına uymalarının münasip olacağı,<sup>103</sup> haccın ilgili ülkenin kararları çerçevesinde eda edileceği, kurban bayramı günlerinin farklı olması halinde haccın geçerli olacağı,<sup>104</sup> vekâletle yurtdışında kurban kesilebileceği<sup>105</sup> ve yurt dışında yaşayan vatandaşlarımızın fitrelerini buldukları ülkeye göre verecekleri<sup>106</sup> gibi hususlar vurgulanmıştır. Karadâvî namaz vakitlerinin oluşmadığı yerlerde takdir yönteminin önerilmesini, mekânın değişmesi kapsamında zikretmiştir.<sup>107</sup> Bu konuya ayrıca, Avrupa Fetva Meclisinin, yurt dışında azınlık olarak yaşayan Müslümanlara oturmak için ev alırken bankadan faizli kredi kullanmaya cevaz vermesini de örnek verebiliriz. DİYK tespit edebildiğimiz kadarıyla faizli kredi kullanımını sadece zaruret halinde caiz görmüş; bu noktada yurt içi ile yurt dışına dair bir ayrıma gitmemiştir. Karadâvî yine Müslümanların azınlıkta olduğu ülkelerde yaşayan Müslümanların bu durumunun fetvada hafifletme sebebi olacağını zikreder. O, Müslüman toplumda yaşayan Müslümanları doğal ortamında her türlü ihtiyacı karşılanarlara; yukarıdaki gibi yabancı bir

<sup>99</sup> 1962-555 nolu kararda, kutuplardaki insanların Müslüman oldukları takdirde namazlarını oraya en yakın beldenin vakitlerine göre tayin ve takdir edip, her 24 saatte beş vakit namazın kılınması ve orucun da buna göre tutulması lazım geleceği ifade edilmiştir.

<sup>100</sup> 15/06/2006 tarih ve 2006-105 numaralı uzunca kararda da 66-90 derece enlemleri arasında yaşayanlar için alınan takdir yöntemi öne çıkarılmış, “yatsı vaktinin çok geç bir vakitte oluşup, çalışanların ciddi problemler yaşamaları halinde akşam ve yatsının namazlarının akşamın vaktinde cem’ etmek suretiyle kılınabileceği” ifade edilmiştir.

<sup>101</sup> Kurul 2007 yılında aldığı kararı, uygulama açısından oluşturduğu sıkıntıları dikkate alarak 2009 tarihinde tadil etmiş, bazı maddeleri oy çokluğu bazıları da oy birliği ile fakat yine takdir yöntemini esas alarak meseleyi sonuca bağlamıştır. DİB, “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. <https://kurul.diyenet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/4093/45-enlemin-otesinde-namaz-vakitleri> Kurul fetvasında da en yakın bölgenin esas alınması ve takdir yöntemi önerilmiştir.

<sup>102</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 288.

<sup>103</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 288.

<sup>104</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 302.

<sup>105</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 348.

<sup>106</sup> Yurt dışında yaşayanların fitrelerini yaşadıkları bölgeyi esas alarak vermeleri gerektiği, buna mukabil o dönemde memleketlerinde olanların da yurtiçine göre verebilecekleri ifade edilmiştir. DİYKB, *Fetvalar* (2021), 253.

<sup>107</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri'l-fetvâ*, 45.

toplumda azınlık olarak yaşayanları ise birçok açıdan sıkıntı ve eksiklik içinde yaşayanlara benzetmiş, özellikle küfrü gerektiren hususları tam manası ile bilemeyeceklerinden dolayı bu noktada onları Müslümanlar arasında yaşayanlar gibi kabul etmemiştir.<sup>108</sup> Bu konuya, Din İşleri Yüksek Kurulunun 14.01.1993 tarih ve 4 nolu “Bosna Hersek’te Kürtaj Meselesi” kararı verilebilir. Kurul, normal şartlarda kürtaja, annenin hayati tehlikesi gibi kesin bir gerekçe yok ise cevaz vermezken,<sup>109</sup> burada normal durumdaki kürtajdan farklı olarak İslâm’ın izzetini ve İslâm toplumunun varlığını dikkate alarak oy çokluğu ile istisnai olarak rahmin tahliyesine cevaz vermiştir.

#### 2.4. Bilginin Değişmesi

Bilginin değişmesi fetvanın değişiminin de en temel gerekçelerindendir. Karadâvî, bu konuyu ikiye ayırmıştır: Birincide fakihin haddi zatında var olmakla birlikte henüz haberdar olmadığı bir meseleye vakıf olması; diğerinde ise yeni araştırmalara dayalı olarak bilimsel bir bilginin ortaya çıkması söz konusudur. Değişen bilgilerden dolayı her iki durumda da fetva değişir.<sup>110</sup> Mesela Karadâvî kendisi Müslüman olan ama kocası eski dini üzere kalan bir kadına kocasından ayrılması yönünde fetva verdiğini, ancak kendisine bu noktada farklı âlimlerin ictihadına dair bilgi ulaştınca, kadının kocası ile evli kalabileceği görüşünün mümkün olabileceğinden hareketle eski görüşünden vazgeçtiğini ifade etmiştir.<sup>111</sup> Yine müminin kâfir akrabasına mirasçı olabileceğine dair İbn Teymiye ve İbn Kayyim gibi fukahanın fetvasını öğrendiğinde, bunda hayır ve maslahat olduğunu belirterek bunu tercih etmiştir.<sup>112</sup> Kurul din farkının Müslümanın lehine mirasa engel teşkil etmeyeceğini, bu çerçevede Müslüman kişinin gayri müslim anne-babasına mirasçı olabileceğini,<sup>113</sup> yine eşlerden birinin Müslüman olması halinde evliliğin sürdürebileceğini değerlendirmiştir.<sup>114</sup> Karadâvî, akciğer kanserine sebep olduğu kesinleşen sigaraya bir müftünün artık haram diyebilmesi gerektiğini,<sup>115</sup> ictimâ anında kavuşumdan önce dünyadan hilalin görülmesinin imkânsız oluşunun

<sup>108</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri 'l-fetvâ*, 45, 46.

<sup>109</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 518.

<sup>110</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri 'l-fetvâ*, 76-78.

<sup>111</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri 'l-fetvâ*, 77.

<sup>112</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri 'l-fetvâ*, 78.

<sup>113</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 471.

<sup>114</sup> 19.12.2002 tarih ve 227 sayılı Kurul kararı. Detaylı değerlendirme için bk. Mustafa Bülent Dadaş, “Fıkıh Meclisleri ve Ürettikleri Fikhî Görüşlerin Fetva Usûlü Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-VI*, ed. Yunus Keleş (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 413 vd.

<sup>115</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri 'l-fetvâ*, 78.



da ilmî açıdan kesin bir bilgi haline geldiğini ifade etmiştir.<sup>116</sup> Yaman “fetvanın en kolay ve tartışmasız değişme sebebi, dayanağı olan teknik ve bilimsel bilginin yanlışlığının ortaya çıkması olarak” takdim eder. Bu durumda fetvanın da yeni bilgi istikametinde değişmesi kaçınılmazdır.<sup>117</sup> O bu konuya “sigaranın mübah veya tenzihen mekruh olduğu kanaatini, ceninin 120 gündün önce alınabileceği görüşünü”, yukarıda zikrettiğimiz ictimâ anıyla ilgili bilgiyi örnek olarak verdikten sonra “kola ve kalçaya vurulan iğnenin mideye ulaşmayacağı bilgisi kesinleşince onların orucu bozacağına dair fetva değişecek midir” şeklinde bir soru sormuştur.<sup>118</sup> Din İşleri Yüksek Kurulunun aldığı kararların ve verdiği fetvaların süreç içerisinde bilginin değişimine paralel olarak değiştiği gözlenmektedir. Yukarıda zikredilen konuların tamamı hatta daha da fazlasıyla ilgili bunları söylemek mümkündür. Nitekim Din İşleri Yüksek Kurulu 1961-150 sayılı kararında “sigaranın kerahet ve mübah olduğuna dair fıkıh âlimlerinin çeşitli icthadları” bulunduğunu zikrettikten sonra “sihate zarar verdiği için içilmemesinin evla olduğuna” hükmetmiş; buna mukabil 2019-32254 nolu fetvasında ise içilmesinin caiz olmadığını açıkça vurgulamıştır. Kurulun bu noktadaki gerekçesi “son yıllarda yapılan birçok araştırmanın sigaranın insan sağlığı üzerinde pek çok zararlı etkisinin bulunduğunu bilimsel açıdan ortaya koymasındır.” Kurul bu fetvasında, günümüzde pek çok âlim ve fetva heyetince sigaranın haramlığı için öne sürülen “kişinin kendisini tehlikeye atmama ve öldürmeme, başkalarına zarar vermeme, zararı giderme, sağlığı koruma yönündeki temel ilkeler” gibi gerekçeleri zikretmiştir. Kurulun, tüm bu gerekçeleri saydıktan sonra “bir Müslümanın pek çok zararı bünyesinde barındıran sigarayı içmesi caiz değildir” demesi, bu noktadaki önceki fetvasını değişen tıbbî bilgiye paralel olarak güncellediğini göstermesi bakımından önemlidir.

2012-64 nolu Kurul mütalaasında hilalin görülebilmesi için konunun uzmanlarınca ortaya konmuş iki temel şartın gerçekleşmesi zorunlu kabul edilmiştir. Yine Kurulun, düşük neticesinde gelen kanın lohusalık mı istihâze mi olarak kabul edileceği konusunda önceki fetvadan farklı olarak, “organları belli olsun ya da olmasın düşenin cenin olduğu tıbben bilindiğine göre, düşükten sonra görülen kanın da lohusalık (nifas) kabul edilmesi” gerektiğine dair fetvası buna örnek verilebilir.<sup>119</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu kararlarının alınma sürecinde çalıştaylar, güncel dinî meseleleri istişare toplantıları gibi etkinlikler vesilesiyle konunun uzmanlarına danışılarak bilgilerin sürekli güncellendiği konusu herkesin malumudur. Bu çerçevede kulak/göz damlası, dilaltı hapı, astım hastalarının kullandığı

<sup>116</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri'l-fetvâ*, 81; Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 197.

<sup>117</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri'l-fetvâ*, 75; Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 196.

<sup>118</sup> Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 196, 197.

<sup>119</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 106, 292.

spreyler, insilün, iğne vurulmak gibi konularda mütehasıs tabiplerden bilgi alınmış ve süreç içerisinde bilginin değişmesine bağlı olarak fetvalarda da değişimin var olduğu gözlenmiştir. Mesela ilk dönemlerde göz ve kulaktan giren şeylerin batna ulaştığı düşünülerek bunun orucu bozduğu; buna mukabil bugün ilgili kurul kararında da belirtildiği üzere -uzmanların beyanına göre- göz ve kulak damlalarının, dilaltı haplarının orucu bozmadığı değerlendirilmiştir.<sup>120</sup> İğnelerle ilgili ilk dönemde alınan kararlarla sonrakiler arasındaki fark da bu bilgilerin değişmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>121</sup>

Klasik fıkhıdaki, ceninin dört aydan önce alınabileceğine dair fetvanın aksine “sperm ve yumurta hücrelerinin birleştiği ve döllemenin başladığı andan itibaren hayatın başladığı ve dokunulmazlığına vurgu yapılmış”, annenin hayati tehlikesi gibi kesin tıbbi bir zaruret olmadığı sürece hem kürtaj hem de anomalili gebeliklerin sonlandırılmasına izin verilmemiştir.<sup>122</sup> 2020-559815 nolu fetvasında ise Kurul, “çoğul gebeliklerde ceninlerden yaşama perspektifi bulunmayana müdahale edilmediği takdirde diğerlerinin de kesin olarak öleceği durumlarda hasta olan cenine müdahale ile sağlıklı olanların hayatının korunabileceğini” kabul etmiştir.<sup>123</sup>

Kurulun 2020-559815 nolu üreme organları ve rahim naklinin caiz olup olmadığına dair fetvadaki temel vurgusu bunların “genetik birtakım özellikleri taşıyıp taşıyamaları” olmuştur. Bu karardaki sonuç “nakil sonrasında, genetik şifreyi taşımaya devam etmeyeceği yönünde kesin bir bilgi bulunmaması nedeniyle rahim bağışlanması ve nakli caiz görülmemektedir.” şeklinde olmuştur. Kurul bu fetvasında bilimsel veriler çerçevesinde hareket etmiştir. Bu tür bir fetvanın netleşmesi ancak tıbbi bilgi birikimi ile bilinebilecek ve değişebilecek bir husustur. Karadâvî'nin “yalancı gebeliğin teknolojik aletlerle ispatını mümkün görmesi” gibi<sup>124</sup> Kurul da dış gebelik ve bu esnada görülen kanın hükmünün uzmanların vereceği bilgiye göre netleşebileceğini, bilimsel bilginin bu kanamanın damar yırtılmasından kaynaklandığını ortaya koyması nedeniyle dış

<sup>120</sup> DİB, “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/3560/orucu-bozan-ve-bozmayan-muayene-ve-tedavi-yontemleri>

<sup>121</sup> Mesela 7.9.1961/253 sayılı kararda “iğnenin içeriğine bakılmaksızın dimağa ulaşması, karaciğer, böbreklerde emilip mesane yoluyla tahliye olması halinde orucu bozacağı, deri altında kalıp karnın içine ve dimağa ulaşmaması halinde ise bozmayacağı hükmü” verilmiştir. Kurul hali hazırda kulak damlasının, keyif verici, gıda ve serum içerikli olmayan iğnelerin de orucu bozmadığı kanaatinde. DİYKB, *Fetvalar* (2021), 272, 275.

<sup>122</sup> DİB, “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Kürtaj fetvasında da aynı vurgular vardır. DİYKB, *Fetvalar* (2021), 518. Ayrıca bk. Görgülü, “Anomalili Gebeliklerin Sonlandırılması”, 109 vd.

<sup>123</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 519.

<sup>124</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri'l-fetvâ*, 80.

gebelik esnasında görülen kanamayı özür (istihâze) saymıştır.<sup>125</sup> Bununla birlikte bu gebeliğin sonlandırması neticesinde oluşan kanamaya bağlı olarak lohusalık hükümlerinin başladığı kabul edilmiştir.<sup>126</sup> Kurulun, tıbbi konuları ilgilendiren pek çok fetvasında, konunun uzman hekimlerin bilgisine havale edilmesi de bu konudaki güncellenen bilgiye göre fetvanın da değişeceğini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>127</sup>

## 2.5. Örfün ve Niyetlerin Değişmesi

Fetvanın değişim gerekçelerinden biri de o konudaki örfün değişmesidir.<sup>128</sup> Bu nedenle müftü, toplumun cari olan örfünü dikkate almak durumundadır;<sup>129</sup> zira fetvalar her toplumun örfüne göre verilir.<sup>130</sup> Pek çok konu yöreden yöreye farklılık arz edebildiği için fakîh, sorun sahibinin yaşadığı toplumu, bölge ve yöreyi dikkate almalıdır. Ali Himmet Berki (ö. 1976), “örf ve âdete müstenit ilmî ve kazaî ictihadların, âdetin değişmesiyle değişeceğini söylemeye lüzum olmayacağını” ifade eder.<sup>131</sup> Ebü'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) de davalarda muteber olanın, sözlerdeki maksatlar olduğunu vurgulamıştır.<sup>132</sup> Öyleyse fetvanın değişim gerekçelerinden biri de fiil ve sözlerin bina edildiği niyetlerin değişmesidir.<sup>133</sup> Özellikle talâka dair sarf edilen sözler ve yemin konularındaki sorunlar bu yolla çözülebilir.<sup>134</sup> İbn Âbidîn'in de müftünün yaşadığı zamanı ve insanları ihmal ederek *Zâhirürrivâye*'de nakledilen görüşler üzerinde donup kalmasıyla insanların haklarının zayi olmasına neden olacağına dair vurgusu son derece önemlidir. Onun ayrıca, fukâhanın, örf ve âdeti bilmeyi icihadın şartlarından biri kabul ettiğine ve örfe dayalı hükümlerin de o örfün değişmesiyle birlikte değişeceğine dair ifadesi dikkate değerdir.<sup>135</sup>

<sup>125</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 106.

<sup>126</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 106

<sup>127</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 67, 103, 105, 106, 107, 270, 273, 330, 332.

<sup>128</sup> İbn Kayyim, *I'lâmu'l-Muvakkı'in*, 3/43; Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri'l-fetvâ*, 67; Karadâğî, *İctihad ve Fetva*, 487; Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 193.

<sup>129</sup> İbn Âbidîn, “Şerhu ukûdi resmi'l-müfti”, 1/44.

<sup>130</sup> Ali Pekcan, “İslâm Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair İlk Risâle (Kerhî'nin (ö. 340/952) “el-Usul” Adlı Risalesinin Çevirisi ve Değerlendirilmesi), *İslâmî Araştırmalar* 16/2 (2003), 300.

<sup>131</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 9, 98.

<sup>132</sup> Bk. Pekcan, “İslâm Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair İlk Risâle”, 199.

<sup>133</sup> Özdemir, “Ahkâmın Değişmesi”, 22.

<sup>134</sup> Karadâğî, *İctihad ve Fetva*, 487.

<sup>135</sup> İbn Âbidîn, “Neşru'l-arf”, 2/135; Karadâğî, *İctihad ve Fetva*, 488. İbn Âbidîn'in örfle ilgili değerlendirmeleri için ayrıca bk. Ahmet Özdemir, “Hanefî Mezhebi Fakihlerinden İbn Âbidîn'in “Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müfti” Adlı Risalesinin İftâ Usulü Bakımından Değerlendirilmesi”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturidilik-*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 2/14.

“Sokakta yemenin mürüvveti (mürûet) zedeleyeceği, bundan dolayı da bu kişinin şahitliğinin kabul edilmeyeceğine dair eskiden verilmiş fetvalar, insanların zamanla yarıştığı günümüzde artık değişmiştir. Böyle bir fetvanın geçerli sayılması halinde bu durumdaki kişilerin haklarının ellerinden alınmış olacağı, sokakta yemenin artık modern hayatın zorunluluklarından biri olduğu aşîkârdır.”<sup>136</sup> “İnternet üzerinden satış, bankacılık sisteminde çek kullanma, garanti şartlı satışlar, elektronik transfer yoluyla ulaştırılan bir şeyin kabzedilmesi gibi konular artık günümüzde örf haline gelmiştir.”<sup>137</sup> Günümüzde gümüşün değerinin düşmesi nedeniyle nisapta artık altın dikkate alınmaktadır. Karadâvî, bu tür yeni meselelerde fakihin geniş ufuklu olması ve artık günümüzde kendi dönemindekinden farklı hale gelen fikhî metinlerle kendisini sınırlandırmaması gerektiği kanaatinde dir.<sup>138</sup> DİYK da günümüzde ticaret erbabı arasında cari olup örf haline gelmiş uygulamaları dikkate almakta ve fetvalarını buna göre güncellemektedir.<sup>139</sup> Bu noktada Kurulun zekât nisabında gümüşün değil de altının dikkate alınmasına yönelik kararı burada öncelikli olarak zikredilebilir.<sup>140</sup> Yine çek, senet, EFT, internetten alışveriş, leasing konusundaki fetvalar burada hatırlanmalıdır. Kurulun “Dişi Hayvanların Kurban Olarak Kesilmesi” başlıklı kararında “içinde bulunulan şartlar, örf ve alışkanlıklar, etin çokluğu, lezzeti ve kalitesi bağlamında yaklaşıldığı, dolayısıyla konunun ictehadî bir mesele olduğu” belirtilerek meselenin örf'e göre değiştiği açıkça belirtilmiştir.<sup>141</sup> Benzer ifadeler aynı konuya dair fetvada da tekrarlanmış “bu husustaki kanaatlerin, dinin değişmez esasındanmış gibi kabul edilmemesi gerektiği, bunların toplum menfaati göz önünde bulundurularak ortaya konulduğu, günümüzde de aynı esastan hareketle dişi sığırların kurban edilmesinin üretime zarar vermesi hâlinde, erkek sığırların tercih edilmesinin uygun olacağı” vurgulanmıştır.<sup>142</sup> Bazı fetvaların bilirkişilerin bilgisine havale

<sup>136</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri 'l-fetvâ*, 72; Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 194. Karadâvî bu konuyu umûmî'l-belvâ kapsamında da değerlendirmiştir. Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri 'l-fetvâ*, 93.

<sup>137</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri 'l-fetvâ*, 71-73; Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 195.

<sup>138</sup> Karadâvî, *Mucibâtu teğayyüri 'l-fetvâ*, 71.

<sup>139</sup> Bk. DİYKB, *Fetvalar* (2021), 479 vd.

<sup>140</sup> Müşavere Heyeti 1950'li yıllarda aldığı kararlarda fakirin yararına olacağını değerlendirerek zekât nisabını gümüşe göre belirlemiş, buna mukabil 2002 yılında aldığı kararlar nisabı 80, 18 gr altın olarak değiştirmiştir. Bu konuda farklı düşünen, 9.9.2004/162 nolu kararların muhalefet şerhinde nisabın “üç dört kişilik bir ailenin bir yıllık asgari geçim standardı olması gerektiğini savunanlar da olmuştur.” Bk. Fatih Yücel, Türkiye’de Güncel Zekât Problemleri, 646, 647. Fetvalar da buna göre verilmektedir. Bk. DİYKB, *Fetvalar* (2021), 229, 232, 233, 234.

<sup>141</sup> DİB, “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”, <https://kurul.diyenet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38231/disi-hayvanlarin-kurban-olarak-kesilmesi>

<sup>142</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 360.

edilmesi de bu konudaki güncellenen örf'e göre fetvanın da değişeceğini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>143</sup>

Kurul, İslâm'ın önemli farizalarından biri olan tesettür kararında “İslâm dini tesettürü emretmekle birlikte, örtünmenin şekli konusunda ayrıntıya girmemiş, bunu örf'e bırakmıştır.” demek suretiyle örfü dikkate almıştır.<sup>144</sup> Çoraplı ya da çorapsız namaz kılınıp kılınmaması<sup>145</sup> ya da imamın çorapla ya da çorapsız namaz kıldırmasının hükmünün de yerleşik örf'e göre değişeceği vurgulanmıştır.<sup>146</sup> Özellikle yemin gibi konularda örf'e göre değişen anlamlardan dolayı, bu farklılıkların dikkate alınacağına vurgu yapılmıştır.<sup>147</sup> DİYKB'in bu noktada dikkat çekici fetvalarından biri de “akdin gereklerinden olmayıp satış akdine uygun düşmeyen, örf haline gelmemiş olan ve taraflardan birine yarar sağlayan bir şeyin akit esnasında şart koşulması” kaidesinin tatbikine yöneliktir. Bu çerçevede Kurul, “satıcının, içinde bir müddet ücretsiz oturması şartıyla evini satmasına” onay verirken, bunun Malikî ve Hanbelîlerce sahih kabul edildiğini; ayrıca “Bu hükmün günümüzde hayli yaygın olması hasebiyle artık örf haline geldiği yorumuyla Hanefîlerin yaklaşımına da aykırı olmadığını söylenebileceğini”<sup>148</sup> ileri sürmüştür. Bu da akit serbestisi ilkesi ile uyumlu bir yaklaşımdır.

Kurul, kaporanın caizliği ve kaporalı satış konusundaki fetvasını naslara muhalif olmayan örf ve uygulamaların caiz olması, kaporalı satışın da esnaf arasında örf haline gelmesi esası üzerine bina etmiştir.<sup>149</sup> Örf'e göre değişen fetvalardan biri de düğünde takılan hediyelerle ilgilidir: Kurul “Hediyelerin kimin adına getirildiği bilinmemesi hâlinde bulunulan yerin örf ve âdetine göre hareket edilir. Damadın veya ana babasının geline taktıkları takılar örfen mehirde sayılıyorsa mehirdir; asla geri alınamaz.” diyerek bu noktada nihai kararın örf ve âdete göre değişeceğini ifade etmiştir.<sup>150</sup> Kiralanan malın üçüncü bir şahsa kiralanması konusunda kurul cari örfü dikkate alarak şu hükmü vermiştir: “Günümüzde ise malın sadece kiracı tarafından kullanılması şeklinde bir örf oluşmuştur. Kiralanan malın

<sup>143</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 479, 482.

<sup>144</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 131.

<sup>145</sup> “Hz. Peygamber (s.a.s.)'in çorapsız olarak namaz kıldırıldığı kaynaklarımızda sabittir (Ebû Dâvûd, Salât, 91). Bu sebeple çorapsız olarak namaz kılmakta bir beis yoktur. Ancak mescitlere çorapsız girmek sağlık, temizlik vb. nedenlerden ötürü örf'e hoş karşılanmıyorsa, bundan kaçınmak uygun olur.” DİYKB, *Fetvalar* (2021), 132.

<sup>146</sup> “İmamın çorapsız namaz kıldırmasında da örf'e vurgu yapılarak, hoş karşılanmayan yerlerde bundan kaçınmanın uygun olacağı ifade edilmiştir.” DİYKB, *Fetvalar* (2021), 176.

<sup>147</sup> DİYKB, *Fetvalar I*, 392, 393; DİYKB, *Fetvalar* (2021), 376.

<sup>148</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 485.

<sup>149</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 497.

<sup>150</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 448.

başkasına devri için mal sahibinden izin alınması gerekir.”<sup>151</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu yöreden yöreye, kimi zaman da kişinin niyetine bağlı olarak anlam değişikliğine uğrayabilen “şart olsun” sözünün yemin yerine geçip geçmeyeceğini, örf ve kişinin niyetinin belirleyeceğini,<sup>152</sup> yemin, adak, vakıf ve benzeri sözlü tasarruflarda toplumun örfü dikkate alınarak sorunların çözümü yoluna gidilmesi gerektiği vurgulanmıştır.<sup>153</sup>

## SONUÇ

Din İşleri Yüksek Kurulu, Diyanet İşleri Başkanlığının en yüksek karar ve danışma organıdır. Mevzuat çerçevesinde gerek aldığı kararlar gerekse verdiği fetvalarla ifta faaliyetini sürdürmekte; bunu yaparken de kolektif ictihad anlayışı ile hareket etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kurul fetvaları, bireysel fetvalardan daha güçlü ve mutemettir. Kurulun karar ve fetvaları incelendiğinde, ibâdetler, haramlar/helaller ve mukadderât konusunun dinin sabitelerini simgelediği; buna mukabil fetvanın değişim gerekçeleri olarak klasik eserlerde yer verilen fesadü’z-zaman, mekân, durum (zarûret, hâcet, umûmu’l-belvâ), bilgi, örf ve niyetlerin değişmesiyle fetvalarını güncellediği, onları vakiya uyumlu hale getirdiği anlaşılmaktadır. Özellikle tıp ve sağlık, güncel gıda sorunları, aile hayatı, ticarî ve sosyal hayat gibi konularda kurulun modern gelişmeleri yakından takip ettiği, konunun uzmanları ile sürekli temasta olduğu, bu yönüyle de halkımızın sorunlarını en sağlıklı biçimde çözmeye gayretinde olduğu gözlenmektedir. Bu da fetvaların değişimini gerekli kılan temel unsurlardan biridir. Özellikle hacdaki sorunları asgariye indirme çabaları, uluslararası hicrî takvim birliği çalışmaları ve gıda katkı maddelerine yönelik verilen fetvalar her türlü takdirin ötesindedir. Bütün bunları yaparken Kurul tarihsel süreçte oluşan geleneksel fıkıh birikimini dikkate almakta, mezheplerin birikiminden istifade etmekte, gerektiğinde de mezhep üstü bir bakış açısı ortaya koyabilmektedir.

## KAYNAKÇA

Ahmet Cevdet Paşa vd. *Mecelle*. haz. Ali Himmet Berki. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.

Altuntaş, Halil. *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu (Tarihçe, Oluşum, İşleyiş ve Faaliyetler)*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.

Apaydın, Yunus. “İctihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/444. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Aslan, Mehmet Selim. “İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ’tibârü’l-Meâlât)”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 183-218.

Berki, Ali Himmet. *Hukuk Mantığı ve Tefsir-Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve*

<sup>151</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 490.

<sup>152</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 376, 434.

<sup>153</sup> DİYKB, *Fetvalar* (2021), 376.

*Tefsirine Ait Kaide ve Asıllar*. ed. Yasin Çevik vd. Ankara: Türkiye Adalet Akademisi, 2018.

Candan, Abdurrahman. “Şeyh Ahmet el-Haznevi’nin Hayatı ve Fetvalarında Takip Ettiği Metot”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2017), 19-37.

Candan, Abdurrahman. *İmam Şafî’nin Kavlı Kadim ve Kavlı Cediti*. ed. Fedakar Kızmaz. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2018.

Dadaş, Mustafa Bülent. “Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İçtihatı ve İslâm Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 28/1 (2015), 311-342.

Dadaş, Mustafa Bülent. “Fıkıh Meclisleri ve Ürettikleri Fıkıhî Görüşlerin Fetva Usûlü Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-VI*. ed. Yunus Keleş. 401-418. Ankara: DİB Yayınları, 2018.

Dadaş, Mustafa Bülent. “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 37-74.

Dadaş, Mustafa Bülent. *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihî*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Dağcı, Şamil. “Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım”. *Diyanet İlmî Dergi* 38/4 (2002), 5-20.

Dalgın, Nihat. “Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslâm Hukuku”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 73-109.

DİB. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 18 Ağustos 2022. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/Karar/38279/alinan-borc-para-vadesi-geldiginde-odenmedigi-zaman-altina-cevrilerek-vadesi-uzatilabilir-mi>

DİB. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 25 Nisan 2022. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/38684/bir-kadının--ileride-cocuk-sahibi-olma-arzusuyla-yumurtalarını-dondurması-caiz-midir-?enc=QisAbR4bAkZg1HIImMxXRn2t8ij%2beDtMkJdRGirgyeb8%3d>

DİB. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 28 Haziran 2022. <https://kurul.diyaret.gov.tr>

DİB. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 28 Haziran 2022. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/38279/alinan-borc-para-vadesi-geldiginde-odenmedigi-zaman-altina-cevrilerek-vadesi-uzatilabilir-mi-?enc=QisAbR4bAkZg1HIImMxXRn2t8ij%2beDtMkJdRGirgyeb8%3d>

DİB. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 28 Haziran 2022. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Diyanet-Yayinlar> (Erişim 28 Haziran 2022)

DİB. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 28 Haziran 2022. <https://kurul.diyaret.gov.tr/DosyaGoster.aspx?enc=fjOIsAhG5Tj6s%2bQ3gonHz3h2a-E3tIgzWwRqRpXAJ7k94MFEoBOHfKvxp546xSKOrbUp9Ci0p%2fXpytyzb%2f967QCdVm0S2Q%2bpmSvZPYDJzs4v4LnSMUx6sCgdaA0e8VL0AHy4Q2x-K19Fr6DKsy2RARBGTTZtgCUJdpJh%2bFc5STSnEpRunBXIkhpBxx1fzb4YWjP-V8eQUpAmlDHWXiZi99crQ%3d%3d>

DİB. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 28 Haziran 2022. <https://kurul.diyaret.gov.tr/FetvaYontem>

DİB. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 28 Haziran 2022. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/3560/orucu-bozan-ve-bozmayan-muayene-ve-te-davi-yontemleri>

DİB. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 28 Haziran 2022. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38231/disi-hayvanlarin-kurban-olarak-kesilmesi>

DİB. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 28 Haziran 2022. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38268/domuz-derisinin-dibagatla-temizlenmesinin-dini-hukmu>

DİB. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 28 Haziran 2022. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38334/dondurulmus-sperm-veya-embriyonun-kocanin-olumunden-sonra-kullanilmasi>

DİB. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 28 Haziran 2022. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/4093/45-enlemin-otesinde-namaz-vakitleri>

DİB. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 28 Haziran 2022. <https://kurul.diyanet.gov.tr/KurulKarar/>

DİB. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 6 Haziran 2022. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/942/satici-icinde-belirli-bir-muddet-uccretsiz-oturmasi-sartıyla-evini-satabilir-mi>

DİYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. *Fetvalar I*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.

DİYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. *Fetvalar*. Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 2015.

DİYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. *Fetvalar*. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 2018.

DİYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. *Fetvalar*. Ankara: DİB Yayınları, 9. Basım, 2021.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. ed. Tuncay Başoğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Duman, Soner. “Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim (Kaynaklar-Sebepler-Analiz)”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 441-465.

Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.

Görgülü, Ülfet. “Anomalili Gebeliklerin Sonlandırılmasıyla İlgili Cevaz Fetvalarına Eleştirel Bir Bakış”. *Diyânet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 105-122.

Görgülü, Ülfet. “Din İşleri Yüksek Kuruluna Gelen Sorular Bağlamında Mahremiyet Algıları”. *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (27-29 Mart 2015)*. ed. Yavuz Ünal vd. 2/113-127. Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.

Görgülü, Ülfet. “Din İşleri Yüksek Kurulunun Tıbbi Konulardaki Fetvalarına İlişkin Metodolojik Bir Değerlendirme”. *Fıkıh ve Biyoetik: İslâm Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci-2*. ed. M. İhsan Karaman vd. 181-195. İstanbul: İsar Yayınları, 2021.



Günay, Hacı Mehmet. “Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde İlke ve Yöntemler”. *Günümüz Fıkıh Problemleri*. ed. Hacı Mehmet Günay. 3-27. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.

İbn Âbidîn. “Neşru’l-arf” fî binâi ba’dı’l-ahkâm ale’l-urf”. *Mecmûâtü’r-resâil*. 2/125-128. İstanbul: y.y., 1320.

İbn Âbidîn. “Şerhu’l-manzûmeti’l-müsemmât bi ukûdi resmi’l-müftî”. *Mecmûâtü’r-resâil*. 1/44-47. İstanbul: y.y., 1320.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ’lâmu’l-Muvakkı’în an Rabbi’l-Âlemin*. thk. İsmâüddin es-Sabâbatî. 4 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1414/1993.

Kalkan, İsmet. “Hükümlerde Değişimle İlgili Yapılan Bazı Yorum ve Değerlendirmelere Usûlî Bir Yaklaşım”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/27 (2021), 85-109.

Karadâğî, Ali Muhyiddîn. *İctihad ve Fetva*. çev. Mustafa Bülent Dadaş. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019.

Karadâvî, Yusuf. *İslâm Hukukuna Giriş*. çev. Yunus Araz. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019.

Karadâvî, Yusuf. *Mucibâtu teğayyüri’l-fetvâ fî asrinâ*. b.y.: el-İttihâdü’l-âlemî li ulemâi’l-müslimîn, ts.

Kaya, Süleyman. “Akifzâde’nin Mecelletü’l-Mehâkim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 93-108.

Keleş, Yunus. *Fesadü’z-Zamanın (Dinî Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın Değişmesine Etkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Kiraz, Gülseren. *Sosyal ve Siyasi Değişimlerin Kurumlara Etkisi: Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları Örneği*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Köse, Saffet. “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 13-50.

Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.

Mafratoğlu, Recepali. *Diyânet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları ve Dayandığı Şer’î Deliller*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Okur, Kaşif Hamdi. *Fetvada Dil ve Üslup*. Ankara: Anadolu Yayınları, 2020.

Osmânî, Muhammed Takî. *Usulü’l-iftâ ve âdâbuh*. Karaçi: Mektebetü Meârifî’l-Kur’ân, 2011.

Özdemir, Ahmet. “Hanefî Mezhebi Fakihlerinden İbn Âbidîn’in “Şerhu Ukûdi Resmî’l-Müftî” Adlı Risalesinin İftâ Usulü Bakımından Değerlendirilmesi”. *IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 2/6-16. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.

Özdemir, İbrahim. “Ahkâmın Değişmesine Farklı Bir Yaklaşım”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014), 19-42

Pekcan, Ali. “İslâm Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair İlk Risâle (Kerhî’nin (ö. 340/952) “el-Usul” Adlı Risalesinin Çevirisi ve Değerlendirilmesi)”. *İslâmî Araştırmalar* 16/2 (2003), 293-307.

Salman, Yüksel. “Sosyal Değişme Ekseninde İslâm Hukuku”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 32 (2018), 71-103.

Üçer, Cenksu. “Din İşleri Yüksek Kurulu ve Mezhep Olgusuna Yaklaşımı”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 14/2 (2021), 662-723.

Yaman, Ahmet. “Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 5-34.

Yaman, Ahmet. “Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim”. *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (2014), 7-21.

Yaman, Ahmet. “Güncel Bazı Örnekleri Bağlamında Fetvada Kaynak ve Yöntem Sorunu”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 28 (2009), 7-16.

Yaman, Ahmet. “TC. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Yöntemi”. *el-Mecelletu’l-İlmiyye li-Riâseti ‘ş-Şu’ûni’ d-Diniyyeti’l-Turkiyye* 1/1 (Aralık 2019), 62-98.

Yaman, Ahmet. “Yeni Zamanlarda Fetvaya Ne Oldu? Günümüz Fetvalarında Görülen Bazı Yöntem Sorunları”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 9-36.

Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV, 2019.

Yıldırım, Mustafa. *Mecelle’nin Küllî Kâideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.

Yiğit, Yaşar. “Zaman, Çevre ve Şartların Değişmesiyle Hükümlerin Değişmesi Mesalesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 38/2 (2002), 83-106.

Yörükân, Yusuf Ziya. “Bir Fetva Münasebetiyle, Fetva Müessesesi, Ebusuûd Efendi ve Sarı Saltuk”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2-3 (1952), 137-160.

Yücel, Fatih. “Türkiye’de Güncel Zekât Problemleri”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 03-04 Aralık 2016. haz. İsmail Kurt vd. 643-684. İstanbul: Ensar Neşriyat-İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2017.

Yüksel, Tuba. *Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarının İslâm Aile Hukuku Açısından Analizi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

# EBÜ'L-YÜSR MUHAMMED EL-PEZDEVÎ'NİN HZ. ÂDEM'İN PEYGAMBERLİĞİ MESELESİNE YAKLAŞIMI

## ABU AL-YÜSR MUHAMMAD AL- PAZDAWÎ'S APPROACH TO THE ISSUE OF ADAM'S PROPHECY

Geliş Tarihi: 16.06.2021 Kabul Tarihi: 26.08.2022

✉ SELİM ÖZARSLAN

PROF. DR.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-4881-6987

sozarslan1@firat.edu.tr

### ÖZ

Hanefî-Mâtürîdî geleneğe bağlı ilim sahibi âlim bir aileden gelmesine rağmen kimliği ve kitapları hakkında oldukça az araştırma yapılan kelâmcılardan biri de Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî'dir. Pezdevî, peygamberlik kurumunu, beşerî, sosyal ve içtimai bir gereklilik olarak görmektedir. Pezdevî, peygamberlikle ilgili olarak diğer kelâm kitaplarında pek tartışılmayan Hz. Âdem'in peygamberliği meselesini tartışmış, Mu'tezile'den bazılarının onun peygamber olmadığı yönündeki görüşlerini ileri sürdükleri delilleri nakzederek Hz. Âdem'in peygamber olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Bazı Mu'tezilîler Hz. Âdem'in peygamber olamayacağı şeklindeki görüşlerini, onun Allah'a isyan ettiğini ifade eden âyete, isyandan dolayı da peygamberliğe layık olamayacağına ve Hz. Âdem yaratıldığında kendilerine peygamber olarak gönderilecek insanların olmadığına dayandırmaktadırlar. Pezdevî ise Hz. Âdem'in peygamber oluşunu, Âdem'in yaratılmasından sonra yanında Havva'nın bulunduğu, Havva'nın ve Âdem'in bizzat kendisinin de peygambere ve onun getireceği ilâhî hükümlere gereksinim duyduğuna ve Mu'tezilîlerin benimsediği peygamberlerin nite-liklerinden olan bütün küçük ve büyük günahlardan korunmuş olma anlamındaki masumiyet anlayışlarının yanlışlığını kanıtla- ma üzerine kurmuştur. Pezdevî, Sünnî kelâmın ve kelâmcıların ittifakla kabul ettiği Hz. Âdem'in peygamber oluşunu bu fikirde olmayan bazı Mu'tezilî kelâmcılara karşı hararetle savunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, Peygamberlik, Hz. Âdem, Hz. Âdem'in Peygamber olup-olmadığı.

### ABSTRACT

Abū al-Yūsīr Muhammad al-Pazdawī is one of the theologians whose identity and books have been studied very little, although he came from a scholarly family that adhered to the Hanafi-Maturidi tradition. Pezdavi sees the institution of prophethood as a human, social and social necessity. Pezdavi discussed the issue of Adam's prophethood, which is not much discussed in other theological books, and tried to prove that Adam was a prophet by citing the evidences of some of the Mu'tazila that he was not a prophet. Some Mu'tazilites base their view that Adam could not be a prophet on the verse that states that he rebelled against God, that he would not be worthy of prophethood because of rebellion, and that there were no people to be sent as prophets to them when Adam was created. Pezdavi, on the other hand, states that Adam became a prophet, that Eve was with him after Adam was created, that Eve and Adam himself needed a prophet and the divine decrees that he would bring, and that all the minor and major characteristics of the prophets adopted by the Mu'tazilites. It is based on proving the wrong understanding of innocence in the sense of being protected from sins. Unanimously accepted by Pezdavi Sunni theology and theologians, He fiercely defended Adam's becoming a prophet against some Mu'tazilite theologians who did not agree with this idea.

**Keywords:** Theology, Abū al-Yūsīr Muhammad al-Pazdawī, Prophethood, Adam, Whether Adam was a Prophet or not.

## SUMMARY

The Hanafī-Māturīdī theologians, Abū Mansūr al-Māturīdī in particular, used both evidence and reason in dealing with theological issues, tried to understand the evidence with reason, and pioneered the acceptance of Islamic belief and faith by the new Islamic nations. Abū al-Yūs̄r Muhammad al-Pazdawī (d. 493/1099) is one of the Hanafī-Māturīdī theologians who followed this method

Abū al-Yūs̄r Muhammad al-Pazdawī is one of the theologians whose identity and books have been little researched, even though he came from a scholarly family of Hanafī-Māturīdī tradition. He dealt with the issue of prophethood from the point of view of the possibility of prophethood, just as he dealt seriously with almost all the theological issues that had been discussed until his time. He proved that sending prophets was "intellectually permissible and accepting prophets is obligatory/necessary in terms of transmission" by referring to various evidences used in his time, and he tried to refute the views of those who claimed that sending prophets was impossible (the Sumeniyya and Brahmins among the Indian scholars) with rational evidences rather than transmission. In al-Pazdawī's thought, the institution of prophethood is a human, social and societal necessity. Al-Pazdawī sees the prophet as necessary for the attainment of peace and happiness in social life and for the preservation and continuity of the order of existence.

Abū al-Yūs̄r al-Pazdawī, a Māturīdī, discussed the issue of Adam's prophethood, which is not discussed much in other theological books, and tried to prove that Adam was a prophet by refuting the evidence that some of the Mu'tazilites put forward for the view that he was not a prophet. Some Mu'tazilites base their view that Adam could not have been a prophet on the verse that states that he rebelled against God, that he was not worthy of prophethood because of his rebellion, and that there were no people to be sent as prophets when Adam was created. Thus, it is seen that the Mu'tazilites interpreted the religious texts according to their sectarian principles and made their sectarian understanding prevail and dominate the texts. On the other hand, al-Pazdawī based the prophethood of Adam on the fact that Eve was with him after his creation, that Eve and Adam himself were in need of a prophet and the divine rulings he would bring, and on proving the falsity of

the Mu'tazilites' understanding of innocence, which means being protected from all minor and major sins, as one of the qualities of prophets. Al-Pazdawī fervently defended the prophethood of Adam, which Sunnī kalām and theologians unanimously accepted, against some Mu'tazilite theologians who disagreed with it, and he was successful in this defense. In this respect, he provided an important opening to the researchers who came after him on this subject. However, in doing so, he adopted the view that the prophets were created as prophets, which is a view that needs to be analyzed and put forward with religious and rational evidences.

In our opinion, these debates on whether Adam was a prophet or not stem from the differences in the methods, ways and methods adopted and followed by the schools of theology. Here, the field of ismat, or innocence, which is accepted as one of the attributes of prophets, constitutes the center of the debate, and those who extended this field to cover the period before and after the prophethood were convinced that he could not be a prophet, while those who allocated this field to the period after the prophethood were convinced that he was a prophet. Another reason for the debate is that Adam's act of eating from the forbidden tree, which is mentioned in the Qur'an, is regarded as a great sin by some and a very minor mistake or sin, such as zelle, by others. One of the issues that influenced the debate was the distinction between prophets as messengers or prophets, according to which Adam was not the first messenger but the first prophet. Considering the above, it would be appropriate to say that this debate is not caused by religion but by the difference in the methods of understanding religion.

## GİRİŞ

**E**bû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/ 944) olmak üzere Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları kelâmî meseleleri ele alırken nassa ve akla birlikte yer vermişler, nassı akılla anlamaya çalışmışlar<sup>1</sup>, Mu'tezilenin dinî nassları çeşitli tevillerle bir kenara bırakıp akli ön plana çıkarma yöntemlerine ve bu tarzdaki kelâmî görüşlerine muhalefet ederek İslâm inanç ve itikadının yeni İslâm'a giren milletlerce kabul edilmesine öncülük etmişlerdir. Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1099) de bu yöntemi izleyen Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarından biridir. O, kelâmî problemleri inceleme konusu edinirken genelde metotlu ve planlı bir tarz benimsemiştir. Kelâma dair konuları işlerken fazla detaya dalmadan az ve öz biçimde takdim etmeye çalışmışsa da bu yönteminin istisnaları da bir hayli fazladır. İncelediği kelâmî meseleler hakkında kendisine has bir yöntemle önce mensubu olduğu ve 'Ehl-i sünnet ve'l- cemaat' olarak isimlendirdiği Hanefî-Mâtürîdî ekolün görüşlerini açıklamıştır. Peşinden eserinin farklı yerlerinde, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin kelâmî sorunlar hususundaki görüşlerini ele almış ve çeşitli yönlerden tenkit etmiştir. Kaderiyye, Mu'tezile, Şia, Hâriciler vb. gibi diğer düşünce sahiplerinin görüşlerini de tenkit etmekten kaçınmamıştır.<sup>2</sup> Pezdevî metodik olarak öncüsü Mâtürîdî'yi de kapalı bulmuş, öncüsünün *Kitâbü'l-Tevhîd* isimli eserini "gereksiz uzatmalar, manada kapalılık ve planında bir zorluğun bulunduğu"<sup>3</sup> düşüncesiyle yeni bir kelâm kitabı yazma gereksinimi duymuştur. Biz bu çalışmamızda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den sonra yaşamış pek önemli Mâtürîdî kelâmcılarından Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî'nin nübüvvet güncel bir deyişle elçilik/peygamberlik anlayışını özellikle bazı Mu'tezilîlerin karşı görüşüne rağmen Hz. Âdem'in peygamber olduğunu ispatlamaya yönelik görüşünü diğer Mâtürîdî kelâmcılarının

<sup>1</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dâru'l-Câmiati'l-Mısriyye, trs), 4.

<sup>2</sup> Ebû'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Lins (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003), 14-18; Krş. Selim Özarlan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri* (Ankara: DİB. Yayınları, 2021), 12.

<sup>3</sup> Ebû'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 14.

görüşlerini de göz önünde bulundurarak ortaya koymaya gayret edeceğiz.

İncelediğimiz bu konuda Pezdevî'yi tercih etmemizin nedeni hem nübüvvetle ilgili kimi Mu'tezilîlerin Hz. Âdem'in peygamber olmadığını söylediklerine vurgu yapmış olması ve onun peygamber olduğunu ispatlamaya çalışması, çünkü kelâmcılar ve müfessirler- belki de onun elçi olduğundan şüphe etmediklerinden- Hz. Âdem'in peygamberliği meselesiyle pek ilgilenmemişler, daha çok işlediği günahattan yaptığı tevbe<sup>4</sup> ile alakadar olmuşlardır<sup>5</sup> hem de Nesef'e ait Pezde'de<sup>6</sup> dünyaya geldiği düşünülmekte olan Pezdevî ile ilgili özgün bilimsel çalışmaların yok denecek kadar az olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>7</sup> Hz. Âdem'in peygamber olmadığını söyleyen bazı Mu'tezilîlerin kimler olduğu da bizde merak uyandırmış ve bu konuyu incelememize kaynaklık etmiştir. Pezdevî, kelâm ile birlikte fıkıh

<sup>4</sup> “Sonra Rabbi onu seçkin kıldı; tevbesini kabul etti ve doğru yola yöneltti”. Tâhâ 20/122. Tevbe, işlenen günahı derhal terk etmek suretiyle ondan pişman olmak, bir daha o günaha dönmemeye kesin karar vermektir. Tevbe, kötülener davranış ve eylemlerden övülen ve beğenilen işlere dönüş olarak da tanımlanmaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 327; Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *Ihyâü ulûmî'd-dîn* (İstanbul: y.y. 1986), 11/147; Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed Cürçânî, *Kitâbü'l-Ta'rifât* (Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 70; Ebi'l-Meâlî Abdülmelik Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Esad Temim (Beyrût: y.y. 1413/1992), 337; Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir/ Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 10/4; Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm* (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, trs.), 380; Sa'deddin Mesub b. Ömer b. Abdillâh et-Teftezânî, *Şerhu'l-makâsîd* thk. Abdurrahman Amira (Beyrût: y.y. 1409/1989), 5/163; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Çelik-Şura, trs.), 7/ 429; Selim Özarlan, *Kelâmda Tevbe* (Ankara: Bizim Büro, 2003), 55-57.

<sup>5</sup> Ferruh Kahraman, “Bir Tefsîr-Kelâm Problemi: Hz. Âdem'in Yasak Ağaca Yaklaşması” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/27 (2013/1), 223.

<sup>6</sup> Pezde, Nesef'e altı km mesafede bulunan kale ve yerleşim yerinin adıdır. Bk. Şihabuddin Ebi Abdullâh Yakut b. Abdullâh Hamevî, *el-Mu'cemu'l-Büldân* (Beyrût: y.y. 1979), 1/409.

<sup>7</sup> Diğer Hanefî-Mâtürîdî kelâm bilginleri hakkında bazı çalışmalar yapılmış olsa da Pezdevî hakkında *Usûli'd-dîn* isimli kitabının Prof. Dr. Şerafettin Gölcük tarafından Ehl-i Sünnet Akaidi (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988) ismiyle çevirisinden ve Prof. Dr. Selim Özarlan'ın “*Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2010, 2013, 2021)” isimli kitabından ve yine Selim Özarlan'ın , “Türk Bilgini Ebû Yusr Muhammed Pezdevî'nin İmamet/Devlet Başkanlığı Anlayışı ve Günümüze Yansımaları”, 8. *Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi* (09-13-Haziran 2010, Celal-Abad/ Kırgızistan), Türk Dünyasında Muhtemel İşbirliği Alanları Sempozyum Tebliğleri (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2011), 79-88; Prof. Dr. Selim Özarlan, “Selçuklu Dönemi Kelâmcılarından Pezdevî ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu/ Selçuklularda Bilim ve Düşünce, Bildiriler*, C. II, Düşünce ve Felsefe (Konya: 2013, 225-238)” isimli tebliğlerinden başka, bildiğimiz kadarıyla bir çalışma yoktur. Ayrıca bk. Selim Özarlan, ‘Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin Devlet Başkanlığı Anlayışı’, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001).

ilmi ile de ilgilenmiş, Semerkand’da yargıçlık görevini (kadılık) icra etmiş, bu kentte Büyük Selçuklu Padişahı Melikşâh’ın askerlerinin kenti almalarına tanık olmuş, Buhara’da 1099’da vefat etmiştir.<sup>8</sup>

Kelâm ve fıkıh ilmini başlangıcı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye kadar ulaşan Hanefî- Mâtürîdî bilginlerden öğrendiğini bildiğimiz<sup>9</sup>, kardeşi İslâm’ın övüncü ünvanlı Ebû’l-Usr Ali Muhammed el-Pezdevî (ö. 482/1089) gibi âlim bir soydan gelen Ebû’l- Yüsr Muhammed el-Pezdevî, peygamberliğin imkânı ve gerekliliği konusunda derinden alakadar olmuş, ona itikâd alanındaki değerli kitabı *Usûlu’ d-dîn*’de on beş sahife yer ayırmıştır.<sup>10</sup>

### 1. Peygamberliğin Önemi ve Kavramsal Çerçeve

İlâhî dinlerin tamamında olduğu gibi, son ilâhî din olan İslâm da nübüvvet müessesesi üzerine kurulmuştur. Semavî (ilâhî) dinlerin tamamı önem ve değerini nübüvvet ve risalet kurumuna dayanmasından alırlar. Peygamberlik bahsi ilk akâid eser ve risalelerinde pek işlenmez. Nübüvvet konusunun akâid ve kelâm literatürüne girişi ve detaylarıyla işlenişi bazı iç ve dış faktörlerin etkisiyle olmuştur. İslâmî fetihlerle birlikte ortaya çıkan Yahudi ve Hıristiyan din bilginleriyle yapılan tartışmalar, eski Yunan ve Hint filozofların ve Brahmanların peygamberlik anlayışları, Şifîlerin nübüvvet ve imamet anlayışları ve buna yönelik faaliyetleri, Mu’tezilenin peygamberlik konusuna yaklaşımı, bu etkenlerin başında yer almaktadır.<sup>11</sup>

Akâid ve kelâm kitaplarında elçilik konusunun işlenmesine, genellikle “nebi” ve “resul” kavramlarının sözlük ve terim anlamlarının açıklanmasıyla başlanmaktadır. Sorunu incelerken öncelikle kelâm literatüründe peygamber kavramlarıyla neyin ifade edilmek istendiğini belirtmemiz gerekir. Allah’ın insanlar arasından seçip kendisine vahyettiği ilâhî mesajları insanlara tebliğ edip ulaştıran kişiye peygamber denilmektedir. Haber taşıyan ve elçi anlamına gelen Farsça peygamber kelimesinin Arapça karşılığı *resul* ve mürsel kelimeleridir.<sup>12</sup> Allah’ın emir ve yasaklarını insanlara haber veren, kendisinden önceki peygamberin kitap ve şeriatını toplumuna bildirmekle görevli peygambere *nebi* denirken yeni bir kitap ve yeni bir şeriatla insanlara gönderilen peygambere *resul* denilmektedir.<sup>13</sup> Kelâmcımız

<sup>8</sup> Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n- nûbelâ* (Beyrût: y.y., 1413/1993), 19/49; İbn Kutluboğa, *Tâcü’l- terâcim fi tabakâti’l-Hanefiyye* (Bağdat: y. y., 1962), 66.

<sup>9</sup> Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n- nûbelâ*, 19/49; Ebû’l-Hasen Muhammed Leknevî, *Kitabü’l-Fevâidi’l-behiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye* (Mısır: y.y. 1324), 188.

<sup>10</sup> Pezdevî, *Usûli’ d-dîn*, 135 vd.

<sup>11</sup> Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Yayınları, 1991), 265.

<sup>12</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrût: Daru’s-Sadr, 1414/1994), 11/284.

<sup>13</sup> Ebû’l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûlü’ d-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1988), 320.



Pezdevî de buna benzer nebi ve resul tanımını yapar ve Allah'ın kendisine Cebrail'i gönderip yeni bir şeriat verdiği kişiye *resul*, Allah'ın kendisine Cebrail'i gönderip şeriat vermediği ancak Allah'ın insanları İslâm'a davet için ilham verdiği ve bunu rüyada gösterdiği kimseye de nebi demektir. Pezdevî'ye göre nebi kelimesi haber vermek ve yüce olmak anlamındaki ne-be-e kökünden gelir.<sup>14</sup> Pezdevî de dâhil Ehl-i sünnet kelâm bilgileri resul ve nebi kavramları arasında ayırım yapmışlar, resulün daha kapsamlı bir anlam alanına sahip olduğunu düşünmüşlerdir. Buna göre her resul nebi iken, her nebi resul değildir.<sup>15</sup> Peygamberlerin vefatlarından sonra da resul ve nebi olarak anılıp o şekilde kalacaklarını benimseyen Pezdevî, elçilerin ölümlerinden sonra gerçek itibarlarının ve sahip oldukları hükümlerin devam etmeyeceğini belirten Mu'tezilenin görüşünü anlamsız bulur. Ona göre resul elçiliğiyle Allah'ın nezdinde şerefli ve üstün bir konuma sahiptir. Söz konusu onur ve şeref ölümünden sonra da devam eder. Pezdevî, nebi ve resul arasında üstünlük derecelendirmesi de yaparak nebinin şeref ve değerinin resulünkünden daha aşağıda olduğunu belirtir. Ona göre mümin de Allah nezdinde üstün ve değerlidir, fakat peygamberlerden daha aşağıdadır.<sup>16</sup>

Araştırmacı bilginlere göre ise nebi ile resul arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu anlayışa göre Allah'ın kendisine vahyettiklerini insanlara tebliğ etmek üzere gönderdiği kişi hem nebi hem de resuldür. Ancak kendisine bir şeriat ile bir kitap verilen veyahut önceki şeriatı nesh eden kişiye resul dendiğine dair herkes aynı görüştedir.<sup>17</sup> Kur'an'da resul ve nebi kavramları bazı peygamberlerde olduğu gibi Hz. Muhammed için de birlikte kullanılmıştır.<sup>18</sup>

## 2. Pezdevî'ye Göre Peygamberliğin İmkânı ve Gerekliği

İslâm düşünce tarihinde nübüvve ilişkin tartışılan konulardan birisi de peygamber göndermenin diğer bir deyişle nübüvvetin imkân dâhilinde olup olmadığı sorunudur. İslâm düşüncesinde peygamberliğin gerekliliğine direkt olarak karşı çıkarak nübüvve itiraz edenler İbnü'r-Râvendî (ö.

<sup>14</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, 320.

<sup>15</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makalati 'ş-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ârî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrût: y. y. 1987), 174; Pezdevî, *Usûlü'd-Din (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, 320.

<sup>16</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 320.

<sup>17</sup> Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Amira (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 5/5; Kemaluddin Muhammed İbn Hümâm, *el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhireti* (İbn Kutluboğa - Zeyneddin Kasım el-Hanefî, *Şerhu'l-Müsâyere* ile beraber) (Mısır: Bulak, 1317/1899), 198; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere (el-Müsâyere ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiyesi ile birlikte)* (Mısır: Bulak, 1317/1899), 198.

<sup>18</sup> el-A'râf 7/157.

301/913)<sup>19</sup> ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) olmuştur. Bunların dışında peygamberliğin gerekliliğine yönelik ciddi itiraz ve tenkitler İslâm kaynaklarında Berâhime ve Sümeniyye adıyla anılan Hintli inanç gruplarından gelmiştir. Bunlar akli gerçeğe ulaştırıcı yegâne bilgi aracı olarak gördüklerinden vahyi ve peygamberliği gereksiz ve imkânsız görmüşlerdir.

Pezdevî, *Usûlu'd-dîn* isimli kelâm kitabında peygamberlik meselesiyle ilişkin olarak elçi göndermenin aklen imkânsız değil, mümkün ve caiz olduğu, Hz. Âdem'in peygamber olduğu, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı, nebi ve resul konularıyla ilgilenmiştir. Pezdevî, zamanına kadar tartışılan aşağı yukarı bütün kelâmî meseleleri ciddiyetle ele aldığı gibi peygamberlik konusuna da peygamberliğin imkânı açısından yaklaşmıştır. Peygamber göndermenin aklen caiz, peygamberleri kabul etmenin de naklen vacip/gerekli olduğunu zamanında kullanılan çeşitli delillere başvurmak suretiyle kanıtlamış, peygamber göndermenin imkânsız olduğunu ileri sürenlerin (Hint bilginlerinden Sümeniyye ve Brahmanlar) görüşlerini nakilden çok akli delillerle çürütmeye çalışmıştır.<sup>20</sup> Pezdevî'nin düşüncesinde peygamberlik kurumu insanî, sosyal ve toplumsal bir gerekliliktir. Pezdevî, toplumsal hayatta huzur ve mutluluğun kazanılması, varlık düzeninin korunup devamlılığı için peygamberi gerekli görmektedir.

