

ISSN: 2148-8177



Kafkas University
Faculty of Divinity Review

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

DOI: 10.17050

TEMMUZ 2023
CİLT 10 SAYI 20

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

DOI: 10.17050



ISSN: 2148-8177

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayımlanmaktadır.

Kafkas University Faculty of Divinity Review is Semiannual (January and July) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EBSCO Databases, ESJI, MLA, ROAD, İSAM, Index Copernicus, Academic Journal Index, MIAR, WorldCat, EuroPub, OpenAire, Akademik Resource Index, CROSSREF, ve SOBIAD Keşif Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University Faculty of Theology Journal is indexed in EBSCO Databases, ESJI, MLA, ROAD, ISAM, Index Copernicus, Academic Journal Index, MIAR, WorldCat, EuroPub, OpenAire, Academic Resource Index, CROSSREF, and SOBIAD Discovery Databases.



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000 / Kars-TÜRKİYE

Tel: 0474 225 12 83 Faks: 0474 225 12 84

e-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com



KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

EDİTÖR & YAYIN KURULU

(EDITOR & EDITORIAL BOARD)

DERGİ SAHİBİ / OWNER OF THE JOURNAL

Dekan Prof. Dr. Abdulmecit OKCU

abdulmecit.okcu@kafkas.edu.tr

Türkiye

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Arş. Gör. Şahin YETİK

sahinyetik@gmail.com

Türkiye

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

EDİTÖR YARDIMCISI

Arş. Gör. Ubeyde CANLI

ubeydecanlı@gmail.com

Türkiye

Konular: Tefsir

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut ÜSTÜN

mhmstn@hotmail.com

Türkiye

Konular: İngilizce

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ARAPÇA DİL EDİTÖRÜ

Arş. Gör. Sara ÇINAR

sara_ahmetali@hotmail.com

Türkiye

Konular: Arap Dili ve Belagati

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

(Temel İslâm Bilimleri / Basic Islamic Sciences)

Arş. Gör. Fatma DEMİR

demirfatma25@hotmail.com

Türkiye

Konular: Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. İbrahim AYHAN

iaayhan_7221_@hotmail.com

Türkiye

Konular: Hadis

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Kadir İLTİR

iltirkadir36@gmail.com

Türkiye

Konular: Tefsir

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Dr. Yusuf ÇINAR

yusufcinar@kafkas.edu.tr

Türkiye

Konular: İslâm Hukuku

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Mustafa ARASOĞLU

mustafaarasoglu@gmail.com

Türkiye

Konular: İslâm Hukuku

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Dr. Samet KELLEÇİ

sametkelleci@hotmail.com

Türkiye

Konular: Tasavvuf

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Mustafa ÇABUK

mcabuk882@gmail.com

Türkiye

Konular: Tasavvuf

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Büşra KAYA

bushra_kaya01@hotmail.com

Türkiye

Konular: Kur'ân Okuma ve Kıraat İlimleri

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

(Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religion Sciences)

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman YALÇI

ayalci@gmail.com

Türkiye

Konular: Din Bilimleri

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Bedriye Mehtap TOSYALI

bedriye_79@hotmail.com
Türkiye
Konular: Din Bilimleri
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Merve EKİCİ
ekicimerve06@gmail.com
Türkiye
Konular: Din Bilimleri
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
(İslâm Tarihi ve Sanatları / Islam History and Arts)

Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI
gulcan-019@hotmail.com
Türkiye
Konular: İslâm Tarihi ve Sanatları
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Maşide Betül KAYA
masidebetul@gmail.com
Türkiye
Konular: İslâm Sanatları
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRÜ (Kitap Değerlendirme / Book Review)

Arş. Gör. Elif KELEŞ
elefkl5@gmail.com
Türkiye
Konular: Kitap Değerlendirme
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan GÜLER
hasan_safii@hotmail.com
Türkiye
Konular: Kitap Değerlendirme
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK
ozturkemine25@gmail.com
Türkiye
Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Prof. Dr. Osman KARA
okara@nku.edu.tr
Türkiye
Kurum: Namık KEMAL Üniversitesi İlahiyat Fak. (Tekirdağ)

Prof. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT

hikmetkocyigit@hbv.edu.tr

Türkiye

Kurum: Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fak. (Ankara)

Prof. Dr. Ömer KARA

omerkara@atauni.edu.tr

Türkiye

Kurum: Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Erzurum)

Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK

hozcelik@atauni.edu.tr

Türkiye

Kurum: Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Erzurum)

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

t.imamoglu@atauni.edu.tr

Türkiye

Kurum: Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Erzurum)

Prof. Dr. Nsiyf Jassem MOHAMMAD

Nsiyfjassem@gmail.com

Irak

Kurum: Bağdat Üniversitesi Güzel Sanatlar Koleji Grafik Tasarım (Bağdat)

Prof. Dr. Wisal Jeris ALRABADİ

Wrabadi1@yahoo.com

Ürdün

Kurum: Yermuk Üniversitesi Beden Eğitimi Fakültesi (İrbid)

Prof. Dr. Yasser TARSHANY

dyaser201482@gmail.com

Malezya

Kurum: Kurum: Malezya Uluslararası Al Madinah Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Fıkıh ve Usul Fıkıh Bölümü Başkanı ve Majmaa Dergisi Direktörü. (Kuala Lumpur)

Prof. Dr. Abaker abdelbanat ADAM IBRAHİM

abaker 2012@live.com

Sudan

Kurum: Karşılaştırmalı Dinler, Kur'an-ı Kerim Üniversitesi (Omdurman)

Prof. Dr. Mellakh ABDELDJALİL

mellakh.abdeldjalil@gmail.com

Cezayir

Kurum: Orta Çağ İslam Tarihi Ghardaia Üniversitesi (Ghardaia)

Doç. Dr. Omar Hasan ALAMERİ

omaralameri95@gmail.com

Kuwait

Kurum: Modern Arap edebiyatı, Kuveyt uluslararası hukuk okulu.(Kuveyt)

Doç. Dr. M. Fatih KALIN

fkalin25@gmail.com

Türkiye

Kurum: Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kastamonu)

Doç. Dr. Adem BALKAYA

adembalkaya81@hotmail.com

Türkiye

Kurum: Kafkas Üniversitesi Edebiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Alparslan KARTAL

alparslan.kartal@kafkas.edu.tr

Türkiye

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Habib ŞENER

habibsener@gmail.com

Türkiye

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Dr. Öğr. Üyesi Murat SARIGÜL

mrtsgl24@hotmail.com

Türkiye

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Dr. Öğr. Üyesi Nural SAVCI

nuralsavci@gmail.com

Türkiye

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Dr. Öğr. Üyesi Mohammed Suliman SHBAİR

m.s.gaza82@gmail.com

Filistin

Kurum: Kamu Hukuku, Hukuk Fakültesi, Alazhar Üniversitesi (Gazze)

Ass.Prof. Naglaa Abdelrhman Wagialla Blass

naglaablass@hotmail.com

Sudan

Kurum: Sosyoloji, Gezira Üniversitesi (Gezira)

Ass.Prof. ENAS M. I. ALQODSI

enas.alqodsi@adu.ac.ae

BAE

Kurum: Medeni Hukuk, Hukuk Fakültesi, Abu Dabi Üniversitesi (Abu Dabi)

EDİTÖRDEN

Dergimizin 2023 yılının ikinci sayısını siz değerli okuyucularımızla buluşturmanın heyecanını yaşıyoruz. **Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** temmuz ve ocak aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan ve jenerikte belirtilen **Uluslararası İndeksler** tarafından taranan hakemli, akademik bir dergidir.

Yayın hayatına başladığımız ilk sayımızdan itibaren Dergimiz kendini geliştirmeye devam etmiş ve pek çok uluslararası indekse girmeyi başarmıştır. Bu başarıda, siz yazarlarımızın özverili çalışmaları büyük önem taşıyor. Her gönderdiğiniz makale, dergimizin kalitesini artırmak adına bir fırsat sunuyor. Editör olarak, araştırma ve yazılarınızın titizlikle incelendiğini ve değerlendirildiğini bilmenizi isterim. Seçim sürecinde, en etkileyici ve özgün olanları seçerek okurlarımıza hitap eden bir içerik sunmayı amaçlıyoruz. Ancak, makale sayımızın sınırlı olması ve yayın sürecinin seçici bir şekilde gerçekleşmesi sebebiyle, tüm gönderilen makaleleri yayınlamıyoruz.

Dergimizin başarısı, siz değerli yazarlarımızın büyük katkılarıyla gerçekleşmektedir. Sizlerle birlikte her sayıyı daha zengin ve ilgi çekici hale getirmek için çalışmaktan büyük mutluluk duyuyoruz. Sizin emeklerinizi ve katkılarınızı takdir ediyor, dergimizin kalitesini daha da yükseltmek için çalışmalarımızı sürdüreceğimizi belirtmek istiyorum. Dergimize olan güveninizi, bizim için büyük bir sorumluluk olarak görüyoruz ve bu güveni sarsmadan devam ettirmeyi hedefliyoruz.

Dergimizin bu sayısında **(C.10, S.20)** İslam Hukuku ağırlıklı olmak üzere toplamda **13 makale ve 1 Kitap Değerlendirmesi** bulunmaktadır. Yayın kalitesini artırmak adına tezden üretilmiş makaleleri minimum seviyede tutarak özgün makalelere verdiğimiz önemi artırıyoruz.

Makale gönderiminden yayımlanmasına kadar işleyen süreçte katkılarından ötürü yazarlarımız başta olmak üzere hakemlerimize, yayın kurulumuza, alan editörlerimize ve özellikle de özverili çalışmalarından ötürü editoryal ekibimize teşekkür ediyoruz.

EDİTÖR

Arş. Gör. Şahin YETİK

FROM THE EDITOR

We are excited to present the second issue of our journal to our esteemed readers in 2023. Kafkas University Faculty of Dinity Review is a peer-reviewed, academic journal published twice a year in July and January, as indicated in the journal's masthead, and indexed by renowned international databases.

Since the inaugural issue, our journal has continued to evolve and has successfully been included in numerous international indexes. The dedicated efforts of our authors play a significant role in this achievement. Each submitted article provides an opportunity to enhance the quality of our journal. As an editor, I want you to know that your research and writings are meticulously reviewed and evaluated. Throughout the selection process, our aim is to present our readers with compelling and original content. However, due to the limited number of articles we can accommodate and the selective nature of our publication process, we are unable to publish all submitted articles.

The success of our journal is primarily attributed to the invaluable contributions of our esteemed authors. We are delighted to work with you to make each issue richer and more engaging. We appreciate your efforts and contributions, and we pledge to continue our endeavors to further elevate the quality of our journal. We consider your trust in our journal as a significant responsibility, and we aim to maintain this trust without compromise.

In this issue (**Vol. 10, Iss. 20**), the focus is primarily on Islamic Law, featuring a total of 13 articles and 1 Book Review. To enhance the publication quality, we have limited the number of thesis-based articles, prioritizing original research articles.

We would like to express our gratitude to all those involved in the process, including our authors, reviewers, editorial board members, and particularly our dedicated editorial team, for their contributions throughout the manuscript submission and publication process.

EDITOR IN CHIEF

Res. Assis. Şahin YETİK

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

1. Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi
Evaluation of Transhumanism's Claim of Immortality in Terms of the Qur'an
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1262346>
Volkan FEYZİ (ORCID 0000-0002-8180-7767)
Prof. Dr. Musa BİLGİZ (ORCID 0000-0003-2194-9592).....347-367
2. Haçlı Seferlerinin Kırılma Noktalarından Nehru'l-Kelb Savaşı: 1100
The Battle of Nehru'l-Kelb, a Breaking Point of The Crusades: 1100
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1247033>
Doç. Dr. Nadir KARAKUŞ (ORCID 0000-0002-1508-9752)..... 368-386
3. Değerler Eğitimi Perspektifinden Dünyalı Kimliği
Earthing Identity from The Perspective of Values Education
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1248355>
Dr. Osman Kamil ÇORBACI (ORCID 0000-0002-7608-068X).....387-402
4. Hanefilerde İstislah ve Makâsıdla İlişkisi
İstislah And Its Relationship With Makâşid in The Hanafis
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1263294>
Ümmügülsüm DAKKAK (ORCID 0000-0002-8752-168X)403-430
5. Açlık ve Kıtlık Bağlamında Doğal Afetlerin Şer'i Hükümler
Üzerindeki Etkisi
Effect of Natural Disasters on Sharia Provisions in The Context of Hunger and Famine <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1253742>
Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK (ORCID 0000-0001-5422-5422).....431-451
6. Mu'tezile Akılcılığında! Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği
The Role of Khawatir in Mu'tazila Rationalism!: Ma'rifatullah Sample
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1237962>
Arş. Gör. Nuray DURMUŞ (ORCID 0000-0002-0994-0424).....452-476
7. İki Rivayet Işığında İhtilafın Rahmet Oluşunun Değerlendirilmesi
Evaluation of the Disagreement as a Mercy in the Light of Two Rumors
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1264259>
Fahri ERBAY (ORCID 0000-0002-1842-7454)477-494
8. İslam Aile Hukukunda Evlilik Öncesi Ve Sonrası Uygulamalarda Kadın-Erkek Eşitliği Ve İstisnâları
Female-Male Equality And Exclusions in Islamic Family Law Before and After Marriage
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1236796>
Lokman DOĞAN (ORCID 0000-0003-2297-7122)495-541

9. Ulûmu'l-Kur'ân Bağlamında Müddessir Sûresi
Sûre Muddessir in The Context of Ulumu'l-Qur'an
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1292324>
Arş. Gör. Azime KELLEÇİ (ORCID 0000-0001-7184-3513).....542-576
10. Bangladeş'te Kira Sertifikası (Sukuk) Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi
Lease Certificate (Sukuk) Application in Bangladesh: Analysis From The Perspective of Islamic Law
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1250424>
Öğr. Gör. A H M Ershad UDDIN (ORCID 0000-0002-6270-9117)
Doç. Dr. Ayhan HİRA (ORCID 0000-0002-3574-7660).....577-601
11. Abdülhamid b. Bâdis'in Mecâlisü't-Tezkîr İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation of Abdülhamid B. Badis's Work "Mecâlisü't-Tezkîr"
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1268194>
Arş. Gör. Kadir İLTİR (ORCID 0000-0002-5509-7095).....602-627
12. Günümüzde Uygulamada Olan Resmî Nikâh ile İmam Nikâhının Fikhî Açıdan Mukayesesi
A Comparison Between The Official Marriage And The Imam's Marriage As Practiced Today In Terms Of Fiqh
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1280481>
Arş. Gör. Mustafa ARASOĞLU (ORCID 0000-0002-7745-8453).....628-642
13. Kıraat Farklılıkları ve Fıkhi Hükümlere Etkisi (İbadetler Bağlamında)
Differences In Qiraat And Its Effect On Fiqh Rulings (In The Context Of Worship)
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1281056>
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf ÇINAR (ORCID 0000-0001-7759-3156).....643-666
- Kitap Değerlendirme / Book Review**
14. Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsir Tarihi
The History of Magric Interpretation From The Beginning to The Present
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1234893>
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet KARA (ORCID 0000-0003-4904-7187).....667-674

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

MAKALE YAZIM KURALLARI

(ARTICLE WRITING PRINCIPLES)

- Bu Dergi, *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi*'nin bir yayınıdır.

- Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanır ve yılda iki kez (**Ocak-Temmuz**) çıkar. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Ancak hangi dilde yazılırsa yazılsın makalede Türkçe özet bulunması zorunludur. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda makale formatında olması koşulu ile derleme, çeviri ve kitap değerlendirmesine de yer verilebilir.

- Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi **yayın kurulu** tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen "çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik" ilkelerine göre **en az iki hakem** tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez. Ancak en geç 2 (iki) ay içinde makale yazarlarına süreçle ilgili geri bildirimde bulunulur.

- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide **yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması** gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayım hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez. Dergimizde yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez.

- Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca **yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir**. Açıklanan görüşler, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

- Dergimizin **makale yazım ve yayım ilkeleri** dergi park sistemi "Keşfet" bölümünde yer almaktadır. (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat/writing-rules>)

Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi

Evaluation of Transhumanism's Claim of Immortality in Terms of the Qur'an

Volkan FEYZİ

Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye.

PhD Student, Atatürk University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir, Erzurum, Turkey.

volkan-feyzi@hotmail.com ORCID: 0000-0002-8180-7767

Musa BİLGİZ

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, Erzurum, Turkey.

Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir, Erzurum, Turkey.

bilgiz@atauni.edu.tr ORCID: 0000-0003-2194-9592

Atıf/©: Feyzi, Volkan; Bilgiz, Musa (2023). *Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi*, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

Sayı 10-20, ss. 347-367.

Citation/©: Feyzi, Volkan; Bilgiz, Musa (2023). *Evaluation of Transhumanism's Claim of Immortality in Terms of the Qur'an*, *Kafkas University Faculty of Divinity Review*.

Issue 10-20, pp. 347-367.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1262346

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 09 March / Mart 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 12 April / Nisan 2023

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 20; **Pages / Sayfa:** 347-367.

Suggested ISNAD Citation: Volkan FEYZİ, Musa BİLGİZ "Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz-July 2023), 347-367.

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Evaluation of Transhumanism's Claim of Immortality in Terms of the Qur'an

Volkan FEYZİ
Musa BİLGİZ

Abstract

Technology which is making rapid progress and getting stronger day by day, increases the confidence in itself at the same rate. Thanks to this power that dominates the information age, human beings have fallen into the idea of having a solid and immortal physiology supported by advanced technology. The idea in question manifests itself in the concept of transhumanism.

In the face of the accelerated rise of biotechnology, nanotechnology and artificial intelligence, the human who desires the transition towards the posthuman has also led to the development of the transhumanism movement in the philosophical field. Thus, transhumanism appears as a product of the information age, which promising to reach the immortal superhuman identity and creating a perception in this direction by completing the deficiencies of human beings and strengthening their existence with the possibilities of advanced technology.

In this study, it has been tried to evaluate the possibility of immortalizing human existence, eliminating the so-called imperfection in creation and proving a problem free and eternal life, thanks to the advanced technology claimed in the context of the idea of trans-humanism by taking the Qur'an as a reference.

Keywords: The Qur'an, Transhumanism, Technology, Immortality

Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi

Volkan FEYZİ
Musa BİLGİZ

Öz

Günümüzde hayatı kolaylaştıran ve her alanda etkin olan faktörlerin en önemlisi teknolojidir. Hızla ilerleme kaydeden ve gün geçtikçe güçlenen teknoloji, kendisine duyulan güveni de aynı oranla beraberinde artırmaktadır. Bilişim çağına hâkim bu güç sayesinde insan, ileri teknoloji ile desteklenmiş sağlam ve ölümsüz fizyolojiye sahip olma fikrine kapılmıştır. Söz konusu fikir, transhümanizm kavramıyla kendini göstermektedir.

Biyoteknoloji, nanoteknoloji ve yapay zekânın ivmeli yükselişi karşısında, insan sonrasına doğru geçişi arzu eden insan, felsefi alanda transhümanizm akımının gelişimine de sebep olmuştur. Böylece transhümanizm, ileri teknolojinin imkânları ile insanın noksanlıklarını tamamlayıp varoluşunu güçlendirerek ölümsüz üst insan kimliğine erişme vaadinde bulunan ve bu yönde algı oluşturan bilişim çağının bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmada, Kur'an temel referans alınarak, transhümanizm fikri bağlamında iddia edilen ileri teknoloji sayesinde insan varoluşunun ölümsüzleştirilmesi, yaratılıştaki sözde noksanlığın giderilerek sorunsuz ve sonsuz hayat sağlama fikrinin imkânı değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Transhümanizm, Teknoloji, Ölümsüzlük

GİRİŞ

İnsanlığın asrımızdaki en büyük başarılarından birisi hem günlük hayatın hem de profesyonel yaşamın vazgeçilmez bir parçası olan teknolojidir. Teknolojinin gelişimi göz önüne alındığında gelinen son noktada bilim ve teknolojinin insan yapısı üzerinde uygulanması yoluyla insanın kendi varoluşunu aşarak üst insan durumuna geçişini desteklemeyi amaçlayan transhümanizm fikri kendini göstermektedir.

İnsanlığın teknoloji ile olan bağı çerçevesinde araçsal olarak faydalı bilgiler, nesilden nesile birikme eğiliminde olmuş ve öyle ki her yeni nesil bir öncekinden farklı, teknolojik olarak daha çok gelişmiş bir başlangıç noktasından hayatına başlamıştır. Böylece teknoloji, dünden bugüne insan hayatında gelişen, dönüşen ve değişen bir varlık alanına sahip olmuş ve hâlâ da öyle olmaya devam etmektedir.

Tarih öncesi çağlardan beri insanlar, zekâlarını hiç durmadan araç tasarlamak için kullanmış ve böylece hayatlarını kolaylaştırarak varlıklarını sürdürebilmişlerdir. İnsanlık tarihinin tanıklığıyla bu hızlı ve ilerlemeci gelişimin bir sonucu olarak teknoloji, insanlar için en çok güvenilen ve varlığının devamına yönelik ümit vaat eden bir güç olmuştur.

Transhümanist bakış açısıyla insan türü kelimenin tam anlamıyla sonsuza kadar var olmadıkça bir süre sonra varlığı sona erecektir. İnsan neslinin tükenmesinin iki farklı yolu vardır. Birincisi evrim geçirerek, gelişerek birden fazla yeni tür veya yaşam formuna dönüşüp artık homo sapiens (günümüzdeki insan) olarak sayılmayacak kadar öncekinden farklı bir tür olmak; diğeri ise, herhangi bir anlamlı ikame olmaksızın veya devam etmeksizin, basitçe ölererek yok olmaktır. Elbette, insan türünün dönüşmüş bir devamı halinde sonunda sona erebilir ve belki de tüm yaşamın bittiği bir nokta olacaktır; bu nedenle birinci tür yok olma senaryoları, sonunda ikinci tür tam yok oluş senaryosuna dönüşebilir.¹

Söz konusu iddiaya göre her iki ihtimalde de insan türü kalıcı olarak varlık âleminden silinip gidecektir. Bu görüş, yok oluşu hedefleyen evrimci bakış açısıyla, ölümden sonra hayatın varlığına ihtimal dahi vermeyen bir yapıya sahiptir. Çünkü transhümanistler ölümü, ahirete açılan bir kapı olarak değil de tamamen yok oluş şeklinde görürler. Ölüm, insanlık üzerindeki nihai sınırlama ve aşılması gereken büyük bir engeldir. Bu nedenle transhümanizm hem Tanrıyı hem de onun kurallarını reddeder.² Dolayısıyla transhümanizm fikri, insan yaratılışını tanımlamada, evrendeki düzeni anlamlandırmada ve bütün insanlara sunduğu geleceğe dair vaatlerinde inanç açısından ateistçe bir tutuma sahip olup insan için kabul edilen son, basitçe ölme şeklindedir. Bu yaklaşım ise bütün insanları kapsayan kaçınılmaz yok oluş demektir. Bir yok oluş anlamındaki ölümle ilgili bu öngörü aynı zamanda inançsız transhümanistler dışındaki ateistler için de söz konusudur. Transhümanistler ölümü öldürmenin peşinde gitmekte ve bunu insan için mümkün görmektedirler. Böylece temel vaadlerinden birisi olarak ölümsüzlük iddiası karşımıza çıkmaktadır.

Bu çerçevede transhümanizm, geniş anlamda toplumsal bir gündeme sahiptir. Teknolojinin uygulanması yoluyla dünyayı daha iyi bir yer haline getirmek istemektedir. Özellikle bireylere hastalık, kalıtsal hastalıklar, yoksulluk, önyargı ve hatta sınırlı yaşam süresi gibi şeylerden özgür olabilmeleri için seçenekler sunarak insanın mevcut

¹ Nick Bostrom, "The Future of Humanity", *New Waves in Philosophy of Technology* (2009), 9.

² Helen Barrat, "Transhumanism", *CMF Files (Christian Medical Fellowship)* 1/31 (2006), 3.

sınırlamaları aşabilmesine izin vermek istemektedir.³ Buradan hareketle genel kapsamda transhümanizm, insanlara kendi doğalarını yeniden yaratmaları için teknolojiyi kullanmalarına izin verilmesi gerektiği görüşündedir. Çünkü insanlığın gelecekte teknoloji ile birleşerek insani evrimini aşma, böylece insandan daha fazla bir şey olma olasılığı bulunmaktadır.⁴ Bu beklentilerden anlıyoruz ki transhümanizm, topluma faydalı ve köklü değişiklikleri gerçekleştirmek için mevcut ve gelecekteki teknolojinin kullanımını önermektedir. Bilimin, teknolojinin ve mekanik araçların kullanımı yoluyla insan, evrimini yok oluştan kurtarıp ebediliğe doğru çevirebilecektir. Bu sayede post-human (insan sonrası) yeni tür, tümünden yok oluşu kırarak ölümsüz olduktan sonra, şimdiki insanlardan çok daha büyük kapasitelere sahip varlıklar olabilecektir. Bu akım teknolojik gücün dönüştürülebilirliği ile mevcut insanların, insanlığın son noktası olmadığı fikrini vurgulamaktadır.

Transhümanizm, bireylerin kendi bedenlerini kontrol edip yaşam süresinin uzatılması temelinde genetik-teknolojik modifikasyon ile yaşlanmaya ve hatta ölüme çare bularak insanın ebedileştirilmesinin yanı sıra, teknolojik müdahale ile mevcudatın da rejenerasyon sürecine girip sürekliliğinin sağlanmasını savunan bir düşüncedir. Bu felsefi yaklaşımla bütün âlem her türlü deforme veya yok olmaktan arı olarak mevcudiyetini sonsuza kadar koruyacaktır. Böylece insan, var oluşundaki eksiklikleri gidererek hayatını değiştirecek, dönüştürecek ve ebedileştirecek, bu yetkiyi kendine has kılacaktır. Kendi bilişsel ve fiziksel yeterliliğini kendi eliyle belirleyerek kendi öz benliğini gerçekleştirecektir.

Transhümanizm felsefesinde insan, teknolojinin nihai gücü ve imkânları sayesinde kendi bedensel ve bilişsel evrimleşmesine müdahale edebilecek, oluşumunu özgün tercihleriyle sağlayabilecektir. Geleceğe dair söz konusu beklentiler sınırlı kitle bazında gizli kalmamış, bir takım bildirilerle kamuoyuna da duyurulmuştur. Kendisine ciddi bir zemin oluşturmayı amaçlayan transhümanizmin kamuoyuna deklare ettiği bildirilerden birkaç örnek olarak şunlar verilebilir: "Transhümanist deklarasyon: İnsanlık gelecekte teknoloji tarafından kökten değiştirilecektir. Yaşlanmanın kaçınılmazlığı, insan ve yapay zekâ üzerindeki sınırlamalar, seçilmemiş psikoloji ve cinsiyet, acı çekme, dünya gezegenine hapsolmemiz gibi parametreler de dâhil olmak üzere insanlık durumunu yeniden tasarlanmanın fizibilitesini ön görüyoruz!"⁵ Daha önce bilim kurgu yazarlarının alanı olan teknolojik araçların insan vücuduna entegrasyonu gerçek oluyor. Transhümanistler şunu iddia ediyor: "Siborglar yaratıyoruz! Varlıklar kısmen insan - kısmen makine olacaklar. Özerklik hayatidir ve her bireyin kendi evrimini tasarlamak için bir hakkı vardır!"⁶ Bu ve benzeri ümitvari bir takım sloganik ifadeler halka ilan edilmiştir.

Transhümanizm, son dönemlerde Avrupa gündemini hayli meşgul etmiş, hakkında birçok makale, kitap ve köşe yazıları kaleme alınmıştır. Transhümanizm, evrimci görüşe sahip olanların, bilimin sonsuz gücüne inananların ve Tanrı tanımaz olarak bilinen ateistlerin bu görüşleri savunmalarına karşılık muhafazakârlar bu görüşlere karşı çıkarak şiddetle eleştirmişlerdir. Buradaki yaygın tepkilerden biri, insanlığı yeniden yaratmak için teknoloji kullanmanın, insanlığın Tanrıdan rol çalarak "Tanrıyı oynamak" ile eşdeğer olduğudur. Ayrıca bazı transhümanistler dinden oldukça uzaktırlar.⁷ Dolayısıyla geleceğe

³ Stephen Garner, "Transhumanism and Christian Social Concern", *Journal of Evolution and Technology* 14/2 (August 2005), 31.

⁴ Heidi Campbell, "Religion and Transhumanism: Introducing a Conversation", *Journal of Evolution and Technology* 14/2 (August 2005), 1.

⁵ Nick Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology* 1/14 (April 2005), 23.

⁶ Barrat, "Transhumanism", 1

⁷ Campbell, "Religion and Transhumanism: Introducing a Conversation", 2.

dair ortaya attıkları görüşler dini verilere neredeyse tamamıyla zıttır. Bu Avrupa’nın dinle ilk hesaplaşması da değildir. Nitekim XVI. asırda skolâstik düşüncenin hâkim olduğu dönemde de aklın ve bilimin gücüne sığınmışlardı.

Orta Çağ boyunca Avrupa’ya egemen olan uhrevilik ve aşınmış durumdaki skolastik felsefe, Rönesans’ta yenilenmiş, bir entelektüel canlılığa yol açmıştı. İnsan ve doğal dünya yeniden meşru inceleme nesnelere haline gelmişlerdi. Böylece Rönesans’ın ortaya çıkardığı hümanizm, insanları her konuda dini otoritelere havale etmektense, kendi gözlemlerine ve yargılarına güvenmeye teşvik etti. Rönesans hümanizmi aynı zamanda bilimsel, ahlaki, kültürel ve ruhsal olarak çok gelişmiş, çok yönlü insan idealini de bu şekilde yarattı. Giovanni Picodella Mirandola’nın, insanın hazır bir forma sahip olmadığını ve kendini şekillendirmekten sorumlu olduğunu bildiren *Oration on the Dignity of Man* (İnsan Onuru Üzerine Konuşması) (1486) isimli çalışması, döneminin dönüm noktalarından biridir. Mirandola konuşmasında şöyle demiştir: ‘Seni ne gökten ne yerden, ne ölümlü ne de ölümsüz kıldık ki kendi varlığının özgür ve gururlu şekillendiricisi olarak kendini istediğin gibi biçimlendirebilesin. Daha aşağı, vahşi yaşam biçimlerine inmek, sizin gücünüzde olacak ve yine kendi kararınızla yaşamı, ilahi olan üst düzenlere tekrar yükseltebileceksiniz.’⁸ İlahi iradeyi hiçe sayan düne ait bu söylemler, teknolojinin gücüne dayanarak bugün de kendini transhümanizm suretinde göstermektedir. Ayrıca muhtemel bir yaklaşımla tarihi kökleri itibarıyla bu akım, Nietzsche’nin insanı, hayvan ile übermensch (üst insan) adını verdiği varlık arasındaki bir ara varlık formu olarak gördüğü felsefi düşüncesine de uzanmaktadır. Transhümanizmin bir dayanağı da “üst insan” olarak isimlendirilen bu düşüncedir.

Nietzsche’ye göre ‘insan, hayvan ile üst insan arasında gerilmiş bir iptir; uçurumun uçları arasındaki boşluğa gerilmiş bir ip! İnsan bir köprüdür hedef değil. İnsanda harika olan ve sevilen şey, karşıya geçiş olmasıdır. Karşıya geçenleri severim, çünkü onlar yeryüzü bir gün üstinsanın olsun diye kendilerini feda edenlerdir.’ Bu sözleriyle o, üstün ve aşkın bir varlığın ortaya çıkışının savunucusu olarak yorumlanabilir. İnsanlar bitmemiştir ve bizler olduğumuzdan daha fazlası olabiliriz.⁹ Dolayısıyla evrimci bir gözlemlerle bugünün insanı, yarının robotik insanı için köprü misali bir geçiş evresidir.

Buraya kadar transhümanizm hakkında tarihi ve ideolojik bir takım bilgileri kısmen objektif bir tarzda sunmaya çalıştık. Gördük ki bu felsefi düşünce, İslam’ın en temel konularından olan Allah’ın varlığını ve hükümlerini, insanların mükemmel yaratılışını, kâinatın eşsiz düzenini, ölümü ve ölümden sonraki hayatı katıyetle reddetmektedir. Şu an itibarıyla transhümanizm ile ilgili öngörü ve beklentiler varsayım seviyesindedir. Dolayısıyla İslam’ın esaslarını hedef alan söz konusu iddialar cılız tonda kendini göstermektedir. Fakat ileri teknoloji ile gerçekleşecek birtakım gelişmeler (gen klonlaması, tam insansı robotların yapımı gibi) sayesinde cesaret bulabilecek bu iddiaların tonu yükselecek ve dini alanda şaibe ya da daha ilerisi küfür olarak yankılanacaktır. Bu sebeple ateizm ve evrime dayanan kafa karıştırıcı bu söylemlere karşın, olası şüphelere engel olacak mahiyette cevaplar vermek gerekmektedir.

Bu makalede, transhümanistlerin söz konusu dönüşüm için ön görüşlerine dayanaklık eden, faydalandıkları biyo/nano/info/siber-teknoloji, yapay zekâ çalışmaları vb. bilimsel ve teknoloji alanlarına ait teknik metotlara ve ilgili bir takım sayısal verilere yer verilmemiş olup onların dini alana ilişkin iddialarının ve oluşturmaya çalıştıkları algının merkezindeki ölümsüzlük fikrinin imkânı meselesine Kur’an ve fitrat eksenli cevap verilmeye çalışılmıştır.

⁸ Bostrom, ‘A History of Transhumanist Thought’, 2.

⁹ Elise Bohan, “Nietzsche and Transhumanism: Much Ado About Nothing?”, *Deliberatio* 1/1 (December 2021), 28.