Akıl ile insanlar neyin iyi neyin kötü olacağını bileceğinden hareketle peygamber göndermeye gereksinim bulunmadığını söyleyenlere Pezdevî, aklın insanlara lazım olan her şeyi bilemeyeceğini, idrakten mahrum olduğu konuların bulunduğunu, idrakten aciz olduğu konularda insanların peygamberlere gereksinim duyacağını belirterek karşılık verir. O, aklın idrakten aciz kaldığı bir takım dinî olgulardan söz eder: Akıl, iyi ve kötü olan

<sup>19</sup> Önceleri Mu'tezilenin sekizinci tabakasında iken bu ekolden ayrılan İbn Râvendî, daha sonraları amansız bir Mu'tezile muhalifi olmuştur. Bu arada dinden uzaklaşıp, inançsızlığını izhar ederek, zındıklardan olmuştur. İbn Nedîm'in bildirdiğine göre önceleri hayırlı bir yol, güzel bir yaşama sahipken bu hasletlerinden uzaklaşmıştır. Buna sebep olarak da ilminin aklından daha çok olduğunu belirtir. İnançsızlığa/ilhada düşmesine neden olabilecek başka şeylerden bazıları da ailesini kaybetmesi, başkanlık arzu etmesi ancak buna nail olamaması gösterilmektedir. *Kitâbü'l-İmâme*'yi de Rafizîlerden para aldığı için yazdığı rivayetler arasındadır. Birçok kitaba sahip olan İbn Râvendî'nin kitapları küfürle doludur. Nübüvveti ve risâleti inkâr etmiştir. Hayyât, Ebû Ali el-Cübbâî ve Zübeyrî onu görüşlerinden dolayı tenkit etmiştir. Öldürülmeden korktuğu için kaçtığı, Kufe'de bir Yahudiye sığındığı ve daha sonra da evinde öldüğü nakledilmektedir. Kitaplarından bazıları şunlardır: *Kitâbu halku'l-Kur'ân*; *Kitâbu'l-Bekâ' ve'l-fenâ'*; *Kitâbu lâ şey illâ Mevcûd*; *Kitâbu'l-Mercan fî ihtilâfi Ehli'l-İslâm*; *Kitâbu'l-Esmâi ve'l-ahkâm*; *Kitâbu'l-İbtidâ' ve'l-iâde*; *Kitâbu'l-İmâme*; *el-Ferid fî'r-reddi ala'l-Enbiyâ*, *Kitâbu'l-Tâc fî'r-reddi ala'l-Muvahhidîn*. Bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakûb İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. eş-Şeyh İbrahim Ramazan (Beyrût: Dâru'l-Mârifet, 1417/1997), 216; Ahmed b. Yahya İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald - Wilzer (Beyrût: Dâru'l-Muntazar, 1409/1988), 92.

<sup>20</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 129-134.

şeyleri bilse de ibadetlerin nasıl olacağını ve miktarını bilemez. Hâlbuki insanların yaratıcıya ibadet ve kulluğa ihtiyaçları vardır. Yine akıl, zulüm niteliğini taşıyan olaylara hangi cezaları vereceğini bilemez ve cezalarda dinî ahkâmı belirleyemez. Zalimlerin kötülüklerinden insanları koruma hususunda akıl kesin bir yargı da bulunamaz. Bu nedenle insanları idare eden, bir yol göstericiye ihtiyaç vardır. Belirtilen bu hususları ve daha birçok olasılıklı sorunları elçiler açıklığa ve çözüme ulaştırmıştır. Bu sebeple insanların sosyo-ekonomik ve dinî hayatlarında mutlu, huzurlu ve barış içerisinde insanca yaşamaları için nübüvve ve elçiye gereksinimleri vardır. Bu da peygamber göndermenin aklen güzel bir şey olduğunu gösterir.<sup>21</sup>

“Dünyada elçi, elçi gönderenin cinsindedir yani insan başka bir insanı elçi olarak göndermektedir. Allah hakkında böyle bir düşünce imkânsız olduğundan dünya hayatına kıyasla peygamber göndermek mümkün değildir” diyenlere Pezdevî, “Peygamberin peygamber gönderenin cinsinden olması gerekmez ancak elçinin elçilik görevini yapmaya ehil ve layık olması gerekir” diyerek karşılık verir. Çünkü dünyada elçinin, elçi gönderenin cinsinden olması şart değil mümkün bir şeydir.<sup>22</sup>

Allah'ın peygamber göndermesi Mâtürîdî kelâmcıların çoğunluğuna göre aklen mümkündür. Allah'ın resuller göndermesi tarihen sabittir ve insanlar buna tanıklık etmiştir. Bu sebeple peygamberleri kabul etmek dinen/şer'an vâciptir.<sup>23</sup> Allah'ın insanlara peygamber göndermesi, O'nun hikmetinin gereğinden olup insanlara kerem lütuf ve rahmetidir. Yüce Allah'ın peygamberler göndermesinde bireyler için birçok hikmet, fayda, iyilik ve güzellik bulunmaktadır.<sup>24</sup>

Mâtürîdîler gibi Eş'arî kelâmcılara göre de Allah'ın peygamber göndermesi aklen mümkün, naklen gerekli/vâciptir. Ancak Eş'arîlerin anlayışına göre Allah'ın fiil ve eylemleri hikmet, fayda ve menfaat gibi illet ve sebeplerle doğrudan ilintili bulunmadığı için, O, yalnızca kendi murad ettiğiinden peygamber göndermiştir. Allah sırf kendi irade ettiği için elçi göndermiş, bunda Mu'tezilenin düşüncesinin aksine insanların yarar ve menfaatları

<sup>21</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 130-131; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Abdulhây Kabil (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1407/1987), 42; Cüveynî, *İrşâd*, 256-257; Nuredîn Sabûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 45-46, dipnot no: 2; Saduddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi* içinde orijinal metin, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), 61; İbn Hümmâm, *Müsâvere*, 187-189; İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, 187-189. Benzer ifadeler için bk. Kâdî Abdülcebbar Ahmed, *Şerhu Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1416/1996), 563-564.

<sup>22</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 133.

<sup>23</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 129; Sabûnî, *el-Bidâye*, 45; İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, 193.

<sup>24</sup> İbn Hümmâm, *Müsâvere*, 191-192; İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, 191-192; Sabûnî, *el-Bidâye*, 45; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 61.

gözetilmemiştir. Dolayısıyla Allah'ın elçi gönderip göndermemesi aynı derecede mümkündür. Elçiler göndermek aklen imkânsız olmadığı gibi Allah'ın üzerine gerekli de değildir.<sup>25</sup>

Mu'tezilî kelâmcılar ise peygamber göndermeyi Allah üzerine vacip kılmışlar,<sup>26</sup> bu düşüncelerini salah - aslah yani Cenab-ı Hakk'ın yarattığı insanların faydasına olan en iyi şeyleri yapmasının lüzumluluğu ilkesine dayandırmışlardır.<sup>27</sup>

Sünnî kelâmcılar yani Mâtürîdî ve Eş'ariler bu sözleriyle hem peygamber göndermeyi imkânsız gören Berâhime ve benzerleri gibi akımlara hem de elçi göndermeyi Allah üzerine aklen vâcib kılan Mu'tezile'ye karşı olduklarını ortaya koymuşlardır. Onlara göre Allah'ın peygamber göndermesi aklen mümkün/câiz, naklen ise gerekli yani vâciptir.

### 3. Peygamberlerin Özellikleri

Pezdevî, elçilerin özelliklerinden detaylı bir şekilde söz etmemektedir. Onların özellikleriyle ilgili olarak, Mu'tezilenin aksine elçilerin bütünüyle masum (günahsız) olmadıklarını, doğruluklarını mucize göstererek kanıtladıklarını ve kadınlardan peygamber gönderilmediğini yani sadece erkeklerin elçiler olarak gönderildiğini belirtmekle yetinmiştir.<sup>28</sup> Söz konusu edilen özelliklerin ilki Mu'tezilî peygamber anlayışına aykırıyken üçüncü özellik Eş'ârîlerin kadınlardan da peygamber olabileceği şeklindeki anlayışlarına aykırıdır.<sup>29</sup> Pezdevî'nin de içinde bulunduğu Hanefî-Mâtürîdîlerin bu meselelere yaklaşımları, konuyla alakalı olan Kur'ân âyetlerinin<sup>30</sup> zahirî anlamlarına uygun olduğu gibi realiteye de uygun düşmektedir.

### 4. Hz. Âdem'in Peygamberliği Meselesi

Pezdevî, peygamberlikle ilgili olarak diğer kelâm kitaplarında pek tartışılmayan Hz. Âdem'in peygamberliği meselesini tartışmış, Mu'tezileden bazılarının onun peygamber olmadığı yönündeki görüşlerine dair ileri sür-

<sup>25</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makalati's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 174; Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûlü'd-dîn* (Beyrût: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1401/1981), 154; Cüveynî, *İrşâd*, 260; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 121.

<sup>26</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse*, 563; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 121.

<sup>27</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse*, 564; İbn Hümâm, *Müsâyere*, 191; İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, 191.

<sup>28</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 134-136.

<sup>29</sup> İbn Fûrek kadınlardan dört adet nebi olduğunu, ancak Yûsuf Suresi 109. âyet gereğince bunların içerisinde resul bulunmadığını belirtmektedir. Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makalati's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 174; Elçilerin cinsiyeti ile ilgili olarak Mâtürîdî ve Eş'arî kelâm okullarının görüşleri ve değerlendirilmesi hakkında detaylı bilgi için bk. Selim Özarslan, 'Peygamberin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri', *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2, 2006, 107-118.

<sup>30</sup> Yûsuf 12/ 109; en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/ 7.

dükleri delilleri nakzederek Hz. Âdem'in peygamber olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Pezdevî, Hz. Âdem'in peygamberliği meselesini tartışırken onun peygamber olmadığını iddia eden bazı Mu'tezilîlerden söz etmiş<sup>31</sup> ancak bunların kimler olduğuna açıklık getirmemiş örnek de olsa bir isim zikretmemiştir. Bu durum konuyla ilgilenmemize sebebiyet vermiştir. Hz. Âdem'in peygamber olup olmadığı tartışması bize öyle geliyor ki doğrudan dinî bir sorun değil, dinî anlamada kullanılan yöntem ve benimsenen metodolojiyle ilgili bir meseledir. Bu hususun bilincinde olarak bu konudaki tartışmaya yaklaşılmalı ve konu bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Pezdevî'ye göre Ehl-i kible'nin tamamı, Hz. Âdem'in (a.s.) peygamber olduğunda hemfikirdirler ki genel kabulde bu doğrultudadır. Öncüsü Mâtürîdî de Hz. Âdem'in işlediği günahın iradî olup olmadığı mahiyetine yönelik görüşleri ve cezalandırmanın hikmetlerini aktardığı sırada onun ilk insan ve ilk peygamber olduğuna şu sözüyle işaret etmektedir: "Hz. Âdem'in yasaklanmış ağaçtan yemesi sebebiyle itâba mâruz bırakılmasında, emre karşı çıkışın doğuracağı vebali başkalarına gösterme, günahlardan sakındırma ve bunların kalbe yönelik tehlikelerinin boyutlarını gözler önüne serme gibi hikmetler de bulunmaktadır. Çünkü insan türünün atası ve bu türe gönderilen peygamberlerin ilki olan Âdem bu kadarcık bir zelle sebebiyle cezalandırılmıştır."<sup>32</sup> Nitekim kendisinden yaklaşık bir asır sonra yaşayan Mâtürîdî kelâm bilgini Nüreddîn es-Sâbûnî (ö. 580/ 1184), bu konuda "Biz nebi ve resullerin tamamına iman ederiz. Onların ilki Âdem, sonuncusu da Muhammed'dir deriz"<sup>33</sup> demektedir. Bağdâdî ise Müslüman tarihçilerin peygamberlerin sayısının yüz yirmi dört bin olduğunda hemfikir olduklarını, sahih haberlerinde bunu doğruladığını, onların ilkinin babamız Hz. Âdem (a.s.) sonuncusunun da peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s.) olduğunu, bunların 313'ünün ise resul olduğunda icmâ bulunduğunu belirtir.<sup>34</sup> Meşhur Mu'tezilî kelâm bilgini Kâdî Abdülcebbar da şeriatların neshi konusunu işlerken Hz. Âdem'in şeriatında kız kardeşle evlenmenin mübah olup daha sonra Hz. Musa (a.s.) şeriatıyla bunun haram kılındığından<sup>35</sup> söz eder ki bu da onun Hz. Âdem'i (a.s.) peygamber olarak kabul ettiğini gösterir. Eş'arî kelâmcısı Şehristânî de şeriatın Hz. Nûh'tan (a.s.) itibaren, hudud ve ahkâmın da Âdem (a.s.), Şit (a.s.) ve İdris (a.s.)'le başladığını

<sup>31</sup> Pezdevî, *Usûli'd-dîn*, 134.

<sup>32</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 1/126.

<sup>33</sup> Nureddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, Lâleli Ktp. 2271, vr. 40b; Safa Bardakçı, *el-Kifâye fi'l-Hidâye Tercümesi* (Ankara: Sage, 2018), 76.

<sup>34</sup> Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, 157.

<sup>35</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 579; Kâdî Abdülcebbar Ahmed, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn/ Dinin Temel İlkeleri*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 130.

bildirerek onun peygamberliğini kabul etmektedir.<sup>36</sup> Kur'ân'da Hz. Âdem (a.s.)'in nebi yahut resul olduğunu açık seçik bir şekilde belirten bir âyet bulunmuyorsa da -yani o nebi yahut resul idi şeklinde- İslâm inancına göre Hz. Âdem'in (a.s.) ilk peygamber olduğunda bir şüphe yoktur. Zira Hz. Âdem Allah'tan kelimeler<sup>37</sup> yani ilham ve vahiy almış<sup>38</sup>, Allah'ın kelâmına aracısız (bilâ vâsita) muhatap olmuş<sup>39</sup>, eşyanın isimlerini meleklere anlatma ve cennete yerleşip orada bazı şeyleri yapma ve yapmama sorumluluğu kendisine yüklenmiştir.<sup>40</sup> “(Allah buyurdu ki): *Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşip dilediğiniz yerden yeyin. Ancak şu ağaca yaklaşmayın! Sonra zalimlerden olursunuz*”<sup>41</sup> Yine Hz. Âdem'in (a.s.) Nuh'la birlikte âlemlere üstün kılındığı da Kur'ân'da bildirilmektedir.<sup>42</sup> Hz. Peygamber de kendisine yöneltilen ilk peygamberin kim olduğu şeklindeki soruya “*Âdem*” cevabını vermiştir.<sup>43</sup> Bununla birlikte ilk resul mü yoksa nebi mi olduğu ise tartışılmış, ilk resulün Hz. Nûh olduğu Kur'ân'a<sup>44</sup> dayandırılmıştır.<sup>45</sup> Kur'ân'da 16 yerde Âdem'in adından tek olarak, 8 yerde “*benî Âdem*”<sup>46</sup> ve 1 yerde de “*zürriyeti Âdem*”<sup>47</sup> şeklinde söz edilmektedir.<sup>48</sup> Kur'ân-ı Mü-

<sup>36</sup> Ebû'l-Feth Muhammed Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Ahmed Fethi Muhammed (Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trs.), 35.

<sup>37</sup> Mâtürîdî, âyette söz konusu edilen “vahiylere (kelimât)” diğer bir sûrede yer alan şu duadan ibaret olduğunu belirtir: “*Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik, bizi bağışlamaz, merhamette bulunmazsan ve bize acımazsan şüphesiz ki hüsrana uğrayanlardan oluruz*” (el-A'râf 7/23). Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1/ 137.

<sup>38</sup> “*Bu sırada (pişmanlık duyan) Âdem Rabb'inden ilhamlar aldı ve tövbe etti, O da tövbesini kabul etti. Zaten Allah tövbeleri kabul eden ve esirgeyip bağışlayandır.*” (el-Bakara 2/37).

<sup>39</sup> “*Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra onları meleklere gösterdi ve 'iddianızda haklı iseniz şunların isimlerini bana bildirin, dedi'*” (el-Bakara 2/31); “*Allah, 'Ey Âdem, bunların isimlerini meleklere söyle!' buyurdu. O da isimleri kendilerine bildirdince, Allah, 'Ben göklerin ve yerin sırlarını bildiğim gibi açıkladığımız ve gizlediğiniz her şeye de vâkıfım dememiş miydim?' buyurdu.*” (el-Bakara 2/ 33); bk. Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, 156.

<sup>40</sup> el-Bakara 2/33, 35; el-A'râf 7/19; Tâhâ 20/117.

<sup>41</sup> el-A'râf 7/19.

<sup>42</sup> Âl-i İmrân 3/33-34: “*Allah birbirinden gelme bir nesil olarak Âdem'i, Nûh'u, İbrahim ailesi ile İmrân ailesini seçip âlemlere üstün kıldı. Allah işiten ve bilendir.*” Kur'ân yorumcularının çoğunluğuna göre, İbrahim ve İmrân ailesinden kast onlardan sonra gelen elçilerdir.

<sup>43</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Beyrût: Dâru's- Sadr, trs.), 5/178, 179, 265.

<sup>44</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Nûh (a.s.), mürsel (eş-Şuarâ 26/105), resul (eş-Şuarâ 26/107), apaçık uyarıcı (ez-Zâriyât 51/50) vb. gibi çeşitli sıfatlarla anılmaktadır.

<sup>45</sup> Pezdevî, *Usûli'd-dîn*, 135; Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerîm (Teşvirü'l-Menar)* (Mısır: y.y., 1366), 8/354-355.

<sup>46</sup> el-Bakara 2/31, 33, 34, 35, 37; Âl-i İmrân 3/33, 59; el-A'râf 7/11, 19; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/115, 116, 117,120, 121.

<sup>47</sup> Meryem 19/58.

<sup>48</sup> Muhammed Fuad Abdülbâkî, *Mucemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*

bîn'de bütün insanlara “*Yâ benî Âdem*”<sup>49</sup> şeklinde hitap edildiğinden Hz. Âdem ‘Ebü'l-Beşer’ lakabıyla da anılmıştır.<sup>50</sup> İslâm kelâm bilginlerinin büyük çoğunluğu da Hz. Âdem’in peygamberliğini onun Hz. Nûh ile birlikte seçilip âlemlere üstün kılındığını bildiren âyeti<sup>51</sup> ve kendisine bütün isimlerin öğretildiği, meleklerin kendisine secde etmeleri gibi bazı şeylerin emredildiği ve yasaklanan ağaca yaklaşma gibi bazı şeylerin de yasaklandığını ifade eden âyetleri göz önünde bulundurarak Kur’ân’a dayandırmışlar<sup>52</sup>, buna ilaveten hadis ve icma ile de sâbit olduğunu belirtmişler, onun peygamberliğini inkâr etmenin küfür olduğunu söylemişlerdir.<sup>53</sup> Hz. Âdem’i de Safiyyullah (Allah’ın seçtiği) ünvanıyla anmışlardır.<sup>54</sup> Sa’lebî (ö. 427/1035) isimli İslâm bilgini de Hz. Âdem’i yalnızca Allah’ın Âdem’e özgü kıldığı özelliklerini 23 maddede anarak onun ilk peygamber olduğunu belirtmiştir. Allah’ın Âdem’e özgü kıldığı bu özelliklere örnek olarak şunları sıralayabiliriz: Allah Âdem’i eliyle yaratmış, ruhundan ona üflemiş, onu en güzel suret ve şekilde yaratmış, böyle olduğuna Tin Sûresinde yemin etmiştir. Yarattıktan sonra onu amelsiz olarak cennete yerleştirmiş,

(İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 24.

<sup>49</sup> el-Mâide 5/27; el-A’râf 7/26, 27, 31, 35, 172; el-İsrâ 17/70; Yaşin 36/ 60.

<sup>50</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsbehânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur’ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 14; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed İbn İbrahim en-Nisâbüri es-Sa’lebî, *Kasasu'l-enbiyâ a'râisu'l-mecâlis* (Beyrût: Dâru'l-Mâ'rife, trs.), 42; Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1988), 1/358.

<sup>51</sup> Âl-i İmrân 3/ 33-34.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1/112; Bağdadî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, 156; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 35; Sa'lebî, *Kasasu'l-enbiyâ a'râisu'l-mecâlis*, 42; Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, trs.), 426.

<sup>53</sup> Seyfeddin Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîâm* (Kahire: y.y., 1391), 318; Saduddin Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi* içinde orijinal metin, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), 62; Mustafa Erdem, *Hz. Âdem (İlk İnsan)* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 15, 169.

<sup>54</sup> Sa'lebî, *Kasasu'l-enbiyâ a'râisu'l-mecâlis*, 42; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîâm*, 318; Erdem, *Hz. Âdem (İlk İnsan)*, 15. Tarihî kaynaklara göre, Hz. Âdem bin sene yaşamış, vefatından on bir gün önce hastalanmış, oğlu Şit'e çeşitli vasiyetlerde bulunmuş, vefatı üzerine Güneş ve Ay tutulmaları gerçekleşmiş, melekler tarafından oğlu Şit ile birlikte su ve sedir ile yıkanmış, üç kat libasla kafenlenmiş, cenaze namazı kılınmış ve yeryüzünde ilk kurulan yerleşim yeri olan Meşâriku'l-Firdevs'te defnedilmiştir. Defnin nasıl olacağı da bu şekildeki örneklerle Âdemoğullarına gösterilmiştir. Defnedildiği yer konusunda ihtilaflar mevcuttur. İbn Abbas'tan yapılan rivayete göre Hz. Âdem Hindistan'da Nud dağında ölmüş; Hz. Nûh, Tufan günlerinde Hz. Âdem'in tabutunu gemiye alarak taşımış, gemiden çıkınca onu Beyti Makdis'e defnetmiştir. Defnedildiği yerin Mekke olduğu, Mekke yakınlarındaki Ebû Kubey's mağarası olduğu da rivayetler arasında bulunmaktadır. Yine Hz. Âdem'in Cuma günü öldüğü, eşi Havva'nın da kendisinden sonra bir yıl yaşayıp vefat ettiği ve Âdemle birlikte gömüldüğü rivayet edilmektedir. Bk. Sa'lebî, *Kasasu'l-enbiyâ a'râisu'l-mecâlis*, 41.

bir ağaç hariç bütün cennet nimetlerini ona mübah kılmış, bütün isimleri ona öğretmiş, meleklerle ona secde etmelerini emretmiş, Onu insanların babası (Ebû Beşer) ve yeryüzünde halifesi kılmıştır. O ilk öven (Hâmîd), ilk tevbe eden (Tâib), ilk seçilen (Müctebâ) ilk arındırılan ve temizlenen (Mustafâ) ve yeryüzünde Allah'ın ilk halifesi (Halifetü'llahi fi'l-Arz) dir.<sup>55</sup> Bazı Mu'tezilîler Hz. Âdem'in peygamber olamayacağı şeklindeki görüşlerini, onun cennette yasaklanan ağaçtan yemesiyle Allah'a isyan ettiğini ifade eden âyete<sup>56</sup>, isyandan dolayı da peygamberliğe layık olamayacağına ve Hz. Âdem yaratıldığında kendilerine peygamber olarak gönderilecek insanların olmadığına dayandırmaktadırlar. Pezdevî ise Hz. Âdem'in peygamber oluşunu, Hz. Âdem'in yaratılmasından sonra yanında Hz. Havva'nın bulunduğunu, Havva'nın ve Hz. Âdem'in bizzat kendisinin de bir peygambere ve onun getireceği ilâhî hükümlere gereksinim duyduğuna ve Mu'tezilîlerin benimsediği peygamberlerin niteliklerinden olan bütün büyük, küçük günahlardan ve zelle türü çok ufak hatalardan korunmuş olma anlamındaki masumiyet anlayışlarının<sup>57</sup> yanlışlığını kanıtlama üzerine kurmuştur.<sup>58</sup>

Pezdevî, Hz. Âdem'in peygamber olduğu şeklindeki görüşünü bazı Mu'tezilîlerin "Allah Âdem'i yarattığında kendilerine elçi olarak gönderilmesi için henüz insanlar yoktu. Şayet Âdem peygamber olduysa, çocukları doğduktan sonra olmuştur. Hz. Âdem çocukları doğmadan önce Allah'a isyan etmiştir. Asi olup isyan eden bir kişi de peygamber olamaz" şeklindeki görüşlerini şu şekilde nakzederek kanıtlamaya çalışmıştır. Pezdevî, diğer bilginler gibi<sup>59</sup> Hz. Âdem'in peygamber olduğunu şu âyete dayandırmaktadır: "*Allah birbirinden gelme bir nesil olarak Âdem'i, Nuh'u, İbrâhîm ailesi ile İmrân ailesini seçip âlemlere üstün kıldı. Allah işiten ve bilendir.*"<sup>60</sup> Peygamberler halkın tamamı arasından tercih edilen ve seçilen kimselerdir. O âlemler arasından tercih edilmiştir. Bu seçilme durumu Hz. Âdem için bir niteliktir. Hz. Âdem kendisiyle Hz. Nûh arasında tercihte bir yerde bulunmaktadır. Hz. Nûh resullerden olduğuna göre<sup>61</sup>, o da yani Âdem de nebidir. Pezdevî, Mu'tezile'den olan muhaliflerin bu âyete göre "Yüce Al-

<sup>55</sup> Sa'lebî, *Kasasü'l-enbiyâ a'râisü'l-mecâlis*, 42.

<sup>56</sup> "*Fakat şeytan ayaklarını kaydırды ve içinde buldukları yerden çıkmalarına sebep oldu. Bunun üzerine, 'Birbirinize düşman olarak aşağıya inin, yeryüzünde iskân etmek ve belli bir zamana kadar orada yaşamak sizin için mukadderdir' dedik.*" (el-Bakara 2/36); "*Nihayet ondan yediler. Bunun üzerine kendilerine ayıp yerleri göründü. Üstlerini cennet yaprağı ile örtmeye çalıştılar. (Bu suretle) âdem Rabbine âsi olup yolunu şaşırdı.*" (Tâhâ 20/121).

<sup>57</sup> Sabûnî, *el-Bidâye*, 54; Sabûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, vr. 45a.

<sup>58</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 134-136.

<sup>59</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, 463.

<sup>60</sup> Âl-i İmrân 3/33-34.

<sup>61</sup> eş-Şuarâ 26/107.



lah tamamı elçi olmadıkları halde İbrâhîm ile İmrân ailelerini tercih etmiş olmuyor mu?" tarzındaki suallerine "İbrâhîm ve İmrân ailelerinde resul-ler vardır, Hz. İsmâil<sup>62</sup> ve İshâk Hz. İbrâhîm ailesinden olup her ikisi de nebiydiler.<sup>63</sup> Hz. Mûsa da İmrân ailesinden bir resuldü. O, resul olduğu<sup>64</sup> gibi İmrân ailesinden başka resullerde vardı. Fakat Yüce Allah bununla söz konusu aileden resul olanları dilemiştir. Genel olanla özel olan istenmiş ve bu şekilde zikredilmiştir" diyerek karşılık vermiştir.<sup>65</sup>

Ayrıca Pezdevî muhaliflerine karşı Hz. Âdem'in peygamber oluşunu, Hz. Âdem'in yaratılmasından sonra kendisiyle birlikte oğulları ve kızları bulunduğu, bunların dinî hükümlere ihtiyaçları sebebiyle bir peygambere gereksinimlerine ve yine yanında Hz. Havva'nın bulunduğu, onun peygambere ihtiyacı olduğuna ayrıca kendisinin de bir peygambere gereksinim duyduğuna yani her ikisinin de ilâhî hükümlere ihtiyaçları olduğuna dayandırmaktadır. Ona göre Hz. Âdem (a.s.) çocuklarının küçüklüğünde elçiliğe tayin edilmiştir. Hz. Âdem, çocukları ve eşi Hz. Havva'dan oluşan ailesinin en iyisiydi. Bu sebeple de Allah onu elçi olarak seçmişti. Ayrıca Allah kadınlardan peygamber de göndermemiştir.<sup>66</sup>

Pezdevî Hz. Âdem'in (a.s.) peygamber oluşunu, Mu'tezililerin benim-sediği peygamberlerin niteliklerinden olan bütün günahlardan korunmuş olma anlamındaki masumiyet anlayışlarının yanlışlığını kanıtlayarak de kurmuş gözükmektedir. Bilindiği gibi Mu'tezileye göre elçiler büyük, küçük her türlü günah ve hatalardan uzak ve masumdurlar. Peygamberle-rin günahattan korunmuş olmaları hem vahiy almadan önce hem de sonrası için gereklidir.<sup>67</sup> Eş'ârî'nin belirttiğine göre de Mu'tezile, Allah'ın büyük günah işleyen veya kâfir olan ya da önceden kâfir ve fâsık olan kişiyi nebi olarak göndermesini mümkün görmemiştir.<sup>68</sup> Bu görüşü Pezdevî'nin ifade-sine göre bir kısım Semerkand imamı da benimsemiştir. Onlara göre elçile-rin zelle türü çok küçük isyan ve hataları efdalı yani en faziletli olan şeyleri terk etmelerinden ibarettir.<sup>69</sup> Mâtürîdî ve Eş'ârlere göre ise peygamberler kasten ve iradî olarak gizli açık her türlü günahattan, küçük düşürücü bayağı

<sup>62</sup> Kur'an'da İsmâil'in hem resul hem de nebi olduğu bildirilir. Bk. Meryem 19/54.

<sup>63</sup> Meryem 19/49: "Biz ona (İbrâhîm'e) İshâk ve Yakûb'u bağışladık ve her birini peygamber/ nebi yaptık." Yakûb, İshâk'ın oğlu, İbrâhîm'in torunudur.

<sup>64</sup> Meryem 19/51: "Kitap'ta Musa'yı da an. Gerçekten o ihlas sahibiydi ve hem resul hem de nebi idi."

<sup>65</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 135.

<sup>66</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 135.

<sup>67</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 573; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 54; Pezdevî, *Usûli'd-dîn*, 240.

<sup>68</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990), 1/296.

<sup>69</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 240.

eylem ve davranışlardan uzak olup korunmuşlarsa da zelle türü küçük hatalardan uzak yani masum değildirler. Yüce Allah da bazı peygamberlerden günah sadır olduğunu açıklamıştır. Peygamberlerin günahlarının bir kasıt ve irade sonucu olması düşünülemez. Şayet öyle olursa yalan söylemedikleri hususunda onlara güvenilemez. Bu ise peygamberlikten beklenenin ortadan kalkmasına yol açar. Peygamberlerden kasten ve iradî olarak günah çıkarsa insanlar onlardan nefret ederler. Bu durum ise elçi göndermedeki yararı yok eder. Yine kasten ve iradî olarak yapılan bir günah, seçkin ve hayırlı bir bireyin işi olamaz. Zira Yüce Allah elçilerini seçkin ve hayırlılardan kılmıştır.<sup>70</sup> Ancak elçilerden sürçme ve yanılma yoluyla çok ufak hata ve noksanlar ortaya çıkabilir. Bu tarz hatalar, nıyan yani unutmaya nevindeydir.<sup>71</sup> Peygamberin yanılıp unutabileceğini ifade etmek için de konuyla ilgili hadisler zikrederler. Ancak bu unutmaya ve yanılmalarının normal gündelik hayatla ilgili işlerde olabileceğini, dinî konularda unutmaya ve hatadan korunmuş olduğunu özellikle vurgularlar. Allah'ın bildirdiğinin dışında peygamberlerin gaybı bilemeyeceklerini de sözlerine eklerler.<sup>72</sup> Onların bu tip ufak tefek hataları da Allah'ın uyarı ve ikazlarıyla hemen düzeltilmiştir. Onlara göre peygamberlerin konumları elçilerin iffet ve ismet sahibi olmalarını gerekli kılmıştır.<sup>73</sup> Ancak peygamberlerin günahattan korunmuş olmaları yani ismet sahibi olmaları onları Allah'a itaate zorlamadığı gibi, hata ve günah işlemekten de aciz bırakmaz. Korunmuşluk yani ismet Allah'ın bir lütfü olup<sup>74</sup> peygamberi iyilik ve faydalı şeyler yapmaya yönlendirir ve kötülüklerden de alıkoyar. Ancak ilâhî sınav ve imtihanın gerçekleşmesi için elçilerde her daim irade mevcut bulunmaktadır. Bu durumun yani peygamberlerin masum oluşlarının onları sorumluluktan uzak tutmayacağını Mâtürîdî “el-İsmetü lâ tüzîlü'l-mihneti/İsmet teklifi ortadan kaldırmaz”<sup>75</sup> sözüyle ortaya koymuştur. Pezdevî de peygamberlerin ismet sıfatlarıyla ilişkili olarak onların günah işlemeye güçlerinin bulunduğunu belirtir. Ona göre, yüce Allah peygamberleri kebâirden ve küfürden sakınmakla imtihan etmiştir.<sup>76</sup> Eğer onların günah işlemeye güçleri yetmemiş olsaydı, bu gibi fiillerden sakındırmakla imtihan edilmeleri düşünülemezdi.<sup>77</sup>

<sup>70</sup> Âl-i İmrân 3/ 33-34; “Doğrusu onlar (İbrâhim, İshâk, Yâkub vb.) bizim katımızda seçkin ve iyi kimselerdir.” (Sâd 38/47).

<sup>71</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 244; Cüveynî, *İrşâd*, 298; İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu/ Kütübü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 287; Şehristânî, *Nihayetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, 445.

<sup>72</sup> İbn Hümâm, *el-Müsâyere*, 200- 202; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 200- 202.

<sup>73</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 240-241; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 53.

<sup>74</sup> Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, 1/327.

<sup>75</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, 54; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 71.

<sup>76</sup> “...Andolsun Allah'a ortak koşarsan, işlerin mutlaka boşa gider ve hüsranda kalandan olursun” (ez-Zümer 39/ 65); “...Rabbimiz Allah dilemiş başka, yoksa ona (eski dine) geri dönmemiz bizim için olacak şey değildir.” (el- A'râf 7/89).

<sup>77</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 247-248.

Ehl-i sünnet'e göre ise peygamberlerin günahlardan masum oluşu vahiyden sonrası için geçerli ve sabittir.<sup>78</sup> Eş'arî, peygamberlik gelmeden önce bir takım günahların peygamberlerden meydana gelmesini caiz görmüşken, peygamberlik geldikten sonra bu gibi şeylerin onlardan sadır olmasını mümkün görmemiştir. Eş'arî, peygamberlerin nübüvvetten önce günahları olabileceğini kabul eder ve buna Kur'an'da geçen Hz. Âdem'in (a.s.) yasaklanan ağacın meyvesinden yemesiyle işlediği günahı<sup>79</sup> örnek olarak verir.<sup>80</sup> "... *Âdem Rabbine isyan etti ve şaşırıp kaldı*"<sup>81</sup> âyetinde geçen Hz. Âdem'in isyanı ise, peygamberlikten önceki isyanı olarak yorumlanır; çünkü o isyan ettiğinde cennette olup kendilerine peygamberlik edeceği insanlar, yani kendi çocukları henüz doğmamıştı, dolayısıyla henüz peygamber olmamıştı. Onun peygamber oluşu cennetten çıktıktan sonradır.<sup>82</sup> Pezdevî'nin naklettiğine göre Eş'arî, peygamberlerin elçi olmadan önce günah işleyebileceklerine örnek olarak Kur'an'da anlatılan Hz. İbrâhîm (a.s.), Hz. Yûsuf (a.s.) ve Hz. Dâvûd'un kıssa ve bazı uygulamalarını gösterir. Buna göre Yüce Allah, İbrâhîm kıssasında İbrâhîm'in kavmine şöyle dediğini açıklamıştır: "*İbrâhîm (a.s.), 'hayır' dedi, 'bu işi şu büyükleri yapmıştır. Şayet konuşabiliyorlarsa sorun onlara!'*"<sup>83</sup> Gerçekte putları kırma işini bizzat Hz. İbrâhîm (a.s.) yapmıştır. Yalan söylemek günahdır.<sup>84</sup> Gerçekte Hz. İbrâhîm (a.s.) bu sözünde yalan söylememiş, tariz yaparak üstü kapalı konuşmuştur. Âyette geçtiği gibi onu (kırma işini) büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa sorun onlara demekle büyük putun eylemini konuşma şartına bağlamaktadır. Hâlbuki büyük putun konuşması imkânsızdır. Herhangi bir şeyin olması imkân dâhilinde değilse muhale bağlanması yok hükmündedir. O halde bu da eylemin yok olmasıdır. Yani Hz. İbrâhîm (a.s.) yalan söylememiştir.<sup>85</sup> Mâtürîdî, Hz. İbrâhîm'in bu sözü hakkında kimilerinin zahiren yalan, kimilerinin de şarta bağlı yalan olarak görüp gerçekten yalan olarak değerlendirilemeyeceğini söylediklerini belirterek kendisi bir yorumda bulunmamıştır.<sup>86</sup>

<sup>78</sup> Sabûnî, *el-Bidâye*, 54; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 241.

<sup>79</sup> "*Derken, şeytan şöyle diyerek onun kafasını karıştırdı: 'Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacının ve son bulmayacak bir hükümranlığın yolunu göstereyim mi?'*" "*Nihayet ikisi de o ağaçtan yediler...*" (Tâhâ 20/120-121).

<sup>80</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 174-178; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 241.

<sup>81</sup> Tâhâ 20/121.

<sup>82</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 243.

<sup>83</sup> el-Enbiyâ 21/63.

<sup>84</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 241.

<sup>85</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 243.

<sup>86</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 9/388.

Yûsuf kıssasında da Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Kadın onu kesinlikle arzulamıştı, şayet Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadını arzulardı...*”<sup>87</sup> Burada Allah, Yûsuf’un arzusunu, Rabbinin işaretini görmemesine bağlamıştır. Ama o Rabbinin işaretini görmüş ve kadını arzulamamıştır.<sup>88</sup> Mâtürîdî de âyette geçen “*o da kadını arzulardı*” ifadesinde çeşitli yorumlar yapıldığını ancak Yûsuf’un bu arzularının günah olarak değerlendirilemeyeceği kanaatinde. Ona göre, Yûsuf da onu arzuları meâlindeki cümle, aklına bir anda beliren bir arzuların anlamına gelir. Kişinin aklına bir anda geliveren bir duyguda hiçbir katkısı yoktur, bundan ötürü sorumlu sayılmaz. O, Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) de bu kanaati paylaştığını belirtir.<sup>89</sup>

Dâvûd kıssasında da Yüce Allah ondan şöyle haber veriyor: “*Dâvûd şöyle dedi: Senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle doğrusu sana karşı haksızlık etmiştir. Zaten aralarında ortaklık ilişkileri bulunanların çoğu birbirine haksızlık ederler; yalnız iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapmakta olanlar böyle değildir; ama onlar da o kadar az ki! Dâvûd kendisini (böyle bir temsil ile) sınıdığımızı anladı. Bunun üzerine Rabb’inden kendisini bağışlamasını dileyerek secdeye kapandı ve bütünüyle O’na yöneldi. Sonra bu tutumundan dolayı onu bağışladık...*”<sup>90</sup> Bağışlama günahın sonra söz konusu edilebilir. Mâtürîdî de başka müfessirler gibi Hz. Dâvûd’un bir kusur işlediğini bundan dolayı azarlandığını ve peşinden de bağışlandığını düşünmektedir.<sup>91</sup> Ancak ona göre peygamberlerin işledikleri günahlar ve yaptıkları hatalar, diğer insanlarınki gibi değildir. İnsanların işledikleri günahlar, büyük küçük her türlü çirkinlikleri içerir. Peygamberlerin günahları ise hiçbir çirkinliğe bulaşmadan sadece efdal olanı terk etmek şeklinde olur.<sup>92</sup> Buna göre Mâtürîdî anlayış açısından Hz. Dâvûd’un (a.s.) hatası, yanında haksızlığı yahut zulmü sabit olmaksızın diğer hasmın (bir koyunu kendi koyunlarına katmak isteyen) sözünü haksızlık olarak isimlendirmesidir. Diğer bir rivâyete göre de Hz. Dâvûd’un (a.s.) hatası, başkasıyla nişanlı bir kadınla nişanlanarak onunla evlenmesi olarak sunulmaktadır. Ancak Hz. Dâvûd bu kadının başkasıyla nişanlı olduğunu ve nişanlı olduğu diğer adama eziyet verdiğini bilmiyordu veya evlenme işini o adamın iznini almadan yapmıştı ve bu sebepten azarlanmıştı.<sup>93</sup> Bu yorumlardan anlaşılan Mâtürîdî anlayışa göre Kur’ân’da

<sup>87</sup> Yûsuf 12/24.

<sup>88</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 243-244.

<sup>89</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 7/318-319.

<sup>90</sup> Sâd 38/24-5.

<sup>91</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 12/260-262.

<sup>92</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 13/431.

<sup>93</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 13/430-431; Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 245.

peygamberlerle ilgili anlatılan hata ve kusurlar kasıt ve iradeye dayalı büyük günahlar değil, zelle türü küçük hatalardan ibarettir ve bunlar peygamberlerin elçilik görevlerinden önce de sonra da meydana gelebilir. Pezdevî, bu tür günahların örneğin Hz. Mûsâ'nın (a.s.) Kıptî'yi öldürmesini peygamberlikten önce olarak yorumlayan Eş'arî'nin görüşünü "peygamberler yaratıldığında peygamber olarak yaratılır" diyerek doğru bulmaz.<sup>94</sup> Ancak Pezdevî'nin peygamberlerin peygamber olarak yaratıldığı şeklindeki görüşü ve bu görüşünü dayandırdığı "Hangi vakit elçi oldun? Hz. Âdem (a.s.) su ile toprak arasındayken Nebi idim." şeklindeki hadis rivâyeti incelenmeye muhtaç ayrı bir araştırma konusu olarak değerlendirilebilir. Öte yandan Pezdevî, büyük günahın peygamberlikten önce de olsa peygamberlerden sadır olmasını kabul etmez. Zira bu durum insanların onlara güven duymasına ve onlardan uzaklaşmasına sebep olur. Bu takdirde de peygamberlikten murad edilen gayeye ulaşılamaz.<sup>95</sup>

Hz. Muhammed hakkında da Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "*Kendi günahın için, erkek kadın müminler için Allah'tan af dile. Ne yapacağınızı ve yerinizin neresi olacağını Allah bilir.*"<sup>96</sup> Bu âyette Hz. Peygamber'e günah nispet edilmektedir. Anılan bu günah büyük veya küçük olabilir. Elçilerin her türlü günahlardan masum yani korunmuş olduğunu söyleyenler ise Hz. Dâvûd (a.s.), Hz. Yûsuf (a.s.) ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) söz konusu günahlarının peygamberliklerinden önce olduğunu ifade etmektedirler. Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin günahı da eğer onlar peygamber iseler nübüvvetlerinden önce meydana gelmiştir.<sup>97</sup> Peygamber olmaları halinde ise onların kardeşlerini satmaları, hür olarak satılmakla, kuyuya atılmasının kararlaştırılması<sup>98</sup>, ya kuyuya atmamışlar ya da kuyuya atarlarken haram olduğunu unutmalarıyla yorumlanıp tevil olunmuştur.<sup>99</sup> Yani söz konusu günahlar iradî ve kasıtlı büyük günahlar değil, zelle türü küçük hata ve nisyan yani unutmalardan ibarettir.

Hanefî-Mâtürîdî kelâmcısı olan Sabûnî de söz konusu peygamberlerle ilgili âyetlerin ve bu âyetlerle ilgili rivâyetlerin peygamberlerin şanına yakışacak bir tarzda sahih bir tevil ile yorumlandığını ve aksi takdirde peygamberlerin sözlerine güvenin sarsılacağına işaretle bulunur<sup>100</sup> ki bu yaklaşım bize göre de doğrudur.

<sup>94</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 244-245.

<sup>95</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 246.

<sup>96</sup> Muhammed 47/19.

<sup>97</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 244.

<sup>98</sup> Yûsuf 12/15.

<sup>99</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 246.

<sup>100</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, 54.

Müslüman kelâmcıların çoğunluğuna göre peygamberler ayrıca küfürden de korunmuş yani masum olmalıdırlar. Söz konusu bu küfürden korunmuşluk hem peygamberlikten önce hem de sonrası için geçerlidir.<sup>101</sup> Sâbûnî'nin bildirdiğine göre Hâricîlerin Fudayliye fırkası bu görüşe muhalefet etmiştir.<sup>102</sup> Ebû Bekr Bakillânî (ö. 403/1013) de peygamberlikten önce küfür işlenebileceğini söyleyenler arasındadır. Mâtürîdî kelâmcısı İbn Hümâm, Bakillânî'nin elçinin peygamber olmadan önce küfür işleyebileceğini ve bunun aklen peygamber olmasına engel olmayacağını söylediğini nakleder. Ancak elçiliğinden önce Allah'a ortak koşmuş bir kişinin peygamber olduğu vuku bulmamıştır. Tarihçiler ve tarih kaynakları böyle bir olaydan söz etmemişlerdir. Kişinin küfür günahından tevbeyle arınacağı söz konusu görüşün aklî gerekçesini oluşturmaktadır. Tevbe ile günahından arınan birey, mucize gösterirse bu onun doğruluğuna delalet eder.<sup>103</sup>

Hz. Âdem'in Allah'a isyan ettiğinden dolayı peygamberliğe layık olmayacağını ileri sürenlere karşı Pezdevî, Âdem'in isyanını nisyan yani unutmaya yorumlar. Bu yorumunu da Allah'ın Âdem hakkındaki şu sözüne dayandırır: “*Andolsun biz daha önce de Âdem'e ahit / emir ve vahiy vermiştik. Ne var ki o, (ahdi) unuttu. O'nda azim de bulmadık.*”<sup>104</sup> Bunun zelle türünden bir ayak sürçmesi olduğunu, büyük günah olarak yorumlanamayacağını bu sebeple de peygamberliğe uygun olmaktan çıkmayacağını belirtir. Zira peygamberler çok küçük günahlardan ve ayak sürçmelerinden korunmuş/masum değildirler. Bu hususun dayanağı da Allah'ın şu sözüdür: “*Bu şekilde Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlar. Sana olan nimetini tamamlar ve seni doğru yola iletir.*”<sup>105</sup>

Pezdevî, muhaliflerin “İsyandan önce peygamber değildi, çünkü peygamber olabilmesi için o esnada yanında hiç kimse yoktu” şeklindeki iddialarını “Âdemle birlikte Hz. Havva'nın bulunduğunu, onun peygambere ihtiyacı olduğunu ayrıca kendisinin de bir peygambere gereksinim duyduğunu yani her ikisinin de ilâhî hükümlere ihtiyaçları olduğunu” söyleyerek cevaplamakta ve anlamsız kılmaktadır.<sup>106</sup> Bu şekilde Pezdevî kendisinin bir kısım Mu'tezilîler dediği kimselere karşı Hz. Âdem'in peygamber olduğunu benimsediği ismet anlayışı, büyük, küçük günah anlayışı ve takipçisi olduğu Hanefî-Mâtürîdî yöntem anlayışıyla kanıtlamaya çalışmıştır.

Pezdevî'nin öncüsü ve Sünnî Müslümanların yarısının takip ettiği itikâdî

<sup>101</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, 54-55; İbn Hümâm, *el-Müsâyere*, 194-195; İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, 194-195.

<sup>102</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, 54.

<sup>103</sup> İbn Hümâm, *el-Müsâyere*, 196-197; İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, 196-197.

<sup>104</sup> Tâhâ 20/115.

<sup>105</sup> el-Fetih 48/2.

<sup>106</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 135.

kelâm okulunun kurucusu olan Mâtürîdî peygamberlerin kusurlarını Yüce Allah'ın gizlemeyip Kur'ân-ı Kerîm'de açıklamasının çeşitli sebepleri olduğunu düşünmektedir ki bunlar günümüz insanına da anlamlı mesajlar içermektedir:

“Birincisi, Yüce Allah bu kusurları Hz. Muhammed'in peygamberliğine kanıt olsun diye açıklamıştır. Çünkü insanların akılları ve nefisleri, babalarının ve atalarının kötülüklerini anmaya tahammül edemez, bizzat onların kalpleri de yaptıkları kötülüklerin zikredilmesine tahammül edemez. Cenâb-ı Allah Hz. Peygamber'e bunları söyleyince, bu söz onun, ilâhî buyrukla konuştuğuna işaret eder; Cenâb-ı Hak onun kendi elçisi olduğunu ve söylediklerinin de kendi emri olduğunu insanlar bilsinler diye bunları belirtmiştir.

İkincisi, Yüce Allah'ın peygamberlerin hatalarını belirtmesinin sebebi, kullarını sınamak istemesidir. Onların kusurlarını ve hatalarını gördükten sonra peygamberlerine karşı nasıl davranacakları konusunda insanları denemek istemiştir. Peygamberlere merhamet ve sevgi gözüyle bakacaklar mı, bakmayacaklar mı? Allah insanları çeşitli olaylarla imtihan ettiği gibi bu yolla da insanları imtihan edip denemektedir.

Üçüncüsü, insanlar hata edip kusur işlediklerinde Rab'lerine karşı nasıl davranacaklarını bilip öğrensinler diye Allah bunları açıklamıştır. Yani peygamberler hata ettiklerinde nasıl gözyaşı döküyor, dua ve niyaz ediyor, Allah'a sığınıyor ve tevbe ediyorlar ise insanlar da günah işlediklerinde aynı yolu izlesinler diye bunları anlatmıştır. Yahut Yüce Allah bunları, küçük günah işlemenin Allah'ın dostluğunu yok etmediği ve imandan çıkarmadığı bilinsin diye belirtmiş de olabilir. Bu yorum, Hâricîlerin görüşlerini geçersiz kılmaktadır. Onlar şöyle diyorlar: Küçük veya büyük olsun günah işleyen herkes imandan çıkar. Yahut küçük günahların bağışlanmış olmadığı, Yüce Hakk'ın küçük günahlardan dolayı da cezalandıracağı bilinsin diye bunları belirtmiştir; bu yorum da Mu'tezilenin, küçük günah işleyen birini Allah'ın cezalandırması söz konusu değildir demelerini de geçersiz hale getirmektedir. Küçük günahlar, haddi zatında efdal olanı terk etmek anlamına geldiği için insanlar hakkında onlar bağışlanmış olsa bile, peygamberler hakkında yasaklanan bir şeyi yapmak anlamına gelir, bundan dolayı onlar azaba uğratılmaktan korkarlar. Şayet onlar, bundan dolayı Allah'ın kendilerine azap edeceğini bilmemiş olsalardı, haklarında belirtilen bu hatalardan dolayı korkmazlardı.”<sup>107</sup>

## SONUÇ

Hanefî-Mâtürîdî geleneğe bağlı ilim sahibi âlim bir aileden gelmesine rağmen kimliği ve kitapları hakkında oldukça az araştırma yapılan

<sup>107</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 12/260-261.

kelâmcılardan biri de Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî'dir. O, zamanına kadar tartışılan aşağı yukarı bütün kelâmî meseleleri ciddiyetle ele aldığı gibi peygamberlik konusunu da peygamberliğin imkânı açısından ele almıştır. Peygamber göndermenin “aklen caiz, peygamberleri kabul etmenin de naklen vacip/gerekli olduğunu” zamanında kullanılan çeşitli delillere başvurmak suretiyle kanıtlamış, peygamber göndermenin imkânsız olduğunu ileri sürenlerin (Hint bilginlerinden Sümeniyye ve Brahmanlar) görüşlerini nakilden çok akli delillerle çürütmeye çalışmıştır. Pezdevî'nin düşüncesinde peygamberlik kurumu, insanî, sosyal ve toplumsal bir gerekliliktir. Pezdevî, toplumsal hayatta huzur ve mutluluğun kazanılması, varlık düzeninin korunup devamlılığı için peygamberi gerekli görmektedir

Mâtürîdî olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî peygamberlikle ilgili olarak diğer kelâm kitaplarında pek tartışılmayan Hz. Âdem'in peygamberliği meselesini tartışmış, Mu'tezileden bazılarının onun peygamber olmadığını yönündeki görüşlerini ileri sürdükleri delilleri nakzederek Hz. Âdem'in peygamber olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Bazı Mu'tezilîlerin Hz. Âdem'in peygamber olamayacağı şeklindeki görüşlerini, onun Allah'a isyan ettiğini ifade eden âyete, isyandan dolayı da peygamberliğe layık olamayacağına ve Hz. Âdem yaratıldığında kendilerine peygamber olarak gönderilecek insanların olmadığına dayandırmaktadırlar. Böylece Mu'tezilenin dinî nasları mezhebi esaslarına göre yorumlayarak mezhep anlayışlarını naslara galip ve hâkim kıldıkları görülmektedir. Pezdevî ise Hz. Âdem'in peygamber oluşunu, Hz. Âdem'in yaratılmasından sonra yanında Hz. Havva'nın bulunduğu, Havva'nın ve Hz. Âdem'in bizzat kendisinin de bir peygambere ve onun getireceği ilâhî hükümlere gereksinim duyduğuna ve Mu'tezilîlerin benimsediği peygamberlerin niteliklerinden olan bütün küçük ve büyük günahlardan korunmuş olma anlamındaki masumiyet anlayışlarının yanlışlığını kanıtlama üzerine kurmuştur. Pezdevî, Sünnî kelâmın ve kelâmcıların ittifakla kabul ettiği Hz. Âdem'in peygamber oluşunu bu fikirde olmayan bazı Mu'tezilî kelâmcılara karşı hararetle savunmuş ve bu savunusunda başarılı da olmuştur. Bu yönüyle de bu konuda kendisinden sonra gelen araştırmacılara önemli bir açılım sağlamıştır. Ancak bunu yaparken nebilerin yani peygamberlerin peygamber olarak yaratıldıklarını benimsemiştir ki bu görüş incelenmeye, dinî ve akli delillerle ortaya konulmaya muhtaç bir görüştür.

Bize göre Hz. Âdem'in peygamber olup olmadığı hususundaki bu tartışmalar kelâm ekollerinin benimseyip takip ettikleri usul, yol ve yöntemlerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Burada peygamberlerin sıfatlarından kabul edilen ismetin yani masumiyetin alanı tartışmanın mihrini oluşturmakta, bu alanı elçilikten önce ve sonrasını kapsayacak şekilde geniş tutanlar onun peygamber olamayacağına, bu alanı peygamberlikten sonrası için tahsis edenler peygamber olduğuna kânî



olmuşlardır. Âdem'in işlediği Kur'ân'da ifade edilen yasak ağaçtan yeme eyleminin de kimilerince büyük günah, kimilerince zelle türü çok küçük hata veya günah olarak kabul edilmesi de tartışmanın bir başka sebebidir. Tartışmada etkili olan hususlardan biri de peygamberlerin resul veya nebi olarak ayrıma tabi tutulmaları olmuş, buna göre Hz. Âdem ilk resul değil de ilk nebidir. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda bu tartışmanın dinden değil de dinî anlama metotlarının farklılığından kaynaklandığını söylememiz yerinde olacaktır.

### KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrût: Dâru's- Sadr, trs.

Âmidî, Seyfeddin. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm*. Kahire: y.y.,1391.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir. *Kitâbu Usûlu'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1401/1981.

Bardakçı, Safa. *el-Kifâye fi'l-Hidâye Tercümesi*. Ankara: Sage, 2018.

Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/358. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,1416/1995.

Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdulmelik. *Kitabü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Esad Temim. Beyrût: y. y., 1413/1992.

Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *İnanç Esasları Kılavuzu/ Kitâbü'l-İrşâd*. çev. A. Bülent Baloğlu vd. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Erdem, Mustafa. *Hiz. Âdem (İlk İnsan)*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. İstanbul: y.y., 1986.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrût: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409/1988.

Gölcük, Şerafettin- Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Yayınları, 1991.

Hamevî, Şihâbuddîn Ebi Abdullah Yâkût b. Abdillâh. *el-Mu'cemu'l-büldân*. Beyrût: y. y., 1979.

İbn Ebû Şerif, Kemâleddin. *el-Müsâmere (el-Müsâyere ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiyesi ile birlikte)*. Mısır: Bulak, 1317/1899.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrût: y. y., 1986, 1987.

İbn Hümâm, Kemalüddîn Muhammed. *el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhireti* (İbn Kutluboğa, Zeyneddin Kasım el-Hanefî. *Şerhu'l- Müsâyere* ile beraber). Mısır: Bulak, 1317/1899.

İbn Kutluboğa. *Tâcü't- terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Bağdat: y.y. 1962.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l- Arab*. Beyrût: Dâru's-Sadr, 1414/1994.

İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l- Mu'ezzele*. thk. Susanna Diwald – Wilzer. Beyrût: Dâru'l-Muntazar, 1409/1988.

İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebû Yâkûb İshâk. *el-Fihrist*. thk. eş-Şeyh İbrâhîm Ramazan. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1417/1997.

İcî, Adudüddîn, Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf fî ilmi'l- kelâm*. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, trs.

Kâdî Abdülcebbar, Ahmed. *el-Muhtasar fî usûli'd-din/ Dinîn Temel İlkeleri*. çev. Hulusi Arslan, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Kâdî Abdülcebbar, Ahmed. *Şerhu Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l-vehbe, 1416/1996.

Kahraman, Ferruh. “Bir Tefsîr-Kelâm Problemi: Hz. Âdem'in Yasak Ağaca Yaklaşması”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/ 27 (2013/1), 223.

Leknevî, Ebû'l-Hasen Muhammed. *Kitâbü'l-Fevâidi'l-behiyye fî terâcîmi'l- Hanefiyye*. Mısır: y.y., 1324.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*. çev. İbrâhîm Tüfekçi. İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*. çev. S. Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü'l-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-Câmiati'l-Mısriyye, trs.

Muhammed Fuad Abdülbâkî. *Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l- kelâm fî akâidi Ehli'l-İslâm*. Konya: y. y., 1329/1911.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Claude Salame. Dimaşk: y.y., 1993.

Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Temhîd fî usûli'd-dîn*. thk. Abdulhayy Kabil. Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1407/1987.

Özarslan, Selim. “Selçuklu Dönemi Kelâmcılarından Pezdevî ve İslâm Düşüncesine Katkıları”. *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumunda Selçuklularda Bilim ve Düşünce, BİLDİRİLER, C. II, Düşünce ve Felsefe*. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013, 225-238.

Özarslan, Selim. “Türk Bilgini Ebû Yusr Muhammed Pezdevî'nin İmamet/Devlet Başkanlığı Anlayışı ve Günümüze Yansımaları”. *8. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, (09-13-Haziran 2010, Celal-Abad/ Kırgızistan), Türk Dünyasında Muhtemel İşbirliği Alanları Sempozyum Tebliğleri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2011, 79-88.

Özarslan, Selim. 'Ebû'l-Muin en-Neseî'nin Devlet Başkanlığı Anlayışı'. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/ 3-4 (2001).

Özarslan, Selim. 'Peygamberin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri', *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2 (2006), 107-118.

Özarslan, Selim. *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2010, 2013, 2021.

Özarslan, Selim. *Kelâmda Tevbe*. Ankara: Bizim Büro, 2003.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed. *Usûlu'd-dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/ 2003.

Râgıb el-İsbehânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.

Râzî, Fahreddîn. *et-Tefsîrû'l-kebir/Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm (Tefsîrû'l- Menâr)*. Mısır: y.y., 1366.

Sabûnî, Nureddin. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. Lâleli Ktp. 2271, vr. 40b.

Sabûnî, Nureddin. *el-Bidâye fî usuli'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2005.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed İbn İbrâhîm en-Nisâbüri. *Kasasu'l-enbiyâ a'râisu'l-mecâlis*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, trs.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Ahmed Fethî Muhammed. Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.

Şehristânî, Abdülkerîm. *Nihayetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi. trs.

Teftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Mekâsîd*. thk. Abdurrahman Amira. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.

Teftazânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi içinde orijinal metin)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. İstanbul: Çelik-Şura, ts.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrût: y.y., 1413 /1993.