1. İNSANIN SONSUZLUK ARZUSU

İnsanın ölümsüzlüğü elde etme eğilimi, insanlık tarihi kadar eskiye dayanmaktadır. İlk insanın bu husustaki imtihanı bizlere sonsuzluk arzusunun fitratın bir parçası olduğunu gösterdiği gibi bu arzuya kapılmanın da ciddi bir yanılğı olduğunu vurgulamaktadır. Zira 'Allah: "Ey Âdem! Sen ve eşin beraber cennete yerleşin. Dilediğiniz yerden canınızın çektiği her çeşit nimetten yiyin, için. Fakat şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz!" buyurdu.¹⁰ 'Sonra şeytan ona vesvese verip: "Ey Âdem! Ne dersin, sana ölümsüzlük ağacını ve asla yok olmayacak bir saltanatın yolunu göstereyim mi?" dedi.¹¹ Şeytan Allah'ın yasaklamış olduğu ağacı göstererek onları isyana sürüklemek için her ikisine de fısıldayarak şu telkinde bulundu: "Rabbimiz size bu ağacı, sırf melek olmamanız veya burada ebediyen kalmamanız için yasakladı... Ve onlara 'ben gerçekten size öğüt verenlerdenim...' diye yemin etti. Böylece hile ile onları aldattı.¹² Yanılğıyla sonuçlanan bu sinsi telkin, onların yasak ağaçtan yedikleri takdirde melekler gibi olacaklarını yahut ölüm yüzü görmeyip ebedi cennette kalacaklarına işaret ediyordu.

Cennetten çıkarılmakla sonuçlanan bu ibretlik hadise, bize; insan fitratındaki ölümsüzlük ve ebedilik duygusunun nasıl kötüye kullanılabilirdiğini ve dolayısıyla ne kadar ağır sonuçlar doğurabildiğini göstermektedir. Oysa içindeki her şeyiyle 'dünya hayatı aldatici geçimlikten başka bir şey değildir.'¹³ Bu tehlikeye karşın Allah'ın uyarısı son derece açıktır: 'Dünya hayatı sakın sizi aldatmasın!'¹⁴ Fakat dünyanın cazibesine kapılmış insan "Gerçek hayat, sadece içinde yaşadığımız dünya hayatıdır. Kimimiz ölür gider, kimimiz bir süre daha yaşarız; bir daha da diriltilecek falan değiliz"¹⁵ cevabıyla dünyada ebedilik peşine düşmüştür.

İnsan, dünden bugüne uzanan bütün zaman dilimlerinde varlığının sınırlarını genişletmeye, varoluşunu aşkın bir boyuta taşıyarak sürekli devam ettirmeye çalışmıştır. Bunun için insan, çağlar boyunca ölümsüzlüğü aramış ve çok sevdiği, çalışarak servet biriktirdiği, bütün emelleriyle bağlandığı dünyada yok olmamayı şiddetle arzu etmiştir.

Kur'an, insanın bu sonsuzluk arzusuna yönelik olarak şöyle der: 'Onlar öyle büyük bir aldaniş içindedirler ki o (kimseler); malı mülkü kendisini ebediyen yaşatacak sanır.'¹⁶ Çünkü mal sevgisinin onları ölmeyecekmiş gibi bir gaflete sürüklemesi sebebiyle 'Onlar dünya hayatının sadece görünen yüzünü kısmen bilirler; âhiret konusunda ise büsbütün habersiz ve kayıtsızdırlar.' Böylece 'onlar, İnsanları Allah'ın yolundan uzaklaştırmaya ve o dosdoğru yolu eğri büğrü göstermeye çalışırlar. İşte onlar pek derin bir sapıklık içindedirler.'¹⁷ Bu çabalarıyla dünya hayatını, dünya zevk ve eğlencelerini bir takım yalan ve sahtekârlıklarıyla değiştirerek, dönüştürerek¹⁸ aşırı süslü göstermektedirler. Fikir dünyaları, sadece menfaat odaklı ve dünya hayatıyla sınırlıdır. Öyle ki bu dünyevi düşünceleri onlara ahireti tamamen unutturmuş ve sadece dünya hayatını tercih etmeye sevk etmiştir. Peki, 'onlar, Allah'ın gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunan her şeyi ancak

¹⁰ Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2013); el-Bakara 2/35; el-A'raf 7/19.

¹¹ Ta Ha, 20/120.

¹² el-A'râf 7/20-22.

¹³ Âl-i İmrân 3/185.

¹⁴ Fâtır 35/5.

¹⁵ el-Mü'minûn 23/37.

¹⁶ el-Hümeze 104/1-4.

¹⁷ İbrâhîm 14/3.

¹⁸ Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Amüli et-Taberi, Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an (Beyrut: Müessetür-Risale, 1994), 4/438.

*gerçek bir sebep, derin bir hikmet, şaşmaz bir kanun ve belirli bir ecel ile yarattığını kendi içlerinde hiç düşünmezler mi?*¹⁹

Dünyevileşme; ebediliği bir başka ifade ile ölümsüzlüğü, bu dünyada aramaktır. Kur'an, insanın dünyaya aşırı meyletmesinin/dünyevileşmesinin sebeplerinden biri olarak, yığıldığı servetin kendisine ebedilik kazandıracağı, ölümsüz kılacağı zannını gösterir.²⁰ Çünkü insan ile dünya arasında varoluşsal bir ilişki vardır. Aradaki denge kaçınca dünya araç olmaktan çıkıp bir amaç haline gelir ve bu noktada dünyevileşme başlar. Dünyevileşme sonucunda ise ahiret ve ölüm silikleşir. Böylece bu dünyada insan, hiç ölmeyecekmiş gibi yaşamaya başlar. Artık her ne kadar öleceğini bilse bile mal hırsı, dünya ile ilişkisindeki dengeyi bu gerçeğe göre kurmasına engel olur.

Mal, insanın emelini o kadar uzatır ki; kuruntulara sevk eder. Gaflet ve tul-i emelinden dolayı, malın kendisini ebedî kılacağını ve hiç ölmeyeceğini zanneder.²¹ Dünyevileşme, kişinin tül-i emel yani ebedî dünyada kalma ve yaşama arzusuyla, dünyayı bilerek ve severek tercih etmesi, tüm çabalarını da bu arzuları gerçekleştirmek için harcamasıdır.²² Nihayetinde seküler zihniyetteki insanlar, ahiret hayatına hiç ehemmiyet vermezler ve hatta kendilerince bahaneler ileri sürerek inkâr etmeye çalışırlar.

Bu dünyevi tutum, Kur'an'ın nüzul ortamında da kendisini göstermişti. Nitekim müşrikler, ruhun ölümsüz olup sonraki bir yaşam olmaksızın dünyada sürekliliğini savunan reenkarnasyon fikrini anımsatır bir şekilde şöyle dediler²³: *'Hayat, sadece yaşadığımız şu dünya hayatıdır. Yaşarız ve ölürüz. Bizi helâk eden de yalnız zamandır. Oysa onların bu hususta hiçbir bilgileri yoktur; sadece tahminde bulunuyorlar.'*²⁴ Yine *'onlar dediler ki: "Hayat, ancak yaşadığımız şu dünya hayatından ibarettir. Biz öldükten sonra bir daha diriltilecek değiliz!"*²⁵

Zemahşeri, söz konusu ayeti açıklarken kâinatta olup biten bütün olayları zamanın gücüne bağlayanların dünyadakinden başka bir hayata inanmadıklarını, ahireti reddettiklerini, zamanı her şeyin sebebi saydıklarını belirtir. Ölümü sürekli akıp giden zamana ve tabiata bağlayarak, onun dışında ve üstündeki hakiki müessiri yani Allah'ı tanımadıklarını ifade eder. Bunlara göre ölümü, gece ve gündüzü zaman hazırlar. Ruhları alan bir ölüm meleği yoktur. Bütün bu olaylar geçen zamana dayandırılır. Fakat onlar bu düşüncüyü ileri sürerken zandan başka hiçbir delile de sahip değillerdir.²⁶ Zanlarına göre ölüm, zamanın insan bedenini yıpratması ve biyolojik hayatıyetin nihayete ermesidir. Kısaca, ölümle birlikte fena bulup yok olmanın tek sorumlusu zamandır. Bu anlayış Kur'an'ın nüzulüne tanık olan Araplar arasında materyalist bir dünya görüşünün mevcut olduğuna işaret etmektedir.²⁷

Bu davranışların temelinde bir çeşit nihilizm (her şeyi inkâr eden anarşik felsefi görüş) vardır. Kabirden sonra hiçbir şey olmaz düşüncesinden doğan ve çöl Araplarını

¹⁹ er-Rûm 30/7-8.

²⁰ Burhan İşliyen, *Kur'ân-ı Kerim Açısından Dünyevileşme Sebepleri ve Sonuçları* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 118.

²¹ Kadı Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil* (Beyrut: Daru İhyai't Türesi'l-Arabi, 1997), 5/337.

²² M. Zeki Duman, "Emel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/87.

²³ Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Hafızuddin en-Nesefi, *Medarikü't-Tenzil ve Hakaikü't-Te'vil* (Beyrut: Daru'ul-Kelimi't-Tayyibe, 1998), 3/303-304.

²⁴ el-Câsiye 45/24.

²⁵ el-En'âm 6/29.

²⁶ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil* (Beyrut: Dar'ul-Marifeh, 2009), 1007.

²⁷ Mustafa Öztürk, "Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde 'Dehr' Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Faültesi Dergisi* 16 (2003), 257.

dinsizliğe götüren bu nihilizm, Mekkeliler arasında da bütün gayretle bu dünyada refah içinde yaşama arzusu şeklinde kendini göstermişti.²⁸ Bugün de seküler hayatı benimseyenler için aynı durum geçerlidir ve o günküden tamamen farksızdır. Geleneksel yapılar açısından transhümanizmin neden olacağı tehdit, aşırı bireyselleşme eğiliminin hız kazanmasıdır. Aslında bu, kökleri çok daha eski bir döneme kadar götürülebilecek bir olgu olmakla birlikte, en önemli kırılmayı modernizmle birlikte yaşamıştır. Şimdi ise bunun zirve sayılabilecek bir boyuta ulaştırılma riski bulunmaktadır.²⁹

Mutlak zaman anlamına gelen dehr kelimesine nispeti sebebiyle bu isimle anılan ve İslam dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşünce akımlarını temsil eden dehriyye, belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir düşünce akımını ifade etmesi yanında çeşitli felsefi akımlardaki inkârcı tezlerin de ortak adıdır.³⁰ Söz konusu maddeci varoluş anlamlandırmasını, bu asırda da transhümanizm suretinde görmekteyiz. Cahiliye dönemine ait zan temelli ifadeler, son asrın modern toplumunda varsayım olarak kendini göstermektedir. Bu yaklaşım, geçmiş zaman müşriklerinin zanlarıyla bilgi değeri açısından paralellik arz etmektedir.

Yeniden dirilmeyi ve âhiret hayatını varsayımlarına dayanarak inkâr eden materyalist, ateist, nihilist transhümanistler aynı söylemleri teknolojinin gücünden cesaret alarak bugün de dile getirmektedirler. Onlar insan aklına ve bilimsel ilerlemeye olan inancı takip ederek, uygun teknolojinin geliştirilmesinin, bireylerin ve toplulukların potansiyellerini gerçekleştirmeleri için daha az acı çeken ve daha fazla özgürlüğe sahip bir dünyaya götüreceğini savunuyorlar.³¹ Çünkü transhümanist felsefenin merkezinde ölümsüzlük arayışı, insan mükemmelliği, doğaya hâkim olma, zaman ve mekânın insana koyduğu sınırları aşma hedefi yer alır.

Asırlar öncesi insanın ölümsüzlük arzusundan kaynaklanan iddialar, teknolojinin gelişmesiyle artan güvenle günümüz dünyasında da transhümanistlerin ifadelerinde tekrar canlanmıştır. Onlar, ölümsüzlüğün bahsedildiği 'ahiret' düşüncesinin aksine, varlığın bu dünyada ebedilik kazanması anlayışını dile getirmektedirler. *'Oysa âhiret hayatı hem çok daha hayırlı, hem de devamlıdır.'*³² Dolayısıyla transhümanistlerin ölümsüzlükle ilgili iddialarının karşılığı, hiç şüphesiz ölümden sonraki âhiret hayatıyla karşılığı bulacaktır. Nitekim Hz. Peygamber (a.s), ilgili taahhütlerin neredeyse tamamına cevap olabilecek mahiyette şöyle buyurmuştur:

'Cennette münadinin biri şöyle seslenir: "Ey cennet ahalisi! Şüphesiz ki sizin için ebediyen sıhhat var, hastalık yok ve sizin için ebediyen yaşam var ölüm yok, sizin için ebediyen sağlık var ihtiyarlık yok, sizin için daima nimetlenme, mutluluk var; sıkıntı ve keder yok!"³³ Yine 'cennetlikler cennete, cehennemlikler de cehenneme yerleştikten sonra bir münadi "Ey cennet halkı! Sonsuzluk var ölüm yoktur. Ve siz Ey cehennem halkı (sizin için de) sonsuzluk var ölüm yoktur" diye seslenir.'³⁴

²⁸ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar neşriyat, Tarihsiz), 101.

²⁹ Hüsnü Aydeniz, "Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm Eleştirisi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/53 (Haziran 2020), 270.

³⁰ Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 9/107-109.

³¹ Garner, "Transhumanism and Christian Social Concern", 29.

³² el-A'lâ 87/17.

³³ Ebu'l- Huseyin Müslim b. Haccac Müslim, *el-Camiu's-Sahih*, nşr. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cennet", 22 (No. 2837).

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, nşr. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Rikak" 81 (No. 6544).

Hadislerden hareketle de insan fitratında bulunan sonsuz olma arzusu, âhirete yapılacak ebedi dönüşle anlam alanı bulabilir. *Zira göklerde, yerde ve her ikisi arasındaki varlıkların tümü üzerindeki hükümlerlik Allah'a aittir ve nihai dönüş de O'nadır.*³⁵ Dolayısıyla *'âhiret de dünya da Allah'ındır'*³⁶ ve hiç şüphesiz insan için *'...ölümü ve hayatı yaratan O'dur.'*³⁷ Bu münasebetle dünya düzeninin en temel hakikati olan ölümü yok edip ölümsüzlüğü yakalamak asla mümkün görünmemektedir.

2.ÖLÜM HAKİKATİ VE ÂLEM İÇİN NİHAYETSİZLİĞİN İMKÂNSIZLIĞI

İnsanın hayattan beklentilerini ve bu beklentilere göre hayatı anlamlandırıp kendini yaşamak için motive etmesini, dini literatürde "emel" kavramıyla ifade etmek mümkündür. Birey yaşamında hayata tutunmak için emellere ihtiyaç duyup bu emellerine ulaşmak için hayatı boyunca çaba sarf etmektedir. İnsanın uzun vadeli arzular taşıması, zihnini yoğun olarak bunlarla meşgul etmesi ve bütün enerjisini bu arzuları elde etmek için tüketmesine *tul-i emel*; arzu ve tutkularına bir sınır çizerek ahirette kendisine yarar sağlayacak işlere önem vermesine ise *kasr-ı emel* denilmektedir.³⁸ Böylece emel kavramı uzun vadede olumsuz mana taşıırken âhirete yönelik kısa vadede olumlu anlamdadır.

Bu iki zıt anlamlılık Kur'an'da 'insanı oyalayan, âhiretini unutturan dünyevi boş ümit, arzu ve tutkular'³⁹ olarak ve ayrıca başka bir ayette mutlak manada 'arzu edip ümit bağlama'⁴⁰ şeklinde geçmektedir. Yani geleceğe dair temenni içinde olma hali ya olumlu ya da olumsuz formda insan ile yakından ilişkilidir.

Müslüman ahlakçılar emelin bütünüyle söndürülmesinin mümkün olmadığını, hatta hırsa dönüşmediği sürece insana yaşama arzusu ve istikbal ümidi veren olumlu bir duygu olarak faydalı ve gerekli olduğunu düşünmüşlerdir.⁴¹ O halde insan için ölüm gelinceye kadar⁴² emelsiz bir hayat mümkün değildir. Bu duygu, fitratta mevcut ve hayatın devamı için gerekli olan bir duygudur. Fakat ilgili ayetlere binaen tul-i emel denilen gerçekleşmesi çok uzak veya imkânsız emeller, Kur'an'ın tasvip etmediği türdendir. Çünkü bu hırs âhirete imanın zayıflığına işaret ettiği gibi gerekli hazırlığın yapılmamasına da yol açmaktadır. Bu durumda inanan birey için emel, fitrat ve hırs uçları arasında ölçülü olmalıdır. Bu denge ise emellerin âhirete yönelik ve İslam'a göreli oluşuyla ancak sağlanabilir.

Olumlu manada emel düşüncesi, insanın sınırlı ve ölümlü oluşu hasebiyle dünyada uzun vadeli değil de âhirette sonsuz mükâfatla karşılık bulacak olandır.⁴³ İnsan bedeninin geçici bir organizma olduğu gerçeği bu yaklaşımı desteklemektedir. Bunun aksi, bedenin arızı formunu ve ruh-âhiret ilişkisini inkârdır. Nitekim imani reddin zirvesinde yaşayan transhümanizm bu konuda bir takım önermeler sunmaktadır.

İnsanın fiziki (bedenî) ve zihni (ruhî) gelişiminde öncelikli vurguyu beden üzerinde yapan transhümanizm için beden, eksiktir ve geliştirilmeye muhtaçtır. Çünkü bedenleşme insan olma durumunun temel sorunudur. Beden; insanların, yapabilecekleri ve olmayı arzuladıkları şeylere ciddi ve dayanılmaz sınırlamalar dayatır. Örneğin beden iradeyi

³⁵ el-Mâide 5/18.

³⁶ en-Necm 53/25.

³⁷ el-Mülk 67/2.

³⁸ Mehmet Canbulat, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 146.

³⁹ el-Hicr 15/3.

⁴⁰ el-Kehf 18/46.

⁴¹ M. Zeki Duman, "Emel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/87.

⁴² Ebu'ul-Fazl Celaleddün Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayri es-Suyuti eş-Şafi, *ed-Dürrü'ül Mensur fi't-Tefsir bi'l-Mesur* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2011), 5/66.

⁴³ Ebu Abdillah (Ebu'l-Fazl) Fahrudin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razi et-Taberistani, *Mefatihü'l-Ğayb*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 21/132.

kısıtlar. Bu yüzden bir insan, istediği her şeyi yapamaz. Bedenleşmiş varlıklar olarak insanlar kırılabilir ve savunmasızdır; yaralanabilir veya hastalanabilir; yaşlanır ve ölümler. Kısacası, insanlar sonlu ve ölümlü bedenlerinden kurtarılmalıdırlar.⁴⁴ Aksi halde geleceğe uzanan ve sonu gelmeyen emellerine ulaşamayacaklardır. Bedenin kusurlarını gidermede ve ölümsüzlük sunmada gelişen teknoloji ona yardım edebilir.

Dolayısıyla insanlık iyiye doğru evrimleştiği için kusurlarını dengeleyeceği veya yeteneklerini artıracığı, vücut, doku ve biyolojik sistemlerini de aynı zamanda aşamalı olarak evrimleştirebileceği ve kendi bünyesine katabileceği teknolojik değişim ve ilerleme ile karşı karşıyadır.⁴⁵ Bu durum kusurlu bedeninden kurtularak ölümsüzlük arzusunda olan, sonu gelmez tül-i emellerine böylece kavuşmayı planlayan transhümanist birey için son derece makul bir vaattir.

Transhümanistler için tam özgürlük, insandaki doğanın aşılması anlamına gelir ve aradaki fark, bedenün hiçbir şey olmamasıyla (yok edilmesiyle) bedensel ölümsüzlük rüyasının başarılmasıdır.⁴⁶ Şayet bedenün hali hazırdaki formu aşılsa onun hastalanma, ölüm yok olma gibi arızı durumları da ortadan kalkacaktır. Bu sebeple transhümanizmin hedeflerinden biri de bedeni yok ederek ölümsüzlüğe ulaşmaktır. Transhümanistlere göre insan biyolojisi ve onun doğasında var olan fânîlik ve ölümlülük, kendi merkezi değerlerine aykırı olduğu için üzerinde zafer kazanılması gereken nihai iki düşmandır ve ölümün sebebi insan bedeninin kendisidir.⁴⁷ Bunun için emellerini kesintiye uğratan ölümün öldürmek isteyen insan, beden üzerinde bir takım değişikliklere giderek bu durumdan kurtulmaya çalışmalıdır.

Transhümanizm felsefesinin ve Extropi enstitüsünün kurucularından Max More'un tabiat ana olarak nitelendirdiği tabiata hitaben söylediği; "Bizim için yaptıklarına minnettarız. Şüphesiz yapabildiğinin en iyisini yaptın. Ancak şunu söylemeliyiz ki insan bünyesiyle yetersiz bir iş çıkardın. Bizi hastalıklara ve hasara karşı savunmasız bıraktın. Bizi yaşlanmaya ve ölüme mecbur ettin. Yaptığın muhteşem ama derinden kusurludur. Şimdi biz insan bünyesini değiştirmenin zamanı geldiğine karar kıldık. Önümüzdeki yıllar içerisinde bünyemizde bir dizi değişiklik yapacağız. Yaşlanma ve ölümün zulmüne artık tahammül etmeyeceğiz!"⁴⁸ şeklindeki sözleri transhümanist felsefenin beden algısına şekil veren, varlığın kaynağını tabiattaki evrimde gören, insanın yaratılışını ve tabiattaki düzeni kusurlu bulan ve bunu aşmaya çalışan zihnin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

Transhümanistler bedenün sınırlı oluşunu ve tabiatın tek düzelikliğini bir kusur olarak görürken, Kur'an insanın beden ve ruhtan müteşekkil, mükemmel yaratılışına; kainattaki dengenin sarsılmaz yapısına sürekli vurgu yapar. İyi düşünülürse anlaşılır ki, galat-ı tabiat denilen ve evrendeki mükemmel düzenin kusurları gibi gösterilmek istenen durumlar, aslında birer eksiklik değil, doğanın gerçek müessir (sonucu meydana getiren güç) olmadığını ve yaratmanın iradesini gösteren ve O'nun eşsiz sanatının eseri olan birer tanıklıktır.⁴⁹ Fakat her ne kadar mükemmel olsa da bu varoluş, Allah tarafından dünya hayatında, çocukluk, gençlik ve yaşlılık olmak üzere üç merhale olarak tertip

⁴⁴ Muhammet Yeşilyurt, "Hıristiyanlığın "ImagoDei" Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 9/5 (Aralık 2020), 3631.

⁴⁵ Jersain Zadamiğ Lmas Covarrubias, "Human Rights, Transhumanism and Posthumanism an improvement human technology", *Academia* (January 2021), 87.

⁴⁶ Sara Kakuk - RenataJukić, "Pedagogical Implications of Transhuman and Posthumanistic Cognitions on Man and The Role of School in The Implementation of Educational Values", *Proceedings of Edulearn19 Conference* 1/3 (July-2019), 3363.

⁴⁷ Muhammet Yeşilyurt, "Hıristiyanlığın "ImagoDei" Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı", 3632.

⁴⁸ Max More, "A Letter to Mother Nature", *The Transhumanist Reader*, ed. Max More - Natasha Vita More (West Sussex: Wiley-Blackwell) (March 2013), 449-450.

⁴⁹ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 1/488.

edilmiştir. Bu taksime göre artmayacak tarzda düzenlenmiş olan hayatın bir sonu olduğunu, vakti gelince beden ve ruh birlikteliğinin nihayete ereceği gerçeği de bize bildirilmektedir.⁵⁰

Sözlükte 'mutlak vakit, belirlenmiş zaman veya muayyen bir müddetin sonu' gibi anlamlara gelen *ecel*, dini literatürde; 'Allah tarafından her canlı için önceden takdir edilen hayat süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vakti' demektir.⁵¹ Yani 'Allah'ın izni olmaksızın hiçbir nefis için ölmek yoktur. O, süresi belirtilmiş bir yazıdır.'⁵²

Ecel, hem insanlar için hem de toplumlar için geçerlidir.⁵³ Böylece 'her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.'⁵⁴ Allah, insana can vererek hayat bahşetmiş, onu rızıklandırmıştır. Sonra onun hayatına son vererek öldürecek ve sonrasında yine onu dirilterek şüphe götürmeyen kıyamet gününde bir araya toplayacaktır. Böylece nihai dönüş O'nadır. Bunun aksini düşünmek nankörlüktür.⁵⁵ Gaflete kapılıp bu gerçeğe kulak tıkamak, yok saymak insanlığın kaderinden ölümü silecek değildir.

Ölüm dünyaya ait bir olgu olarak hepimizin yaşamının sonu olarak bilinmeyen bir yerde ve zamanda bizi bulmak üzere beklemektedir. Çünkü her nefis ölümü tadıcıdır.⁵⁶ Ölüm var oluşumuza anlam ve değer katan, ne öne alınabilir ne de ertelenebilir⁵⁷ kaçınılmaz gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü hayat, ölüm koşuluyla insana verilmiştir, bu hayattan ölüme gidilir. Ölümden korkmak çılgınlıktır. Çünkü geleceği kesindir, insanlarsa müphem olandan korkarlar. Ayrıca ölüm adil ve zorunludur.⁵⁸

Buna rağmen dünyada ölümsüzlük fikrine kapılanlara Kur'an'ın cevabı şöyledir: 'Sizi bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını takdir eden ancak O'dur. Bir de O'nun katında adı konulmuş muayyen bir *ecel* vardır. Siz hala şüphe ediyorsunuz.'⁵⁹ 'Her nerede olursanız, ölüm sizi bulur; yüksekçe yerlerde tahkim edilmiş kalelerde olsanız bile...'⁶⁰ Oysaki 'geceleyin sizi öldüren (öldürür gibi uyutan), gündüzün de ne işlediğinizi bilen; sonra belirlenmiş *ecel* tamamlansın diye gündüzün sizi diriltten (uyandıran) O'dur. Sonra dönüşünüz yine O'nadır. Sonunda O, yaptıklarınızı size haber verecektir.'⁶¹ O vakit size düşen 'keşke o (ölüm her şeyi) kesip bitirseydi.'⁶² demek olacaktır. Çünkü Allah şöyle buyurmaktadır: 'ölümü sizin aranızda (her zaman geçerli) olmasını biz takdir ettik. Kimse bizi engellemez!'⁶³

3.İNSANIN TANRILAŞMASI VE TEKNOLOJİ DİNİ

İslam düşüncesinde, fani olması itibariyle her şeyin mahiyetinde yok olabilme özelliği vardır. Varoluşsal değeri açısından Allah'tan başka her şey, mümkün varlık mertebesinde olduğu için mahlûkatın var ya da yok olması eşittir.⁶⁴ Allah'ın zatından başka

⁵⁰ er-Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, 27/86-87.

⁵¹ Fikret Karaman, *Dini Kavramlar sözlüğü* (Ankara: DİA Yayınları, 2015), 131.

⁵² Âl-i İmrân 3/145.

⁵³ Yûnus 10/49; el-Hicr 15/5.

⁵⁴ el-A'râf, 7/34; Yûnus 10/49; el-Hicr 15/5.

⁵⁵ el-Bakara 2/28; el-Hac 22/66; er-Rûm 30/40; el-Câsiye 45/26.

⁵⁶ Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/57.

⁵⁷ en-Nahl 16/61; el-Fâtır 35/45; el-Münâfikûn 63/11; Nûh 71/4.

⁵⁸ Lucius Annaeus Seneca, *Ahlak Mektupları*, çev. Türkan Uzel, (İstanbul: Jaguar Kitap Yayınları, 2018), 122.

⁵⁹ el-En'âm 6/2.

⁶⁰ en-Nisâ 4/78.

⁶¹ el-En'âm 6/60.

⁶² el-Hâkka 69/27.

⁶³ el-Vâkıa 56/60.

⁶⁴ el-Beydavi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, 4/187.

her şey helak olacaktır.⁶⁵ O'nun ebedi zatından başka her şey, herkes yok olmaya mahkûmdur. Öyleyse Allah'ın evrene koymuş olduğu temel prensiplerin bir gereği olarak her insan dünya hayatında sonludur. Bu kanun sadece insan için değil bütünsel olarak kozmos için de geçerlidir. Kur'an'da kıyametin kopuşu esnasında evrendeki mevcut düzenin tamamen altüst olacağını tasvir eden ayetler söz konusu gerçeği bariz bir şekilde ortaya koymaktadır.

İnsan olarak asıl mesele sadece ne olabileceğimiz değil, özümüzde ne olduğumuzdur. Bu bizi biz yapan benliğimizdir. Bizim bu dünyada sonlu oluşumuzda ruh ve bedenin amacı tamamen insan olarak kalmamız gerekliliğidir. Bedene sahip olmamız bizim için ne kadar gereklidir? Eğer öz ruhumuz içindeyse beden ilişkilerdeki rolünü nasıl tanımlarız? Bu sorular bizim için gerekli olan insan tecessümüne atfedilen inanç ve değer yansımasıdır. Bu nedenle din ve transhümanizm arasında bir diyalog olarak; 'dünyada şimdi ve gelecekte benzersiz bir insan olmanın ne demek olduğu' gibi büyük ayrıntıların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.⁶⁶

Bir felaket olayının insan türünün aniden yok olmasına neden olabileceği elbette bir olasılıktır. Bu nedenle, ani bir felaketin yaşamı sona erdirmediğini varsayalım. Evrimin karmaşıklığa yol açtığı senaryoları da bir kenara bırakalım. Evrimsel gelişme daha fazla karmaşıklık yönünde hız kesmeden devam etse bile, değer verdiğimiz her şeyin kaybolmasına yol açan yanlış bir anlayışa götürmediğini keşfedeceğiz. Bu varsayım göre o zaman uzun vadeli varoluşsal felaketten kaçınmamızın tek yolu kendi evrimimizin kontrolünü ele geçirmek ve evrim üzerinde kontrolü üstlenmektir.⁶⁷

Bu fikre göre insan, morfolojik olarak kendi kaderini tayin etmek ve canlı organizmalarda değişiklikler yapmak için bir dönüşüm sürecinde doğar. Yani insan olmak, kendi modifikasyonlarını yapmak ve olmak istediği gibi tasarlamak, her zaman daha iyi olmaya çalışmaktır. Bu durumu açıklayan kavram olarak *bio-hacking*, kişinin fiziksel ve zihinsel kapasitelerini genişletmek amacıyla bir dizi tıbbi beslenme ve elektronik teknik kullanarak kendi biyolojisini yönetmesidir.⁶⁸ Bu iddiaya göre insan, teknoloji sayesinde kendi vücuduna erişim sağlayarak bazı biyolojik mekanizmaları değiştirmek suretiyle bedeninin kontrolünü ele geçirebilir ve kendisini mükemmellik yönünde değiştirebilir.

Bununla birlikte transhümanistler açıkça anti-teolojik ve anti-teisttirler. Din karşıtı görüşlerinde aleni olmuşlardır. Örneğin Moravec More bu konuda net bir şekilde şöyle demektedir: "Tanrıyı oynamak' ile burada ancak insan sonrası olmaya çabaladığımızı, Tanrıyı oynamayı ya da Tanrı olmayı amaçladığımızı bildireceğim. 'Tanrı' veya 'Tanrılardan' bahsetmek, geleneksel, modası geçmiş, ilkel Tanrıların hayaletini ortaya çıkarmaktadır. Ölümsüz ve inanılmaz derecede güçlüyse o halde fizikten bağımsız doğüstü hayaletler olmayacağız. Ayrıca Tanrı batıl inançlı insanlar tarafından icat edilen ilkel bir fikirdir. İnsanlar daha yeni adım atmaya başlayorken bilgisizlikten ve bilinçsizlikten Tanrı kavramı onlar üzerinde hâkim olmuştur."⁶⁹ Dinlerin eskide kaldığı ve bugünün insanına yeterli gelmediği anlamındaki ifadeleriyle More, transhümanizmi insanlığa anlamı geri kazandıracak bir yol olarak görmektedir. Nihilizm ya da anlam ve değerden yoksun bilimsellik, dine alternatif olamayacaktır. Fakat ona göre transhümanizm alternatiftir.⁷⁰

⁶⁵ el-Kasas, 28/88.

⁶⁶ Campbell, "Religion and Transhumanism: Introducing a Conversation", 9.

⁶⁷ Bostrom, "The Future of Human Evolution", 3.

⁶⁸ Covarrubias, "Human Rights, Transhumanism and Posthumanism an improvement human technology" 89.

⁶⁹ R.I. Westwood, "The Machine in the (g)Host: At the Limits of Body and Identity in Transhumanism and the Posthuman", 2nd. Colloquium of the Australasian Caucus of the Standing Conference of Organisational Symbolism (2006), 19.

⁷⁰ Ahmet Dağ, *Transhümanizm; İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları -2018), 194.

Bunun gibi teolojik yaklaşımlarıyla transhümanizmi kurtuluşçu bir proje olarak kabul edenler vardır. Her şeyi gören, işiten ve bilen varlık tasavvurunu datalara yükleyen hiper-modern dataist insan, bilgi ve içerik üretmeyi ‘yaratma’ gibi algılıyor. Bir tekno-din olarak görülen dataizm, Tanrı’dan kopulan süreci (Aydınlanma) daha da ileri taşıyarak insandan kopma sürecini meydana getirmektedir.⁷¹

Bedeni aşma ve daha mükemmel bir hal arama iradesi doğuştan evrenseldir. Transhümanistler bunu bir aşkınlık metafiziği içerdiğini önermek için kullanırlar ve teknolojinin yüceliğini takip ederler.⁷² Yani bugün bizim kaderimiz genler tarafından belirlenebilir. Tanrı yaratma sürecinden çıkarılarak genlerin bilgisi ile her şey kökten değiştirilebilir.⁷³ İnsan yapılacak genetik müdahaleyle bedeni sınırlılığı yok edilip ona ölümsüzlük bahşedilebilir. Adeta teknolojik hamle dinsel bir inanca evrilmiştir. Dinin sunduğu hayat tarzına ve belli bir insan anlayışına karşı yeni bir hayat tarzı ve yeni bir insan anlayışı sunan transhümanizm, tabilerini çoğaltmak adına kendini dinî bir forma evirirken, öte yanda dinleri de sekülerleştirmektedir.⁷⁴

Teknoloji dini olarak adlandırılan bu öngörüler aslında biçimlenme ve değişim süreci olarak ifade edilebilir. Transhümanizm dinsel içerikli bu ideallerine bilim ve teknoloji üzerinden makulleştirerek ulaşmayı hedefler.⁷⁵ Böylece bir çeşit din-teknoloji ilişkisi kurulmaya hatta bağdaştırılmaya çalışılmıştır. Çünkü inanışa göre artık Tanrı yoktur ve insan kendi bedenini ve hayatını istediği gibi biçimlendirebilecektir.

Tanrının ölümü, insanın kendi değerlerini yaratmasını ve dolayısıyla kendi Tanrısı olmasını sağlayan mutlak bir kriter oluşturuyor. Tanrının ölümü, insanları tek tip bir değer sisteminden kurtarabilir.⁷⁶ Bu da insanın, modası geçmiş geleneksel inanç ve davranışlarından kurtularak kapasitesini ve yaşam beklentisini artırıp ortak varsayımları sorguladıktan sonra kendisini geleceğe hazır hale getirecek yeni teknolojileri kullanmasına bağlıdır.⁷⁷

Entelektüel bir hareket ve çalışma olarak transhümanizmin en önemli ve önde gelen amaçları; teknolojik çözümler yoluyla insanın gelişimini sağlamak, insanı aşkın yapabilmek için kendi kaderini tayin etme ve bireysel yaşam tarzını seçme yeteneği ile doğal insan sınırlamalarının üstesinden gelmektir. Ayrıca insanın fiziksel acısını ve ıstırabını azaltmak veya önemli ölçüde sürekli ve zararlı olarak görülen ‘kusurlu’ insan durumunun özelliklerini tamamen ortadan kaldırmaktır.⁷⁸ Nihayetinde bu gayeler ardıl bir tırmanışla sınırını aşmış ve teknoloji ile inancı karşı karşıya getirmiştir. İnsanları ölümsüzlük vaadine ikna edebilmek ve bu yönde algı oluşturabilmek için teknolojinin, uydurulmuş Tanrı tasavvurunu ortadan kaldırarak yaratıcı merkezli inanç sistemlerini yok edebileceği iddiaları transhümanistler tarafından sıklıkla dillendirilmiştir.

Transhümanizmin savunucuları, arzuladıkları şeyleri katiyetle kabul etmek ve ettirmek isterler. Onların istedikleri bir takım dini geleneklerin aradığından farklı bir şey

⁷¹ Ahmet Dağ, *Dijitalleşme-Yapay Zeka-Transhümanizm Bağlamında Din ve Dindar’a Dair* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 182.

⁷² Westwood, “The Machine in the (g)Host: At the Limits of Body and Identity in Transhumanism and the Posthuman”, 18.

⁷³ M. A. Cocalia (Crăciun), “Technological Culture and Transhumanism. The Perspective of a Permissive Future”, *International Journal of Communication Research* 5/4 (October / December 2015), 33.

⁷⁴ Dağ, *Transhümanizm; İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 202.

⁷⁵ Dağ, *Transhümanizm; İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 193.

⁷⁶ Ciano Aydın, “The Posthuman as Hollow Idol: A Nietzschean Critique of Human Enhancement”, *Journal of Medicine and Philosophy* (2017), 8.

⁷⁷ Westwood, “The Machine in the (g)Host: At the Limits of Body and Identity in Transhumanism and the Posthuman”, 9.

⁷⁸ Saloméja Fernandez Montojo, “Human Reproduction In The Transhuman Era: Main Challenges For Health Law”, *Social Transformations in Contemporary Society* 9 (2021), 8.

değildir: İnsanı sınırları aşmak ve Tanrılarla iletişim kurmak. Yine de çoğu dinde sınırlar, insanların aşmaması veya geçmemesi gereken bir çizgide bulunur. Varlıklar ontolojik olarak ihlal edemezler. Bundan dolayı insan sadece kırılabilirliğini aşabilir.⁷⁹ Tekâmülünü tamamlayarak gelişebilir, değişebilir fakat dönüşemez ve dönüştürülemez. Bu kudret yaratıcıya aittir ve İslam teolojisinde tek din İslam'dır.

Yaratıcının varlığına, tek oluşuna bağlı olarak yaratılmış olan ile arasındaki derin varoluşsal farklılığa, 'o halde yaratana yaratmayan bir olur mu? Siz düşünmez misiniz?'⁸⁰ ayeti dikkat çekmektedir. Bu itikadî gerçek, muhatapların kıyas yapabilme ve düşünebilme yetilerine arz edilmiştir. Hal böyleyken bir takım dünyevi hırs ve kibre varan aşırı özgüven gibi kaba duyguları olanlar, teolojik konuları objektif bir şekilde akıl süzgecinden geçirip samimi olarak değerlendiremediklerinden kalpleri imana ulaşmamaktadır. Bu da onları ölümsüzlük gibi inanç değerlerine aykırı iddialarda bulunmaya sevk etmiştir. *Oysa Allah'tan başka ilah yoktur. O diriltir ve öldürür.*⁸¹ *O'nun ebedi zatından başka her şey, herkes yok olmaya mahkûmdur. Hüküm bütünüyle O'nun elindedir.*⁸² *O, kullarının üstünde yegâne kudret ve tasarruf yetkisine sahiptir.*⁸³

Kur'an, insanların potansiyel olarak en değerli varlık oluşunu, onlara sağduyularına hitap ederek sunmaktadır. Böylece başka bir din tesisinin ve dolayısıyla Allah'ın reddinin insanın fitri yapısında duyarsızlık temelli eğreti ruhi halden ve yozlaşmadan ibaret olduğu vurgulanmaktadır: *(Allah) değilse kimdir yaratılışı ilk defa başlatan ve onu tekrar tekrar yenileyen? Dahası, kimdir sizi gökten ve yerden rızıklandıran? Allah'la beraber başka bir ilah ha! De ki: "Eğer sözünüzün arkasında duruyorsanız, haydi kesin, susturucu delilinizi getirsenize!"*⁸⁴ Bu ayetlerle Kur'an, inkârcılara karşı meydan okuyarak tevhit akidesinin kesinliğini ifade etmektedir.

4. TEKNOLOJİNİN İNSAN YAŞAMINA MÜDAHALESİ

Aydınlanma fikri, insan işlerinin inanç ve vahiy yerine akıl tarafından doğru bilgilere yönlendirilmesi ve bilimsel bilgiler ışığında toplumsal hayatın tesis edilmesi arzusudur. İnsan aklının toplumu değiştirme ve bireyi gelenek veya her türlü keyfi otoritenin kısıtlamalarından kurtarma gücüne sahip olduğuna dair inanç, din veya gelenekten ziyade bilim tarafından giderek daha fazla doğrulanan bir dünya görüşüyle desteklenmektedir. Sonunda tüm baskıları, cehaleti ve hatta ölümü yenen bir insanlık vizyonu çizilmiştir.⁸⁵ Bu ülkü ile yola çıkan bir takım aydın bireyler, insanı içinde bulunduğu sınırlılıklarından kurtaracak ve insanın sahip olduğu fitri aciziyetini aşmasını sağlayacak müdahalelerin mümkün olduğunu ön görmüşlerdir. Bu ihtiyat, gelecekte insan için zorunlu olacak içtimai hayat belirteçlerinin açıklanmasını da gerekli kılmıştır.

Transhümanist sosyal vizyon, insanlık durumunun akıl, bilim ve teknoloji yoluyla iyileştirilebileceği fikrinin güncel bir ürünüdür. Ağırlıklı olarak, kişisel ve dolayısıyla toplumsal dönüşüm için bir güç olarak aklın önceliğini öne sürerek, özerk insan bireyine odaklanır. Bu yaklaşım, rasyonel düşünme, özgürlük, hoşgörü ve başkaları için endişe gibi değerlerin varlığının uygulamalı aklın kullanımı sayesinde artmasıyla daha iyi bir dünya

⁷⁹ Jeffrey P. Bishop, "Transhumanism, Metaphysics and the Posthuman God", *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (November 2010), 716.

⁸⁰ en-Nahl 16/17.

⁸¹ el-A'râf 7/158.

⁸² el-Kasas 28/88.

⁸³ el-En'âm 6/61-62.

⁸⁴ el-Neml 27/60-64.

⁸⁵ James Hughes, "Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism", *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (December 2010), 623.

umudunu sunmaktadır. Nihayetinde bu görüş, insanlık durumunun giderek artan bir şekilde iyileşmesine yol açacaktır.⁸⁶Söz konusu yaklaşım, aklın mahiyeti ile teknolojinin gücünü karşı karşıya getirmiştir. Bu noktada aklın ne olduğu ve teknolojinin akli dönüşürebilirliği hususu ele alınmaktadır.

Genel olarak transhümanistler, insan aklının Tanrısal olduğu görüşü konusunda iyimserdirler. Buna rağmen aklımızın biyolojik temelini değiştirmek için teknolojiyi kullanmak, en azından daha yüksek ve daha tanrısal bir akıl veya akla ulaşma olasılığını artırmaktadır. Bu bize transhümanistlerin en azından bazı dini düşüncelerle neden bu kadar ilgilenmeleri gerektiğini anlatıyor. Çünkü eğer amaç bizim yapabileceğimizi mükemmellik yolunda başarmaksa ve Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu kabul ediliyorsa, o zaman dinsel düşüncenin, Tanrı'nın neden mükemmel bir varlık olduğunu söylemesi gerekir. Transhümanistler, biyolojik doğamızın dokunulmazlığına inananların aksine, fitratı en yüksek mükemmellik durumuna doğru (yani biyolojik doğamızın sınırlarını kabul etmeyerek) değiştirmeye çalışmaktadırlar.⁸⁷ Aslında bu insanlığın yeniden inşası olduğu gibi inananlar için de dini bir gerekliliktir. Teknolojinin uçarı gücü bu doğrultuda onlara güven verip fırsat sunmaktadır. Zaten onlara göre insanın hilkatı bu değişimi olumlu yönde karşılayabilecek bir yapıdadır.

Bir transhümanist, insanın mevcut durumunu evrimsel bir bakış açısıyla görür. İnsan, maymundan insana oradan da post-insana doğru geçişli bir yolculuktur. Dolayısıyla onların bu düşüncesine transhümanizm (geçiş insanı fikri) denir. O zaman transhümanizmin amacı, posthuman'ı (insan-sonrasını) oluşturmaktır. Posthuman (insan-sonrası) gelecekteki bir varlık, bir kişidir ve kendini çeşitli teknolojilerden inşa edecektir. Posthuman (insan-sonrası), her ne kadar geleceğe yönelik kurgusal bir projeksiyon olsa da şimdiki insandan çok farklı bir surette vücuda gelecektir.⁸⁸

Post-insan olmak için gereken değişiklikler, psikolojik teorinin veya düşüncenin bir yönünü değiştirerek elde edilemeyecek kadar derindir. Bu nedenle insan beyninde ve vücudunda radikal teknolojik değişikliklere ihtiyaç vardır.⁸⁹ Bu imkânı da bizlere bir şeyin daha kolay, daha ekonomik ve daha verimli yapabileceği girişimi olan teknoloji sağlayabilir. Gelişen teknoloji eşsiz bir varlığa sahip olduğuna inanılan "insana" ontolojik bakımdan müdahaleyi kolaylaştırır bir düzeye doğru ilerlemektedir. Teistik inançların iddiasıyla "tanrısal bir nefha" taşıyan insan, yaratılıştaki kodlarından büyük oranda kopma aşamasına gelebilir. Hatta insan Tanrı'nın yarattığından daha mükemmel bir insanı yaratma iddiasına yönelebilir.⁹⁰ Böylece, teknolojiyi uygulayarak insan öldükten sonra yani yeni bir başkalaşım sonrası var olabilir ve bu varlığını ebedi sürdürebilir.

Post-insan olmak, "insanlık durumunun" daha az arzu edilen yönlerini tanımlayan sınırların üstesinden gelmek anlamına gelir. Post-insan artık hastalık, yaşlanma ve kaçınılmaz ölümden muzdarip olmayacak, çok daha fazla fiziksel kapasiteye ve biçim özgürlüğüne ayrıca daha büyük ve daha rafine duygular içeren bilişsel yeteneklere sahip olacaktır.⁹¹ Evrim bizi olduğumuz kişi yapmış olabilir ancak gelecekteki evrimi insani değerlere daha uygun bir kadere yönlendirmek için olayların varsayılan akışına müdahale etme yeteneğimizi geliştirmemizin önünde hiçbir temel ilke yoktur.⁹² Kimi dini düşünceler

⁸⁶ Garner, "Transhumanism and Christian Social Concern", 30.

⁸⁷ Campbell, "Religion and Transhumanism: Introducing a Conversation", 7.

⁸⁸ Bishop, "Transhumanism, Metaphysics and the Posthuman God", 701.

⁸⁹ Svetlana Mihail - Veronica Grosu - Cristina Gabriela Cosmulese - Marian Socoluc; Maria Bursuc, "Transhumanism Versus The Future of Accounting", *The USV Annals of Economics and Public Administration* 1/33 (June 2021), 124.

⁹⁰ Ahmet Dağ, "Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm", *Felsefi Düşün* 9 (Ekim 2017), 63.

⁹¹ Mihaila vd., "Transhumanism Versus The Future of Accounting", 126.

⁹² Bostrom, "The Future of Human Evolution", 11.

bu esasa zıt söylemlerde bulunuyor olsa bile teknolojinin durdurulamaz gücünün gölgesinde yok olup gideceklerdir. Çünkü bio-nano teknolojinin vasıtalarıyla yaşlanmayan, hastalanmayan ve daha zeki transhumanlar tasarlanmaktadır. Bir anlamda insanı tanrılaşma sürecine taşımak ve tanrıçılık oynamak isteyen güçlerin olduğu transhümanist süreçte, çoğu kişinin alt insan veya köle olacağı bir düzen olacaktır.⁹³

İnsanın yaratılışındaki köklü değişimi amaçlayan bu zihni yönerge, hilkatî noksan kabul ederek fitrata müdahale etme noktasında dinin temel kanaatlerine ciddi bir saldırıdır. Ölümü öldüren güç teknolojidir savunusu, sınırlarını aşarak her şeyin baştan oluşturulması gayesini aşmıştır. Hâlbuki İslam akidesinde insan fitratı yaratılış bakımından son derece yüce bir mekâna sahiptir.⁹⁴ Allah insana şekil vermiş ve bu fitratı en güzel biçimde yapmıştır.⁹⁵ Çünkü Allah yarattığı her şeyi güzel yapandır.⁹⁶ Hal böyleyken insanın yaratılışının eksik olduğunu kabul ederek geliştirilmesi gerektiği fikri müdahale aşamasına geçmeden temelde problemlidir.

İnsanlığın ilk insandan şimdîye uzanan, bugünden de ölüm sonrasına dayanan varoluşu için gerekli ve sürekli olan Allah'ın yaratma eylemi her evrede mükemmel surette gerçekleşmektedir. Artık her ne sebeple olursa olsun yaratılmışı müdahale girişimi, yaratılışa karşı tağyir, tahvil ve dolayısıyla tahrir olacaktır. Nitekim bu içsel dürtü, şeytani vasıflı bir emir olarak Kur'an'da geçmektedir: *'Ben onlara emredeceğim, onlar da Allah'ın yarattığını (beğenmeyip) değiştirerek bozacaklar.'*⁹⁷ Bu örnek fitrata ve selim tabiata aykırı sapmalara dikkat çekmektedir.⁹⁸ Mevcudata konulan bu düzeni mükemmel kılan yaratılmışların birbirini tamamlayıcılığıdır. Bu sistemin her hangi bir cüzüne müdahale ilahî ahengin anlam niteliğini bozacaktır.

Allah'ın yaratma eylemi bir hikmete mebni olarak tek bir gayeyi içerir ki o da kulluktur.⁹⁹ Bu hikmet üzere insanın kul olması için yaratılışının sınırlılıkları yeterlidir ve ölümsüz olmasına gerek yoktur. Hastalık, yaşlılık ve ölüm gibi arızî durumlar bu nizamın bütünüleyici parçalarıdır. İnsanın kırılğan fizyolojisi, ontolojik manada Tanrı'yı da Tanrı olarak konumlandırmada farkındalık sağlar. Yani insanın Tanrı kadar mükemmel olamayışı onun kul sınıfında kalmasını sağlar ve Tanrı sadece bir tek ilah olarak kalır. Tanrı'nın şifa verme vasfı kulan hastalanmasında, öldüren sıfatının tecellisi ise kulan ölümlü oluşunda kendini gösterir: *'Beni yaratan da doğru yola erdiren de O'dur. Beni yediren de içiren de O'dur. Hasta olduğumda bana O şifa verir. Beni öldürecek, sonra da diriltecek O'dur. Ahiret gününde yanılmalarımı bana bağışlamasını umduğum da yine O'dur.'*¹⁰⁰ âyet-i kerimesi, Tanrı-kul münasebetini çok net ortaya koymaktadır. Bundan dolayı kulan mutlak manada Tanrı rolüne soyunması, sadece yaratıcının haiz olduğu vasıflar bağlamında asla mümkün değildir. İlk insanla başlayan kulluk görevi bütün insanları acziyet çerçevesinde kapsamaktadır. Çünkü Allah'ın yaratmasında gaye açısından bir değişiklik yoktur.¹⁰¹ Konuyla ilgili şu ayetler örnek teşkil etmektedir: *'Senden önce hiçbir resul göndermedik ki ona; 'Benden başka ilah yoktur, şu halde bana kulluk edin' diye vahyetmiş olmayalım.'*¹⁰²

⁹³ Ahmet Dağ, 'Yaratılışa Müdahale ve Yeni Bir Evrimci Neo-Darwinist Bir Yaklaşım Olarak Transhümanizm', *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 27 (Nisan 2019), 163.

⁹⁴ et-Tîn 95/4.

⁹⁵ et-Tegabun 64/3.

⁹⁶ Sâd 38/7.

⁹⁷ en-Nisâ 4/119.

⁹⁸ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/149.

⁹⁹ ez-Zâriyât, 51/56.

¹⁰⁰ eş-Şuarâ 26/78-80.

¹⁰¹ er-Rûm 30/30.

¹⁰² el-Enbiyâ 21/84; el-Enbiyâ 21/92.

Ayetlerden hareketle kulluk bilinci fitratın sınırlılıklarını kabul etmeyi de içermektedir. Her kim fitrî özellikleriyle yetinmeyip aykırı eylemlerle onu değiştirmeye çalışırsa lanete müstahak olur. Lanetten kasıt rahmetten mahrum olmak ve azabı hak ederek cennetten nasip alamamaktır. Bunun sebebi yaratılış gayesinden saparak şeytani vesveselere kapılıp istikametten ayrılmaktır: *'(Böyle iken inkârcılar) Allah'ı bırakıp kendilerine ne fayda ne de zarar verebilen şeylere kulluk ediyorlar. İnkârcı, Rabbine karşı (şeytana arka çıkarak) uğraşıp durmaktadır.'*¹⁰³ *'Hâlbuki onlar (aslında) azgın şeytana tapmaktadırlar. Allah o şeytana lanet etti ve o da şöyle dedi: 'Andolsun ki senin kullarından belli bir kesimini alıp onları saptıracağım. Mutlaka onları boş kuruntulara sokacağım. Develerin kulaklarını yarmalarını emredeceğim. Allah'ın yarattığını değiştirmelerini emredeceğim ve onlar dabanun üzerine muhakkak değiştirecekler.'* Her kim Allah'ın lanet ettiği azgın şeytani Allah'a rağmen dost edinirse, şüphesiz apaçık bir hüsrana düşmüştür.¹⁰⁴

Ayetteki boş kuruntular; nefsin arzu ettiği asılsız, mesnetsiz, herhangi bir temeli olmayan temenniler ve bunlara bağlı vaatleri ifade etmektedir. Transhümanizm ve onun ölümsüzlük iddiası, Allah'ın ezelden beri takdir ettiği ve kudretiyle halk ettiği fitratı azımsayarak üzerinde bir takım ciddi ve köklü değişiklikler yapma anlamına geldiği için bunun en tipik örneğidir. Bunları yapmak isteyenler, yaratılış açısından insanın mahlûkat arasındaki seçkin şerefini hiçe saydıkları gibi Allah'ın muradı olan fitrata da düşmanlık ederler. Yaratıcının insan için uygun gördüğü; beden, zihin, cinsiyet vb. bağlı yaşam standartlarını reddederek kendi vehimlerine göre baştan oluşturmaya çalışırlar. Kâinatın mizanını altüst etmek anlamına gelen bu fitrat müdahalesine inandırmak için, teknolojinin yıkıcı yönünü gizleyerek olumlu yöndeki gücünü kullanırlar: *'Hâlbuki O (Allah), yarattığı her şeyi mükemmel güzellikte yaratmıştır.'*¹⁰⁵ *'Rahmanın yaratmasında bir aykırılık, uygunsuzluk, nizamsızlık, herhangi bir aksaklık göremezsin. Haydi, gözünü çevir de bir kere bak! Herhangi bir çatlak (kusur) görüyor musun(?)'*¹⁰⁶

SONUÇ

İnsan, zaman içerisinde türler arası geçiş olmaksızın tekâmülünü tamamlamaya yönelik çeşitli evrelerden geçerken birçok hayati tecrübe kazanmış ve bu birikimini nesilden nesile aktararak günümüze kadar ulaşmıştır. Bugün hemen her alanda insanlığın bilgi birikimi ve deneyimleri daha önce hiç olmadığı kadar gelişme kaydetmiştir. Özellikle genetik mühendisliğinde, bilim ve teknolojiye kaydedilen gelişmelerin katkısı ile tıpta yüzyıl öncesine göre olağanüstü denebilecek buluşların ve gelişmelerin meydana geldiği bilinmektedir. Bu gelişmeler, bilimsel ve tıbbî alanda ölümsüzlük arayışına ciddi bir ivme katmış ve meseleyi daha dinamik bir boyuta taşımış görünmektedir.

Teknoloji ve bilimin gücünden faydalanarak insanın fizyolojik, psikik yeteneklerinin değiştirilip artırılmasını hedefleyen böylece yaşlanma, hastalanma ve nihayetinde ölme gibi istenmeyen kusurlu yönlerini yok etmeyi amaç edinen entelektüel ve kültürel felsefi bir hareket ortaya çıkmıştır. Bunun adı: Transhümanizmdir. Hızla genişleyen transhümanistler, bu alanda çeşitli söylemlerle bir takım vaatlerde bulunmaktadırlar. Bunlardan en dikkat çeken ve ileri sürdükleri iddiaların odak noktası, insan için ölümün olmadığı, sonsuz ve mekanik bir dünya hayatının bahşedileceği yönündeki vaattir. Bu fikir de dinin temel inanç alanlarından olan âhîret inancını hiçe saymak anlamına gelmektedir.

¹⁰³ el-Furkan 25/55.

¹⁰⁴ en-Nisâ 4/117-119.

¹⁰⁵ es-Secde 32/7.

¹⁰⁶ el-Mülk 67/3.

Hem transhümanizm hem de din, insanlığın bu dünyada bir hayatı olduğunu kabul etmektedir. İnsan ortak paydasında kesışseler de çakıştıkları nokta, transhümanizm bu dünyada ebediliği vaat ediyorken, din ise ölümden sonraki süreç için sonsuzluğu sunmaktadır. Bu da transhümanizm ve din arasında büyük bir uyumsuzluktur. Zıtlığın temelindeki sebep, dinin insan yaratılışını mevcut beden-ruh bütünü itibariyle mükemmel kabul ediyorken transhümanistler bu oluşumu kusurlu ve eksik kabul etmektedirler.

Transhümanizm felsefesine göre ölüme sebep olan şey, kusurlu bedenın yaşlanarak çöküşüdür. Onlar için eğer beden mekanikleşirse ölüm de ortadan kalkacaktır. Sonuçta herkes ölecek yaşadadır ve ölüm hiç doğmadan dahi cenin halindeyken vaki olabilmektedir. Dolayısıyla ölümün bedenle hiçbir ilişkisi görünmemektedir. Bu alakayı kuranlar, günümüzde insanlığın kadim gerçeği olarak ölümsüz olma isteğini kullanıp beden üzerinden teknolojinin gücüne sığınarak bir kez daha bu felsefe ile kendini dışa vurmaktadır.

Transhümanizm insana ebediliği lütuf olarak sunmaktadır. Teknolojik gücün yıkımla sonuçlanan kötüye kullanılması her devirde acıyla tecrübe edilmiştir. Nitekim savaşlarda en belirleyici güç teknolojinin gücü olmuştur. Buradan hareketle transhümanizmin, iddia ettiği gibi değişimi sağlayıcı imkânlarla ulaştıracak güce eriştiği varsayımı, insana ebedi mutluluğun sunulması ihtimali kadar onun sonsuz eleme mahkûm edilmesi tehlikesini de içerisinde barındırmaktadır.

Elbetteki teknolojinin hızlı ilerleyişi durdurulamayacaktır. Bu ilerlemeye bağlı olarak olağan üstü donanımda çeşitli tekno-bilimsel aygıtlar, iletişimi sağlayan sanal ağılı cisimler üretilecek ve insanlara daha üst düzey bir konfor sağlamak için son derece geniş dijital bir dünya sunulacaktır. Söz konusu teknolojik gelişmeler hiçbir şekilde yadsınamaz. Sadece katılmadığımız nokta, teknolojinin insanlara ölümsüz, sürekli bir hayat bahşedebileceği düşüncesidir. Ayrıca bu ilerlemeyi sadece iyi yönde değerlendirmek son derece yanlıştır. İyi tarafıyla insanlara faydalı olabileceği gibi kötüye kullanımıyla sonsuz hayat bahşetmesi beklenen teknoloji, tafisi olmayan yıkımlarla da insanlığın sonu olabilir. Dolayısıyla teknolojinin gücüne karşı duyulan bu haklı güven kişiye sınır tanımaz ifadeler kullanılabilmektedir.

Kökleri itibariyle bu felsefede ilk insandan bugüne sürekli bir gelişim ve iyiye doğru evrimleşmeden bahsedilmektedir. Bu noktadan hareketle yarının ölümsüz transhuman bireylerinin oluşturulabilirliğine yüksek düzeyde olasıdır gözıyla bakılmaktadır. Fakat şurası bir gerçek ki, bugünün insanına kıyasla ilk insan daha uzun ömürlüydü. Yani ölümsüzlüğe doğru giden evrim ne hikmetse insan hayatında gittikçe kısalan ömür şeklinde kendini gösteriyor. Böylece evrimci bakış açısı sonsuzluk emeli sebebiyle kusursuz yaratılan insanı kusurlu ve eksik olarak tanımlamaktadır. Oysaki geçici dünya hayatı için en güzel surette yaratılmış olan insan, bu âlem için yeterlidir ve hatta fazlasıyla mükemmeldir.

Transhümanistlerin ölümsüz olarak var olma arzusu ve geçmişten günümüze ilerlemeci evrim anlayışı, kendilerini yetersiz ve kusurlu görmelerine yani öz benliklerini tahkir etmelerine sebep olmaktadır. Bu fikir onları insanı başkalaştırmaya sevk etmiş, nefislerindeki yaratılıştan gelen sonsuz olma isteği de onlara bu doğrultuda cesaret vermiştir.

İnsanın fitratına işlenmiş ebedilik arzusunun hikmeti, kanaatimizce dünya hayatının aldatici yüzüne karşın bir imtilhan sırrı olduğu gibi âhiretteki sonsuz hayata iman için de motivasyondur. Bu ebediyet arzusu, insanlarda çok defa tehlikeli bir şekilde hiç ölmeyecekmişçesine dünyevî hedefler taşıma suretinde ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki bu arzu bizlere uhrevi nimetlere karşı kuvvet ve temenni sağlamalıdır.

Kur'an'a göre Allah'ın varoluş için koyduğu kanunlarını hiçe sayıp aşmayı hedefleyen transhümanizmin, her türlü vaatlerinin gerçekleşmesi özellikle oluşturmaya çalıştıkları ölümsüzlük algısının sonuç vermesi mümkün görünmemektedir. Fakat bu

olağanüstü hedeflerin var olması, insan gücünün nihai sınırlarında bir çabayla buluşarak teknolojinin ilerlemesine olumlu katkı sağlayacağı da bir gerçektir. Bu çaba, ölümsüzlüğü insanlara bahşedemese de hayatı kolaylaştırıcı birçok teknolojik buluş ve olanakları insanlığa sunacağı kesindir. Bu fikrin problemleri noktaları, insanın ölümsüzleştirilmesi, Tanrılaştırılması, evrenin sonsuza kadar devamının sağlanması, teknoloji dininin benimsenmesi gibi İslam inanç değerlerine aykırı olan kısımlarıdır. Yoksa teknolojinin gücü ve süratli ilerleyişi, durdurulamayacağı gibi inkâr dahi edilemez.

Sözün özü, transhümanizm; insanda ilk yaratılıştan itibaren var olan sonsuzluk isteğinin, teknolojiye duyulan aşırı güvene dayanarak teknoloji hayranı ütopyacılar tarafından suiistimal edilmesidir. Dolayısıyla Allah indinde tek dinin İslam olması hasebiyle teknoloji dininin ortaya çıkması ve inananlarını mekanik bir bedenle ölümsüz kılacağı yönündeki iddianın gerçekleşmesi asla mümkün değildir.

REFERENCES/KAYNAKÇA

Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Aydeniz, Hüsnü. "Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm Eleştirisi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/53 (30 Haziran 2020).

Aydın, Ciano. "The Posthuman as Hollow Idol: A Nietzschean Critique of Human Enhancement". *Journal of Medicine and Philosophy* 10/2 (April 2017).

Barrat, Helen. "Transhumanism". *CMF Files (Christian Medical Fellowship)* 1/31 (2006).

Beyzâvî, Kadı Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997.

Bishop, Jeffrey P. "Transhumanism, Metaphysics and the Posthuman God", *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (November 2010).

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Bedrettin Çetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

Bohan, Elise. "Nietzsche and Transhumanism: Much Ado About Nothing?". *Deliberatio* 1/1 (December 2021).

Bostrom, Nick. "The Future of Humanity", *New Waves in Philosophy of Technology* (2009).

_____. "A History of Transhumanist Thought". *Journal of Evolution and Technology* 1/14 (April 2005).

Campbell, Heidi. "Religion and Transhumanism: Introducing a Conversation". *Journal of Evolution and Technology* 14/2 (August 2005).

Canbulat, Mehmet. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Cocalia (Crăciun), M. A. "Technological Culture and Transhumanism: The Perspective of a Permissive Future". *International Journal of Communication Research* 5/4 (October 2015).

Covarrubias, Jersain Zadamig Llmaz. "Human Rights, "Transhumanism and Posthumanism an Improvement Human Technology". *Academia* (Jenuary 2016).

Dağ, Ahmet. Transhümanizm; İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü. Ankara: Elis Yayınları, 2018.

_____ "Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm". *Felsefi Düşün* 9 (Ekim 2017).

_____ Dijitalleşme-Yapay Zeka-Transhümanizm Bağlamında Din ve Dindara Dair. Ankara: TDV Yayınları, 2021.

_____ "Yaratılışa Müdahale ve Yeni Bir Evrimci Neo-Darwinist Bir Yaklaşım Olarak Transhümanizm". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 27 (Nisan 2019).

Duman, M. Zeki. "Emel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Garner, Stephen. "Transhumanism and Christian Social Concern". *Journal of Evolution and Technology* 14/2 (August 2005).

Hughes, James. "Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism". *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (December 2010).

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar nşr. trz.

İşliyen, Burhan. *Kur'ân-ı Kerîm Açısından Dünyevîleşme Sebepleri ve Sonuçları*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.

Kakuk, Sara – Renata Jukić. "Pedagogical Implications of Transhuman and Posthumanistic Cognitions on Man and The Role of School in TheImplementation of Educational Values". *Proceedings of Edulearn19 Conference* 1/3 (July 2019).

Karaman, Fikret. *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2020.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 24. Basım, 2013.

Mihaila, Svetlana vd. "Transhumanism Versus The Future of Occouting". *The USV Annals of Economics and Public Administration* 21/33 (March 2021).

Montojo, Saloméja Fernandez. "Human Reproduction In The Transhuman Era: Main Challenges For Health Law". *Social Transformations in Contemporary Society* 9 (2021).

More, Max. "A Letter to Mother Nature", *TheTranshumanist Reader*, ed. MaxMore – Natasha Vita More (West Sussex: Wiley-Blackwell) (2013).

Müslim, Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccac. *el-Camiu's-Sahih*, nşr. Bedrettin Çetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

Nesefi, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Hafızuddin. *Medarikü't-Tenzil ve Hakaikü't-Te'vil*. 3 cilt. Beyrut: Daru'ul-Kelimi't-Tayyibe, 1419/1998.

Öztürk, Mustafa. "Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde 'Dehr' Kavramı". *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 16 (2003).

Razi, Ebu Abdillah (Ebu'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistani. *Mefatihü'l-Ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1401/1981.

Seneca, Lucius Annaeus. *Ahlak Mektupları*, çev. Türkan Uzel. İstanbul: Jaguar Kitap Yayınları, 3. Baskı, 2018.

Suyuti, Ebu'l-Fazl Celaleddün Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayri eş-Şafi. *ed-Dürrü'ül-Mensur fi't-Tefsir bi'l-Mesur*, 8 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1432/2011.

Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Amüli. *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*. 7 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1415/1994.

Westwood, R.I. "The Machine in the (g)Host: At the Limits of Body and Identity in Transhumanism and the Posthuman", *2nd. Colloquium of the Australasian Caucus of the Standing Conference of Organisational Symbolism* (2006).

Yeşilyurt, Muhammet. "Hıristiyanlığın "ImagoDei" Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (Aralık 2020).

Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*. 1 cilt. Beyrut: Dar el-Marifeh, 1430/2009.