# GELECEKLE İLGİLİ MÜMKÜN ÖNERMELER VE ÖZGÜR İRADE: FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN ARİSTOTELES'İN MANTIKSAL KADERÇİLİK ÇÖZÜMÜNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

## FUTURE CONTINGENT PROPOSITIONS AND FREE WILL: AL-RÂZÎ'S CRITICISM ON ARISTOTLE'S SOLUTION OF THE LOGICAL FATALISM

Geliş Tarihi: 21.05.2022 Kabul Tarihi: 26.08.2022

✉ EŞREF ALTAŞ

DOÇ. DR.

İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ

EDEBİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-9758-510X

esref.altas@medeniyet.edu.tr

### Öz

Aristoteles'e (ö. MÖ 322) göre gelecekle ilgili mümkün önermeler söz konusu olduğunda, hem çelişmezlik ilkesi korunabilir hem özgür irade savunulabilir. Râzî (ö. 606/1210), Aristo'nun iddiasını ispatlayamadığını düşünür. Çünkü Râzî'ye göre geleceğin belirsizliği epistemolojik bir belirsizliktir ve bu tür bir belirsizlik ontolojik alanda geçerli değildir. Râzî'nin mantıksal kadercilik lehine, Aristoteles aleyhine üç delili vardır: Birinci delile göre doğruluk ve yanlışlık gerçek nitelikler olduğu için onların gelecekteki taşıyıcıları da gerçektir. Gerçek olan ise belirlidir. İkinci delile göre irade mümkün fiillerle taalluk eder. Geçmiş ve şimdide her şey zorunlulukla gerçekleşmiştir. Gelecekle ilgili mümkünler ise hem çelişmezlik hem üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi gereği belirlidir. Üçüncü delile göre bu tür önermelerde referans noktası şimdi olduğunda gelecek gerçekleşmemiştir; gelecek olduğunda ise gelecek şimdide dönüştüğü için gerçekleşen, zorunlulukla gerçekleşir. Sonuç olarak bu delillere göre geçmiş, şimdi ve geleceğe ait imkân olmadığı için iradenin taalluk ettiği bir imkân alanı da yoktur. Gelecekteki bütün olaylar; onlarda bir fazlalık, eksiklik ve değişiklik meydana gelmesi imkânsız olacak şekilde belirlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Fahreddin er-Râzî, Aristoteles, Mantıksal Kadercilik, Özgür İrade, Deniz Savaşı, Mümkün Önergeler.

### ABSTRACT

According to Aristotle, both the principle of non-contradiction can be preserved and free will can be defended in the case of future propositions. Al-Râzî thinks that Aristotle could not prove his claim. Because, the indeterminacy of the future is an epistemological indeterminacy and that is not valid in the ontological field. While defending logical fatalism, Al-Râzî has three arguments against Aristotle: According to the first argument, since truth and falsity are real qualities, their future carriers are also real. According to the second argument, free will is related to possible actions. Everything in the past and present has happened by necessity. The future are determined by the principle of both non-contradiction and the law of the excluded middle. According to the third argument, when the reference point is now, the future has not happened; and when the reference point is the future, what happens necessarily happens because the future turns into the present. As a result, since there is no possibility in past, present and future, there is no field of possibility in which free will is involved. All future singulars; they are determined in such a way that it is impossible for any excess, deficiency or change to occur in them.

**Keywords:** Fakhr al-Din al-Râzî, Aristoteles, logical fatalism, free will, sea-battle, contingent propositions.

## SUMMARY

The argument for logical fatalism, articulated by Aristotle, is one of the interesting debates in the history of philosophy. Aristotle bases his view on the principle of non-contradiction, as in the example of “It is necessary that either there will be a sea-battle tomorrow, or there will not.” Aristotle solves fatalism by saying it is not correct to determinedly say “There will be a sea-battle tomorrow”, nor is it correct to say “There will not be a sea-battle tomorrow”. It has been discussed whether this solution of Aristotle rejects of the law of the excluded middle.

In the interpretation of the argument of logical fatalism, that is to say the modality of the contradictory propositions of the future, Al-Fârâbî and Averroes accept Aristotelian solution that suspends the future contingent instances of the law of bivalence:  $T(p)T(\neg p)$ , and from this point of view, they state that man is free. However, al-Râzî interprets this indeterminacy as an epistemological indeterminacy and does not accept that epistemological indeterminacy is involved in the ontological field. For this reason, he thinks that the epistemological indeterminacy of the future will not contribute to the making of the foundation of free will.

Al-Râzî puts forward three arguments of logical fatalism and states that these arguments require fatalism. The first argument can be summarized as follows: According to the principle of non-contradiction, one of the propositions “There will be a sea-battle tomorrow” or “There will be no sea-battle tomorrow” is true and the other is false in the nafs al-amr (fact of the matter). Truth and falsity are real qualities found in nafs al-amr. Real qualities must have a locality outside. Everything that exists outside is determined by itself. True and false must be definite in nafs al-amr. Based on theory A of time, change is not possible for things that existed in the past. If the proposition “There will be a sea-battle tomorrow” is true, then it is the same in nafs al-amr. If the proposition “There won’t be a sea-battle tomorrow” is true, then it is the same in nafs al-amr. Then all the events that will happen in the future; they are determined in such a way that it is impossible for any excess, deficiency or change to occur in them. In this case, there is no free will. In addition to the failure of Aristotle’s solution, the following can also be said: The undetermined about the future contingents consists in not knowing which proposition is quali-

fied as truth in the mind. Mental indeterminacy about the future does not make the external state of the future indeterminate. So free will cannot be inferred from our not knowing which is right and which is wrong.

Al-Râzî's second argument can be summarized as follows: The will is related to possible actions. Something is contingent in relation to the past, present, or future. The contingency is not present in all three times. There is necessity or impossibility in the past and present. The idea of future contingency is also not correct. Because the qualities of right and wrong cannot be indeterminate, both by the principle of non-contradiction and by the law of the excluded middle. For this reason, it is necessary to say that each of the future propositions is true and false in existence. What is determined is not contingent. So a thing is absolutely impossible in itself. Therefore, a thing is either necessary or impossible to exist. Thus, there is fatalism, and there is no will.

Al-Râzî's third argument can be summarized as follows: Will is related to possibility. Past and present are necessary. Also, there is no possibility for the future. Because when we take the future possibility, and the present as a reference, the future has not come yet; and when we take the future as a reference, the proposition has become necessary because the future turns into the present. So in one of the three times there is no possibility. As a result, there is no will, but fatalism.

In summary, Al-Râzî proves in three arguments that there is no space of possibility, whether in the past, present or future, and therefore there is no free will. In the interpretation of the argument of logical fatalism, Al-Fârâbî and Averroes accept Aristotelian solution. Then, starting from this, they draw up a field of possibility for the future and an interpretation of free will depending on this field of possibility. However, Al-Râzî interprets this indeterminacy as an epistemological indeterminacy and argues that epistemological indeterminacy has no role in determining the ontological field. Therefore, he does not see the epistemological uncertainty of the future as a door to free will.

## GİRİŞ

**C**ebr yani Türkçedeki karşılığıyla kader veya yazgı, günlük dilde gelecekteki olaylar karşısında -tıpkı geçmiş gibi müdahale edilemez ve kaçınılmaz oldukları düşüncesiyle- boyun eğme, teslimiyet ve hiçbir şekilde inisiyatif almama ve boş vermişlik anlamında kullanılır. Felsefede kadercilik ise genellikle iki noktaya ilgilidir: Bunlardan biri insanın fiillerini belirleyebilme özgürlüğü, öteki de fiillerini gerçekleştirebilme yeterliliği. İslam düşünce geleneğinde birinci tartışma irade sıfatı, ikinci tartışma ise kudret sıfatı üzerinden yürütülür. Bu durumda kadercilik fiillerimizde ve geleceğimizi belirlemede herhangi bir seçimimizin olmadığını (*iradenin yokluğu*) ve bir şey yapacak yeterliliğimizin olmadığını (*kudretin yokluğu*) savunan bir tavidir. Bu tavır farklı delillerle savunulabilir ve delilin yapısına göre farklı isimler alır. Örneğin teolojik kadercilik, mantıksal kadercilik, nedensel kadercilik ve pratik kadercilik gibi isimler delillerin içeriği üzerinden verilen isimlerdir. Teolojik kadercilik delili, Allah'ın geçmiş ve gelecek her şeyi bildiği (*ilim*), seçtiği (*irade*) ve her şeye gücü yettiği (*kudret*) niteliklerinden hareketle insana bir özgürlük, belirleme ve güç yetirme alanının kalmadığı düşüncesi üzerine inşa edilir. Allah'ın her şeyi bir kader üzere belirlediği düşüncesi üzerinden yürütülen kadercilik tartışması da teolojik kadercilik delillerine dâhildir. Kadercilik sudur teorisinin zorunlu süreçlerini içeren metafizik nedenselliği üzerinden de savunulabilir ki buna metafizik kadercilik adını verebiliriz. Kaderciliği tanrıyı tartışmaya dâhil etmeksizin doğal nedenselliğe başvurarak savunanlar da vardır ki bu tür deliller genel olarak tabii nedensel kadercilik delilleridir. Günlük hayatın akışını ve pratik örnekleri dikkate alan kadercilik ise pratik kaderciliktir.

Biz bu makalede İslâm düşüncesinde yaygın bir şekilde ele alınan teolojik kadercilik, nedensel kadercilik veya pratik kadercilik delilleriyle ilgilenmiyoruz. Bu makalede sadece mantıksal kadercilik adı verilen delile odaklanacağız. Bu amaçla öncelikle mantıksal kadercilik delilini mantıksal formuyla ilk dile getiren Aristoteles'in görüşünü sunacağız. Ardından Aristoteles'in ve onun İslam dünyasındaki takipçilerinin, bu delilin gerektirdiği



kaderciliğe karşı çözümlerini ele alacağız. Sonra Râzî'nin Aristoteles'in delilini de içeren üç delilini inceleyeceğiz. Burada Aristotelesçi geleneğin çözümlerinin aksine Râzî'nin çözümleri yeterli görmediğini tespit edeceğiz ve Râzî'nin mantıksal kaderciliğe dair delili yeniden inşasını ve ilave iki delilini ele alacağız. Ancak bu makalenin, Râzî'nin kaderciliğe ve özgürlüğe dair bütün delillerini vermek, onun nihaî görüşünü tespit etmek gibi bir amacının olmadığını özellikle belirtmek istiyoruz. Başka bir ifadeyle makalenin amacı mantıksal kaderciliğe dair klasik delili sunmak, bu delile karşı Aristotelesçi geleneğin çözümlerini göstermek ve Râzî'nin mantıksal kaderciliğin doğruluğuna dair delillerini incelemektir.

### 1. Mantıksal Kadercilik Argümanı ve Aristoteles'in Özgür İrade Çözümü

Kaderciliğe dair mantıksal argümanın en eski örneklerinden biri, Aristoteles'in, *De Interpretatione (Kitâbü'l-İbâre)* adlı eserinin 9. bölümünde çelişmezlik ilkesi ve geleceğe ait mümkün önermelerin modalitesini incelediği bölümde yer alır.<sup>1</sup> Fârâbî<sup>2</sup> ve İbn Rüşd'un (ö. 595/1198) yardımını da alarak bu argümanı şöyle anlatabiliriz: Çelişmezlik ilkesi gereği, p önermesi doğruysa -p önermesi yanlıştır. Aristoteles'in "deniz savaşı" örneğinden hareket edersek bir kişinin yarın bir deniz savaşı olacağını, başka bir kişinin ise yarın deniz savaşı olmayacağını söylediğini varsayalım. Bu durumda çelişmezlik ilkesi gereği ya birincinin ya da ikincinin söylediği doğrudur. [a] Yarın bir deniz savaşı olacağı doğruysa, o zaman bugün olduğu gibi, dün ve bütün geçmiş zamanlarda, yarın bir deniz savaşı olacağı doğrudur. Eğer doğruluktan zorunluluğa gidersek yarın deniz savaşının olması zorunludur da. Yarın bir deniz savaşının gerçekleşmesinin zorunlu olduğu doğruysa yarın bir deniz savaşının olması kaçınılmazdır. "Çünkü var olacağı doğru olarak söylenen bir şey gerçekleşmemelik edemez." [b] Öte yandan farz edelim ki yarın bir deniz savaşı olmayacağı doğrudur. Her zaman savaşın yapılmayacağı da doğrudur, çünkü gelecekteki durumun ne olacağına dair doğru bir önerme geçmişte de doğrudur. Tüm geçmiş doğrular A zaman teorisine bağlı olarak zorunlu doğrulardır; bu nedenle geçmişte, "Yarın bir deniz savaşı yapılmayacak" ifadesinin öncesinde savaşın yapılmayacağı zorunludur. Bu nedenle savaşın yapılması mümkün değildir.<sup>3</sup>

Çelişmezlik ilkesinin bir uygulaması olan bu akıl yürütme özgür irade bağlamında bir *cebr*dir ve özgür iradeye karşı büyük problemler çıkarır.

<sup>1</sup> Aristoteles, *Categories and De Interpretatione*, çev. J. L. Ackrill (New York: Oxford University Press, 1963), 18a-18b.

<sup>2</sup> Peter Adamson, "The Arabic Sea Battle: al-Farabi on the Problem of Future Contingents", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88/2 (2006), 163-188.

<sup>3</sup> Aristoteles, *De Interpretatione*, 18b.

Çünkü iki kişiden birinin önermesi muhakkak doğru olacağı için hiçbir şey tesadüfen ya da özgür seçimle gerçekleşemez, her şey zorunlulukla ve olması gerektiği gibi olur.<sup>4</sup> Bu yorum olabilecek her şey için genelleştirildiğinde hiç kimsenin gerçekte yaptıklarından başka bir şey yapma gücüne sahip olmadığı şeklinde kaderciliği gerektirir. Sonuç şöyle söylenebilir: “Olan her şey zorunlu olarak olur.” Daha açık bir ifadeyle seçim, şans ve tesadüfün zıddı olarak olan her şey cebr anlamında kaçınılmaz olarak gerçekleşir.<sup>5</sup> Böylece gelecekteki tüm olayların zorunlu olduğu ve gelecekte hiçbir şeyin tesadüfen ve seçimli olmayacağı sonucu çıkar.<sup>6</sup> Bu cebr sonucu, geleceğe ait mümkün tekil önermeler için çelişmezlik yasaının uygulamasından kaynaklanmış görünmektedir.<sup>7</sup>

Aristoteles ve meşşâî takipçileri insanî fiillerin irade ile gerçekleştiğini göstermek için ortaya çıkan bu kadercilik problemini çözmelidirler. Bu da çelişkinin, geleceğe ait mümkün önermelerde nasıl gerçekleştiğini, geçmiş ve şimdii ifade eden önermelerde ve bütün zamanları ifade eden mutlak önermelerde nasıl gerçekleştiğini göstermekle mümkün olabilir.<sup>8</sup> Aristoteles’in geleceğe ait mümkün önermelerle ilgili çözümü İbn Rüşd’den de yardım alınarak üç noktada gösterilebilir:

*Birinci adımda* olanın olduğu zaman olması, olmayanın olmadığı zaman olmaması zorunlulukla olur. Yani olan her şey zorunlu olarak gerçekleşirken olmayan her şey de zorunlu olarak gerçekleşmez. Bir deniz savaşı fiilen olmuş ve oluyorsa bu durumda zorunlu olarak gerçekleşmiş ve gerçekleşiyordur ve her zaman zorunludur. Bir deniz savaşı olmamış ve olmuyorsa bu durumda zorunlu olarak gerçekleşmiyordur ve her zaman zorunludur.

*İkinci adımda* karşıt iki şeyden biri zorunlu olarak vardır. Bu durumda yarın bir deniz savaşı olması veya olmaması zorunludur. Daha yakından bakıldığında bu ifade gelecekle ilgili olayın bizatihi kendisinin iki durumundan birinin doğruluğunu ifade etmez. Tersine basitçe “Bir şey ya vardır ya yoktur” şeklindeki çelişmezlik ilkesinin doğasının zorunluluğunu ifade eder. Her hangi bir zaman fark etmeksizin çelişmezlik ilkesi bir şeyin ya var ya yok olduğunu, hem var hem yok olamayacağını, ne var ne yok olamayacağını ifade eder. Dolayısıyla “Yarın bir deniz savaşı olacak veya yarın bir deniz savaşı olmayacak” önermelerinden biri doğru öteki yanlıştır; ikisi birlikte doğru olamaz ve ikisi birlikte yanlıştır.

<sup>4</sup> Aristoteles, *De Interpretatione*, 18b.

<sup>5</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-İbâre*, ed. Mahmud Kasım (Kahire: Merkezü'l-Buhûsi'l-Emrîkî bi-Mısır, 1981), 70-71.

<sup>6</sup> Aristoteles, *De Interpretatione*, 18b-19a.

<sup>7</sup> C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione, Contradiction and Dialectic* (New York: Oxford University Press, 1996), 110.

<sup>8</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-İbâre*, 77-82.

Üçüncü adımda ise yukarıda çelişmezlik ilkesinde ifade ettiğimiz durumun geleceğe ait mümkün önermelerdeki yorumu da aynı katılığı taşımaları mıdır? sorusu sorulabilir. Bu adımda geleceğe ait çelişik önermelerde bir belirsizliğin bulunduğu ileri sürülebilir.<sup>9</sup> Şöyle ki ikinci adımda ifade edildiği gibi gelecekte bir şeyin olması ya da olmaması zorunludur; ancak bu zorunluluktan hareketle birinin ya da ötekinin zorunlu olduğu söylenemez. Daha açık ifadeyle bunlardan birine işaret ederek doğru, ötekine işaret ederek yanlış olduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>10</sup> Birinci adımda ifade edilen bir varlığın var olduğu zaman zorunlu olduğunu söylemekle mutlak zorunlu olduğunu söylemek aynı şey değildir. Başka bir ifadeyle olumlu ve olumsuz taraflar ayrı ayrı göz önüne alınırsa gelecekte ikisinden hangisinin zorunlu olduğu söylenemez. Deniz savaşı örneği üzerinden gidilirse “Zorunlu olarak yarın bir deniz savaşı olacaktır veya olmayacaktır; ama yarın bir deniz savaşı olması zorunlu değildir, olmamasının da zorunlu olmadığı gibi. Zorunlu olan yarın deniz savaşının olması veya olmamasıdır.”<sup>11</sup> Buna göre Aristoteles’in çözümü, *zorunlu olarak meydana gelmeyen şeylerle yani gelecekle ilgili mümkün şeylerle* ilgili olduğunda, olumlama veya olumsuzlamadan birinin belirli olarak doğru veya yanlış olduğunun zorunluluğunu reddetmektir. Bu durumda Aristo’nun çözümü, ne “Yarın bir deniz savaşı olacak” diyen kimsenin, ne de “Yarın bir deniz savaşı olmayacak” diyen ötekinin önermesinin doğru olduğudur. Nitekim şöyle söyler:

“Her şey zorunlu olarak vardır ya da değildir, olacaktır ya da olmayacaktır; bununla birlikte kimse bölümlerden sadece birini dikkate alarak birinin ya da diğerinin zorunlu olduğunu söyleyemez. Örneğin, yarın deniz savaşının olması ya da olmaması zorunludur; ama yarın bir deniz savaşının olması zorunlu değildir; olmamasının da zorunlu olmadığı gibi. Fakat yarın deniz savaşının olması veya olmaması zorunludur.”<sup>12</sup>

Burada daha açıklayıcı olması itibarıyla İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) Aristoteles’in çözümünü şıklarıyla nasıl anlattığına bakabiliriz: İbn Sînâ’ya göre geleceğe ait mümkün çelişik önermelerden belirli hale gelen tarafın zorunlu olacağını söyleyebiliriz. Ancak doğruluk ve yanlışlıktan biri belirli hale gelmemişse burada üç ihtimal söz konusudur: [a] “Çelişik önermelerin her ikisi de doğrudur.” Açıktır ki böyle bir ihtimal çelişmezlik ilkesine aykırıdır. Bir hakikate çelişiklerin birlikte örtüşmesi doğru

<sup>9</sup> Caner Çiçekdağı, “Aristoteles’in Peri Hermeneias (Yorum Üzerine) Eserinin 9. Bölümü Üzerine Bir Yorum Denemesi: ‘Geleceğe Ait Olumsal Önermeler’” 4/8 (2015), 37.

<sup>10</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-İbâre* (Mısır: Matbaatü Dârü'l-Kütüb, 1976), 50; İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi'l-İbâre*, 73-74.

<sup>11</sup> Jaakko Hintikka, “The Once and Future Sea Fight: Aristotle’s Discussion of Future Contingents in De Interpretatione IX”, *The Philosophical Review* 73 (1964), 469.

<sup>12</sup> Aristoteles, *De Interpretatione*, 19a 28-32.

olsaydı örneğin Zeyd'in hem ak hem ak olmayan kara olması gerekirdi. [b] “Çelişik önermelerin her ikisi de yanlıştır.” Yukarıdaki gerekçelerle bunların birlikte yanlış olmaları da imkânsızdır. [c] “Belirli olmadıkları için iki çelişik önermeden birinin şu anda doğru veya yanlış olması zorunlu değildir aksine doğru da olabilir yanlış da olabilir.” Bununla birlikte doğruluk ve yanlışlığın her ikisinde de bulunmaması yani doğruluk veya yanlışlığın onların dışında olması mümkün değildir.<sup>13</sup> O zaman belirli hale gelmemiş geleceğe ait mümkün önermeler için “Bir şey ya vardır ya yoktur” şeklindeki çelişiklik hükmünü, yine üçüncü halin imkânsızlığının “Bir şey hem var hem yok olamaz” şeklinde ifade edilen hükmünü iptal edemeyiz. Ancak yine üçüncü halin imkânsızlığının başka bir ifadesi olan “Bir şey ne var ne yok olamaz” hükmünü vakıa belirli hale gelinceye kadar askıya alabiliriz.<sup>14</sup>

## 2. Râzî'nin Mantıksal Kaderciliğe Dair Birinci Delili: Aristotelesçi Çözümün Tahlili ve Eleştirisi

Râzî mantıksal kadercilik delilini ileri sürerken önermelerle sabit ilkelerini birlikte anlatarak ilerler. Biz de delilin daha iyi takip edilebilmesi için ilkeleri ve öncüllerini ayırmaksızın birlikte anlatacağız.

Çelişen iki önerme, zatları itibariyle birinin doğru, ötekinin yanlış olduğu iki önermedir.<sup>15</sup> İlkenin kendisi şöyle tanımlanabilir: İki önermenin zati dolayısıyla birinin doğru, ötekinin yanlış olmasını gerektirecek bir şekilde olumluluk ve olumsuzlukta farklı olması.<sup>16</sup> Bu tanımda dile getirildiğine göre çelişmezlik ilkesi, iki önerme aynı konu, aynı yüklem ve aynı vakit olması şartıyla önermelerinden birinin olumsuz ötekinin olumlu olduğu, dolayısıyla aklın bunlardan birinin doğru ötekinin yanlış olduğuna kesin olarak hükmettiği iki önermedir.<sup>17</sup> Bunu “A A olmayan değildir” olarak ifade etmek mümkündür; yani bir şey, aynı zamanda hem kendisi hem başkası olamaz.

Çelişmezlik ilkesi niceliği belirli önermelerde dördüncü bir şartı daha karşılamalıdır ki o da önermelerden birinin tümel ötekinin tikel olmasıdır.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Ebû Alî İbn Sînâ, *Yorum Üzerine: İbâre*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 66 (82. prf).

<sup>14</sup> Bu çözümün “üçüncü halin imkânsızlığı” hükmünü ortadan kaldırıp kaldırmadığı tartışmaları için bk. Hugh Rice, “Fatalism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition)*, ed. Edward N. Zalta (Erişim 15 Mayıs 2022).

<sup>15</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 9/59; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Ali Rizâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005), 1/215.

<sup>16</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mantuku'l-Mûlahhas*, ed. Ahad Ferâmurz Karameleki - Âdîne Asgarînejad (Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381), 175.

<sup>17</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/60; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1/216.

<sup>18</sup> Râzî, *Mantuku'l-Mûlahhas*, 179.

Bu da çelişki hükümlerinin nitelikleri farklı, nicelikleri aynı önermelerdeki zorunlu (vâcib), imkânsız ve imkân maddelerine göre değişebilmesi demektir. Buna göre: [a] maddesi zorunlu olan önermeler söz konusu olduğunda tümel iki zorunlu önermeden birinin doğruluğu, ötekinin yanlışlığını gerektirir. [b] Maddesi imkânsız önermeler söz konusu olduğunda tümel iki imkânsız önermeden birinin doğruluğu, diğerinin yanlışlığını gerektirir. [c] Maddesi mümkün önermeler söz konusu olduğunda ise niceliğine bağlı olarak iki tümel önerme aynı anda yanlış olabilir; iki tikel önerme aynı anda doğru olabilir.<sup>19</sup> Ancak bizi burada mümkün önermelerin konularının zamansal durumlarına bağlı olarak ele alınması ilgilendirmektedir ki bu yoruma göre [i] geçmiş ve şimdide mümkün olup meydana gelmiş şeyler zatı itibariyle doğru, meydana gelmemiş şeyler zatı itibariyle yanlıştır.<sup>20</sup> Buraya kadar klasik fizik ve metafizik bakımından bir problem görünmemektedir. [ii] Geleceğe ait mümkün ise tartışma noktasıdır. Bu nedenle bu kısmı müstakil olarak ele alalım.

Geleceğe ait mümkün hakkında iki görüş ileri sürülebilir: [a] Özgür irade pozisyonu (el-kader): Buna göre geleceğe ait mümkün hakkında doğru ve yanlış belirli değildir, belirlenime göre biri doğru, öteki yanlış olacaktır. Bu görüş yukarıda Aristo ve onu takip eden filozofların görüşü olarak tahlil edildiğinden burada tekrar ele almayacağız.<sup>21</sup> [b] Cebr yani kadercilik pozisyonu (*el-cebr*): Geleceğe ait mümkün çelişik önermelerden birinin kendinde (*nefsü'l-emir*) bizzat doğru, çelişğinin ise bizzat yanlış olması gerekir. Biz burada kadercilik bağlamını ele aldığımızdan ikinci görüşün nasıl temellendirildiğine odaklanalım:

Râzî ikinci pozisyonu desteklemek için şu delili ileri sürer:

Delilin birinci önermesi: Bir şey hakkında doğrudur veya yanlıştır dediğimizde doğruluk ve yanlışlığın nefsülemrde ve dışta mahallinin olması gerekir. Şimdi burada doğruluk ve yanlışlıkla ilgili -mutabakatlarını da dikkate alarak- üç varsayım ileri sürebiliriz. [a] Doğruluk ve yanlışlık olumsuzluk ve olumluluk açısından birbirinin karşıtıdır. Çünkü doğru örtüşen bildirimdir; yanlış ise örtüşmeyen bildirimdir. Bu durumda karşıt olan bu iki nitelikten birinin kesinlikle mevcut bir nitelik olması, ötekinin olmaması gerekir. Mevcut nitelik de ancak belirli bir nesne tarafından taşınabilir.<sup>22</sup> [b] Doğruluk ve yanlışlık niteliklerinin her ikisinin de mevcut nitelikler olduğunu varsayabiliriz. Doğruluk ve yanlışlık mevcut ve gerçek nitelikler ise her birinin mahallinin dışta bulunması gerekir. Çünkü

<sup>19</sup> Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, 179.

<sup>20</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/60.

<sup>21</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/60.

<sup>22</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/62.

kendinde mevcut olan her şey zâtı itibarıyla belirlidir ve hariçte vardır.<sup>23</sup> [c] Doğruluk ve yanlışlığın her ikisinin de olumsuz (*selbî*) nitelikler olduğunu varsayabiliriz. Bu durumda olumsuzluğu ifade eden niteliğin de belirli bir mahallinin olması gerekir. Çünkü olumsuzlama, var olması mümkün olan bir şeyin bir mahalde bulunmamasından ibarettir. Dolayısıyla bu niteliğin o mahalde var olma imkânı olmadığı sürece zihin, niteliğin mahalde bulunmadığına dair hüküm veremez. Öyleyse her ne kadar olumsuz bir nitelik olsa da, onun da belirli bir mahallinin olması gerekir.<sup>24</sup> Sonuçta bir şey hakkında “doğrudur” veya “yanlıştır” şeklindeki her iki hükümde bulunan -vucûdî veya selbî olmaları fark etmeksizin- doğruluğun ve yanlışlığın birer mahallinin olması gerekir.

Delilin ikinci önermesi: Zamansal olaylar, şimdinin geçmişten geleceğe doğru hareketiyle süreklilik ve akış içindedir. Buna göre daha önce var olmayan şeyler sürekli olarak meydana gelir ve yok olur. Bu nedenle zamansal olaylar insan tarafından geçmiş, şimdi ve gelecek modları içinde tasavvur edilir. Bu durumda geçmiş olaylar geçmişte değişmeyecek şekilde yerlerini alır ve değiştirilmeleri mümkün değildir. Bu, Râzî'nin cebr problemini zamanın A teorisine göre ele aldığını gösterir.<sup>25</sup> Çünkü Râzî şöyle söyler: “Geçmiş zamanda var olan bir şeyde değişikliğin meydana gelmesi imkânsızdır.”<sup>26</sup>

Delilin üçüncü önermesi: Doğruluk ve yanlışlık niteliklerinin doğruluğu nefsülemre nispetlidir. Bu nedenle ontolojik bir durum olan doğruluk ve yanlışlığın nefsülemre örtüşmesi ile bunun epistemolojik olarak zihinde bilinip bilinmemesi (*zihni imkân*) başka şeylerdir. Böylece “Zeyd yarın çarşıya gidecek veya gitmeyecek.” önermelerinin ontolojiyi ilgilendiren örtüşme yönü şöyle ifade edilebilir. Gelecek mümkün varlık hakkındaki doğrunun da yanlışın da nefsülemrde belirli olması gerekir. Çünkü doğruluk ve yanlışlık nefsülemrde meydana gelen iki niteliktir ki bu niteliklerin hakiki veya selbî olması bu durumu etkilemez. Doğruluk ve yanlışlık nefsülemrde belirli bir mahalli gerektiriyor ise bu iki önermeden birinin nefsülemrde doğru, ötekinin de yanlış olmakla nitelenmesi gerekir. Bu da demektir ki gelecek olaylar hakkında da geçmiş hakkında verilen hükmün aynısı verilebilir: Çünkü doğruluk ve yanlışlığın nefsülemrde bulunması, “gelecekte meydana gelecek bütün olayların, zatları itibarıyla, önce gelenin sonraki olması ya da sonra gelenin önceki olması *imkânsız olacak bir düzende bulduklarını* göstermektedir.”

<sup>23</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/60-61.

<sup>24</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/62.

<sup>25</sup> W. L. Craig, *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2001), 160.

<sup>26</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/57.

Delilin Dördüncü Önermesi: “Zeyd yarın çarşıya gidecek veya gitmeyecek.” önermelerinin epistemolojiyi ilgilendiren yönü insanın bilgisi ve tahmininde bir değişikliği gerektirse de olayların nefisülemrdeki sıradüzeni ile ilgili bir sonuç doğurmaz. Yani Aristo ve İbn Rüşd’de ortaya çıkan özgürlüğe geleceğe dair önermenin bilinmemesinden hareketle kapı aralama çabası ontolojik düzlemi değiştiremez. Olsa olsa gelecekte belli bir sıradüzeni içinde zorunlu olarak işleyen bir akışa dair insanın körlüğünü ifade edebilir. Çünkü geleceğe ait mümkünle ilgili bir önermenin belirsizliği sadece zihindedir. Bu durumda zihindeki belirsizlik, doğrulukla nitelenen şeyin çelişiklerden hangisi olduğunun bilinmemesidir. Sonuç olarak epistemolojik olarak bugün geleceğe ait iki çelişik önermeden hangisinin doğrulukla, hangisinin yanlışlıkla nitelendiğini bilmeyebiliriz. Ancak nefisülemrde ikisinden birinin bizzat doğru, diğerinin yanlış olmakla nitelendiği belirli ve gereklidir.<sup>27</sup>

Epistemolojik açıdan üçüncü halin imkânsızlığını da üçüncü hali de ifade edecek şekilde iki yorum yapılabilir. Birinci yoruma göre gelecekte bir olayın mutlaka ya var ya yok seçeneklerinden birini taşıyacağı, gelecekte bir olayın hem var hem yok olmayacağı, gelecekte bir olayın ne var ne yok olamayacağı bilinir. Bu anlamıyla gelecek olayın çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı şartlarını taşıdığı söylenebilir. Ancak bu gelecekteki olayın zamanı dikkate alınarak ifade edilmiştir. İkinci yorumda ise bugünü dikkate alarak bugünden gelecekteki bir olayın var ya da yok seçeneklerinden hangisini taşıyacağı bilinemez. Bu ise üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini ihlal eden bir yorum olarak anlaşılabilir. Ancak cebr yorumu için epistemolojik yorumdaki üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinin ihlali Râzî’nin değil, daha çok, özgürlük problemini insanın epistemolojik durumundan hareketle çözmeye çalıştıkları için Aristoteles ve İbn Rüşd’ün karşılaştığı bir sorun gibi görünmektedir.

Ontolojik açıdan bakıldığında ise “Zeyd yarın çarşıya gidecek veya gitmeyecek” önermeleri çelişiktir ve üçüncü halin imkânsızlığı özelliğini taşır. Çünkü ontolojik olarak:

Zeyd yarın aynı vakitte çarşıya gidecek veya gitmeyecektir.

Zeyd’in yarın aynı vakitte çarşıya hem gideceği hem gitmeyeceği söylenemez.

Zeyd’in yarın aynı vakitte çarşıya ne gideceği ne gitmeyeceği söylenemez.

Peki, bu ontolojik hükümler özgür irade açısından ne anlama gelir? Özgürlük açısından bakıldığında bu önermelerin doğruluk değerlerinin hem geçmişte hem gelecekte değiştirilmeleri mümkün olmadığı anlaşılır.

<sup>27</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/60-61.

“Bu, gelecekte meydana gelecek bütün olayların bir fazlalık, eksiklik ve değişiklik meydana gelmesi imkânsız olacak şekilde belirlenmiş olmasını gerektirir.”<sup>28</sup> Bu da demektir ki ontolojik olarak geçmişte ve gelecekte belirli olan olaylar zinciri cebr pozisyonunu savunmak için haklı bir gerekçe oluşturur.

Soruyu yeniden sorarak biraz daha ayrıntılı tartışabiliriz: Ontolojik durumdan hareketle cebr pozisyonu ispatlanabilir mi?

Aristoteles'ten “deniz savaşı” örneğini ödünç alarak Râzî'nin delilini açıklayabiliriz: Gelecekte deniz savaşı olacağı, doğru veya yanlış niteliklerini taşıyan bir önermedir. Şimdi gelecekte deniz savaşı ya gerçekleşmez veya gerçekleşir. Diyelim ki gelecekte bir deniz savaşı olacağı önermesi doğrudur. Öncelikle mümkün bir şeyin meydana geldiğini varsaymak imkânsız değildir. Yani mantıksal açıdan geleceğe ait mümkün bir şeyin gerçekleşeceğini varsaymakta bir tutarsızlık yoktur. Ancak elbette meydana gelmediğini de varsaymak mümkündür ki şimdi meydana gelmediğini varsayalım. Meydana gelmediği takdirde, onun meydana geleceğine dair önermemiz, varlık alanına girdiği ilk andan itibaren yanlış olacaktır. Hâlbuki doğrulukla nitelendiğini varsaymıştık. Doğru olduğunu söylediğimiz göz önüne alınırsa bu olayın gelecek vakitte meydana gelmemesi, geçmiş zamanda doğruluk niteliğinin ondan kalkmasını gerektirir. Bu ise geçmiş zaman üzerinde tasarrufta bulunmayı gerektirir ki bu yukarıda ifade edilen A zaman teorisi bakımından imkânsızdır. Böylece o fiilin gelecekteki vakitte meydana gelmemesinin, bir imkânsız gerektirdiği ortaya çıkmıştır. İmkânsız ve zorunlu tarafları arasındaki mümkünün gerçekleşmemesi imkânsızlığı gerektiriyorsa bu durumda mümkünün gerçekleşmemesi imkânsız, bir başka ifadeyle gerçekleşmesi zorunludur. Böylece çelişmezlik kuralı gereği deniz savaşının gelecekte gerçekleşmemesi imkânsız, gerçekleşmesi zorunludur.<sup>29</sup>

Aynı akıl yürütmeyi gelecekte bir deniz savaşı olacağının yanlış olduğunu ifade eden önerme üzerinden de yürütebiliriz. Diyelim ki gelecekte bir deniz savaşı olacağı önermesi yanlıştır. Öncelikle mümkün bir şeyin meydana gelmediğini varsaymak imkânsız değildir. Yani mantıksal açıdan geleceğe ait mümkün bir şeyin gerçekleşmeyeceğini varsaymakta bir tutarsızlık yoktur. Ancak elbette meydana geldiğini de varsaymak mümkündür ki şimdi meydana geldiğini varsayalım. Meydana geldiği takdirde, onun meydana gelmeyeceğine dair önermemiz, varlık alanına girdiği ilk andan itibaren yanlış olacaktır. Hâlbuki meydana geleceğinin yanlış olduğunu varsaymıştık. Yanlış olduğunu söylediğimiz göz önüne alınırsa bu olayın gelecek vakitte meydana gelmesi, geçmiş zamanda

<sup>28</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/61.

<sup>29</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/61.



yanlışlık niteliğinin ondan kalkmasını gerektirir. Bu ise geçmiş zaman üzerinde tasarrufta bulunmayı gerektirir ki bu yukarıda ifade edilen A zaman teorisi bakımından imkânsızdır. Böylece o fiilin gelecekteki vakitte meydana gelmesinin, bir imkânsız gerektirdiği ortaya çıkmıştır. İmkânsız ve zorunlu tarafları arasındaki mümkünün gerçekleşmesi imkânsızlığı gerektiriyorsa bu durumda mümkünün gerçekleşmesi imkânsız, bir başka ifadeyle gerçekleşmemesi zorunludur. Böylece çelişmezlik kuralı gereği deniz savaşının gelecekte gerçekleşmesi imkânsız, gerçekleşmemesi zorunludur.<sup>30</sup>

### 3. Râzî'nin Birinci Deliline İtirazlar ve Cevapları

Râzî'nin birinci deliline karşı üç itiraz ileri sürülebilir.

Öncelikle delil, doğruluk ve yanlışlık hükmünün gerçek bir nitelik olduğu, bu niteliklerin gerçekliklerinin dışta mevcut bir varlığa dayandığı ve dışta mevcut olmanın da belirlenime sahip olmak anlamına geldiği varsayımına göre inşa edilmiştir. Hâlbuki denilebilir ki doğruluk ve yanlışlık gerçek sıfatlar olmayıp dışta gerçeklikleri olmayan birer itibarî niteliklerdir; bu durumda doğruluk için bildirimin dışa örtüşmesi gerekmez ve nihayet dışın da belirlenime sahip olmakla özdeşleştirilmesi tartışılabilir.<sup>31</sup> Bu soruyu bir başka açıdan şöyle ifade etmek de mümkündür. Önermenin doğruluğundan, ifade edilen şeyin zorunluluğuna geçiş mümkün müdür?

Râzî'nin bu eleştiriye verdiği cevap yukarıda ele alındı. Kısaca ifade etmek gerekirse doğruluk ve yanlışlık nitelikleri gerçek birer nitelik iseler onların mahallinin olması gerekir. Birinin gerçek ötekinin selbî veya her ikisinin de selbî nitelik olması durumunda dahi onların bir mahalle sahip oldukları ileri sürülebilir. Bu durumda itiraz ortadan kalkacaktır.

Ancak yine de hala Râzî'ye doğruluk ve yanlışlığın dışın değil, önermelerin bir keyfiyeti olduğu üzerinden bir itiraz ileri sürmek mümkündür. Râzî'nin bu itiraza cevabı, üçüncü itiraz bağlamında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

İkinci itiraz doğruluktan zorunluluğa dolayısıyla kaderciliğe geçişin mümkün olup olmadığı noktasında ileri sürülebilir. Yani bir önermenin doğruluğunun onun dışta gerçekleşmesini ve zorunlu olmasını gerektirip gerektirmediği sorulabilir. Klasik örtüşme teorisi içerisinde kaldığında Râzî'nin bu soruyu yukarıdaki cevapta olduğu gibi cevaplayacağını varsayabiliriz. Doğruluk ve yanlışlık nitelikleri örtüşme teorisi gereği mahallerine örtüşmek zorundadır. Dışla örtüşmeyen bir önerme salt zihni bir hükümdür, dışla ilgisi ve örtüşmesi olmadığı için de ya hayalî ya vehmî olan bir cehaletten ibarettir. Bu durumda önermenin doğruluk değerinden

<sup>30</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/61.

<sup>31</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/61.

dışa geçiş ve dıştan hareketle de burada zorunluluğa geçiş meşrudur. Kısaca Râzî'nin bu delil bağlamında savunduğu örtüşme teorisinde doğruluktan zorunluluğa geçiş meşrudur. Ancak bir önermenin doğruluğu ifade edildiği zaman mı yoksa gerçekleşme zamanına mı bağlı olacağı hala bir problem olarak tartışılabilir ki bunu da Râzî'nin üçüncü delilinde ele alacağız.

Üçüncü itiraz olarak her ne kadar tarafların bizzat doğru veya yanlış olduğu belirli olmasa da doğru ve yanlış olmaktan yoksun kalamadığı söylenebilir ki aslında bu itiraz Aristoteles, Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün çözümlerinin Râzî'nin deliline karşı bir itiraz olarak ileri sürülmesidir. Aristoteles ve takipçileri mümkün gelecek önermelerden kadercilik teorisinin çıkarılmasına karşı iki çelişğin doğru ve yanlış olmaktan yoksun kalmadığı ancak bizzat hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunun bugünden bilinmediğini çözüm olarak ileri sürmüşlerdi. Râzî bu çözümün kendi pozisyonunu tehdit ettiğinin farkında olduğundan bu çözümü kendi deliline karşı bir itiraz olarak kaydeder:

Râzî'nin bu itiraza cevabı farklı metinlerinden hareketle inşa edilebilir: Öncelikle zihnî zorunluluk haricî zorunluluktan özeldir. Çünkü zihnin, iki tarafının salt tasavvurundan hareketle kesin hüküm verdiği her önerme dışta da böyledir. Aksi takdirde bedihilere güven ortadan kalkardı. Fakat bunun tersi yani dışta zorunlu olan her şeyin zihinde de zorunlu olması gerekmez ki nazariler böyledir.<sup>32</sup> Bu da dışta zorunlu olarak gerçekleşen şeylerin zihinde de zorunlu olarak bulunması gerektiği, bunun ancak bir araştırma ve delil ile belirli hale getirilebileceği anlamına gelir. Şimdi nefsülemrde doğru ve zorunlu olan bir deniz savaşının, zihinde zorunlu olarak meydana gelmediği yani *muhassal olmayan*<sup>33</sup> ve *müteayyin olmayan*<sup>34</sup> bir şekilde belirsizliği kabul edilebilir.

Ancak bu belirli olmama (*gayr-ı muhassal/gayr-ı müteayyin*) nasıl yorumlanmalıdır? Öncelikle zahirî yorumu sunalım: Doğru ve yanlışın maddesi zorunlu ve imkânsız önermelerde, ayrıca geçmiş ile şimdiki mümkün önermelerde belirli (*müteayyin*) olduğunu, geleceğe ait mümkün önermelerde ise belirli olmadığını dile getirmiştik. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki metni ilk bakışta böyle yorumlanabilir: Yani geleceğe ait mümkün önermelerde doğru ve yanlış belirli değildir. Çünkü “Zeyd’in kalkması mümkündür” dediğimizde doğruluğun belirli olması Zeyd’in kalkmasının belirli olması şartına bağlıdır. Ancak Zeyd’in kalkması, değişemez şekilde belirli hale geldiğinde ise mümkün değil, zorunlu olur. Ancak bu durumda o fiile irade ve kudret ilişmez. İnsan irade ve kudret sahibi olduğuna göre gelecekte Zeyd’in kalkması ve kalkmamasının belirli

<sup>32</sup> Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, 157.

<sup>33</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-İbâre*, 50; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-İbâre*, 73.

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine: İbâre*, 67.

olmaması gerekir. Yukarıda ifade edildiği gibi doğruluk ve yanlışlık haber verilenin belirli olmasına bağlıdır. Bu durumda bunlar kendinde belirli olmayınca, iki çelişik durumdan biri doğru ve yanlış olarak belirli olamaz.<sup>35</sup> Aynı öncüller kısmen değiştirilerek bir başka akıl yürütme daha yapılabilir. Gelecekle ilgili iki çelişik önermeden biri doğrulukla nitelenecek şekilde belirli olsaydı, terk edilmesi mümkün olmayan bir kadercilik (cebr) gerekirdi. Kadercilik yanlıştır. O halde gelecekle ilgili mümkün önermeler belirli değildir.<sup>36</sup> Râzî bu yorumu zahiri ve meşhur yorum olarak niteler, hatta ona göre İbn Sînâ bu çözüme razı görünmemektedir. Râzî'ye göre tahkik şudur:

“Bil ki durum, görünüşte yukarıda anlattığımız gibi olsa da tahkik böyle değildir. Zira bütün mümkünler Zorunlu Varlık'a dayanır ve onların her birinin belirli bir vakti ve belirli bir sınırı vardır. Mümkünler sadece bu tarzda tahakkuk eder. Mümkünlerin bizatihi kendisine odaklanıldığında ise onlar hakkında ne varlık ne yokluk doğru olarak söylenemez. Mümkünlerin zorunlu varlıkta son bulması bakımından sebeplerine bağlı olduğu dikkate alınırsa onların her birinin belli bir sınırı ve bilinen bir sonu olur ve ancak buna örtüşen söz doğru ve örtüşmeyen de yanlış olur. Ancak biz onlardaki doğru ve yanlış sözü ayırt edemeyiz. Biz doğrunun bizzat kendisini bilemediğimizde doğru da kendinde belirli olmaması gerekir. Bunu daha fazla izah eden bir delil de şudur: Doğruluk ve yanlışlık, söz (önerme) için sabit olan niteliklerdir ve onlar belirli bir mahal ve konu gerektirir. “Zeyd kalkacak veya kalkmayacak” dediğimizde doğruluk [a] ya bu iki önermeden birinde bulunur. Bu önerme kendinde doğrulukla nitelenmiş olur. O halde doğru kendinde belirlidir. [b] Ya da doğruluk önermelerden birinde bulunmaz. Bu durumda onların her biri doğru ve yanlışlıktan boş olur ki bu imkansızdır. [c] Ya da onların her biri tek tek doğruluk ve yanlışlıktan boş olur, sonra onlarda doğruluk ve yanlışlık meydana gelir ki bu da makul değildir. Binaenaleyh İbn Sînâ'nın “filozofların cumhuruna göre bazı mümkünlerde belirli olmamış olsa da” sözünün anlamı şudur: Gelecekle ilgili mümkün önermelerde doğruluk ve yanlışlık meşhura göre belirli değildir, yoksa gerçekte belirlidir.”<sup>37</sup>

O halde doğruluk ve yanlışlığın İbn Sînâ'nın dediği gibi önermelerin birer niteliği olması ve bunun mahiyette bilinmemesi ile sebeplerine bağlı olan varlıktaki durumunun farklı olması kaçınılmaz görünmektedir. Bu noktada esas soru şöyle dile getirilebilir: Zihnî imkândan<sup>38</sup> hareketle

<sup>35</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 1/217.

<sup>36</sup> Râzî, *Mantuku'l-Mûlahhas*, 176-177. Râzî devamında şöyle yazar: “Bil ki bu, kazâ ve kader meselesinin uzantılarından biridir ve metafizikte fiillerin hepsinin ihtiyaç silsilesinde Zorunlu Varlık'a dayandığına dair delil zikredeceğiz. Böyle olduğunda çelişkinin iki tarafından biri nefsü'l-emrde belirli olur. Evet, eğer burada kastedilen, bu belirliliğin mümkünün zatı nedeniyle olmadığı veya belirli tarafın hangisi olduğunu bilmediğimiz ise bu doğrudur.”

<sup>37</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, 1/218-219.

<sup>38</sup> Zihnî imkân zihnin özne ve yüklem ilişkisine dair tereddüdünden ibarettir. Râzî, *Mantuku'l-Mûlahhas*, 158.

gelecekteki haricin/dışın kendindeki durumu da tereddüt ve imkan alanı olarak belirlenebilir mi?

Râzî bu sorunun cevabını alıntıladığımız bölümde varlık-mahiyet ayrımı yaparak gerçekteki durumun bir belirsizlik taşımadığını söyleyerek cevapladı. Ancak onun bu cevabı başka metinlerinde daha açık bir şekilde ifade ettiğini görmek mümkündür: Örneğin ona göre: “Belirsizlik sadece zihinde meydana gelir. Hariçte olan ise ya doğruluk veya yanlışlık niteliğidir. Zira önerme ikisinden de yoksun olduğu takdirde, çelişen iki şeyden yoksun olması gerekir ki bu imkânsızdır”.<sup>39</sup> O halde Râzî, Aristotelesçi geleneğin çözümünün eğer ontolojik düzlemde yorumlanırsa ontolojik düzlemde üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini ihlal ettiğini düşünmektedir.<sup>40</sup> Çünkü bu “Zeyd yarın ne çarşıya gidecek ne çarşıya gitmeyecek” şeklinde üçüncü halin bir ifadesinden başka bir şey değildir. Eğer Aristotelesçi geleneğin belirsizlik çözümü, epistemolojik düzlemde yorumlanırsa insanın zihni olarak bilip bilmemesinin ontolojik düzlemde belirsizliği gerektirmesi gerekli değildir.

Sonuç itibarıyla “bu delil, gelecekte meydana gelecek bütün olayların, zatları itibarıyla, önce gelenin sonraki olması ya da sonra gelenin önceki olması imkânsız olacak bir düzende bulduklarını göstermektedir.”<sup>41</sup>

#### **4. Râzî'nin Mantıksal Kaderciliğe Dair İkinci Delili: Gelecekle İlgili Mümkün Alanın Çelişmezlik İlkesini İhlali**

Râzî'nin ikinci delili yine mümkün fikrini eleyerek iradeyi elemeye yöneliktir. Râzî bu delilini geçmiş ve şimdide olan ve olmayanın zorunlu olduğu, gelecekteki imkan fikrinin mantıksal çelişki oluşturduğu, dolayısıyla geleceğe dair imkanın da imkânsızlığı gerektirdiği fikri üzerine inşa eder. Şimdi delilin adımlarına biraz daha yakından bakalım:

Geçmiş ve şimdide nispetle imkân var mıdır? Râzî'ye göre yukarıda anlatılan zamanın A teorisine binaen geçmiş veya şimdiki bir olay, zorunlu veya imkânsız taraflardan biri haline gelmiştir. Çünkü geçmiş veya şimdiki bir olay, meydana gelmiş ve geliyorsa zorunlu olmuş, meydana gelmemiş veya gelmiyorsa imkânsız olmuştur.<sup>42</sup> Daha önce Aristo tarafından dile getirilen teoriye göre, olan her şey zorunlu olarak gerçekleşirken olmayan her şey de zorunlu olarak gerçekleşmez. Dolayısıyla geçmiş ve şimdi, yokluğunun imkânının çelişğine sahip olması itibarıyla zorunludur. Râzî'nin açıklamasıyla buradaki zorunluluk yüklem bakımından

<sup>39</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/62.

<sup>40</sup> Râzî'nin İbn Sînâ yorumuna göre, İbn Sînâ, bu ihlalin meşhur olarak önermelerin niteliği düzeyinde gerçekleştiğini, gerçekteki durumun ise bir ihlal barındırmadığını düşünmektedir. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve'l-tenbîhât*, 1/218-219.

<sup>41</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/62.

<sup>42</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/204.

zorunluluk (*lâhık zorunluluk*) olup geçmiş ve şimdideki mümkünün varlığı yokluğunun çelişğidir. Özetle geçmiş ve şimdide bir tarafın bulunması öteki tarafın bulunmasını imkânsız hale getirir.

Peki, geleceğe nispetle imkân (*el-îmkânü 'l-istikbâlî*) var mıdır? Râzî'ye göre imkânın geleceğe nispetle varlığı da bulunması da imkânsızdır. “Zeyd yarın çarşıya çıkacak” ve “Zeyd yarın çarşıya çıkmayacak” şeklinde geleceği ifade eden iki önermeyi ele alalım. Çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleri gereği bu önerme hakkında dört seçenek ileri sürülebilir:

[a] Bu iki önerme ya birlikte doğrudur ki iki çelişğinin bir araya gelmesinin imkânsızlığı sebebiyle bu imkânsızdır.

[b] Bu iki önerme ya da birlikte yanlıştır ki iki çelişğinin birlikte ortadan kalkmasının imkânsızlığı sebebiyle bu da imkânsızdır.

[c] Bu iki önerme ya da biri belirli olmaksızın doğru ve öteki belirli olmaksızın yanlıştır. Bu kısım da yanlıştır. Çünkü bir önermenin doğru ve yanlış olması gerçek bir niteliktir. Dışta var olan gerçek bir niteliğin dışta var olan bir mahallinin olması gerekir. Dışta böyle olan ve kendinde var olan her şey kendinde belirlidir. Dolayısıyla kendinde belirli olmayan bir şeyin dışta var olmadığını, dışta var olmayan şeyin de dıştaki var olan bir nitelik için bir mahal olmasının imkânsız olduğunu söylemek gerekir. Önermenin haber verdiği şeye örtüşmesi veya örtüşmemesi varlığın kendinde (*nefsü 'l-vücûd*) sabittir. O zaman bu ikisinden birini belirsiz bir şekilde doğru kabul etmenin yanlış olduğu ortaya çıkar.

[d] Ya da geleceğe dair bu iki önermeden biri nefsülemlerde belirli olarak doğru, öteki belirli olarak yanlıştır. Bu durumda doğruyla örtüşen önermenin gerçekleşmesi zorunlu, yanlışla örtüşen önermenin gerçekleşmesi imkânsız olur.

Sonuç olarak geçmiş, şimdi ve geleceğe nispetle bir şey kendinde mümkün varlık değildir, kendisine eklenen (*lâhık*) yani yüklem bakımından zorunluluk sebebiyle ya varlığı zorunlu ya da varlığı imkânsızdır. Geçmiş, şimdi ve geleceğe nispetle mümkün bulunmadığında irade de bunlardan biriyle ilgili olmaz. Bu durumda özgürlükten bahsetmek söz konusu olamaz. Ancak önceki argümanda dile getirildiği üzere, akıl, epistemolojik olarak, gerçekleşen yönü ve imkânsız yönü bilmeyince duraksar ve tereddüt içinde kalır. Bizim imkân diye bahsettiğimiz de işte zihinde bulunan bu imkândır. Ancak zihindeki tereddütlerin gerçekte dışta ve nefsü'l-emrde bir imkân alanı veya özgürlük alanı oluşturduğu ileri sürülemez. Çünkü imkânın nefsü'l-emrde ve dışta bulunması imkânsızdır.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Râzî, *el-Metâlibü 'l-âliye*, 1/204.

### 5. Râzî'nin Mantıksal Cebre Dair Üçüncü Delili: Gelecekle İlgili Mümkün Alanın İnkârına Dair Referans Noktası

Râzî'nin cebr ile ilgili üçüncü delili yine gelecekteki imkânın bulunmadığı ile ilgilidir. Ancak bu sefer ispat, çelişmezlik ilkesi üzerinden değil önermenin *olay*, *konuşma noktası* ve *referans noktası* üzerinden yapılmıştır.

Çağdaş tartışmalarda Aristoteles'in ifade ettiği mantıksal cebr argümanına karşı geliştirilen çözümlerden biri de Lucas'ın çözümüdür. Lucas bir önermenin *olay*, *konuşma noktası* ve *referans noktası* şeklindeki üç noktayı dikkate alan Reichenbach'ın zaman teorisine dayalı bir çözüm geliştirmiştir. Bu çözüme göre söylenenlerin doğruluğu dünyanın ifade anındaki durumuna değil, referans noktası sırasındaki dünyanın durumuna bağlıdır.<sup>44</sup> Bu çözüme göre örneğin “Zeyd yarın çarşıya çıkacak” cümlesinin referans noktası, Türkçedeki vurguyu da kullanarak “Zeyd çarşıya *yarın* gidecek” anlamında bugün değil, yarındır. Dolayısıyla bu doğrudur. Ancak “Zeyd yarın çarşıya çıkacak” cümlesi “Şimdi diyorum ki Zeyd yarın çarşıya çıkacak” şeklinde konuşma noktası *şimdi olarak* dikkate alınsaydı önerme doğru olmazdı.

Râzî bu çözümü öngörmüş ama yeterli görmemiştir. Râzî'ye göre böyle bir çözümün *konuşma noktasında* olayın imkânına dair hüküm verdiğimizde ortada olay yoktur. Olay geldiğinde ise konuşma noktasındaki hükmümüzün kendisi yoktur. Bu durumda konuşma noktasında imkânın tasarımı varsa da gerçekliği yoktur, olay gerçekleştiğinde ise imkânın kendisi yoktur. O halde gelecekteki imkân görüşü doğru değildir. Şimdi Râzî'nin argümanına biraz daha yakından bakalım:

Râzî'nin iddiası gelecekteki imkân (*el-imbân el-istikbâli*) görüşünün imkânsız olduğuydu. Bu iddiayı burada ispat eden delil şöyle anlatılabilir: Diyelim ki gelecekteki imkân hakkında şimdi var olan bir şeyin gelecekte yok olmasının mümkün olacağı üzerinden konuşabilir ve şimdi var olan bir şeyin gelecekte yokluğunun mümkün olduğuna hükmedebiliriz. Bu durumda ya şimdiki zamanı ya gelecek zamanı referans noktası olarak konuşabiliriz. Şimdi bu iki referans noktasının imkân fikrini inşa etmede yardımcı ve yeterli olup olmadığına bakalım:

Öncelikle Râzî'nin belirttiği felsefe tarihindeki üç imkan yorumuna işaret edelim. Birincisi bilfiil-bilkuvve ayrımından hareket eden İskender'in kabul ettiği ve Fârâbî'nin takip ettiği görüştür. Bu gelenek önce gelen (sâbık) - sonra eklenen (lâhık) zorunluluk ve varlık-mahiyet ayrımına sahip olmadığı için gerçekleşeni zorunlu, gerçekleşmeyeni imkansız olarak kabul edip imkanı sadece geleceğe nispetle kabul etmiştir. İkinci görüş ise

<sup>44</sup> Rice, “Fatalism”.