Haçlı Seferlerinin Kırılma Noktalarından Nehru'l-Kelb Savaşı: 1100
The Battle of Nehru'l-Kelb, a Breaking Point of The Crusades: 1100

Nadir KARAKUŞ

*Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi
Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye.*

*Assoc. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts,
Department of Islamic History, Çorum, Türkiye.*

nadirkarakus@hitit.edu.tr Orcid: 0000-0002-1508-9752

Atıf/©: Karakuş, Nadir (2023). Haçlı Seferlerinin Kırılma Noktalarından Nehru'l-Kelb
Savaşı:1100, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,
Sayı 10-20, ss. 368-386.

Citation/©: Karakuş, Nadir (2023). The Battle of Nehru'l-Kelb, A Breaking Point of the crusades:
1100, *Kafkas University Faculty of Divinity Review*.
Issue 10-20, pp. 368-386.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1247033

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 03 February / Şubat 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 09 March / Mart 2023

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 20; **Pages / Sayfa:** 368-386.

Suggested ISNAD Citation: Nadir Karakuş, "Haçlı Seferlerinin Kırılma Noktalarından Nehru'l-Kelb Savaşı:
1100", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz- July 2023), 368-386.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/Intihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/Intihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

The Battle of Nehru'l-Kelb, A Breaking Point of the Crusades: 1100

Nadir KARAKUŞ

Abstract

The success of the Crusaders in Anatolia, Antakya and Jerusalem between the years 1097-1099 was due to the conflict and jealousy among the Muslims rather than their own determination. In 1100, new developments took place in Syria, and the Crusaders were given the opportunity to deal a fatal blow. Antioch Crusader Prince Norman Bohemond was imprisoned by the Danishmend Turks in their capital Niksar, and Antioch was left without a head. The death of the King of Jerusalem, Godefroi de Bouillon, also deepened the crisis among the Crusaders and began to drag them towards annihilation. In the meantime, the Muslims of Damascus and Hıms set up an ambush in a steep passage for Count Baudouin, who started his journey to Jerusalem after receiving the news of his brother's death. Despite everything being considered, the Emir of Tripoli, who was disturbed by Dukak, the ruler of Damascus, trying to expand his lands towards Beirut, displayed a stance on the side of the Crusaders by sharing supplies and intelligence information to the Crusaders. Despite the initial successes, the ambush set up on the steep pass between Beirut and Sayda, known as Nehru'l-Kelb, later failed. Thus, an opportunity was not seized by the Muslims, and after a while, Baudouin's Kingdom of Jerusalem, Bohemond's nephew Tancred Prince Antioch, saved the Crusaders from a great disaster. In this process, he proved once again that the Crusaders could not be defeated without the spirit of unity among the Muslims.

Keywords: History of Islam, Crusades, Damascus, Hıms, Nehru'l-Kelb, War.

Haçlı Seferlerinin Kırılma Noktalarından Nehru'l-Kelb Savaşı: 1100

Nadir KARAKUŞ

Öz

Haçlıların 1097-1099 yılları arasında Anadolu, Antakya ve Kudüs'te elde ettikleri başarılar, kendi azimlerinden daha çok Müslümanlar arasındaki çekişme ve kıskançlıklardan kaynaklanmıştır. 1100 yılında ise Suriye'de yeni gelişmeler olmuş, Haçlılara ölümcül bir darbe indirme imkânı doğmuştur. Antakya Haçlı Prinkepsi Norman Bohemond Dânişmend Türkleri tarafından başkentleri Niksar'da zindana atılmış ve Antakya başsız kalmıştı. Kudüs Kralı Godefroi de Bouillon'un da ölümü Haçlılar arasındaki krizi derinleştirmiş ve onları bir yok oluşa doğru sürüklemeye başlamıştır. Bu esnada abisinin ölüm haberini alarak Kudüs'e doğru yolculuğa başlayan Kont Baudouin için Dımaşk ve Humus Müslümanları sarp bir geçitte pusu kurmuşlardır. Her şey düşünülmesine rağmen, Dımaşk meliki Dukak'ın Beyrut'a doğru topraklarını genişletmeye çalışmasından rahatsız olan Trablus emiri, Haçlılara erzak ve istihbarî bilgi paylaşımında bulunarak Haçlılardan yana bir tavır sergilemiştir. Nehru'l-Kelb olarak bilinen Beyrut-Sayda arasındaki sarp geçitte kurulan pusuda elde edilen ilk başarılarla rağmen Dımaşklılar daha sonra başarısız olmuştur. Böylece de Müslümanların eline geçen bir fırsat değerlendirilememiş, bir müddet sonra da Baudouin Kudüs Krallığı, Bohemond'un yeğeni Tancred de Antakya Prinkepsliği'ne geçerek Haçlıları büyük bir badireden kurtarmışlardır. Bu süreç de Müslümanlar arasında birlik ruhu olmadan Haçlıların mağlup edilemeyeceğini bir kez daha ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Haçlı Seferleri, Dımaşk, Humus, Nehru'l-Kelb, Savaş.

GİRİŞ

Tarihte sarp geçitler ve kritik noktalar, tarihin akışını değiştirmiş, bu geçitlerden başarıyla geçenler isimlerini ölümsüzleştirmişlerdir. Afganistan-Pakistan arasında yer alan ve Asya'nın iki büyük bölgesinin ortasında yer alan meşhur "Hayber Geçidi" bunlardan ilk akla gelenlerdendir. Pers/Ahemeniş İmparatoru I. Darius (MÖ. 552-485) Hindistan'a bu zorlu geçidi aştıktan sonra girmiş, MÖ. 326'da Makedonyalı İskender'in (MÖ. 336-323) kumandanları Perdikkas ve Hephæstion bu geçitten Hindistan'a ulaşmıştır.¹ Bu sarp geçit, daha sonra İslâm tarihinde de önemli olaylara sahne olmuş Gazneli Mahmud (998-1030), 1001'de Hayber Geçidi'ni geçerek Peşâver civarını ele geçirmiş,² Timur 1398-1399'da Hindistan seferine bu geçidi aştıktan sonra başlamış,³ Bâbürlüler buradan geçerek Sasanîler üzerine seferler düzenlemişlerdir.⁴

Sarp geçitlerin ne denli önemli olduğu Asr-ı Saadet'te de kendisini bir kez daha göstermiştir. Uhud Dağı'na çok yakın bir mevkide bulunan "Ayneyn Tepesi", Siyer ve İslâm Tarihi'nde unutulmaz bir olaya sahne olmuştur. Adını eteğinde bulunan iki su kaynağından aldığı zikredilen Ayneyn Tepesi, 625'te yapılan Uhud Gazvesi esnasında Hz. Peygamber'in yerleştirdiği okçular ile hafızalarda yer edinmiştir. Abdullah b. Cübeyr kumandasında⁵ Mekkelilerin arkadan saldırmalarını önlemek için yerleştirilen okçular, savaşın ilk başlarında elde edilen muvaffakiyetle birlikte mevzilerini terk ederek savaşın Müslümanların aleyhine dönmesine sebep olmuşlardır. Bundan dolayı pek çok Müslümanın şehadeti ile neticelenen o güne aynı zamanda "Yevmü'l-Ayneyn" denilmiştir.⁶

Doğu Karadeniz ile Hazar Denizi arasındaki sarp geçitlere ve yüksek zirvelere sahip Kafkaslar, zorlu ve çetin geçitleri ile bilinir.⁷ Özellikle Hazar Denizi ile Büyük Kafkas sıradağlarının eteklerinde yer alan "geçit, sınır karakolu" anlamına gelen Derbend, bunlardan birisidir. Tarihçi ve nesep âlimi Belâzurî (öl. 279/892-893) bu sarp bölge için "el-

¹ T. W. Haig, "Hayber Geçidi", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/1, 386-387.

² Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, nşr. Abdülhay Habîbî (Tahran: y.y., 1347), 166-171.

³ Rene Grousset, *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*, çev. M. Reşat Uzmen (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980), 416-417.

⁴ Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1940), 3/450 vd.

⁵ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 1/219-220; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk., şrh: M. es-Sekkâ-İ. Ebyârî-A. Şelbî (Kahire: y.y. 1375/1955), 2/65; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 1/67; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 1/319; Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)* (Beyrut: Dâru't-Turâs 1387), 2/507-509; İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 3/877; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/31; İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil fî't-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1417/1997), 2/42; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423), 17/118; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî (b.y., Dâru Hicr, 1418/1997), 5/173; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü Mübtede' ve'l-Haber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 2/434; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Tenvârihi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 3/257-260.

⁶ İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/28-32; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 39/257; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1/178; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 3/179; 16/176; Muhammed Hamîdullah, *Hz. Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1981), 108-114.

⁷ Hatice Palaz Erdemir, "The Nature of Turko-Byzantine Relations in the Sixth Century AD", *TTK Belleten*, 68/252 (2004), 423-430.

Bâb, el-Bâb ve'l-Ebvâb” tabirlerini kullanır.⁸ Başka tarihçilerin “Bâbü'l-Ebvâb” olarak kaydettikleri bu geçit,⁹ aynı zamanda Türk kavimleri tarafından “Demirkapı” (Temür Kapı) olarak da tanınır.¹⁰ Bu bölge civarında yaşayan Ermenilerin bu sarp geçide “Çor” adını vermeleri¹¹ ise bu isim çeşitliliğini daha da artırır. Bu ismin de Ermeniler ile müttefik olan Gürcü Prensi Çorduanel gibi kahramanlardan¹² mülhem olduğu düşünülebilir.

Tarihte, Kuzey İtalya'nın sarp geçitleri de ordular için demir leblebi olmuştur. Rus generali Suvorov, 1799'da Avusturya ile ittifak yaparak Kuzey İtalya'ya girmiş ve Fransızlara karşı bazı başarılar elde etmiştir. Ancak bu sırada Avusturya'daki durum Fransızlar lehine değişince, ordusunu Kuzey İtalya'nın sarp geçitlerinden başarı ile geçirerek, askerlerini Fransızların eline esir düşmekten kurtarmıştır. Bundan dolayı da General Suvorov, Çar I. Pavel Petroviç (1796-1801) tarafından “generalissimus” nişanı ile ödüllendirilmiştir.¹³

Haçlı seferlerinin ilk yıllarında da Trablus topraklarındaki Nehru'l-Kelb Geçidi ve burada yapılan savaş, stratejik öneme sahip zorlu mekânların ne denli mühim olduğunu bir kez daha ortaya koymuştur. Nehru'l-Kelb; yani Köpek Nehri, Beyrut ile Saydâ (Sidon) arasında çetin ve zorlu geçitleri¹⁴ ile bilinen bir bölgedir.¹⁵ Eski çağlardan beri meşhur olan bu zorlu geçit, büyük hükümdar ve fatihler için dahi çetin ceviz çıkmıştır. Firavun II. Ramses (MÖ. 1332-1323) bu geçidi başarıyla aştığında buradaki kayalara hiyeroglif yazısı ile zafer kitabesini kazıtmıştır.¹⁶ Yine Babil imparatoru Nabukadnezzar/Buhtunnasr¹⁷ (MÖ. 605-562) MÖ. 598'de Kudüs üzerine yürüyüp de bu sarp geçidi aşınca, çivi yazısı ile zaferini kayalara naksetmiştir.¹⁸ Suriye asıllı Roma İmparatoru Septimus Severus'un (193-

⁸ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 238.

⁹ Taberî, *Târih*, 8/270; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 6/294; 8/192; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 1/154; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 5/331; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ts.), 1/52; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 1/212; 1/248-249; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10/159; İbn Haldun, *İber*, 1/94; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi Smaâti'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/258, 363; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 1/88; İbn Vâsıl, *Müferrücu'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957), 4/53-54; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 1/87, 95;

¹⁰ Reşîdüddin, *Tarih-i Gâzân Hân*, çev. Fuat Abdülmütî es-Sayyâd (Kahire: Dâru's- Sikâfe li'n- Neşr, 2000), 69-70; John A. Boyle, “The Journey of Het'um I, King of Little Armenia, the Court of the Great Khan Mongke”, *Central Asia Journal*, 9 (1964), 181-353; Bahaeddin Ögel, *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 176; Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, 98, 387.

¹¹ Saleh Muhammedoğlu Aliev, “Derbend”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/164-166.

¹² Bk. Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Basımevi, 2000), 89-90, 150.

¹³ Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917'ye Kadar* (Ankara: TTK Yayınları, 1987), 295.

¹⁴ Sibt İbnü'l-Acemî, *Kunûzü'z-Zeheb fi Târîh-i Halep* (Halep: Dâru'l-Kalem, 1417), 2/141.

¹⁵ Yâkût el-Hemevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 4/475; 5/323; Makrizî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/105; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 10/215.

¹⁶ Kenneth Anderson Kitchen, *Ramesside Inscriptions Translated and Annotated* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996), 33-34.

¹⁷ İslâm tarihi kaynaklarının Babil hükümdarı Nabukadnezzar'a Buhrunnasr demeleri ile ilgili olarak bk. Taberî, *Târih*, 1/205; Ebü Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/261.

¹⁸ A. L. Oppenheim, “Nebuchadnezzar”, *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York: Nashville 1962), 3/529-530.

211) kahraman Galyalı lejyonerlerine yönelik methiyesi de bu kalıntılarda görülmüştür.19 Üstelik bu bölge, Kudüs'ü 1098'de Artukluların elinden bir oldubitti ile alan Fatımîlerin kuzeydeki son sınırını teşkil etmiştir.20

Bu çetin bölgeyi daha da meşhur eden Amin Maalouf'un "Tanios Kayası" adlı dramatik romanıdır. Cebel bölgesindeki bir Katolik şeyhin kâhyası olan Gerios, işlediği bir cinayetten ötürü oğlu Tanios ile birlikte hızlı bir yürüyüşle Köpek Nehri'ni geçerek Beyrut'a ulaşmışlar ve buradaki limandan bindikleri bir gemi ile Kıbrıs Adası'na sığınmışlardır.21 Köpek Nehri'ni kurulan tuzaklara rağmen sağ salim geçen bir başka kişi de Kudüs'ün ikinci kralı olan Baudouin de Boulogne'dir (I. Baudouin) (1100-1118). Onun bu sarp geçitten Benû Ammâr, Dimaşk Meliki Dukak, Humus emiri Cenâhüddevle Hüseyin, Halep meliki Rıdvan ve Şeyzer'deki Munkızîler tarafından birlik halinde engellenememesi ise Haçlıların Suriye ve Filistin'deki varlıklarını sona erdirmeye fırsatını ortadan kaldırmıştır. Bu makale, 1100 yılında yapılan Nehru'l-Kelb Savaşı vesilesi ile Haçlıların, Suriye ve Filistin'de uzun süre nasıl tutunduklarının da en önemli sebeplerinden birisini ortaya koymaya çalışacaktır. Diğer yandan İslâm tarihi dönem klasiklerinin, bu önemli savaştan bahsetmemeleri, ele almaya çalışacağımız konuyu daha da önemli hale getirmektedir.

1. NEHRÜ'L-KELB SAVAŞI ÖNCESİ SURIYE VE FİLİSTİN

Papa II. Urbanus'un (1088-1099) 1095 yılında Orta Fransa'nın Clermont şehrinde yaptığı Haçlı seferi çağrısı,22 Kudüs'ü kurtarmak için kalabalıkları yollara dökmüştü. "Halkın Haçlıları" olarak bilinen ilk grup, Anadolu Selçukluları tarafından yok edilse de23 ikinci topluluk olan profesyonel askerler, önce Bizans'ın desteği ile İznik'i ele geçirmiş,24 daha sonra da Darylaion (Eskişehir) Savaşı'nda Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarşlan ve müttefiklerini mağlup etmişlerdi.25 Bundan sonra da Haçlıların önleri açılmış, 1097

¹⁹ R. E. Smith, "The Army Reforms of Septimius Severus", *Historia* 21 (1972), 481-500.

²⁰ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 1/206, 212.

²¹ Amin Maalouf, *Tanios Kayası*, çev. Olcay Kunal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 151.

²² Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, çev. F. Rita Ryan (Knoxville: University of Tennessee Press, 1969), 66-68; Raymondus Aguilers, *Historia Francorum Qui Ceperunt Iherusalem, Haçlılar Kudüs'te, Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi*, çev. Süleyman Genç (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019), 49-51; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*, çev. Susan B. Edgington (Farnham: Ashgate Publishing, 2013), 1/18, 266; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Columbia University Press, 1943), 1/87-88; Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, çev. Bilge Umar (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), 305-308; William of Malmesbury, *Chronicle Kings of England*, çev. J. A. Giles (London: H. G. Bohn, 1847), 184 vd.; Thomas F. Madden, *The Concise History the Crusades* (New York: Rowman & Littlefield, 2014), 7; Jonathan Riley Smith, *The Crusades, A History* (New York: Oxford University Press, 1995), 2-12; Robert Somerville, "The Council of Clermont and the First Crusade", *Studia Gratiana* 20 (1976), 325-337; Peter Orth, "Papst Urbans II. Kreuzzugsrede in Clermont bei lateinischen Schriftstellern des 15. und 16. Jahrhunderts", *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter: Vorstellungen und Vergegenwärtigungen, Konflikte und Konfliktregelung*, ed. Dieter Bauer, Klaus Herbers, and Nikolas Jaspert (Frankfurt am Main: Campus, 2001), 367-405.

²³ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/107-108; Ernest O. Blake, and Colin Morris, "A Hermit goes to War: Peter the Hermit and the Origins of the First Crusade", *Studies in Church History* 22 (1985), 79-107; Malcolm D. Coupe, "Peter the Hermit, a Reassessment", *Nottingham Medieval Studies* 31 (1987), 37-45.

²⁴ Raymondus Aguilers, *Historia Francorum*, 58; Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 65; Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, 336.

²⁵ Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, 486-489; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/169; J. F. Michaud, *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*, çev. Güray Kırpık (Ankara: Lotus Yayınları, 2011), 176.

sonlarında geldikleri Antakya'yı 3 Haziran 1098'de ele geçirmişler,²⁶ 28 Haziran 1098'de de Musul emiri Kürboğa'nın kalabalık ordusunu ve müttetiklerini de mağlup etmişlerdi.²⁷ Urfa'da ise Haçlı lordu Baudouin de Boulogne bir kontluk kurarak burada hâkimiyetini güçlendirmiş, Ermenileri ve Türk garnizonunu itaat altına almıştı.²⁸ Bu olaylardan bir yıl sonra 14 Temmuz 1099 yılında ise Haçlıların asıl hedefleri olan Kudüs zapt edilerek burada bir krallık kurulmuştu.²⁹

Kudüs'ün kanlı bir şekilde ele geçmesinden hemen sonra Vezir el-Efdâl kumandasında Kudüs'ü tekrar ele geçirmeye çalışan Fatımî ordusu, Askalan Savaşı'nda mağlup edilmiş, Kudüs Haçlı Krallığı'nın durumu güçlendirilmişti.³⁰ Fâtımîler, bu şekilde büyük yara alıp prestij kaybına uğrarken, Haçlılarla komşuluk yapan Selçuklu melikleri ve emirleri de birbirleri ile amansız bir mücadele içine girmişlerdi. Halep Selçuklu meliki Rıdvan b. Tutuş (1095-1113), Dımaşk'ı yöneten kardeşi Dukak (1095-1104) ile başından beri kavgalı idi ve aralarındaki bu manasız savaş Haçlıların işine yarıyordu.³¹ Amin Maalouf, biri Halep'e diğeri Dımaşk'a hükmeden bu iki kardeş arasındaki manasız mücadeleden dolayı onlar için "bir meddahın hayalinden çıkmışçasına tuhaf iki kişi" ifadesini kullanır.³² Lübnan asıllı Melkâî Katolik yazarı haklı çıkararak başka gelişmeler de bu olumsuzluğu tırmandırmıştı. Halep Meliki Rıdvan, atabeği olan ve Humus emirliği görevini üstlenen Cenâhüddevle Hüseyin ile de iyi geçinemiyor,³³ onu ortadan kaldırmak

²⁶ İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/278-280; Raymondus Aguilers, *Historia Francorum*, 90; Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 98-99.

²⁷ Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev. Ali Sevim (Ankara: TTK Yayınları, 2006), 37; İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre* (b.y., y.y., ts.), 1/120-125; Raymondus Aguilers, *Historia Francorum*, 108; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/262-294; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, 196; Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, çev. Mustafa Daş (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 341-342.

²⁸ Süryani Mikhail, *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Kütüphanesi Tercüme Kısım, 1944), 40; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, 195.

²⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 19/400-404; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8/422-425; Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 123-125; Raymondus Aguilers, *Historia Francorum*, 188-195; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 1/208-224; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/349-366; Zoe Oldenbrough, *The Crusades*, çev. Anne Carter (New York: Pantheon Books, 1966), 134-141.

³⁰ Raymondus Aguilers, *Historia Francorum*, 211-213; Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 126-128; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/394-396; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 1/235-236; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8/427-430; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/107-108; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 20/478; Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 3/24-26; Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 2/196; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 19/402; İbn Haldun, *İber*, 4/86-88; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 5/149; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 19/498-499; David Nicolle, *Birinci Haçlı Seferi 1096-99*, çev. L. Ece Sakar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 82-83.

³¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 18/153; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8/540; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (by: Dâru'l-Fıkr, ts.), 8/3661-3666; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/137-138; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 1/296; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/120-121; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2/210; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/249; İbn Haldun, *İber*, 4/85; 5/45; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 4/171; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 19/488, 491; Nadir Karakuş, "Haçlı Seferlerinde Selçuklu Düşman Kardeşler: Rıdvan ve Dukak", *İstem*, 32 (2018), 259-277.

³² Amin Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. M. A. Kılıçbay (İstanbul: Telos Yayınları, 1977), 43.

³³ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 18/153-154; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8/400-401; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb* 6/2806-2807; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/231-235; İbn Vâsıl, *Müferrücu'l-Kurûb*, 1/27; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 19/479, 523.

istiyordu.³⁴ Bu durum da Nehrül-Kelb Savaşı esnasında Cenâhüddevle'nin niçin Dımaşk meliki Dukak'ın yanında olduğunun en net cevaplarından birisini vermiş oluyordu.

Bölgedeki Arap hânedanlar ise Rıdvan'dan yana bir eğilimleri olmasa da Melik Dukak'a karşı idiler. Suriye Selçuklularının Dımaşk kolunun, Lübnan kıyılarına sokulmaya çalışması Trablus'a hükmeden İmâmiyye Şiası'na mensup³⁵ olan Benû Ammâr'ın lideri Kadı Fahrülmülk'ü endişelendirmişti. Bundan dolayı da Dukak'a ve onun meşhur atabeği Tuğtegin'e (öl. 1128) mesafeli duruyor, eğilimi Haçlılardan tarafa ağır basıyordu.³⁶ Daha uzaklardaki bir başka komşu Şeyzer merkezli Benû Munkiz (1081-1157) ise Selçuklulardan çok Benû Ammâr'a yakın duruyordu. Emirliğin gerçek kurucusu gösterilen Ebü'l-Hasan Sedülmük Ali (öl. 1082), daha Şeyzer'e hâkim olmadan Halep'teki Mirdâsî Emîri Mahmûd b. Sâlih'in bir ara kendisine zarar vermesinden çekinerek 1076'da Benû Ammâr'dan Celâlülmülk'ün emânına girmişti.³⁷ Ancak 1157'ye kadar varlığını devam ettiren Şeyzer emirliğinin daha sonraki faaliyetlerinde ise Dımaşk Atabegliği (1104-1154) ile olan sıcak ilişkilerin olduğunu da belirtmeden geçmeyelim.³⁸

2. NEHRÜ'L-KELB SAVAŞI'NI HAZIRLAYAN SEBEPLER

Aşağı Lorraine dükü Godefroi de Bouillon, 22 Temmuz 1099'da Haçlı lordları tarafından Kutsal Mezar'ın Savunucusu anlamına gelen "Advocatus Sancti Sepulchri" unvanı ile Kudüs yöneticisi seçilmişti.³⁹ Kral unvanından çok bu şekilde tesmiye edilmeyi tercih eden Godefroi, Kudüs'e Hıristiyanların en büyük bağı olan Kutsal Mezar Kilisesi ve burada dirileceğine inanılan Hz. İsa'ya kendisini adadığını da göstermiş oluyordu.⁴⁰ Böylece kendisinden başka Antakya'da Norman Bohemond⁴¹ ve Urfa'da da kardeşi Baudouin de Boulogne Haçlı yöneticisi olmuşlardı.⁴² Öte yandan Urfa Haçlı Kotluğu'nun kurulması,

³⁴ Nitekim Melik Rıdvan, atabeği Cenâhüddevle'yi Mayıs 1103'te Humus Ulucamii'nde Haşhaşilere öldürtecektir. Bk. Azîmî, *Azîmî Tarihi*, 40; İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, çev. Onur Özatağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 12; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Halep*, 1/247; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Talep*, 6/2807; Joseph Von Hammer, *The History of the Assassins*, çev. Oswald Charles Wood (London: Nabu Press, 1835), 65; P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 70.

³⁵ Şankitî, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şîî İlişkileri*, çev. İdris Çakmak (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 117-119. İmâmiyye, İmâmeti dinin esaslarından kabul edip bazan "Şîa" ve "İsnâaşeriyye" ile eş anlamlı olarak kullanılan Şîî fırkaların ortak adıdır. Bk. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Kitâbü Fırakî's-Şîa*, nşr. H. Ritter (İstanbul: Matbaatü'd-Devle li Cemiiyeti'l-Müsteşrikîn, 1931), 90-93.

³⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8/473-475; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/261-262; İbn Haldun, *İber*, 5/175; Şankitî, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şîî İlişkileri*, 119-121; Nadir Karakuş, "Trablus'ta Bir Emirlik Benû Ammâr", *İstem*, 16/31 (2018) 69-85.

³⁷ İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Halep*, 1/183; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/410; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/80; Kutbüddin Yunînî, *Zeylû Mir'âti'z-Zamân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1992), 2/414-415; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 31/51-52.

³⁸ Bk. Üsâme b. Münkız, *Kitâbü'l-İ'tibâr*, çev. Yusuf Ziya Cömert (İstanbul: Kitabevi, 2012), 45 vd.

³⁹ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/382; Raymondus Aguilers, *Historia Francorum*, 213; Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 124; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 1/233-234.

⁴⁰ Alan V. Murray, "The Title of Godfrey of Bouillon as Ruler of Jerusalem", *Collegium Medievale* 3 (1990), 163-178.

⁴¹ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/249; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 1/144-149; Ralph B. Yewdale, *Bohemond I, Prince of Antioch* (Princeton, NJ, 1924), 71 vd; Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 102-103; Paul M. Cobb, *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 148; Geoffrey Rice, "A Note on the Battle of Antioch, 28 June 1098. Bohemond as Tactical Innovator", *Parergon* 25 (1979), 3-8.

⁴² Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel, Selçuklular Tarihi*, çev. Ali Öngül (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017), 2/141; Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 91; Süryani Mikhail, *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*, 40; Urfalı

Antakya'yı Müslümanlara karşı koruyan bir tampon vazifesi üstlendiği gibi aynı zamanda İran'dan gelecek olan Türkmen boylarının akışını da engellemiş ve bu hususta bir baraj rolü üstlenmiş oluyordu.⁴³ Urfa Haçlı Kontluğu'nun başında da Nehru'l-Kelb Savaşı'nın galibi ve geleceğin Kudüs Kralı olan Baudouin vardı.⁴⁴

Bundan sonraki gelişmeler ise Haçlıları bir yok oluşa doğru sürüklüyor gibiydi. Haçlılar arasındaki ayrılık ve rekabetler, daha çok 1100 yılı başlarından itibaren su yüzüne çıkmaya başlamış, bu olumsuzlukları beklenmeyen daha başka gelişmeler takip etmişti. Aslında rekabet çok önceleri başlamış, Kont Raymond'un (öl.1105) Godefroi'nin Kudüs kralı seçilmesinden sonraki hoşnutsuzluğu tehlikenin bir başka ayak sesi olmuştu.⁴⁵ Öteden beri Bizans ile arası iyi olmayan Antakya Prinkepsi Bohemond, onlara ait Lazkiye'yi ele geçirip buradaki Bizans donanmasından kurtulmak istiyor⁴⁶ ancak donanma desteğinin olmamasından dolayı bu arzusuna muvaffak olamıyordu.⁴⁷ Bu durum onu Pisalı olan ve donanmasını beraberinde getiren başpiskopos Daimbert'e (öl. 1105) yaklaştırmıştı. Böylece Bohemond, Pisa filosuna sahip olmakla, gücünü Godefroi ve Urfa Kontu Baudouin'e karşı artırmıştı.⁴⁸ Onun Pisa donanmasının desteği ile Bizans'a karşı çıkması, Toulouse kontu Raymond ve diğer Haçlı lordlarını rahatsız etmiş, Bohemond da Lazkiye muhasarasını kaldırmıştı.⁴⁹ Buna rağmen Haçlılar arasındaki fikir ayrılıkları ve menfaat çatışmaları gittikçe artıyordu. Godefroi'nin hastalığının artması ise Bohemond ile Baudouin arasında gizliden bir krallık yarışını da gündeme taşımıştı.⁵⁰ Kudüs patriği Arnoul'un azledilerek⁵¹ yerine Bohemond'un entrikaları ile Pisalı Daimbert'in seçilmesi, Antakya'nın Norman Prinkepsi'ni bu yarışta daha çok ön plana çıkarıyordu.⁵² Nitekim Urfa Kontu Baudouin, Kudüs patriğine getirilen Daimbert'e biat etmeyerek tepkisini göstermişti.⁵³

Bundan sonraki olaylar ise tarihin çok bilinen olayları ile başka bir mecraya doğru akmaya başladı. Önce Kaysâriye'yi ziyareti esnasında rahatsızlanan ve Yafa'ya dönünce de hastalığı artan Kudüs Kralı Godefroi, Venediklilerle birlikte Akkâ'ya karşı yapılacak bir sefer hazırlıkları esnasında öldü.⁵⁴ Onun 18 Temmuz 1100'deki ölümü ile Celile/Galilea prinkepsi ve Bohemond'un yeğeni Tancred (öl. 1112) ile Patrik Daimbert bir güç birliği

Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, 187 vd.; George Tate, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 40.

⁴³ V. Gordolevski, *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. Azer Yaran (Ankara: Onur Yayınları, 1988), 44.

⁴⁴ Bk. Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi, 1098-1118* (Ankara: TTK Yayınları, 1994), 1/37 vd.

⁴⁵ Raymondus Aguilers, *Historia Francorum*, 216.

⁴⁶ Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, 344 vd.

⁴⁷ Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 1/245-249.

⁴⁸ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/401-419; Alan V. Murray, "Daimbert of Pisa, the Domus Godefridi and the Accession of Baldwin I of Jerusalem", *From Clermont to Jerusalem: The Crusades and Crusader Societies, 1095-1500*, ed. A. V. Murray (Turnhout: Brepols, 1998), 81-102.

⁴⁹ Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 1/248-149.

⁵⁰ Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 129-130.

⁵¹ Diğer bir Haçlı kroniği Arnulf'un diyakoz yardımcısı ve papaz olmadığını, kadın peşinde koştuğunu ve Patrik seçildikten sonra diğer ruhanîlerden rüşvet aldığını dile getirerek Bohemond'un bu işteki parmağından söz etmez. Bk. Raymondus Aguilers, *Historia Francorum*, 215.

⁵² Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 2/23-24, 28.

⁵³ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/237.

⁵⁴ Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 19/404; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/414; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 2/24; Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 136; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, 203; John C. Andressohn, *The Ancestry and Life of Godfrey of Bouillon* (Bloomington: Indiana University Publications, 1947), 109-110; Anonim, *I. Ve II. Haçlı Seferleri Vekayinamesi*, çev. Vedii İlmen (İstanbul: Yaba Yayınları, 2005), 15.

oluşturarak Urfa'daki kardeşi Baudouin'in Godefroi'nin mirasına konmasını engellemeye çalıştılar. Her şey yolunda giderken Bohemond, Malatya'nın Ermeni hâkimi Gabriel'den bir yardım çağrısı almış ve Dânişmend Gazi'nin saldırılarına karşı çıkıp yeni bir zafer elde etmek için kuzeye yönelmişti. Ancak Malatya civarındaki dağlık bölgeye girince Dânişmend Gazi'nin kurduğu pusuya düşerek esir edilmişti. Tutsak düşen Antakya Prinkepsi'nin beraberinde akrabası Salerno Kontu Richard (öl. 1119) da vardı ve ikisi daha kuzeydeki Niksar'a götürülerek buradaki zindanına atılmışlardı.⁵⁵ Şimdi Haçlılar arasında bir yönetim boşluğu oluşmuş, diğer yandan da Kudüs Krallığı denge tahtasında Baudouin'in gücü daha ağır basmaya başlamıştı.

3. NEHRÜ'L-KELB SAVAŞI

Urfa Kontu Baudouin, abisinin öldüğünü haber alınca, kendi ordu papazının ifadesine göre kardeşinin ölümüne üzülmüş; ancak diğer taraftan, Kudüs krallığı gibi bir mirası devralacak olmasına ise sevinmişti.⁵⁶ Bundan sonra kısa sürede Urfa'da işleri yoluna koymuş ve oraya da dostu ve kuzeni⁵⁷ Baudouin de Bourg'u atamıştı. Surlu William Baudouin de Bourg'u bilgili ve faziletli bir kişi olarak tanıtarak Baudouin de Boulogne'nin kararının isabetli olduğunu vurgular.⁵⁸ Bu kararla Baudouin de Boulogne, ilk kurulan Haçlı devletçığının varlığının devam etmesini sağladığı gibi bölgedeki hâkimiyetinin sürmesini de oluşturmuş oluyordu.⁵⁹ Vakit gelince de 2 Ekim 1100'de beraberindeki iki yüz şövalye ve yedi yüz piyadeden oluşan birliği ile altı gün sürecek olan Kudüs yolculuğuna başlamıştı. Bu kadar az bir asker ile böyle zorlu bir yolculuğa çıkılması ise herkesi şaşkırtmış, korkup bu küçük birliği terk edenler olmuştu.⁶⁰

Bu yolculukta onu bekleyen en önemli tehlike, Norman liderin Dânişmendli zindanlarında olmasından dolayı kendiliğinden ortadan kalkmıştı. Antakya'da oluşan yönetim boşluğu Baudouin'in gelişi ile yerini sevince bıraksa da şehir halkı Bohemond yerine onun Prinkeps olmasına sıcak bakmamıştı.⁶¹ Burada yaklaşık üç gün dinlenilmiş ve Baudouin'in Ermeni eşi ve hizmetçileri yol güvenliğinden kaynaklanan endişeden dolayı deniz yolu ile Yafa'ya gönderilmişti. Kendisi de oldukça iyi karşılandığı Lazkiye'ye gelmiş ve iki gece geçirdiği şehirde kendisine yeni katılımlar olmuştu. Bu sırada kendisine Dımaşk Türkleri⁶² tarafından pusu kurulduğu ve sahil yolunu inerken yer alan sarp geçitte saldırıya uğrayacağı bilgisi ulaşmıştı.⁶³ Küçük birliğinde yeni korku ve kargaşalar olmuş ve bu durum Cebele'ye vardığı zaman kendisini daha çok belli etmişti. Şimdi yanında yüz altmış

⁵⁵ Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 2/28-30; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/411; Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 135-136; Süryani Mikhail, *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*, 47; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, 205; Vahram, *Wahram's Chronicle of the Armenian Kingdom in Cilicia, During the time of the Crusades*, çev. Charles Fried Neumann (London: J. L. Cox Ltd. 1831), 28-30; Nadir Karakuş, "Müslümanlara Esir Düşen Haçlı Soyluları", *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (2018), 54.