Teofrastus'un ve İbn Sînâ'nın kabul ettiği görüştür. Buna gelenek ise önce gelen (sâbık) - sonra eklenen (lâhık) zorunluluk ayırımını yapabildiği için imkanı bütün zamanlara nispetle kabul etmiştir. Râzî üçüncü bir görüş olarak ise hale nispetle imkan görüşünü kabul edenleri ele almaktadır. İşte Râzî'nin burada sunacağımız argümanı, gelecekle ilgili imkan görüşünü kabul edenlere karşı ileri sürülen delillere dayanmaktadır.<sup>45</sup>

Râzî gelecekle ilgili imkân (*el-imbân el-istikbâli*) görüşünün geçerliliğini şu delille sorgular: Diyelim ki gelecekle ilgili bir mümkün hakkında konuşurken ya şimdi var olan bir şeyin gelecekte yok olmasının mümkün olacağı veya şimdi yok olan bir şeyin gelecekte varlığının mümkün olduğuna hükmedebiliriz. Bu durumda ya şimdiki zamanı ya gelecek zamanı referans noktası olarak konuşabiliriz. Şimdi bu iki referans noktasının imkân fikrini inşa etmede yardımcı ve yeterli olup olmadığına bakalım:

[a] Ya şimdiki zamanı referans olarak konuşuyoruzdur. Bu söylemde şimdi var olan bir şeyin gelecekteki yok olma imkânının şimdide meydana geldiği varsayılmaktadır. Oysa böyle bir durum imkânsızdır. Çünkü gelecekteki yokluk, gelecekte olması bakımından geleceğin meydana gelmesine bağlıdır. Geleceğin şimdide meydana gelmesi ise imkânsızdır. O halde geleceğe ait yokluk olması bakımından geleceğe ait yokluğun meydana gelmesi, imkânsız bir şartın yani geleceğin şimdide hazır olmasına dayanır. İmkânsız dayanan imkânsızdır. O halde geleceğe ait yokluğun şimdide hazır olması imkânsızdır. Çünkü geleceğin meydana gelmesi şimdide değil gelecekte söz konusu olacaktır. Bu durumda Lucas'ın yukarıda verdiğimiz görüşünde de katıldığı gibi, konuşma noktası referans alındığında gelecekteki yokluğun imkânına dair önerme, hem zaman gerçekleşmediği için hem meydana gelmiş bir şeyi göstermediği için doğru değildir.

Râzî'nin bu argümanına “Gelecekteki yokluk, geleceğin var olması şartına bağlı olduğundan şimdide meydana gelmesi imkânsız olsa da gelecekte imkânsız değildir. Dolayısıyla konuşma zamanı şimdi olsa da, bu imkânın geleceğe nispetle var olduğunu söylüyoruz” şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Ancak Râzî bu itiraza şöyle cevap verecektir: Geleceğe ait imkân, görelige ait bir nispettir. Nispetler, birbirine nispet edilen iki şey bulunursa gerçekleşir. O halde birbirine nispet edilen iki şeyin yani geleceğin ve gelecekteki imkânın bir araya gelmesi imkânsız olduğunda bu

<sup>45</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni 'l-hikme* (Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 1373), 1/134; Fatma Karaismail, Fahrettin er-Râzî'nin Önerme Anlayışı (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2022), 172, 419-420 Bu vesileyle makaleyi okuyarak birçok temel noktaya dikkatimi çeken Dr. Fatma Karaismail'e teşekkür ederim.

nispetin gerçekleştiğini söylemek de imkânsızdır. Bu demektir ki geleceğe ait imkânın gerçekleşme şartları her halükarda şimdi de oluşmamıştır.

[b] Ya da geleceğe ait yokluğun imkânı geleceğin var olması anında meydana gelecektir. Bu çözümde konuşma şimdide gerçekleşse bile referans noktası gelecektir. Bu çözüm, Lucas'ın yukarıda verdiğimiz çözümdür. Râzî'ye göre bu çözüm de doğru değildir. Çünkü bu, önermedeki hükmün referans noktasının gelecek zaman olması demektir. O vakit bu, gelecekteki bir şey hakkında, “o şeyin şimdiki zamanı”na nispetle mümkün olduğunu söylemek demektir. Ancak gelecek, varlığa girdiğinde gelecek olarak kalmaz, “şimdi” haline gelir. Bu durumda hem daha önceki şıkta dile getirilen problemle karşı karşıya kalırız, hem de gelecek şimdiye dönüştüğünde zorunluluğa dönüşür. Çünkü olmakta olanın zorunlulukla gerçekleştiğini yukarıda dile getirmiştik.

Râzî gelecekteki imkânı kabul etsek bile yine de imkân görüşünün temellendirilemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü “Şimdideki mevcudun gelecekte yok olması mümkündür” ifadesi, hem var olanın hüviyeti hakkında yoklukla hüküm verebilmeyi hem de hakikatlerde dönüşümü gerektirir ki bunların çelişik ve imkânsız olduğu açıktır.<sup>46</sup>

## SONUÇ

Aristoteles tarafından dile getirilen mantıksal cebre dair argüman felsefe tarihinin ilgi çekici tartışmalarından biridir. Aristoteles “Deniz savaşının yarın gerçekleşeceği veya gerçekleşmeyeceği” örneğinde olduğu gibi çelişmezlik ilkesinden hareketle görüşünü temellendirir. Aristoteles kaderciliği ima ettiğini düşündüğü bu argümanı, belirli bir şekilde “Yarın deniz savaşının olacağını” söylemenin doğru olmadığını, “Yarın deniz savaşı olmayacağı”nı söylemenin de doğru olmayacağını söyleyerek çözüm bulur. Aristoteles'in bu çözümünün üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini ihlal edip etmediği tartışılmıştır. Ayrıca felsefe tarihinde mantıksal cebr argümanının Ockham, Taylor ve Lucas gibi farklı düşünürler tarafından farklı çözümleri de vardır.

Fârâbî ve İbn Rüşd ise mantıksal cebr argümanının, yani geleceğe yönelik çelişik önermelerin modalitesinin yorumunda Aristoteles'in “ne var ne yok olamaz” hükmünü askıya alan çözümünü kabul edip ve buradan hareketle geleceğe yönelik bir irade yorumu çıkarırlar. Ancak Râzî bu belirsizliği, epistemolojik bir belirsizlik olarak yorumlar ve epistemolojik belirsizliğin ontolojik akışa müdahil olduğunu kabul etmez. Bu nedenle de geleceğin epistemolojik belirsizliğinin özgürlüğün temellendirilmesine bir katkısı olmayacağını düşünür.

<sup>46</sup> Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik, 2019), 65.



Râzî bazı temel ilkeleri de göz önüne alarak mantıksal cebre dair üç delil ileri sürer ve bu delillerin cebri gerektirdiğini dile getirir. Birinci delil şöyle özetlenebilir: Çelişmezlik ilkesine göre “Yarın bir deniz savaşı olacak” veya “Yarın bir deniz savaşı olmayacak” önermelerinden biri nefsülemrde doğru, öteki yanlıştır. Doğruluk ve yanlışlık nefsülemrde bulunan iki gerçek (*hakikî*) niteliklerdir. Gerçek niteliklerin hariçte mahallinin bulunması gerekir. Hariçte mevcut olan her şey zâtı itibarıyla belirlidir. Doğrunun ve yanlışın nefsülemrde belirli olması gerekir. Zamanın A teorisine bağlı olarak geçmiş zamanda var olanlarda bir değişiklik mümkün değildir. “Yarın bir deniz savaşı olacak” önermesi doğruysa nefsülemrde böyledir. “Yarın bir deniz savaşı olmayacak” önermesi doğruysa nefsülemrde böyledir. O halde gelecekteki var olacak bütün olaylar; onlarda bir fazlalık, eksiklik ve değişiklik meydana gelmesi imkânsız olacak şekilde belirlidir. Bu durumda özgür irade yoktur. Aristoteles’in çözümünün başarısızlığı sadedinde ek olarak şu da söylenebilir: Önermedeki geleceğe dair mümkünle ilgili belirsizlik zihinde doğrulukla nitelenen önermenin hangisi olduğunun bilinmemesinden ibarettir. Zihni belirsizlik geleceği belirsiz kılmaz. O halde hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu bilmiyor oluşumuzdan özgür irade çıkarılamaz.

Râzî’nin ikinci delili ise şöyle özetlenebilir: İrade mümkün fiillere taalluk eder. Bir şey geçmiş, şimdi ya da geleceğe nispetle mümkündür. İmkân her üç zamanda da yoktur. Geçmiş ve şimdide zorunluluk ya da imkânsızlık vardır. Gelecek imkân fikri de doğru değildir. Çünkü doğru ve yanlış nitelikleri, hem çelişmezlik ilkesi hem üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi gereği belirsiz olamaz. Bu nedenle de gelecek önermeler hakkında varlıkta her birinin belirli olarak doğru ve yanlış olduğunu söylemek gerekir. Belirli olan ise mümkün değildir. O halde bir şey kendinde kesinlikle mümkün değildir. Dolayısıyla bir şey ya varlığı zorunlu ya da varlığı imkânsızdır. O halde cebr vardır, irade yoktur.

Râzî’nin üçüncü delili ise şöyle özetlenebilir: İrade imkânla ilgilidir. Geçmiş ve şimdi zorunludur. Geleceğe ait imkân da yoktur. Çünkü gelecekteki imkânı, şimdiki referans olarak ele aldığımızda gelecek gelmemiştir, geleceği referans aldığımızda ise gelecek şimdiye dönüştüğü için önerme zorunlu hale gelmiştir. O halde üç zamandan birinde imkân yoktur. Sonuç olarak irade değil, cebr vardır.

Özetle Râzî her üç delilde ana fikir olarak ister geçmiş, ister şimdi ister gelecek olsun bir imkân alanı olmadığını ispat etmek suretiyle özgür bir alanın olmadığını göstermek istemektedir. Fârâbî ve İbn Rüşd ise mantıksal cebr argümanının, yani geleceğe yönelik çelişik önermelerin modalitesinin yorumunda Aristoteles’in belirli hale gelmediği için “ne var ne yok olamaz” hükmünü askıya alan çözümünü kabul edip ve buradan

hareketle geleceğe yönelik bir imkân alanı ve bu imkân alanına bağlı olarak da bir irade yorumu çıkarırlar. Ancak Râzî bu belirsizliği, epistemolojik bir belirsizlik olarak yorumlar ve epistemolojik belirsizliğin ontolojik alanı belirlemede bir rolü olmadığını ileri sürer. Bu nedenle de geleceğin epistemolojik belirsizliğini özgürlüğe açılan bir kapı olarak görmez.

### KAYNAKÇA

Adamson, Peter. “The Arabic Sea Battle: al-Farabi on the Problem of Future Contingents”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88/2 (2006), 163-188.

Aristoteles. *Categories and De Interpretatione*. çev. J. L. Ackrill. New York: Oxford University Press, 1963.

Craig, W. L. *Time and Eternity: Exploring God’s Relationship to Time*. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2001.

Çiçekdağı, Caner. “Aristoteles’in Peri Hermeneias (Yorum Üzerine) Eserinin 9. Bölümü Üzerine Bir Yorum Denemesi: ‘Geleceğe Ait Olumsal Önergeler’” 4/8 (2015), 23-61.

Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Kitâbü’l-İbâre*. Mısır: Matbaatü Dârü’l-Kütüb, 1976.

Hintikka, Jaakko. “The Once and Future Sea Fight: Aristotle’s Discussion of Future Contingents in De Interpretatione IX”. *The Philosophical Review* 73 (1964), 461-492.

İbn Rüşd. *Telhîsu Kitâbi’l-ibâre*. ed. Mahmud Kasım. Kahire: Merkezü’l-Buhûsi’l-Emrîkî bi-Mısır, 1981.

İbn Sînâ. *Yorum Üzerine: İbâre*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

Karaismail, Fatma. *Fahrettin er-Râzî’nin Önerme Anlayışı*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul Üniversitesi, Doktora, 2022.

Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe*: el-Muhassal. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, 2019.

Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü’l-âliye mine’l-ilmî’l-ilâhî*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987.

Râzî, Fahreddin. *Mantıku’l-Mûlahhas*. ed. Ahad Ferâmurz Karameleki - Âdîne Asgarînejad. Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381.

Râzî, Fahreddin. *Şerhu Uyûni’l-hikme*. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü’s-Sâdık, 1373.

Râzî, Fahreddin. *Şerhu’l-İşârât ve’l-tenbîhât*. ed. Ali Rızâ Necefzâde. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005.

Rice, Hugh. "Fatalism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition)*. ed. Edward N. Zalta. Erişim 15 Mayıs 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/fatalism/#1.2>

Whitaker, C. W. A. *Aristotle's De Interpretatione, Contradiction and Dialectic*. New York: Oxford University Press, 1996.



# KUDÜS FATİHİ ATSIZ B. UVAK ET-TÜRKÎ

## JERUSALEM CONQUEROR ATSIZ B. UVAK AT-TURKI

Geliş Tarihi: 15.04.2022 Kabul Tarihi: 26.08.2022

✉ NADİR KARAKUŞ

DOÇ. DR.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-1508-9752

nadirkarakus@hitit.edu.tr

### Öz

Malazgirt Zaferi öncesi Suriye ve Filistin'e giren Nâvekiye Türkmenleri, başbuğları Kurlu ve onun ölümünden sonra da Atsız Bey ile önemli işler yapmışlar, burada bir devlet kurmuşlardı. Remle'nin ele geçirilmesini 1071'de Kudüs'ün fethi takip etmiş, Atsız şehirde tam bir barış ortamı kurmuş, halkın refahını artırdıkları gibi ticareti devam ettirip Sünnî eğitimi de şehirde yeniden hâkim kılmıştı. Buraya gelen Gazzâlî, Turtûşî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi âlimler Kudüs'te dersler vermişler, Nizamiye medreselerinin şubeleri mukaddes şehri de aydınlatmaya başlamıştı. Atsız'ın Mısır seferinin başarısızlıkla neticelenmesinden sonra çıkan bir isyanla birlikte şehirde yeniden Fatimî hâkimiyeti başlasa da bu uzun sürmemiş ve Atsız 1077'de bir kez daha Kudüs'e hâkim olmuştu. Selçuklu hâkimiyetinden memnun halk da yeni duruma oldukça memnun kalmışlardı. Atsız, 1079'da Tutuş b. Alparslan tarafından öldürülse de Kudüs'teki düzen ve refah, Haçlıların bölgeye gelmesine kadar devam etmişti. Sonrasında ise 1098'de Fatimî hâkimiyetini 1099'da Haçlıların işgali izlemiş, Kudüs yeni katliamlarla farklı bir şekle bürünmüş, şehir 1187'de Selahaddin'in Kudüs'ü yeniden fethetmesine kadar Frankların idaresi altında kalmıştı.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Kudüs, Selçuklular, Atsız, Fatimîler.

### ABSTRACT

Nâvekiye Turkmans, who entered Syria and Palestine before the victory of Manzikert, did important things with their leader Kurlu, and after his death, Atsız Bey. They established a state there. The conquest of Remle was followed by the conquest of Jerusalem, Atsız and his soldiers established a complete peace in the city, continued trade as they increased the welfare of the city, and made the Sunni education redominate the city. Scholars such as Ghazali, Turtushi and Abu Bakr Ibn al-Arabi who came here gave lectures in Jerusalem, and branches of the Nizamiye madrasas began to illuminate the holy city. After the failure of Atsız's Egypt expedition, the Fatimid domination started again with a revolt in the city, but this did not last long and Atsız knew how to dominate Jerusalem once again. The people, satisfied with the Seljuk domination, were also happy with the new situation and continued their lives. Although Atsız was destroyed by Tutush in 1079, the Seljuk presence in Jerusalem continued in the same order and prosperity until the Crusaders came to the region. Afterwards, Fatimid domination in 1098 was followed by the occupation of the crusaders in 1099, Jerusalem took a different form with new massacres and had to continue on its way with pains.

**Keywords:** Islamic History, Jerusalem, Seljuks, Atsız, Fatimids.

## SUMMARY

The victory of 1071 Malazgirt is an important event in World History as well as Turkish-Islamic History, it is an important breaking point. The Oghuz Turks, who came to Syria and Palestine as well as to Anatolia before this brilliant victory, made an effort to establish a homeland and a state here. The Navekiyya Turks, who were loyal first to Sultan Alparslan and then to his son Malikshah, came to Palestine after many adventures and captured Remle, one of the most important cities of the region, and established a state there. With the death of their Chief Kurlu Bey in 1070, the chiefs named Atsiz took over the head of the Turkman, and soon after, the holy city of Jerusalem was captured under his leadership.

The governor of the city belonging to the Shiite Fatimids surrendered safely and left the city with his family and treasures. This tolerance was not spared from Jerusalem, its holy places and its people, which had witnessed many destructions and wars before. After that, the city was calm, trade continued, social life was not interrupted, and the welfare level of the people increased. After that, Atsiz, who also eliminated the opposition Turkman chief Shöklü, carried out an expedition to Egypt, where the Fatimids ruled, which was the biggest obstacle to the Islamic union, which was also the greatest ambition of Sultan Alparslan. This time, it aroused great horror in Egypt; however, the Turks were defeated due to the misfortunes and betrayals of Atsiz. Atsiz, who lost his brothers in this war, managed to save his life.

Although Atsiz reached Damascus, which he had captured before, safely after this defeat, the former Fatimid supporters in Jerusalem took possession of the city by revolting in this chaos. Despite making Damascus his capital, Atsiz, who left his family in Jerusalem, reacted harshly to this betrayal and unlike the first one, he recaptured Jerusalem and committed a massacre in the city. Those who took refuge in the Dome of the Rock were safe from this massacre, and some rebels were deported to the city of Tyre on the coast, just like when Saladin captured Jerusalem in 1187. One of the most striking events during and after this process were the scholars and Sufis who flocked to Jerusalem. Many scholars, from Imam Ghazali to Andalusian Maliki fiqh scholar Turtushi, from another Andalusian jurist Ibn al-Arabi to Hanafi jurist

Abu Said al-Zanjani, have guided people by establishing circles of lectures here. This environment was first established by Atsiz, then another Turkman chief Artuk b. Eksuk. However, the real hero in this regard was Atsiz Bey, and he supported the conquest movements he started with scientific activities and made justice prevail in the region.

The multinational and fragile political structure of Syria in this period formed another aspect of the issue. Although they were affiliated with the Shiite Fatimids in Egypt, the Mirdasis, who found it wiser to adhere to the Seljuks, are among the most important examples of this. Again, the fact that the Fatimid governors in Tyre and Akka, which are coastal towns, could not obey Atsiz and his subordinates is an indication of this. On the other hand, although the Turkmens here were supported by the Great Seljuk Sultan Malikshah, upon the rumors that Atsiz was killed in the war in which he was defeated in Egypt, Sultan Malikshah sent Tutush, the governor of Ganja, to the region, but when it was understood that Atsiz was alive, he was ordered to stay around Aleppo. In this period, when the central administration of the Great Seljuks began to weaken, the Fatimid pressure on Damascus brought Tutush and Atsiz together with the same goal. After the danger was eliminated, Tutush killed Atsiz, whom he saw as a rival, and dominated Syria and Palestine. Although he gave Jerusalem to Artuk, another Turkmen lord with him, he left Aleppo and Damascus to his own administration. As a result of these events, when Artuk Bey died in Jerusalem in 1091, this holy city was under the rule of his sons, Ilgazi and Sokmen. The fire of knowledge and justice that Atsiz lit in Jerusalem continued to burn after that, and the city, which was captured by the Fatimids in 1098 by the Crusaders in 1099, was dragged into a deep depression after that. The holy city of Jerusalem will end with Saladin's re-conquest of Jerusalem 88 years after this turmoil and occupation, and Jerusalem will meet a second Atsiz.

## GİRİŞ

**M**alazgirt Zaferi öncesi Suriye ve Filistin'e giren Nâvekiye Türkmenleri, başbuğları Kurlu ve onun ölümünden sonra da Atsız Bey ile önemli işler yapmışlar, burada bir devlet kurmuşlardı. Remle'nin ele geçirilmesini 1071'de Kudüs'ün fethi takip etmiş, Atsız şehirde tam bir barış ortamı kurmuş, halkın refahını artırdıkları gibi ticareti devam ettirip Sünnî eğitimi de şehirde yeniden hâkim kılmıştı. Buraya gelen Gazzâlî, Turtûşî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi âlimler Kudüs'te dersler vermişler, Nizamiye medreselerinin şubeleri mukaddes şehri de aydınlatmaya başlamıştı. Atsız'ın Mısır seferinin başarısızlıkla neticelenmesinden sonra çıkan bir isyanla birlikte şehirde yeniden Fatimî hâkimiyeti başlasa da bu uzun sürmemiş ve Atsız 1077'de bir kez daha Kudüs'e hâkim olmuştu. Selçuklu hâkimiyetinden memnun halk da yeni duruma oldukça memnun kalmışlardı. Atsız, 1079'da Tutuş b. Alparslan tarafından öldürülse de Kudüs'teki düzen ve refah, Haçlıların bölgeye gelmesine kadar devam etmişti. Sonrasında ise 1098'de Fatimî hâkimiyetini 1099'da Haçlıların işgali izlemiş, Kudüs yeni katliamla Kudüs, üç ilâhî din için de kutsal bir şehirdir. Tarihî geçmişi<sup>1</sup> ile önemli bir konumda olmuştur. Urusalim, Urusilimmu, Yruşim, Yerûşâlem ve Jerusalem gibi isimleri Arapça tercümelelerinde “*Dârüsselâm*” ve “*Medinetüsselâm*” olarak değişmiştir.<sup>2</sup> Müslümanlar ise şehre “*bereket, mübarek olmak*” anlamına gelen Kudüs ismini vermişlerdir.<sup>3</sup> Kudüs, Kur'ân-ı Kerîm'de “*el-Mescidü'l-Aksâ*”,<sup>4</sup> “*mübevee sidk*”,<sup>5</sup> “*el-arzu'l-mukaddese*”<sup>6</sup> gibi tabirlerle anılmıştır. Bu tabirlerle Beytülukaddes<sup>7</sup> veya Kudüs'ün de içinde bulunduğu Filistin toprakları kastedilmiştir.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York: Hardcover, 1962), 2/843; *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem: Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1982), 9/1379.

<sup>2</sup> *Dictionnaire de la Bible* (Paris: Excelsis, 1912), 3/2, 1318.

<sup>3</sup> Ebû'l-Fadl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), “kds”, 6/168-170.

<sup>4</sup> el-İsrâ 17/1.

<sup>5</sup> Yûnus 10/93.

<sup>6</sup> el-Mâide 5/21.

<sup>7</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Beyrût: y.y., 1405/1984), 15/16-17.

<sup>8</sup> Fahreddin er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: y.y., ts.), 11/196-197.



Mukaddes şehirler insanların huzur buldukları yerlerken, tarihte katliamlarla ve huzursuzluklarla da anılmıştır. Şehirlerin anası anlamında “ümmülkurâ” olarak nitelendirilen Mekke,<sup>9</sup> Yemen valisi Ebrehe’nin Hz. Muhammed’in doğduğu yıl olan 571’de Kâbe’yi yıkma teşebbüsü, hüsrana neticelense de asla unutulmamıştır.<sup>10</sup> 73/692 yılında Mekke’yi kuşatan Emevîler, muhalif Abdullah b. Zübeyr’i (ö. 73/692) itaat altına almak için şehri mancınıklarla harap etmekten çekinmemişlerdi.<sup>11</sup> Mekke, en büyük acılardan birisini Karmatî istilası ile yaşamıştı. Karmatîler 317/930 yılının hac mevsiminde Kâbe’yi basarak binlerce kişiyi öldürmüş ve Hacerüleşved’i Bahreyn’deki Hecer’e götürerek yirmi yıl kadar bu mukaddes taşı, orada tutmuşlardı.<sup>12</sup>

Kudüs ise çok daha büyük acılarla sarsılmış, büyük tahribatlara, yıkımlara ve sürgünlere sahne olmuştu. Milattan önce 605-562 yılları arasında hüküm süren, Buhtunnasr (II. Nabukadnezar), Yahuda Devleti’ni ortadan kaldırarak Kudüs’ü ve Süleyman Mâbedi’ni yakıp yıkmış, Yahudileri de şehirden sürmüştü.<sup>13</sup> Romalıların yıkım ve tahakkümleri de aynı ölçüde zalimce olmuştu. MÖ 63 yılında Gnaeus Pompeus Kudüs’ü işgal edip şehri kuşatan duvarların bir kısmını yıktırması, MÖ- 54’te Marcus Licinius Crassus mâbedi yağmalamış, son olarak da Romalı Komutan Flavius Vespasianus Titus (MS 39-81) 70 yılında şehri kuşatmış, bu sırada mâbed ve hemen hemen bütün şehir yanmıştı.<sup>14</sup> 614’te Sâsânîler tarafından işgal edilen Kudüs’ü 629’da Bizans İmparatoru Herakleios (610-641) kurtarmış ve II. Hüsrev Perviz’den (591-628) geri aldığı kutsal haçı Kudüs’teki yeri-

Mescid-i Aksa ve Kudüs ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdulkadir Karakuş, *İbadet Esaslarıyla İlgili Kur’an Kavramları* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 104-106.

<sup>9</sup> el-En’âm 6/92; eş-Şûrâ 42/7.

<sup>10</sup> W. M. Watt, *Hz. Muhammed Mekke’de*, çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 20, 37, 39, 122; Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı* (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 10.

<sup>11</sup> Halife b. Hayyât, *Târih*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî (Beyrût: Dâru’l-Kalem, 1397), 1/293; Taberî, *Târihu’l-ümem ve’l-mülûk (Târihu’l-Taberî)* (Beyrût: Dâru’t-Turâs 1387), 6/174-175; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Kahire: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 28/233; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi’l-mülûk ve’l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1412/1992), 9/119.

<sup>12</sup> Nizamülmülk, *Siyâsetnâme*, çev. Nurettin Bayburtlugil (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1987), 310; S. M. Stern, “İsmâ’îlîs and Qarmatians”, *Studies in Early İsmâilîsm* (Leiden: E. J. Brill, 1983), 289-298; Farhad Daftary, *The İsmâ’îlis: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 115 vd.

<sup>13</sup> Ebû İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî, *Arâisü’l-Mecâlis: Kısasü’l-Enbiyâ* (Kahire: b.y., 1301), 252-262.

<sup>14</sup> Karen Armstrong, *Kudüs’ün Tarihi, Bir Şehir Üç Semavi Din*, çev. İrem Sağlamer (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2021), 204 vd.; J. Neusner, *The Halakhah: An Encyclopaedia of the Law of Judaism* (Leiden: E. J. Brill, 2000), 5/15-16.

ne tekrar koymuştu. Ancak bu süreç içerisinde Kutsal Mezar Kilisesi dahi Sâsânîler tarafından yakılmış, Kudüs yeni acılarla çalkalanmıştı.<sup>15</sup>

Kudüs'ün yaşadığı bu acı ve elim olaylar İslâm fetihleri ile sükûnet bulmuştu. Hz. Ömer döneminde Kudüs kuşatılmış, şehir halkı da komutan Ebû Ubeyde b. Cerrâh'tan eman dileyip, kendileriyle Suriye şehirlerinde yaptığı anlaşmalara benzer bir anlaşma yapmasını ve şehri bizzat Halife Ömer'e teslim etmek istediklerini söylemişlerdi. Bunun üzerine Hz. Ömer 17/638'de şehre gelerek Kudüs Patriği Sophorinos'tan<sup>16</sup> burayı teslim almıştı.<sup>17</sup> Bundan sonraki yönetimler de şehre özel bir önem vermeye devam etmişlerdi. Emevîler, Kudüs'e özel bir önem vererek Kubbetü's-sahra ve halk arasında Mescid-i Aksâ olarak bilinen Kible Mescidi'ni inşâ etmişlerdi.<sup>18</sup> Abbasîler devrinde de üçüncü kutsal kent olma özelliğini sürdüren Kudüs, bu dönemde Tolunoğullarının idaresine geçmiş ve uzun yıllar Mısır merkezli devletlerin elinde kalmıştı. 293/905 yılına kadar Tolunoğulları idaresinde kalan Kudüs, bir müddet sonra da Muhammed b. Tuğç tarafından kurulan İhşidîler idaresine geçmiş, 358/969'da ise, İhşidîler'i yıkarak Mısır'da yeni bir devlet kuran Fatımîlerin yönetimi altına girmişti.<sup>19</sup>

Fatımîler döneminde sıra dışı bir halife olan ve birçok Müslümana da zarar veren Hakîm-Biemrillâh (996-1021) 1009'da Kudüs'teki Kıyâme veya Hıristiyanların verdiği isimle Kutsal Mezar Kilisesi'ni (Holy Sepulchre)<sup>20</sup> yıktırarak Doğu-Batı arasındaki gerilimi başlatan isim olmuştu.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Clive Foss, "The Persians in Asia Minor and the End of Antiquity", *The English Historical Review* (London: Oxford University Press, 1975), 721-747; Ostrogorsky, 86-104; J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 41-53.

<sup>16</sup> Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 1/14.

<sup>17</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 162-63.

<sup>18</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrût: y.y., ts.), 2/261.

<sup>19</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi finûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423), 28/61-63; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 17/422-423; Makrizî, *İttiazu'l-hunefâ bi ahhâri'l-eimmeti'l-Fâtumiyîn el-Hulefâ*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 1/101; Casim Avcı, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/328.

<sup>20</sup> Bk. Dan Bahat, *The Illustrated Atlas of Jerusalem* (New York: Simon and Schuster, 1990); Martin Biddle, *The Tomb of Christ* (Stroud: Sutton, 1999); Adrian J. Boas, *Jerusalem in the Time of the Crusades: Society, Landscape and Art in the Holy City under Frankish Rule* (London: Routledge, 2001); Jaroslav Folda, *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Sarah Kochav, *Church of the Holy Sepulchre* (Jerusalem: Yad Ben-Zvi Institute, 1999).

<sup>21</sup> Makrizî, *İttiazu'l-hunefâ* 2/176; Willermus Tyrensis, *Haçlı Kroniği, Başlangıcından*

Ortaya çıkan bu olumsuzluk şehirde yeni bir sükûnet bekliyordu ve bu da Oğuzların Kınık boyundan Atsız b. Uvak eli ile olacaktı. Bu makalede Atsız'ın hayatı yanında, Kudüs'ü ele geçirdiği zamanki yaklaşık sekiz yıllık idarî ve kültürel boyut ele alınacak ve Selçuklu fatihlerin burada tesis ettikleri düzen, gözler önüne serilmeye çalışılacaktır. Diğer yandan Atsız'ın Emir Şöklü, Kutalmışoğulları ve Tutuş ile olan mücadelesi bu makalede kısaca ele alınıp, daha ziyade onun Kudüs ile ilgili bağı ve dönemin ilmî ortamı masaya yatırılacaktır. Atsız'ın başlattığı Kudüs'teki ilmî ortamın, Artuk Bey ve halefleri dönemindeki iz düşümleri de ortaya konmaya çalışılarak konuya bütüncül bir yaklaşım sergilenecektir.

### 1. Atsız b. Uvak ve Kudüs'e Uzanan Süreç

Fatımîlerin yönetimindeki Kudüs, Alparslan'ın (ö. 465/1072) ordu komutanlarından biri olan Atsız b. Uvak tarafından Malazgirt Zaferi'nin hemen ardından 463/1071'de<sup>22</sup> veya daha zayıf bir rivayetle 465/1073'te<sup>23</sup> onların elinden alınmıştır.<sup>24</sup> Bazı kaynaklar, Uvak oğlu Atsız'ın Melikşah'ın (ö. 485/1092) kumandanlarından olduğunu rivayet ederler.<sup>25</sup> Kaynaklarımız onun ismini Elikis<sup>26</sup> veya Aksis<sup>27</sup> olarak da kaydederler. Ancak Atsız'ın Remle ve Kudüs'ü fethetmesi, Malazgirt Zaferi'nin hemen ardından zikredildiği için de onun Alparslan'ın emirlerinden birisi olduğunu ve daha sonra da Melikşah'ın hizmetine girdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Atsız'ın etnik menşei hakkında da bazı farklı rivayetler vardır. Onu,

---

*Kudüs'ün Zaptına Kadar*, çev. Ergin Ayan (İstanbul: Kronik Yayınları, 2016), 31; A. A. Vasiliev, *Histoire de L'Empire Byzantin*, çev. P. Brodin - A. Bourguina (Paris: Editions A. Picard, 1932), 2/23-27; Fernand Grenard, *Grandeur et Decadence de l'Asie* (Paris: Armand Colin, 1939), 25.

<sup>22</sup> İbnü'l-Esîr *el-Kâmil fi't-târîh*, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 8/390; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 26/316; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve divânü mübtede' ve'l-haber fi tarihî'l-Arab ve'l-Berber ve âsirihim min zevi's-se'ne'l-ekber*; thk. Halil Şahâde (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 3/585; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ty.), 2/192; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre fi zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* (by.: y.y., ts), 1/92-93.

<sup>23</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/275; Armstrong, *Kudüs'ün Tarihi*, 354.

<sup>24</sup> Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014), 217; Simon Sebag Montefiore, *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*, çev. Cem Demirkan (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016), 205; Nesimi Yazıcı, *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 250; Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 4/1018.

<sup>25</sup> İbnü'l-Esîr *el-Kâmil*, 8/390; İbn Haldun, *İber*, 3/585.

<sup>26</sup> Bündârî, *Zübdetü'n-Nusrâ ve Nuhbetü'l-Usrâ, Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev. Kivâmeddin Burslan (Ankara: TTK Yayınları, 1999), 71.

<sup>27</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/412. Buna rağmen İbnü'l-Esîr doğru telaffuzun Aksis değil Atsız şeklinde olduğunu da belirtir.

Harizmşahlar Devleti hükümdarı Atsız b. Muhammed (ö. 550/1156)<sup>28</sup> ile karıştırmış olmalarından dolayı Harizm kökenli olarak kaydeden tarihçiler vardır.<sup>29</sup> Bu yanlışlık, bazı kaynaklarda da Atsız'ı Artuk Bey'in oğlu olarak göstererek devam eder.<sup>30</sup> Kaynaklarımızın ekseriyeti ise doğru tespiti yaparak Atsız b. Uvak'ı Selçuklu hânedanı gibi Oğuzlar'ın Kınık boyuna mensup bir emir olarak tanırlar.<sup>31</sup> Ali Sevim, Atsız'ın 1079'da Dımaşk'ta Tutuş tarafından yay kirışı ile öldürülmesi ayrıntısından yola çıkarak onun, hanedana mensup olduğu sonucuna ulaşır.<sup>32</sup>

Malazgirt Zaferi'nin hemen öncesinde Süryani kaynaklarının “*Ebu'l-Fütûh*” unvanı ile andıkları Sultan Alparslan,<sup>33</sup> Suriye'ye girmiş ve Mirdasîlere ait Halep'i muhasara etmişti. Buraya hükmeden Mirdasî Emîri Reşîdüddele Mahmûd, Fatımî Devleti'nin zayıfladığını görünce Halep camilerinde 31 Temmuz 1070 itibarıyla Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh ve Sultan Alparslan adına hutbe okutmaya başlamıştı. Alparslan şehri muhasara edince de bir müddet sonra Emîr Mahmud (1065-1075), Halep şehrinin anahtarını Sultan'a takdim etmişti.<sup>34</sup> Bundan sonra Bizans üzerine yürünerek 26 Ağustos 1071'de Malazgirt'te büyük bir zafer kazanılmış ve İmparator Romanos Diogenes de esir alınmıştı.<sup>35</sup> Zaferin ardından, Sultan Alparslan Irak ve İran üzerine yoğunlaşırken,<sup>36</sup> onun Suriye'deki yarım

<sup>28</sup> Bk. Reşîdüddin Fazlullah, *Câmiu'l-Tevârih, Selçuklu Devleti*, çev. Erhan Göksu-H. Hüseyin Güneş (İstanbul: Selenge Yayınları, 2010), 95.

<sup>29</sup> İbnü'l-Esîr *el-Kâmil*, 8/390; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 26/316; İbn Haldun, *İber*, 3/585. Paul M. Cobb, *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 12. Cobb, Atsız'ı, Fatımîlerin ve Selçukluların emrinde görev yapan Harizmşahlı paralı asker olarak tanıtır.

<sup>30</sup> Bk. Makrizî, *İttiazu'l-hunefâ*, 2/315.

<sup>31</sup> İbnü'l-Esîr *el-Kâmil*, 8/390; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûk Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beyrût: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 5/87; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/239; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, 1/92-93; Ali Sevim, *Ünlü Selçuklu Kumandanları, Aşşin, Atsız, Artuk ve Aksungur* (Ankara: TTK Yayınları, 1990), 34 vd.; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2009), 54.

<sup>32</sup> Sevim, *Ünlü Türk Kumandanları*, 44.

<sup>33</sup> Süryani Mikhail, *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Kütüphanesi Tercüme Kısım, 1944), 29.

<sup>34</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/387-388; Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev. Ali Sevim (Ankara: TTK Yayınları, 2006), 22-23. Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Basımevi, 2000), 142. Mateos, Urfalı'nın Alparslan'a teslim olmadığı şeklinde yanlış bir kayıta bulunur.

<sup>35</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/388-399; Azîmî, *Tarih*, 23, Mehmet Altay Köymen, *Alp Arslan ve Zamani* (Ankara: A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1983), 1/46-75; Müverrih Vardan, “Türk Fıtuhatı Tarihi, 889-1269”, *İÜEF Yayınları, Tarih Seminerleri Dergisi, Metin ve Vesikalar*, çev. Hrant D. Andreasyan (İstanbul: Millî Mecmua Basımevi, 1937), 178.

<sup>36</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/391-393.

kalan işlerini tamamlamakla da Atsız görevlendirilmişti. Sultan Alparslan, daha önce de bu iş için Mayıs 1071'de Bağdat şahnesi Aytigin'i Suriye'nin fethi işinde görevlendirmiş,<sup>37</sup> ancak gelişen olaylar bölgenin fethini engellemişti.

Atsız b. Uvak adına Malazgirt'ten birkaç yıl önce Anadolu fetihleri esnasında rastlıyoruz. Alparslan'ın eniştesi Erbasan'ın, Sultan'a isyan ederek Bizans'a sığınması üzerine,<sup>38</sup> beraberindeki Kurlu, Atsız ve kardeşleri ile Şöklü gibi beyler, Anadolu'da fetihlere devam etmeyerek, kumandaları altındaki Türkmenlerle 1070 yılında Mısır Fatımî hâkimiyetinde bulunan Filistin'e gelmişlerdi. Bu da onların merkezi yönetime ve Alparslan'a bağlılıklarını bildiren önemli bir göstergedir. 3-4 bin çadır halkından oluşan bu Türkmenlerin başında Atsız'ın da tabii olduğu Kurlu Bey bulunuyordu. Kurlu Bey, Taberiyye Gölü'nün doğusundaki Belka ve yöreleriyle Numan kalesini fethederek bölgeye yerleşmişti.<sup>39</sup>

Bundan sonra Kurlu-Atsız ve beraberindeki Türkmenler, Fatımîler ile sıcak temas kurmaya başlamışlardı. Fatımîlerin Akkâ valisi Bedrû'l-Cemâlî (ö. 1094),<sup>40</sup> bedevîlerin akınları ile güç duruma düşünce Kurlu Bey'den yardım istemişti. Bu teklife sıcak bakan Kurlu Bey Akkâ civarındaki bedevîleri uzaklaştırınca, vali Bedrû'l-Cemâlî vaat ettiği altınları Türkmenlere ödemiş, bunun üzerine Akkâ civarı Kurlu Bey'in süvarileri tarafından talan edilmişti.<sup>41</sup> Daha sonra Fatımî veziri olan Bedrû'l-Cemâlî, Sûr şehrini muhasaraya başlayınca şehrin hâkimi Kadı Aynüddeve, Suriye'deki Türk Emîri Kurlu Bey'den yardım istemiş, Kurlu Bey'in yardımları ile de

<sup>37</sup> İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi* (İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1972), 64.

<sup>38</sup> Gevher Hatun'un kocası olan Erbasan beraberindeki Nâvekiye veya Yâvegiyye (Yıva) Türkmenleri ile birlikte Alparslan'a isyan edince, onun takibi için meşhur Selçuklu kumandanı Afşin görevlendirilmişti. Daha önce Erbasan'a yenilerek tutsak alınan Bizanslı kumandan Manuel de Erbasan Bey'in zor durumda kaldığını görüp onu Bizans'a sığınmaya ikna etmişti. Erbasan da tutsağını serbest bırakıp onunla birlikte İstanbul'a gitmişti. Emir Afşin, Erbasan'ı Bizans'tan alamayınca çevreyi yağmaladıktan sonra Ahlat'a dönmüştü. İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fî târihi Haleb* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/195-200; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/113-115; Ali Sevim, *Suriye-Filistin Selçukluları Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1989), 12-13; M. Halil Yinanç, *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi* (İstanbul: İÜ Yayınları, 1944), 65-68; Ali Sevim, "Nâvekiyye Türkmenleri Sorunu", *Erdem Dergisi* 9/26 (1996), 789-792.

<sup>39</sup> Sevim, *Suriye Filistin Selçuklu Devleti*, 25.

<sup>40</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru Sâdır, 1900-1904), 2/449; İbn Haldun, *İber*, 4/81; Makrizî, *İttiazu'l-hunefâ*, 2/311; Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât ve'l-a'sâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 2/241; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/219.

<sup>41</sup> Sevim, *Suriye Filistin Selçuklu Devleti*, 25.

Fatımîler bölgeden uzaklaştırılmışlardı.<sup>42</sup> Böylece de Atsız ve beraberindekilerin Fatımîlerle ilk temasları başlamıştı. Akkâ muhasarası esnasında Kurlu Bey vefat edince bu topluluğun liderliğine başbuğ olarak Atsız getirilmişti.<sup>43</sup>

Atsız, emrinde bulunduğu Kurlu Bey ile Suriye'nin merkezi olan Dımaşk'tan evvel Filistin bölgesine yönelmiş ve Sultan Alparslan'ın gerçekleştirmeye fırsat bulamadığı Mısır'ın fethedilerek Fatımî hâkimiyetine son verilmesi konusuna öncelik vermişti. Bunun için de Dımaşk yerine Filistin'deki Kudüs ve onun 45 km. yakınındaki Remle'ye doğru harekete geçmişti.<sup>44</sup> Çünkü Remle bölgede stratejik bir konumda bulunmaktaydı. Nitekim İzzeddin İbn Şeddâd, Filistin bölgesinin ilk şehri olarak Kudüs'ten önce Remle'yi göstererek şehrin önemine işaret eder.<sup>45</sup> Emevî halifesi I. Velîd (ö. 96/715) zamanında, Filistin valisi olan kardeşi Süleyman b. Abdülmelik tarafından kurulan şehir, Filistin bölgesinin tam ortasında bir kontrol noktası olmuştu.<sup>46</sup> Atsız'ın şehri ele geçirmesinden yaklaşık çeyrek asır önce, 1047'de Remle'yi ziyaret eden İsmâîlî filozof, şair, âlim ve seyyah Nâsır-ı Hüsrev, burayı taştan yapılmış yüksek ve demir kapılı surlarla çevrili büyük bir şehir olarak tanıtır.<sup>47</sup> Bu özelliklerinden dolayı da Remle, Kurlu ve Atsız tarafından fethedilince, beyliğin merkezi haline gelmişti. Kurlu Bey'in ölümü üzerine de Atsız, emrindeki Türkmenlerin başbuğu olmuştu.<sup>48</sup>

## 2. Kudüs'ün Fethi

Atsız Bey, Kudüs üzerine yürümeyi hedefleyince, Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh'dan izin aldı, burada halife adına hutbe okutmak istediğini, Şîî hâkimiyetini sonlandırmak ve kan dökmek istemediğini bildirdi. Halife'nin onayı ile de harekete geçti. Türk olduğu söylenen Kudüs'teki

<sup>42</sup> Sevim, *Suriye Filistin Selçuklu Devleti*, 25-26; Abdülkerim Özyayın, "Bedr el-Cemâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/330.

<sup>43</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 9/310; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, 1/92-93; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2/191; İbn Haldun, *İber*, 3/585.

<sup>44</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 9/310; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, 1/93; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2/192; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 26/316; İbn Haldun, *İber*, 3/585; İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, 5/87; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/239.

<sup>45</sup> İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, 1/92.

<sup>46</sup> Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 8/99; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 53/148; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, 1/93; İbn Manzûr, *Muhtasaru târihi Dımaşk*, thk. Ravhiyye en-Nahhâs (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 15/167; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 1/200; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâati'l-İnşâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/103.

<sup>47</sup> Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, çev. Abdülvehap Tarzi (İstanbul: MEB Yayınları, 1994), 29-30.

<sup>48</sup> Sevim, *Suriye Filistin Selçuklu Devleti*, 25; Enver Behnan Şapolyo, *Selçuklu İmparatorluğu Tarihi* (Ankara: Güven Matbaası, 1972), 110.

Fatimî valisini<sup>49</sup> görevden uzaklaştırarak şehre hâkim olan Atsız, bundan sonra gösterdiği sağduyu ve hoşgörü ile kısa sürede şehir halkının gönlünde taht kurdu. Atsız, Türk asıllı Fatimî valisine Allah'ın bu kutsal şehre zarar vermesine razı olmayacağını bildirerek şehrin kan dökülmeden teslim edilmesi çağrısını yaptı. Oldukça zor durumda olduğunu gören Fatimî vali de Türk olduğunu hatırlattıktan sonra kendisi, ailesi ve serveti için emân verildiği takdirde şehri teslim edeceğini bildirdi. Bunun üzerine Türk asıllı bu valiye güvence verildiği gibi kendisine ayrıca Atsız tarafından bazı bölgede dirlikler bahşedildi.<sup>50</sup>

Kudüs halkının canlarını bağışlamakla kalmayan Atsız, askerlerine de çevreye zarar vermemelerini ve hiçbir şeyi yağmalamamalarını emretti. Kudüs fatihinin, Hz. Muhammed'in miraca yükseldiği ve Müslümanların ilk kiblegâhi olan bu şehrin en küçük bir zarara uğramasına gönlü razı olmamıştı. Bununla da yetinmeyen Atsız, kiliselerin ve camilerin korunması için muhafızlar dahi tayin etmeyi ihmal etmedi.<sup>51</sup> Türklerden, Sudanlılardan ve Berberilerden oluşan Fatimî garnizonunun şehirde kalmasına müsaade edildi, bir müddet sonra da Fatimîlere paralı asker olarak hizmet sunan Türkler, Selçuklu saflarına katıldılar. Atsız'ın bu süreçte yaptığı bir başka uygulama da Remle'de olan başkentini Kudüs'e nakletmesi oldu.<sup>52</sup> Diğer yandan Atsız'a gerçekleştirdiği bu önemli fetihlerden dolayı Alparslan tarafından "*el-Melikülmuazzam*" unvanı verildi.<sup>53</sup>

### 3. Kudüs'te Huzurlu Selçuklu Dönemi

Atsız Bey, böylece şehri Şiî Fatimîlerden alıp yeniden Sünnî yönetime geçirerek, 1055 yılında Bağdat'ı Şiî Büveyhîlerin tasallutundan kurtaran Sultan Tuğrul Bey ile aynı paralelde hareket ettiğini gösterdi. Hatta Kudüs'ün Atsız yönetimi ile tanışmasından önce şehri terk eden âlimler de tekrar buraya dönerek, eski aydınlanma dönemine kavuşturdular. Hz. Merjem'in doğduğu yer anısına yapıldığı söylenen bir kilise onarılarak burası Nablus doğumlu Nasr b. İbrahim el-Makdisi (ö. 490/1096) liderliğindeki bir âlim topluluğu tarafından Şafii medresesine dönüştürüldü. Tam da Clermont'ta Papa II. Urbanus'un Haçlı seferi çağrısı yaptığı 1095 yılında<sup>54</sup> şeh-

<sup>49</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/275-276; Sevim, *Ünlü Türk Kumandanları*, 35.

<sup>50</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/276; Sevim, *Suriye Filistin Selçuklu Devleti*, 35.

<sup>51</sup> İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/93, 96-97; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/276-277; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 26/316; İbn Haldun, *İber*, 3/385; 4/83; Sevim, *Suriye Filistin Selçuklu Devleti*, 35.

<sup>52</sup> Sevim, *Ünlü Türk Kumandanları*, 35-36, 44.

<sup>53</sup> İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/190.

<sup>54</sup> Bk. Malcolm Barber, *Haçlı Devletleri Tarihi*, çev. Doğan Mert Demir (İstanbul: Kronik Yayınları, 2021), 29; Robert Somerville, *The Councils of Urban II, I: Decreta Claromontensia* (Amsterdam: Hakkert, 1972).

ri, Hüccetü'lislâm, Zeynüddin gibi lakaplarla anılan Eş'arî kelâmcısı, Şâfî fakihî, mutasavvıf, filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan İslâm düşünürü Ebû Hâmid el-Gazzâlî ziyaret etti. Burada Rahmet Kapısı'nın üzerindeki küçük manastıra yerleşerek burada tefekkürde daldı. Onun *İhyâ-ü ulûmi'd-dîn* adlı dört ciltlik meşhur eserini de burada kaleme aldığı söylenir.<sup>55</sup> Bu büyük İslâm âliminin meşhur eserini 1095-1105 yılları arasında yazdığı hatırlanacak olursa, sadece *İhyâ-ü ulûmi'd-dîn*'in ilk müsveddesinin Kudüs'te yazılmış olabileceğini, eserin asıl metninin ise Gazzâlî'nin inzivaya çekildiği Dımaşk ve Tûs'ta kaleme alındığını belirtmemiz gerekir.<sup>56</sup> Diğer yandan Kudüs'ün 1098 yılında Fatımîlerin ve 1099 yılında da Haçlıların eline geçtiğini<sup>57</sup> hatırlayacak olursak eserin Kudüs yerine Dımaşk ve Tûs'ta kaleme alındığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak Gazzâlî'nin Atsız'ın ele geçirdiği Kudüs'te bulunması şehrin düşünce hayatı için oldukça önemli bir olaydır. Şehrin ilmî ortamı ile ilgili olarak söylenebilecek bir başka not da Gazzâlî'nin Kudüs'te bulunduğu esnada Endülüslü Malîkî fıkıh âlimi et-Turtûşî (ö. 519/1126) ile görüşmesidir.<sup>58</sup>

Şehri ziyaret eden bir başka âlim ise Endülüslü Mâlîkî fakihlerinin önde gelenlerinden, muhaddis Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 542/1148) idi. Önce Mısır'a uğrasa da burada hâkim olan Fatımîlerin Sünnî düşüncüyü baskı altında tutmaları sebebiyle Kahire'de sadece sekiz ay kalıp 486/1093'te Kudüs'e geçti. Bu sırada Atsız'la başlayan Selçuklu nüfuzu altındaki Kudüs'te tam bir hürriyet havası hâkimdi. İbnü'l-Arabî'nin kaydettiğine göre yüksek düzeyde dinî eğitim veren birçok ders halkasının yanında Hanefî ve Şâfî mezheplerine göre eğitim veren iki Nizâmiye medresesi vardı.<sup>59</sup> Burada çeşitli ders halkalarına katıldı ve yapılan münazaraları takip etti. Kelâm, usûl-i fıkıh ve hilâfiyat okudu; özellikle Endülüslü Mâlîkî fıkıh âlimi ve muhaddis Ebû Bekir İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî'den çok faydalandı. Ebû Ali Hüseyin es-Sâgânî, Ebû Saîd ez-Zencânî, Ebû Sa'd ez-Zevzenî gibi Doğu İslâm dünyasından Kudüs'e gelmiş Hanefî fakihlerinin bakış açıları onu derinden etkiledi.<sup>60</sup> Eserlerinde sık sık burada geçen ilmî tartışmalara

<sup>55</sup> Armstrong, *Kudüs'ün Tarihi*, 354.

<sup>56</sup> Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (Bulak: y. y., 1324), 1/3-4; Maurice Bouyges, *Essai de Chronologie des œuvres de al-Ghazali (Algazel)*, ed. M. Allard (Beyrouth: Imperimerie Catholique, 1959), 42. Maurice Bouyges, *İhyâ*'nın 1095-1101 yılları arasında kaleme alındığını zikreder.

<sup>57</sup> Bk. Albert of Aachen, *Albert of Aachen's History of the Journey to Jerusalem*, çev. Susan B. Edgington (Burlington, USA: Ashgate Publishing Company, 2013), 1/210 vd.

<sup>58</sup> Muharrem Kılıç, "Turtûşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/430-431.

<sup>59</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *el-Avâşım* (Beyrût: y. y., 1985), 2/61.

<sup>60</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Kanûnü't-Te'vil*, nşr. Muhammed es-Süleymânî (Beyrût: y. y., 1990), 92-98.



ve âlimlerin görüşlerine atıfta bulunmasından, Kudüs'teki ilmî atmosferin İbnü'l-Arabî'yi çok etkilediği ve onun burada geçirdiği üç yılı tahsil hayatının verimli dönemlerinden biri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu arada Filistin ve Şam bölgesinde Akkâ, Taberiye, Askalân ve Dımaşk gibi diğer ilim merkezlerini dolaştı. İmâmiyye ve Bâtıniyye âlimleriyle tartıştı. Ebü'l-Fazl İbnü'l-Furât Ahmed b. Ali, Nasr b. İbrâhim el-Makdisî, Hibetullah b. Ahmed el-Ekfânî, Atâ el-Makdisî gibi birçok âlimle görüştü. Sonunda Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, 489/1096 yılında Abbasi başkenti Bağdat'a gitti.<sup>61</sup>

#### 4. Kudüs'ün İstikrara Kavuşmasının Önündeki Engeller

Atsız'ın maiyetindeki kumandanlardan Emir Şöklü, 1074'te Akkâ şehrini alarak buradaki Fatimî idaresine son verdi. Fakat çok geçmeden Akkâ'da bağımsız bir beylik kurmak isteyen Şöklü, tâbi olduğu Atsız'a isyan ederek Dımaşk'ın Fatimî valisi Muallâ b. Haydere ve Benî Kilâb kabilesiyle bir ittifak yaptıysa da mütteliklerinin yanında olmadığı bir sırada girişmek zorunda kaldığı savaşta Atsız'a yenildi. Atsız, daha sonra Güneydoğu Anadolu'ya akınlar düzenleyen Kutalmışoğulları ve Mısır Fatimîleri'yle iş birliği ve ittifak yapan Emîr Şöklü'yü Taberiye'de ikinci defa yenilgiye uğratarak Kutalmışoğulları ile birlikte 1075'te esir almayı başardı. Emir Şöklü ve bir oğlu öldürüldü, yaşlılığı sebebiyle serbest bırakılan Şöklü'nün babası, diğer oğlu ile Mısır'a kaçtı. Kutalmışoğulları ise Sultan Melikşah'ın buyruğu üzerine Cemâziyelevvel 468/Aralık 1075'te başşehir İsfahan'a gönderildi.<sup>62</sup> Bu olaylar esnasında Şöklü ve mütteliki olan Kutalmışoğulları'nın Fatimî Devleti'ne tâbi olduklarını bildirmeleri<sup>63</sup> ise bu sürecin ne kadar zorlu ve kırılğan olduğunun anlaşılması açısından önemlidir. Böylece Şöklü'den kurtulan Emîr Atsız Kudüs, Remle, Taberiye, Trablusşam, Sûr, Humus ve Refeniye gibi Suriye ve Filistin'in önemli şehir ve kalelerini ele geçirmek suretiyle hâkimiyet sahasını genişletti. Daha sonra da hâlâ Fatimî idaresinde bulunan Dımaşk'ı ele geçirip beyliğin merkezini Kudüs'ten buraya nakletti. Bu olaylar yaşanırken de 1087'de sahipsiz kalan Akkâ yeniden Fatimîlerin oldu.<sup>64</sup> Bu fetih sürecinin en önemli olayı da Atsız'ın Dımaşk'ı ele geçirmesi ve burada Abbâsî Halifesi adına hutbe okutmasıdır. Atsız, 1075<sup>65</sup> veya Temmuz 1076'da Fatimîlere ait olan Dımaşk'ı ele geçirincede, burada Fatimî Halifesi Müstansır-Billâh el-Fatimî (ö. 486/1094) adına okunmakta olan hutbeye son verip Ümeyye Camii'nde çiçeği burnunda Abbasi Halifesi Muktedî-Biemrillâh (ö. 486/1094) ve Melikşah adına hutbe okuttu. Diğer yandan “*Hayyâ alâ hayri'l-amel*” diye

<sup>61</sup> Ahmet Baltacı, “İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/489-490.

<sup>62</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/292-293, 309-310.

<sup>63</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/296-297.

<sup>64</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/297-298.

<sup>65</sup> Azîmî, *Târih*, 24.

ŞİİLERİN EZANA İLAVE ETTİKLERİ İBAREYİ DE KALDIRDI.<sup>66</sup> Bu önemli olaydan sonra Remle'den Kudüs'e nakledilen başkentini yeni adresi, kadim Dımaşk oldu.<sup>67</sup>

### 5. Atsız'ın Mısır Yenilgisi ve İkinci Kez Kudüs'e Hâkim Olması

Yukarıda vermeye çalıştığımız Suriye'deki fetihlerden altı ay sonra Atsız, asıl hedefi olan Mısır'a yönelerek, Fatimîlerle yeniden karşı karşıya geldi. Abartılı bir ifadeye göre, Mısır'daki Fatimî yönetimi bu durumdan büyük bir endişeye kapılmış, Atsız'ın Mısır'ı tehdit etmesi üzerine tıpkı Bizans gibi<sup>68</sup> Papa VII. Gregorius'tan (1073-1085) yardım istemişti.<sup>69</sup> Fatimîlerin emrinde görev yaparken emrindeki askerler ve hazinesi ile birlikte Atsız'a katılan İldenizoğlu adlı Türk emir de Kahire Sarayı'nın korkusunu artırmıştı.<sup>70</sup> Üstelik Atsız b. Uvak, 1076'da Fatimî kuvvetlerini mağlûp edip Kahire üzerine yürüyünce Halife Müstansır ve vezir Bedrü'l-Cemâlî, endişeye kapılıp gerektiğinde İskenderiye'ye kaçmak üzere gemiler hazırlamışlar, bu da halkın büyük tepkisine sebep olmuştu.<sup>71</sup> Kahire önlerinde Fatimîlerle savaşa tutuşan Atsız, Şöklü'nün babasının kandırdığı bazı Türkmen atlılarının ve Bedr kumandasındaki Kelboğulları'nın saflarını terk etmesi sonucu Fatimîler karşısında 10 Receb 469/7 Şubat 1077'de ağır bir yenilgiye uğradı ve güçlkle Dımaşk'a dönebildi. Üstelik bu savaş esnasında Çavlı hariç, Atsız'ın tüm kardeşleri de öldürülmüşlerdi.<sup>72</sup>

Atsız'ın Mısır önlerinde yenilmesinden sonra Kudüs'teki Arap asıllı kumandan ve idareciler bundan cesaret alarak, 469/1077'de hutbeyi yeniden Fatimîler adına okutmaya başladılar. Mısır yenilgisinin ardından Dı-

<sup>66</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8/410; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/311-312.

<sup>67</sup> Sevim, *Suriye Filistin Selçuklu Devleti*, 40.

<sup>68</sup> Bizans 1071 Malazgirt yenilgisinden sonra büyük bir dehşete kapılmıştı. 1074 tarihinde VII. Mikhael Dukas (1071-1078) tarafından Papa'ya bir Haçlı çağırısı yapılmış, fakat bu gerçekleşmemişti. İkinci yardım talebi ise 1091 yılında İmparator Aleksios Komnenos (1081-1118) tarafından yapıldı. Çaka Bey (ö. 488/1095) ve Peçenek müttefik gücünün İstanbul'u kuşatması üzerine, İmparator Papa'dan yardım isteyerek Haçlı seferi çağırısı yapmasını talep etti. Bk. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye* (İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1971), 52-54; A. C. Krey, "Urban Crusade-Success or Failure", *American Historical Review*, 53 (1948), 941-944; Peter Charanis, "I. Haçlı Seferi'nin Nedeni Hakkında Bir Grek Kaynağı", çev. İlcan Bihter Barlas, *Tarih Okulu*, 13 (2012), 203-205; V. A. Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. Azer Yaran (Ankara: Onur Yayınları, 1988), 42; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 333-334.

<sup>69</sup> Jonathan Harris, "The "Schism" of 1054 and the First Crusade", *Crusades*, 13 (2014), 1-20.

<sup>70</sup> Sevim, *Suriye Filistin Selçuklu Devleti*, 40-41.

<sup>71</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/311-312; İbn Haldun, *İber*, 4/82-83; İbn Tağrıberdî, *en-Nücumu'z-zâhire*, 5/101.

<sup>72</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/322-323; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8/412; Azîmî, *Târih*, 25; Sevim, *Ünlü Türk Kumandanları*, 41; Sevim, *Suriye Filistin Selçuklu Devleti*, 40-41.

maşk'a çekilen Atsız, bir süre sonra Kudüs'ü kuşatıp yeniden şehre hâkim oldu ve isyancıları şiddetle cezalandırdı. Bu esnada haremindeki kadınların şehrin kapısını açarak kendisini şehre aldıkları söylenir.<sup>73</sup> Atsız'ın emrinde Sultan Melikşah'ın gönderdiği 3.000 Selçuklu süvarisinin bulunduğu ve bunların fethe iştirak ettiklerini belirtmek gerekir.<sup>74</sup>

Atsız'ın Kudüs'e ikinci kez girdiğinde Mescid-i Aksâ'ya dahi sığınanları öldürmesi ilk fetih ile tenakuz teşkil etti. Ancak Atsız'ın bunda kendine göre haklı nedenleri vardı. Çünkü şehrin daha önceki Fatımî unsurları, kendi haremi de dâhil Türk kadın ve çocukları hapsettiği gibi mallarını da müsadere etmişti. Bu ikinci muhasarada, olayla irtibatlı görülen 3.000 kadar kişi öldürülmüş, sadece Kubbetü's-sahrâ'ya sığınanları bağışlanmış, burasının kutsallığına zarar vermekten kaçınılmıştı.<sup>75</sup> Hıristiyanlar hiçbir zarar görmezken, Fatımî taraftarı olan bazı Yahudiler kendilerini burada güvende hissetmeyerek antik Tyre olarak da bilinen Sûr şehrine göç etmeyi tercih etmişlerdi.<sup>76</sup>

Bu sırada Kudüs'teki Yahudilerin Hıristiyanların gürültüsünden ve Müslümanların okudukları ezan seslerinden rahatsız olmaları<sup>77</sup> ise onların bir kısmının niçin Kudüs'ü terk ettiklerini izah eder. Diğer yandan Yahudi Kudüs tarihçisi Simon Montefiore de Atsız'ın ikinci kez Kudüs'ü ele geçirip isyancıları cezalandırmasını "*insafsız yağma*" olarak nitelendirerek,<sup>78</sup> Kudüs fatihinin hakkını teslim etmez. Oysa bu isyan ve cezalandırma olayları yaşanırken de günlük hayatta aksama olmamış, ticarî hayat devam ederken, dervişler de Mescid-i Aksâ'daki rutin ibadetlerine devam etmişlerdi. Halktan kimse de olaylara katılmayıp kendi gündelik meşgalesini sürdürmüştü.<sup>79</sup> Kudüs'ün yeniden fethinden sonra Mısır yenilgisi ile elden çıkan Remle, Ariş, Rif ve Yafa gibi sahil beldeleri de yeniden Atsız'a boyun eğmek zorunda kalmışlardı.<sup>80</sup>

Bu başarılarından sonra muzaffer Atsız'ı yeni olumsuzluklar bekliyordu. Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın Atsız'ın Mısır önlerinde şehit olduğuna dair kendisine ulaşan haberlere inanması ile durum farklı bir hal aldı. Şimdi Sultan'ın emri ile Gence valisi olan kardeşi Tâcüddevle Tutuş b. Alparslan, Suriye ve Filistin bölgesine atanmış, Atsız'ın durumu tehlike-

<sup>73</sup> Montefiore, *Kudüs*, 205.

<sup>74</sup> Sevim, *Ünlü Türk Kumandanları*, 43.

<sup>75</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/325-326; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/412.

<sup>76</sup> Armstrong, *Kudüs'ün Tarihi*, 355.

<sup>77</sup> Moshe Gil, *History of Palestine, 634-1099*, çev. Ethel Broido (Cambridge: Cambridge University Press 1992), 400.

<sup>78</sup> Montefiore, *Kudüs*, 205.

<sup>79</sup> Mustafa A. Hıyari, "Crusader Jerusalem, 1099-1187 AD", ed. K. J. Asali, *Jerusalem in History* (New York: Olive Branch Press, 1990), 130-176.

<sup>80</sup> Sevim, *Suriye Filistin Selçuklu Devleti*, 43.

ye girmişti. Bundan sonrası da tam bir fecaat olmuş, Sultan Melikşah'ın gerçeği öğrenmesi ile kardeşi Tutuş'a Suriye ve Filistin'e girmeyip Halep civarlarında faaliyet yapması uyarısına rağmen gelişmeler farklı mecrada aktı. Fatımîlerin Dımaşk'ı muhasara etmesi üzerine Halep civarındaki Tutuş'tan yardım isteyen Atsız, Tutuş tarafından 471/1079'da yay kirışı ile boğularak ortadan kaldırıldı.<sup>81</sup> Atsız ile birlikte kardeşi Çavlı da Tutuş tarafından bertaraf edildi.<sup>82</sup>

### 6. Atsız Sonrası Gelişmeler

Atsız'ın 1079'da öldürülmesinden sonra Kudüs, 477/1085 yılında Tutuş'un komutanlarından Artuk b. Eksük'e emanet edildi.<sup>83</sup> Selçuklu devletine yirmi üç yıl kadar hizmet eden Artuk Bey 482/1089'da Kudüs'e yeni bir cami yaptırdı ve kısa bir süre sonra da 484/1091'de öldü.<sup>84</sup> Bundan sonra Kudüs yedi yıl 491/1098 yılına kadar oğulları İlgazi ve Sökmen'in elinde kaldı.<sup>85</sup> Bu dönemde de Kudüs'te ilmî faaliyetler ve âlimler karşımıza çıkmaya devam etti. Yukarıdaki başlıkta verdiğimiz bilgilere, Ebû Abdullah et-Türkî adlı kişinin Kudüs kadısı olarak şehirde Melik Tutuş'u ve Artukluları temsil ettiğini ilave ederek bu hususu destekleyebiliriz.<sup>86</sup>

Bu sırada Büyük Selçuklu Devletinde başlayan taht kavgaları ile devlet otoritesi sarsılmaya başlamıştı. 1095'te Tutuş, yeğeni Sultan Berkyaruk'a yenilerek öldürüldü, bundan sonra da kurduğu devlet oğulları vasıtası ile bir müddet daha ayakta kaldı. Suriye Selçukluları Halep emîri Rıdvan (ö. 507/1113) ve kardeşi Dımaşk meliki Dukak (ö. 498/1104) ile devam etti. Ancak iki kola ayrılan Suriye Selçukluları, kardeşler arasındaki mücadelelerle güç kaybetmeye başladı.<sup>87</sup> Fatımîler, bölgedeki karışıklıktan faydala-

<sup>81</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/418; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/295; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/340-342; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, 2/320; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusrâ*, 71; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1953), 31-38; Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1995), 86.

<sup>82</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/345-346, 467; Sevim, *Suriye Filistin Selçuklu Devleti*, 44.

<sup>83</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/363, 404; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, 5/115; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/220; İbn Haldun, *İber*, 4/83; Coşkun Alptekin, "Artuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/415.

<sup>84</sup> Ali Sevim, "Artuk b. Eksük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/414.

<sup>85</sup> İbn Asâkir, *Tarihü Dımaşk*, 56/76; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/233-234; Casim Avcı, "Kudüs", 26/329.

<sup>86</sup> İbn Asâkir, *Tarihü Dımaşk*, 56/76.

<sup>87</sup> Azîmî, *Tarih*, 34; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/502; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetih (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1992), 12/160; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/295; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 28/69; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar* 2/206; Urfalı Mateos, *Vekâyi-Nâme* 184.

narak, Dukak'ın, Artuklu Sökmen ve İlgazi tarafından metbû tanındığı Kudüs'e<sup>88</sup> yöneltiler. Kudüs, Fatımîler tarafından kırk mancınıklı donatılmış bir ordu ile kırk gün kuşatıldı. Artuklu askerleri kahramanca müdafaada bulunmalarına rağmen Dukak'ın yardıma gelmemesi ve Fatımîler karşısında çaresiz kalmaları üzerine şehri onlara terk etmek zorunda kaldılar.<sup>89</sup> Fatımîler de Artuklular'a Dımaşk'a çekilme müsaadesi verdiler.<sup>90</sup> Kudüs, Şaban 491/Temmuz 1098 tarihinde Artuklular'dan Fatımîler'e geçerek el değiştirmiş oluyordu.<sup>91</sup> Bir yıl sonra da Haçlılar tarafından işgal edilen Kudüs, 1187'de Selahaddin'in şehri yeniden fethetmesine kadar Haçlı yönetiminde kalacaktı.

### SONUÇ

1071 Malazgirt Zaferi, Türk-İslâm Tarihi için olduğu kadar Dünya Tarihi içinde önemli bir olay ve kırılma noktasıdır. Bu parlak zafer öncesi Anadolu'ya olduğu kadar Suriye ve Filistin bölgesine de gelen Oğuz Türkmenleri, yurt edinmek ve bir devlet kurmak için çaba sarf etmişlerdir. Önce Sultan Alparslan'a daha sonra da oğlu Melikşah'a bağlılık arz eden Nâvekiyye Türkmenleri de Filistin'e gelmiş ve bölgenin en önemli şehirlerinden Remle'yi ele geçirerek burada bir devlet kurmuşlardı. Başbuğları Kurlu Bey'in 1070 yılında ölümüyle, Türkmenlerin başına Atsız adlı beyleri geçmiş ve kısa süre sonra onun önderliğinde Kudüs şehri 1071'de ele geçirilmiştir.

Şif Fatımîlere ait şehrin valisi emanla teslim olmuş, ailesi ve hazineleri ile şehri terk etmişti. Bu müsamaha, daha önce pek çok yıkım ve savaşa tanık olmuş Kudüs'ten, buradaki kutsal mekânlardan ve halktan da esirgenmemişti. Bundan sonra şehirde sükûnet hâsıl olmuş, ticaret devam ettiği gibi sosyal hayat kesintiye uğramamış, halkın refah seviyesi de artmıştı. Muhalif Türkmen beyi Şöklü'yü de ortadan kaldıran Atsız, Sultan Alparslan'ın da emeli olan İslâm birliğinin önündeki en büyük engel olan Fatımîlerin hüküm sürdüğü Mısır üzerine bir sefer gerçekleştirmişti. Ancak Atsız'ın yaşadığı talihsizlikler ve ihanetler yüzünden Türkmenler mağlup olmuşlardı.

Atsız, daha önce ele geçirdiği Dımaşk'a salimen ulaşırsa da bu karmaşada Kudüs'teki eski Fatımî taraftarları bir isyan çıkararak şehre sahip olmuşlardı. Dımaşk'ı başkenti yapmasına rağmen ailesini Kudüs'te bırakan Atsız'ın bu ihanete tepkisi sert olmuş ve Kudüs'ü yeniden ele geçirecek, ilkinin aksine şehirde bir katliam yapmıştı. Bu kıyımdan Kubbetü's-sah-

<sup>88</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/19; Montefiore, *Kudüs*, 206.

<sup>89</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/19.

<sup>90</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/19; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/205.

<sup>91</sup> Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 230; David Nicolle, *Birinci Haçlı Seferi 1096-1099*, çev. L. Ece Sakar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 13.

râ'ya sığınanlar emin olmuş, bazı isyancılar da sahildeki Sûr şehrine tehcir ettirilmişti. Bu süreç ve sonrasında en dikkat çeken olaylardan birisi de Kudüs'e akın akın gelen âlim ve sûfiler olmuştu. Gazzâlî'den Turtûşî'ye, İbnü'l-Arabî'den Ebû Saîd ez-Zencânî'ye kadar pek çok âlim burada ders halkaları kurarak insanları irşad etmişlerdi. Bu ortamı ise önce Atsız, daha sonra da bir başka Türkmen beyi Artuk b. Eksük gerçekleştirmişlerdi. Ancak bu konuda asıl büyük kahraman Atsız Bey olmuştu.

### KAYNAKÇA

Albert of Aachen. *Albert of Aachen's History of the Journey to Jerusalem*. çev. Susan B. Edgington. Burlington, USA: Ashgate Publishing Company, 2013.

Alptekin, Coşkun. "Artuklular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/415. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Armstrong, Karen. *Kudüs'ün Tarihi, Bir Şehir Üç Semavi Din*. çev. İrem Sağlamer. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2021.

Avcı, Casim. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/328. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Azîmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Azîmî Tarihi*. çev. Ali Sevim. Ankara: TTK Yayınları, 2006.

Bahat, Dan. *The Illustrated Atlas of Jerusalem*. New York: Simon and Schuster, 1990.

Baltacı, Ahmet. "İbnu'l-Arabî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/489-490. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Barber, Malcolm. *Haçlı Devletleri Tarihi*. çev. Doğan Mert Demir. İstanbul: Kronik Yayınları, 2021.

Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.

Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.

Biddle, Martin. *The Tomb of Christ*. Stroud: Sutton, 1999.

Boas, Adrian J. *Jerusalem in the Time of the Crusades: Society, Landscape and Art in the Holy City under Frankish Rule*. London: Routledge, 2001.

Bouyges, Maurice. *Essai de Chronologie des œuvres de al-Ghazali (Algazel)*. ed. M. Allard. Beyrouth: Imperimerie Catholique, 1959.

Bündârî, Kıvâmüddîn Ebû İbrâhîm el-Feth. *Zübdetü'n-Nusrâ ve Nuhbetü'l-Usrâ, Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*. çev. Kıvâmeddin Burslan. Ankara: TTK Yayınları, 1999.

Charanis, Peter. "I. Haçlı Seferi'nin Nedeni Hakkında Bir Grek Kaynağı". çev. İlcan Bihter Barlas. *Tarih Okulu*, S. 13 (2012), 203-205.

Cobb, Paul M. *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Daftary, Farhad. *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

*Dictionnaire de la Bible*. 3/2, 1318. Paris: Excelsis, 1912.

Ebü'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyübî. *el-Muhtasar fî ahbârî'l-beşer*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ty.

*Encyclopedia Judaica*. 9/1379. Jerusalem: Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1982.

Fayda, Mustafa. *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Folda, Jaroslav. *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098–1187*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Foss, Clive. "The Persians in Asia Minor and the End of Antiquity". *The English Historical Review*. 721-747. London: Oxford University Press, 1975.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ*. Bulak: y. y., 1324.

Gil, Moshe. *History of Palestine, 634-1099*. çev. Ethel Broido. Cambridge: Cambridge University Press 1992.

Gordlevski, V. A. *Anadolu Selçuklu Devleti*. çev. Azer Yaran. Ankara: Onur Yayınları, 1988.

Grenard, Fernand. *Grandeur et Decadence de l'Asie*. Paris: Armand Colin, 1939.

Haldon, J. F. *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Halife b. Hayyât, Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Umerî. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1397.

Harris, Jonathan. "The "Schism" of 1054 and the First Crusade". *Crusades* 13 (2014), 1-20.

Hıyari, Mustafa A. "Crusader Jerusalem, 1099-1187 AD". ed. K. J. Asali. *Jerusalem in History*. 130-176. New York: Olive Branch Press, 1990.

Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfî. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 70 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Kitâbü'l-İber ve divânu*

*mübtede' ve'l-haber fî târihi'l-Arab ve'l-Berber ve âsirihim min zevi's-şe'ni'l-ekber*. thk. Halil Şahâde. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1900-1904.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetih. 13 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1992.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn. *Muhtasarü Târihi Dımaşk*. thk. Ravhiyye en-Nahhâs. 29 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984.

İbn Şeddâd, Ebü Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Şeddâd el-Ensârî el-Halebî. *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. 2 Cilt. by.: y.y., ts.

İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûk Mısr ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. 14 Cilt. Beyrût: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.

İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî. *Zübdetü'l-Haleb fî târihi Haleb*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.

İbnü'l-Arabî, Ebü Bekir Muhammed b. Abdullah. *el-Avâşım*. Beyrût: y. y. 1985.

İbnü'l-Arabî, Ebü Bekir Muhammed b. Abdullah. *Kanûnü't-te'vil*. nşr. Muhammed es-Süleymânî. Beyrût: y. y. 1990.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. 18 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târih*. tsh. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.

Kafesoğlu, İbrahim. *Selçuklu Tarihi*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1972.

Kafesoğlu, İbrahim. *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1953.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-a'sâ fî sinâati'l-inşâ*. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Karakuş, Abdülkadir. *İbadet Esaslarıyla İlgili Kur'an Kavramları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.



Kılıç, Muharrem. “Turtüşî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Kochav, Sarah. *Church of the Holy Sepulchre*. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Institute, 1999.

Köymen, Mehmet Altay. *Alp Arslan ve Zamanı*. Ankara: A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1983.

Krey, A. C. “Urban Crusade-Success or Failure”. *American Historical Review* 53 (1948), 941-944.

Makrizî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutât ve'l-a'sâr*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.

Makrizî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *İttiazu'l-hunefâ bi ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. 3 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.

Montefiore, Simon Sebag. *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*. çev. Cem Demirkan. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.

Nâsır-ı Hüsrev. *Sefernâme*. çev. Abdülvehap Tarzi. İstanbul: MEB Yayınları, 1994.

Neusner, J. *The Halakhah: An Encyclopaedia of the Law of Judaism*. 5/15-16. Leiden: E. J. Brill, 2000.

Nicolle, David. *Birinci Haçlı Seferi 1096-1099*. çev. L. Ece Sakar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Nizamülmülk. *Siyâsetnâme*. çev. Nurettin Bayburtlugil. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1987.

Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*. 30 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423.

Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Yayınları, 2019.

Ömerî, Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh. *Mesâlikü'l-Ebsâr; Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.

Özaydın, Abdülkerim. “Bedr el-Cemâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/330. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Razî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu 'l-gayb*. Beyrût: y. y., ts.

Reşidüddin Fazlullah. *Câmiu 'l-Tevârih, Selçuklu Devleti*. çev. Erhan Göksu-H. Hüseyin Güneş. İstanbul: Selenge Yayınları, 2010.

Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: TTK Basımevi, 1986.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed. *Arâisü'l-Mecâlis: Kısasü'l-Enbiyâ*. Kahire: b. y., 1301.

Sevim, Ali - Merçil, Erdoğan. *Selçuklu Devletleri Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 1995.

Sevim, Ali. "Artuk b. Eksük". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/414. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Sevim, Ali. "Nâvekiye Türkmenleri Sorunu". *Erdem Dergisi* 9/26 (1996), 789-792.

Sevim, Ali. *Suriye-Filistin Selçukluları Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 1989.

Sevim, Ali. *Ünlü Selçuklu Kumandanları, Afşin, Atsız, Artuk ve Aksungur*. Ankara: TTK Yayınları, 1990.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî. *Mir 'âtü 'z-zamân fî tevârihi 'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât. 40 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.

Somerville, Robert. *The Councils of Urban II, I: Decreta Claromontensia*. Amsterdam: Hakkert, 1972.

Stern, S. M. "İsmâ'îlîs and Qarmatians". *Studies in Early İsmâilism*. 289-298. Leiden: E. J. Brill, 1983.

Süryani, Mikhail. *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Kütüphanesi Tercüme Kısım, 1944.

Şapolyo, Enver Behnan. *Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. Ankara: Güven Matbaası, 1972.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu 'l-beyân an te'vîli âyi 'l-Kur 'ân*. 31 Cilt. Beyrût: y. y. 1405/1984.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu 'l-ümem ve 'l-mülük (Târîhu 'l-Taberî)*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru't-Turâs 1387.

*The Interpreter's Dictionary of the Bible*. 2/843. New York: Hardcover, 1962.

Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2009.

Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1971.

Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Basımevi, 2000.

Vardan, Müverrih. "Türk Futuhâtı Tarihi, 889-1269". *İÜEF Yayınları, Tarih Seminerleri Dergisi, Metin ve Vesikalar*. çev. Hrant D. Andreasyan. İstanbul: Millî Mecmua Basımevi, 1937.

Vasiliev, A. A. *Histoire de L'Empire Byzantin*. çev. P. Brodin - A. Bourguina. Paris: Editions A. Picard, 1932.

Watt, W. M. *Hız Muhammed Mekke'de*. çev. M. Rami Ayas - Azmi Yüksel. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Willermus Tyrensis. *Haçlı Kroniği, Başlangıcından Kudüs'ün Zaptına Kadar*. çev. Ergin Ayan. İstanbul: Kronik Yayınları, 2016.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târihu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrût: y. y., ts.

Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yinanç, M. Halil. *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi*. İstanbul: İÜ Yayınları, 1944.



# DİNÎ DEĞERLERİN İLETİŞİMİNDE ÜSLUP VE GÜZEL KONUŞMANIN ETKİSİ

## THE EFFECT OF RHETORIC AND TURN OF PHRASE ON COMMUNICATION OF RELIGIOUS VALUES

Geliş Tarihi:23.02.2022 Kabul Tarihi: 26.08.2022

✉ **FİKRET KARAMAN**

PROF. DR.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/000-0002-5640-2901

fkaraman23@yahoo.com

### ÖZ

Eşyanın isimleriyle tanımlanması, ilk insan Hz. Âdem ile başlamıştır. Önce varlıkların isimleri Hz. Âdem'e öğretilmiş, sonra da mahiyetleri ve ne işe yaradıkları açıklanmıştır. Örneğin; yazmak için kalem, dikmek için iğnenin işlevi öğretilmiştir. Söz konusu isimler; zamanla birçok milletin dili halinde şekillenmiştir. Nitekim Allah ilahi emirleri bildirmek üzere her millete, kendi dilleriyle konuşan peygamberler göndermiştir. Bu kutlu elçiler davet ve tebliğ görevlerini sadece Allah rızası için yapmışlardır. Geçimlerini de aynı şekilde kimseye yük olmadan kendi elleriyle temin etmişlerdir. Peygamberler vefatlarında ilmi miras bıraktıkları için, dini değerleri anlatma görevi, alimlere geçmiştir. Bu bağlamda hızlı bir değişim ve dönüşümün etkili olduğu günümüzde, Allah'ın elçilerinden kalan bu mirası, doğru bir iletişim ve güzel üslupla paylaşmaya her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İlim, Din, Vahiy, Hitabet, İletişim, Üslup, Güzel Konuşma.

### ABSTRACT

The identification of things by their names began with the first human being, Adam. First, Adam was taught the names of things and then their nature and function were explained. For example, he was taught the function of the pen for writing and the needle for sewing.

Over time, these names were shaped into the language of many nations. Indeed, Allah sent prophets to each nation to inform them of the divine commands, speaking in their own language. These holy messengers performed their duties of invitation and notification only for the sake of Allah. Likewise, they provided their livelihood with their own hands without being a burden to anyone.

Since the prophets left a legacy of knowledge at their deaths, the task of explaining religious values passed to scholars. In this context, in today's world of rapid change and transformation, there is more need than ever to share this legacy left by the messengers of Allah through proper communication and beautiful style.

**Keywords:** Science, Religion, Revelation, Oratory, Communication, Style, Eloquence.

## SUMMARY

Almighty Allah has commissioned the prophets to speak to the people with soft but effective words. Because a beautiful and effective word is likened to a tree whose root is deep but whose branches rise to the sky and always bears fruit. According to some scholars, the beautiful word is the Qur'an. So is the tree of faith in the heart. As long as a person is busy with science and good deeds, he will be beneficial to his environment. Others have said that good word means faith. Bad and rude words, on the other hand, lead to hatred and anger. Often the price of a bad word has been paid with violence and fighting.

When Hz. Muhammad was talking to those around him, he would start with the name of Allah and communicate with the audience in a clear and gentle tone. With this exemplary act, he instilled trust in meeting, bazaar, market shopping, neighbor and friend relations. He was careful not to disturb others while speaking. He would choose nice words in conversation and would not raise his voice. He would prefer the easiest and most understandable method when explaining the topic he chose to his addressee. When it is necessary, he would explain the evidence about the subject and give good news of its wisdom, benefit, result and reward. Hz. Muhammed paid attention to the knowledge and understanding of the audience. While he was talking, those who were with him "It was as if they had a bird on their head and they would listen, gasping, so as not to frighten him." He wouldn't talk unless there was a need. "Whoever believes in Allah and the Hereafter should either speak good or remain silent" His good morals had a great influence on his invitation and communication.

The blessed messenger of Allah treated everyone, male and female, with kindness, especially to the weak, such as the poor, orphans, the elderly, and the sick. Once, while talking to his friends around him, he warned his companions, who were slow to make way for the old guest who came to visit him, with these words: "they is not one of us who does not show compassion to our little ones and respect our elders." They also recommended gift giving for the development of love between individuals. "Give a gift, for the gift destroys the grudge and hatred in the heart." he said.

The Qur'an orders people to be invited to good deeds without hurting them and with good advice. This method also honors the other: "Invite to the way of your Lord with wisdom and good advice, and argue with them in the best way." The prophets invited their ummah with good advice, convincing evidence and soft tone. This method was applied even to the Pharaoh, who was known for his ruthlessness. Hz. Moses prayed to Allah to untie the knot in his tongue in order to suggest good words: "Expand my heart. Make my work easier for me. Untie the knot from my tongue so that they can understand my words well." Finally, the knot in Moses' language was untied and he began to speak freely. Thus, Almighty Allah appointed his brother Harun as his helper. The two of them were asked to go to Pharaoh and invite them to the belief of tawhid: "Go to Pharaoh. Because he is so mad. Speak softly to him. Maybe he's sane or scared. Tell him that Allah has sent you to invite and warn him. Speak softly to him. It is hoped that a spark of charity will fall in his heart or he would be afraid and leave his anger."

The material and spiritual wealth that Allah has created for people is enough for everyone to live in wealth, peace and tranquility. Human's responsibility is to protect the values that lead to this success and happiness. Therefore, these universal religious values have been the common denominator of the society throughout history. The power of keeping the individual and society in the heart depend on correct communication, soft style and the art of eloquence. It is easier to please the other with a nice and kind approach. It increases hope and confidence for the future. As it is often said among the people, the tongue has no bones, but when used well, it can pull the snake out of its lair. For this reason, kind speech has always been the guarantee of peace and tranquility.

## GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca, birey ve toplumu birbirine yaklaştıran temel bağlar; samimiyet, doğru iletişim, yumuşak ve güzel konuşma ilkeleridir. Bu ilkeler dinî değerlerin benimsenmesinde de etkili olmuştur. Sanayileşme süreciyle başlayan değişimler ve gelişmeler; dinin sosyal hayatımızdaki söyleminin daha nitelikli ve güçlü olması gerektiğini ortaya koymuştur. Buna 21. asrın ilk çeyreğinde giderek artan sosyal medya gücü ile dijitalleşme sektörünü de ilave etmek gerekir. Bu yeniliklere ve değişimlere rağmen din; Allah'a kulluk etme, güzel ahlâk, barış ve huzurun kaynağı olmaya devam etmektedir.<sup>1</sup>

Kur'ân-ı Kerîm; iman edip güzel işler yapan insanı, varlıkların en hayırlısı olarak açıklamıştır.<sup>2</sup> Onu Allah'a kulluk etmeye, anne-babaya, akrabaya, yoksullara, komşulara, yolda kalanlara ev ve iş yerinde çalışanlara, iyilik yapmakla görevlendirmiştir.<sup>3</sup> Yüce Allah insanların bir erkekle bir dişiden yaratıldığına dikkat çekmiş onların birbirleriyle tanışmaları için, kavimlere ve kabilelere ayırdığını açıklamıştır.<sup>4</sup> Şüphesiz bu yaratılışın ve tanışmanın amacı toplumu; ırk, dil, renk ve cinsiyet üzerinden ayırtırmak değil, aksine aralarındaki dostluk, barış ve güveni yerleştirmektir. Hz. Peygamber (s.a.s.), her doğan çocuğun fitrat üzere dünyaya geldiğini daha sonra anne ve babasının telkini ile bir inanca sahip olacağına dikkat çekerek dinin sosyal hayatımızdaki önemini vurgulamıştır.<sup>5</sup> İnsanlar arasındaki üstünlüğün de Allah'ın emir ve yasaklarına karşı ortaya konulan duyarlılık derecesiyle orantılı olduğunu belirtmiştir.<sup>6</sup>

Cenab-ı Hak insanları varlığından haberdar etmek ve kendisine ibadet etmelerini sağlamak üzere peygamberler

<sup>1</sup> Mehmet S. Aydın, *İçerik Kritik Bakış* (İstanbul: İyi Adam Yayıncılık, 1999), 20.

<sup>2</sup> el-Beyyine 98/7.

<sup>3</sup> en-Nisâ 4/36.

<sup>4</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>5</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (Beyrût: Dârü'l İhyâü't-Türas Arabî, 1952), "Cenâiz", 79.

<sup>6</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâl-il Kur'ân*, çev: Bekir Karlığa vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1972), 13, 507.



göndermiştir.<sup>7</sup> Bu kutlu elçilerin; iletişim ve tebliğleri sayesinde hidayete kavuşanlar olduğu gibi; şirk, küfür ve nifak çizgisinde ısrar edenler de olmuştur.<sup>8</sup> Nübüvvet zincirinin sona ermesiyle bu ilahi mesajların sunumu ve anlatım görevi; İslâm âlimlerine verilmiştir.

Bu araştırmada; dini değerlerin anlatımında, ilk iletişim, etkili söz söyleme, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) üslubu, güzel öğüt, hikmetli söz ve tatlı dil ile gönülleri yumuşatmanın önemi üzerinde durulacaktır. Ayrıca dinin özünü bağdaşmayan şiddet ve nefret dilinin sakıncalarına dikkat çekilecektir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'e (s.a.s.), hangi Müslüman'ın daha iyi olduğu sorulduğunda; davranışından emin olunan,<sup>9</sup> dili ve eliyle başkasına zarar vermeyen kimse şeklinde cevap vermişlerdir.<sup>10</sup> Bu nedenle Resûlullah'ın tasvir ettiği bu huzur ortamına ve gülen yüzlere, her zamankinden daha fazla özlem duyulmaktadır: Nitekim gönül insanı Yunus Emre (ö. 720/1320) de barış ve huzura olan ihtiyacı şu dizeleriyle ifade etmiştir: "Söz ola kese savaşı, söz ola bitire başı/ Söz ola ağılı aşı, bal ile yağ ede bir söz."<sup>11</sup>

### 1. Varlıkların İsimlendirilmesi ve İlk İletişim

Varlıkları isimlendirme ve mahiyetlerini kavrama kabiliyeti, sadece insana verilmiştir. Bireylerin iletişimleri genellikle konuşma, el ve göz işareti gibi beden diliyle gerçekleşmektedir. Yüce Allah hayatı anlamlandıran eşya ve varlıkların tüm isimlerini, manalarını Hz. Âdem (as)'e öğretmiştir: "*Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklerle arz edip; eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bildirin, dedi*"<sup>12</sup> İlk iletişim bağlamında, bütün varlıkların isimleri, özellikleri ve mahiyetleri Hz. Âdem'e (a.s.) öğretilmiştir. Bu durumda ilk iletişim Allah; melek ve şeytan arasında gerçekleşmiştir.

İlk dönem müfessirlerinden Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/827) bu ayetin yorumunda; Allah'ın tüm isimleri bu denizdir, bu dağdır, bu şudur, diğeri şudur şeklinde Hz. Âdem'e öğrettiğini söylemiştir.<sup>13</sup> Aynı şekilde Zemahşerî (ö. 538/1144) de, söz konusu âyette; Allah'ın din ve dünya menfaatine ait ne varsa her şeyi Hz. Âdem'e öğrettiğini açıklamıştır.<sup>14</sup> Râzî (ö. 606/1210) ise; bu öğretme sonucunda yeryüzünde çeşitli dillerin

<sup>7</sup> ez-Zâriyât 52/56.

<sup>8</sup> el-Bakara 2/7.

<sup>9</sup> Buhârî, "İman", 5.

<sup>10</sup> Buhârî, "İman", 4.

<sup>11</sup> Yunus Emre, *Divan Seçmeler*; Hazırlayan: Mustafa Tatçı (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 66.

<sup>12</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>13</sup> Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Tefsîru Abdurrezzâk* (Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/265.

<sup>14</sup> Zemahşerî, Mahmud bin Ömer, *el-Keşşaf* (Kahire: Matbatü'l İstikâme, 1953), 1/93.

oluşturduğunu ayrıca Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin, yeryüzünde konuşulan Arapça, Farsça, Habeşçe, Rumca gibi bütün dilleri kapsadığını<sup>15</sup> belirtmiştir. İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) de, isimlerin Hz. Âdem'e ilham ile öğretildiğini şöyle ifade etmiştir: "Allah bütün eşyanın isimlerini Hz. Âdem'e ilham etti ve öğretti. Her dildeki adlarıyla birlikte özelliğini, ne işe yaradığını sebep ve hikmetini açıkladı."<sup>16</sup>

Yakın dönem İslâm âlimlerinden Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) da; başlangıçta Hz. Âdem'e verilen bu kabiliyetin zamanla insanların sosyal hayatın her yönünü etkilediğini şöyle ifade etmiştir: "İnsanın dil konusunda sahip olduğu zenginlik ve çeşitlilik ile isimleri seslendirme ve konuşma kabiliyeti, Hz. Âdem'in (a.s.) şahsında insanlara ve hayata yansımıştır."<sup>17</sup>

Tarihî süreçte bazı kavimlerin, yok olmasıyla önceki dil tedricen zayıflamış, yerine yenisi konuşulmaya başlanmıştır. Böylece zamanla toplumlar arasındaki dil farklılığı ortaya çıkmıştır.<sup>18</sup> Peygamberlerin, kavimlerinin diliyle gönderilmelerinin hikmeti de hem iletişimi hem daha etkili konuşmayı kolaylaştırmıştır. Nitekim Cenab-ı Hak Hz. Muhammed'e (s.a.s.), kalplerinde hile ve sapıklık bulunanlara bile tesirli sözlerle tebliğde bulunmasını emretmiştir: "*Onlar, kalplerindekini Allah'ın bildiği kimselerdir. Onlara aldırma, kendilerine öğüt ver ve onlara durumları hakkında tesirli söz söyle.*"<sup>19</sup> Burada tesirli sözlerle kalplerine nüfuz edilmek istenen kitlenin; münafıklar olduğu belirtilmiştir. Buna göre etkili ve düşündürücü söz; hangi din, düşünce ve akıma mensup olursa olsun onların üzerinde iz bırakmaktadır.<sup>20</sup>

## 2. Kur'ân'da Etkili Söz Vurgusu

Kur'ân-ı Kerîm, önceki toplumların hallerini kıssalarla özetleyerek insanın düşünce ufkunu açmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetine itiraz eden Araplara; bu kadim tecrübe hatırlatılarak, Allah'ın seçtiği ve kemale erdirdiği İslâm dinine iman etmelerini hatırlatmıştır.<sup>21</sup> Zira geçmişten alınacak ibretlerle, geleceğin değerlendirilmesi hayatın bir temel kuralıdır. Bu bağlamda Allah'ın kutlu elçisine, indirilen Kur'ân-ı Kerîm, en büyük

<sup>15</sup> Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb* (Tefsîru'l Kebîr) (Beyrût: Dâru'l Kütübü'l İlmîyye, 1990.), 2/192.

<sup>16</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, çev: Abdullah Öz vd. (İstanbul: Damla Yayınları, 1995), 1/116.

<sup>17</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Yayınları, 1971), 1/67.

<sup>18</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/162.

<sup>19</sup> en-Nisâ 4/63.

<sup>20</sup> Ebû'l Fidâ İsmail İbn-i Kesîr el- Kureşî ed-Dımaşkî, *Tefsiru'l Kur'an'il-Azîm* (Kahire: Dâru'l Hadis, 1988), 1/492.

<sup>21</sup> el-Mâide 5/3.

mucizedir.<sup>22</sup> Onun muhtevası ve belagati karşısında şairler, edebiyatçılar metinlerini askıdan indirmişlerdir.<sup>23</sup> Bazı müşrikler birbirlerinden habersiz “Mescid-i Haram”a gelerek Resûlullah’ın okuduğu Kur’ân-ı dinlemekten kendilerini alamamışlardır.<sup>24</sup> Çünkü Kur’ân-ı Kerim; inanan, inanmayan herkesi muhteva, üslup ve belağâtı ile adeta büyülemiştir.

Yüce Allah güzel ve etkili konuşmanın aynı zamanda Müslüman’ın bir vasfı olduğunu açıklamıştır: “*Kullarıma söyle, sözün en güzelini söylesinler.*”<sup>25</sup> “*Allah’a çağırın, dine ve dünyaya yararlı iş yapan, “Ben Müslümanlardanım” diyenden daha güzel sözlü kim vardır?*”<sup>26</sup> Görüldüğü üzere insanın çevresiyle iletişim kurarken adeta kelimeleri seçerek konuşması tavsiye edilmiştir. Kişinin söz ve konuşmalarını, Allah’ın emirlerini tebliğ ederek dine davet etmek suretiyle anlamlı hale getirmesi istenmektedir. Unutulmamalıdır ki düşünülmeden ulu orta sarf edilen kötü bir söz kırıklığa, doğru ve güzel bir söz de dostluğa kapı aralamaktadır. Zemahşerî birinci âyetin Hz. Ömer’in bir gayri müslim ile yapılan tartışmada onu dövmek istemesi üzerine nazil olduğunu söylemiştir.<sup>27</sup> Dolayısıyla mümin, haksız ve kırıcı konuşmalara, daha nazik ve yumuşak bir üslupla cevap vermek durumundadır.<sup>28</sup>

### 3. Güzel Söz Meyveli Bir Ağaca Benzer

Yüce Allah, peygamberleri nübüvvetle görevlendirirken; kavimlerine yumuşak, etkili ve ikna edici sözlerle (Kavli belâğ ile) konuşmalarını emretmiştir.<sup>29</sup> Onlar bu görevlerini, herhangi bir ücret beklemeden yerine getirmişlerdir. Geçimlerini ise, elleriyle temin ederek kimseye yük olmamışlardır.<sup>30</sup> Kendilerine vahyedilen emri, etkili ve güzel sözlerle açıklamışlardır: “*Kim izzet isterse bilmeli ki izzet tamamıyla Allah’a aittir. Güzel sözler O’na yükselir.*”<sup>31</sup> Cenabı Hak bu âyette, iki hususa dikkat çekmiştir. Birincisi güzel ve etkili konuşmak, ikincisi de bu söz ve davranışları hayra

<sup>22</sup> Abdullatif Harputî, *Tenkîhu’l-Kelâm Fî Akaidi Ehli’l-İslâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 219.

<sup>23</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: yeni ufuklar neşriyat, 1988) 1/49.

<sup>24</sup> Hayrettin Karaman vd. *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 1/33.

<sup>25</sup> el-İsrâ 17/ 53.

<sup>26</sup> el-Fussilet 41/ 33.

<sup>27</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/524.

<sup>28</sup> Süleyman Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi* (İstanbul: KUBA, 1998), 25/243.

<sup>29</sup> Kerim Buladı, “Kur’an’ın Sözlü İletişimde Öngördüğü Dil Üslubu”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Kıbrıs: Yıl 4, Bahar, 2018), 21-54.

<sup>30</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/557.

<sup>31</sup> Fâtır 35/10.

dönüştürmektir.<sup>32</sup> Allah gerçek onur ve izzetin, kendisine kulluk etmekle elde edileceğini bildirmiştir. O halde; “*güzel söz*”den maksat; kelime-i tevhid, tehlil, dua ve istiğfar gibi sözlerdir.<sup>33</sup> Zira insan inancıyla, sözüyle, işleriyle güç ve itibar sahibi olur.<sup>34</sup> Güzel ve etkili söz, kökü derinlikte olan, dalları göğe yükselen, her zaman meyve veren bereketli ağaca benzetilmiştir: “*Görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi: Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti. O ağaç, Rabbinin izniyle her zaman yemişini verir.*”<sup>35</sup> İmam Mâtürîdî’ye (ö. 333/944) göre, “*Kelime-i Tayyibe*”, Kur’ân-ı Kerîmdir. Güzel söz ise, sürekli meyve veren bakımlı ağaçtır. Kalpteki iman ağacı da böyledir. Sahibi faydalı ilim ve güzel amel ile meşgul oldukça, çevresine faydalı olacaktır.<sup>36</sup> Taberi (ö. 310/923) ise, güzel sözün yerine iman kavramını kullanmış, bunu da müminin kalbine yerleşmiş ağaç dalları gibi semaya yükseldiğini ve işlenen salih amelleri temsil ettiğini belirtmiştir.<sup>37</sup>

Şu âyette de güzel söz ve kelimelerin muhataplarının üzerinde olumlu etkiler bıraktığına işaret etmektedir: “*Güzel söz ve bağışlama, arkasından eziyet gelen bir sadakadan daha iyidir.*”<sup>38</sup> Râzî burada geçen güzel sözü; gönlün kabul edip yadırgamadığı söz olarak açıklamıştır. Bu bağlamda güzel söz ve davranışla birlikte hayır yapmak teşvik edilmiştir.<sup>39</sup> Çünkü güzel söz; doğruluğu, nezaketi, güler yüzlülüğü, kardeşliği ve huzuru sembolize etmektedir. Ruhlara serinlik, gönüllere sükûnet vermektedir. Kötü duyguları iyiye, dönüştürerek, kardeşlik, dostluk ve yakınlık bağlarını güçlendirir. Aileye ve topluma; saygı kazandırmaktadır.<sup>40</sup>

#### 4. Kötü Söz; Kin ve Nefret Kapısını Aralar

Kötü ve kaba söz; kin, nefret ve gerginliğe yol açar. Çoğu zaman, kötü bir sözün bedeli; şiddet ve kavga ile ödenmiştir. Özensiz ve ani bir öfkeyle sarf edilen çirkin sözler; aile ortamından kahvehanelere, trafikten stadyumlara kadar kırıcı ve anlamsız tartışmalara yol açmaktadır. Oysaki Yüce

<sup>32</sup> Celal Yıldırım, *Asrın Kur’an Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, ty.), 10/4986.

<sup>33</sup> Zemahşerî, *el- Keşşaf*, 3/475.

<sup>34</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 26/9.

<sup>35</sup> İbrâhîm 14/ 24 - 25

<sup>36</sup> Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Te’vilatü’l Kur’an*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 7,489.

<sup>37</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tefsiru’l- Taberi*, İhtisar ve tahkik: M. Ali es-Sabûnî, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2019), 3/176.

<sup>38</sup> el-Bakara 2/ 263.

<sup>39</sup> *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meâlî*, çev. Ali Özek vd. (İstanbul: İSAM yayınları, 1993), 43.

<sup>40</sup> Celal Yıldırım, *Asrın Kur’an Tefsiri*, 10/4986.

Allah “kullarının, insanlara karşı en güzel sözü söylemelerini”<sup>41</sup> istemiştir. Bu nedenle Allah kötü sözü; köksüz bir ağaca benzetmiştir:

“Kötü bir sözün misali, gövdesi yerden koparılmış, o yüzden ayakta durma imkânı olmayan bir ağaca benzer.”<sup>42</sup> Âyet metninde geçen *Habis* kelimesi, dilimize “kötü bir eylem” olarak çevrilmekle birlikte küfür ve şirk gibi sözlerle de yorumlanmıştır. Yerinden kopmuş ağaç ise; meyvesinin tadı, kokusu olmayan ve içinde zararlı maddeler bulunan ağaca benzetilmiştir. Buna başka bir ifade ile “Ebû Cehil karpuzu” da denilmiştir.<sup>43</sup> Hiç bir dilde kötü ve kaba konuşmak, Allah katında ve toplumda kabul görmemiştir. Diğer bir anlatımla kötü söz insanın hem inanç dünyasını olumsuz etkilemekte hem kalplerin kırılmasına yol açmaktadır.<sup>44</sup> Daha tehlikeli olanı da aile, kardeşlik, komşuluk ve toplumun huzurunu bozması,<sup>45</sup> fitne ve felakete sebep olmasıdır.<sup>46</sup>

### 5. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Tebliği ve Çevre İle İletişimi

Hz. Peygamber (s.a.s.) konuşmasına; Allah’ın adı ile başlar, açık ve yumuşak bir üslupla konuşarak dinleyicilerle güzel bir iletişim sağlar ve huzurlu bir ortam hazırlardı. Bu örnek uygulamasıyla toplantı, çarşı pazar, alış-veriş, komşu ve arkadaş ilişkilerinde güven telkin ediyordu. Konuşurken başkalarının rahatsız olmamasına özen gösterirdi. Sohbet anında güzel kelimeleri seçer ve sesini yükseltmezdi. Seçtiği konuyu muhatabına anlatırken en kolay ve anlaşılır bir yöntemi tercih ederdi. Gerekte konu ile ilgili delilleri açıklar onun hikmetini, yararını, sonucunu ve mükâfatını müjdelerdi. Sözlerinde aşırılığa yer vermediği gibi anlatmak istediği konuyu eksik de bırakmazdı. Maksadını yavaş, ama dinleyicilerin nefeslerini kesecek kadar tatlı sözlerle ifade ederdi. İnsanlara; öncelik sırasına göre; Allah’a, nübüvve, âhiret gününe, kabir, berzah, azap, haşır, hesap, mizan, cennet ve cehennem gibi sem’iyyat konularına iman etmeyi telkin ederdi.<sup>47</sup> Mekke döneminin en zor günlerinde bile bu metodu sayesinde; küfrün yerine iman, cehaletin yerine ilmi, bunalım ve kaosun yerine güzel ahlâkı inşa etmiştir. Merhum Bahaddin Bilhan’ın “Dinin anlatımında Güzel Söz ve Davranış Bütünlüğü”<sup>48</sup> üzerine hazırladığı ve 1960 yılında Din İşleri Yüksek

<sup>41</sup> el-İsra 17/53.

<sup>42</sup> İbrâhîm 14/26.

<sup>43</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2, 431.

<sup>44</sup> Mevdudî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, çev. Yusuf Karaca vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 2, 551.

<sup>45</sup> Celal Yıldırım, *Asrın Kur’an Tefsiri*, 10, 3153.

<sup>46</sup> *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meâlî*, çev. Ali Özek vd. 258.

<sup>47</sup> Ali Mahfuz, *Hidâyetü’l Müşîdin* (Kahire: Dârü’İl’îtisâm, 1952), 26.

<sup>48</sup> Bu Risale Diyanet İşleri Başkanlığının arşivinde olup basılmamış haldedir. Ancak Fikret Karaman’ın hazırladığı “Gönül ve İlim İnsanı Bahaddin Bilhan” isimli eserde risalenin bazı bölümleri yayınlanmıştır.

Kuruluna sunduğu, kurulun da, “ilmi kudreti ispat” şeklinde değerlendirdiği vaaz risalesinde; Resûlullah’ın söz ve davranışlarındaki gücünü şöyle özetlemiştir:

“O, nübüvvetle görevlendirildiği dönemin zor şartlarına rağmen tevhid inancını tebliğ etmiş, cihanın bu en mahrum ve sapa yerinde hiçbir kuvvetin eğitip olgunlaştıramadığı kabile kültürüne saplanmış insanları, 23 sene gibi bir sürede güzel konuşma ve telkinlerle dünyaya fazilet örneği olan müminler yetiştirmiştir. İslâm’ın bu uğurlu başlangıcı ile bir taraftan cehalet ve hurafeler yok olurken diğer taraftan da yalnız insanlar değil, Mekke haremünde; yeşeren çimenlere, ağaçlara, havada dolaşan kuşlara ve bütün canlılara, dokunulmazlık hakkı verilerek, güven ve huzur sağlanmıştır.”<sup>49</sup>

Bu şartlar ışığında; Hicaz bölgesinin dışındaki kabile ve devlet başkanlarına davet mektupları yazılmıştır.

Hz. Peygamber (s.a.s.) dinin anlatım ve iletişimine, gençlerle başlamıştır. Nübüvvetinin ilk yıllarından itibaren; onlarla yüz yüze görüşerek İslâm’a davet etmiştir.<sup>50</sup> Bunun açık örneği, Mekke’de ilk ihtida edenlerin çoğunlukla gençlerden oluşmasıdır. Yaşları henüz 10-20 arasında bulunan; Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Zeyd b. Hârise (ö. 8/629), Abdullah b. Mesûd (ö. 32/652-53), Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656), Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652), Erkam b. Ebi’l Erkam (ö. 55/675), Mus’ab b. Umeyr (ö. 3/625), Cafer b. Ebî Tâlib (ö. 8/629) gibi isimlerin tamamı hayatlarının baharında Müslüman olmuşlardı.<sup>51</sup> Bu genç kadro; sadece Mekke’de değil ilerleyen zaman diliminde İslâm’ın geniş bir coğrafyaya yayılmasına da öncülük etmiştir. Öyle ki bu genç sahâbiler; muhtemel askerî hareketlilikler anında yardımcı olmak üzere, büyük bir aşkla cenge ve sulha hazır kıta gibi beklemişlerdi.

Hz. Peygamber (s.a.s.), gençleri toplumun saygın bir üyesi kabul etmiş ve sorumluluklar vermiştir. Örneğin Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) daha çocuk yaşta iken yanına gelmiş ve on yıl kalarak “*Hâdimü’n-Nebî*” lakabını almıştır.<sup>52</sup> Henüz 18 yaşında olan Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674), Suriye’ye gidecek ordunun başına komutan atanmıştı. Mus’ab b. Umeyr, diplomat olarak Medine’ye, Muaz b. Cebel (ö. 17/638) de dinî tebliğde bulunmak üzere Yemen’e gönderilmişlerdi. Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) ise, genç yaşta vahiy kâtibi seçilmişti. 16 yaşındaki Erkam b. Ebi’l-Erkam ise evini tebliğ merkezi olarak açık tutmakla görevlendirilmiştir. Ömrünün baharında Müslüman olan Ebû Mahzûre (ö. 59/678-79)’de, sesi güzel olduğu

<sup>49</sup> Fikret Karaman, *Gönül ve İlim İnsanı, Bahaddin Bilhan* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 55.

<sup>50</sup> el-Ahzâb 33/21.

<sup>51</sup> Cafer Acar, “Hz. Peygamber ve Genç Sahabiler”, *Gençlik ve İletişim* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 85.

<sup>52</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Peygamberlerin Kıssaları ve Halifelerin Tarihi*, Sadeleştiren: Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1977), 1/237.

için Mescid-i Harâm'da ezan okuma yetkisi verilmiştir.<sup>53</sup> Yol kenarında ağlarken gördüğü çocukla ilgilenmiş ve serçe kuşunun hasta olduğunu öğrenince, onu severek teskin etmişti. Ertesi gün serçenin ölüm haberini alan rahmet peygamberi yanına arkadaşlarını alarak yaslı çocuğun acısını paylamaya gitmişlerdi.<sup>54</sup> Keza Medine'de; gençlerden oluşan Suffa talebelerinden Abdullah b. Mes'ud, Ebû Zer el-Gıfarî (ö. 32/653) ve Sa'd b. Ubade (ö. 14/635 ) gibi sahâbiler; Resûlullah'ın işlerine yardımcı olmak, sefere çıkacakları zaman özel eşyasını hazırlamak, bineğinin bakımını yapmak ve gerektiğinde çarşı pazarda zabıta görevini üstlenmek üzere nöbet tutmuşlardı.<sup>55</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.) Allah'a ibadet etmekten zevk alan,<sup>56</sup> yaşlılıktan önce ömrünün kıymetini bilen, anne-babasına iyilik eden, ilim tahsilinde derinleşen gençleri övmüş ve tebrik etmiştir. <sup>57</sup> Esasen Kur'ân-ı Kerîm bu heyecanı her yaştaki insana vererek onları Allah'a kullukta, hayırdan ve iyiliklerde yarışmalarını övmüştür.<sup>58</sup>

### 6. Hz. Peygamber'i (s.a.s.) Davetinde Başarılı Kılan Sebepler

Çalışmanın bu bölümünde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) davet ve tebliğini kolaylaştıran bazı hususlara işaret edilecektir. Olay sosyolojik ve psikolojik açıdan incelendiğinde de anlaşılacağı üzere; uzun bir süreden beri devam eden şirk, küfür, zulüm ve haksızlıklar, Resûlullah'ın 23 yıl gibi kısa bir süreyi kaplayan davet ve iletişimi sayesinde rahmete dönüşmüştür. Şüphesiz bu başarının temelinde Allah elçisinin şahsında veya uyguladığı usul ve yöntemlerden kaynaklanan birtakım kazanımlar söz konusudur. Yeri gelmişken bu metot ve uygulamalardan bir kısmına işaret verilecektir:

a) Hz. Muhammed (s.a.s.) konuşmalarında; dinleyicilerin bilgi ve kavrama düzeyine dikkat eder, herkesin neseb, meslek ve konumuna değer vererek dostluk ilişkilerini geliştirdi. Okuduğu Kur'ân âyetlerinin hikmetini, anlamını açıklayarak bir huzur ortamı hazırlar, herkesin nakli ve akli deliller üzerinde düşünmelerine fırsat verirdi.<sup>59</sup> Konuşurken yanında bulunanlar "sanki başlarında birer kuş varmış da onu ürkütmemek için dikkatle dinlerlerdi."<sup>60</sup> Bir ihtiyaç olmadıkça konuşmazdı. Bazı hallerde de sükûtu tercih

<sup>53</sup> Cafer Acar, "Hz. Peygamber ve Genç Sahabiler", *Gençlik ve İletişim*, 87.

<sup>54</sup> Mehmet Savaş, "Hz. Muhammed'in İnsanlığın Problemlerine Getirdiği Çözümler" *İslam'ın İnsana Bakışı*, haz. Fikret Karaman (Elazığ: TDV Şubesi Yayınları, 2002), 341.

<sup>55</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Peygamberlerin Kıssaları ve Halifelerin Tarihi*, 1/237.

<sup>56</sup> Buhârî, "Ezan" 36; Müslim, "Zekât" 91.

<sup>57</sup> Buhârî, "Rikak", 3; Tirmizî, "Zühd", 25.

<sup>58</sup> Meryem 19/96.

<sup>59</sup> Mevlana Muhammed İsmail Panipeti, *İslam Yayılış Tarihi*, çev. Ali Genceli (İstanbul: Toker Yayınları, 1971), 1/39.

<sup>60</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1981), "Edeb", 37.

ederek şöyle buyurmuşlardı: “Allah’a ve âhiret gününe inanan, ya hayır söylesin ya da sussun.”<sup>61</sup>

**b)** Resûlullah’ın davet ve iletişimde sahip olduğu güzel ahlâkın büyük etkisi vardı. O, nübüvvetten önce ve sonra da doğruluk, komşu hakkı ve emanete riayet ederdi. Peygamberlik görevinde önce bile, 40 yıllık hayatı boyunca herkesin güvenini kazanmış ve kendisine, **Muhammedü’l-Emin** denilmiştir. Hal böyle iken yine itiraz edenlere sabırla şöyle cevap vermişlerdi: “Görüyorsunuz benim yaşantım her türlü fenalıktan, ayıp ve kusurdan uzaktır. Nasıl bir insan olduğumu biliyorsunuz. Ben size pak ve temiz bir nebi olarak geldim. Şu ana kadar hiç yalan söylememiş bir kimse, şimdi kalkar da Allah’a karşı yalan uydurabilir mi?”<sup>62</sup>

**c)** Hz. Peygamber (s.a.s.) fesahat ve belâgatı sayesinde anlam yüklü ifadeler kullanırdı. İlahî kitapların konularını ve kendisine ilham edilen hususları kısa cümlelerle ifade ederdi. Az sözle çok anlam ihtiva eden bu konuşmalara, *Cevâmiu’l-kelim*<sup>63</sup> denilmiştir. Bir hadiste önceki peygamberlerde bulunmayan *Cevâmiu’l-kelim* vasfının kendisine verildiğini açıklamıştır.<sup>64</sup> Şu hadis mealleri de; “Ameller niyetlere göredir.”<sup>65</sup> “Öyle söz vardır ki, dinleyene, sihir gibi tesir eder.”<sup>66</sup> “Mümin aynı yılan deliğinden iki defa sokulmaz.”<sup>67</sup> “Kendisini ilgilendirmeyen şeyi terk etmesi, kişinin iyi Müslüman olduğunu gösterir.”<sup>68</sup> aynı özelliği taşıyan metinlerinden sadece bir kaç tanesidir.<sup>69</sup>

**d)** Resûlullah özelde, toplumun fakir, yetim, yaşlı, hasta gibi zayıf kesimine, genelde ise, insan soyunu oluşturan küçük, yaşlı erkek ve kadın herkese iyilikle muamele ederdi. Bir seferinde etrafını çevreleyen arkadaşlarıyla konuşurken kendisiyle görüşmek isteyen yaşlı misafire, yol açmakta ağır davranan ashabını şu sözlerle uyarılmışlardı: “Küçüklerimize şefkat büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir.”<sup>70</sup>

**e)** Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine karşı işlenen aşırılıkları bağışlar, kin

<sup>61</sup> Buhârî, “Edeb”, 31.

<sup>62</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye* (Kahire: Mustafa es- Sakkâ, I-II, 1955), 1/75; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, 2002), 101 vd.

<sup>63</sup> Müslim, “Mesacid”, 5.

<sup>64</sup> Buhârî, “Cihâd”, 122; Müslim, “Mesâcid”, 6.

<sup>65</sup> Buhârî, “Vahiy”, 1.

<sup>66</sup> Buhârî, “Tıb”, 51.

<sup>67</sup> Buhârî, “Edeb”, 83.

<sup>68</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen’ü et- Tirmizî* (Humus: Neşru Meketebetü’d-Darü’d- Da’ve, 1965), “Zühd”, 1.

<sup>69</sup> Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-şâhih* (Beyrût: Dâru’l İhyâü’t-Turas Arabî, 1952.), “Mesacid”, 5.

<sup>70</sup> Sünen-i Tirmizi, “Birr”, 15.



ve intikam gütmezdi.<sup>71</sup> Bu bağlamda bir grup Yahudi ona selam veriyormuş gibi “*Allah canınızı alsın.*” anlamına gelen “*es-Sâmü-aleyküm*” demişti. Peygamberimiz (s.a.s.) de “*ve aleyküm.*” “*Allah sizin canınızı alsın*” diyerek misliyle cevap vermişti. Yahudilerin çirkin sözünü dinleyen Hz. Aişe; “Allah sizin canınızı alsın size lanet etsin” şeklinde daha sert bir cevap vermiştir. Hz. Aişe’nin öfkesini gören Allah Resûlü ona, sakin olmasını, kendisinin onlara misliyle cevap verdiğini hatırlatarak şöyle buyurmuşlardı: “*Allah refiktir, her işte yumuşaklıkla muamele edilmesini sever.*”<sup>72</sup>

Onun bu affedici vasfının bir örneğini de, Mekke’nin fethinde görüyoruz. Fetih tamamlanmış ve Hz. Bilal, Kâbe’nin damında ezan okumaya başlamıştı. Henüz Müslüman olmayan Attab b. Esid, öfke ile “İyi ki babam hayatta değil ve şu durumu görmedi.” demişti. Şehir teslim alınınca, Attab’ın da aralarında bulunduğu Mekkeliler bir grup, başları eğik vaziyette huzura gelerek haklarındaki kararı beklerken; Rahmet peygamberinin; “*Bugün siz muaheze edilecek değilsiniz, gidiniz hepiniz hürsünüz.*” şeklindeki cevabı insanlık tarihindeki en büyük affin tescilidir. Yaptığının mahcubiyetini yaşayan Attab derhal iman eserek Müslümanların saffına katılmıştı. Resûlullah, Attab’ın hidayeti üzerine, Medine’ye döneceği zaman onu Mekke valiliğine tayin etmiştir.<sup>73</sup>

**f)** Hz. Peygamber (s.a.s.) Mekke’ye, Kâbe’yi ziyaret etmek veya ticaret amacıyla gelen misafirlerle güçlü bir iletişim ağı kurmuştu. Farklı yerlerden şehre gelen kervan ve misafirleri belli noktalarda karşılar, görüşmeler yapar, verdiği ziyafetlerle gönüllerini İslâm’a ısındırmaya çalışırdı. Bu bağlamda hac mevsiminde Medine’den gelen misafirlerle ilgilenmiş ve İslâm tarihinin bir dönüm noktası olan Akabe biatlarını gerçekleştirmiştir. Bu samimi görüşmelerle birlikte onları; Allah’a şirk koşmamaları, hırsızlık yapmamaları, zina etmemeleri, çocuklarını öldürmemeleri, kimseye iftira etmemeleri hususunda söz almış ve “*Din nasihattir.*”<sup>74</sup> hadisini hatırlatarak herkese karşı dürüst ve samimi davranmalarını istemiştir.<sup>75</sup>

**g)** Kur’ân-ı Kerîm Hz. Peygamber’in (s.a.s.), insanlar için müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderildiğini bildirmiştir: “*Ey Peygamber! Biz seni hakikaten bir şahid, bir müjdeci ve bir uyarıcı olarak gönderdik.*”<sup>76</sup> İbn-i Kesîr (ö.