⁵⁶ Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 137.

⁵⁷ Baudouin du Bourg'un daha çok Godefroi ve Baudouin de Boulogne'ye erkek akraba (kinsman) olduğu vurgulanır. Bk. Peter R. Grillo, "Romans de croisade, histoires de famille: Recherches sur le personnage de Baudouin de Sebourg", *Romania* 110 (1989), 383-395.

⁵⁸ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/421-422.

⁵⁹ Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 136.

⁶⁰ Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 137.

⁶¹ Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 2/32.

⁶² Bunların Dımaşk Selçuklu Meliki Dukak, Humus emiri Cenâhüddevle (Geneadoil) ve adamları olduğunu hatırlatmamız gerekir.

⁶³ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/422.

şövalye ve beş yüz piyade kalmıştı. Trablus'a ulaştığında ona burada gelen hiç beklemediği bir destek yüzünü güldürmüştü. Dımaşk meliki Dukak ile müttefiki Humus emiri Cenâhüddeve'nin⁶⁴ kendisine pusu kuracağı Trablus'un Müslüman emiri⁶⁵ tarafından bildirildi. Trablus emiri, Baudouin ve askerlerine çadır, ekmek, şarap ve şeker gibi yiyecekler gönderdiği gibi Dımaşklıların askeri planları hakkında da bilgi sağlamaktan çekinmedi.⁶⁶

Baudouin, bundan sonra konumuzu teşkil eden sahil yolu ile Beyrut arasındaki çetin ve sarp geçide; yani Dukak ve Cenâhüddeve'nin kendisine pusu kurdukları Nehru'l-Kelb'e doğru ilerlemeye başladı. Sadece pusu kurmakla yetinmeyen Müslümanlar, Beyrut'tan hareket eden bir donanma⁶⁷ vasıtası ile Baudouin'in ricat yolunu da kesme planı yapmışlardı. İlk saldırılar Haçlıları bunaltmış, denizden ve uçurum tepelerinden yapılan saldırılar Baudouin'in ordu papazını dahi burada olmamak için her şeyini verecek hale getirmişti. Üstelik herhangi bir destek olmaması ve suyun bulunmaması da Haçlıları daha büyük bir dehşete sürüklüyordu.⁶⁸

Franklar, bu güç durumdan ortalığın kararması sayesinde başarıyla geri çekilip kurtulabildiler. Humus emiri Cenâhüddeve karanlıkta Haçlılara taarruz edilesini söylese de Dukak'ın yakın adamları beklenilmesinden yana fikir beyan ettiler. Bundan sonra da Haçlıların sığındıkları bölgeye yapılan ok atışları ile sınırların gergin olduğu bir gece geçirildi.⁶⁹ Gün ağarırken Baudouin soğukkanlılığını koruyarak en iyi adamlarını artçı bırakıp sahte bir ricat yaptı. Bu geri çekilişe kanan Dımaşklılar da takibe başlayınca Baudouin planladığı şeyi yapma fırsatını yakaladı. Bir müddet sonra yolun darlaştığı yerde geri dönerek zırhlı şövalyelerini Dımaşklılara saldırttı.⁷⁰ Bu saldırı başarılı oldu ve Müslümanlar bu ani saldırı karşısında kaçmaya başladılar. Panik her tarafa yayılınca Dımaşk ordusu dağıldı ve uçurumlarla sarp yerlere kaçamayanlar şövalyeler tarafından öldürüldü.⁷¹ Haçlıların ricat yolunu kesmek ve Dımaşklılara destek vermek için ilerleyen Arap gemileri de paniğe kapılıp oraya buraya dağılan müttefiklerine yardım için kıyıya yanaşamayınca zafer daha da çabuklaştı.⁷²

Esir edilen zengin-soylu tutsaklar yanında ele geçirilen çoğu silahlardan oluşan ganimet Baudouin'in önüne getirilmiş, bundan sonra hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Nehru'l-Kelb geçilerek, terk edilmiş bir kaledeki zeytin ağaçlarının altında bu ganimetler dağıtılmıştı. Kazanılan büyük başarı yanında Haçlıların kendilerine güvenleri gelmiş ve

⁶⁴ Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 2/32'de Dukak ve Cenâhüddeve'nin bu savaşa katıldığı bildirilirken, William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/422'de sadece Dımaşk meliki Dukak'ın askerleri olduğu zikredilir.

⁶⁵ Bu zât da Melik Dukak'ın Beyrut'a doğru yayılarak kendi hâkimiyetini tehdit etmesinden endişe duyan Benû Ammâr'dan Fahrülmülk idi.

⁶⁶ Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 138.

⁶⁷ Bu sırada bir donanma gücüne sahip güçler, kıyı şeridinin büyük bir kısmını elinde bulunduran Fatımîler ve Trablus Benû Ammâr Emirliği idi. Dukak ve Cenâhüddeve'ye destek veren donanma ise 1099'da Askalân Savaşı'nda kara ordusu ciddi bir zaafa uğramasına rağmen donanması halâ aktif olan Fatımîler olmalıdır. Bu sıralardaki Fatimî donanması için bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8/490; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/80; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/271; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 19/498; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 5/178-179; İbn Haldun, *İber*, 4/87-88; Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 3/42-45; Makrîzî, *Hitât*, 2/390.

⁶⁸ Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 139.

⁶⁹ Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 2/33-34.

⁷⁰ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/423.

⁷¹ Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 140-141.

⁷² William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/423.

çevreye de büyük bir korku salmışlardı. Beyrut'a vardıkları zaman buradaki Müslümanların sundukları ikramlarda da bu görülmüştü.⁷³ Bohemond'un yeğeni olan Tancred'in kontrolündeki Hayfa onlara kapılarını açmasına rağmen, herhangi bir ihanetten çekinen Baudouin, şehir dışında kamp kurup dinlendikten sonra Yafa'ya ulaşmıştı. Büyük bir zafer kazanılmış, 9 Kasım 1100'de Kudüs'e ulaşan Baudouin burada krallık tacını giymiş ve duruma hâkim olmuştu.⁷⁴

4. NEHRÜ'L-KELB SAVAŞI SONRASI

Suriye'nin en sarp geçitlerinden birisinde oldukça iyi planlanmış bir pusunun başarısız olması, Haçlı seferleri tarihinin en yetenekli Kudüs krallarından birisi olan I. Baudouin'in⁷⁵ Müslümanlar aleyhine yükselişini de beraberinde getirmişti. Müslümanlar tarafından Bohemond'un esir edilmesinin meyveleri toplanamadığı gibi Halep-Dımaşk gerginliği de devam etmişti. Fatımîlere 1102'de Remle savaşlarında ve sonrasında ağır darbeler indiren Baudouin, çevresine korku salmayı sürdürmüştü.⁷⁶ Nehrül-Kelb Savaşı'nda ağır ve beklenmedik bir yenilgi alan Dukak ise bundan sonra Baudouin ile barışçıl ve uzlaşmacı bir siyaset izlemeye dikkat etmiş, Haçlılar ile mücadeleye vakit ayırmamıştı.⁷⁷ Nehrül-Kelb Savaşı öncesinde Haçlılara erzak ve istihbarat sağlayan Benû Ammâr'dan Fahrulmülk, 1109 yılında Trablus'u Haçlılara kaptırarak Dımaşk'taki Tuğtegin'den (1104-1128) medet ummak zorunda kalmıştı.⁷⁸ Nehrül-Kelb savaşı'nın diğer baş aktörlerinden Cenâhüddevle Hüseyin 1103'te ortadan kaldırılmış,⁷⁹ Melik Dukak da ondan bir yıl sonra hayata veda etmişti.⁸⁰

Bu sırada 1101'de Arsûf ve Kaysâriyye⁸¹ ile 1104 yılında Cübeyl Akkâ gibi sahil şehirleri Baudouin'in eline geçmişti.⁸² 1105 yılında Kudüs'teki rakibi Patrik Daimbert'i de saf dışı bırakmayı başaran I. Baudouin,⁸³ 1115 yılında Kızıldeniz kıyısına doğru yürüyüşe geçmişti. Şevbek bölgesinde "Kral Dağı" anlamına gelen "Le Krak de Montreal"⁸⁴ isminde bir kale yaptırarak buraya yerleştirdiği garnizon sayesinde bölgeyi kontrol etmeyi bilmişti. Daha ilerideki Akabe/Alia'yı işgal ederek buraya da hâkim olmuştu. Böylece bu iki

⁷³ Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 142.

⁷⁴ Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 2/35-36; Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 142-143; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/425; Mike Paine, *Haçlı Seferleri*, çev. Cumhuriyet Atay (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011), 39.

⁷⁵ Rudolf Hiestand, "König Balduin und sein Tanzbar", *Archiv für Kulturgeschichte* 70 (1988), 343-360.

⁷⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8/489-495; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/78; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/480; Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 3/26-45; Makrîzî, *Hîtât*, 1/391; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 19/507; Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 185-190; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/427 vd.

⁷⁷ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 58-59; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 152.

⁷⁸ İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 33-34; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/182-184; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 20/28-30; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/476-478; William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 158-162.

⁷⁹ Azîmî, *Azîmî Tarihi*, 40; İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 12; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/247; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Talep*, 6/2807.

⁸⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 19/211; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/296; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/68; İbn Vâsıl, *Müferrücu'l-Kurûb*, 1/9.

⁸¹ Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 152-155; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 2/46-47.

⁸² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8/495-496; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 28/260-261; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 19/529; İbn Haldun, *İber*, 5/213; Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 3/34; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 5/188; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 2/96-97.

⁸³ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/427 vd.

⁸⁴ Stanley Lane-Pool, *Saladin and the Fall of the Jerusalem* (London: Independently Published, 1898), 27; David Nicolle, *Crusader Castles in the Holy Land 1097-1192* (Oxford: Osprey Publishing, 2004), 58.

müstahkem mevki sayesinde Suriye-Mısır ve Hicaz arasındaki ticaret ve hac yollarını kontrol ederek Müslümanların iktisadî ve dinî hayatlarına büyük bir darbe vurmuştu.⁸⁵ 2 Nisan 1118'de Mısır'ın girişindeki el-Arîş'te⁸⁶ ölmese idi belki de artık iyice zayıflayan Fatimîlerin elinden Mısır'ı dahi alacaktı. Haçlıların bu kadar geniş alana yayılmaları, Nehru'l-Kelb Savaşı'nda aldıkları galibiyet sayesindeydi. Müslümanlar birlik olup ileriye görebilselerdi, hem Kudüs hem de Antakya Haçlıları büyük bir yok oluşun içine sürüklenebilirlerdi.

SONUÇ

Haçlı Seferleri, Frankların azim ve cesareti yanında Müslümanların da bir araya gelememelerinin ve kıskançlıklarının tarihidir. 1095'te Papa II. Urbanus'un yaptığı Haçlı seferi çağrısı, Katolik Hıristiyanları yekvücut halinde Doğu'ya doğru akın ettirirken İslâm dünyası, Sultan Melikşah'ın mirası üzerine kavga eden oğulları ve eşini izlemiş, Halife bu konuda gerekli basireti gösterememiştir. Bu durum Suriye'de de devam etmiş ve bu kez kavga edenler Melikşah'ın kardeşi ve Suriye Selçuklularının kurucusu olan Tutuş'un oğulları olmuştur. Halep'te hüküm süren Rıdvan ile Dımaşk'taki kardeşi Dukak, ezeli düşmanlığa varan kavgaları ile Haçlıların bölgede kendilerine devletçikler kurmalarına imkân sağlamıştır. Antakya'nın yardımına gelen Musul emiri Kürboğa'nın büyük ordusunun başarısız olmasında da aynı durum rol oynamıştır.

Bölgenin diğer Müslüman aktörleri de bu rekabet ve kavganın içinde yer almışlar, bu da İslâm birliğinin sağlanmasını engelleyen en büyük etken olmuştur. Kudüs Kralı Godefroi'nin öldüğü, Antakya Prinkepsi Bohemond'un Dânişmend Türkleri tarafından esir edildiği 1100 yılında ise Müslümanlara bir fırsat doğmuştur. Ölen Kudüs Kralı Godefroi'nin mirasına sahip çıkmak için Urfa'dan yola çıkan kardeşi Kont Baudouin'in güzergâhında Beyrut ile Saydâ arasında yer alan sarp Nehru'l-Kelb geçiti vardır. Dımaşk ve Humus güçleri onu burada pusuya düşürüp Haçlıları büyük bir girdaba sürüklemek istemektedirler. Ancak Trablus'un Müslüman emiri, Dımaşk meliki Dukak'ın kendi arazisine doğru yayılma siyasetinden rahatsız olduğu için Haçlılara erzak ve istihbarat desteğinde bulunarak bu girişimi baltalamıştır. Pusuyu öğrenen Haçlılar da gerekli önlemleri almayı ve ihtiyatlı olmayı ihmal etmemişlerdir. Müslümanların kurduğu pusu ilk zamanlar başarılı olsa da daha sonra yenilgileri ile sonuçlanmış ve Franklar hiçbir direnişle karşılaşmadan yollarına devam etmişlerdir. Ardından da Baudouin Kudüs kralı olarak taç giymiş ve yaklaşık onsekiz yıl Müslümanlara karşı başarılı taarruzlar yapmıştır. Ele geçirdiği sahil beldeleri yanında Kızıldeniz ve Hicaz yolunda hâkimiyet kurması Müslümanları büyük bir çıkmazın içine sokmuştur. Yakalanan bir fırsat kaçmış ve Haçlıların Suriye ve Filistin'den çıkarılmaları akamete uğradığı gibi Frank taarruzlarından dolayı büyük zararlar yaşanmıştır. Üstelik Baudouin zamanında Selçuklu melikleri Dukak ve Rıdvan'ın hâkimiyetleri çoktan sona ermiş, Trablus emirliği ise tarihe karışmıştır.

⁸⁵ Makrîzî, *Hitât*, 1/419; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 2/196; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/506.

⁸⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 8/633; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 30/316; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 20/76; İbn Haldun, *İber*, 4/89; Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 3/53-56; Makrîzî, *Hitât*, 1/391-392; Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane*, 2/199-200; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 1/515.

REFERENCES/KAYNAKÇA

- Albert of Aachen. *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*. çev. Susan B. Edgington. Farnham: Ashgate Publishing, 2013.
- Andressohn, John C. *The Ancestry and Life of Godfrey of Bouillon*. Bloomington: Indiana University Publications, 1947.
- Anna Komnena. *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*. çev. Bilge Umar. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- Anonim. *I. Ve II. Haçlı Seferleri Vekayinamesi*. çev. Vedii İlmen. İstanbul: Yaba Yayınları, 2005.
- Azîmî. *Azîmî Tarihi*. çev. Ali Sevim. Ankara: TTK Yayınları, 2006.
- Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 1940.
- Belâzurî. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Belâzurî. *Fütûhu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Blake, Ernest O. and Morris, Colin. "A Hermit goes to War: Peter the Hermit and the Origins of the First Crusade". *Studies in Church History* 221(985), 79-107.
- Boyle, John A. "The Journey of Het'um I, King of Little Armenia, the Court of the Great Khan Mongke". *Central Asia Journal*, 9 (1964), 181-353.
- Cahen, Claude. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. çev. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Cobb, Paul M. *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Coupe, Malcolm D. "Peter the Hermit, a Reassessment". *Nottingham Medieval Studies* 31 (1987), 37-45.
- Demirkent, Işın. *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi, 1098-1118*. Ankara: TTK Yayınları, 1994.
- Ebû Şâme. *er-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrahim Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.

- Fulcherius Carnotensis. Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127. çev. F. Rita Ryan. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969.
- Gerdîzî. Zeynü'l-Ahbâr. nşr. Abdülhay Habîbî. Tahran: y.y., 1347..
- Gordolevski, V. Anadolu Selçuklu Devleti. çev. Azer Yaran. Ankara: Onur Yayınları, 1988.
- Grillo, Peter R. "Romans de croisade, histoires de famille: Recherches sur le personnage de Baudouin de Sebourg". Romania 110 (1989), 383-395.
- Grousset, Rene. Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur. çev. M. Reşat Uzmen. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980.
- Haig, T. W. "Hayber Geçidi". İslam Ansiklopedisi. 5/1, 386-387. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Halife b. Hayyât. Târîhu Halife b. Hayyât. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hamîdullah, Muhammed. Hz. Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1981.
- Hammer. The History of the Assassins. çev. Oswald Charles Wood. London: Nabu Press, 1835.
- Heyd, William. Yakın-Doğu Ticaret Tarihi. çev. E. Ziya Karal. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Hiestand, Rudolf. "König Balduin und sein Tanzbar". Archiv für Kulturgeschichte 70 (1988), 343-360.
- Holt, P. M. Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- İbn Abdilber el-Kurtubî. el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- İbn Asâkir. Tarîhu Dımaşk. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Hacer el-Askalânî. el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Haldun. Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Hallikân. Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.

- İbn Hişâm. es-Sîretu'n-Nebeviyye. thk., şrh: M. es-Sekkâ-İ. Ebyârî-A. Şelbî. Kahire: y.y. 1375/1955.
- İbn Kesîr. el-Bidâye ve'n-Nihâye. thk. Abdullah et-Türkî. b.y., Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Sâ'd. et-Tabakâtü'l-Kübrâ. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre. b.y., y.y., ts.
- İbn Tağrîberdî. en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbn Vâsıl. Müferrücü'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Adîm. Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb. thk. Süheyl Zekkâr. by: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Adîm. Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî. el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr. el-Kâmil fi't-Tarih. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Kalânîsî. Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi. çev. Onur Özatağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Kalkaşendî. Subhu'l-A'sâ fî Sinaâtî'l-İnşâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karakuş, Nadir. "Haçlı Seferlerinde Selçuklu Düşman Kardeşler: Rıdvan ve Dukak". İstem, 32 (2018), 259-277.
- Karakuş, Nadir. "Müslümanlara Esir Düşen Haçlı Soyluları". Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 45 (2018), 51-74.
- Karakuş, Nadir. "Trablus'ta Bir Emirlik Benû Ammâr". İstem, 16/31 (2018) 69-85.
- Kitchen, Kenneth Anderson. Ramesside Inscriptions Translated and Annotated. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- Kurat, Akdes Nimet. Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917'ye Kadar. Ankara: TTK Yayınları, 1987.

- Lane-Pool, Stanley. *Saladin and the Fall of the Jerusalem*. London: Independently Published, 1898.
- Maalouf, Amin. *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*. çev. M. A. Kılıçbay. İstanbul: Telos Yayınları, 1977.
- Maalouf, Amin. *Tanios Kayası*. çev. Olcay Kunal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Madden, Thomas F. *The Concise History the Crusades*. New York: Rowman & Littlefield, 2014.
- Makrîzî. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 1418.
- Makrîzî. *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 1418/1997.
- Makrîzî. *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.;
- Michaud, J. F. *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*. çev. Güray Kırpık. Ankara: Lotus Yayınları, 2011.
- Murray, Alan V. "Daimbert of Pisa, the Domus Godefridi and the Accession of Baldwin I of Jerusalem". *From Clermont to Jerusalem: The Crusades and Crusader Societies, 1095–1500*. 81-102. ed. A. V. Murray. Turnhout: Brepols, 1998.
- Murray, Alan V. "The Title of Godfrey of Bouillon as Ruler of Jerusalem". *Collegium Medievale* 3 (1990), 163-178.
- Müneccimbaşı. *Câmiu'd-Düvel, Selçuklular Tarihi*. çev. Ali Öngül. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2017.
- Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ. *Kitâbü Fıraki's-Şîa*. nşr. H. Ritter. İstanbul: Matbaatü'devle li Cemiiyeti'l-Müsteşrikîn, 1931.
- Nicolle, David. *Birinci Haçlı Seferi 1096-99*. çev. L. Ece Sakar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Nicolle, David. *Crusader Castles in the Holy Land 1097-1192*. Oxford: Osprey Publishing, 2004.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Oldenbrough, Zoe. *The Crusades*. çev. Anne Carter. New York: Pantheon Books, 1966.

- Oppenheim, A. L. "Nebuchadrezzar". The Interpreter's Dictionary of the Bible. 3/529-530. New York: Nashville 1962.
- Orth, Peter. "Papst Urbans II. Kreuzzugsrede in Clermont bei lateinischen Schriftstellern des 15. und 16. Jahrhunderts". Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter: Vorstellungen und Vergegenwärtigungen, Konflikte und Konfliktregelung. 367-405. ed. Dieter Bauer, Klaus Herbers, and Nikolas Jaspert. Frankfurt am Main: Campus, 2001.
- Ögel, Bahaeddin. İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi. Ankara: TTK Yayınları, 1984.
- Paine, Mike. Haçlı Seferleri. çev. Cumhur Atay. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011.
- Palaz Erdemir, Hatice. "The Nature of Turko-Byzantine Relations in the Sixth Century AD". TTK Belleten, 68/252 (2004), 423-430.
- Raymondus Aguilers. Historia Francorum Qui Ceperunt Iherusalem, Haçlılar Kudüs'te, Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi. çev. Süleyman Genç. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.
- Reşîdüddin. Tarih-i Gâzân Hân. çev. Fuat Abdülmütî es-Sayyâd. Kahire: Dâru's- Sikâfe li'n-Neşr, 2000.
- Rice, Geoffrey. "A Note on the Battle of Antioch, 28 June 1098. Bohemond as Tactical Innovator". Parergon 25 (1979), 3-8.
- Riley Smith, Jonathan. The Crusades, A History. New York: Oxford University Press, 1995.
- Runciman, Steven. Haçlı Seferleri Tarihi. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Basımevi, 1986.
- Saleh Muhammedoğlu Aliev. "Derbend". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9/164-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Sıbt İbnü'l-Acemî. Kunûzü'z-Zeheb fî Târîh-i Haleb. Halep: Dâru'l-Kalem, 1417.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Smith, R. E. "The Army Reforms of Septimius Severus". Historia 21 (1972), 481-500.
- Somerville, Robert. "The Council of Clermont and the First Crusade". Studia Gratiana 20 (1976), 325-337.
- Süryani Mikhail. Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Kütüphanesi Tercümeler Kısmı, 1944.

Şankıfî. Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şîî İlişkileri. çev. İdris Çakmak. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.

Taberî. Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî). Beyrut: Dâru't-Turâs 1387.

Tate, George. Haçlı Seferleri Zamanında Doğu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Asbridge, Thomas. Haçlı Seferleri, çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Urfalı Mateos. Urfalı Mateos Vekayi-nâmesî (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162). çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Basımevi, 2000.

Üsâme b. Münkız. Kitâbü'l-İ'tibâr. çev. Yusuf Ziya Cömert. İstanbul: Kitabevi, 2012.

Vahram. Wahram's Chronicle of the Armenian Kingdom in Cilicia, During the time of the Crusades. çev. Charles Fried Neumann. London: J. L. Cox Ltd. 1831.

Vâkıdî. el-Meğâzî. thk. Marsden Jones. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.

William of Malmesbury. Chronicle Kings of England. çev. J. A. Giles. London: H. G. Bohn, 1847.

William of Tyre. A History of Deeds Done Beyond the Sea. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia Universty Press, 1943.

Yâkût el-Hemevî. Mu'cemü'l-Büldân. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

Yewdale, Ralph B. Bohemond I, Prince of Antioch. Princeton, NJ, 1924.

Yunînî, Kutbüddin. Zeylü Mir'âti'z-Zamân. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1992.

Zehebî. Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Değerler Eğitimi Perspektifinden Dünyalı Kimliği
Earthling Identity from The Perspective of Values Education

Osman Kamil ÇORBACI

Dr. , Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yalova, Türkiye.

Dr. , Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Yalova, Turkey.

osmann@gmail.com Orcid: 0000-0002-7608-068X

Atıf/©: Çorbacı, Osman Kamil (2023). Değerler Eğitimi Perspektifinden Dünyalı Kimliği, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

Sayı 10-20, ss. 387-402.

Citation/©: Çorbacı, Osman Kamil (2023). Earthling Identity from The Perspective of Values Education, *Kafkas University Faculty of Divinity Review*.

Issue 10-20, pp. 387-402.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1248355

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 31 February / Şubat 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 3 April / Nisan 2023

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023

Volume / Cilt: 10; Issue / Sayı: 20; Pages / Sayfa: 387-402.

Suggested ISNAD Citation: Osman Kamil Çorbacı, "Değerler Eğitimi Perspektifinden Dünyalı Kimliği", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz- July 2023), 387-402.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Earthling Identity from The Perspective of Values Education

Abstract

For thousands of years, humans have existed on Earth and developed a lifestyle in harmony with nature, which has led to the emergence of the concept of "earthy identity" both physically and mentally. This concept emphasizes the responsibility of humans to make the world a more suitable place while also expressing the need to preserve their essence. Today's education system is seeking principles and methods that aim to increase awareness and solidarity for understanding humanity's shared fate. Values education aims to ensure that people have not only academic knowledge and skills but also human values such as empathy, tolerance and responsibility, and that they internalize and reflect these values in their lives. In this context, an answer to the question "What should be the main principles for communicating Earthling identity?" was sought through values education through the basic problem of how the worldly identity should be read in Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) lessons, and it was tried to evaluate the human being as a cultural, historical and social being as a whole. This study aims to objectively evaluate the changes brought about by new identity formations in societies, how much these changes overlap with the realities of our country, and the equivalents of the change processes in the Turkish people. In the globalizing world, while creating a worldly identity and citizenship, the duties imposed on educational institutions and whether our traditional value judgments can produce solutions to today's problems are emphasized. The new values that come with globalization have also changed the educational reforms and paradigms towards school, school periods are an important period for the acquisition of attitudes, knowledge and skills towards world citizenship, a wide universal citizen model should be drawn in education programs in these periods, and this citizenship model should be considered as an alternative to national citizenship. In the study, in which the descriptive analysis technique, one of the qualitative research methods, was adopted, it was also concluded that the current education system is generally insufficient in the formation of worldly identity and citizenship in the globalizing world. It is thought that the implementation suggestions in this study in the field of values education will contribute to curriculum and content preparation studies to increase the effectiveness of educational practices, discovering new approaches in the field of values education and improving existing approaches, and will constitute a source for future publications in the scientific world on the subject.

Keywords: Religious Education, Values Education, Terrestrial Identity, Globalization, Citizenship Consciousness.

Değerler Eğitimi Perspektifinden Dünyalı Kimliği

Öz

Binlerce yıldır dünyadaki varlığını sürdüren insan, doğa ile uyumlu bir yaşam tarzı geliştirmiş ve bu uyum, fiziksel ve zihinsel olarak "dünyalı kimliği" kavramını ortaya çıkarmıştır. Bu kavram, insanın dünyayı daha uygun bir yer haline getirme sorumluluğunu vurgularken aynı zamanda özünü

korumasını ifade etmektedir. Günümüz eğitim sistemi, insanlığın ortak kaderini anlamaya, duyarlılık ve dayanışma duygusunu artırmaya yönelik ilke ve yöntem arayışları içerisinde. Değerler eğitimi, insanların sadece akademik bilgi ve becerilere sahip olmalarının yeterli olmadığını ve aynı zamanda empati, hoşgörü, sorumluluk gibi insanlık değerleriyle de donatılmaları gerektiğini ve bu değerleri içselleştirerek hayatlarına yansıtılmalarını hedeflemektedir. Bu bağlamda, çalışmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) derslerinde dünyevi kimliğin nasıl okunması gerektiği temel problemi üzerinden değerler eğitimi yoluyla "Dünyalı kimliğini anlatılırken ana ilkeler neler olmalıdır?" sorusuna cevap aranmış, insanın kültürel, tarihsel ve toplumsal bir varlık olarak bir bütün halinde değerlendirilmesine çalışılmıştır. Çalışmada, kimlik oluşumlarının toplumlarda meydana getirdiği değişimleri, bu değişimlerin ülkemiz gerçekleriyle ne kadar örtüştüğü, değişim süreçlerinin Türk halkındaki karşılıkları, objektif bir şekilde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Küreselleşen dünyada, dünyalı kimliği ve vatandaşlığı oluşturulurken eğitim kurumlarına yüklenen görevler ve geleneksel değer yargılarımızın günümüz sorunlarına çözüm üretip üretmediği üzerinde durulmuştur. Küreselleşmeyle gelen yeni değerlerin eğitim reformlarını ve okula yönelik paradigmaları da değişikliğe uğrattığı, okul dönemlerinin dünya vatandaşlığına yönelik tutum, bilgi ve beceri kazanılmasında önemli bir dönem olduğu, bu dönemlerde eğitim programlarında geniş bir evrensel vatandaş modeli çizilmesi gerektiği ve bu vatandaşlık modelinin, milli vatandaşlığa bir alternatif olmaması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden betimsel analiz tekniğinin benimsendiği çalışmada ayrıca küreselleşen dünyada dünyevi kimlik ve vatandaşlık oluşumunda mevcut eğitim sisteminin genel olarak yetersiz kaldığı sonucuna ulaşılmıştır. Değerler eğitimi alanındaki bu çalışmada yer alan uygulama önerilerinin, eğitim uygulamalarının etkililiğini artırmaya yönelik müfredat ve içerik hazırlama çalışmalarına, değerler eğitimi alanında yeni yaklaşımların keşfedilmesine, mevcut yaklaşımların iyileştirilmesine katkı sağlayacağı ve konu ile alakalı bilim dünyasında yapılacak olan sonraki yayınlara kaynak teşkil edeceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelime: Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Dünyalı Kimliği, Küreselleşme, Vatandaşlık Bilinci.

GİRİŞ

Sanayi Devrimi sonrasında dünyada bilgiye yüklenen anlam, bilginin üretim, dağıtım ve kullanımında önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Sanayi Devrimi'nden önce bilgiden kısmen pragmatik faydalar sağlansa da neredeyse dünyanın her yerinde kişinin kendisi, çevresi ve Tanrı'sı hakkında kabuller bütününe ulaşmak amacıyla üretilmekteydi.¹ Bilmek demek, birbiriyle çelişmeyen tarzda, kişinin hem kendisini hem de kendi dışındaki varlıkları sağlıklı anlamlandırabilmesi demektir. Sanayi Devrimi öncesi toplumların çoğunluğunda "biz" bilinci egemendi. Bu bilinç, insanların birbirleriyle ilişkilerinde ve toplumsal yapılanmalarında önemli bir rol oynarken Sanayi Devrimi sonrasında, bireysel başarı ve

¹ Ramazan Ertürk, "Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim", *Felsefe Dünyası Dergisi* 40 (2004), 72.

hedefler ön planda olmaya başlamış ve toplumsal ilişkilerde "ben" bilinci daha önemli hale gelmiştir. Bu yeni düşünce tarzıyla birlikte, bilginin amacı önemli bir dönüşüme uğramıştır. Sanayi Devrimi sonrasında bilgi amaç olmaktan çıkarak "Bilgiden nasıl pratik fayda sağlarız?" sorusuyla bir araca dönüşmüştür.² Bilimsel bilgiden pratik fayda edinme anlayışı sayesinde teknolojik ilerlemeler hız kazanmış, Sanayi Devrimi'nin asıl uğraş alanı olan makineleşme ve pratik fayda sağlama amacı, eğitime de yansımış ve okullar üretime katkı sunan bireylerin yetiştirildiği eğitim birimleri haline gelmiştir. Böylece eğitim, sanayinin gerektirdiği insan tipini yetiştiren kurumlar olarak algılanmış, mekanik ve diğer konularda uzman insan yetiştirilmeye başlanmıştır. Bireylere bütünü görebilecek şekilde eğitim verilmemesi; parça parça verilen bilgileri bütünlüyle birleştirememelerine ve böylelikle bireyin bütünsel bir sistem içinde yaşadığı sorunları çözmekte yetersiz kalmasına neden olmuştur.³

Sanayi Devrimi'nden sonra öğretmenler öğrencileri, gelişen, büyüyen ve olgunlaşan bir insan gibi değil; üzerinde çalışılan nesne ve üretim bandında bitirilen bir iş birimi olarak görmüşlerdir.⁴ Şöyle söylediğimizde de aslında gerçeğin farklı bir boyutuna işaret etmiş oluruz: Sanayi Devrimi'nden sonra önemli veya değerli bilgi, üretim endekslili olan bir ürüne, bir alete dönüştürülebilecek bir bilgi haline gelmiştir. Bu bilgi, insanın temel konumuz olan dünyalı kimliği ve vatandaşlığını idrak etmesine bir katkı sunmadığı gibi, tersine insanın dünyalı kimliğini ihmal etmesi gibi bir sonuca ulaştırmaktadır.

Aydınlanma Çağı'ndan itibaren Sanayi Devrimi ile büyük bir dönüşüme uğrayan modern dönemi, bazı aydınlar gezegen çağı olarak isimlendirmiştir.⁵ 20. yüzyılda ise artık hepimizin bildiği gibi dünya gezegeninin biçiminden hareketle yeni bir isimlendirmeye gidilmiştir: Küreselleşme. Dünya, 20. yüzyıldan itibaren yekpare bir bütündür. Bu bütünü oluşturan parçaların her biri göz önündedir. Ülkeler, şehirler, ilçeler, köyler ve mezralar gözlenebilir niteliktedir. Dolayısıyla dünyanın herhangi bir yerinde üretilen bilgi dünya çapında yani küresel niteliktedir.⁶

İlk anda çok sevindirici gibi gözükken, yalnızca kütüphanelerde değil bilgisayarlardan, cep telefonlarından, tabletlerden ulaşılabilecek bu bilgi çeşitliliği, aslında insanın dünyalı kimliğini güçlendirmemiş; sanıldığı kadar aksine çarpıtmış ve bozmuştur. Üstelik bahsettiğimiz ortamlardaki bilgiler, klasik anlamdaki kütüphanedeki bilgilerin zıddına, doğruluğunun denetlenmesi ihtimalinden çoğunlukla uzaktır.⁷ Bu bilgilerin hangi

² Mesut Özcan- Muzaffer Şenel, *Modernite ve Dünya Gelenekleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 19.

³ Nurhayat Çelebi, *Küreselleşme ve Eğitime Yansımaları* (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2016), 132.

⁴ Sabri Güngör, "Eğitim ve Eğitim Yönetiminde Paradigmalar", *Kafkas Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1/3 (Aralık 2014), 30.

⁵ Edgar Morin, *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi*, çev. Hüsnü Dilli (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 40.

⁶ Fahrettin Korkmaz, "Küreselleşmenin Eğitim Programlarına Etkileri", Milli Eğitim Bakanlığı Uluslararası Eğitim Bilimleri Kongresi (2017), 174.

⁷ Çelebi, *Küreselleşme ve Eğitime Yansımaları*, 120-137.

süzgeçlerden geçerek, hangi yöntemlerle üretildiği de belirsizdir. Üzerinde uzun yıllar yapılan araştırmalar sonucunda elde edilen bilimsel bilgiyle, günümüzde hiçbir araştırmaya dayandırılmayan bilgi, eşit düzeye indirgenmiştir.

Ülkemiz açısından baktığımızda Avrupalılaştırma, batılılaşma, çağdaşlaşma, muasırlaşma gibi başlıklar altında değerlendirilen, mevcut medeniyet düzeyini yakalama gayretimiz, bizi bazı değerlerimizden uzaklaştırmış ve ilerlemek sloganı Türk eğitim anlayışı için hikmet kaygısının önüne geçmiştir.⁸ Günümüz Türkiye'sinin entelektüel düzeyi üretilen bilimsel çalışmalar bağlamında batıyla aynı seviyede olmamasına karşın önceki yüzyıllarda bu durumun böyle olmadığı başta matematik, astronomi, kimya, fizik ve biyoloji olmak üzere birçok bilimde üst bilgi düzeyine ulaşıldığı bilinmektedir. Felsefe ve metafizik alanlarında derinleşildiği, 14. yüzyıldan itibaren de bu konularda bilim dünyasına son derece orijinal yorumlar ve katkılar sunulduğu görülmektedir. 14. yüzyılın sonlarına kadar bilim ve teknolojide çağdaşlarından çok ileride olan İslâm âlemi, yetiştirdiği bilim adamlarıyla Avrupa'ya örnek olmuş ve yol göstermiştir. Galileo'dan önce İbn-i Bacce'nin hareket kanunlarını bulmasını, Wright Kardeşler'den önce Cordoba'da Abbas İbn Firnas'ın uçmayı başarmasını, Kopernik'in "Dünya dönüyor." demesinden önce Nasirüddin Tusi'nin eserlerinde aynı görüşü ifade ettiğini görüyoruz. Yalnızca bahsettiğimiz bu temel bilgilerde değil, dil ve varlık felsefesi gibi felsefenin birçok alanında, sanat ve edebiyatta, dünya çapında büyük isimlerin yetiştirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Endülüste, İran ve hinterlandında, bilimde, sanatta ve felsefede dünya çapındaki kimliğini hala koruyan birçok eser üretilmiş, farklı bilim alanlarında çalışmalar yapılmış, birçok kaynak kitap yazılmıştır.⁹

Çalışmada, değerler eğitimi yoluyla yeni kimlik oluşumlarının toplumlarda meydana getirdiği değişimler ve bu değişimlerin ülkemiz gerçekleriyle ne kadar örtüştüğünün tespiti amaçlanmıştır. Değerler eğitimi alanındaki bu çalışmada yer alan uygulama önerilerinin, eğitim uygulamalarının etkililiğini artırmaya yönelik müfredat ve içerik hazırlama çalışmalarına, eğitimcilerin değerler eğitimi hedeflerine ulaşmak için nasıl daha etkili yöntemler kullanabileceklerine, değerler eğitimi alanında yeni yaklaşımların keşfedilmesine ve mevcut yaklaşımların iyileştirilmesine katkı sağlayacağı ve konu ile alakalı bilim dünyasında yapılacak olan sonraki yayınlara kaynak teşkil edeceği düşünülmektedir.

Dünyalı kimliği, sonu baştan belli ama insanın bilmediği bir zaman sınırı içerisinde, kişinin yeryüzüne bağımlı yaşamaya mahkûm olması demektir. İnsan, bütün zihni olanaklarına rağmen daima toprağa bağlıdır ve yaşarken toprak eksenli bir varlık olma özelliğini korumaktadır. İnsan, varoluşu boyunca, sınırsız isteme potansiyeline sahip bir varlık olduğunu sıklıkla tecrübe etmiştir. Bu sınırsız isteme potansiyeli, onun hayatında birçok farklı amacı ve hedefi gerçekleştirmesine olanak tanınmasının yanında ölümlü doğası,

⁸ Gönül Pultar, *Türk Bilim Adamlarının Bakışından İslâm ve Modernite* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2007), 149.

⁹ Mehmet Bayraktar, *İslâm Bilim Adamları* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2012), 197-199.

insanı bu istemelerin sınırlı bir zaman çerçevesi içinde gerçekleşmesi gerektiği gerçeğiyle yüzleştirmektedir. Bu gerçek, insanların hayatlarını anlamlı kılmaya çaba göstermelerini teşvik eder. Ancak insan inansa da inanmasa da öte dünya fikri, bu dünyanın dışındaki bir dünya fikri onu etkiler. Bu fikir kişiyi rahatsız eder, yönetir, aynı zamanda yönlendirir. Dolayısıyla dünyada yaşamak, aslında bilmediği bir zaman diliminde vakti gelince dünyayı terk etmeye mahkûm olmak demektir. Dünyaya geldiğinden kısa bir zaman sonra buradaki vaktinin sınırlı olduğunu idrak etmeye başlayan insan, kendisine nasıl bakar? Hemcinsine nasıl bir anlam yükler? Doğaya nasıl bir anlam yükler? Eşyayı nasıl değerlendirir? Bütün bu yüklediği anlamlardan hareketle kendisi hakkındaki bilgisi nasıl tutarlı olabilir? Çevresindeki varlıklar, canlılar, insanlar hakkında nasıl bilgiler edinir? Başka bir şekilde ifade edecek olursak; dünyalı kimliği, daha başında sorunlu ve eksik bilgiyle iş görmeye çalışan eksik bir varlığa işaret eder.¹⁰

Yöntem

Çalışmamızda kültürel, tarihsel ve toplumsal bir varlık olan insanın bir bütün olarak değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Çalışmamızda, değerler eğitimi odağında küreselleşme, dünya vatandaşlığı ve kimliği üzerinde durulmuş, konu incelenirken nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tekniği kullanılmıştır.

1.DÜNYALI OLMAK NE DEMEKTİR?

Kendisini yeryüzündeki varlıklardan biri sayan insan diğer canlıların üstünde bir canlı olduğunu iddia etmediği gibi gündelik yaşantısında çevresindeki hayvanları rehber edinmişti. Hayvanların yediklerini yer, onların içtiği sulardan içerdi. Onların barındığı yerlerde barınarak yaşamını devam ettirmeye çalışırdı.¹¹ Çok geçmeden, bu gezegende hayvandan farklı bir konum ve değer teşkil ettiğini idrak etti. Çünkü hayvanlar, dünya ile ilgili bir nesneye veya olguya ilişkin, ilkin hangi şekilde temas kuruyorlarsa o temas biçimini aynen sürdürmekteydiler. Oysa insanoğlu taklit aşamasını hızla geçip, dünya ve eşya ile temasta kendi ihtiyaçlarını esas alan yöntemler geliştirdi. Yine hayvandan farklı olarak insan, pratik ihtiyaçlarının ötesine geçip o pratik ihtiyaçlarına hizmet eden eşyaları estetik tarzda üretmeye çalıştı. Bu da hayvanlarda olmayan zenaatin, zamanla da sanatın ortaya çıkması demektir. Mağara resimleri olarak karşımıza çıkan ilk sanat ifadeleri, insanların zamanla kültürleşmeye gittiklerini göstermektedir.

İnsanlar kabileler halinde yaşamaya başladıktan sonra, kabilelerin kendi aralarında savaş ya da çatışma şeklinde olan ilişkileri, zamanla bir arada yaşamaya evrilmiş, insan toplulukları çatışmak yerine anlaşmayı tercih etmişlerdir. İnsan denilen varlıkta

¹⁰ Mehmet Karakuş, "Öğretmen Yetiştirmede Felsefenin Yeri ve Önemi", *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/31 (2006), 81.

¹¹ Caner Taslaman, *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi?* (İstanbul: Destek Yayınları, 2017), 167.

görülebilen bu gelişmeyi mümkün kılan en önemli unsur eğitimidir. Eğitim toplumların varoluşundan günümüze kadar gelişerek oluşan kültürün, değer yargıların ve birikimlerin yeni kuşaklara aktarılma aracıdır.¹² Eğitimle hem yerel hem de evrensel kültüre hâkim insan yetiştirmek amaçlanır. Bu şekilde sağlıklı bir toplumun oluşturulması hedeflenir. Toplumsal gelişmenin en önemli kriteri eğitilmiş kişilerden oluşan kitleye sahip olmaktır. Eğitim; kendi içinde bölünen ve birbirine bağımlı hale gelen insanlara paylaşmayı, duygu ve düşünce ortaklığı kurmayı, iletişimde bulunmayı kısaca var olmayı öğretmektedir. Dünyayı kendimize göre düzenleyip hâkim olmak yerine, anlamayı, tüm insanların aynı kaderi paylaştığının bilincini vermeyi ve kişide dayanışma isteğini uyandırmayı hedeflemektedir.¹³ Yaşanılan küresel ölçekteki krizlerin insanlığın bütününe ilgilendirdiğinin bilinci, ancak dünyalı kimliğini öğreterek oluşturulabilir. Eğitim, dünyanın nasıl daha uygar hale getirileceğini, dayanışmanın temellerini yani dünyalı kimliğini öğretirken, insan davranışlarının içine merhamet duygusunun nasıl koyulacağını bilgisini de içermelidir. Bu bilgi genç nesillere aktarılmadan yaşanan bilinçsiz ilerleme sonucu toplumun ilerideki mutluluğu, bireyin şu andaki rahatı için feda edilir. Oysa gelişmenin aynı zamanda kişisel deneyime dayanan, duygusal ve ahlaki alanı da kapsayan, hayli kompleks bir anlama sahip olması gerekmektedir.¹⁴

2.PARÇADAN BÜTÜNE KÜRESELLEŞME VE AHLAKI DEĞERLER

16.yy'da Avrupa'da, teokratik hâkimiyet kuran Katolik Kilisesi'nin temsil ettiği din anlayışına karşı yaşanan uyanış, kendisini önce resim, heykel, mimari ve edebiyat alanlarında göstermiş, daha sonra fizik bilimlerine doğru yöneliş başlamıştır. İnsan, bu dönemde kendisini tabiatın üstünde ve tabiata hükmeden bir konumda görmeye başlamıştır. Bu yeni bilim anlayışı, duyu ve deneyleri ön plana çıkarırken dinden bağımsız hayatı farklı şekillerde yaşama mantığının tohumları bu zamanda atılmış ve yaşanan gelişmeler din-bilim kavgasına dönüşmüştür. Batı'nın eğitim, bilim, sanat ve teknolojiye ilerlemesinin sebebi gerçek Hıristiyan olmalarından ya da bizim onlara göre geri kalmışlığımız Müslüman olmamızdan kaynaklanmamaktadır. Avrupa kültürü rasyonalist, bilimi pozitivist, siyaseti liberal, felsefesi hümanist sanatı da natüralisttir. Dolayısıyla Batı, dini ikinci plana atıp bilimi ve eğitimi ön plana çıkararak ürettiği değerler sayesinde bugün medeniyeti temsil etmektedir. Bilim ve teknoloji alanındaki bu ilerlemişlik, değerler ve maneviyat alanında görülememiştir.¹⁵

¹² Emin Karip, *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 6-8.

¹³ Mizrap Polat, "Küreselleşen Dünyada Değerler ve Eğitim Arasındaki Bağ: Değerler Eğitiminin Heterojenleşen Toplumda Birlikte Yaşamaya Etkisi", *Marife* 1 (2010), 147.

¹⁴ H. Haluk Erdem, "Edgar Morin'de İnsanlık Durumu ve Geleceğin Eğitimi Düşüncesi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012 Bahar), 81.

¹⁵ Mustafa Aydın, *Moderniteye Dışardan Bakmak* (İstanbul: Açılım Yayınları, 2014), 125.

Dünyanın farklı ülkelerinde yaşanan değişimler ve gelişmeler diğer ülkeleri de etkileyebilmekte, değişen bu koşullarda yeni değerler ortaya çıkmakta, sosyal ilişkiler sonucunda ortaya çıkan farklılıkları kabullenmenin yanında küresel vatandaş, dünya vatandaşlığı ve dünyalı kimliği gibi kavramlar önem kazanmaktadır. Küreselleşmeyle birlikte farklı kültüre sahip insanlar ve toplumlar kolaylıkla ve daha sık etkileşime girmeye başlamıştır.¹⁶

Küreselleşme sürecine bağlı olarak gündeme gelen dünyalı vatandaş kavramı, farklı kültürlerdeki insanların teknoloji sayesinde etkileşime geçmesi sonucu ortaya çıkan bir kavram olup, yaşanan değişimlere uyum sağlayabilen, farklılıkları anlayabilen, eleştiren, düşünen, değişime açık ve iletişim becerisine sahip bireyler için kullanılmaktadır¹⁷ Dünyalı vatandaşın; adalet, barış, hürriyet ve küreselleşme için sorumluluk bilincine sahip, farklılıklara saygılı, çevreyle etkileşime açık olması gerekirken zulümle mücadele, saygı ve empati, işbirliği becerilerine sahip olması beklenmektedir.¹⁸ Küresel çağda yaşanan bu değişim ve gelişimle birlikte bilgi sürekli ve hızla güncellenerek stratejik bir güç haline gelmekte, öğrenmenin değeri daha da artmaktadır.¹⁹ Değişim, bireysel ve toplumsal alanda olduğu gibi eğitim alanında da kaçınılmaz bir süreçtir. Değişime direnmektense ona çok kültürlülük ve küreselleşmesi yönüyle hazırlanmak gerekmektedir. Bireyin küreselleşmesi, çağın gereği olan bilgiyle donanmış ve kendi dışında olan insanlarla rekabete hazır olmasıdır.²⁰

Çok kültürlülüğe giden yol, o kültürü oluşturan yerel alt kültürleri keşfedip benimsemekten, toplumsal ve bireysel olarak bizi var eden özelliklerimizi daha iyi anlamaya çalışıp, etrafımızdaki kültürel çeşitliliği de korumak için azami çabayı sarf etmekten geçmektedir. Küreselleşen dünyada farklı kültürel kimliklerden öğrenilecek çok şey olduğu bilinciyle farklılıkları bir arada tutup yönetmek konusunda yetkinliklerimizi çeşitlendirmek, farklı iklimler yaratmak ve herkesin kazanacağı yeni faydalar elde etmek kültürel çeşitliliğin devamına katkı sağlayacaktır.²¹ İnsanın ontolojik varlığından kaynaklanan değerlerin yanında, onun günümüz şartlarında diğer insanlarla etkili, sağlıklı ve başarılı bir ilişki sürdürmesine yardımcı olacak değerler vardır. Dünyalı kimliğini oluşturmada değişkenlik, adapte olabilme, kendini diğerinin yerine koyma, üretken olma, hem ortak hem ferdi sorumluluk alarak diğeriyle iyi iletişim ve işbirliği kurabilme gibi

¹⁶ Çiğdem Kan, "Değişen Değerler ve Küresel Vatandaşlık Eğitimi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 17/3 (Eylül 2009), 897.

¹⁷ Kan, "Değişen Değerler ve Küresel Vatandaşlık Eğitimi", 898-899.

¹⁸ Kadir Ulusoy, "Değer Eğitimi: Davranışçı ve Yapılandırmacı Yaklaşım Göre Hazırlanan Tarih Programlarında Değer Aktarımı", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2010), 35.

¹⁹ Çiğdem Kan, "Sosyal Bilgiler Dersi ve Değerler Eğitimi", *Milli Eğitim Dergisi* 40/187 (2010), 141.

²⁰ Çiğdem Kan, "Sosyal Bilgiler Eğitiminde Küresel Vatandaşlık", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 26 (2009), 27.

²¹ Kan, "Sosyal Bilgiler Dersi ve Değerler Eğitimi", 144.

kabiliyet gelişimleri yeni değerler olarak öne çıkmaktadır. Yeni edinilen değerlerle birlikte var olan farklı değerlerin birbiriyle nasıl bir ilişkiye girdiği hususu da önem arz etmektedir.

Postmodern değer olarak tanımlanan bütün yeni değerler başarılı olabilmeye yöneliktir. Günümüzde başarı her zaman ahlaki olmadığı gibi bu durum çok da yadırganmamaktadır. Kâr marjının artması için üretim maliyetlerini düşürmek, insan işgücü yerine makineleşmeyi tercih etmek, üretim maliyetini kısmak adına ekolojiye zarar veren yöntemler uygulamak ve sosyal adaletin korunmaması ahlaki sayılmayan eylemlerdendir. Global aktörlerin başarı değerinin kaynağını ahlak olarak algılamaması başarının değer erozyonuna uğramasının en önemli sebeplerindendir. Sadece menfaatin elde edilmesi ve korunması için başarılı olma mantalitesi dönüştüğünde bireysel olarak çatışmalara, uluslararası olarak da savaflara yol açmaktadır.²²

Günümüzde insanlık, küresel ölçekte problemle karşı karşıyadır. Ozon tabakasının erimesi sonucunda ortaya çıkan küresel ısınma tüm dünyaya zarar vermektedir. Ne var ki ülkeler verilen zararlardan sorumlu olma iradesini göstermeyerek çevre sorunlarına ilişkin etkili küresel mekanizmaları kurmakta isteksiz davranmaktadırlar. Bu isteksizlik dünya insanların ortak varlıklarının sürdürülebilirliğini de ortadan kaldırmaktadır.²³ Malûmattan ilme doğru yürümek istenirken modern dünyanın sunduklarıyla hedonist bir yaşam biçimi benimsenmektedir. Bilim ve teknolojinin hayatımıza kattığı olumlu gelişmeleri kabul etmekle birlikte dayanışma, birbirine saygı ve paylaşma gibi değerler eski önemini koruyamamaktadır.

2.1. Dünyayı Tanımak ve Birbirimizi Anlamak

Empati yeteneğini geliştirmek, insanların birbirlerini anlama sürecine büyük bir katkı sunacaktır. Bu yeteneği geliştirmek için bilimsel veya teknolojik bilgilerin dışında sanatsal bilgilere de ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü bilimsel bilgiler kişiye evrende, doğada olup bitenleri ve insanın bedeni içerisindeki gelişmeleri anlatmakta kusursuz iken, insanın çevresiyle olan ilişkisini ve bu ilişkinin onun üzerindeki etkilerini, insan teki üzerinden anlatmakta yetersizdir. İnsan kendisine bakışını, çevresi ve kendi türü ile olan ilişkisini resim, müzik, şiir, edebiyat ve tiyatro gibi alanlarda dışa vurmaktadır. Sanat yoluyla insan, dünyaya başkasının gözüyle de bakarak, kendini onların yerine koymayı yani empati yapmayı öğrenmektedir. Farklı bir bakışla hiç bilmediğimiz yeni bir algı elde edebilmek, insan olmanın hakkını vermeyi öğretmektedir. Bu sayede insanın ne hissettiği, ne düşündüğü, niçin öyle davrandığı daha rahat ve daha etkileyici bir şekilde anlaşılabilir.

²² Polat, "Küreselleşen Dünyada Değerler ve Eğitim Arasındaki Bağ: Değerler Eğitiminin Heterojenleşen Toplumda Birlikte Yaşamaya Etkisi", 149-151

²³ Richard Falk, *Yırtıcı Küreselleşme Üzerine Bir Eleştiri*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: Küre Yayınları, 2002), 200-202.

Günümüzde, insanların çoğu topraktan yalıtılmış bir şekilde yaşamlarını sürdürmektedir. İnsan, büyük şehirde yaşasa da topraktan yaratıldığını unutmakta, yaptıklarının çevreyi ve toprağı birinci derecede etkilediğini bilmezden gelmekte ve duyarsız davranmaktadır. Çevre ile ilgili derslerde ve iletişim kanallarında çevreye verilen zararın yaşama etkisi, hepimizin dünyanın bir parçası olduğumuz, birbirimize muhtaç olduğumuz ve dünyadaki her nesnenin öbürünün varlığına katkı sunduğunun anlatılması sorunun üstesinden gelmeye yardımcı olacaktır. İnsanlara bu duygu verildiğinde, dünyalı olma bilgisi aşılandığında dağı, taşı, çiçeğı ve bulutu daha dikkatli gözlemleyerek insanın üstünlüğünün sadece varoluşta olduğu, canlılık bakımından hepimizin eşit olduğu bilinciyle hareket edecektir.²⁴

2.2. Türkiye ve Dünyalı Kimliği İlişkisi

Bir toplumun geleceğinin istenilen seviyede olabilmesinin temel şartı başta üstün vasıflarla donanmış erdemli ve faziletli bireylerin yetiştirilmesiyle mümkündür. MEB 2017 yılında değerler eğitiminde esas alınması gereken on kök değer tespit etmiştir. Bu kök değerler “adalet, dostluk, dürüstlük, özdenetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik” kavramlarıdır. Değer kavramı, kullanıldığı yere göre farklı anlamlara gelebilen, Türkçede değmek kökünden türetilen ‘bir şeye biçilen karşılık’ ‘bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet’ anlamlarını içermektedir. Belli bir toplumda, iyi ve kötünün, doğru veya yanlışın ya da arzu edilir veya edilmez neler olduğu konusundaki ortak görüşler olarak da tanımlanmaktadır.²⁵

Toplumların kullanma ya da göz ardı etmeleri sonucunda zamanla ya kaybolan ya da nesilden nesile aktararak yaşatılan değer kavramının evrensel boyutu incelendiğinde karşımıza adalet, doğruluk, ahlak, yardımseverlik, dayanışma ve sorumluluk gibi kişiyi ideal insan olma çizgisine yönlendiren tanımlar çıkmaktadır. Bireyin ve toplumun olgunlaşmasını ve gelişmesini gaye edinen eğitim kurumlarının temel görevlerinden biri olan değer eğitimi, karakter, vatandaşlık, irade ve ahlak eğitimi gibi farklı isimlerle de olsa öğretim programlarında yer almaktadır. Ne var ki ülkemizdeki değer eğitimi sürecinde yöntem ve teknikler hakkında bilgiye sahip olursa da en büyük sorun bunları pratiğe dönüştürülmesidir. İnsanı diğer varlıklardan üstün kılan ve hayata anlam katan şey, bilgi olduğundan bilginin uygulanması, işlenmesi ve üretilmesi önem arz etmektedir.²⁶

Dünyalı bir varlık olarak, Türk insanı kimliğimizi ve bu kimliği oluşturan değerleri belirlemek için “Türk kimliğinden ne anlıyoruz/ne anlamamız gerekir? Türk kimliğinin dünyadaki yeri ve önemi nedir? Ögeleri nelerden oluşmaktadır? Neyi benimser? Neyi reddeder? Hedefi nedir? Bir Türkü’nü Fransız’dan, İngiliz’dan, Alman’dan, Arap’tan ya da

²⁴ Mehmet Gültekin, "Eğitim ve Gelecek Zaman", *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 23 (2019), 780.

²⁵ Yakup Topal, "Değerler Eğitimi ve On Kök Değer", *Mavi Atlas* 7/1 (2019), 247.

²⁶ Hakan Özkan, *Din Eğitimi Açısından Kuran-ı Kerim’de İtaat Kavramı (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022)*, 254.

İranlı'dan hangi nitelikleri ayırmaktadır? O nitelikler hangi düşüncenin ürünüdür? Fransız, kültürünü dilinde, bir Alman disiplinde, bir Amerikalı hukukunda, bir İngiliz iktisadında, bir İranlı sanatında serimleyebiliyorken biz Türkiye Türkleri, kendi kültürümüzü hangi alanda ve ne şekilde ifade ettiğimizi iddia edebileceğiz? gibi sorulara cevap vermek öncelikli konularımız arasında yer almalıdır. Bunun için gerçek anlamıyla 'millî' bir eğitim anlayışına ihtiyaç duyulmaktadır. Eskinin değer yargılarının tam olarak oturması, yeni değerlerle karşılaştırma imkânımızı sınırlamaktadır. Bu yüzden önümüze sunulan yeni değerleri ya olduğu gibi kabullenmek ya da tamamen reddetmek gibi tercih edilmemesi gereken bir durumla karşılaşmaktadır. Günümüzde eğitimde uygulanan müfredatlarla batılı ve Avrupa'ya entegre, Avrupalı bilinciyle ve buna uygun eğitim anlayışıyla rejime uygun, dinini bilen ve sadık ama aynı zamanda dünyayı anlayan bireyler yetiştirilmesi amaçlanmıştır.²⁷

3. MODERNLİK VE TÜRK KİMLİĞİ

Bir ülkenin eğitim sistemi önem verdiği değerlerin eğitim sistemine yansıtılmasıyla başlar ve bu değerler eğitimin yönünü, amaçlarını ve çerçevesini belirler.²⁸ Değer eğitimi, eğitimin çok yönlü bileşimi olarak tarif edilmesinin yanında fikirlerin ve düşüncelerin analizi ve karşılaştırılmasına da yardımcı olmaktadır. Eğitimin doğasında bulunan başkalarına yardımcı olma; bireyin ve toplumun daha anlamlı bir hayat sürmesi ve toplumun iyiliğine katkı sunma gibi hedefler sayesinde insanların bulunduğu her yerde verilebilmektedir. Değer eğitimi, değerler hakkında öğretim yapma ve yayma çabası olarak görülürken çoğulcu toplumlarda değer ve kültür aktarımının yöntemi ve esasları için uzlaşma sağlanması gerekmektedir.²⁹

Türk millî eğitiminin genel amaçlarından biri, vatandaşları maddi ve manevi yönden sağlıklı ve dengeli bir şekilde geliştirmek; karakterli, sorumluluk sahibi, saygılı, verimli bireyler olarak yetiştirmektir.³⁰ Türk toplumunun muhtaç olduğu vatandaş kitlesini yetiştirmekte okulların büyük rolü vardır.³¹ Türk toplumunun dini yaşantısını ve kültürünü, geçmişi ile geleceği arasında en iyi şekilde bağ kuracak şekilde anlatan kültür dersleri ve özellikle DKAB dersleri değer kazanımı ve aktarımında oldukça önemli bir yer tutmaktadır

Öğrencilerin kişilik ve karakterleri oluşurken dini yaşantı, gelenek, örf, adet, insan hakları, saygı, dayanışma, adalet ve barış gibi değerleri bünyesinde barındıran DKAB dersi, kişilerin millileşme ve toplumsallaşma sürecinde de başat aktörlerden biridir. Türkiye'de eğitim, diğer ülkelerde olduğu gibi toplum yapısına ve değer yargılarına göre şekillenmektedir. Bu amaca ulaşma ve öğrencileri bu doğrultuda yetiştirme konusunda DKAB

²⁷ Muhammed Şevki Aydın - Cemil Osmanoğlu, *Kültürlerarası Din Eğitimi* (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016), 11.

²⁸ Hıfzı Doğan, *Eğitimde Program ve Eğitim Tasarımı* (Ankara: Önder Yayınları, 1997), 19.

²⁹ Ulusoy, "Değer Eğitimi: Davranışçı ve Yapılandırmacı Yaklaşımına Göre Hazırlanan Tarih Programlarında Değer Aktarımı", 39.

³⁰ Milli Eğitim Temel Kanunu (METK), Resmî Gazete 14574 (24 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 2.

³¹ Remzi Yavaş Kınal, *Öğretmenlik Mesliğine Giriş* (Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2004), 20.

dersi üzerine düşen görevi yerine getirmektedir. Eğitimden beklenen, bireylere sadece beceri ve bilgi kazandırmak değil, toplumu oluşturan değer yargılarına göre kültür oluşturulmasını, geliştirilmesini ve sürdürülmesini sağlamak, bireylerin ve toplumun karakter gelişimine destek olmaktır.³²

Hayatı tayin etme ve nizam vermeye dair gelişmelerin çoğu Sanayi Devrimi'nden sonra meydana gelmiştir. Bu dönemde Osmanlı'da modernleşmenin ölçüsü, daha çok Avrupa'da yaşanan bilim ve sanat alanındaki gelişmelerin ülkeye taşınması olarak düşünülmüştür.³³ Halka, eğitim konusunda iki seçenek sunulmuştur. Geleneksel eğitimi almak isteyenler klasik medreselerde, modern eğitim almak isteyenler ise yeni açılan okullarda eğitim görmeye başlamıştır. Cumhuriyet döneminde ise eğitim ve toplumsal hayatta modernleşmek isteyen Osmanlı'nın yaptığı gibi çift yollu ilerleme yerine, eski dil, tarih ve değerler atılarak toplum kökten değişime uğratılmıştır. Bu tercih, din olarak İslâm'dan kaçmak için değil, yüzyılın değerlerinin toplumu muasır medeniyet seviyesine daha kolay ulaştıracağı düşüncesiyle yapılmıştır.³⁴

Değerler, insanların davranış ve hareketlerine anlam yüklemenin yanında kişiliğinin ve kimliğinin oluşmasında, toplumların ortak bilinç geliştirerek amaç ve ortak kimlik kazanmalarında da rol oynamaktadır. Avrupa kendi değerlerinin kaynağını Yahudi ve Hristiyan kültürü olarak görmekte İslâmın dolaylı ya da doğrudan katkısını göz ardı etmektedir. Bu göz ardı etme egemen kültür anlayışlarının diğer kültürlerden daha üstün olduğu yaklaşımını ortaya çıkarmaktadır. Küreselleşen dünyada bu bakış açısından kurtulmak için değerler eğitimi medeniyetler ve kültürlerarası eğitim-öğretim olarak anlamak gerekmektedir. Bu çerçevede evrensel ve yerel değerlerin birbiriyle karşılıklı etkileşimine vurgu yapmak, diğerini ve diğerinin kültürünü tahkire ve inkara yönelmeden öğretmek, dünya vatandaşlığı açısından birlikte yaşamının en önemli göstergelerinden biri olacaktır. Öğretimi bilgi, beceri ve tutum aktarımı olarak değerlendirip, eğitimi de bir bilinçlenme eylemi ve süreci olarak tarif ettiğimizde, birlikte yaşama bilincinin gelişmesi de değer eğitimi anlamına gelmektedir. Bu eğitim, eğitilen bireyin farklı olanı normal olarak algılamasına, onu tolere etmekten de ziyade kabullenmesine, kendi gelişimi için bir fırsat olarak görmesi kabiliyetini kazanmasına da yardımcı olacaktır.³⁵

Dünyanın değişmesiyle insanların yaşam biçimlerinde değişiklik meydana gelmektedir. Teknolojik gelişmeler dünyanın bir olmaya gittiğini gösterse de aynı zamanda mutsuz, refah düzeyi düşük "ötekiyi" ortaya çıkarmıştır. Gelişmenin yalnızca maddi değil, aynı zamanda manevi ve ahlakı da barındıran bir anlama sahip olduğu unutulmamalıdır. Bu

³² Ulusoy, "Değer Eğitimi: Davranışçı ve Yapılandırmacı Yaklaşımına Göre Hazırlanan Tarih Programlarında Değer Aktarımı", 46.

³³ Caner Taslaman, *Küreselleşme Sürecinde Türkiyede İslâm* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011), 56.

³⁴ İsmail Tokalak, *İslâm Ülkeleri Neden Geri Kaldı* (İstanbul: GülerBoy Yayınları, 2016), 49.

³⁵ Polat, "Küreselleşen Dünyada Değerler ve Eğitim Arasındaki Bağ: Değerler Eğitiminin Heterojenleşen Toplumda Birlikte Yaşamaya Etkisi", 152.

yüzden eğitim sistemiyle insanlara dünyalı kimliği de öğretilmelidir. Bunun yanında yeni ahlak kodları belirlenip; var olma, paylaşma, kabullenme, yardımda bulunma, iletişimde bulunma, düşünce ve duygu ortaklığı kurma becerisi kazandırılmalıdır.