<sup>71</sup> Abdülkerim Zeydan, *İslam Davetçilerine*, çev. Nezir Demircan (Ankara: İkbâl Yayınları, 1968), 412.

<sup>72</sup> Buhârî, “İstıtabeti’l Mürteddin” 3.

<sup>73</sup> Muhammed Hamidullah, *Le prophète de l’Islam: Sa vie et son oeuvre* (I-II, Paris: 1959 ), 280; *İslam Peygamberi*, çev. M. Said Mutlu (İstanbul: İrfan Yayınları, 1972), 1/270.

<sup>74</sup> Buhârî, “İmân”, 42; Müslim, “İmân”, 97, 99.

<sup>75</sup> Mustafa Çağrıçı, “Samimiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/ 408-409.

<sup>76</sup> Ahzab 33/45-47.

774/1373 )’in ifadesine göre,<sup>77</sup> Resûlullah (s.a.s.) bu âyet nazil olduğunda Hz. Ali ve Muaz b. Cebel’i Yemen’e göndermeyi planlamış ve halkla ilişkilerinde müjdeleyici, kolaylaştırıcı bir yol izlemelerini tavsiye etmiştir: “*Ora-daki insanlara İslâm’ı öğretin, müjdeleyin, korkutmayın, kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız, ürkütüp nefret ettirmeyiniz.*”<sup>78</sup> Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisi de; dünya işlerinden iki şey arasında serbest bırakıldığında günah olmadıkça, kolay olanı tercih ederdi.<sup>79</sup>

**h)** Resûlullah bireyler arasındaki sevginin gelişmesi için hediyeleşme-yi de tavsiye etmiştir.<sup>80</sup> Nitekim Enes b. Malik’in naklettiğine göre, çöl hayatı yaşayan Zâhir b. Harâm her Medine’ye gelişinde Hz. Peygamber (s.a.s.)’i ziyaret eder ve çölde yetiştirdiği bazı ürünleri hediye ederdi. Bundan dolayı “*sâhibü’l-hedâyâ*” diye anılmıştır. Resûlullah da bu sahâbîye, köyüne döneceği zaman, bazı eşyalar verir ve Zâhir bizim köylümüz, biz de onun şehirlisiyiz diye iltifat ederdi. Bu bağlamda bir hadiste de şöyle buyurmuşlardır: “*Hediyeleşiniz, zira hediye kalpteki kini ve nefreti yok eder.*”<sup>81</sup>

## 7. Hikmet ve Güzel Öğüt

Kur’ân-ı Kerîm insanı incitmeden ve güzel öğütle hayra davet edilmesini emretmiştir. Bu yöntem ötekini; güzel söz ve hikmetle kucaklayan ve onura eden bir yoldur: “*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış.*”<sup>82</sup> Âyetin mealinden de anlaşıldığı üzere; peygamberler ümmetlerini güzel öğüt, ikna edici delil ve yumuşak üslupla davet etmişlerdir. İtirazlar dikkate alınmış güzel öğüt ve tartışmalarla ikna cihetine gidilmiştir. İnatlarında ısrar edenler olsa bile; onlara şiddet, baskı, işkence gibi insan tabiatına aykırı uygulamalar yapılmamıştır. Süyûtî (ö. 911/1505) bir uzlaşma ve doğru çizgide buluşmak için; hikmet kavramına dikkat çekmiştir. Ona göre hikmet; vahiy ve aklın uyum içinde olmasıdır.<sup>83</sup> Peygamberlerin kavimlerini; vahiy ve aklın rehberliğinde güzel öğütle davet etmeleri de bu yolu desteklemektedir. Aynı metot uygulanarak çevre ile açık ve güzel öğüt üzerinden iletişim sağlamak mümkündür. Şu var ki başkasını incitecek söz ve ifadeler kırmızı çizgi olmalıdır. Çünkü bireyi şiddet, öfke ve baskı anlamına gelecek eylemlerle hidayete ikna etmek Allah’ın takdir ve muradına da uygundur.

<sup>77</sup> İbn Kesîr, *Tefsirü’l Kur’âni’l Azim*, 3/477 vd.

<sup>78</sup> Buhârî, “Edeb”, 80.

<sup>79</sup> Buhârî, “Edeb”, 80.

<sup>80</sup> Buhârî, “Hibe”, 9.

<sup>81</sup> Tirmizî, “Vefa”, 6.

<sup>82</sup> en-Nahl 16/125.

<sup>83</sup> Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tefsiru Beyân Maa Esbâbü’n- Nüzul li’s-Süyûtî* (Beyrût: Dârü’r-Reşîd, 1960), 295.

Hakka ve tevhid inancına davet gibi hayati önem arz eden sorumluluk, ilim sahibi kimselerin görevidir.<sup>84</sup> Aksi halde bilgi ve yöntem eksikliği nedeniyle “kaş yapalım derken göz çıkarmak” gibi telafisi güç hatalara düşmek kaçınılmazdır. Bu nedenle davet ve tebliğde insan onurunu merkeze alan, saygı ve merhamete dayalı bir dil kullanılmalıdır. Tehdit ve korku ile başkasına karşı; dil, din, cinsiyet, ırk ve renk gibi sebeplerle üstünlük iddiasında bulunulmamalıdır. Özellikle kişinin ruh haline, düşüncesine, özgürlüğüne ve davranışına saygı duyulmalıdır. Yüce Allah, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) bile; “*Eğer sen, sert ve katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz insanlar etrafından dağılırdı.*”<sup>85</sup> buyurmuştur.

Âyetin devamında ise; “*en güzel yöntemle tartışma*” emredilmiştir. Kişi tartışmada; söz ve iddiaya karşı ikna edici delil getirmelidir. Ancak ötekini suçlayıcı, küçük düşürücü, tehdit ve intikam çağrıştıran ifadeler kullanmamalıdır. Bu alanda sorumlu olanların asıl görevi, hakkı ve doğruyu söylemektir. Muhatabın hidayet veya dalâlet üzere kalması ise; ilahi iradeye ve kişinin gönlündeki tercihinine bağlıdır.<sup>86</sup> Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) Taif yolculuğu, Uhud savaşı, Hudeybiye antlaşması, Hayber kuşatması ve Mekke’nin fethi gibi hayatının en zor anlarında bile davet ve tebliğde bulunmuş, umutsuzluğa, karamsarlığa düşmeden af ve sükuneti tercih etmiştir. Eline geçen fırsatı, intikam ve cezaya dönüştürmemiştir.<sup>87</sup>

Tarihî tecrübelerden de anlaşıldığı gibi; zaman, mekân ve toplum değişse bile usul ve çözüm metotları kalıcıdır. Günümüzde de; kötülüğü ve taşkınlığı önlemenin pratik yolu güler yüz, yumuşak üslup, etkili söz, kısa ve orta vadede yapılacak görüşmelerdir. Bu eylemler gerçekleştirilirken,<sup>88</sup> yanlış anlaşılmalara, fitne ve fesada sebep olacak olaylara kapı aralanmamalıdır. Güzel söz ve iyiliği tercih edenler de nefsini ve davranışlarını kontrol etmelidirler.<sup>89</sup> Kendisi, yapmadığı bir işi başkasından beklememelidir.<sup>90</sup>

## 8. Firavun’a da Yumuşak Söz ve Güzel İletişim

Yumuşak söz, ziyaret ve iletişim usulü, azgınlığı ile bilinen Firavun’a bile uygulanmıştır. Hz. Musa (a.s.), kavmine yönelik güzel sözlerle telkinde bulunmak için, dilindeki düğümün çözülmesi umudu ile Allah’a dua etmiştir: “*Kalbime genişlik ver. İşimi bana kolaylaştır. Dilimden düğümü*

<sup>84</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1969), 2/507.

<sup>85</sup> Âl-i İmrân 3/159.

<sup>86</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâl-il-Kur’ân*, 9/265.

<sup>87</sup> İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 314.

<sup>88</sup> İbnü’l-Esîr Mübârek b. Muhammed, *Câmiu’l-Usûl*, çev. Kemal Sandıkcı - Muhsin Koçak (İstanbul: Ensar Yayınları, 2008), 1/536.

<sup>89</sup> el-Bakara 2/44.

<sup>90</sup> es-Saff 61/5.

*çöz ki, sözümü iyi anlasınlar.*<sup>91</sup> Sonunda Hz. Musa'nın (a.s.) nübüvvet nimetiyle, dilindeki düğümü çözülmüş ve konuşmasını kolayca yapmaya başlamıştır. Daha sonra Yüce Allah, kardeşi Harun'u (a.s.) da kendisine yardımcı olarak görevlendirmiş ve ikisinin birlikte Firavun'a gidip onu tevhid inancına davet etmeleri istenmiştir: "Firavun'a gidin. Çünkü o iyiden iyiye azdı. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki o aklını başına alır veya korkar."<sup>92</sup> Firavun'a çekinmeden nübüvvetinizi hatırlatınız, Allah'ın sizi davet için ve ilahi azapla uyarmak üzere gönderdiğini söyleyiniz. Bununla birlikte ona, yumuşak bir dil ile konuşunuz. Umulur ki onun katı kalbine bir hayır kıvılcımı düşer veya korkar da azgınlığı bırakır.<sup>93</sup>

Görüldüğü üzere Yüce Allah, Hz. Musa'nın (a.s.) kardeşi Harun (a.s.) ile birlikte küfründe ısrar eden Firavun'a gitmelerini, yumuşak ve ince bir üslupla telkinde bulunmalarını emretmiştir. Bu tarz bir yaklaşım şöyle yorumlanmıştır: Birinci ihtimal, "insanlar idarecilerin dinine tabidir" şeklinde yaygın bir söz vardır. İdareci iman ederse halkı da iman edecektir.<sup>94</sup> İkinci ihtimal ise; onun iman etmeyeceği zaten biliniyordu. Bu emrin iki peygamberin şahadetiyle tebliğ edilmiş olması, gelecekte ileri sürülecek bir mazereti ortadan kaldırmak içindir. Davet ve tebliğin en üst düzeyde Firavun ile başlamasının sebebi ise, onun otorite sahibi olmasından dolayıdır. Şayet o iman etseydi çevresindeki halk rahat bir nefes alacaktı, artık kimseye zulüm ve baskı yapılmayacaktı.

Firavun alabildiğine kaba ve kibirli bir yöneticiydi. Ona yumuşak hitap edilmesinin özelde iki nedeni daha vardı: Birincisi o; "Ebü'l-Abbas, Ebü'l-Velid, Ebü'l-Merre" gibi lakaplara ve şöhrete sahipti. En büyük "Rabbiniz benim" diyecek kadar sapıtmıştı. Gurur ve kibrini daha fazla tahrik etmemek için ona yumuşak sözle yaklaşılması uygun görülmüştür. İkincisi Firavun, Hz. Musa'nın (a.s.) üzerinde hakkı olduğunu düşünerek kibir ve hamakatı nedeniyle ona zarar verebilirdi. Bu sebeple asi insanlarla konuşurken yumuşak dili tercih etmek daha isabetlidir.<sup>95</sup> Râzî de benzer bir yaklaşımla olayı şöyle özetlemiştir: "Hz. Musa'nın (a.s.) çocukluğu Firavun'un evinde geçmişti. Allah Hz. Musa'ya (a.s.), bu hukuku gözeterek yumuşak konuşmasını emretmiştir. Çünkü aynı evde birlikte yaşamının bir çeşit aile bireylerinin karşılıklı hukukunu hatırlatmaktadır. Bu atmosferde ağır ve sert bir üslupla konuşulması onun azgınlık ve kibrini daha da arttırabilirdi."<sup>96</sup>

<sup>91</sup> Tâhâ 20/25-28.

<sup>92</sup> Tâhâ 20/43-44.

<sup>93</sup> Vehbe Züheylî, *Tefsîru'l-Münir*, 8/430-443.

<sup>94</sup> Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Mustafa Merağ Matbaası, 1965), 13/114.

<sup>95</sup> Mehmed Vehbi, *Hülâsat'ül-Beyân Fî Tefsîr'il-Kur'an*, 8/2273.

<sup>96</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/517.

## 9. Dinî İletişimde Muhteva ve Konuşma Sanatı

Başarılı bir dinî anlatımın amacı, muhatabı ikna ve mutlu etmektir. Bunu başarmak için; zaman, mekân, konunun içeriği, sunum biçimi ve yumuşak iletişim dili gibi unsurların bir arada uygulaması gerekmektedir. İşin başında, dinleyicilerin eğitim, kültür düzeyi ve beklentilerini bilmek onlara yaklaşım tarzını kolaylaştırır. Özellikle sözlü sohbetlerde anlatılacaklar açık, net ve dinleyiciyi usandırmayacak bir ses tonu ile sunulmalıdır. Konuşmanın içeriğini ağır, uzun ve devrik cümlelerle anlatmak hem muhatabı yorar hem verimliliği düşürür. Yüce Allah konuşma ve idrak kabiliyetini<sup>97</sup> sadece insana vermiştir. Bu nedenle düşünceyi güzel bir iletişimle yararlı eyleme dönüştürmek, bir sanat eserine şekil vermekten daha önemlidir. Nitekim kültür ve medeniyet inşası da; ancak bu tür başarılarla gerçekleşmektedir.<sup>98</sup>

*Ḳasîdetü'l-bürde*'nin sahibi Kâ'b b. Züheyr (ö. 24/645) söz ve konuşmanın önemi hakkında; “yiğidin dili onun yarısıdır. Diğer yarısı da onun kalbidir. Geriye kalan ise ancak et ve kandan oluşan bir sûrettir.”<sup>99</sup> demiştir. Hz. Ali de dilin hikmetini şöyle açıklamıştır; “dil olmasaydı, insan kalıba dökülmüş bir şekil olurdu. Konuşunuz ki tanınasınız. Zira kişi dilinin altında gizlidir.”<sup>100</sup> Bu nedenle insanın bedenindeki en şerefli organın, dil olduğu söylenmiştir.<sup>101</sup>

Tabiîn döneminin fakihlerinden Kâdı Şüreyh (ö. 80/699) ise; güzel konuşmak, şahitlik yapmak ve yemin etmek gibi doğru ifadeleri kullanma gücü önce Hz. Davud'a (a.s.) verilmiştir. “Onun hükümdarlığını güçlendirmiş, kendisine hikmet ve anlaşmazlıkları bitiren konuşma yeteneği vermiştir.”<sup>102</sup> Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662)'nin; konuşmaya ilk kez, imdi diye özlü ve kesin bir ifade ile başlayan peygamberin de, Davud (a.s.) olduğunu açıklaması, bu görüşü desteklemektedir. Diğer peygamberler de; “Faslu'l-Hitâb” kavramı gereğince Allah'ın emirlerini tebliğ etmekte “kesin ve kararlı” davranmışlardır.<sup>103</sup>

## 10. Gençlik, Güven ve Umut

Dini değerlerin, korku ve karamsarlık içinde sunulması tedirginliğe neden olmaktadır. Oysaki din umut ve güvenle çalışmayı teşvik etmektedir. Zira Allah'ın rahmeti, kuşatıcı ve sonsuzdur. O'nun lütfu ve bağışlaması,

<sup>97</sup> er-Rahmân 55/3-4.

<sup>98</sup> Karaman vd. *Kur'an Yolu, Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/140.

<sup>99</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/495.

<sup>100</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/495.

<sup>101</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/495.

<sup>102</sup> Sâd 38/ 20.

<sup>103</sup> İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa-B. Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 12/6859.

gazabını geçmiştir.<sup>104</sup> Canlı-cansız her şey O'nun rahmetiyle varlığını sürdürmektedir. Müminler bu rahmete daha layıktır. Manevi bir güç olan iman duygusu; rahmet, ümit ve güvenin kaynağıdır. Dinî söylemlerde, gelecekle ilgili umut ve beklentiler ve yarınlar iyiliklerle ödüllere tasvir edilmektedir. Zira hayatın güzelliği, nimetin çeşitliliği, bunlara erişim ve paylaşım heyecanını daha da artırır.

Mevlana Celaledin Rûmî (ö.1273), ortak paydası insan olan bütün inanç sahiplerini korku ve karamsarlığa düşmeden yüz bin defa tövbelerini bozmuş olsalar bile umutla Allah'ın yoluna davet etmiştir.<sup>105</sup> İslâmiyet'e yakınlığı ile bilinen Alman şairi Goethe (ö. 1832) ise; ümidin çaresizlikten iyi olduğunu belirterek; "Hayat bazen insana dar gelir, tıkanır geleceğin yolunu göremez. Bu yolu genişleten ve yürünür hale getiren ümittir. İyiliği tasavvur edemeyen umutlu olamaz. Zorluklara rağmen ümit çaresizlikten iyidir, onunla her şeyi başarabiliriz."<sup>106</sup> demiştir.

Mehmed Akif de gençlere hitaben, milli mücadele yıllarında biz niçin bu hale düştük sorusuna; "Doğduğumuz günden beri ebeveynimiz, hocalarımız, siyasilerimiz, yazarlarımız istikbal ve ümit verecek bir şey söylemediler. Ümitsizliği bir aşî gibi dine zerk ettiler. Avrupalılar terakki eylemiş, ama biz yaşayamayız ve daha fena günler göreceğiz. Keşke şunu söyleselelerdi; siz geceli, gündüzlü çalışınız ki bu memleket kurtulsun... Sa'ye, gayrete sarılınız ki ruhlarınız, kalpleriniz ye'se düşmesin ve Avrupa ile aramızdaki mesafe telafi edilsin."<sup>107</sup> şeklinde cevap vererek düşüncesini şu veciz sözlerle özetlemiştir: "Atiye karanlık görerek azmi bırakmak/ Alçak bir ölüm varsa, eminim, budur ancak!"<sup>108</sup> Fransız düşünür Roger Garaudy de; Fransız-Cezayir savaşında yaşanan zulmü görünce Cezayir halkının güven ve umutlarını korumalarını tavsiye ederek; "Bir ulus kendisinde umut, öz güven ve heyecan hissediyorsa mutlaka bir gün muktedir olacak, hürriyet ve demokrasisini yeniden inşa edecek"<sup>109</sup> demiştir.

Umut ve gelecek gençlerin nefesi ve gıdasıdır. Çünkü gençlik çağı; insan hayatının en hareketli dönemidir. Çocukluk yıllarının alışkanlıklarını bırakarak yetişkinliğe adım attığı andır. Düne kadar her türlü ihtiyaçlarının temini aile büyüklerine ait iken şimdi yeni bir sorumluluk dönemi başlamıştır. Bunların heyecanlarını, endişelerini anlamak, onlarla sağlıklı bir

<sup>104</sup> Buhârî, "Rikâk", 19.

<sup>105</sup> Vehbe Züheylî, *Tefsîru'l Münir*, çev. Hamdi Arslan vd. (İstanbul: Risale, 2017), 22358.

<sup>106</sup> Johanne Worgfond Von Goethe, *Goethe Der ki*, çev. Gürsel Aytaç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 1982), 498-499.

<sup>107</sup> Vehbi Vakkasoğlu, *İslam Şairi Mehmed Akif* (İstanbul: Cihan Yayınları, 1983), 156.

<sup>108</sup> Mehmed Akif Ersoy, *Safahat* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 185.

<sup>109</sup> Roger Garaudy, *Siyonizm Dosyası*, çev. Nezih Uzel (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), 208.

iletişim kurmak ve rehberlik etmek gibi bir yaklaşımın önemi tartışılmaz. Çocukluk fitratına<sup>110</sup>veda ettikleri bu süreçte; aile, toplum ve devletin ortak akli, bu dinamik neslin yanında durduğunu hissettirmelidir.

Bir adı da Z kuşağı olan 21. asrın ilk çeyreğindeki gençliğin elbette problemleri vardır. Çünkü yer kürede, gökyüzünde baş döndürücü bir iletişim ve değişim süreci yaşanmaktadır. Bilgisayar, internet ve GSM cihazları gibi araçlar çağın katma değerleri olmakla birlikte kullanım tarzı itibariyle gençlerin, kitap okuma, yazı yazma, konuşma ve düşünme melekelerini de tehdit etmektedir. Bu yüzden dünyada olup biten olaylar, zihin dünyalarını daha da karıştırmaktadır. Bu sisli ortamda dini değerleri, milli ve manevi kültürü, tarihi zenginlikleri korumak hayati önem arz etmektedir. Bu nedenle gençlerin eğitim, öğretim, kariyer ve sosyal statülerine maddi, manevi destek vermek önem ve öncelik arz etmektedir. Onların önüne karamsar tablo sergilemek yerine; başarılı bir gelecek ve güzel bir ortam hazırlanmalıdır.

Umut ve öz güvene dayalı bir kimliğe sahip olmayan gençlik; daha çabuk yalnızlaşma ve yabancılaşma psikolojisine kapılmakta ve devamında arkadaş grubu veya çevresiyle ters düşmektedir. Sonuçta bu körpe dimağlar yalnızlık psikolojisiyle kendilerine olan saygı ve güveni kaybetmektedir. Onların pencerelerinden bakınca herkes ikiyüzlü, bencil ve ilgisizdir. Bu karamsar tablo ile yabancılaşma eğilimine, inanç bunalımına ve ruhsal çöküntüye adım adım yaklaşmaktadır. Sonuçta öz güvenin zayıflaması, kendini yönetememe, moda ve reklam bağımlılığı onu; sınırsız tüketime sürüklemektedir.<sup>111</sup>Bu çıkmaz yolun uzantısı ise; şiddet, alkol ve madde bağımlılığı gibi felaketlerdir.

Oysaki genç, yaşlı ayırımı yapılmaksızın herkesin iyi bir habere ve mutlu bir geleceğe ihtiyacı vardır. Ortak payda insan olunca hepsi izzet ve onur sahibidir. Bu duygu ile gençlerin arkalarına yeni bir rüzgâr almaları gerekiyor. Onların hayata tutunmaları ve toplumda yer bulmaları hususunda *kimlik ve aidiyet* problemini aşmaları imkânsız değildir. Özellikle ergenlik çağında maruz kaldıkları sıkıntılar; sosyal destek ve rehberlikle hafifletilebilir, konuşularak makul sınırlar çerçevesinde çözümler üretilebilir.<sup>112</sup>

Çünkü din; çalışma, üretme, birlikte yaşama, paylaşma ve yer küreyi imar etme faaliyetini; ibadet ve çıkış yolu olarak göstermektedir. Bu değerlere motive olmanın temeli, umut ve gelecek beklentisidir. Gerçekten umut tükenmez bir kuvvettir. Azmin, gayretin ve düşüncenin hazinesidir. Hayata

<sup>110</sup> er-Rûm 30/30.

<sup>111</sup> Cafer Acar, "Hz. Peygamber ve Genç Sahabiler", *Gençlik ve İletişim*, 87.

<sup>112</sup> Gary Chapman, *Gençler İçin Beş Sevgi Dili*, çev. Elif Akbaş (Ankara: Sistem Yayıncılık, 2006), 255.

bağlayan sihirli bir güçtür.<sup>113</sup> Cenab-ı Hak kendilerini tükenmiş ve bitmiş kabul eden kullarına; rahmetinden ümitlerini kesmemelerini ve bağışlamanın sonsuz olduğunu müjdelemiştir.<sup>114</sup>

Yine Uhud savaşında, müminlerin zafere yaklaştıkları bir anda müşriklerin yeniden toparlanıp hücumla geçmeleriyle; Hz. Muhammed (s.a.s.) vefat etti, şeklinde yalan bir haber yayılmıştı. Amaç Müslümanların umut ve moralini bozmaktı. Kısa süreli de olsa Müslümanlar derin bir hüzne kapılmışlardı. Cenab-ı Hak müminlerin, inançlarında sebat ve sabır göstermeleri halinde üstün geleceklerini haber vermiştir: “*Gevşeklik göstermeyin. Üzüntüye kapılmayın. Eğer inanmışsanız, üstün gelecek olan sizsiniz.*”<sup>115</sup> Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hayatta olduğunu öğrenen Müslümanlar yeniden toparlanmış ve düşmanı geriye püskürtmüşlerdi.<sup>116</sup>

### 11. Çağımızda; Din Üzerinden Sözlü Tartışmalar ve Üslup

Son yıllarda dinî içerikli konuşmalar sosyal medyada yoğun olarak yer almaktadır. Şüphesiz bu açıklamalar samimi, bilimsel ve toplumun doğru aydınlanmasına katkı sağladığı müddetçe olumlu kabul etmek gerekir. Bununla birlikte bilgi paylaşımında bulunan kişi veya kurumun dinî yeterliliğe sahip olması önem arz etmektedir. Bu duyarlılık, dine saygı ve güveni arttırdığı gibi bilgi kirliliğini de ortadan kaldırır. Aksi halde dinî konuların magazinsel bir anlayışla servis edilmesi, halkın inanç değerlerine olan saygısına zarar verdiği gibi; neyin doğru neyin yanlış olduğunu anlamakta da güçlük çekilmektedir. Çoğu kez dinî bir cümle veya kelime bağlamından koparılarak reyting amacıyla sosyal medyada dolaştırılarak, oluşun belirsizlik nedeniyle dini değerler hafife alınarak istihza konusu yapılmaktadır. Basın yayın organlarında sanal gündem oluşturularak kolayca insanların vicdanı incitilmektedir. 21. asrın ilk çeyreğinde küreselleşme ve modernleşme süreciyle birlikte dinin anlatım tarzı, iletişim dili, konuşma üslubu ve sosyal hayata etkisi daha nazik bir hal almıştır.

Dinî içerikli iletişim ve konuşma üslubu, toplumun beklentilerine uygun olmalıdır. Özellikle itikat, ibadet ve ahlâk eksenli konuşmalar, sahih kaynaklara ve referanslara dayanmalıdır. Bununla birlikte dinî değerlerin sunumunda; gereksiz tartışmalara yol açacak ifadeler yer verilmemelidir. Özellikle dinî değerler üzerinden, kişisel yarar, şöhret ve ikbal beklentisi, kimseyi uzun soluklu mutlu etmemiştir. Keza ötekinin dindarlığını tartışmak, itham etmek, yargılamak korku ve azapla tehdit etme anlayışı da doğru değildir. Çünkü dinî değerlere ilişkin her türlü ödül veya cezanın

<sup>113</sup> Burhaneddin Kayhan, *İslam Gençliğinin Stratejisi* (İstanbul: Sırdaş Yayınları, 1975), 56.

<sup>114</sup> ez-Zümer 39/53.

<sup>115</sup> Âl-i İmrân 3/139.

<sup>116</sup> Vehbe Züheylî, *Tefsîru'l-Münîr*, 2/358.



takdiri Allah'a aittir. Ortada dinin kutsalına bir saygısızlık varsa, onun sorgulanması yetkili mercilerin görevidir. Bireysel olarak kişi, dinî inançları gerekçe göstererek, ötekini yerme, incitme veya küçük düşürme hakkına sahip değildir.

Daha önce ifade edildiği gibi dinin anlatımında, verilmek istenen mesaj, açık ve net olmalıdır. Tarihin derinliğinde kalmış uç meseleleri, kenarda bırakılmış İsrailî hikâyeleri, menkıbe ve belirsizlikleri medya aracılığı ile gündeme taşımak gereksiz tartışmalara zemin hazırlamak demektir. Elbette bu gerekçeler dinî konuların açıklanmasına engel teşkil etmez. Aksine dinî konuların içeriğini, anlaşılmasını ve güzel bir dil ile sunulmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim peygamberler bile Allah'ın emirlerini iyi, doğru, güzel ve yerinde açıklasın diye kendi kavminin diliyle gönderilmişlerdir.<sup>117</sup> Bu nedenle Allah elçilerinin sözleri ve tebliğleri, hereksin anlayacağı şekilde açık ve net olmuştur.

Dinî konuları; konferans, panel, seminer, vaaz, hutbe ve televizyon gibi programlarla anlatmak önemli bir fırsattır. Ancak sözlü programlarda; amaç, içerik süre, vurgu yapılacak cümleler önceden zihinde tasarlanmalıdır. Aşırı olmamak şartıyla duygu ve düşüncelerini anlatırken jest ve mimik hareketlerden yararlanılabilir. Ancak beden dili ile ses tonu, nefes alışverişi ve konuşma hızının doğru noktalarda değerlendirilmesi gerekir. Stresli ve üzüntülü hallerde; çok yüksek veya çok kısık sesle konuşmak, dinleyenleri olumsuz etkileyebilir. Muhatabı aktif tutmak amacıyla gerektiğinde konu ile ilgili olmak üzere mizah, hatıra gibi ilgi çekici örnekler verilebilir. Kur'an'da yer alan kıssalara, tarihsel olaylara vurgu yapılarak düşünce ufkunun açılmasına, insan ruhunda bir tatlılık ve heyecan oluşmasına imkân sağlanabilir.<sup>118</sup>

Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) de; bazı konuşmalarını örnekler üzerinden yapmıştır. Bu metot dinleyicinin kavrama gücünü arttırmakta ve konunun anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Müminlerin birbirlerini sevmе konusunda bir vücudun farklı organlarına,<sup>119</sup> iyi arkadaşın misk kokusuna, kötü arkadaşın körükten çıkan kötü kokuya,<sup>120</sup> beş vakit namaz kılanın, günde beş kez suda yıkanıp temizlenen kimseye benzetilmesini örnek göstermek mümkündür.<sup>121</sup> Bu usul ve açıklamalara rağmen gereğinden uzun konuşmak, izleyicilerin ilgisini olumsuz etkilemektedir. Zira bunların arasında yaşlı, hasta, yolcu, kadın ve çocuk gibi mazeretli kimselerin de olabileceği unutulmamalıdır.

<sup>117</sup> İbrahim 14/4.

<sup>118</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 3/370.

<sup>119</sup> Buhârî, "Edeb"; 27; Müslim, "Birr", 66.

<sup>120</sup> Müslim, "Birr", 45.

<sup>121</sup> Buhârî, "Mevâki", 6.

Herkesin izlemesine açık olan televizyon, video gibi dijital programlarda; dinî içerikli konuşmalar aracılığı ile şüphe, ihtilaf ve yanlış algı oluşmasına sebep olacak tutum ve davranışlara yer verilmemelidir. Keza konuşma esnasında şahsiyet, kimlik, meslek, mezhep ve siyaset ayırımı yapmak, gerginliklere ve dargınlıklara neden olabilir. Çünkü dinin kutsalları, aynı zamanda toplumun ortak paydalarını oluşturmaktadır. Bu değerler; herhangi bir akımın ve düşüncenin lehine veya aleyhine bir müeyyide olarak kullanılmamalıdır. Unutulmamalıdır ki herkes dinin rahmet, barış, adalet, inanç, ibadet, ahlâk ve muamelat gibi zenginliklerinden istifade etme hakkına sahiptir.

### SONUÇ

Mekke'yi aydınlatan vahyin kuşatıcılığı karşısında katı cahiliye dönemi, kısa sürede çözülme sürecine girmiştir. Nazil olan sure ve ayetlerle orantılı olarak şirk, küfür, hurafe ve putçuluk sarmalı tevhid inancına dönüşmüştür. İlk âyetlerle birlikte Rabbini tanıma, okuma, kaleme yazma, düşünme, evrenin yaratılışı ve âhiret aleminin varlığı gibi hususlarla hidayete ulaşmanın kapısı aralanmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiilî ve sözlü tebliği ile tanışan bu ilk nesil, erken dönemden itibaren geniş bir coğrafyayı aydınlatmaya başlamışlardır. Şüphesiz bu dönemdeki dini tebliğ, iletişim ve irşad faaliyeti İslâm tarihinin en önemli dönüm noktalarından birini oluşturmaktadır.

Yüce Allah, Zatı ile kulları arasındaki iletişimi sağlamak üzere peygamberler göndermiştir. Dolayısıyla dinin; tebliğ, davet ve telkin görevi bu kutlu elçilere verilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm varlıkların isimlerini, mahiyetini her şeyin kendi adıyla tanımlanmasını, bilgi ve iletişim biçimini ilk peygamber Hz. Âdem'e bildirmiştir. Daha sonra gönderilen Hz. Nuh, Şuayb, Hud, İbrahim ve diğer peygamberler de kavimlerini tevhid inancına davet etmişler fakat onların taşkınlık, azgınlık, tepki ve itirazlarıyla karşılaşmışlardır. Buna rağmen zorlukları aşmak amacıyla halkına yönelik yumuşak, tatlı, müjde ve ikna edici bir üslubu tercih etmişlerdir. Bunun en canlı örneği; Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Musa'nın (a.s.) kardeşi Hz. Harun ile birlikte, kendisini Mısır halkının ilahı olarak ilan eden Firavun'a giderek onu hoş ve yumuşak bir dil ile tevhid inancına davet etmelerini istemesidir.

Nübüvvet zincirinin sona ermesiyle dinin anlatım usulü, tebliğ ve davet görevi peygamberlerin varisi konumunda olan ilim adamlarına verilmiştir. Bu itibarla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra, sahâbe, tabiîn ve devamında gelen İslâm âlimleri, Kur'ân ve Sünnetin çizgisinde kalmaya özen göstermekle birlikte itikadî ve amelî konulardaki ayrışmalar sonunda çeşitli fırkalar ortaya çıkmıştır. Zamanla bu fırka ve mezhepler arasında; Allah'ın sıfatları, iyiliği emretmek, kötülükten nehyetmek, iman amel ilişkisi, büyük günah meselesi, kulun fiil ve hürriyeti, hayır-şer problemi ve

imamet gibi konularda tartışmalar yaşanmış ve birbirlerini kafir, fasık ve münafık gibi sıfatlarla itham etmişlerdir.

Tarihteki deneyimlerden de anlaşıldığı gibi dinin anlatımında güzel ve yumuşak söz kadar, örnek davranışlar da önem arz etmektedir. Özellikle mümin olduğu halde yapmadığı bir işi yapmış gibi söylemesi ve davranması güven kaybına yol açmaktadır. Toplumda emanetlerin ehline verilmesi insanlar arasında adaletle hükmedilmesi, güzel ahlâkın gereği olan doğru söz ve davranışların ön plana çıkması, güzel öğütlerden daha etkili olmaktadır. Ayrıca dünya-âhîret şerefının Allah'a ait olduğu güzel sözü, O'nun katına çıkarmanın da güzel amel olduğu (salih amel) unutulmamalıdır.

### KAYNAKÇA

Abdurrezzâk b. Hemmam es-San'anî. *Tefsîru Abdurrezzâk*. Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

Acar, Cafer. "Hz. Peygamber ve Genç Sahâbîler". *Gençlik ve İletişim* Ankara: DİB Yayınları, 2018

Ateş, Süleyman. *Kur'an Ansiklopedisi*. İstanbul: KUBA, 1997.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.

Aydın, Mehmet S. *İçe Kritik Bakış*. İstanbul: İyi Adam Yayıncılık, 1999.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrût: Dârü'l İhyâü't-Tûras Arabî, 1952.

Buladı, Kerim. "Kur'an'ın Sözlü İletişimde Öngördüğü Dil Üslubu". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Kıbrıs: 2018), 21-54.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*. çev. Abdullah Öz vd. İstanbul: Damla Yayınevi, 1995.

Cevdet Paşa, Ahmed. *Peygamberlerin Kıssaları ve Halifelerin Tarihi*. Sadeleştiren: Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1977

Çağrıncı, Mustafa. "Samimiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/408-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1969.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Kahire: Darü'İhyau's-Sünneti Nebeviyye, ty.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail el-Kureşî ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'an'ı'l-Azîm*. Kahire: Dârü'l Hadis, 1988.

Ebû Mansur el-Mâtürîdî. *Te'vilatü'l Kur'an*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

Ersoy, Mehmed Akif. *Safahat*. Ankara: TDV Yayınları, 2009

Gary Chapman. *Gençler İçin Beş Sevgi Dili*. çev. Elif Akbaş. Ankara: Sistem Yayıncılık, 2006.

Goethe, Johanne Worgfond Von. *Goethe Derki*. çev. Gürsel Aytaç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.

Hamidullah, Muhammed. *Le prophète de l'Islam: Sa vie et son oeuvre*. 2 Cilt. Paris: 1959.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. M. Said Mutlu. İstanbul: İrfan Yayınları, 1972.

Harputî, Abdullatif. *Tenkîhu'l-keîâm fî akâidi ehli'l-İslâm*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 133.

İbn Kesîr. *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa - B Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.

İbnü'l-Esîr, Mübârek b. Muhammed. *Câmiu'l-Usûl*. çev. Kemal Sandıkçı - Muhsin Koçak. İstanbul: Ensar Yayınları, 2008.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 2. Cilt. Kahire: Mustafa es-Sakkâ, 1955.

Karaman, Fikret. *Gönül ve İlim İnsanı, Bahaddin Bilhan*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Meali Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2003.

Kayhan, Burhaneddin. *İslâm Gençliğinin Stratejisi*. İstanbul: Sırdaş Yayınları, 1975.

*Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. çev. Ali Özek vd. İstanbul: İSAM yayınları, 1993.

Kutub, Seyyid. *Fî Zılâl-il-Kur'an*. çev. Bekir Karlığa vd. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1972.

Mahfuz, Ali. *Hidâyetü'l-mürşidîn*. Kahire: Dârü'l-İ'tisâm, 1952.

Merağî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Mısır: Mustafa Merağ Matbaası, 1965.

Mevdûdî. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Yusuf Karaca vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Mevlânâ Celaleddini Rûmî. *Şerh-i Mesnevi*. çev. Tâhiru'l Mevlevî. İstanbul: Şamil Yayınevi, t.y.

Mevlânâ, Muhammed İsmail Panipeti. *İslâm Yayılış Tarihi*. çev. Ali Genceli. İstanbul: Toker Yayınları, 1971.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Şâhih*. Beyrût: Dârü'l İhyâu't-Türas Arabî, 1952.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb* (Tefsîru'l-Kebîr). Beyrût: Dârü'l Kütübü'l İlmiyye, 1990.

Roger Garaudy. *Siyonizm Dosyası*. çev. Nezih Uzel. İstanbul: Pınar Yayınları.

Savaş, Mehmet. “Hz. Muhammed’in İnsanlığın Problemlerine Getirdiği Çözümler” *İslâm’ın İnsana Bakışı*. haz. Fikret Karaman. Elâzığ: TDV Yayınları, 2002.

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, 2002.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tefsîru Beyân Maa Esbâbü'n-Nüzul li's-Süyûtî*. Beyrût: Dârü'r- Reşîd, 1960.

Vakkasoğlu, Vehbi. *İslâm Şairi Mehmed Akif*. İstanbul: Cihan Yayınları, 1983.

Taberî, Muhammed b. Cerir. *Tefsîru't-Taberi*. İhtisar ve Tahkik: M. Ali es-Sabûnî. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2019.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Humus: Neşru Meketebetü'd- Darü'd- Da've, 1965.

Vehbi, Mehmed. *Hülasatü'l-Beyân Fî Tefsiri'l-Kur'ân*. İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1966.

Yazır, Elmalı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Yayınları, 1971.

Yunus Emre. *Divan Seçmeler*. haz. Mustafa Tatçı. Ankara: DİB Yayınları, 2021.

Yıldırım, Celal, *Asrın Kur'ân Tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, ty.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf*. Kahire: Matbatü'l İstikâme, 1953.

Zeydan, Abdülkerim. *İslâm Davetçilerine*. çev. Nezir Demircan. Ankara: İkbâl Yayınları, 1968.

Züheyli, Vehbe. *Tefsîru'l-Münîr*. çev. Hamdi Arslan vd. İstanbul: Ri-sale, 2017.



# KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN YETİŞKİN EĞİTİMİNDEN 4-6 YAŞ KURSLARINA GEÇİŞ SÜRECİ HAKKINDA FENOMENOLOJİK BİR ARAŞTIRMA

## A PHENOMENOLOGICAL RESEARCH ON THE TRANSITION PROCESS OF QURAN COURSE TEACHERS FROM ADULT EDUCATION TO 4-6 YEARS OLD COURSES

Geliş Tarihi: 30.06.2022 Kabul Tarihi: 02.09.2022

✉ **SÜMEYRA ARICAN**

DR. ÖĞR. ÜYESİ  
YALOVA ÜNİVERSİTESİ  
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ  
orcid.org/0000-0003-3158-1840  
sumeyratekin@gmail.com

✉ **HANDAN YALVAÇ ARICI**

DR.  
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ  
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ  
orcid.org/0000-0003-4179-3919  
handanyalvac1453@gmail.com

### Öz

2013-2014 eğitim öğretim yılında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde 4-6 yaş grubu Kur'an kursu projesi 10 ilde pilot bir uygulama ile başlamış, bir sene sonra ise Türkiye'nin her yerinde faaliyete geçmiştir. Uzun yıllar yetişkinlere yönelik olarak hizmet veren öğretmenlerin bir kısmı 4-6 yaşlarındaki çocuklara eğitim vermeye başlamışlardır. Bu çalışma Kur'an kursu öğretmenlerinin yetişkin eğitiminden 4-6 yaşa geçiş sürecinin öğretmenler tarafından nasıl algılandığını araştırmaktadır. Çalışmada nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik desen kullanılmıştır. Türkiye'nin farklı illerinde görev yapan, 4-6 yaş grubuna eğitim veren 20 öğretici ile görüşülmüş ve 4-6 yaşa geçiş sürecini nasıl değerlendirdikleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Öğreticiler 4-6 yaş dönemi din eğitimi sürecinde görev almaya olumlu anlamlar yüklemektedirler. Yetişkin eğitiminden çocuk eğitimine geçiş sürecinde pedagojik formasyon konusunda eğitimli ve tecrübeli olmayan öğretmenlerin sınıf yönetimi, bilgilerin çocuğa aktarılması, farklı öğretim yöntem ve tekniklerinin kullanılması gibi konularda zorluklar yaşadığı görülmektedir. Ancak başlangıçta zorlanılsa da zaman içerisinde süreci iyi yönetebilmek için ellerinden geleni yapmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Okul Öncesi Din Eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı, 4-6 Yaş Kur'an Kursu, Kur'an Kursu Öğreticisi.

### ABSTRACT

In the 2013-2014 academic year, the Qur'an course project for the 4-6 age group under the Presidency of Religious Affairs started with a pilot application in 10 provinces and became operational all over Turkey a year later. Some of the teachers who had been serving adults for many years have begun teaching children in early childhood at the age of 4-6 years. This study researches how the instructors perceive the transition process of Qur'an course instructors from adult education to 4-6 years of age. In the study, phenomenological design from qualitative research designs was used. Twenty trainers working in different provinces of Turkey, providing education to the 4-6 age group were interviewed and it was tried to reveal how they evaluated the transition process to 4-6 years. In the process of transition from adult education to child education, it is seen that teachers who are not trained and experienced in pedagogical formation have difficulties in classroom management, transfer of information to the child, and the use of different teaching methods and techniques. However, although it is difficult at the beginning, it is understood that they are trying to do their best to manage the process well over time.

**Keywords:** Religious Education, Pre-School Religious Education, Presidency of Religious Affairs, 4-6 Years Qur'an Course, Qur'an Course Instructor.

## SUMMARY

The Qur'an courses for the 4-6 age group, which started to be implemented as a pilot in the 2013-2014 academic year under the Presidency of Religious Affairs in Turkey, became operational throughout Turkey in the following year. This study focuses on how the instructors make sense of this change during the transition period. Within the scope of the study, 20 instructors working in different provinces of Turkey were interviewed. 3 of the participant instructors have associate degrees in Theology, 12 have undergraduate degrees and 5 have graduate degrees. In addition, 5 participants completed the Pre-School Associate Degree and one participant completed the Pre-School Teaching Department. The tenure of the participants varies between 4 and 20 years. In the study, Qur'an Course instructors were asked to express how they make sense of teaching adults and preschool children, how they evaluate their preschool education competencies, their opinions about the application of Qur'an Courses for 4-6 years old, and their evaluations and suggestions for the Qur'an courses for the 4-6-year-olds.

The data obtained from the participants were evaluated under 5 themes. These themes were "The Meaning of Being a Qur'an Course Teacher", "Being a Teacher in Adult Qur'an Courses", "Being a Tutor in Qur'an Courses for 4-6-Year-Olds," "Transition Process: Adaptation Effort", "Teachers' Comments on Qur'an Courses for 4-6-Year-Olds". It is understood that the participants saw the teaching of the Qur'an as a prophet's profession, they were influenced by their mothers or fathers in choosing this profession, and they chose it to be able to work in accordance with their beliefs and to keep their ideals of being a teacher alive. The participated trainers found adult education important, drew attention to its social gains, and emphasized that it is important to raise awareness of mothers in building the next generation, even though there are difficulties in working with adult individuals. Participating educators attribute positive meanings to taking part in the religious education process of the age of 4-6. Teachers state that what is taught in this period is more enjoyable in terms of being quick to return, children are very energetic, they need more effort than they need when teaching adults, they are excited in terms of teaching a child's first knowledge, and this profession is a job to be done with love and patience.

The majority of the participants stated that they welcomed the opening of Qur'an courses for 4-6-year-olds. The participants, who see the 4-6 age period as a special period, stated that they touch the child's future life, lay the foundation for the child's religious



life, are role models for children, develop their religious feelings, sow seeds for their future, and perform an active duty. Participants stated that they experienced emotions such as joy, happiness, excitement, responsibility, fear, anxiety, haste, and anxiety during the transition process, and some participants even stated that they experienced emotions so intense that they could not sleep at night.

Along with all the positive evaluations, it is seen that there are some difficulties in the transition process to Qur'an courses for 4-6-year-olds in this new field of activity, which has no precedent. The majority of the participants stated that they made a compulsory transition to the age of 4-6, while a few participants reported that they voluntarily transitioned to the age of 4-6 due to the insufficient number of adult students. Participants stated that they had difficulties in lecturing, using different methods and techniques, maintaining children's attention, and classroom management. Although the majority of the participants said that they did not have difficulties in the use of children's language, some of them said that they felt that they were inadequate in transferring abstract concepts to children's language. Participants emphasized that they needed support such as internships, courses and in-service training to improve themselves. The participants stated that before starting the task, taking practical training on classroom management, material design, games, digital games, drama, teaching with rhythm, storytelling, art, child psychology, teaching the Alphabet of the Qur'an, workshops and internships would contribute to the better organization of the process.

As a result, preschool religious education has become widespread and demanded by society throughout Turkey. Teachers, who are the architects of this education and started to teach the 4-6 age group from adult education, are sensitive in their duties, work responsibly to make the first touches to the next generation, and approach children with an understanding based on love and patience, make an effort to structure the transition process in the best way, solve problems. It is understood that instead of seeing the problems as insurmountable, they approach the problems with a solution-oriented approach, have a high level of self-awareness, and turn to education related to their profession to overcome their own deficiencies.

## GİRİŞ

**K**ur'an kursları yaygın din eğitimi alanının önemli bir parçasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in okunuşu ve temel dinî bilgilerin öğretiminin gerçekleştirildiği bu kurslar Cumhuriyet döneminde kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yer almaktadır. 1965 yılından 2013 yılına kadar Kur'an kursları; yetişkin bireylerin, gençlerin ve çocukların dinî bilgiler yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm okuma ya da hafızlık eğitimi aldıkları kurumlar olmuştur. 2010-2011 ile 2011-2012 eğitim öğretim yılında pilot olarak, 2012-2013 eğitim-öğretim yılından itibaren Türkiye genelinde uygulanmaya başlanan İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Programı ile öncelikle eğitim saatlerinde esnekliğe gidilmiş, ancak hedef kitle aynı kalmıştır. Ardından 2013-2014 eğitim öğretim yılında 10 ilde pilot olarak uygulanmaya başlayan ve sonraki yıl tüm Türkiye çapında faaliyete geçen 4-6 yaş grubu Kur'an kursları ile birlikte öğrenci kitlesi farklılaşmıştır. Yapılan değişikliklerle birlikte uzun yıllar yetişkinlere yönelik olarak hizmet veren bu kurumların bir kısmı 4-6 yaşlarında bulunan çocukların eğitim aldıkları kurumlara dönüşmüşlerdir.

2019-2020 Eğitim-Öğretim yılı verilerine göre Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olarak 5.575 adet 4-6 yaş Kur'an kursu, 17.775 adet ihtiyaç odaklı (yetişkin) Kur'an kursu bulunmakta, bu kurumlardan 4-6 yaş grubunda 10.096 öğretici, ihtiyaç odaklı kurslarda 21.759 öğretici görev almıştır. İhtiyaç odaklı kurslarda 611.599 öğrenci, 4-6 yaş kurslarında ise toplamda 181.808 çocuk eğitim almıştır.<sup>1</sup> Sayısal veriler kurs, öğretici ve öğrenci sayılarındaki artışı ortaya koymaktadır. Bu değişim gerçekleşirken görev yapmakta olan personelin yeni kurslara aktarılması söz konusu olmuştur. Yetişkin bireylere eğitim veren Kur'an kursu öğreticileri 4-6 yaşındaki çocuklara eğitim verir hâle gelmişlerdir. Bu süreç hedef kitlenin yanı sıra eğitim içeriğinin, eğitim yöntem ve tekniklerinin de değişimini ifade etmektedir. Bu çalışma söz konusu değişim sürecinde öğreticilerin bu değişimi nasıl anlamlandırdıklarına odaklanmaktadır. Bu çalışmanın temel problemi Kur'an kursu öğreticilerinin 4-6 yaş

<sup>1</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı 2020 Yılı Faaliyet Raporu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021).

Kur'an kurslarına geçiş sürecini nasıl değerlendirdiklerini araştırmaktır. Çalışmada şu sorulara cevap aranmaktadır:

1. Kur'an kursu öğretmenleri yetişkin bireylere eğitim vermeyi nasıl anlamlandırmaktadırlar?
2. Kur'an kursu öğretmenleri 4-6 yaş dönemi çocuklarına eğitim vermeyi nasıl anlamlandırmaktadırlar?
3. Kur'an kursu öğretmenleri kendilerinin okul öncesi eğitim yeterliklerini nasıl değerlendirmektedirler?
4. Kur'an kursu öğretmenleri 4-6 yaş Kur'an kursları uygulaması hakkında ne düşünmektedirler?
5. Kur'an kursu öğretmenleri 4-6 yaş Kur'an kurslarına geçiş sürecinde neler yaşamışlardır?
6. Kur'an kursu öğretmenlerinin 4-6 yaş Kur'an kurslarına yönelik değerlendirme ve önerileri nelerdir?

### 1. Amaç ve Önem

Bu çalışma Kur'an kursu öğretmenlerinin yetişkin eğitiminden 4-6 yaşa geçiş sürecinin öğretmenler tarafından nasıl değerlendirildiğini araştırmayı amaçlamaktadır. Mevcut literatürde Kur'an kursları üzerine pek çok çalışma yer almaktadır. Bu çalışmalar Kur'an kursu öğretim programları, öğretmenler, öğrenciler, veliler ve kursların problemlerine yönelik olarak hazırlanmışlardır.<sup>2</sup> Bu çalışma, Kur'an kursu öğretmenlerinin 4-6 yaşa geçiş

<sup>2</sup> Ali Öncü, "4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (2021), 259-282; Züleyha Betül Eken, *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Görev Yapan Kur'an Kursu Öğreticilerinin Drama Alanındaki Yeterliklerinin Belirlenmesi (Kocaeli İli Örneği)* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Zeynep Yüksel, "4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Kullandıkları Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)", *Dini Araştırmalar* 24/60 (2021), 147-179; Münir Ecer - Ahmet Çakmak, "Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 803-831; Ayşenur Şen, *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Uyum Süreci İçerisinde Karşılaşılan Problemler: İstanbul Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Ayşe Çelik Tüten, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Sınıf Yönetimi Becerilerinin İncelenmesi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Muhammed Ali Yazıbaşı, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırkkale Örneği)", *Dini Araştırmalar* 23/57 (15 Haziran 2020), 95-116; Mehmet Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/53 (2020), 237-261; Betül Dinçer, *Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Mevcut Durum ve Beklentilerin Saptanması (Bursa İli Örneği)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Samet Yağcı, "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Çalışmaları", *Bahkесir İlahiyat Dergisi* 11 (2020), 195-221; Sadettin

sürecini nasıl anlamlandırdıklarını araştıran fenomenolojik bir çalışma olarak literatürdeki çalışmalardan farklılaşmaktadır.

### 1.1. Yöntem

Çalışma, fenomenolojik araştırma deseniyle gerçekleştirilmiştir. Bu desen, gözlemlenen ancak ayrıntılı olarak ortaya konulamayan deneyim, algı veya durumların<sup>3</sup> araştırıldığı nitel bir araştırma yöntemi olarak, araştırma amacına uygunluğu dolayısıyla seçilmiştir. Çalışma grubunun yapılandırılmasında çalışma amacına uygun bilgilerin elde edilmesine imkân sağlayacak bireyler tercih edilmiş ve bu seçim sürecinde amaçlı örnekleme yöntemlerinden kartopu örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Türkiye’de farklı illerde görev yapan Kur’an kursu öğretmenlerine tavsiyeler yoluyla ulaşılmıştır. Verilerin toplanması sürecinde katılımcıların neyi, neden ve nasıl düşündüklerini, araştırılan konu ile ilgili duygu, tutum, deneyimlerinin, anlamlandırmalarının, tanımlamalarının neler olduğunu ortaya çıkarılmayı amaçlayan derinlemesine mülakat yöntemi kullanılmıştır.<sup>4</sup> Detaylı bir literatür taramasının ardından katılımcılar için kişisel bilgi formu ve katılımcıların cevaplarına göre yeniden düzenlenebilen yarı-yapılandırılmış açık uçlu sorular hazırlanmıştır. Çalışma için Yalova Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurul Başkanlığı<sup>5</sup> ve Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan<sup>6</sup> gerekli izinler alınmıştır. Araştırma için Türkiye’nin farklı illerinde görev yapan öğretmenlere ulaşılmıştır. Bu anlamda çalışmanın kapsamını Türkiye’nin çeşitli illerinde yer alan ve Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı olarak faaliyet gösteren 4-6 yaş Kur’an kursu öğretmenlerinden 20 tanesi

---

Volkan Kopar - Serbüend Arpa, “4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticilerinin Okul Öncesi Dönem Müzik Eğitimine İlişkin Tutumları Üzerine Bir Araştırma”, *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (2020), 86-103; Zülfi Doğan, *4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Salih Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (15 Aralık 2019), 207-240; Muhammet Fatih Genç, “Diyanet İşleri Başkanlığı’na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 506-521; Büşra Kara, *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); İbrahim Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Ayşegül Gün, “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 33-66.

<sup>3</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 69.

<sup>4</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 130.

<sup>5</sup> 2022/15 protokol no ve 16.03.2022 tarihli karar.

<sup>6</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı E-45796484-250-2303123 sayılı ve 24.03.2022 tarihli izin.

oluşturmaktadır. Görüşmeyi kabul eden gönüllü katılımcılarla görüşmeler yüz yüze ve online olarak gerçekleştirilmiş, görüşmeler 40 ile 60 dakika arasında sürmüştür. Çalışmaya katkı sunan katılımcıların profilleri aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

**Tablo 1. Katılımcı Profili**

Katılımcı	Görev Yeri	Görev Süresi	Öğrenim Durumu
K1	İstanbul	11	İlahiyat Lisans ve Çocuk Gelişimi Lisans
K2	Ankara	11	İlahiyat Lisans
K3	İstanbul	9	İlahiyat Lisansüstü ve Çocuk Gelişim Önlisans
K4	İstanbul	11	İlahiyat Lisansüstü ve Çocuk Gelişimi Önlisans
K5	Ankara	13	İlahiyat Lisans
K6	Diyabakır	10	İlahiyat Lisans
K7	Bursa	20	İlahiyat Lisans
K8	Antalya	16	İlahiyat Lisans
K9	Antalya	12	İlahiyat Lisans
K10	Sakarya	4	İlahiyat Lisans
K11	Kütahya	10	İlahiyat Lisans
K12	Rize	19	İlahiyat Lisansüstü
K13	Erzurum	14	İlahiyat Lisans
K14	Konya	9	İlahiyat Önlisans ve Çocuk Gelişimi Önlisans
K15	İzmit	15	İlahiyat Lisans ve Çocuk Gelişimi Önlisans
K16	Artvin	10	İlahiyat Lisans
K17	Yalova	9	İlahiyat Lisansüstü
K18	Sivas	10	İlahiyat Lisansüstü ve Okul Öncesi Öğr. Bölümü
K19	Diyarbakır	10	İlahiyat Önlisans
K20	Msaanisa	7	İlahiyat Önlisans ve Çocuk Gelişimi Önlisans

Çalışmanın geçerliği ve güvenilirliğini sağlamak için araştırmacı çeşitlenmesi yöntemi kullanılmış, iki araştırmacı da araştırma verilerinin toplanması ve değerlendirilmesinde yer almıştır. Ses kayıtları yazıya aktarıldıktan sonra veriler betimsel analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir. Görüşmelerden elde edilen veriler doğrudan alıntılarla aktarılmaya çalışılmıştır. Çalış-

mada alıntılar verilirken katılımcı bilgileri K1, K2, K3...şeklinde kodlanmış, görev yerleri ve görev süreleri de belirtilmiştir.

## 2. BULGULAR

Katılımcılardan elde edilen veriler 5 tema altında değerlendirilmiştir. Bu temalar “Kur’an Kursu Öğreticisi Olmanın Anlamı”, “Yetişkin Kur’an Kurslarında Öğretici Olmak”, “4-6 Yaş Kur’an Kurslarında Öğretici Olmak”, “Geçiş Süreci: Uyum Çabası”, “Öğreticilerin 4-6 Yaş Kur’an Kurslarına Yönelik Yorumları” olmuştur. Her bir tema alt temalarıyla birlikte ele alınmıştır.

### 2.1. Kur’an Kursu Öğreticisi Olmanın Anlamı

Çalışma kapsamında öncelikle katılımcıların yaptıkları göreve yani Kur’an kursu öğreticisi olmaya nasıl bir anlam yükledikleri araştırılmıştır. Katılımcılara göre Kur’an kursu öğreticisi olmak farklı anlamlar ihtiva etmektedir. Katılımcılar için Kur’an kursu öğreticiliği bir görevin çok daha ötesinde anlama sahiptir. Katılımcılardan (K2)’nin sözlerinde bu anlamlar kendilik bilincini inşa etme ve kulluk yolculuğunu sürdürme gibi kavramlarla ifade edilmektedir.

“Bu göreve başlarken niyetim ekonomik kaygılarla iş bulma şeklinde idi. Ancak ilerleyen süreçlerde görevin güzel yönlerini görmek nasip oldu. Hâlâ bu vesileyle kendilik bilincimi inşa etmeye çalışan biri olarak bu görevde olmayı önemsiyorum. Daha çok kendi kulluk yolculuğumun müstesna bir alanı olarak görevimi tanımlıyorum. Öğrencilerimden evvel kendimi öğretmek ile görevliyim diyebilirim.” (K2, Ankara, 11 yıl)

Benzer bir düşüncede olan katılımcılardan (K5) işinin anlamını adanmışlıkla açıklamaktadır.