İnsanın varlığı başlı başına bir değerdir ve bu değer hemcinsine ve diğer varlıklara karşı ekolojik ahlaki sorumluluklar yüklemektedir. Dinamik yapısı gereği değerler eğitimin amaçlarını, içeriğini ve yöntemini etkileyebilmektedir. Değerler eğitimi, küreselleşmeyle birlikte yeni kültürün gelenek olarak tarif edilen eski kültürle etkileşimine, düşünce ve yaşamda meydana getirdiği değişimlere kayıtsız kalmamaktadır. Değerlerin kabullenilmesinde din, kültür, gelenek, günlük hayat ve kişinin psikolojik gerçeklikleri önemli olduğundan değerler eğitimi de metodolojik olarak çok çeşitlilik arz etmeli, her dersin kendine özgü konusu ve amacı olmalıdır.³⁶

Diğerinin kültürü olarak tanımlanan değerleri görmezden gelmeyen değerler eğitimi küresel dünyada farklı kültürlere mensup bireylerin tüm insanlığın ortak medeniyet köklerini görmesini sağlamak açısından büyük öneme haizdir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Kültür, insanların bireysel ve toplumsal yaşamlarında ortaya koydukları öğelerin tamamıdır. Bu öğeler, dil, sanat, edebiyat, gelenekler, inançlar ve değerler gibi birçok farklı unsurları içermektedir. Dünya üzerinde yaşayan toplumlar, kendilerine özgü kültürlerini yansıtmak için ifade alanı bulmuş ve bu alan üzerinde kendi kimliklerini inşa etmişlerdir. Türk kültürü de binlerce yıllık geniş zaman diliminde çeşitli faktörlerin etkisiyle şekillenmiştir. Bu süreçte Türkler, kendilerine özgü bir kültürel kimlik oluşturmuş ve bu kimlik, Türk dilinin kullanımı, sanat ve edebiyatta ortaya konan eserler, gelenekler, inançlar ve değerler gibi unsurlarla kendini göstermiştir.

Küreselleşme ve modernite sonucunda dünya üzerindeki birçok toplum birbirine yaklaşmış bireyler ve toplumlar kendi kültürel kimliklerini korumakta zorlanmaya başlamışlardır. Dünya vatandaşlığı ya da dünyalı kimliği, kültürel farklılıkların kabul edildiği, çeşitlilik ve hoşgörünün değerli olduğu bir kimliktir. Bu kimlik, bireylerin kendi kültürlerine bağlı kalmasını ama aynı zamanda diğer kültürleri de tanımasını gerektirir. Dünyalı kimliği, bireylerin kendilerini tek bir kültürün içinde sınırlamak yerine, dünya üzerindeki farklı kültürlere açık olmalarını sağlar. Burada üzerinde durulması gereken husus dünyalı kimliğimizi oluştururken bir yandan kendi kimliğimizi ve değerlerimizi korumamız ve diğer yandan bu değerlerle dünya arenasında var olmamız gerektiğidir. Bu değerlerimizin korunması ancak sağlam bir eğitim politikasının oluşturulması ve uygulanmasıyla başarılabilir.

³⁶ Polat, "Küreselleşen Dünyada Değerler ve Eğitim Arasındaki Bağ: Değerler Eğitiminin Heterojenleşen Toplumda Birlikte Yaşamaya Etkisi", 154.

Bireyin eğitim sürecine katıldığı ilk kademe okul öncesi eğitimidir. Bu dönem çocuklar için fiziksel, bilişsel, dil ve sosyal-duygusal gelişim alanlarının desteklenmesinde kritik bir dönem olduğu gibi dünya vatandaşlığına yönelik tutum, bilgi ve beceri kazanılmasında da kritik bir dönemdir. Okul öncesi öğretmenleri, çocukların hoşgörü, sorumluluk, saygı, farklılıkları anlama ve kabullenme gibi becerilerini desteklerken aynı zamanda dünyalı kimliğini içselleştirmiş bireyler yetiştirilmesinde önemli roller üstlenmektedirler. Bu nedenle okul öncesi eğitimi alanında hizmet verecek öğretmenlerin eğitim programlarını hazırlarken dünya vatandaşlığına ilişkin becerileri nasıl sunacağı, hangi yöntem ve teknikleri kullanacağı konusunda donanımlı olması gerekmektedir.

Mevcut eğitim sistemimizde her şeyden önce insanla bağ kurulması, özel anlamıyla da Türk kimliğiyle bağ kurulması gerekmektedir. Kendi kültürlerini bilmeyen insanlar, kendilerini onlardan da saymadığı için kimlik bunalımı yaşamaktadırlar. Kendilerini dünya üzerinde değersiz hissetmekte ve kendi toplumlarına pejoratif bir gözle bakmaktadırlar. Hâlbuki dünya ve Türk kültürünü öğrendiğinde önce kendini tanıyacak sonra da diğer kültürlerle ortak ya da benzeşen paydaları bulacak ve dünyaya onların da gözünden bakabilmeyi becerecektir.

Eğitim sistemi de bu kapsamda kendisini yenilemeli ve bu sürece katkı sağlamalıdır. Dünyalı kimliği konusunda eğitimde yapılması gerekenlerin başında eğitim programlarında daha geniş bir evrensel vatandaş modeli çizilmeli ve bu vatandaşlık modelinin, milli vatandaşlığa bir alternatif olmadığına vurgu yapılmalıdır. Küreselleşmeyle gelen yeni değerler eğitim reformlarını ve okula yönelik paradigmaları da değişikliğe uğratmaktadır. Bu paradigma değişimi, öğretmen yetiştiren kurumların küreselleşme ve dünya vatandaşlığı bağlamında yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Öğretmen adaylarının farklı ülke ve kültürlerin dokusunu anlayabilmesi ve öğrencilerine yansıtması, öğrencilerin, küresel sorunları daha çabuk kavrayacak bilince sahip olmalarını kolaylaştıracaktır. Yükseköğretimde öğrenci değişim programlarıyla gidilen ülkelerde dilden ve kültürden kaynaklanan farklı sorunlar yaşanmasına karşın; kültürlerarası farkındalıkların artırılması ve önyargıların ortadan kalkması gibi olumlu sonuç elde edilmiştir.

Eğitim sürecinde öğrencilere, yeniliklere açık olma ve kendisini devamlı ilerlemeye iten bir ruh kazandırılmaya çalışılmalıdır. Bu ruh biçimi ilerlemenin itici gücü olacaktır. Burada ülkenin eğitim politikasının yanında öğretmenlere de çok büyük roller düşmektedir. Eğitim kalitesi öğretmenin niteliğiyle alakalıdır. Kaliteyi yakalamak isteyen ülkeler bilimsel esaslara dayalı öğretmen yetiştirme modeli üzerinde durmaktadırlar. Türk eğitim sisteminin küresel değerlerle revize edilerek, eğitimin beşikten mezara kadar olduğunun bilinci öğrencilere kazandırılmalıdır. Erken yaşlarda çocukların fiziksel ve ruhsal gelişimi takip edilerek, kabiliyetleri, yetenekleri, başarıları, eğilimleri ve yatkınlıklarına göre dünyadan haberdar olan, hayatla bütünleşik insan yetiştirmeye önem verilmelidir.

Dünyalı olmak demek insanın insan olarak kalması demektir. Dünyayı daha uygar bir seviyeye taşımayı, insan türünü gerçek insanlığa dönüştürmeyi, birinin diğeriyle, herkesin herkesle karşılıklı dayanışması ve merhamet duygusu içinde olmasını anlatmaktadır. İnsanın bitkiyi bitki, hayvanı hayvan, kendisini de insan olarak kabul etmesi ve aralarındaki farkı hesaba katabilmesi demektir. Sonuçta gelişmelere içimizdeki insanı öldürmeden adapte olabilmeli, gelişmelerin insanlığın refah düzeyinin artması için olduğunun bilincinde olarak, kendimize ait değerlerle insanı yüceltmeli ve küresel anlamda ben yerine, bize anlam katmalıyız.

KAYNAKÇA

Aydın, Muhammed Şevki- Osmanoğlu, Cemil. *Kültürlerarası Din Eğitimi*. İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.

Aydın, Mustafa. *Moderniteye Dışardan Bakmak*. İstanbul: Açılım Yayınları, 2014.

Bayraktar, Mehmet. *İslâm Bilim Adamları*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2012.

Çelebi, Nurhayat. *Küreselleşme ve Eğitime Yansımaları*. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2016.

Doğan, Hıfzı. *Eğitimde Program ve Eğitim Tasarımı*. Ankara: Önder Yayınları, 1997.

Erdem, H. Haluk. "Edgar Morin'de İnsanlık Durumu ve Geleceğin Eğitimi Düşüncesi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012 Bahar), 75-88.

Ertürk, Ramazan. "Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim". *Felsefe Dünyası Dergisi* 40 (2004), 65-76.

Falk, Richard. *Yırtıcı Küreselleşme Üzerine Bir Eleştiri*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: Küre Yayınları, 2002.

Gültekin, Mehmet. "Eğitim ve Gelecek Zaman". *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 23 (2019), 775-782.

Güngör, Sabri. "Eğitim ve Eğitim Yönetiminde Paradigmalar". *Kafkas Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1/3 (Aralık 2014), 91-107.

Kan, Çiğdem. "Değişen Değerler ve Küresel Vatandaşlık Eğitimi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 17/3 (Eylül 2009), 895-904.

Kan, Çiğdem. "Sosyal Bilgiler Dersi ve Değerler Eğitimi", *Milli Eğitim Dergisi* 40/187 (2010), 138-145.

Kan, Çiğdem. "Sosyal Bilgiler Eğitiminde Küresel Vatandaşlık", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 26 (2009), 25-30.

Karakuş, Mehmet. "Öğretmen Yetiştirmede Felsefenin Yeri ve Önemi". *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/31 (2006), 79-85.

Karip, Emin. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017.

Korkmaz, Fahrettin. "Küreselleşmenin Eğitim Programlarına Etkileri". Millî Eğitim Bakanlığı Uluslararası Eğitim Bilimleri Kongresi (2017), 168-184.

METK, Milli Eğitim Temel Kanunu (Kanun No. 1739). *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973). Erişim 4 Kasım 2022.

Morin, Edgar. *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi*. çev. Hüsnü Dilli. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Özcan, Mesut- Şenel, Muzaffer. *Modernite ve Dünya Gelenekleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Özkan, Hakan. *Din Eğitimi Açısından Kuran-ı Kerim'de İtaat Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Polat, Mizrap. "Küreselleşen Dünyada Değerler ve Eğitim Arasındaki Bağ: Değerler Eğitiminin Heterojenleşen Toplumda Birlikte Yaşamaya Etkisi". *Marife* 10/1 (2010), 143-155.

Pultar, Gönül. *Türk Bilim Adamlarının Bakışından İslâm ve Modernite*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2007.

Taslaman, Caner. *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi?* İstanbul: Destek Yayınları, 2017.

Taslaman, Caner. *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslâm*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.

Tokalak, İsmail. *İslâm Ülkeleri Neden Geri Kaldı*. İstanbul: GülerBoy Yayınları, 2016.

Topal, Yakup. "Değerler Eğitimi ve On Kök Değer". *Mavi Atlas* 7/1 (2019), 245-254.

Ulusoy, Kadir. "Değer Eğitimi: Davranışçı ve Yapılandırmacı Yaklaşımına Göre Hazırlanan Tarih Programlarında Değer Aktarımı". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2010), 32-51.

Yavaş Kıncal, Remzi. *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2004.

Hanefilerde Istıslah Ve Makâsıdla İlişkisi Istıslah And Its Relationship With Maqâşid In The Hanafis

Ümmügülsüm DAKKAK

Doktora Öğrencisi, 2. Hassan Üniversitesi Kazablanka, Edebiyat ve İnsani İlimler Fakültesi, İslâmi İlimlerde Bahisler ve Araştırmalar Bölümü, İslam Hukuku, Kazablanka, Fas.

Phd. Student, Hassan II University of Casablanca, Faculty of Art and Humanities, Department of Studies in Islamic Sciences, Islamic Law, Casablanca, Morocco.

ates.ummugulsum@gmail.com

Orcid: 0000-0002-8752-168X

Atıf/©: Dakkak, Ümmügülsüm (2023). Hanefilerde Istıslah ve Makâsıdla İlişkisi, *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*,

Sayı 10-20, ss. 403-430.

Citation/©: Dakkak, Ümmügülsüm (2023). Istıslah And Its Relationship With Maqâşid In The Hanafis, *Kafkas University Faculty of Divinity Review*.

Issue 10-20, pp. 403-430.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1263294

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 10 March / Mart 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 26 March / Mart 2023

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 20; **Pages / Sayfa:** 403-430.

Suggested ISNAD Citation: Ümmügülsüm Dakkak, "Hanefilerde Istıslah ve Makâsıdla İlişkisi", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz- July 2023), 403-430.

Notlar/Notes

Bu makale "el-İmam Ebî Bekr el-Cessas el-Hanefî (ö.370) ve el-İmam Ebî Bekr İbn el-Arabî (ö.543)'nin Ders el-Makâsîd Mukâyesesi" adlı doktora tezinden üretilmiştir. 2. Hassan Üniversitesi Kazablanka, Devam ediyor.

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/Intihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/Intihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

الاستصلاح الحنفي ومعالجه المقاصدية

الملخص

استهدف هذا البحث إثبات أن الحنفية يأخذون بالاستصلاح ويقولون به وأنه جزء من أصولهم وإن لم يكونوا قد أفردوا ذلك في مبحث خاص من مباحث كتبهم أو مؤلفاتهم، وكذلك من أهداف البحث تبيين معالم مقاصدية الاستصلاح الحنفي وعمق صلة الاستصلاح الحنفي بمقاصد الشرع ومدى الارتباط بينهما، وهذا البحث خطوة أولية في وضع أسس نظرية التقصيد الحنفي في مقابل نظرية التقصيد المالكي، خاصة مع ما اشتهر من سبق نظرية المالكية في المقاصد على نظرية الحنفية من خلال ما نُسب إليهم من تقدم مقالتهم في الاستصلاح، وقد عملت على تحقيق تلك الأهداف من خلال تبيين مفاهيم البحث وهي المصلحة والمقاصد، ثم تحدثت عن حجج الاستصلاح في المذهب الحنفي وتحدثت ما ذكر من الأقوال في هذا المجال لقدماء الأصوليين ومعاصريهم، ثم تحدثت عن مظاهر الاستصلاح عند الحنفية من خلال ست نقاط (الملائم المرسل، والاستحسان، والعرف أو العادة، وسد الذرائع، وتخصيص النصوص بالمصلحة، والقواعد الفقهية)، وكانت هذه النقاط المركز الذي استبان من خلاله نظرية الحنفية في الاستصلاح وتمثالها مع نظرية المالكية، وبعد أن بان معالم الاستصلاح الحنفي أوضحت موضع اتصال هذه المظاهر بمقاصد الشريعة، وختمت البحث بذكر أمثلة من فروع الحنفية الفقهية تبين من خلالها الاستصلاح الذي عمل به الحنفية ومدى صلته بمقاصد الشرع.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، المذهب الحنفي، الاستصلاح الحنفي، المقاصد، صلة المصالح بالمقاصد.

Istislah and Its Relationship with Maḳāşid in The Hanafis

Ümmügülsüm Dakkak

Abstract

This article, aims to meaning of istislah and the relation of istislah with maḳāşid in the Hanafi Sect, even if Hanafi scholars did not consider the relation between istislah and maḳāşid as a private matter, there are evidences showing the existence of this relationship and even a part of their methods in the works related to the sect. First of all, the meanings of the terms maslahah and maḳāşid, and their relationships are stated. Later, the main use of istislah in the Hanafi sect was mentioned, and the words of methodologists were expressed. Afterword, according to the Hanafi sect are emphasized, based on the six items (Mülâimu'l-mursel, Istihsan, Orf or adeh, seddi zerai, allocation of nass with maslahah and kawaidi'l-fiqhiyye.) mentioned in various Hanafi books. These six items are the center of the Hanafi theory of reform and its similarity with the Maliki theory. The research was concluded by citing examples from Hanafi furu fiqh, which showed the compatibility of the istislah and maḳāşid es-shari'a that the scholars of the sect were working on.

Keywords: Fiqh, Istislah, Maslahah, Maḳāşid, Hanafi Sect.

Hanefilerde İstislah ve Makâsıdla İlişkisi Ümmügülsüm Dakkak

Öz

Hanefî Mezhebi'nde istislah ve istislahın makâsıd ile ilişkisini ortaya koymayı amaçlayan bu makalede, Hanefî âlimleri istislah ve makâsıd ilişkisini özel bir mesele olarak ele almamış olsalar bile mezhebe dair eserlerde bu ilişkinin varlığını hatta Hanefî ulemasının usûllerinin bir parçası olduğunu gösteren deliller mevcuttur. Hanefî Mezhebine mensup âlimlerin istislah delilini kullanırken aynı zamanda makâsıd da riayet ettiği anlaşılmaktadır. Bu çalışmada öncelikle maslahat ve makâsıd

terimlerinin anlamları ve birbiriyle olan ilişkilerinden ve Hanefî Mezhebi'nde istislahın asıl olarak kullanılmasından bahsedilerek, bu alanda bazı usûl alimlerinin görüşleri dile getirilmiştir. Mezhebin kitaplarında bahsi geçen, tamamı istislahla ilgili ve istislahla dair araştırmalardan oluşan altı maddeden (Mülâimu'l-mürsel, istihsan, örf veya âdet, sedd-i zerâ'i, nassın maslahat ile tahsisi ve kavâidi'l-fıkhiyye.) yola çıkılarak Hanefî Mezhebi'ne göre istislahın tecellileri üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu altı madde Hanefî istislah teorisinin ve Mâliki teorisi ile olan benzerliğinin kurulduğu merkezdir. Son olarak, Hanefî furu fıkından istislahın ve makâsıdü's-şerî'anın birbiri ile uygunluğunun gösterildiği örnekler zikredilerek araştırma tamamlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, İstislah, Maslahat, Makâsıd, Hanefî Mezhebi.

المدخل

لما كان الحديث عن الاستصلاح عند الحنفية داعياً إلى الاطلاع على هذا المفهوم من خلال مصادرهم، كان لا بدّ من القول بأن الحنفية لم يُفردوا الحديث عن الاستصلاح في باب أو مبحث خاص، حيث لم يذكره كمصدر من مصادر التشريع أو كدليل من الأدلة المعتمدة، وإنما كان الحديث عنه من خلال إشارات جاءت في مواضع مختلفة.

والمعروف أن الإمام أبا حنيفة (ت150هـ/767م) رحمه الله كان في مقدّمة القائلين بمعقول النص وروحه، وهذا ظاهر عنده من خلال أبحاث القياس والاستحسان، فالحنفية يَبْنُوا بأن الشريعة معللة، وأن أحكامها مبنية على علل هي مظان لمصالح مقصودة في الشرع، وأصلوا مفهوم الاستحسان واحتجوا له وأظهروا أقسامه وأنواعه، ودشّنوا بذلك طريقة يعالج من خلالها غلو اطراد القواعد العامة القياسية ومشكلاتها من خلال نظام مستمد من أساليب الشرع في معالجة المساوئ والطوارئ، معتمداً هذا النظام على تحقيق مقاصد الشرع العامة في الإصلاح والعدل.

ولا بدّ أن يكون من يقول بالتعليل والاستحسان يقول بالاستصلاح، إذ مبنى التعليل والاستحسان إنما هو الاستصلاح واعتبار المصلحة، وكذلك من البعيد أن يكون الحنفية غير قائلين بالاستصلاح، إذ كانوا من أوائل قضاة وفقهاء دولة العباسيين ومن بعدهم العثمانيين وغير هاتين الدولتين، ولا شكّ أن فقه الدولة وإدارتها يستند في كثير من جوانبه إلى المصلحة، ولذلك كان قولهم بالاستصلاح لا شكّ فيه، ونحن هنا سنحاول أن نظهر قول الحنفية بالاستصلاح وصلة ذلك بمقاصد الشرع من خلال نقاط ست.

يختلف ما جاء في هذا المقال عمّا جاء في بعض الرسائل العلمية والمقالات الأخرى التي تناولت بالبحث آراء السادة الحنفية في الاستصلاح والمقاصد بأنها حاولت التأسيس لنظرية الاستصلاح وعلاقته بالمقاصد عند الحنفية، فنجد في أطروحة علمية أعدت لنيل درجة الدكتوراه - بعنوان "مفهوم المقاصد عند الأصوليين الحنفية المتقدّمين"، تم إعدادها في جامعة سكاريا في شهر نيسان/أبريل من العام 2022م - قد حدد الباحث أطروحته بالبحث في آراء أربعة أئمة فقط من الحنفية، ولم يفصّل البحث في الاستصلاح عند الحنفية، بل اقتصر فيه على ذكر بعض النصوص التي تشير إلى المصالح

والمقاصد، بينما حاول هذا المقال البحث عن الاستصلاح الحنفي من خلال ست نقاط أَدْعَى أنها جماع باب الاستصلاح عند أبرز علماء الحنفية من المتقدمين والمتأخرين.

وكذلك فإن المقال هذا يختلف في أطروحاته عما جاء في مقالة علمية بعنوان: "الفكر المقاصدي في المدرسة الحنفية"، من إعداد علي بكجان، ورسالة علمية أخرى أُعدَّت لنيل درجة الماجستير بعنوان: "الاستصلاح والمصالح المرسله عند الحنفية والمالكية" من إعداد عزّت سارغين، تم إعدادها في جامعة أتاتورك سنة 1992م، حيث لم يتناول هذا البحثان موضوع علاقة الاستصلاح الحنفي بالمقاصد بالصورة التي تناوله بها هذا المقال.

وتماشياً مع طبيعة هذا البحث، فإن المنهج الذي يتناسب معه هو المنهج الاستقرائي والوصفي والتحليلي، ولذلك فقد كانت هذه هي المناهج المتبعة في بحث هذه النظرية عند الحنفية.

1. المصلحة في اللغة والاصطلاح:

في اللغة: المصلحة: واحدة المصالح، وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه¹، والإصلاح: نقيض الإفساد، والاستصلاح: نقيض الاستفساد².

في الاصطلاح: الناظر في تعاريف الأصوليين للمصلحة يجد أنهم قد اختلفوا في تعريفها، وهذا الاختلاف في تحديد المراد منها مرده إلى الاختلاف في النظر إلى طبيعة المصلحة، فمن نظر إلى المصلحة بمعناها المطلق كالعز بن عبد السلام (ت660هـ/1262م) فنجد أنه قد عرفها بقوله: "المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها"³، فجعل اللذات والأفراح وأسبابها هو المصلحة⁴.

ونجد كذلك من العلماء من قصر المصلحة على اللذة وأسبابها ولم يذكر الأفراح، فعرفها بأنها: "ما يكون للذة أو وسيلة إليها.... سواء كان ذلك نفسياً أو بدنياً، ذنبياً أو أخروياً"⁵، لكنه إذ قصرها على اللذة وأسبابها فقد بين شمولها للدنيا والآخرة والنفس والبدن.

¹ جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (دار صبار، الطبعة 3، 1414هـ)، حرف الحاء، فصل الصّاد، مادة: صلح، 2: 516-517.

² أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 4، 1407هـ/1987م)، باب الحاء، فصل الصاد، مادة صلح، 1: 383-384.

³ أبو محمد عزالدين عبدالعزيز بن عبدالسلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414هـ/1991م)، 1: 11.

⁴ Algül, Adnan. İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Maslahat Anlayışı, EKEV Akademi Dergisi, Kış 21/69, (2017) 2-3.

⁵ شمس الدين محمد بن محمد أمير الحاج، التقرير والتحبير، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 1403هـ/1983م)، 3: 141.

ونجد كذلك من عرّف المصلحة بمعناها المطلق أيضًا ولكنه أضاف إليها بعدًا شموليًا أكثر فقال في تعريفها: "وصف للفعل يحصل به الصلاح - أي: النفع منه - دائمًا أو غالبًا للجمهور أو للأحاد"⁶، فصاحب التعريف وهو ابن عاشور (ت1393هـ/1973م) قد أضاف إلى تعريفه بعدًا شموليًا آخر وهو البعد الجماهيري والفردية، ونجد أنه كذلك قد أضاف إلى المصلحة البعد الدوامي والأغلي، ولكنه يؤخذ على تعريفه أيضًا أنه عرّف الشيء بنفسه، حيث جعل المصلحة هي الصلاح.

وهناك من العلماء من نظر إلى المصلحة من جانب اعتبار الشرع لها فعرفها من هذا الجانب، ومن هؤلاء الغزالي إذ عرفها بقوله: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"⁷، فالغزالي ربط المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع عمومًا، ثم خصّها بالكليات الخمسة التي حُفظت في كل الشرائع.

ونجد أيضًا من أصحاب الاتجاه الشرعي في تعريف المصلحة من عرفها فقال: "وأما حدُّها بحسب الشرع هي السبب المؤدّي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة"⁸. فجعل المصلحة هي الوسيلة إلى تحقيق مقاصد الشرع. والذي يظهر أنّ الاختلاف في تعريف المصلحة إنما هو راجع إلى اختلاف الاعتبارات التي عُرفت به المصلحة، وكذلك إلى توسيع دائرة التعريف أو تضيقها، ويظهر أيضًا من خلال تعاريف من نظر إليها من جانب الاعتبار الشرعي عمق الصلة بين المصلحة والمقاصد وكونها المؤسسة للمقاصد.

وفي سياق تعريف المصلحة وقبل البدء بالاطلاع على حجّية ومظاهر الاستصلاح عند الحنفية لا بدّ لنا من أن نقف على معنى الاستصلاح وقد عرفه شيخ حنفية زمانه مصطفى الزرقا (ت1420هـ/1999م) بقوله: "الاستصلاح: هو بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسله"⁹، فالاستصلاح إذاً إنما هو عملية تتجلى في اجتلاب المنافع، واجتناب المضار، والمقصود بالمنافع المصالح، والشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق هذه المصالح والمنافع للإنسان بوجه عام، وقد دلّت نصوصها وأصولها على لزوم مراعاتها والنظر إليها في تنظيم سائر نواحي الحياة¹⁰، فمن هنا كانت علاقة الاستصلاح

⁶ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ/2004م)، 3:200.

⁷ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، (تحقيق: محمد عبدالشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد 1، الطبعة 1، 1413هـ/1993م)، 174.

⁸ سليمان بن عبدالقوي الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، (تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، بيروت: مؤسسة الريان - مكة: المكتبة المكية، الطبعة: 1، 1419هـ/1998م)، 239.

⁹ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، (دمشق: دار القلم، الطبعة 2، 1425هـ/2004م)، 1:100.

¹⁰ المصدر نفسه، والمكان نفسه.

بالمقاصد الشرعية علاقة تكامل، إذ الاستصلاح هو عبارة عن طريق يقوم من خلاله الفقيه برعاية المصالح التي قصد الشرع جلبها لحياة الناس من خلال الفتاوى والنوازل والأحكام.

2. المقاصد في اللغة والاصطلاح:

في اللغة: المقاصد في اللغة جمع مَقْصِدٌ ومَقْصِدٌ بالفتح وبالكسر، ومقصد مصدر ميمي للفعل قصد، والقصد في لغة العرب يطلق على عدّة معانٍ منها: الاعتماد، والأُمُّ، والاعتزام والتوسُّط، والطريق، وطلب الشيء وإتيانه¹¹، يقول ابن فارس: "القاف والصاد والذال أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء وأتته، والآخر على اكتناز في الشيء"¹².

في الاصطلاح: المقاصد كمصطلح لقي لا يوجد لها تعريف حدّي أوّل مدوّن لعلم المقاصد وهو الشاطبي، ولعلّ السبب في ذلك أنه كان ممن لا يتكلّفون ذكر الحدود والإطالة فيها، لأن المعاني كانت عندهم واضحة ومتمثلة في أذهانهم¹³. وأوّل تعريف للمقاصد نجده عند المنظر الثاني لعلم المقاصد وهو ابن عاشور فقد عرّفها بقوله: "أما علم مقاصد الشريعة فهو عبارة عن الوقوف على المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظّمها"¹⁴، ويؤخذ على تعريفه أنه عبّر عن المقاصد بالمعاني والحكمة، والمعنى يخالف المقصد من حيث أن المعنى هو التفسير والمقصد غاية الشيء، وكذلك فإن الحكمة أشمل من المقصد، والتعريف هذا أيضاً يقتصر على تعريف المقاصد العامة، حيث لم يشتمل على ذكر المقاصد الخاصة والجزئية.

ونجد علال الفاسي (ت1394هـ/1974م) قرين ابن عاشور قد عرّف المقاصد فقال: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"¹⁵، وتعريفه وإن كان شاملاً للمقاصد العامة والخاصة إلا أنه قد عبّر المقاصد بالأسرار، والأسرار أوسع من المقاصد وأشمل.

وقد كثرت التعاريف بعد ذلك من المعاصرين، ومنهم نور الدين الخادمي فقد عرّف المقاصد بقوله: "المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية

¹¹ ابن منظور، لسان العرب، حرف الدال المهملة، فصل القاف، 3:353 وما بعدها؛ وأبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 8، 1426هـ/2005م)، باب الدال، فصل القاف، مادة: قصد، 1:310؛ ومجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، (القاهرة: مجمع اللغة العربية)، باب القاف، مادة: قصد، 2:738. والزبيدي، تاج العروس، فصل القاف مع الدال المهملة، 9:35 وما بعدها.

¹² أبو الحسين أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، (تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م)، كتاب القاف، باب القاف والصاد وما يثلثهما، مادة: قصد، 5:95.

¹³ يوسف أحمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، (الأردن: دار النفائس، 1420هـ/2000م)، 45.

¹⁴ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 2:21 و121.

¹⁵ علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 5، 1993م)، 7.

وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصالحة الإنسان في الدارين¹⁶. إلا أنه يؤخذ عليه ما يلي: التكرار، حيث لا داعي لقوله: "المرتبة عليها" إذ المعاني مرتبة على الأحكام بالأصل، وكذلك الاستطراد والتطويل في التعريف، وهذا لا يناسب التعاريف¹⁷.

ويمكن القول بأد المقاصد هي: الغايات والأهداف التي أنزل الله من أجلها الشريعة إجمالاً وتفصيلاً، لتحقيق مصالح الناس في الدارين.

3. حجّة الاستصلاح عند الحنفية

إن الناظر في كتب الحنفية¹⁸ يجد أنهم يرفضون اعتبار المصالح التي ليس لها شاهد من الشارع، أي أنهم يرون عدم اعتبار ما يظهره العقل من المصالح للمجتهد، بل لا بدّ حتى تكون المصالح معتبرة عندهم من أن تكون وردت في الشرع أو شهد على اعتبارها شاهد من الشرع وهو ما يسمونه بالمرسل الملائم أو شهد الشارع على عدم إغائها، وأما المصالح المرسله وهي التي لم يرد بها الشرع بالاعتبار أو بالإلغاء ولم يشهد لها شاهد من الشرع على اعتبار جنسها فهذه المصلحة مردودة عند الحنفية وغير حجة، إذا لا دليل على اعتبار الشرع لها، ولو كانت حجة وأصبحت دليلاً شرعياً لكانت دليلاً من غير اعتبار من الشارع لها، ويكون عند ذلك الترجيح من غير مرجح، وهو باطل.

وقد احتجّ على الحنفية من يقول بالمصالح المرسله بأن النصوص محدودة، والوقائع التي يتلى بها المكلف كثيرة، فيحتاج إلى معرفة حكم الله فيها للعمل، وإن لم تسع النصوص وسعت المصلحة¹⁹. وأجاب الحنفية بأنه لا ملازمة بين قلة النصوص وبين خلو الوقائع من الأحكام، وذلك لأن الشرع قد أتى على جميع المصالح المعتمدة فلم يترك منها شيئاً إلا وقد بيّنه، ف"العمومات من الكتاب والسنة والأقيسة شاملة لجميع الوقائع، ويتقدير عدمه؛ أي عدم الشمول، فنفي كل مدرك خاص حكمه الإباحة الأصلية، يعني إذا انتفى في حادثة وجود مأخذ من الأدلة الأربعة فعمل بموجب أصل كلي مقرر في الشرع اتفاقاً وهي الإباحة الأصلية، فإنه الأصل في الأشياء على ما عرف في محله، فلم تخل عن حكم الشرع واقعة، وهو المبطل أي: الخلو عن الحكم هو المبطل للرد المذكور"²⁰.

وإذا أطلقنا النظر في كتب الأصوليين من المذاهب الأخرى، نجد أنّ المتقدّمين منهم ينسبون إلى الحنفية القول بالاستصلاح، ومن هؤلاء الإمام الجويني (ت478هـ/1085م)، حيث يرى أن معظم أصحاب أبي حنيفة يقولون بتعليق

¹⁶ نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، مكتبة العبيكان، الطبعة 1، 1421هـ/2001م، 52-53.

¹⁷ يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، 50.

¹⁸ ينظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحجير على التحرير، 3:151؛ ومحمد أمين المعروف بأمير باديشاه، تيسير التحرير على كتاب التحرير، (مصر: مصطفى الباني الحلبي، 1351هـ/1932م)، 3:314؛ وعبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، (ضبطه وصححه: عبدالله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1423هـ/2002م)، 2:281.

¹⁹ ينظر: محمد أمين المعروف بأمير باديشاه، تيسير التحرير على كتاب التحرير، 3:315.

²⁰ المصدر نفسه، والمكان نفسه.

الأحكام بالمصالح إذا كانت شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارّة في الشريعة²¹، ونقل الشاطبي (ت790هـ/1388م) هذا المعنى عن الجويني وأكّده²².

وأطلق القراني (ت684هـ/1285م) القول بالمصالح المرسلّة على جميع المذاهب، وبَيَّن أن قصرها على مذهب مالك ليس بصحيح، فقال: " يحكى أن المصلحة المرسلّة من خصائص مذهب مالك، وليس كذلك، بل المذاهب كلها مشتركة فيها؛ فإنهم يعلقون، ويفرقون في صور النقوض، وغيرها، ولا يطالبون أنفسهم بأصل يشهد لذلك الفارق بالاعتبار؛ بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو عين المصلحة المرسلّة"²³.

وأكّد القراني هذا المعنى في موضع آخر وبَيَّن أن كتب بقية المذاهب غير المالكية تشهد بقولهم بالمصالح فقال: " وأما المصلحة المرسلّة فالمنقول أنّها خاصة بنا، وإذا افتقدت المذاهب وجدتم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلّة، فهي حينئذ في جميع المذاهب"²⁴.