“Açıkçası başta Kur’an kursu hocası olmak amacıyla başlamadım bu işe. Çünkü bizim zamanımızda şartlar açıkçası bizi buna yönlendirdi. Başörtüsü meselesi, başörtüsü problemi... Hepimizin tabii ki düşüncesi, hayali çok farklıydı. Şartlar bu şekilde zorladığı için aslında bu sürece girdik. Kur’an kursu öğretmeni oldum. Ama pişman mısınız? Veyahut da tekrar geri dönmek ister misiniz diye sorarsanız, “hayır” derim. İyi ki şartlar beni bu tarafa yönlendirmiş. İyi ki Kur’an kursu öğretmeni olmuşum. Çünkü yaptığım işi iş olarak görmüyorum. Çünkü ben bir ibadet yapıyorum. Allah’ın kelamıyla her şeyden önce haşır neşir oluyorum. Sürekli Allah’ın kelamıyla sözleriyle birlikte olmaktan dolayı ben bunu bir iş olarak değil, aslında adanmış bir hayat olarak görüyorum.” (K5, Ankara, 13 yıl)

Katılımcıların başlangıçta farklı düşünceleri olsa da yaptıkları görev onların yeni anlamlar inşa etmelerini sağlamıştır. Katılımcıların tamamı Kur’an kursu öğreticisi oldukları için memnun olduklarını ifade etmişlerdir.

“Kur’an kursu öğreticisi olmak insanlığımızın kan kaybettiği şu dönemlerde diğer manevi değerlerimize hatırlatmak, yediden yetmiş insanları bilinçlendirmek aslında. Kur’an kursu hocası olmak istemiyordum annemin duasını yaşadım, işin içine dalınca annemin niçin hoca olmamı istediğini daha iyi anladım.” (K19, Diyarbakır, 10 yıl)

“Kur’an kursu hocası olmayı hiç düşünmemiştim. Atandıktan sonra çok kutsal bir görev olduğunu anladım. Çünkü kutsal kitabımızı, değerlerimizi öğretiyorsunuz. Gerek yetişkinler gerekse çocuklar için çok anlam ifade ediyor bu görev.” (K12, Rize, 19 yıl)

Katılımcıların Kur’an kursu öğretici olmalarında ailenin örnek alınması, bu alanda eğitim alınması, içinde bulunulan dönemin etkisi, Kur’an öğretimine verilen değer ile ekonomik sebeplerin etkili olduğu belirtilmiştir. Katılımcıların birden fazla sebeple Kur’an kursu öğreticisi oldukları görülebilmektedir. (K1) kodlu katılımcının ifadelerinde bu sebepler şu şekilde zikredilmektedir:

“Öncelikle benim annem de emekli Kur’an kursu hocası. Ailevi bir miras gibi yani özel bir anlam da ifade ediyor. Aynı zamanda aldığımız eğitimler yani imam hatip ve ilahiyat mezunu olmam sebebiyle bu alana yönelmiş olduk. Kur’an kursu hocalığı bir bayan olarak da çok rahat çalışabildiğim bir alan. Çalışma şartlarımız çok uygun olduğu için de çok memnunum. Daha önce yetişkinlerdeydim. Şu an dört altı yaştayım. İkisinin de ayrı güzellikleri var. Ama severek iki alanda da çalıştım, çalışmaya devam ediyorum.” (K1, İstanbul, 11 yıl)

Katılımcılar bu mesleği peygamber mesleği olarak gördüklerini, annelerinden ya da babalarından etkilenecek bu mesleğe yöneldiklerini, inançlarına uygun olarak görev yapabilmek için tercih ettiklerini ve öğretici olmak ideallerini yaşatmak için bu alanda yer aldıklarını da belirtmişlerdir.

## 2.2. Yetişkin Kur’an Kurslarında Öğretici Olmak

Bu temada iki alt başlık yer almaktadır. Yetişkin Kur’an kurslarında görev yapmanın anlamı “Yetişkin Din Eğitimi: Bireye Dokunmak” başlığıyla, yetişkin Kur’an kurslarına yönelik değerlendirmeler “Yetişkin Din Eğitiminde İmkân ve Sınırlılıklar” başlığıyla ele alınmıştır.

### 2.2.1. Yetişkin Din Eğitimi: Bireye Dokunmak

Katılımcıların 4-6 yaş dönemine eğitim vermeye nasıl bir anlam yüklediklerini daha net ortaya koyabilmek için öncelikle yetişkin bireylere eğitim vermenin anlamına yönelik değerlendirmeleri alınmıştır. Başlangıçta Kur’an kursu öğreticiliğinde iki tür görev alanı bulunmaktadır: Yetişkin kursları ve hafızlık kursları. Bu süreçte hafız olmayan öğretmenler genellikle yetişkin eğitime yönelmiştir. Dolayısıyla yetişkinlere eğitim vermek bir tercih olmamış, olağan olarak gerçekleşen bir süreç olmuştur. Ancak bu

süreç pek çok kazanımı beraberinde getirmiş, çok yakın ve sıcak ilişkiler, gönül bağları kurulmuştur.

“Yetişkinlerle çalışırken onlar için sadece Kur’an kursu hocası değilsiniz onu anlamıştım. Bazen anne, bazen abla, bazen iyi bir rehber, bazen danışman, bazen iyi bir dostunuz.” (K12, Rize, 19 yıl)

“Yetişkin öğrencilere eğitim verirken tek hedefim ‘gönüllere dokunmak’ oldu. Hanımların acılarına, kursa beraberlerinde getirdikleri sıkıntılarına kulak vermeniz gerekiyor. Evde ‘anne’ ve ‘eş’ olmaktan kendi olmaya fırsat bulamayan, ömrü boyunca ‘öğrenme hevesi’ içinde ukde olan hanımlar bunlar. Sınıfta sıralara oturdukları zaman yaşları kaç olursa olsun çocukça bir hevesle dolan hanımlar. Dersini güzel okuyan öğrencinin ders sayfasının yanına çiçekli bir çıkartma yaptırdığımızda, bu mutluluğunu akşam evde eşine, çocuklarına gururla anlatan hanımlar. O yüzden amacım gönüllere dokunmaktı, gerisi zaten kendiliğinden geliyordu.” (K17, Yalova, 9 yıl)

Yetişkin eğitiminde onları bilgilendirmenin, bilmediklerini öğretmenin, eksik bildiklerini tamamlamanın, yanlış bilgilerinde doğrusunu göstermenin önemine dikkat çekilmiştir. Katılımcılardan (K9, K10, K13, K14, K15, K20) bu konuda ifadelerde bulunmuşlardır. Bilgi edindirmenin kazanımları vurgulanmıştır. Öğreterek, bilgilendirerek, hatalarını düzelterek, doğru kaynaklara ulaşmalarını sağlayarak insanlara faydalı olmak, hayatlarına katkı sağlamak, manevi hayatlarına destek olmak, dini uygulayamamaktan kaynaklanan sıkıntılarını gidermek, onlara örnek olmak, hayatlarını zenginleştirmek şeklinde anlamlandırılmaktadır. Bu konudaki örnek ifadelerden bazıları şu şekildedir:

“Yetişkin eğitimi yetişkinlerin hayatlarında hayallerini öğrenme, arzularını ve heyecanlarını gerçekleştirme, hayatlarında eksikliği tamamlama ve kulluk bilincini daha da güzelleştirmek anlamına geliyor.” (K9, Antalya, 12 yıl)

“Her öğretilen bilginin yaşantıya dökülmesinin sebebi olmak, bir insana Müslümanlığı, İslâm’ı sevdirebilmek anlamı taşıyor.” (K10, Sakarya, 4 yıl)

Kur’an kursunda birbirinden farklı nitelikteki yetişkin bireylere din eğitimi vermek öğreticilerine farklı öğretim tecrübeleri de kazandırmaktadır.

“Yetişkin eğitimi zor bir dönem diyeyim öyle aktarayım. Özellikle Kur’an Kursları için yetişkin eğitimi çok zor. Çünkü homojen bir ortamımız yok, genç kızlardan yaşlılara, okuma yazma bilmeyenden üniversite mezununa kadar her yaştan ve eğitim seviyesinden bireyin bulunduğu heterojen bir ortamımız var. Pek çok sıkıntıyı içinde barındırıyor ama yine de Kur’an kursu hocaları öğrencilerinin hepsine hitap ederek, anlama tarzını keşfetmeye çalışarak, ortak bir dil kullanarak bir şeyler başarmaya çalışıyorlar.” (K5, Ankara, 13 yıl)



Yetişkin bireylerin ve bilhassa annelerin eğitilmesinin toplumsal kazanımları öğreticiler tarafından sıklıkla vurgulanmıştır. Kur'an kursu öğreticilerinin muhatap oldukları kitleyi eğitmenin toplumsal ve sosyal kazanımlarının farkında oldukları dikkat çekmektedir. Katılımcılardan (K1, K2, K3, K4, K19) bu sürece katkıda bulunmaya ayrı bir anlam atfetmekte, kadın eğitildiğinde, bilgilendiğinde sadece onunla sınırlı kalınmadığını, ailesine ve de topluma ulaşıldığını, daha genç bireylerde ise gelecek yaşamları için bilinç kazandırıldığını belirtmektedirler.

“Yetişkin eğitiminde insanımızın öncelikle ihtiyaç duyduğu şeyin dini eğitimden çok sosyal rehabilitasyon olduğunu yaşadığım tecrübelerde fark etmem benim için yetişkin eğitiminin yönünü tamamen değiştirdi. Bu sebeple yetişkin eğitimi benim için bireye dokunmak, anlam değer dünyasında bir filiz yeşertmek ve hayatının bahçıvanlığını ona bırakmak şeklinde bir anlama kavuştu.” (K2, Ankara, 11 yıl)

“Kadınlar için olumlu gelişim gösterdikleri bir yer Kur'an Kursları. Kadın değişirse toplum da olumlu anlamda değişiyor burada da bir katkı olabilir önermesi bana göre kıymetli.” (K3, İstanbul, 9 yıl)

Görüşmelerde ayrıca eğitim sürecindeki kazanımların çift yönlü olduğu, yetişkinler kadar öğreticilerin de kazanımlar elde ettiği belirtilmiştir. Yetişkinlerin tecrübe ve deneyimlerinin öğretim sürecindeki olumlu katkılarına da dikkat çekilmiştir.

“Karşınızdaki insanların bir şekilde bir hayat tecrübesi var. Onlardan kendime aktarılmış büyük bir miras, birikim olduğunu düşünüyorum. Mesela şu an otuz altı yaşındayım ama belki de onlarla edindiğim sohbetler neticesinde altmış yıllık bir tecrübeye sahip gibi olduğum alanlar var. Çünkü biz Kur'an kursu hocaları sadece eğitim vermiyoruz. Onların dertlerini de dinliyoruz. Aslında sadece onlara dönük değil, bize dönük de çok büyük bir kazanım var. Onların tecrübelerinden, geçirdikleri hayat hikayelerinden bize de kalan çok şeyler var.” (K1, İstanbul, 11 yıl)

“Yirmi yaşından yetmiş hatta seksen yaşa kadar her yaştan, her kültürden insanla muhatap oluyoruz. Ve bu insanları aynı sınıf içerisinde birleştiriyoruz. Onların dertleriyle hemhal oluyoruz. Bir tecrübe bu bizim için. Aynı zamanda da yetmiş yaşına gelmiş hiç Kur'ân-ı Kerîm'le tanışmamış, Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenmemiş, İslamiyet'i de gelenekler aracılığıyla yaşayan insanlar bunlar. Onlara İslâm'ı doğru bilgiler vermek, Kur'ân-ı Kerîm'i o yaştan sonra öğretmek heyecan verici oluyor doğrusu.” (K7, Bursa, 20 yıl)

Yetişkin din eğitimi anlamlandırılırken güzelliklerle zorlukların birlikte var olduğuna dikkat çekilmektedir. Ancak öğreticilerin zorlukların ötesinde, Kur'an öğrenim sürecini başlatan ve sürdüren niyetleri göz ardı etmedikleri de görülmektedir. “Yetişkin eğitiminde de bulunmak güzeldi. Çünkü her şeyden

önce gelen insanlar Kur'an öğrenmeye veyahut da dini bilgileri öğrenmeye geldikleri için bir saygıyla, bir sevgiyle geliyorlar, ihlasla geliyorlar. Karşılıklı olan bu ihlastan dolayı aslında zor gibi görünen şartlarda iş nispeten kolaylaşmaya başlıyor.” (K5, Ankara, 13 yıl)

Yetişkin din eğitimi hem bireylerin hem de öğreticilerinin farklı kazanımlar edindiği, öğretim açısından kısıtlamaları bulunsa da sosyal katkılarının azımsanamayacak derecede önemli olduğu farklı bir eğitim süreci olarak nitelendirilebilir.

### 2.2.2. Yetişkin Din Eğitiminde İmkân ve Sınırlılıklar

Çalışmanın bu bölümünde katılımcıların yetişkin eğitiminin imkânları ve sınırlılıkları konusundaki düşüncelerine yer verilmiştir. Öncelikle yetişkin eğitiminin sunduğu imkânlar ele alınmıştır. Çalışmaya katılan öğreticiler yetişkin bireylerin kursa gelişindeki motivasyona dikkat çekmektedirler. Katılımcılardan (K1)'e göre yetişkin bireyler kursa herhangi bir zorlama bulunmaksızın, öğrenme isteğiyle dolu olarak gelmektedirler. Özellikle ileri yaşlarda dini bilgileri öğrenme konusunda geç kaldıkları düşüncesi bireylerin öğrenme isteğini artırmaktadır. (K2) ise öğrencilerinde gördüğü olumlu değişimlerin ve görev süresinde edinilen deneyimlerin, toplumsal gözlemlerin önemine dikkat çekmektedir. Bu süreç, öğreticiler için de bir öğrenim tecrübesi olmaktadır.

“Yetişkin eğitimi, benim öğretmenim ve en kıymetli hocam oldu diyebilirim. Onlara bir şeyler öğrettiysem bile çoğu zaman onlar beni eğitti.” (K2, Ankara, 11 yıl)

Yetişkinlerin soru ve katkılarının öğreticiyi geliştirdiği ve araştırmaya teşvik ettiğini düşünen katılımcılar da bulunmaktadır (K7, K10). Katılımcılardan (K3, K4, K5, K8, K9, K13, K14, K15, K20) yetişkin eğitiminin öğretici için daha kolay ve daha az yorucu olduğunu, daha az enerji gerektirdiğini, sınıf yönetimini sağlamanın daha kolay olduğunu, öğrencilerin dinlemeye istekli olduklarını, derse hazırlık için ön çalışma yapmaya ihtiyaç duyulmadığını, ders anlatmanın ve soyut kavramları açıklamının zor olmadığını belirtmişlerdir.

“Kur'ân öğreniyorlar ve öğrendikleri için çok mutlu oluyorlar. Yetişkinlerin anlamaları daha zor ama daha kolay dinliyorlar.” (K16, Artvin, 10 yıl)

Özellikle genç yetişkinlere eğitim vermenin daha da fazla avantajları olduğu dile getirilmektedir.

“Benim ders vermiş olduğum yaş grubu (15-24 yaş) hiçbir dezavantajının olmadığını düşündüğüm iletişime açık, bilgiyi kavrama gücü yerinde olan eğitim çağı gençlerden oluştuğu için tamamen bir avantaj olarak görüyorum bu durumu.” (K6, Diyarbakır, 10 yıl)

“Farklı yerlerde çalıştım. Yaşları genç olan hafız hazırlık sınıfım vardı.

İletişimin verimli olduğu, öğretmeni bekleyen tertemiz kızlar. Köyde çalıştım. Yaylanın bitmesi, köye dönünce kışa hazırlıklarının yapılıp, temizlik bittikten sonra gelinen bir kurs. Şehir merkezinde karma bir sınıf ama istekli gelen bayanlar. Öğleden sonra okul çıkışı ek dersime gelen ortaokul öğrencileri. Farklılıkların birbirlerine kattığı güzellik.” (K13, Erzurum, 14 yıl)

Katılımcılardan (K17), yetişkinlerin içinde buldukları şartlara rağmen kursa devamlarının beraberinde getirdiği duygusal katkılara dikkat çekmektedir.

“Günlük hayat rutininde kendisi için ayırdığı tek zaman dilimi olarak kursa gelen hanımların kursa bağlılıkları, derslere devam için yaptıkları fedakârlıklar, yaşlı öğrencilerin sınıfa tesir eden huzuru sanırım bunlar da güzel yanları, en azından benim için hep böyle oldu.” (K17, Yalova, 9 yıl)

Yetişkinlere eğitim vermenin sınırlılıklarına dair görüşlerde bazı dikkat çekici noktalar bulunmaktadır. En dikkat çeken husus bilgilerin, anlatılanların çok fazla tekrar edilmesi gerekliliğidir. Bilgiler çabuk unutulmakta ve uygulamada zorluklar yaşanmaktadır. Öğrenme güçlüğü yaşayan öğrenci sayısı oldukça fazladır. Davranış değişikliği de çok zor gerçekleştirilmektedir (K1, K4, K5, K9, K15, K16). Bu durumun en etkili sebeplerinden biri yaşın ilerlemiş olması, bir diğeri de daha önce eğitim-öğretim ile meşgul olunmamasıdır.

“Kur’ân-ı Kerîm eğitimi noktasında yetişkinlerle daha fazla ilerleme sağlıyoruz. Ancak öncesinden kalan eksikleri tamamlamak veya hataları düzeltmek yetişkinlerde oldukça zor oluyor. 4-6 yaş çocuklarıyla Kur’ân-ı Kerîm eğitiminde çok fazla ilerleyemiyoruz. Ancak dinî bilgiler özellikle değerler eğitiminin çocuklarda daha kalıcı olduğunu düşünüyorum. Yetişkinlerin etkilendiği faktörler çok fazla. Onlara ulaşmak daha zor oluyor. Ve çok istikrarlı olmuyorlar. Farklı meşguliyetler nedeniyle eğitim öğretime devam edemiyorlar veya düzenli katılım sağlamıyorlar. Problemleri daha fazla olduğu için farklı noktalarda destek olmak gerekiyor. Bu durum da hocaları istemeden de olsa yoruyor.” (K12, Rize, 19 yıl)

Yetişkinlerin kursa devamlılığını sağlamak ve onları sürekli motive etmek öğreticileri zorlamaktadır (K1, K2, K3, K7, K14, K15, K18). Kur’an kurslarına devam eden yetişkin bayanların kendileri dışında aileleriyle ilgili çok fazla sorumluluğu bulunmaktadır, bu durum kursa devamlarını etkilemektedir.

“Yanlış öğrenilen bilgileri düzeltmek, değiştirmek ve yeni bilgileri vermeye geçmek zaman alabiliyor. Bundan da önemlisi birinci görevimiz yetişkinlere ders vermektense daha çok onları kurslarda tutmanın çeşitli yollarını bulmak olabiliyor. Fazla mesai ve fedakârlık gerektirebiliyor. Çok

çeşitli hayat meşgaleleri olduğu için kursa devamlılıklarını sağlamak zor olabiliyor bu da sınıf sayımızın düşmesi ile eğitimcilerin motivasyonunun azalmasına sebep olabiliyor. Sınıf yönetimi sağlanamadığında dersler “kadın günlerine” dönüşebiliyor. Eğitimcinin hem kendini sevdirmesi hem de hocalık vasfını unutturmamaya çalışması zorlayıcı olabiliyor. Denge kurulamayıp hocalık vasfı ön planda olduğunda öğrenci bulamama, kendini sevdiren hocalık vasfı unutulduğunda ise derslerin verimli geçmemesi haline gelebiliyor.” (K10, Sakarya, 4 yıl)

Katılımcılardan (K17)’e göre yetişkin bireyler için maddî ve manevî problemlerinde yardımcı olacak adeta bir “can simidi” olarak görülen öğretmenler için bu durum bir sorumluluğu da beraberinde getirmektedir. Bu sorumluluk yorucu olabilmektedir. Bunun yanında idarecilerin yetişkinlerin devam sorumluluklarını öğreticiye yükleyebilmesi de ortaya çıkan bir başka dezavantaj olarak görülebilmektedir (K8). Her yaştan ve öğrenim seviyesinden yetişkin bireyler için aynı ortamda ders yapılması (K13), alanın ve aynı konuların anlatılmasının oluşturduğu monotonluğun yeni bilgi edinme ihtiyacını azaltması (K3, K18) da katılımcılar tarafından dile getirilmiştir.

### 3. 4-6 Yaş Kur’an Kurslarında Öğretici Olmak

Bu tema altında iki başlık yer almaktadır. 4-6 yaş Kur’an kurslarında görev yapmanın anlamı “4-6 Yaş Dönemi Din Eğitimi: İlk Dokunuşlar” başlığıyla, 4-6 yaş Kur’an kurslarına yönelik değerlendirmeler “4-6 Yaş Dönemi Din Eğitiminde İmkân ve Sınırlılıklar” başlığıyla ele alınmıştır.

#### 3.1. 4-6 Yaş Dönemi Din Eğitimi: İlk Dokunuşlar

Başlangıcından bugüne henüz 10 yıla ulaşmamış olan okul öncesi çağıdaki çocuklara din eğitimi tecrübesi zaman dilimi olarak uzun bir dönemi kapsamamakla birlikte çok derin anlamları içinde barındıran bir süreç olmuştur. 4-6 yaş dönemindeki çocuklara din eğitimi veren Kur’an kursu öğretmenlerinin bu eğitime özel bir önem atfettikleri görülmektedir. Katılımcılar okul öncesi dönemdeki çocuklara yönelik din eğitimi tecrübesine olumlu anlamlar yüklemektedir. Katılımcıların çoğunluğu (K4, K7, K9, K10, K12, K14, K16, K17, K18, K19, K20) 4-6 yaş çağındaki çocuğunun ebeveynlerinden sonra ilk karşılaştıkları kişiler olduklarını, çocuğun sonraki hayatı için dokunuşlar yaptıklarını vurgulamışlardır. Öğreticiler çocuğun dinî hayatı için temel attıklarına, dinî duygularını geliştirdiklerine, geleceği için tohum ektiklerine dikkat çekmişlerdir. Çocukların ilk dinî bilgilerini kurslarında aldıklarını, İslâm ve peygamber ile tanıştıklarını, duaları, adabı, değerleri ve Kur’ân okumayı kendilerinden öğrendiklerini belirtmişlerdir. Bu dönemde çocuklar çok saf bir dünyaya, berrak bir zihne sahiptir ve öğrendiklerini dikkatle uygulamaya çalışmaktadırlar.

“Boş bir mermerin üzerine bir şeyler yazmak, kazımak ve fitrat üzere

doğmuş çocuklara ilk olarak dinî eğitim vermek. Çocuklara ileriki yaşantılarında dinî eğitimin temelini atmak için bu yaş grubuna eğitim vermenin önemli olduğunu düşünüyorum. Bir boş sayfayı doldurmak gibi. Başlangıç güzel olursa ileride de bunun devamlılığının geleceğini düşünüyorum. Biz onların ruhlarını etkilemeye çalışıyoruz. Bilgiden daha çok yaşamsal beceri olarak dinî eğitim veriyoruz. Dini sevdirmeyi, dini, ahlâkı, Peygamberimizi ne kadar küçük yaşta duyurursak gelecekte de o kadar çok etkisi olacaktır diye düşünüyorum.” (K14, Konya, 9 yıl)

“4-6 yaşta eğitim vermek tohum ekmek, yavaş yavaş filizlendiğini görmek. Muazzam bir şey. Yetişkin din eğitiminde bir şeyi öğretmeden önce ön kabulleri törpülemek, yanlışları düzeltmek zorundayız. Çocuklarla çalışırken böyle bir şey yok. Çok çabuk öğreniyorlar, benimsiyorlar ve uyguluyorlar. Yetişkinlerden çok daha kurallı ve kararlı uyguluyorlar hem de tüm öğrendiklerini. Çocuklar sevgi dolu, verdiğimiz eğitimin odağı da sevgi, elhamdülillah bu yüzden Türkiye genelinde bu kadar talep ve takdir görüyoruz. 4-6 yaşta eğitim vermek sevgi, sabır ve heves işi.” (K17, Yalova, 9 yıl)

Öğreticiler, okul öncesi çocuğunun ailesinden sonra eğitim aldığı ilk kurum olan 4-6 yaş Kur'an Kurslarının bu niteliğini vurgulamışlardır.

“4-6 yaş da Kuran kursu hocası olmak hiçbir ön bilgiye sahip olmayan çocukların ilk defa din ile, İslam ile, peygamber ile, değerler ile iyi ve kötünün ne demek olduğu ile en doğru yöntemlerle ve bilgilerle severek, sevdirecek tanışmalarına aracılık etmek demek.” (K10, Sakarya, 4 yıl)

Muhatap kitlenin sahip olduğu karakteristik özelliklerin öğreticiye de yansıdığı gözlenmektedir. Öğreticilerden (K1, K13, K15) bu eğitim sürecinde çocukların enerjileriyle tazelandiklerini, daha aktif hale geldiklerini, monotonluktan uzaklaştıklarını, yeni bir şeyler öğrenme süreçlerinin kesintisiz devam ettiğini, yorulmalar da emeklerinin karşılığını hızlıca görebildiklerini ifade etmektedirler.

“4-6 yaş daha heyecanlı, daha sürükleyici, daha yorucu ama bir kere öğrettiğin şeyin karşılığını anında bulabiliyorsun. Yani tabii ki algıları çok açık. Ve sürekli zihnen de çalışıyor olmam gerekiyor. Çünkü sürekli etkinlik üretmemiz gerekiyor. Onlara mesela değerler eğitimi anlatıyoruz, ki çok zor bir alan. Soyut düşünemeyen çocuklara o değerlere eğitimini somutlaştırmamız gerekiyor zihinlerinde yer etmesi için. Bunu da nasıl yapacağız? Birçok etkinliklerle yani bu sanat faaliyeti olabilir, drama olabilir. İşte kitap okuma etkinlikleri olabilir. Bu durum benim sürekli çalışmamı gerektiriyor. Beni taze tutuyor. O tarafını çok seviyorum. İkincisi hani çocukların heyecanı, neşesi kesinlikle bize de geçiyor. Onların büyümelerine şahit oluyorsun. O süreç de çok güzel onu da çok seviyorum. Ve çok saf, temiz, karşılıklı güzel bir şey oluyor. Çocuklar

çünkü direkt duygularını ifade ediyorlar size. “Öğretmenim seni çok seviyorum” ya da “öğretmenim niye bana öyle söyledin?” diye. Onlarla böyle çok saf, güzel bir ilişki kurabiliyorsun. Bu tarafları çok güzel, eğlenceli oluyor. Yani çocuklarla sıkılmıyorsun. Hep aktif, hareketli bir sürecin içinde oluyorsun.” (K1, İstanbul, 11 yıl)

Okul öncesi dönem din eğitiminin sonuçları hemen görülebilmekte, bu da öğretmenlerde mesleki açıdan olumlu duygular uyandırmaktadır. Katılımcılardan (K8), öğretmenlerinin karşılığını alabilmenin ve çocuklarda güzel kazanımlar oluşturabildiğini gözlemlemenin kendisini doyuma ulaştırdığını düşündürmektedir. Katılımcılardan (K6) ise çocuklarla huzur bulduğunu, çocukların gösterdiği sevgiyle mutlu olduğunu ifade etmektedir. Öğreticilerden (K11) ise sorumluluk duygusuna vurgu yapmaktadır. Öğrencilere dini sevdirmenin ve onlara örnek bir din eğitimcisi olmanın sorumluluğunu hissetse de 4-6 yaş öğreticisi olmanın güzel bir duygu olduğunu da belirtmektedir.

Katılımcılardan (K3) okul öncesi din eğitiminin çocukla sınırlı kalmadığını, aileyi de kapsayan geniş bir iletişim ortamı oluşturduğunu, velilerin çocuklarının dini bilgileri doğru kaynaktan almaları noktasında kuruma duydukları güveni de sağladığını ifade etmektedir. Bu anlamda okul öncesi din eğitiminin hem çocuğa hem de ailesine ulaşarak çok daha etkili olabildiğine dikkat çekilmektedir.

### 3.2. 4-6 Yaş Dönemi Din Eğitiminde İmkân ve Sınırlılıklar

Çalışmanın bu bölümünde katılımcıların 4-6 yaş din eğitiminin imkânları ve sınırlılıkları konusundaki düşüncelerine yer verilmiştir. Öncelikle okul öncesi din eğitiminin sunduğu imkânlar ele alınmıştır. Bu anlamda öncelikle öğrencilerin algılama ve öğrenme hızlarına vurgu yapılmıştır (K1, K2, K3, K4, K5, K10, K14, K16, K18). Bilgiler çocukların zihninde hemen yer etmekte, davranışları daha kolay şekillenebilmektedir.

“Çocukların belleği daha boş olduğu için her verdiğiniz daha çabuk kavrayıp çok çabuk alabiliyorlar sonra çocuklara o eğitimi verirken hem eğlenerek hem öğrenerek verdiğiniz için sıkılmıyorsunuz vaktin nasıl geçtiğini anlamıyorsunuz. En güzeli de minik yüreklere dokunabilmenin mutluluğunu yaşıyorsunuz. Ayriyeten bir anne olarak çocuğunuzla ders konusunda, odaklanma konusunda olsun nasıl bir yol izlemeniz gerektiğini bu şekilde öğrenmiş oluyorsunuz çok büyük bir avantaj oluyor.” (K20, Manisa, 7 yıl)

Öğreticiler verdikleri eğitimin dönütlerini hızlıca alabildikleri için memnun kalmaktadırlar.

“Kötü giden bir davranışın çocukta iyiye dönüştüğünü gözlemlemek

hatta o kötü davranışın da bir başka masumiyetle geliştiğini görmek bence bambaşka duygular oluşturuyor.” (K8, Antalya, 16 yıl)

Ayrıca ders içi öğretim süreçleri de yetişkinlere göre daha dinamikdir. Bu hareketliliğin hem öğretim sürecine hem de öğreticinin duygusal durumuna olumlu yansımaları bulunmaktadır (K7, K17). Eğitim öğretim sürecinde farklı tekniklerin ve etkinliklerin kullanılması eğitim sürecini tek düzelikten uzaklaştırmakta, eğlenceli kılmaktadır (K15).

“Çocuklarla ders yapmak çok eğlenceli, çok verimli. Sürekli bir hareketlilik bir neşe ve renk var. Yetişkin eğitimindeki monotonluktan burada eser yok.” (K17, Yalova, 9 yıl)

“4-6 yaşta da devamlı insan kendine enerjik hissediyor. Yani benim için en önemli şey, en sevdiğim yönü bu belki de. Enerjik hissediyorum dört altı yaşta. Bu yetişkinlerde böyle olmuyordu. Daha monoton geçiyordu. 4-6 yaş enerjimi yükseltiyor.” (K7, Bursa, 20 yıl)

Çocuklara eğitim vermenin güzelliği eğiticinin ruhunun gıdası olabilmektedir.

“Avantajı sonsuz neşe ve saf sevgileriyle ruhumun doya doya besleniyor olması.” (K6, Diyarbakır, 10 yıl)

Katılımcılar erken yaşlardaki çocukların zihinlerinde bıraktıkları izleri önemsemekte ve bu dönemde verilen güzel, kaliteli eğitimin önemine dikkat çekmektedirler.

“Eğer güzel bir eğitim verebilirsek muhteşem bir görev. Kutsal bir görev olduğunu düşünüyorum. Hele hele şu süreçte çocukların zihninin farklı araç gereçlerle, iletişim materyalleriyle bulandığı zamanda bu eğitimi güzel verebilirsek çok iyi iş başarmış olacağımızı düşünüyorum.” (K11, Kütahya, 10 yıl)

“Bir çocuğun ilk öğretmeni olmak, onun hayatına tatlı anılar ve sevgi dolu dini bilgiler bırakmak paha biçilemez.” (K17, Yalova, 9 yıl)

Yetişkin ya da çocuk olması fark etmeksizin öğrenci olan her birey öğreticisine katkılarda bulunmaktadır. Katılımcılar hem yetişkinlerden hem de çocuklardan öğrendiklerini ifade etmişlerdir. Eğitim öğretim sürecinin çift yönlü katkıları bulunmaktadır.

“Çocuklar için bizim her sözümüz her davranışımız çok önemli, söylem ve eylemlerimize çok dikkat ediyorlar. Rol model olarak bizi önemsiyorlar. Onların dinle olan bağlantısını sağlayan bir köprü görevi görmekteyiz. Çocuklar yetişkinlere göre daha alıcı. Çok dikkatli. Burada önemli olan çocuğun dünyasına girebilmek çocuk gibi düşünüp kendimizi ifade edebilmek. Yetişkin mantığıyla düşünmeden daha sade daha yalın olabilmek. Çocuklar insanı güncelliyor. Onlardan saflığı, masumiyeti, küçük bir şeyle ne kadar mutlu olunabildiğini görüyorum. Aslında biz

çocukları değil onlar bizi eğitiyorlar. Bizi fıtratta yer alan din duygusuyla karşı karşıya getiriyorlar. Buradaki en tehlikeli nokta onları çok yormadan, bunaltmadan, sevgiyle oyunla en kestirme yoldan mesajı verebilmek. Çok dikkatli davranıyorlar. Hata kabul etmiyorlar. Çok adiller. En ufak bir dikkatsizlikte küsüp bir daha gelmek istemeyebiliyorlar. Çocuklarla sağlıklı bir süreç için deneyim çok önemli. Her yıl ben onlardan yeni bir şeyler öğreniyorum.” (K12, Rize, 19 yıl)

Yetişkinlerde rastlanan devamsızlık ve öğrenci bulma problemlerine rastlanılmaması, talebin yüksek olması 4-6 yaş dönem din eğitiminin avantajları arasında yer almaktadır (K13, K14).

“Avantajları çocuk size bağlandığı zaman, sevdiği zaman bırakmıyor, kursu bırakmıyor. En azından devamlılık yönünden avantajımız var.” (K14, Konya, 9 yıl)

Çocuklara eğitim vermenin bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Okul öncesi dönemde çocuğun dikkati, hazırbulunuşluğu, sosyalleşmesi ve davranışları açısından zorluklar yaşanabilmektedir. Çocuğun bu özellikleri sınıf yönetimini sağlamayı zorlaştırmaktadır.

“Çocukların motivasyonunu sağlamak zor. Çünkü ilk defa anaokuluna geliyor, bizde başlamış oluyorlar. Anneden ayrılıp okula gelen çocukta okul fobisi de olabiliyor. İlk başlarda okula alışmada zorluk yaşıyor. Arkadaş, sosyal çevreye uyum sağlayamıyor, paylaşımcı olmuyor. Şiddete meyilli, arkadaşlarına zarar veren çocuklar olabiliyor. Bu gibi durumlar gerçekten zor. Yani yönetmesi çok zor. Sınıf yönetimine iyi hâkim olmak gerekiyor. Çünkü çocuklar oturamıyor, beş yaş dediğimiz kaç dakika oturabilir? ona bir şekilde müfredatımıza göre vermemiz gereken eğitimler var. Onları sağlamanız gerekiyor. Böyle zorlukları var. Yetişkinlerde mesela o motivasyon kısmıyla uğraşmıyorsunuz, onlar zaten isteyerek geliyorlar. Çocuklarda sevdirdiğimiz zaman yani ilk bir ayı özellikle çok zor. Ama daha sonra artık alıştıklarında her şey daha kolaylaşıyor.” (K1, İstanbul, 11 yıl)

Okul öncesi dönem çocuğu çok hassas davranılması gereken bir yaş grubudur. Çocukların kalbi özeldir ve bu özel kalplere gereken özeni göstermek gerekmektedir. Küçük yaş grubundaki çocukların sorumluluğu çok daha ağırdır (K19).

“Kendini her yönden yenilemeli ve o kalbe girmelisiniz ki çocuk kalbi çok kolay kazanılan ama hassas davranılması gereken bir konu. Yetişkinlerden sonra çocukların hareketine adapte olmak zorladı ve küçük bir kaza büyük sorunlar yaşatabiliyor.” (K9, Antalya, 12 yıl)

“Emanet olmaları ve her an bir şey olmasın diye tetikte olmak” (K13, Erzurum, 14 yıl)



Okul öncesi eğitimi çok dinamik bir eğitimidir, öğretici sürekli aktif ve dikkatli olmak durumundadır. Bu durum öğretmenler açısından yorucu olabilmektedir (K5, K13, K14, K16).

“Çocuklar öğretilenleri çok çabuk öğrenebiliyorlar, dönütü çok çabuk oluyor. Ama bu arada aşırı bir tempo, telaş, ders öğretme açısından yorgunluğumuz fazla oluyor.” (K14, Konya, 9 yıl)

Öğreticilerin çok yoğun bir ders temposundan sonra günün devamında da yorgunlukla yüzleşmektedirler.

“Dezavantajlı tarafı ise bazen kurstaki güzelliği haneme yansıtacak enerjimin kalmaması. En kötüsü de bunu yakınlarıma bana dillendirmesi. Kısaca 4-6 yaş biraz daha yoğun ve çok enerji harcanması gereken bir iş.” (K8, Antalya, 16 yıl)

Öğreticiler küçük yaş gruplarında sınıf yönetiminde zorluk yaşayabilmektedirler. Ayrıca öğretici sürekli teyakkuz halinde olmak durumundadır (K11).

“Sürekli hareketli olmaları yorucu oluyor. Mesela ses tellerimde yorgunluk oldu. Sınıf yönetimi açısından zor olabiliyor.” (K16, Artvin, 10 yıl)

“Çocuklar küçük olduğu için, özellikle 4 yaşındaki çocukların dikkat süreleri çok kısa olduğundan, sürekli dikkatlerini tekrardan toparlayabilmek için yeni bir şeyler üretmek gerekiyor, birebir Kur'an dersi alırken diğer çocukları sessiz bir ortamda tutabilmek çok zor oluyor.” (K20, Manisa, 7 yıl)

Okul öncesi eğitim için dikkatli bir planlama yapılması sınıf yönetimini kolaylaştırmaktadır. Ancak bu planlama süreci zorlayıcı olabilmektedir.

“İnanılmaz bir sabır gerekiyor, hızlı ve pratik düşünmek gerekiyor. Sınıf yönetimi zaman zaman zorlaşabiliyor. Ekstra yorgunlukları oluyor. Aylık, haftalık, günlük planlar ve hazırlıklar yaparak derse gitmeniz gerekiyor.” (K4, İstanbul, 11 yıl)

Okul öncesi din eğitiminin öğretici açısından bazı zorlukları bulunmaktadır. Bu dönemde öğretici daha aktif olmakta, öğrenciye oldukça az bilgiyi daha fazla etkinlikle vermesi gerekmektedir. Eğitim esnasında kullanılan bilginin sınırlı olması ve eğitim öncesi hazırlık sürecinin zaman alması, öğreticiyi ilahiyat lisans eğitiminin birikiminden ve yeni bilgiler edinmekten uzaklaştırabilmektedir (K10, K13, K18).

“Çocuklara verdiğimiz eğitimde daima sınırlı olmamız gerekiyor. Onların seviyesinde ve çok sınırlı bilgiler veriliyor. Bu şekilde olması eğitimcilerin kendilerini geliştirmesini zorlaştırıyor hatta edinilen bilgilerin birçoğu kullanılmadığı, aktarılmadığı için unutulabiliyor. Çalışma saatleri resmîyette kısa görünse de dersler sonrası sürekli

materyal hazırlığı içinde olmak istesek de kendimizi geliştirmemiz için bizlere zaman bırakmıyor.” (K10, Sakarya, 4 yıl)

Okul öncesi eğitimde öğreticilere yardımcı olacak personelin bulunması oldukça önem taşımaktadır. Bu personelin bulunamaması ya da temin edilmesinde yaşanan zorluklar öğreticileri düşündürmektedir (K3, K12, K13, K15).

“Tek sınıflı kurslarda yaş grubuna göre ayıramadığımız için 4 ve 5 yaşındaki çocuklara aynı anda eğitim vermenin sıkıntıları oluyor. Kalıcı bir yardımcı elemanımız olmadığı için her dönem başında bunun ayarlanması, İŞKUR’dan mı eleman gelecek kendimiz mi tutacağız, toplanan para yetecek mi vs. gibi sorunlar. Öğrenciler arasında kavgalar olabiliyor ve o da sınıfta kargaşa oluşturabiliyor. Özellikle pandemiden sonra okul kurallarına çok uyum sağlayamadılar. Velilerin farklı beklentileri oluyor. Kimi veliler Kur’ân dersi almasını diyorlar, kimisi ise çok daha yüksek düzeyde Kur’ân dersi istiyor. Özellikle ilk dönemlerde sıbyan okulu talepleri geliyordu. Kursun maddî yükünün öğretici üzerinde olması, kimi zaman kurs derneklerinin çok müdahil olması, öğreticinin müftülük ve dernek arasında kalması zorluk oluşturuyor.” (K15, İzmit, 15 yıl)

Okul öncesi dönem çocuğunun eğitiminde veli faktörünün de oldukça etkili olduğu görülmektedir. Velinin çocuğuyla ilgilenmesi ya da ilgilenmemesi çocuğu etkileyen faktörlerden biri olarak kabul edilirken, velilerin eğitimden beklentilerinin de öğreticiyi etkilediği ifade edilmektedir (K2, K3, K12, K13, K14).

“Çocukların uyum süreci bizi biraz yoruyor. Ancak pandemi sürecinde velileri kurslara almadığımız için daha hızlı alıştıklarını gördük. Aslında burada bizi zorlayanın çocuklar değil veliler olduğunu tespit ettik.” (K12, Rize, 19 yıl)

Öğreticilerin müfredata bağımlı kalmaları ya da yetersizliklerinin farkında olmaması, nitelikten ziyade niceliğin önemsenmesi de bir sınırlılık olarak belirtilmiştir (K2).

#### 4. Geçiş Süreci: Uyum Çabası

Bu temada 4-6 yaş Kur’ân kurslarına geçiş sürecinde katılımcıların aldıkları eğitimler, farklı öğretim yöntem ve teknikleri kullanımı, çocuk diline uyum konularındaki değerlendirmeleri “4-6 Yaş Kur’ân Kurslarına Geçiş Sürecinde Öğreticilerin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri” başlığıyla, öğreticilerin çocuk eğitimine geçiş döneminde hissettikleri duygular “4-6 Yaş Kur’ân Kurslarına Geçiş Döneminde Öğreticiler” başlığıyla, 4-6 yaş Kur’ân kurslarına geçiş sürecinde yaşanan güçlükler “4-6 Yaş Kur’ân Kurslarına Geçiş Sürecinde Yaşanılan Zorluklar” başlığıyla ele alınmıştır.

#### 4.1. 4-6 Yaş Kur'an Kurslarına Geçiş Sürecinde Öğreticilerin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri

4-6 yaş Kur'an kursunda görev yapacak personelin sahip olması gereken bazı nitelikler bulunmaktadır. Bunlardan ilki lisans eğitimi sırasında ya da sonrasında alınan öğretmenlik formasyonudur. Her ne kadar lisans dönemindeki formasyon eğitimleri okul öncesine özel olmasa da öğretmenler açısından bilgilendirici olmaktadır. Öğretmenlik formasyonu ile birlikte çocuk gelişimi bölümünü bitirmek, Halk Eğitim Merkezleri tarafından verilen sertifikaya sahip olmak veya okul öncesi çocuklarına daha iyi eğitim vermelerine katkı sağlayacak kurslardan eğitim almak önemsenmektedir. Katılımcıların bu eğitimlerin birden fazlasına sahip oldukları dikkat çekmektedir (K1, K2, K3, K4, K9, K10, K11, K13, K17, K18).

“Formasyon eğitimi aldım. Şu anda da çocuk gelişimi okuyorum. Yani dört altı yaşa geçtikten sonra da bu alanda çok fazla makale, kitap okuması yaptık. Diyanet İşleri Başkanlığı da bizi yönlendirdi bu konuda ama ben kendim çocuk gelişimine de başladım. Şu an öğrenimim devam ediyor.” (K1, İstanbul, 11 yıl)

“Formasyon eğitimi aldım, çocuk gelişimi ön lisans mezunuyum. Ayrıca masal terapisi, oyun terapisi ve çocuk zekâ ve dikkat testlerinin bir kısmının eğitimini aldım.” (K3, İstanbul, 9 yıl)

“Formasyon aldım. Atatürk Üniversitesi Okul öncesi bölümünü bitirdim. Drama eğitimi, 3-6 yaş çocuk eğitimi, 4-6 yaş okul öncesi eğitimi 380 saat aldım. Başkanlığın (DİB) Rize 4-6 yaş öğretici semineri, Antalya Rehber öğretici seminerlerine katıldım.” (K18, Sivas, 10 yıl)

“Formasyonum var, Çocuk gelişimi ön lisans mezunuyum, 4-6 yaş eğitimi sertifikam var.” (K4, İstanbul, 11 yıl)

Katılımcılar birden fazla eğitimden geçmiş olsalar da öğretmenlik formasyonu alırken okul öncesine yönelik ders içerikleriyle karşılaşmadıklarına ve eğitimleri esnasında okul öncesi için materyal hazırlamadıklarına dikkat çekmektedirler. Ayrıca Sakarya Üniversitesi çocuk gelişimi sertifika programını uzaktan eğitim olması dolayısıyla, Halk Eğitim Merkezinin yüz yüze eğitimini ise müfredatı dolayısıyla verimsiz bulduklarını ifade etmektedirler (K2, K10, K17).

Katılımcılardan bazıları öğretmenlik formasyonuna sahip olmasa da çocuk gelişimi okumakta, sertifika programları ya da ekstra kurslar/faaliyetlerle kendilerini geliştirmeye çalışmaktadırlar.

“Formasyon eğitimi almamıştım. Sonradan 2 yıllık çocuk gelişimi okudum. Okulumu işletirken edindiğim tecrübeyle yola çıktım. Şimdi yapılan tüm eğitimlere katılıyorum. Oyun terapileri ve çocuk gelişimine dair online eğitimlere katılmaya gayret ediyorum.” (K14, Konya, 9 yıl)

“Formasyonum yoktu. Sonra formasyon eğitimi zorunluluğu kaldırıldı. Sakarya’dan uzaktan eğitimle sertifika alarak başladım. Drama eğitimi aldım. Darıca’da bu konuyla ilgili kampa katıldım. İlk zamanlarda çok zorlandık ama o dönemlerde müftülüğümüz seminerlerle eğitimlerle bizi destekledi. Öğretici arkadaşlarımızla kendi aramızda ders işlenişine yönelik çalışmalar ve kitap kritikleri yaparak açığımızı kapatmaya çalıştık.” (K15, İzmit, 15 yıl)

Diyanet İşleri Başkanlığının düzenlediği seminerlerden başka eğitimi bulunmayan öğretmenler de bulunmaktadır (K6, K12, K19). Katıldıkları seminerler öğretmenlere katkı vermektedir.

“Göreve başladığımda çocukları eğitmek için herhangi bir eğitime katılmamıştım. Üç yıl o şekilde devam ettim ve sonrasında 4-6 yaş rehber öğretmenlik seminerine katıldım. Bu eğitimden sonra çocukları eğitime noktasında daha iyi olduğumu gördüm. Öncesinde yeterli olmadığının farkına varmıştım.” (K12, Rize, 19 yıl)

Katılımcılardan ikisi hiç eğitim almadığını belirtmiştir (K7, K8). Öğreticilerin biri, şahsi okumaları ve çocuklarından edindiği tecrübelerle göreve başladığını belirtirken, diğeri henüz lisans öğrencisidir.

Çalışma kapsamında katılımcıların 4-6 yaş çocuklarının eğitimleri sürecinde kullandıkları yöntem ve teknikler hakkında bilgi alınmıştır. Öğreticiler oyun, drama, ritimle öğretme gibi yöntem ve teknikleri kullanmaktadırlar (K1, K2, K3, K14, K17, K18, K19, K20). Sure ve duaları ezberletmede ritimle öğretme yöntemi, değerler eğitiminde de oyunla öğretme, drama yöntemleri kullanılmaktadır.

“Oyun üretmek, beden perküsyonu, maske ya da kıyafetlerle destekleyerek drama çalışmaları yapmak en etkili yöntemlerimizden. İlgi duyduğum bir alan olduğu için ilk yıldan itibaren sıkça bu yöntemleri kullandım.” (K17, Yalova, 9 yıl)

“Oyun ritim ve drama olmadan eğitim vermek hem zor hem de sıkıcı. Bu yöntem ve teknikler olmadan verim alınması imkânsız. Bizim eğitimimizde okul öncesine göre daha fazla beklenti var. Hem Kur’an hem değerler hem de okul öncesi eğitim beklentisi.” (K3, İstanbul, 9 yıl)

Katılımcılardan bazıları 4-6 yaş dönemine geçiş yaptıkları ilk yıllarda kullanmasalar da sonraki yıllarda kendilerini geliştirdiklerini ve aldıkları eğitimlerle drama ve ritim gibi öğretim yöntem ve tekniklerini kullanmaya başladıklarını ifade etmişlerdir (K4, K5, K6, K7, K9, K12, K13, K15).

“İlk sene pek kullanamadım. Ama zamanla kendimi geliştirdim. Çok farklı yöntem ve tekniklerle dersi işleyebiliyorum. 4-6 yaş sürekli yenilik istiyor. Bu nedenle araştırıyorum. Oyunlar, dramalar, ritimle öğrenme gibi tekniklerle programdaki konuları işleyebiliyorum.” (K12, Rize, 19 yıl)

Katılımcılar kendi gayretleri ya da arkadaşlarının destekleriyle öğretim yöntem ve teknikleri konusunda gelişme gösterdiklerini belirtmişlerdir.

Katılımcıların yetişkin eğitiminden 4-6 yaş çocuklarına geçiş yaptıktan sonra çocuk dili kullanımı konusundaki değerlendirmeleri alınmıştır. Katılımcıların çoğunluğu çocuk dili kullanımında zorluk yaşamadıklarını ifade etmişlerdir (K1, K2, K4, K6, K8, K10, K13, K14, K15, K17, K18, K19, K20). Bu konuda tecrübelerinin, çocukları sevmelerinin ya da çocuk sahibi olmalarının etkisi olduğunu belirtmişlerdir.

“Benim için zor olmadı. Belki yaşım itibarıyla olabilir. Belki çocuklarımdan. Yetişkinlerdeyken de çocuklarla irtibatımı hiç koparmadım. Yaz kursundan öğrencilerimle kış dönemi, cumartesi günleri dört yıl üst üste ders yaptım. O yüzden çocuklardan hiç kopmamıştım. Ben bir sıkıntı yaşamadım ama yaşayan çevremden bildiğim arkadaşlarım var.” (K1, İstanbul, 11 yıl)

“Aslına bakarsanız hiç zorlanmadım. Çünkü ileri yaş yetişkinlerle (60 yaş ve üzeri) ders yaparken benzeri metotları kullanıyordum. Konuları ayırmasına girmeden, basitleştirerek en öz haliyle anlatıyordum. Çoğu zaman akılda kalması için hikâyeleştiriyordum. O yüzden zorlanmadım geçiş sürecinde. Sadece beklentilerimi tekrar gözden geçirmem gerekti. Makas kullanma, kalem tutma vb. becerilerinin hızla gelişeceğini düşünüyordum. Bunu aşmak birkaç ayımı almıştı.” (K17, Yalova, 9 yıl)

Bazı katılımcılar ise çocuk dili kullanımında zorluk yaşadıklarını ifade etmişlerdir (K3, K5, K7, K9, K11, K12, K16). Anne olmanın çocuklara eğitim verme için yeterli koşul olmadığına, çok sayıda çocuğa hitabın eğitimle geliştirildiğine dikkat çekmişlerdir.

“Evet zorlandım ne kadar anne olsam da bir sürü çocuğun aynı anda bize verilmiş olan kitaplardaki hikâyeler, içerikler çocuklara sıkıcı geliyordu. Çocukların bir şeyler dinlemesini sağlamak, verimli olmak için bir sürü farklı taktikler kullanıyoruz. Bu tabii ilk zamanlarda zorlayıcı oluyordu. Özellikle bağırmadan eğitim vermek için çok iyi yöntem ve teknik bilmek gerekiyor. Aynı zamanda birden başlamak psikolojik olarak çok zor oldu.” (K3, İstanbul, 9 yıl)

“Yetişkin dünyasından çocukların dünyasına geçiş benim için çok zor oldu. Çünkü belli bir düzen belli bir disipline alışmıştım. Bütün bildiklerim çocuklarla yok olmuştu. Çünkü ben 4-6 yaş çocuklarla çalışmaya başladığımda bizim yeterli materyalimiz de yoktu. Çocuklar yetişkinler gibi değil. Sürekli onlarla bir şeyler yapmanız gerekiyor. Ve yaptığınız şey onların düzeyinde olmazsa, onların dünyasına hitap etmezse hiç ilgilenmiyorlar. Tam teşekküllü hazırlık yapmanız gerekiyor. Her ders için mutlaka alternatiflerinizin olması gerekiyor. Yaptığınız hazırlık bazen onların ilgisini çekmeyebiliyor. Bunu zamanla onlarla çalışarak anlıyorsunuz.” (K12, Rize, 19 yıl)

#### 4.2. 4-6 Yaş Kur'an Kurslarına Geçiş Döneminde Öğreticiler

Öğreticilerin yetişkin eğitiminden 4-6 yaş eğitimine geçişlerinin nasıl gerçekleştiği sürecin anlamlandırılması açısından önem taşımaktadır. 4-6 yaş eğitimine geçiş sürecinin başlangıcında zorunlu geçişlerin öğreticileri az da olsa zorladığı, gönüllü ve istekli geçişlerin ise öğreticiyi motive ettiği anlaşılmaktadır. Yetişkin eğitiminden 4-6 yaş dönemine geçişin en etkili sebeplerinden birisi öğrenci sayısındaki azalmalardır. Öğrenci sayısı yetersizliği sebebiyle katılımcılardan (K1, K7, K9, K15) gönüllü olarak, (K2, K3, K4, K5, K6, K10, K11, K12, K16, K17) zorunlu olarak 4-6 yaş Kur'an kursuna geçiş yapmışlardır. Bununla birlikte daha fazla üretken olmak istediği için 4-6 yaş Kur'an kurslarına geçiş yapan öğretmenler bulunmaktadır (K1, K15). Ayrıca çocuklara eğitim vermek (K8, K18, K19) ve 4-6 yaş dönem din eğitimine destek olmak amacıyla (K20) gönüllü şekilde geçiş yapan öğretmenler de vardır. Zorunlu geçişlerde çoğunlukla lisans mezunu ve pedagojik formasyon sahibi öğretmenler kurum tarafından tercih edilmişlerdir.

“Ben kendim isteyerek geçtim ancak genel itibarıyla pek tercih hakkı verilmedi. Kursta yetişkin öğrenci potansiyeli tükendi ise ve müftülük orayı 4-6 yaşa çevirdiyse oradaki öğretmenler 4-6 yaş öğreticisi olarak devam etmek durumunda kaldı. Benim bulunduğum bölgede bir süredir kursa gelen kişiler aynı kişilerdi ve pek de bir ilerleme kaydedemiyorduk. Sürekli yerimizde saydığımızı hissediyordum. Bu beni mutsuz ediyordu. 4-6 yaşa geçmek enerjimizi yükseltti.” (K15, İzmit, 15 yıl)

Katılımcılar 4-6 yaş çocuklarına eğitim vermeye başladıklarında çok farklı duygular hissettiklerini ifade etmişlerdir. Bu süreçte sevinç, mutluluk, heyecan, sorumluluk, korku, kaygı, telaş, endişe gibi duygular hissedilmiştir.

“Çok güzel bir duygu. Yani çocuğun ilk öğretmeni siz oluyorsunuz. İlkokulu sizin okulunuz oluyor. İşte ilk defa Kur'an-ı Kerim'i sizden öğreniyor. Bir rakamını yazmayı sizden öğreniyor. Bence bunlar çok güzel kazanımlar ve çocukların sevgisi çok güzel. İşte birisi bir resim yapıyor. Öğretmenim senin için yaptım diyor. İşte başka birisi gelip sarılıyor. Yani o çok güzel bir duygu. Ben biraz da duygusal bir insan olduğum için çocukları da seviyorum, beni motive ediyor. Yani hayat enerjim geliyor öyle söyleyeyim. Onları gördükçe benim de hayatım daha huzurlu oluyor.” (K1, İstanbul, 11 yıl)

“İlk derse girdiğimde kendimi o zaman bir ‘öğretmen’ gibi hissettim. Ayrıca Allah Teâlâ'nın yeryüzündeki merhametinin sebebi olan küçük bir varlığın sizi hesapsız sevmesi, size inanması. Bu grup ilk dinî bilgilerini sizden alıyor. İlk olarak Allah'ı, Peygamber'i sizden öğreniyor. Öyle ki anne-babalarından bir tık daha ileride olabiliyorsunuz. Bu insana mutluluk veriyor.” (K18, Sivas, 10 yıl)

“Çok heyecanlıydım günlerce uyuyamadım, her gece sabaha kadar tüm planı ders geçişlerini zihnimde tekrar ediyordum ama sınıfta ilk adım bile olmuyor bambaşka yollardan oraya gitmem gerekiyordu. Ama onların gözlerinde ki o sevgi, anlattığınızı aynı cümleyle dönüt almanız ve davranışlarındaki değişiklikler tüm çabanın değdiği göstergesiydi benim için.” (K9, Antalya, 12 yıl)

Korku, kaygı, telaş, endişe gibi duyguların kaynağında tecrübesizlik, teori ile uygulama arasındaki mesafe ve çocuk eğitiminin ağır sorumluluğunun bulunduğu dile getirilmiştir.

“Çocuklarla birlikte olmak güzel ve eğlenceli. Ama işi tam kavramadığımız, bilmediğimiz yani pat diye işin içine girdiğimizden dolayı çok zorlandım. İlk yıl ayrılmayı çok düşündüm. Çünkü tecrübesizlik insanı gerçekten çok yıpratıyor, ne yapacağını bilmemek çok zor. Bu yüzden keşke staj yapılabilseydi diyorum. Önce yarım dönemlik dahi olsa, bir yıllık dahi olsa bir staj imkanının olması muhteşem olurdu. Çünkü konuya hâkim olduktan sonra ne yapacağınızı, nasıl hareket edeceğinizi çok daha iyi biliyorsunuz. Ama konuya hâkim değilseniz belli bir pratikliğiniz yoksa bu sizi uzunca bir süre yolu bulmakta çok hırpalıyor, çok yoruyor. Yani benim 4-6 yaşta üçüncü senem, bu sene ne yapmam gerektiği konusunda daha yeni rahatladım diyebilirim.” (K5, Ankara, 13 yıl)

“Aman Allah’ım ben ne yapacağım, dedim. Çocuklar, benim üstünde saatlerce düşünüp hazırladığım eğitim materyallerini hızla tüketiyorlardı. İkame konu materyal bulmakta zorlanıyordum ve sınıfta dakikalar asla geçmiyordu ders saati asırlar kadar uzun sürüyordu. Bu aşamada Türkçe basılmış okul öncesi dini yayınların çoğunu peyderpey satın aldım, inceledim. Okul öncesi materyalleri çeşitli uygulamalardan ve arama motorlarından hem Türkçe hem İngilizce araştırıp materyal arşivimi genişlettim. Bu alana benden önce başlayan arkadaşlarıma tıkağım yerlerde sorular sorup tecrübelerinden faydalandım.” (K17, Yalova, 9 yıl)

“Sorumluluğunun ağırlığının daha çok farkına vardım ve beni daha çok araştırmaya sevk etti çocuklara eğitim verebilmek için daha fazla çalışmanın gerekli olduğunu fark ettim.” (K19, Diyarbakır, 10 yıl)

“Öncelikle ne yapacağımıza dair endişe duydum. Bu çocuklar emanet, bu çocuklara gerekli eğitimi verebilecek miyiz diye korku olmuştu. O kadar çocuğu bir arada görmek şaşkınlık hissettirdi. Daha sonra daha önce neden bu kursların açılmadığını ve geç kalındığını düşündüm. Çocuklar hemen öğrenebiliyor, çok güzel okuyabiliyor. Keşke diğer çocuklar da öğrenmiş olsalardı diye düşünmüştüm.” (K16, Artvin, 10 yıl)

“Bu günlük bitti ama ya yarın yapamazsam? Ya çocukların başına bir şey gelirse? gibi düşünce ve kaygılar çok fazlaydı.” (K8, Antalya, 16 yıl)

### 4.3. 4-6 Yaş Kur'an Kurslarına Geçiş Sürecinde Yaşanılan Zorluklar

4-6 Yaş Kur'an kurslarına geçiş sürecinde bazı zorluklar yaşanmıştır. Bu zorlukların pek çok sebebi bulunmaktadır. Katılımcıların 4-6 yaş çocuklarına eğitimleri sırasında yaşadıkları zorluk ve yetersizlikler, öğrenci, materyal, yardımcı personel eksikliği ve veli gibi öğretici dışındaki etkenlerden kaynaklanabilmektedir. Öğrencilerden kaynaklanan zorluklar şu şekilde aktarılmıştır:

“İlk yılımda ilk başladığım yıl sınıf on dokuz yirmiydi hatta. Daha sonra on dokuza düştü. Sınıf sayısı yani yirmi tane beş yaş öğrenci hani benim için çok zor olmuştu. o birincisi. İkincisi şiddete meyilli öğrencilerim vardı. Erkek öğrencilerde daha çok oluyor ve sınıfımın on üç tanesi erkekti. Dolayısıyla o dengeyi kurmakta çok zorlandım. Daha sonra bir öğrencim ayrıldı, sınıf daha normale döndü öyle söyleyeyim. Onu çözemiyoruz. Çünkü bizim rehberlik birimimiz yok. Normal okullarda rehberlik öğretmeni var. Böyle sıkıntılı durumlarda o öğrenciyi rehber öğretmene yönlendirebiliyorsun. Karşılıklı çözüm sağlanabiliyor ama bizim öyle bir imkânımız olmadığı için veli de iş birliği yapmıyorsa çok zorlanıyoruz. Veli eğer iş birliği yapıyorsa dışarıdan o sıkıntıyı giderebiliyor. Ya terapiye götürüyor ya da başka yollarla çocuğun enerjisini boşaltıyor, öfkesini kontrol noktasında yardımcı olabiliyor. Bizim yönlendirmelerimize uyuyor. Ama bazı veliler de iletişime açık olmuyor. İşte o zaman çok tıkanıyoruz. Birinci yıl bu iki sebeple çok zorlandım: Hem sınıf sayımın kalabalık olması hem de şiddete meyilli öğrencilerde çözüm bulamamak.” (K1, İstanbul, 11 yıl)

Katılımcılardan (K3) yardımcı personel eksikliği, kursların fiziksel durumları ve materyal konusunda bazı zorluklar yaşandığını ifade etmiştir. Katılımcılardan (K7) ve (K8) de başlangıçta materyal konusunda eksiklik yaşandığına, ancak sonrasında bu problemin aşıldığına dikkat çekmiştir.

“En çok zorlandığım konular fiziksel olarak kursların yeterli olmaması, çocukların güvenlik öz bakım yeme içme vb. de yardımcıların yetersiz olması oldu. Ayrıca materyallerin yeterli gelmemesinden ve yetişkinlerden sonra dikkat süreleri çok kısa olan çocuklarda problem yaşadım.” (K3, İstanbul, 9 yıl)

Öğrenci velilerinin beklentileri öğreticileri zorlayabilmektedir.

“Dinî eğitim veren farklı kurumlar ve onların eğitim sistemine alışkın olan velilerin beklentilerine karşılık vermeye çalışmak, onlara kendi müfredatımızı tanıtmaya süreci yorucuydu. İlk dönemlerde sene sonu programları hem müftülükler hem de veliler tarafından yapılması gerekli gibi görülüyordu. O programlara hazırlık süreci de oldukça sıkıcı ve yorucuydu. Son zamanlarda çocuk şenliği olarak yapılmaya başlandı. Çocukların sergilediği değil eğlendiği programlar yapmaya başladık. Bu güzel oldu.” (K15, İzmit, 15 yıl)



“İdareci olmak beni ayrı zorlamıştı. Çünkü velilerin beklentileri çok farklı oluyor. Çok hareketli çocuklar, birbirlerine zarar veren çocuklar konusunda yetersiz hissettim. Yeterli doküman olmaması, hiç uygulama yapmamış olmak ve velilerin özellikle çocuklarının Kur’ân okumaları noktasındaki beklentilerini karşılamak veya onlara ikna edici açıklamalar yapma noktasında yetersiz hissettim. Bunlara ek olarak ilk seneler yıl sonu merasimleri de ayrı bir problemdi. Çocuklarla hazırlanmak onları toparlamak gibi.” (K12, Rize, 19 yıl)

Katılımcılar ders anlatımı, farklı yöntem ve tekniklerin kullanımı ve sınıf yönetimi konularında bireysel zorluklar yaşadıklarını belirtmişlerdir.

“Çocukların sorduğu basit sorulara vereceğim cevaplarla onların zihninde yanlış bir şey oluşturmamak için doğru cevabı bulmakta çok zorlanıyordum. Velileri beklentilerinin yüksekliği ve memnun etmenin imkânsızlığı da zordu.” (K2, Ankara, 11 yıl)

“Dini eğitim konusunda, bizim bilgilerimizin çocukların yaş grubuna göre anlatımında zorlandım. Hangi kelimeleri kullanacağım, ne kadar dinin detayına gireceğim, peygamberleri, soyut kavramları nasıl anlatacağım buralarda çok zorlandım.” (K13, Erzurum, 14 yıl)

Katılımcılardan (K4, K5, K7, K11, K17) sınıf yönetimini sağlama konusunda zorluk yaşadıklarını ifade etmişlerdir.

“Sınıf yönetiminde çok zorlandım. Yetişkin sınıflarında sınıf hakimiyeti kurmak çok daha kolay. Çocuklarla buna da eğlenceli bir çözüm bulmalısınız tekerlemeler, şarkılar eşliğinde dikkati toplamalısınız. Öğrencilerin ilgi ve dikkat süresi çok kısa, bunu sağlamak ve süreyi verimli kullanmak zorundasınız. Bu konuda çok zorlanmışım. Başlarda materyal sıkıntısı da yaşadım, müfredatta belirtilen konunun kitapta uygulanışı her zaman çocuklarda karşılığını bulamıyor. Alternatif çözümler bulmakta zorlanıyordum.” (K17, Yalova, 9 yıl)

“Her alanda zorlandım diyebilirim. Çocukla iletişimde zorlandım, sınıf hakimiyetinde zorlandım, vermem gereken dersleri, programları nasıl vermem gerektiği, dersleri nasıl anlatmam gerektiği noktasında çok zorlandım. Teorinin pratiğe dönüşmemiş olması, benim bunları daha önceden tecrübe etmiş olmamamdan dolayı zorlandım. Kısaca aslında her açıdan zorlandım. Her konuda zorlandık diyebilirim.” (K5, Ankara, 13 yıl)

“Bir ders sürecini nasıl sürdüreceğim. Nasıl bir rutin belirleyeceğim, çocukları aynı anda aynı sürece nasıl dahil edeceğim, sınıf yönetimini nasıl sağlayacağım gibi konular üzerinde zorlandım.” (K4, İstanbul, 11 yıl)

Ayrıca çocukların dikkatini sürdürmek, çeşitli yöntem ve teknikleri kullanarak ders anlatmak noktasında zorluk yaşayan katılımcılar da bulunmaktadır.

“Çocukların dikkat süreleri kısa olduğu için uzun süren derslerde dikkatlerini canlı tutabilmek de biraz zorlandım. Ve drama oyun etkinliklerinde biraz daha kendimi geliştirmiş olmayı çok istedim.” (K20, Manisa, 7 yıl)

“Drama, etkili masal anlatımı, o yaş grubuna nasıl Kuran okumayı öğreteceğime dair teknikler konularında kendimi yetersiz gördüm.” (K6, Diyarbakır, 10 yıl)

“Konuları anlatmakta kitapların faydası oldu ama drama ve hikâye anlatma noktasında kendimi yetersiz görüp bu konuda çalışmalar araştırmalar yaptım.” (K9, Antalya, 12 yıl)

Bazı katılımcılar çocukların öğrenim hızlarını karşılayabilmek için çok daha fazla mesaiye ihtiyaç duyanın ve sürekli materyal üretmenin onlar için zorlayıcı olabildiğini belirtmiştir.

“Dinî eğitim ya da değerler eğitimi konusunda her türlü metodu uygulamak ya da bir materyal üretmekte zorlanmadım. Eğitimimiz bu yöneydi. Fakat bizler dini eğitim ile sınırlandırmıyoruz derslerimizi, öğreticinin isteğine kalmış bir durum. Müfredat içeriği olarak verilmesi gereken konulardan daha fazlasını vererek eğitimimizi çeşitlendirerek çocuklarımızı her yönden doldurmaya çalışıyoruz. Okulöncesi eğitimde verilmesi gereken bilgileri, küçük kaslarını büyük kaslarını geliştirmesi gereken eğitimleri, bedensel zihinsel gelişimlerini sağlayan oyunları, kodlama, ritim, deney, drama, grup oyunları, sokak oyunları parmak oyunları, spor, sanat etkinlikleri, özel günler vb. gibi her yönden geliştirmeye çalışıyoruz. Bu tür etkinlikler müfredat harici olan, hiçbir eğitimini almadığımız bizim katkılarımızla olan etkinlikler. Ve eğitimcilerin her biri için ekstra araştırması, mesai harcaması gereken, materyal üretmesi-hazırlaması gereken etkinlikler. Bu yüzden bu tür etkinlikleri yaptırmakta değil hazırlık aşamasında zorluklar yaşayabiliyoruz. Ekstra zaman ayırmak, araştırmak, seçmek, hazırlamak bizleri zorlayabiliyor. Çünkü müfredatımızdaki Kur’ân eğitimi ve değerler ile ilgili de materyal hazırlığı yapıyoruz.” (K10, Sakarya, 4 yıl)

“Bir gün önce hatta hafta sonu işleyeceğin dersin hazırlığını yapmak. Hazırlıksız, çalışmadan öğrencinin yanına gidemezsin. Ders programı yapmak. Elimizde böyle bir programın olmaması. Çabuk tükettikleri için her an hazırlıklı olmak ve bavulumda her zaman yedek bir şey olması gerekiyor. Resim hemen bitiyor, nasıl olmuş sorularıyla ders yapamamak, farklı bir durum olunca bu konuyla ilgili masal bulmak veya hemen oracıkta masal yazmak. Sınıf yönetiminde sıkıntı yaşadık. Çocuklar boşta kalmaması için yedek hazırlık yapmak gerekiyordu.” (K13, Erzurum, 14 yıl)

Sadece bir katılımcı aldığı eğitimler sayesinde çocuk eğitimi konusunda sıkıntı yaşamadığını ifade etmiştir (K18).

## 5. Öğreticilerin 4-6 Yaş Kur'an Kurslarına Yönelik Yorumları

Öğreticilerin 4-6 Yaş Kur'an Kurslarına Yönelik Yorumları temasında katılımcıların 4-6 yaş Kur'an kurslarına geçiş ve kurslardaki sayısal artışa yönelik değerlendirmeleri "4-6 Yaş Kur'an Kurslarının Değerlendirilmesi" başlığında, 4-6 Yaş Kur'an kursları konusundaki düşünceleri ve önerileri "4-6 Yaş Kur'an Kurslarına Yönelik Öğretici Önerileri" başlığında yer almıştır.

### 5.1. 4-6 Yaş Kur'an Kurslarının Değerlendirilmesi

4-6 yaş Kur'an kursları uygulamasına geçiş katılımcılar tarafından olumlu yönde yorumlanmıştır. (K1, K2, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K13, K15, K16, K17, K18, K19, K20)

"4-6 yaş eğitimine geçilmesini çok faydalı buluyorum. İnsanların bu yönde talepleri vardı. Ancak genelde gayri resmî kurumlarda bu eğitim verildiği için denetlenemiyordu. Diyanetin bu kursları sayesinde çok farklı kesimlere ulaştığımızı düşünüyorum. Kursa gelmeyecek insanlar dahi yakın olduğu gibi sebeplerle çocuklarını 4-6 yaş kursuna gönderebiliyor." (K15, İzmit, 15 yıl)

Ancak bu uygulamaya geçişte geç kalındığı, çok daha öncesinde başlanması gerektiği de belirtilmiştir (K5, K7, K8, K10, K12, K16, K18).

"Çok önemli, doğru ve gerekli buluyorum. Hatta geç olan bir geçiş olduğunu düşünüyorum. Çünkü tüm eğitimlerden daha önemli ahlak eğitiminin olduğunu yaşıyoruz ve görüyoruz. 0-6 yaş arasında verilmeyen, yerleşmeyen ahlak eğitimi sonucunda çocuklarımızı kaybettiğimizi düşünüyorum. Bu yüzden 4-6 yaş bizim için çok önemli. Bu da çok önemli bir geçiş." (K10, Sakarya, 4 yıl)

Bu uygulamanın daha da geliştirilmesi gerektiği düşünülmektedir (K5, K11, K20).

"Gerçekten çok büyük bir ihtiyaç olduğunu ve sayının daha da artması gerektiğini ve eğitiminde daha kaliteli olabilmesi için eğitimcilerin seminerleri ile daha da zenginleştirilip bu şekilde devam edilmesi gerektiğini düşünüyorum." (K20, Manisa, 7 yıl)

4-6 yaş kurslarının açılması olumlu karşılanmakla birlikte yetişkin eğitimine devam edilmesinin önemli olduğu vurgulanmıştır. Katılımcılardan (K3 ve K14), bölgedeki yetişkin kurslarının kapatılarak 4-6 yaş kurslarına dönüştürülmemesi gerektiğine de dikkat çekmiştir.

"Çalıştığım yerde yetişkin kursu kapatıldı. Buna gerek olmadığını, çok hızlı bir geçiş süreci yaşandığını düşünüyorum." (K3, İstanbul, 9 yıl)

Ayrıca 4-6 yaş Kur'an kurslarında görev alacak öğretmenlerin istekli olarlardan seçilmesi ve onlara görevlendirilmeden önce daha yoğun bir eğitim verilmesi gerektiği de gündeme getirilmiştir (K2, K3, K4, K6, K7, K9, K12, K13, K14).

Son yıllarda 4-6 yaş Kur'an kurslarında toplumun gösterdiği teveccühle sayısal bir artışın gerçekleştiği görülmektedir. Çalışmaya katılan öğretmenler 4-6 Kur'an kurslarındaki sayısal artışı olumlu karşılamışlardır (K1, K2, K6, K7, K9, K11, K12, K13, K16, K17, K19, K20).

“Hem dinî eğitim hem de anaokulu müfredatının bir arada olması sebebiyle daha etkili olduğunu düşünüyorum. Bu talebin olması güzel.” (K16, Artvin, 10 yıl)

“Yapılan işlerin halk tarafından farkına varıldığını düşünüyorum.” (K9, Antalya, 12 yıl)

Katılımcılardan bazıları mevcut kurs sayılarının daha da artması gerektiğini ifade etmektedirler (K1, K10, K20). Bununla birlikte mevcut kurs sayısını yeterli gören katılımcılar da bulunmaktadır (K14). Ayrıca katılımcılardan (K4, K5, K8, K15, K18) tarafından gerek binaların gerekse eğitimcilerin sayısal artışında nicelikten ziyade niteliğin önemsenmesi gerektiği ifade edilmiştir.

### 5.2. 4-6 Yaş Kur'an Kurslarına Yönelik Öğretici Önerileri

Bu bölümde 4-6 yaş Kur'an kurslarına yönelik öğretici önerilerine yer verilmiştir. Öncelikle uygulama öncesi süreç hakkındaki düşünceleri alınmıştır. Katılımcılara bu proje uygulanmadan önce yapılmış olması gereken çalışmalar ve bu çalışmaların katkısıyla öğretmenlerin süreci nasıl daha iyi organize edebileceği sorulmuştur. Bu konuda katılımcılar göreve başlamadan önce gerekli eğitimin verilmesi ve staj yapılmasının önemine dikkat çekmişlerdir (K1, K2, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K11, K12, K13, K15, K16, K19).

“Göreve başlamadan gerekli eğitim verilmesi, doyurucu müfredatlar sağlanması, okul öncesi öğretmenleri ile tecrübe paylaşımı olabilir. Benim formasyonum olduğu halde ben zorlandım.” (K4, İstanbul, 11 yıl)

“Görevlendirmelerde muhakkak yeterlilik temel alınmalı. Yani bir yetişkin sınıf gibi ele alınmamalı. En önemlisi sahada belli bir zaman staj mecburiyeti olmalıdır. Bu işin hem yetenek hem bilgiyle olacağını düşünüyorum.” (K18, Sivas, 10 yıl)

Göreve başlamadan önce verilecek eğitimin sınıf yönetimi, materyal tasarımı, oyun, dijital oyun, drama, ritimle öğretim, masal anlatıcılığı, sanat, çocuk psikolojisi, Kur'an Alfabeti eğitimi konularında uygulamalı eğitimler ve atölye çalışmalarlarıyla desteklenmesi gereği de vurgulanmıştır (K2, K10, K11, K14, K17, K20). Ayrıca kurs açılması sürecinde altyapı çalışmalarının yapılması (K3) ve fiziksel açıdan örnek teşkil edebilecek kursların yapılması (K12) da önerilmiştir.

4-6 yaş Kur'an kurslarında istekli, enerjik öğretmenlerin görevlendirilmesi ve öğretmenlerin desteklenmesi (K1, K10), Diyanet 4-6 yaş akademisi

kurulması (K4), atama sonrasında staj yapılması (K4, K5), kursların fiziksel şartlarının çocuklara uygun olarak yapılandırılması ve yardımcı personel desteği sunulması (K3, K5, K12, K15), yüz yüze seminer yoğunluğunun artırılması (K16, K19), kurslarda çocukların pedagoğlarla görüşmeleri (K19), kitapların zenginleştirilmesi (K12), sanat etkinliği kitaplarının geliştirilmesi (K18), görsel işitsel materyal desteğinin arttırılması (K12), müfredatın Millî Eğitim Bakanlığı müfredatına uyumlu hâle getirilmesi (K12, K13), programın yaş gruplarına göre düzenlenmesi (K12), oyun, drama dersleri ile müzik, resim gibi sanat içerikli derslerin konulması (K14), eğitimciler için değerler eğitimi kitabının hazırlanması (K18) önerileri sunulmuştur.

## 6. TARTIŞMA

Diyanet İşleri Başkanlığının okul öncesi dönem 4-6 yaş çocukları için Kur'an kursları açması oldukça değerli bir girişim olmuştur. Okul öncesi dönem çocuklarının dinî eğitimleri ihmal edilemeyecek kadar önemlidir. Çocukların kritik dönemlerinde ilk dinî bilgilerini edinmesi gerekli olduğu bilinmektedir. Bu açıdan Diyanet İşleri Başkanlığının başlatmış olduğu bu eğitim faaliyeti önem arz etmektedir. Çalışmamız uygulamaya konulan eğitim faaliyetine geçiş sürecini pek çok açıdan değerlendirmektedir. 4-6 yaş dönem çocuklarına eğitim vermenin anlamlandırılması, öğreticilerin eğitim-öğretim yeterliklerinin değerlendirilmesi, 4-6 yaş dönem din eğitiminin imkân ve zorlukları, bu süreçte yaşanan duygular, 4-6 yaşa geçiş sürecine yönelik değerlendirmeler Kur'an kursu öğreticilerinin bakış açısıyla ele alınmaktadır.

Katılımcı öğretmenler 4-6 yaş dönemi din eğitimi sürecinde görev almaya olumlu anlamlar yüklemektedirler. Öğreticiler bu dönemin öğretilenlerin geri dönüşünün hızlı olması açısından daha zevkli olduğunu, çocukların çok enerjik olduklarını, yetişkinlere ders anlatırken ihtiyaç duymadıkları efora fazlasıyla ihtiyaç duyduklarını, bir çocuğun ilk bilgilerini öğretme açısından heyecanlı olduklarını, bu mesleğin ancak sevgi ve sabırla yapılabileceğini belirtmişlerdir. 4-6 yaş dönemini özel bir zaman dilimi olarak gören katılımcılar çocuğun gelecekteki hayatı için dokunuşlar yaptıklarını, çocuğun dinî hayatı için temel attıklarını, çocuklara rol model olduklarını, dinî duygularını geliştirdiklerini ve çok aktif bir görevi ifa ettiklerini belirterek 4-6 yaş döneminin öğreticisi olmanın önemini dile getirmişlerdir. Çalışmamıza katılan öğretmenler geçiş sürecinde sevinç, mutluluk, heyecan, sorumluluk, korku, kaygı, telaş, endişe gibi duygular hissettiklerini hatta kimi katılımcılar geceleri uyuyamayacak kadar yoğun duygular yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Literatürde yer alan bir araştırma<sup>7</sup> bu bulguları desteklemekte, 4-6 yaşta eğitim veren öğretmenlerin mesleki anlamda

<sup>7</sup> Öncü, "4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)", 266-270.

geliştiklerini, öğrencilerle iletişimlerinin onları olumlu yönde etkilediğini, öğrencilerinin geleceklerini inşa ettiklerini düşündüklerini ortaya koymaktadır. Bir başka çalışmada<sup>8</sup> da çoğunluğu ücretli çalışan öğretmenlerin görevlerini severek yerine getirdikleri tespit edilmektedir. Öte yandan katılımcı öğretmenler 4-6 yaşta görev yapmanın ilahiyat birikimlerini olumsuz etkilediğini ifade etmektedirler. Öncü bu durumu körelme fenomeni olarak isimlendirmiştir.<sup>9</sup>

Tüm bu olumlu değerlendirmelerle birlikte daha önce örneği olmayan bu yeni faaliyet alanında, 4-6 yaş Kur'an kurslarına geçiş sürecinde birtakım sıkıntılar yaşandığı görülmektedir. Katılımcıların çoğunluğu 4-6 yaşa zorunlu olarak, birkaç katılımcı ise yetişkin öğrenci sayısı yetersizliği sebebiyle 4-6 yaşa gönüllü olarak geçiş yaptığını bildirmiştir. Katılımcılar ders anlatımı, farklı yöntem ve tekniklerin kullanımı, çocukların dikkatini sürdürme ve sınıf yönetimi konularında zorluklar yaşadıklarını belirtmişlerdir. Katılımcıların çoğunluğu çocuk dili kullanımında zorluk yaşamadıklarını söyleseler de bir kısmı soyut kavramları çocuk diline aktarımda yetersiz olduklarını hissettiklerini söylemişlerdir. Katılımcı öğretmenlerden bazıları sürecin başlarından itibaren öğretim yöntem ve tekniklerini kullandıklarını, bir kısmı ise deneyimsiz oldukları için yöntem ve teknik kullanmakta zorlandıklarını belirtmişlerdir. Katılımcılar tarafından dile getirilen bu zorluklar pedagojik formasyon konusundaki yetersizliklere işaret etmektedir. Katılımcı öğretmenlerden üçü ilahiyat ön lisans, on ikisi lisans ve beşi yüksek lisans mezunudur. Ayrıca beş katılımcı Okul Öncesi ön lisans, bir katılımcı Okul Öncesi Öğretmenlik Bölümünü tamamlamıştır. Öğreticiler lisans dönemlerinde pedagojik formasyon almış olsalar da okul öncesi döneme yönelik uygulamalı dersler alamamaktadırlar. Genel olarak verilen formasyon bilgisinin, öğretim yöntem ve tekniklerinin 4-6 yaş dönem çocuklarının gelişim özellikleri doğrultusunda öğretici tarafından uyarlanması gerekmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından açılan 4-6 yaş Kur'an kursları ile ilgili birçok çalışma yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmaların pek çoğunun bu çalışmayı destekler nitelikte olduğu görülmektedir. Araştırmalar, öğretmenlerin pedagojik formasyon konusunda eksikliklerinin bulunduğunu ve kendilerini yetersiz gördüklerini,<sup>10</sup> eğitim-öğretim yeterlikleri ile öğrenci

<sup>8</sup> Muzaffer Üzümcü - Nuran Çınar, "Öğreticilerine Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 27.

<sup>9</sup> Öncü, "4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)", 275.

<sup>10</sup> Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", 61-62; Yazıbaşı, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)", 115-116; Yüksel, "4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin

merkezli öğretim yöntem ve teknikleri konusunda kendilerini yeterli bulmadıklarını ve sınıf yönetiminde problem yaşadıklarını,<sup>11</sup> öğrencilerin gelişim özelliklerini bildiklerini ancak konuları öğrencilerin seviyesine uyarlamada eksikliklerinin olduğunu,<sup>12</sup> bilgiyi çocuk diline istenilen düzeyde aktaramadıklarını, buna mukabil yetersizliklerinin farkında olduklarını ve kendilerini geliştirme çabası içerisinde bulduklarını<sup>13</sup> tespit etmektedir.

Yine yapılan çalışmalarda, veliler çocuklarının eğitiminden memnun olsa da eğitim öğretim durumları ve öğretici formasyonunun geliştirilmesi gerektiği<sup>14</sup> belirtilmektedir. Okul öncesi eğitimin başarılı olabilmesi için öğreticilerin kendilerini sürekli geliştirmesinin, iyi bir sınıf yönetimine sahip olmalarının, çocukların düzeylerine uygun aktiviteler gerçekleştirmelerinin, yapılacak faaliyetler için yeterli araç ve gereç bulunmasının<sup>15</sup> önemine dikkat çekilmektedir. Bununla birlikte yaz Kur'an kursu öğreticileri hakkında yapılan araştırmalarda yüksek yeterlik algısı da<sup>16</sup> tespit edilmiştir. Lisans ve lisansüstü mezunu öğreticilerin kendilerini yüksek düzeyde yeterli gördükleri,<sup>17</sup> kendini yeterli görmeyen öğreticilerin daha çok imam hatip lisesi mezunlarından oluştuğu,<sup>18</sup> öğreticilerin kendilerini oldukça yeterli gördük-

Kullandıkları Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)", 164-178; Öncü, "4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)", 278-279; Eken, *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Görev Yapan Kur'an Kursu Öğreticilerinin Drama Alanındaki Yeterliklerinin Belirlenmesi (Kocaeli İli Örneği)*, 111-113; Şen, *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Uyum Süreci İçerisinde Karşılaşılan Problemler: İstanbul Örneği*, 54-58; Ecer - Çakmak, "Bir Meta-Sentez Çalışması", 825-827.

- <sup>11</sup> Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 248-254.
- <sup>12</sup> Teceli Karasu, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi (Muş İli Örneği)", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/51 (2019), 479-500; Elif Acur, *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 113-118; Kara, *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*.
- <sup>13</sup> Yağcı, "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Çalışmaları", 201-202.
- <sup>14</sup> Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*, 82-85.
- <sup>15</sup> Betül Yıldırım, *Okul Öncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklara Din Eğitimi (Sivas İli Örneği)* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 162-168.
- <sup>16</sup> Ayhan Öz, "Yaz Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri: Bolu İli Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 456.
- <sup>17</sup> Bilal Yorulmaz, "Kuran Kursu Öğreticileri İle Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)", *Öneri Dergisi* 10/39 (2013), 159.
- <sup>18</sup> Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve

lerini ifade ettikleri ancak bu yeterli anlayışının geleneksel yöntemleri işaret ettiği<sup>19</sup> şeklindeki araştırma sonuçları daha önce bahsedilen araştırma sonuçlarından ve araştırma bulgularından farklılık göstermektedir. Bu çalışmaya katılan öğretmenlerin tamamına yakını lisans eğitimlerini tamamlamış olup, öğretmenlik formasyonuna sahip olmanın yanı sıra çocuk gelişimi bölümünü bitirmeyi, Halk Eğitim Merkezleri tarafından verilen sertifikaya sahip olmayı veya kendilerine katkı sağlayacak kurslara katılmayı önemsedikleri görülmektedir. Ancak tüm bu çabalar eğitim-öğretim sürecinde birtakım yetersizlikler yaşamalarını engelleyememektedir. Bununla birlikte görev yapılan alanda deneyim kazanılmasının eğitim sürecine olumlu katkılar sağladığına da dikkat çekilmelidir.

Çalışmada katılımcılar kendilerini geliştirecek staj, kurs, hizmet içi eğitim gibi desteklere ihtiyaç duyduklarını vurgulamışlardır. Araştırmalarda öğretmenlerin daha fazla seminer verilmesine ihtiyaç duydukları, hizmet içi eğitimi ihtiyaç olarak gördükleri, pratiğe yönelik hizmet içi çalışmalar ve staj uygulaması yapılmasını talep ettikleri ve sene içerisinde bu eğitimlerin birkaç defa yapılması gerektiğini ifade ettikleri,<sup>20</sup> aday öğretmenler gibi staj yapmak istedikleri<sup>21</sup> ve din eğitiminde kullanılabilir yöntem ve tekniklerle ilgili eğitimlere ihtiyaç hissettikleri<sup>22</sup> görülmektedir. Öğretmenlerin ve kursların müftülükler tarafından maddî-manevî desteklenmesi gerektiği, öğretmenlerin teoriden ziyade okul öncesi dönem çocuğu ile iletişim, çocuğa görelilik, okul öncesi eğitim metotları, çocuk psikolojisi derslerini almaya ihtiyaç duydukları ifade edilmektedir.<sup>23</sup> Bu çalışmada da daha önce yapılan çalışmalara benzer şekilde sınıf yönetimi, materyal tasarımı, oyun, dijital oyun, drama, ritimle öğretim, masal anlatıcılığı, sanat, çocuk psikolojisi ve Kur'an Alfabeti öğretimi konularında uygulamalı eğitimler ve atölye çalışmalarına ihtiyaç duyulduğu dile getirilmiştir. Bir çalışmada kurslardaki eğitimin sadece öğrencilerle sınırlı kalmaması, veliler için de eğitimler gerçekleştirilmesinin gerekli olduğu da belirtilmektedir.<sup>24</sup> Veliler için eğitimler organize edilmesi gerektiğine bu çalışmada da dikkat çekilmiştir.

---

Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", 236.

<sup>19</sup> Mehmet Korkmaz, *Kur'an Kursu Öğretmenlerinin Eğitim- Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 125-130.

<sup>20</sup> Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 244-254.

<sup>21</sup> Acur, *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*, 115.

<sup>22</sup> Üzümcü - Çınar, "Öğretmenlerine Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)", 35.

<sup>23</sup> Yüksel, "4-6 Yaş Kuran Kursu Öğretmenlerinin Kullandıkları Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)", 170-171.

<sup>24</sup> Yazıbaşı, "Kur'an Kursu Öğretmenlerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)", 115-116.



Çalışmada öğretmenlerin eğitim öğretim uygulamalarında yaşadıkları sınırların bir kısmı kendilerine rehberlik yapacak imkânlardan sınırlı olarak faydalanabilmeleri ile de açıklanabilir. Bu bağlamda öğretmenlerin başvurdukları ilk kaynak öncelikle öğretim programı ve öğretici kitapları olmaktadır. Çalışma bulgularında katılımcı öğretmenler, 4-6 yaş Kur'an kursları öğretim programının Milli Eğitim Bakanlığı okul öncesi öğretim programı ile ortak bir şekilde hazırlanması ve 4-6 yaş programının yaş gruplarına göre düzenlenmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Literatürde yer alan araştırmalar, 4-6 yaş öğretim programının geliştirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. 4-6 yaş öğretim programının dinî gelişim basamakları dikkate alınarak hazırlandığı ancak bazı noktalarda konu merkezli yaklaşım ve geleneğin etkisiyle çocukların dinî gelişim özellikleri ile uyumlu olmadığı,<sup>25</sup> öğrencilerin düzeylerine uygun şekilde düzenlenmesi gerektiği,<sup>26</sup> 4, 5 ve 6 yaşındaki çocukların gelişim basamaklarına uygun bir şekilde kategorize edilmeksizin aynı eğitim ortamında aynı öğretim programına bağlı olarak eğitim görmelerinin eğitimde bazı problemlere neden olduğu<sup>27</sup> ve programın 4 yaşındaki çocuklar için daha oyun temelli olması gerektiği<sup>28</sup> belirtilmektedir. Diğer yandan 4-6 yaş öğretim programının öğrenci seviyesine uygun olduğunu belirten bir araştırmacı ise, Kur'an harflerini öğrenme gibi sembolik alanlarda ve soyut konularda öğrenme güçlükleri yaşandığını<sup>29</sup> tespit etmektedir.

Araştırmada katılımcılar okul öncesi grup için kursların fiziksel şartlarının önemine de dikkat çekmişlerdir. Araştırmalar, 4-6 yaş Kur'an kurslarında öğrenme ortamlarının fiziksel olarak bazı eksiklerinin olduğunu<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Cemal Tosun - Fatma Çapcıoğlu, "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 705-720.

<sup>26</sup> Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", 236-237; Genç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi", 512.

<sup>27</sup> Yüksel, "4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Kullandıkları Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)", 164-178; Öncü, "4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)", 278-279; Eken, *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Görev Yapan Kur'an Kursu Öğreticilerinin Drama Alanındaki Yeterliklerinin Belirlenmesi (Kocaeli İli Örneği)*, 111-113; Şen, *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Uyum Süreci İçerisinde Karşılaşılan Problemler: İstanbul Örneği*, 54-58; Ecer - Çakmak, "Bir Meta-Sentez Çalışması", 825-827.

<sup>28</sup> Yağcı, "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Çalışmaları", 203.

<sup>29</sup> Gün, "Velî ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", 61-62.

<sup>30</sup> Gün, "Velî ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", 61-62; Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", 236-237.

ve kursların mevcut fiziksel koşullarına ilişkin problemlerin giderilmesine yönelik çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu<sup>31</sup> ortaya koymaktadır. Ayrıca, kurslarda psikolojik danışman, rehber öğretmen ve hizmetli personellerin istihdam edilmesi gerektiğini de<sup>32</sup> dikkat çekilmektedir.

Çalışmanın “Öğreticilerin 4-6 Yaş Kur’an Kurslarına Yönelik Yorumları” başlığında katılımcıların çoğunluğu Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde 4-6 yaş Kur’an kurslarının açılmasını olumlu karşıladıklarını hatta bu çalışmanın daha önceden başlamış olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca 4-6 yaş kurslarındaki sayısal artışın önemine dikkat çekmişlerdir. Araştırmalarda da öğretmenlerin bu projeyi olumlu değerlendirdiklerine yönelik tespitler<sup>33</sup> bulunmaktadır. Katılımcılar 4-6 yaş Kur’an kurslarının daha nitelikli olabilmesi için, göreve başlamadan önce sınıf yönetimi, materyal tasarımı, oyun, dijital oyun, drama, ritimle öğretim, masal anlatıcılığı, sanat, çocuk psikolojisi, Kur’ân Alfabeti öğretimi konularında uygulamalı eğitimler alınmasının, atölye çalışmaları ve staj yapılmasının sürecin daha iyi organize edilmesi noktasında katkı sunacağını ifade etmişlerdir. Katılımcı öğretmenler 4-6 yaş Kur’an kurslarında istekli, enerjik öğretmenlerin görevlendirilmesi, müfredatın Milli Eğitim Bakanlığı müfredatına uyumlu hâle getirilmesi, 4-6 yaş programının yaş gruplarına göre düzenlenmesi, Diyanet 4-6 yaş akademisi kurulması, atama sonrasında staj yapılması, yüz yüze seminer çalışmalarının artırılması, oyun, drama dersleri ile müzik, resim gibi sanat içerikli derslerin konulması, sanat etkinliği kitapları ve görsel işitsel materyal desteğinin geliştirilmesi önerilerinde bulunmuşlardır. 4-6 yaş Kur’an kursları hakkında yapılan araştırmalarda gerek 4-6 yaş Kur’an kursu öğretmenleri tarafından dile getirilen önerilerin gerekse çalışmaların sonuç bölümünde araştırmacılar tarafından sunulan

<sup>31</sup> Yüksel, “4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Kullandıkları Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”, 164-178; Öncü, “4-6 Yaş Kur’an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)”, 278-279; Eken, *4-6 Yaş Kur’an Kurslarında Görev Yapan Kur’an Kursu Öğreticilerinin Drama Alanındaki Yeterliklerinin Belirlenmesi (Kocaeli İli Örneği)*, 111-113; Şen, *4-6 Yaş Kur’an Kurslarında Uyum Süreci İçerisinde Karşılaşılan Problemler: İstanbul Örneği*, 54-58; Ecer - Çakmak, “Bir Meta-Sentez Çalışması”, 825-827.

<sup>32</sup> Yüksel, “4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Kullandıkları Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”, 164-178; Öncü, “4-6 Yaş Kur’an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)”, 278-279; Eken, *4-6 Yaş Kur’an Kurslarında Görev Yapan Kur’an Kursu Öğreticilerinin Drama Alanındaki Yeterliklerinin Belirlenmesi (Kocaeli İli Örneği)*, 111-113; Şen, *4-6 Yaş Kur’an Kurslarında Uyum Süreci İçerisinde Karşılaşılan Problemler: İstanbul Örneği*, 54-58; Ecer - Çakmak, “Bir Meta-Sentez Çalışması”, 825-827.

<sup>33</sup> Yüksel, “4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Kullandıkları Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”, 170; Yağcı, “Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Çalışmaları”, 199.

önerilerin bu çalışmadaki bulguları desteklediği görülmektedir. Literatürdeki çalışmalarda bu çalışma bulgularında olduğu gibi, öğreticilere yönelik seminer sayılarının artırılması, seminerlerin uygulamalı olarak yapılması, seminerlerin uzmanlar tarafından verilmesi,<sup>34</sup> seminerlerin geniş bir zaman diliminde alınabilmesi,<sup>35</sup> öğreticilerin mesleğe başlamadan staj görmesi,<sup>36</sup> öğretim yöntem ve teknikleri ve sınıf yönetimi konusunda eğitimler yapılması,<sup>37</sup> öğreticilerin gelişime açık, istekli, meraklı ve gayretli, liyakat

<sup>34</sup> Korkmaz, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”, 256-257; Gün, “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği”, 63; Kara, *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*, 118; Öncü, “4-6 Yaş Kur’an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)”, 272-273,279; Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”, 236; Acur, *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur’an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*, 120; Yüksel, “4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Kullandıkları Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”,178; Yorulmaz, “Kuran Kursu Öğreticileri İle Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)”, 161; Yazıbaşı, 4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Online Eğitim Tecrübeleri Üzerine Nicel Araştırma (Ankara Örneği), 59-60; Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*, 86; Yağcı, “Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Çalışmaları”, 218; Ecer - Çakmak, “Bir Meta-Sentez Çalışması”, 825; Cemal Tosun -Fatma Çapcıoğlu, “4-6 Yaş Kur’an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi”, 717.

<sup>35</sup> Yorulmaz, “Kuran Kursu Öğreticileri İle Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)”, 160-161.

<sup>36</sup> Korkmaz, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”, 258; Acur, *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur’an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*, 120; Kara, *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*, 118; Öncü, “4-6 Yaş Kur’an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)”, 279.

<sup>37</sup> Korkmaz, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”, 259; Gün, “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği”, 61-62; Kara, *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*, 116; Öncü, “4-6 Yaş Kur’an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)”, 279; Acur, *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur’an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*,119; Yüksel, “4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Kullandıkları Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”,178; Yorulmaz, “Kuran Kursu Öğreticileri İle Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)”, 161; Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara*

ve ehliyet sahibi olması,<sup>38</sup> fiziksel şartların uygun hâle getirilmesi,<sup>39</sup> sınıfların 4-6 yaş için daha güvenli bir yer hâline gelmesi, oyun alanlarının arttırılması,<sup>40</sup> oyun alanlarına ilaveten kursların bahçelerinde bitki yetiştirme alanları, kum havuzları, park oyuncakları, denge alanları, tırmanma araçları gibi alanların eklenmesi,<sup>41</sup> oyun alanlarının kaydırak, tahterevalli gibi çocukların psikomotor gelişimlerini destekleyen oyuncaklarla zenginleştirilmesi, fen ve doğa eğitimlerinin uygulamalı olarak gerçekleştirilmesi,<sup>42</sup> okul öncesi dönemde müzik ile dinî eğitim verilmesi için kaynakların hazırlanması,<sup>43</sup> kurslarda pedagoğ<sup>44</sup> ya da rehber öğretmenlerin<sup>45</sup> görevlendirilmesi, iyilik, doğruluk ve güvenirlilik, şükür, sorumluluk gibi soyut kavramların çocukların anlayacağı şekilde öğretilmesi için materyaller hazırlanması,<sup>46</sup> öğreticilerin kurslardaki yardımcı personel eksikliğinin giderilmesi, sınıflardaki öğrenci sayısının azaltılması, sınıfların

---

*Örneği*), 86; Yağcı, “Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Çalışmaları”, 217; Ecer - Çakmak, “Bir Meta-Sentez Çalışması”, 825.

- <sup>38</sup> Karasu, “Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi (Muş İli Örneği)”, 497; Öncü, “4-6 Yaş Kur’an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)”, 279; Şen, *4-6 Yaş Kur’an Kurslarında Uyum Süreci İçerisinde Karşılaşılan Problemler: İstanbul Örneği*, 55-56.
- <sup>39</sup> Gün, “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği”, 62; Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”, 237; Yüksel, “4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Kullandıkları Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”, 178; Yorulmaz, “Kuran Kursu Öğreticileri İle Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)”, 161-161; Genç, “Diyanet İşleri Başkanlığı’na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi”, 520; Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*, 85; Ecer - Çakmak, “Bir Meta-Sentez Çalışması”, 827; Yağcı, “Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Çalışmaları”, 218.
- <sup>40</sup> Üzümcü - Çınar, “Öğreticilerine Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur’an Kursları (Çorlu Örneği)”, 40-44.
- <sup>41</sup> Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*, 85.
- <sup>42</sup> Dinçer, *Diyanet İşleri Başkanlığı’na Bağlı 4-6 Yaş Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Mevcut Durum ve Beklentilerin Saptanması (Bursa İli Örneği)*, 97.
- <sup>43</sup> Sadettin Volkan Kopar - Serbüend Arpa, “4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticilerinin Okul Öncesi Dönem Müzik Eğitimine İlişkin Tutumları Üzerine Bir Araştırma”, 101.
- <sup>44</sup> Gün, “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği”, 63;
- <sup>45</sup> Acur, *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur’an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*, 120.
- <sup>46</sup> Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”, 230.

yaş gruplarına göre ayrılması, eğitim materyallerinin sınıf seviyesine göre düzenlenmesi, kurs öğretmenleri arasında fikir alışverişinin yapılabileceği toplantıların planlanması,<sup>47</sup> etkinlik örneklerinin paylaşıldığı ortak eğitim portallarının kurulmasına<sup>48</sup> yönelik öneriler bu çalışmayı desteklemektedir.

Öte yandan literatürde yer alan araştırmalarda bu çalışmadan farklı olarak, hizmet içi eğitim etkinliklerinin Diyanet İşleri Başkanlığı merkez teşkilatı ve taşra teşkilatları tarafından sürekli değerlendirilmesi,<sup>49</sup> aynı seminerlerin tekrar alınmasının önüne geçilmesi, bazı seminerlerin alan uygulayıcıları ve başkanlık uzmanlarınca verilmesi, uzun süreli seminer eğitimlerinin sonucunda sertifika verilmesi, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından okul öncesi çağına yönelik geliştirilmiş olan program ve kitapların nasıl kullanılacağı konusunda seminerlerin Başkanlık uzmanlarınca gerçekleştirilmesi, kitaplarda yer alan etkinliklerin örnek uygulamalarının görüntülü olarak kaydedilip Diyanet TV ve Başkanlığın web sitesi vasıtasıyla yayınlanması,<sup>50</sup> kurs yönetiminin diğer kurslardan ayrı olması, öğretmenlerin maaşlarının tatmin edici hâle getirilmesi,<sup>51</sup> Müftülüklerin seçim mülakatları sırasında psikolog, pedagoğ, okul öncesi öğretmeni ve din eğitimcisiinden oluşan bir uzman grubun olması ve bu uzman grubun adayın yeterliliği konusunda değerlendirme yapması,<sup>52</sup> öğretmenlerin ilk çocukluk eğitimi üzerine lisans üstü çalışma yapanlardan seçilmesi,<sup>53</sup> 4-6 yaş Kur'an kurslarının müfredatının çocukları okula hazırlayıcı nitelikte olması,<sup>54</sup> İlahiyat Lisans Programı içerisinde 4-6 yaş grubu çocuklarının eğitim süreçlerini içeren bir dersin olması, 4-6 yaş kurslarının verimli bir şekilde yürütülebilmesi için üniversitelerin ilgili birimlerinin destekleyebileceği sempozyum, kongre veya çalıştaylar yapılması, MEB'in Erken Çocukluk Eğitimi Daire Başkanlığıyla iş birliği

<sup>47</sup> Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", 62-64.

<sup>48</sup> Karasu, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi (Muş İli Örneği)", 494.

<sup>49</sup> Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 255-259;

<sup>50</sup> Bilal Yorulmaz, "Kuran Kursu Öğreticileri İle Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)", *Öneri Dergisi* 10/39 (2013), 160-161.

<sup>51</sup> Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", 62-64.

<sup>52</sup> Kara, *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*, 116-117.

<sup>53</sup> Ali Öncü, "4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)", 279.

<sup>54</sup> Yazıbaşı, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)", 104-105, 116.

yapılması,<sup>55</sup> MEB tarafından hazırlanan Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Standartları (Kurum Standartları) sistemine benzer bir sistem ile 4-6 yaş kurslarındaki eğitim-öğretim hizmetleri hakkında değerlendirme yapılması,<sup>56</sup> 4-6 yaş Kur'an kurslarında görev yapacak yardımcı personelin ilk yardım, çocuk gelişimi, iletişim gibi konularda eğitim/kurs alması,<sup>57</sup> aidat toplama vb. maddi konularda öğreticiler yerine ilgili müftülüklerin personellerinin görevlendirilmesi,<sup>58</sup> farklı yayınevlerinden materyal temin etmek yerine İlahiyat fakülteleri, eğitim fakülteleri ve MEB'in desteğiyle 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının ihtiyacına göre materyal üretilmesi<sup>59</sup> önerileri yer almaktadır. Sonuç olarak literatürde 4-6 yaş Kur'an kurslarına yönelik çalışmalarda bu çalışmayı destekleyen önerilerin var olduğu, aynı zamanda farklı öneriler sunulduğu da görülmektedir.

### SONUÇ VE ÖNERİLER

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Türkiye genelinde başlattığı 4-6 yaş Kur'an kursları ile okul öncesi din eğitimi yaygınlaşmakta ve toplum tarafından da talep görmektedir. Bu eğitimin mimarları olan ve yetişkin eğitiminden 4-6 yaş grubuna eğitim vermeye başlayan öğreticilerin ifa ettikleri görevlerinde hassas oldukları, gelecek nesle ilk dokunuşları yapmanın sorumluluk bilinciyle çalıştıkları, çocuklara sevgi ve sabır temelli bir anlayışla yaklaştıkları, geçiş sürecini en güzel şekilde yapılandırma gayreti gösterdikleri, problemleri aşılmaz görmek yerine problemlere çözüm odaklı yaklaştıkları, öz-farkındalık düzeylerinin yüksek olduğu, kendi eksikliklerini gidermek için meslekleri ile ilgili eğitimlere yöneldikleri anlaşılmaktadır. Katılımcı öğreticilerin 4-6 yaş Kur'an kurslarına geçiş sürecinde ellerinden gelen gayreti ortaya koydukları görülmektedir. Okul öncesi din eğitiminin gelecek neslin inşası için önemi düşünüldüğünde Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yapan öğreticilerin gelecek açısından ümit tohumları ektikleri müşahede edilmektedir.

Çalışma sonucunda aşağıdaki öneriler sunulmuştur.

- 4-6 yaş kurslarında eğitim verecek eğitimcilerin ilahiyat mezunu olmaları ve okul öncesi bölümünden de dersler almaları istenmelidir.

<sup>55</sup> Muzaffer Üzümcü - Nuran Çınar, "Öğreticilerine Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 40-44.

<sup>56</sup> Yağcı, "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Çalışmaları", 216-218.

<sup>57</sup> Yağcı, "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Çalışmaları", 216-218.

<sup>58</sup> Ali Öncü, "4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)", 279.

<sup>59</sup> Yağcı, "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Çalışmaları", 216-218.

- 4-6 yaş Kur'an kurslarında görev yapan öğretmenlerin ilahiyat birikiminden uzaklaşmaması için gerekli çalışmalar yapılmalıdır.
- 4-6 yaş kurslarında görev alacak eğitimcilere 4-6 yaş Kur'an kurslarında veya anaokullarında staj hakkı verilmelidir.
- Müftülüklerde okul öncesi din eğitimi konusunda lisansüstü eğitim almış eğitim uzmanları görev almalı ve bu uzmanlar Kur'an kursu öğretmenlerine destek olmalıdır.
- 4-6 yaş kurslarında görev yapan/yapacak olan eğitimciler için okul öncesi din eğitimi ile ilgili yüksek lisans dersleri açılabilir.
- İlahiyat ve/veya Eğitim Fakültelerinde "Okul Öncesi Din Öğretimi Programı" açılabilir.
- 4-6 Yaş için atölyeler oluşturulabilir. 4-6 yaşta görev alacak eğitimcilere bu atölyelerde din eğitimi ve değerler eğitimi ile ilgili materyal tasarımı ve üretimi, oyun, drama, masal canlandırma gibi çalışmalar yaptırılabilir. Bu atölyelerde eğitim görenlere sertifika verilebilir. Sertifika alanlar eğitimciliğe hak kazanabilir.
- 4-6 yaş Kur'an kurslarında görev alacak eğitimcilere sanat eğitimleri verilebilir. Görsel sanatlar, müzik ve geleneksel İslâm sanatlarıyla ilgili müfredatla uyumlu çalışmaların geliştirilebilir. Ayrıca derslerin ritimle öğretilmesine yönelik çalışmalar yapılabilir. Fen ve doğa eğitimleri verilebilir. Geleneksel Türk İslâm Sanatları ile ilgili figürlerle Kur'an ve değerler eğitimi çalışmaları yapılabilir.
- Ders dönemi başlamadan önce "Çocuk Kursu" veya "Çocuk Bahçesi" adlı modüllerden oluşan bir eğitim çalışması yapılarak sene içerisinde müfredata göre derslerde neler yapılabileceği konusunda uygulamalı çalışmalar gerçekleştirilebilir. Ders planları etkili bir şekilde uygulamalı olarak çalışılabilir.
- Uzmanlar tarafından ders dönemi içerisinde belirli aralıklarla eğitimcilerin kendilerini geliştirebilmeleri için çocuk eğitimiyle ilgili bilgiler ve çocuklarla gerçekleştirebilecekleri faaliyetler hakkında eğitimler/seminerler verilebilir. Sene içerisinde yapılacak bu çalışma eğitimcilerin motivasyonu açısından faydalı olabilir.
- İl ve ilçe müftülükleri bünyesinde 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenleri ve öğrencilerini psikolojik danışma ve rehberlik konusunda destekleyecek eğitimciler/uzmanlar istihdam edilebilir.
- Sene içerisinde ya da dönem sonlarında ilçe ya da il bazı toplantılar düzenlenerek, eğitimcilerin kendi geliştirmiş oldukları materyaller, oyun, drama, masal etkinlikleri paylaşımı yapılabilir.

Paylaşılan faaliyetler kitap olarak basılı hâle getirilerek eğitimcilere dağıtılabilir.

## KAYNAKÇA

Acur, Elif. *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://acikerisim.sakarya.edu.tr/bitstream/handle/20.500.12619/74355/EFT0447.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Aybey, Salih. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (15 Aralık 2019), 207-240. <https://doi.org/10.33460/beuifd.598401>

Diñcer, Betül. *Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Mevcut Durum ve Beklentilerin Saptanması (Bursa İli Örneği)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Doğan, Zülfi. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Ecer, Münir - Çakmak, Ahmet. "Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 803-831. <https://doi.org/10.33420/marife.999853>.

Eken, Züleyha Betül. *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Görev Yapan Kur'an Kursu Öğreticilerinin Drama Alanındaki Yeterliklerinin Belirlenmesi (Kocaeli İli Örneği)*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Genç, Muhammet Fatih. "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 506-521.

Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 33-66.

Kara, Büşra. *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. [https://acikerisim.uludag.edu.tr/bitstream/11452/15480/1/b%C3%BC%C5%9Fra\\_kara\\_tez.pdf](https://acikerisim.uludag.edu.tr/bitstream/11452/15480/1/b%C3%BC%C5%9Fra_kara_tez.pdf)

Karasu, Teceli. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi (Muş İli Örneği)". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/51 (2019), 479-500. <https://doi.org/10.29288/ilted.495961>.



Kopar, Sadettin Volkan - Arpa, Serbüend. “4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Okul Öncesi Dönem Müzik Eğitimine İlişkin Tutumları Üzerine Bir Araştırma”. *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (2020), 86-103. <https://doi.org/10.46595/jad.729712>.

Korkmaz, Mehmet. “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/53 (2020), 237-261. <https://doi.org/10.29288/ilted.679601>.

Korkmaz, Mehmet. *İhtiyaç Odaklı Yaygın Din Eğitimi: Kur'an Kursları Kayseri Örneği*. Kayseri: Tez-Mer, 2013.

Korkmaz, Mehmet. *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim- Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Kurt, İbrahim. *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017. [http://cdn.hitit.edu.tr/sbe/files/98034\\_1704191110349.pdf](http://cdn.hitit.edu.tr/sbe/files/98034_1704191110349.pdf).

Öncü, Ali. “4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (2021), 259-282. <https://doi.org/10.52637/kiid.991020>.

Öz, Ayhan. “Yaz Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri: Bolu İli Örneği”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 425-425. <https://doi.org/10.18505/cuid.292845>.

Şen, Ayşenur. *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Uyum Süreci İçerisinde Karşılaşılan Problemler: İstanbul Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Tosun, Cemal - Çapcıoğlu, Fatma. “4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi”. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 705-720. <https://doi.org/10.14527/pegegog.2015.038>.

Tüten, Ayşe Çelik. *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Sınıf Yönetimi Becerilerinin İncelenmesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Üzümcü, Muzaffer - Çınar, Nuran. “Öğreticilerine Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 7-51. <https://doi.org/10.33718/tid.712965>.

Yağcı, Samet. “Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Çalışmaları”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11 (2020), 195-221.

Yazıtbaşı, Muhammed Ali. “Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırık-

kale Örneği”. *Dini Araştırmalar* 23/57 (15 Haziran 2020), 95-116. <https://doi.org/10.15745/da.749609>.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Basım, 2018.

Yıldırım, Betül. *Okul Öncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklara Din Eğitimi (Sivas İli Örneği)*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Yorulmaz, Bilal. “Kuran Kursu Öğreticileri İle Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)”. *Öneri Dergisi* 10/39 (2013), 149-162.

Yüksel, Zeynep. “4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticilerinin Kullandıkları Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”. *Dini Araştırmalar* 24/60 (2021), 147-179. <https://doi.org/10.15745/da.907866>.

*Diyanet İşleri Başkanlığı 2020 Yılı Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021. <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2020%20Y%C4%B11%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.



KUR'ÂN PERSPEKTİFİNDEN TEBLİĞ -USÛL VE KAPSAM ÜZERİNE BAZI MÛLÂHAZALAR-  
EXPLAINING ISLAM FROM THE PERSPECTIVE OF THE QUR'AN -SOME CONSIDERATIONS ON METHOD AND  
FRAMEWORK-  
KERİM BULADI

MEALLERDE KISSALARA RASYONALİST YAKLAŞIM  
RATIONALIST APPROACH TO THE NARRATIVES IN QUR'AN TRANSLATIONS  
BAYRAM KÖSEOĞLU

AHKÂM HADİSLERİ ÖZELİNDE SÛNNETTE EVRENSELLİK VE TARİHSELLİK  
UNIVERSALTY AND HISTORICITY IN THE SUNNAH WITHIN THE SPECIFIC OF AHQAM HADITHS  
NURETTİN ŞENTÜRK

KADIN SAHÂBİLERİN İŞLÂM HUKUKUNA KATKILARI: HZ. AİŞE ÖRNEĞİ  
THE CONTRIBUTIONS OF WOMEN COMPANIES TO ISLAMIC LAW: AISHA EXAMPLE  
TAHA YILMAZ

İŞLÂM CEZA HUKUKU HÜKÜMLERİ AÇISINDAN KANUNLAR İHTİLAFI  
CONFLICT OF LAWS IN TERMS OF ISLAMIC CRIMINAL LAW PROVISIONS  
YÜKSEL SALMAN

MESCİD-İ AKSA'DA İBADET VE KUDÛS İLE HALİL'İ ZİYARET: FIKHİ HÜKÛM VE TARTIŞMALAR  
WORSHIP IN MASJID AL-AQSA AND VISITS TO JERUSALEM AND AL-KHALİL: FIKHİ RULINGS AND  
DISCUSSIONS  
EMİNE NUREFŞAN DİNÇ

İŞLÂM HUKUKUNDA TERK NEDENİYLE BOŞANMANIN TÜRK HUKUKUYLA MUKAYESELİ OLARAK  
İNCELENMESİ  
A COMPARATIVE ANALYSIS OF DIVORCE DUE TO DESERTION IN ISLAMIC LAW AND TURKISH LAW  
İSLAM DEMİRCİ

TEKNOLOJİ GELİŞTİREN İNSANDAN TEKNOLOJİNİN GELİŞTİRDİĞİ İNSANA  
-GENETİK MÛDAHALE İLE İNSAN GELİŞTİRMEYE ETİK VE FIKHİ BAKIŞ-  
FROM HUMAN DEVELOPING TECHNOLOGY TO HUMAN ENHANCEMENT BY TECHNOLOGY  
-ETHICAL AND FIQH PERSPECTIVE ON HUMAN ENHANCEMENT WITH GENETIC INTERVENTION-  
ÜLFET GÖRGÜLÜ

FETVANIN DEĞİŞİM GEREKÇELERİNE GÜNCEL BİR BAKIŞ -DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU KARAR VE  
FETVALARI ÖRNEKLİĞİ-  
A CURRENT OVER VIEW OF THE REASONS FOR CHANGE OF THE FATWA -THE EXAMPLE OF THE DECISION  
AND FATWAS OF THE HIGH COUNCIL OF RELIGIOUS AFFAIRS-  
FATİH YÜCEL

EBÛ'L-YÛSR MUHAMMED EL-PEZDEVÎ'NİN HZ. ÂDEM'İN PEYGAMBERLİĞİ MESELESİNE YAKLAŞIMI  
ABU AL-YÛSR MUHAMMAD AL-PAZDAWÎ'S APPROACH TO THE ISSUE OF ADAM'S PROPHECY  
SELİM ÖZARSLAN

GELECEKLE İLGİLİ MÛMKÛN ÖNERMELER VE ÖZGÜR İRADE: FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN  
ARİSTOTELES'İN MANTIKSAL KADERCİLİK ÇÖZÜMÜNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ  
FUTURE CONTINGENT PROPOSITIONS AND FREE WILL: AL-RÂZÎ'S CRITICISM ON ARISTOTLE'S SOLUTION  
OF THE LOGICAL FATALISM  
EŞREF ALTAŞ

KUDÛS FATİHİ ATSIZ B. UVAK ET-TÛRKÎ  
JERUSALEM CONQUEROR ATSIZ B. UVAK AT-TURKI  
NADİR KARAKUŞ

DİNİ DEĞERLERİN İLETİŞİMİNDE ÜSLUP VE GÜZEL KONUŞMANIN ETKİSİ  
THE EFFECT OF RHETORIC AND TURN OF PHRASE ON COMMUNICATION OF RELIGIOUS VALUES  
FİKRET KARAMAN

KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN YETİŞKİN EĞİTİMİNDEN 4-6 YAŞ KURSLARINA GEÇİŞ SÜRECİ  
HAKKINDA FENOMENOLOJİK BİR ARAŞTIRMA  
A PHENOMENOLOGICAL RESEARCH ON THE TRANSITION PROCESS OF QURAN COURSE TEACHERS  
FROM ADULT EDUCATION TO 4-6 YEARS OLD COURSES  
SÛMEYRA ARICAN-HANDAN YALVAÇ ARICI