ونقل الزركشي (ت794هـ/1392م) هذا المعنى عن القراني أيضاً وأكّده بنقول أخرى عن علماء آخرين كابن دقيق العيد (ت702هـ/1302م) الذي يرى بأن مالكا (ت179هـ/795م) رضي الله عنه وإن كان أكثر الفقهاء استخداماً للمصالح المرسلّة، ويليّه في ذلك الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ/855م)، إلا أن بقية المذاهب لا تخلو عن استخدام المصالح المرسلّة بالجملة²⁵.

فإذن؛ كثير من الأصوليين المتقدّمين ينسبون القول بالمصالح إلى المذهب الحنفي، وهذه النسبة وإن لم تكن عند بعضهم بشكل مباشر، لكن المعهود من كلامهم أنّ المذهب الحنفي داخل ضمن دائرة المذاهب المقصودة.

وأما في المتأخرين أو المعاصرين من الأصوليين فنجد أن كثيرين منهم نسب القول بالاستصلاح إلى الحنفية، ومن هؤلاء الشيخ عبدالوهاب خالفاً (ت1355هـ/1956م)، حيث بيّن أن قول المتقدّمين من الحنفية بعدم اعتبار الاستصلاح دليلاً شرعياً فيه نظر، ذلك أن الحنفية هم في مقدّمة فقهاء العراق القائلين بأن أحكام الشرع مقصود بها المصالح، ومبنية

²¹ أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني، البرهان في أصول الفقه، (تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد 2، الطبعة 1، 1418هـ/1997م)، القول في الاستدلال، 2:161.

²² أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، (تحقيق ودراسة: محمد الشقير وآخرون، دار ابن الجوزي، الطبعة 1، 1429هـ/2008م)، 6:3.

²³ شهاب الدين أحمد بن إدريس القراني، نفائس الأصول في شرح المحصول، (تحقيق: عادل أحمد عبدال موجود - علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة 1، 1416هـ/1995م)، 9:4095.

²⁴ شهاب الدين أحمد بن إدريس القراني، شرح تنقيح الفصول، (تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة 1، 1393هـ/1973م)، 394.

²⁵ أبو عبدالله محمد بن عبدالله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (دار الكتي، الطبعة 1، 1414هـ/1994م)، 8:84.

على علل هي مظان تلك المصالح، وهم الذين يأخذون بمعقول النص وروحه، وكثيرًا ما أولوا ظواهر النصوص استنادًا إلى معقولها، والمصلحة المأخوذة منها.

وكذلك أن الحنفية قالوا بالاستحسان، وجعلوا من أنواعه ما يستند إلى العرف والضرورة والمصلحة، وما هذا إلا استناد إلى المناسب الملائم وأخذ بالاستصلاح، فمن البعيد أن يكون الحنفية لا يقولون بالاستصلاح²⁶.

وكذلك من المعاصرين الذين نسبوا إلى الحنفية القول بالاستصلاح شيخ حنفية بلاد الشام مصطفى الزرقا، فإنه نسب إليهم الأخذ بالمصالح بطريق الأولى ما داموا يقولون بالاستحسان، وفي ذلك يقول: "فيذا كان الحنفية يقولون باعتبار المصلحة، والخروج لأجلها استحسانًا عن القواعد القياسية إذا عارضتها، فإنهم يوجبون اعتبار المصلحة المرسلّة وبناء الأحكام على مقتضاها بطريق الأولوية عندما لا تعارضها القواعد القياسية، وهذا هو معنى الاستصلاح... فلا يعقل أن من يقول بالاستحسان لا يقول بالاستصلاح، لأن الاستحسان هو نهاية الشوط؛ فمن بلغها فقد اجتاز ما دونها حتمًا"²⁷.

وكذلك من المعاصرين القائلين بنسبة الحنفية إلى القول بالاستصلاح الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (ت1434هـ/2013م)، فبيّن أن عدم تعرض الإمام أبي حنيفة في أصوله لدليل الاستصلاح لا يدل على أنه لا يأخذ بالاستصلاح ولا يقول به، إذ هو زعيم أصحاب الرأي وأسبقهم في مضماره، ورد مكان القول بالاستصلاح في المذهب الحنفي إلى الاستحسان والعرف²⁸.

وكذلك الدكتور وهبة الزحيلي (ت1436هـ/2015م) نسب إلى الحنفية الأخذ بالمصالح، وعقد لذلك مباحث في كتابه، بيّن من خلالها أن الحنفية يأخذون بأهم تطبيقات نظرية المصلحة من خلال ثلاثة مواضع: الملائم المرسل، والاستحسان، واعتبار المناسبة أو الإخالة²⁹.

وكذلك الشيخ يوسف القرضاوي (ت1444هـ/2022م) نسب الحنفية إلى القول بالمصالح، وقد ذكر بعد نقله لقول الإمام القرآني المتقدّم - القائل بأن الأخذ بالمصالح لا يقتصر على المالكية بل شامل لجميع المذهب - أنه هو التحقيق، إذ كتب المذاهب الأخرى يوجد فيها عشرات بل مئات المسائل التي يكون فيها الدليل المصلحة، وهذا عند الحنفية والحنابلة أكثر من الشافعية³⁰، فجعل الحنفية هم أكثر العاملين بالاستصلاح بعد المالكية.

ومن المعاصرين أيضًا الذين نَبَّهوا إلى الاستصلاح عند الحنفية الدكتور الريسوني، حيث بيّن عند حديثه عن الاستحسان بأن الحنفية قد استندوا في ذلك إلى الاستصلاح، وقد قال: "والاستحسان الحنفي إنما هو قبس من نظرية

²⁶ عبدالوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه، (عمّان: دار القلم، الطبعة 6، 1414هـ/1993م)، 89-90.

²⁷ مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1:126.

²⁸ محمد سعيد البوطي، ضوابط المصلحة، (مؤسسة الرسالة)، 380-381.

²⁹ وهبة مصطفى الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، (دمشق: دار الفكر، الطبعة 1، 1406هـ/1986م)، 2:775.

³⁰ يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصد، (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة 4، 1432هـ/2011م)، 98.

المصلحة في الشريعة الإسلامية، ولست أعني - بالضرورة - أنه مأخوذ من مذهب معين أو اجتهاد معين، بل الظاهر أنه فهم أوتيهِ الإمام الأعظم، مباشرة لنصوص الشريعة وأحكامها"³¹.

والحاصل أن الحنفية الأقدمين وإن لم يقولوا بالمصالح المرسلّة التي لم يرد عليها شاهد من الشارع بالاعتبار والإلغاء، إلا أنهم قالوا بالمرسل الملائم، وهو المصالح المقاربة للمصالح المعترية من قبل الشارع، وقولهم في هذا الجانب وفي جوانب أخرى هو ما دعا علماء المذاهب الأخرى من متقدمين ومتأخرين إلى أن ينسبوهم إلى القول بالاستصلاح، ومظاهر الاستصلاح عند الحنفية هي سنبخته تاليًا.

4. مظاهر الاستصلاح عند الحنفية

بعدما ظهر أنّ الاستصلاح حجّة عند الحنفية وأنهم يقولون به، فإن مظاهر الاستصلاح عندهم كثيرة، وهذه المظاهر لها مكانة كبيرة ضمن أصولهم، ويكمن ملاحظتها في أبحاث ستة وهي تخصيص النصوص بالمصلحة، والملائم المرسل، والاستحسان، والعرف، وسد الذرائع، والقواعد الفقهية، ونبدأ بالتفصيل بها واحدًا تلو الآخر.

1.4. تخصيص النصوص بالمصلحة:

من المواضع التي يظهر فيها أيضًا قول الحنفية بالاستصلاح مسألة النص الظني إذا تعارض مع المصلحة في حالة جزئية، فالحنفية في هذه المسألة يرون أن المصلحة تخص النص الظني إذا كانت المصلحة قطعية، وكانت من ملائمة للمصالح التي أقرها الشارع، وفي هذا يقول الدكتور وهبة الزحيلي: "المالكية ومثلهم الحنفية عند التحقيق يعتدّون بالمصلحة في مقابلة النص، ويخصّصون بها النص الظني في دلالة أو في ثبوته إذا كانت المصلحة قطعية ومن جنس المصالح التي أقرتها الشريعة، وبناء عليه فإنهم يخصّصون عام القرآن إذا كان ظنيًا بالمصلحة، ويردون خبر الآحاد إذا عارض المصلحة القطعية؛ لأنه إذا تعارض ظني وقطعي فيقدم القطعي"³².

لكن بعض متأخري الحنفية نازعوا في مسألة تخصيص النص بالمصلحة، وجعلوا من قواعد المذهب أنّ "المشقة والخرج، إنما يعتبران في موضع لا نص فيه، وأما مع النص بخلافه فلا"³³، ويرى شلبي أن القول بعدم تخصيص النص بالمصلحة تصرف من بعض المتأخرين من الحنفية استنادًا إلى مسألة واحدة، وإلا فإن ما نقل عن الإمام أبي حنيفة من اعتبار الخرج والحاجة، أو المصلحة ودفع المفسدة في مقابل النصوص أكثر بكثير³⁴.

³¹ الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة 2، 1412هـ/1992م)، 70.

³² وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، 2: 802-803.

³³ ابن نجيم، الأشباه والنظائر، (وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1419هـ/1999م)، 72.

³⁴ محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، (مطبعة الأزهر، 1947م)، 363-364.

ومن الأمثلة التي تبيّن تقديم الحنفية للمصلحة على النص أو لنقل تخصيص النص بالمصلحة ما نقلوه عن أبي حنيفة رحمه الله في مسألة دفع الزكاة لبني هاشم، حيث نقل عن أبي حنيفة أنه قال: "لا بأس بالصدقات كلها على بني هاشم"³⁵، مع أن قول أبي حنيفة هذا مخالف لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله: (إنا أهل بيت لا يحلُّ لنا الصدقة، أو لا نأكل الصدقة)³⁶، يقول الإمام الطحاوي بعد أن ذكر عددًا من الأحاديث التي تبيّن عدم جواز أخذ بني هاشم للصدقة: "فهذه الآثار كلها قد جاءت بتحريم الصدقة على بني هاشم، ولا نعلم شيئًا نسخها ولا عارضها إلا ما قد ذكرناه في هذا الباب، مما ليس فيه دليل على مخالفتها"³⁷.

والسؤال إذن؛ إذا كانت الصدقات محرمة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى سائر بني هاشم فما هو دليل أبي حنيفة حتى يقول قوله المتقدم؟ يجيب الإمام الطحاوي على ذلك فيقول: "وذهب في ذلك عندنا إلى أن الصدقات إنما كانت حرمت عليهم من أجل ما جعل لهم في الخمس من سهم ذوي القربى، فلما انقطع ذلك عنهم ورجع إلى غيرهم، بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم، حل لهم بذلك ما قد كان محرّمًا عليهم من أجل ما قد كان أحل لهم"³⁸.

نلاحظ في فتوى الإمام أبي حنيفة رحمه الله في هذه المسألة تخصيصه للنصوص بمصلحة بني هاشم³⁹، فإنهم في الزمن الذي يمنعون فيه من أخذ حقوقهم في سهم ذوي القربى، يجوز لهم أن يأكلوا الصدقات، حتى ينقطع ضرر الفقر عنهم، وأيضًا فإن أخذهم للزكاة أهون من قيامهم بخدمة الكفرة والفجار، إذ حكمة منعهم من أخذ أموال الصدقات أنها أوساخ الناس، وفي ذلك إهانة لهم، فحمل إهانة أخذ أموال الزكاة أهون من إهانة عملهم في خدمة الكفرة والفجرة.

2.4. الملائم المرسل:

عند النظر في مباحث العلة عند الحنفية نجد أنّ شروط العلة كلها ترجع عندهم إلى أمرين: الأول: مناسبة العلة للحكم، والثاني: أن تكون العلة مؤثرة، وشبهوا ذلك بالشهادة، فالمناسبة هي الشاهد وحتى يكون أهلاً للشهادة لا بدّ أن

³⁵ محمد بن أحمد بن سلامة الطحاوي، شرح معاني الآثار، (تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق ويوسف المرعشلي، عالم الكتب، الطبعة 1، 1414هـ/1994م)، كتاب الزكاة، باب الصدقة على بني هاشم، 2:10 ر 2986.

³⁶ أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، من حديث عبدالرحمن بن أبي ليلى عن أبيه، في كتاب الزكاة، باب الصدقة على بني هاشم، 2:10 ر 2983.

³⁷ أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، من حديث عبدالرحمن بن أبي ليلى عن أبيه، في كتاب الزكاة، باب الصدقة على بني هاشم، 2:10 ر 2986.

³⁸ أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، من حديث عبدالرحمن بن أبي ليلى عن أبيه، في كتاب الزكاة، باب الصدقة على بني هاشم، 2:10 ر 2986.

³⁹ ينظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، (تعليق وعناية الدكتور محمد يسري، مصر: دار اليسر للطباعة والنشر)، 33؛ وأحمد مواني، الضرر في الفقه الإسلامي، (السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 1418هـ/1997م)، 1:465.

يوجد فيه ما يعتبر به أهلاً للشهادة، والتأثير هو العدالة، فالشاهد حتى تعتبر شهادته لا به أن يكون عدلاً، والمعدّل له شهادة الشرع باعتباره⁴⁰.

ومعنى المناسبة عندهم هو كون العلة وصفاً يجلب نفعاً ويدفع ضرراً، أي أن المناسب هو المصلحة، ولهذا قالوا: "المصالح المرسله يرجع معناها إلى اعتبار المناسب"⁴¹، والتأثير عندهم قيام النص أو الإجماع على أن وصفاً بعينه مناط لحكم بعينه، أو أن وصفاً من جنس هذا الوصف مناط لحكم من جنس هذا الحكم، فلهذا تداخلت أبحاث الاستصلاح مع أبحاث المناسب.

والمناسب مقسّم بحسب اعتبار الشارع له إلى ثلاثة أقسام: معتبر، وملغى، ومرسل، أما المعتبر فقسّمه الحنفية باعتبار المؤثر إلى قسمين: مؤثّر وهو ما ثبت اعتباره بنص أو إجماع، وملائم: وهو ما ثبت بترتيب الحكم عليه في صورة فقط إن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم⁴². وتقدّم أيضاً أن الملغى والمرسل مردودان عند الحنفية، لكن من الحنفية من قسّم المرسل إلى قسمين: مرسل ملغى، ومرسل ملائم، فردّ المرسل الملغى، وقال باعتبار المرسل الملائم لوجود التأثير فيه، وفي هذا يقول الكمال بن الهمام: "فظهر اشتراط لفظ الغريب والملائم بين ما دُكر من الأقسام الأول للمناسب، والثواني للمرسل، وسنذكر أنه يجب من الحنفية قبول القسم الأخير من المرسل"⁴³.

فالملائم المرسل إذن هو الوصف الذي لم يثبت الحكم معه في أصل ما، ولم يثبت بنص ولا إجماع اعتبار عينه في عين الحكم، ولكن قام النص والإجماع على اعتبار وصف من جنسه في حكم جنس الحكم الذي يوجهه، وكان اعتبار الشارع للوصف الذي من جنسه في جنس الحكم الذي من جنس حكمه اعتباراً لجنس الوصف في جنس الحكم⁴⁴، فإذن هو الوصف الذي اعتبر فيه الشارع جنسه بجنس الحكم البعيد فيه، والتأثير فيه يأتي من هذا الاعتبار، ويحقق بذلك ما اشترطه الحنفية في اعتبار العلة من المناسبة والتأثير، فيكون معتبراً لذلك وحجة في بناء الأحكام، وهذا ما دفع ابن الهمام للقول بأنه يجب من الحنفية قبوله؛ لأنه موافق لقواعدهم.

⁴⁰ ينظر: عبيد الله بن عمر أبو زيد الدبوسي، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، (تحقيق: خليل محيي الدين الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1421هـ/2001م)، 311؛ وعبد العزيز البخاري، *كشف الأسرار*، (دار الكتاب الإسلامي)، 3:352 وما بعدها.

⁴¹ الشاطبي، *الاعتصام*، 3:5؛ وسعد الدين التفتازاني، *شرح التلويح على التوضيح*، (مصر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر، 1377هـ/1957م)، 2:127-128؛ أمير باديشاه، *تيسير التحرير*، 4:12.

⁴² ابن أمير الحاج، *التقرير والتحبير*، 3:150.

⁴³ كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، *التحرير*، (مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمباشرة محمد أمين عمران، 1351هـ)، 438؛ ابن أمير الحاج، *التقرير والتحبير*، 3:151؛ وقد نقل ذلك أيضاً وشرحه أمير باديشاه في *تيسير التحرير*، 3:315. وكذلك عبد العلي اللكنوي صاحب *فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت*، 2:281.

⁴⁴ ابن أمير الحاج، *التقرير والتحبير*، 3:150.

وقد بيّن بعض المعاصرين ممن درسوا مفهوم المصلحة، إلى أن المقصود بالمصلحة المرسلّة في نظر الفقهاء هي ما كانت بمعنى الملائم المرسل، أي ما كان فيها اعتبار جنسها من قبل الشارع، فيبيّن أن المصلحة من حيث نظر الشرعيين لها بالاعتبار إما من حيث إنها لذة موافقة لهوى النفوس، محصلة لرغباتها، أو من حيث إن الحياة الدنيا مقدّمة لآخرة، بمعنى أن المصلحة شرعت لانتظام أمر الدنيا، بدفع العدوان والظلم فيها، وتقييد النفوس بكبح جماحها والحد من شهواتها، فيبيّن أن الفقهاء اختلفوا في اعتبار المصلحة المرسلّة من حيث المفهوم الثاني، أما المفهوم الأول فحكى الإجماع على عدم اعتباره؛ وذلك لأن الأخذ بمفهوم المصلحة بالمعنى الأول يؤدي إلى هدم الشريعة من أساسها، حيث إن كثيراً من النفوس تتلذذ بتلك المأمورات وفعل المنهيات، وذلك مناقض لمقاصد الشارع التي جاءت لإخراج النفوس عن هواها، وكذلك لنسبية المصالح في الدنيا، واختلاف أغراض الناس⁴⁵.

فإذا كانت المصلحة المرسلّة ليست هي مطلق المصلحة كما يُفهم من بعض عبارات بعض المذاهب، وكانت هي بمعنى الملائم المرسل، كان الحنفية قائلين بالمصلحة المرسلّة، وهذا ما نجده عند المتأخرين من الحنفية كابن الهمام (ت 861هـ/1457م) وشرّاحه: "فالتعليل بالمرسل تعليل بمصالح خاصة ابتداء اعتبرت في جنس الحكم الذي يراد إثباته أو جنسها أي: المصالح في عينه أي: الحكم أو جنسه، لكن تشتت الضرورية والكلية فيها على ما تقدم عند قائله أي: المرسل وهو الغزالي، فإن قلت: المثال حنفي وهو أي: الحنفي يمنع المرسل! فكيف يتم على قوله؟ قلنا: سبق أنه يجب القول بعملهم ببعض ما يسمى مرسلًا عند الشافعية، ويدخل ذلك في المؤثر عندهم أي: الحنفية"⁴⁶.

وكذلك نجده عند بعض المعاصرين من الأصوليين، وفي ذلك يقول الدكتور أحمد موافي: "المصلحة المرسلّة: هي المصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشرع، وذلك بأن تدخل تحت جنس اعتباره الشارع في الجملة من غير أن يدل عليه دليل معين... وهذا معنى يكاد أن يكون متفقاً على الأخذ به من قبل المذاهب الأربعة، الثلاثة التي ذكرت بالإضافة إلى المذهب الحنفي"⁴⁷، وقد استدلّ على قوله هذا بالفتاوى الكثيرة التي وردت في المذهب الحنفي ودليلها رعاية المصلحة فقط.

وقد اختلف فقهاء الحنفية في نوع الاستدلال بالملائم المرسل بعد أن أثبتوا مناسبه وتأثيره، فهل هو قياس حذف منه الأصل، أم هو علة شرعية ثابتة بالرأي بمنزلة النص؟ فقال فريق منهم هو "قياس، واختاره الإمامان شمس الأئمة وفخر الإسلام... وقيل: ليس هذا بقياس، بل علة شرعية ثابتة بالرأي مثبتة للحكم، فيكون بمنزلة نص لا يحتاج إلى أصل ليقاس عليه"⁴⁸، لكن مجال الرأي ليس في إنشاء العلة ابتداء، إنما في استنباطها من خلال تتبع تصرفات الشارع، وهذا يتوافق مع نظرية الشاطبي في الاستقراء التي نقدر من خلالها أن نصل إلى كليات الشريعة، وبهذا الرأي تظهر صلة الملائم المرسل أو المصالح المرسلّة بالمقاصد، فالمقاصد الشرعية تستند في كثير من مواضع تحقّقها إلى الملائم المرسل أو المصالح المرسلّة.

⁴⁵ محمد مصطفى شلي، تعليل الأحكام، 279-280.

⁴⁶ ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 3: 156.

⁴⁷ أحمد موافي، الضرر في الفقه الإسلامي، 1: 464.

⁴⁸ الأنصاري، فوائج الرحموت، 2: 283.

فهذا كله يؤكد لنا أن الحنفية يقولون بالمصالح المرسله الملائمة التي قال بها بقية المذاهب، وأنهم يبنون عليها الكثير من المسائل، ولا شك أن المصالح المرسله ما دامت ملائمة فهي خادمة لمقاصد الشرع، جارية في ركابها.

3.4. الاستحسان:

الاستحسان في اللغة هو استفعال من حَسَنَ، وهو يدلُّ على الحُسْنِ والجمال ضدَّ القبح، فالاستحسان هو عدُّ الشيء واعتقاده حسناً، ويكون بطلب ما فيه حُسن وجمال، والانصراف عن كلِّ قبيحٍ وسيءٍ⁴⁹.

أما مفهوم الاستحسان عند الحنفية فخلاصته أنه: عبارة عن عدول المجتهد عن اطراد القواعد العامة لتشريع الأحكام إلى رعاية مقاصد الشرع المتمثلة في العدل والمصلحة. وقد حاول السرخسي (ت483هـ/1090م) أن يشير إلى أسباب هذا العدول بقوله: "الاستحسان: ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يتلى فيه الخاص والعام، وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر ليسر وهو أصل في الدين"⁵⁰، فهذه الأسباب كلها ترجع إلى جلب المصالح للناس ودفع المفاسد عنهم.

وإذا نظرنا في أنواع الاستحسان التي وردت عند الحنفية⁵¹ فكلها ترجع إلى اعتبار المصالح، فالاستحسان الذي يستند إلى النص إنما هو مبيِّن لطريقة الشرع في الالتفات إلى مصالح الناس واعتبارها، والاستحسان المستند إلى الإجماع إنما حصل الإجماع فيه رعيًا لمصالح يحتاجها عامة الناس قاطبة باتفاق جميع مجتهدي الأمة، والاستحسان بالضرورة إنما كان لرعاية مصلحة ضرورية أو حاجية، والاستحسان بالعرف يرجع إلى مصلحة يحتاجها قسم كبير من الناس بحسب زمانهم ومكانهم، والاستحسان بالقياس الخفي إنما هو استثناء من اطراد لقواعد الشرع أو من عموم قاعدة أو نص لموجب قوي التأثير محقق لمصلحة في الواقع، أو لدفع حرج ورفع مشقة⁵².

والخلاصة أن "الاستحسان الحنفي إنما هو قَبَس من نظرية المصلحة في الشريعة الإسلامية، ولست أعني -بالضرورة- أنه مأخوذ من مذهب معين أو اجتهاد معين، بل الظاهر أنه فهم أوتيهِ الإمام الأعظم، مباشرة لنصوص الشريعة وأحكامها"⁵³.

⁴⁹ ابن فارس، *مقاييس اللغة*، كتاب الحاء، باب الحاء والسين وما يثلثهما، مادة: حسن، 2: 57-58. والفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، باب النون، فصل الحاء، مادة الحسن، 1189-1190. وابن منظور، *لسان العرب*، حرف النون، فصل الحاء المهملة، مادة: حسن، 13: 114 وما بعدها.

⁵⁰ شمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي، *المبسوط*، (بيروت: دار المعرفة، بدون طبعة، 1414هـ/1993م)، كتاب الاستحسان، 10: 145.

⁵¹ ينظر: الدبوسي، *تقويم الأدلة*، 405. وأصول السرخسي، (حقيقه: أبو الوفا الأفعاني، الهند: دار إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد، وعنهما صورته دار المعرفة، بيروت)، 2: 202. والبخاري، *كشف الأسرار*، 4: 5.

⁵² وهبة الزحيلي، *أصول الفقه الإسلامي*، 2: 780.

⁵³ أحمد الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، 70.

4.4. العرف أو العادة:

العُرْفُ في اللغة: هو أصل مكوّن من العين والراء والفاء ويدلُّ على معنيين، الأول: يدل على تتابع الشيء متصلًا بعضه ببعض، والآخر: على السكون والطمأنينة، والعرف: هو المعروف، وسمي بذلك لأن النفوس تسكن إليه⁵⁴، والظاهر أن العرف يضم المعنيين، إذ الشيء إذا تتابع وتواصل ألفتها النفوس وسكنت إليه.

والعادة في اللغة: أصلها عود، والعين والواو والفاء أصلان صحيحان، يدلُّ أحدهما على تثنية في الأمر، والآخر جنس من الخشب، والعادة المرادة هنا هي بالمعنى الأول، وهو تثنية الأمر عودًا بعد بدء⁵⁵.

أما في الاصطلاح: فالعرف والعادة بمعنى واحد من حيث الماصدق وإن اختلفا من حيث المفهوم⁵⁶، ولذلك عرّفوا العادة فقالوا: "هي الأمر المتكرر ولو من غير علاقة عقلية"⁵⁷، أخذوها من المعاودة، فعند تكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى تصير معروفة مستقرة في النفوس والعقول، متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة⁵⁸.

ويبيّن معنى العرف أحد المعاصرين من الحنفية بقوله: "العرف هو: عادة جمهور قوم في قول أو عمل"⁵⁹، ويبيّن أيضًا أنه يسمى عادة وتعاملاً.

والعرف هو حجة عند الحنفية، وقد بيّن فقهاء الحنفية حجتيه ومكانته في مواضع كثيرة، ويبيّن أن الأخذ بخلاف العوائد المعتبرة فيه حرج على الناس، قال السرخسي: "وفي نزع الناس عن عادتهم حرج"⁶⁰.

وتبيّنًا لحجية العرف ومكانته أفرد محقق مذهب الحنفية ابن عابدين رسالة في العرف، بيّن فيها حجّية العرف وأنواعه⁶¹، استدللّ بها على حجّية العرف بأدلة من الكتاب والسنة وأقوال العلماء، فمن ذلك قوله تعالى: {خذ العفو وأمر بالعرف} [سورة الأعراف، من الآية: 199]، وقوله صلى الله عليه وسلم: (ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن)⁶²، وقول ابن نجيم - وهو من علماء الحنفية - في سياق شرحه لقاعدة: "العادة محكمة": "واعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع

⁵⁴ ابن فارس، مقاييس اللغة، كتاب العين، باب العين والراء وما يثلاثهما، مادة: عرف، 4: 281.

⁵⁵ المصدر نفسه، كتاب العين، باب العين والواو وما يثلاثهما، مادة: عود، 4: 181.

⁵⁶ محمد أمين بن عمر بن عابدين، مجموع رسائل ابن عابدين، (بدون ناشر وطبعة وتاريخ)، 2: 114.

⁵⁷ أمير باديشاه، تيسير التحرير، 1: 317.

⁵⁸ ابن عابدين، مجموع رسائل ابن عابدين، 2: 114.

⁵⁹ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1: 141.

⁶⁰ السرخسي، المبسوط، 12: 197.

⁶¹ ابن عابدين، مجموع رسائل ابن عابدين، 2: 114 وما بعدها.

⁶² أخرجه الإمام أحمد في مسنده، (جمعية المكنز الإسلامي - دار المنهاج، الطبعة 1، 1431هـ/2010م)، في مسند عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، 2: 837 ر 3651.

إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً، فقالوا في الأصول في باب ما تترك به الحقيقة: تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة، كذا ذكر فخر الإسلام⁶³، فهذه أدلة تثبت حجّة العرف في مذهب الحنفية.

والعرف والعادة يعد في نظر القانونيين مصدرًا مهمًا للقانون، والشريعة كذلك أقرت كثيرًا من التصرفات التي كانت معروفة عند العرب، ولذلك أقام الفقهاء وزنًا كبيرًا للعرف، واعتبروا العرف أصلًا هامًا ومصدرًا واسعًا في تثبيت الحقوق بين الناس⁶⁴.

وأسباب الأعراف كثيرة منها: ما يرجع إلى ضرورة اجتماعية تُلجئ مجتمعا من المجتمعات إلى سلوكٍ يصبح عرفًا وعادة، يحقق المجتمع من خلالها مطالب حياته.

وقد يكون سبب العرف حاجة ماسة تؤدي عدم مراعاتها إلى وقوع الناس في الحرج والمشقة، وعند ذلك يكون العرف حاجة، والحاجات تتجدد بتجدد العصر وتتطور بتطوره. وقد تكون أسباب الأعراف وراثية أو من وضع سلطات دولة أو نظام ما⁶⁵.

والأعراف تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة متأثرة بظروف الناس ومصالحهم وحاجاتهم، فما يكون عادة أو عرفًا في زمان من الأزمان أو في أمكنة من الأمكنة، يمكن أن يختلف في أزمنة وأمكنة مختلفة، ولهذا قال الحنفية في بعض المسائل التي اختلفت أحكامها بتغير الأعراف: "هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان"⁶⁶.

وينبغي التفريق بين الاستحسان بالعرف وبين دليل العرف، ذلك أن الاستحسان بالعرف يكون عند العدول عن دليل عام إلى العرف لمصلحة، أي: هو استثناء من النصوص العامة أو القواعد العامة رعاية لمصلحة تتعلق بالعرف، أما المقصود بالعرف هنا فهو برأسه دليل مؤسس للأحكام كالنصوص والإجماع والقياس، وليس عدولاً عن دليل عام.

وقد ذكر الحنفية العرف في أبواب تخصيص العام وقسموه إلى عرف قولي وعملي، فالقولي: كنعرف الناس إطلاقاً لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره، والعملية كنعرف قوم أكل البر ولحم الضأن، وكلا القسمين مخصص للعام عند الحنفية⁶⁷.

⁶³ زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، الأشباه والنظائر، 79.

⁶⁴ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1: 142 وما بعدها.

⁶⁵ محمد جمال علي، العرف وأثره في الأحكام، (مصر: دار لقمان)، 27-28.

⁶⁶ محمد أمين بن عمر بن عابدين، رد المختار على الدر المختار "حاشية ابن عابدين"، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة 2، 1386هـ/1966م)، 6: 129.

⁶⁷ ابن عابدين، مجموع رسائل ابن عابدين، 2: 114-115.

ثم العرف ينقسم أيضًا إلى عرف عام منتشر بين جمهور الناس، وعرف خاص منتشر بين فئة من الناس أو في بلد أو مكان دون آخر⁶⁸.

وهذه الأقسام كلها تختلف بين الصحة والفساد بحسب مخالفتها وموافقتها للشروط التي وضعها الفقهاء لاعتبار العرف دليلًا أو عدم اعتباره.

فالحنفية في أخذهم بالعرف كدليل وعملهم به تسهيل كبير على الناس في تحقيق مقاصدهم التي جاءت الشريعة في جلبها وتحقيقها، وهذا التسهيل يكون في ناحية التشريع أولاً، إذ العرف يغني عن كثير من نصوص الأحكام التشريعية التفصيلية، فيمكن للناس أن يرجعوا إليه بسهولة، وأن يحققوا مقاصدهم ومصالحهم، وثانيًا في إدارة الواقع والتحكّم في الجزئيات والتفاصيل، ولذلك كان العرف عندهم معتبرًا في كل أبواب الفقه، إذ قلّمًا يوجد باب من أبواب الفقه لا يكون للعرف مدخل في أحكامه، ولذلك كان سلطانه واسع المدى في توليد الأحكام وتحديداتها، وتعديلها وتحديداتها، وإطلاقها وتقييدها⁶⁹.

والحاصل؛ أن العرف له صلة كبيرة بالمصلحة، إذ ترك العمل بالعرف فيه حرج عظيم، والحرج مرفوع بالشريعة؛ لأنه يعاكس مصالح الناس وحاجياتهم، وكذلك العرف هو موضع يدل على المصلحة، إذ المصلحة سبب في نشأة العرف، ولذلك يتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، أي بتغير المصالح والحاجات، والشريعة جاءت جالبة للمصالح دافعة للمفاسد، ولذلك روعي العرف في المذهب الحنفي وبقية المذاهب؛ نظرًا لمصالح الناس الجماعية واحتياجاتهم في تسكين كثير من الأمور في قوالب تكون معهودة للإنسان، فينتقل من خلال هذه المعرفات والمعهودات إلى تحقيق مصالحه واحتياجاته، ولهذا كله كان العرف مدخلًا من مداخل الاستصلاح عند الحنفية.

5.4. سدُّ الذرائع:

سدُّ في اللغة: أصل مؤلف من السين والذال، يدل على معنى واحد وهو ردم الشيء ملاءمته، ومن ذلك سد الثلمة، والحجز بين شيئين⁷⁰.

الذريعة في اللغة: من ذرع، والذال والراء والعين أصل واحد يدل على امتداد وتحرك إلى أمام، والذريعة هي الناقاة التي يستتر بها الصياد عند الصيد⁷¹.

⁶⁸ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، 2: 877 وما بعدها.

⁶⁹ المصدر نفسه، 2: 879 وما بعدها.

⁷⁰ ابن فارس، مقاييس اللغة، كتاب السين، باب ما جاء في كلام العرب وأوله سين في المضعف والمطابق، مادة: سدُّ، 3: 66.

⁷¹ المصدر نفسه، كتاب الذال، باب الذال وما معها في الثنائي والمطابق، مادة: ذرع، 2: 350.

وسد الذريعة في الاصطلاح: "منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع"⁷².

والناظر في كتب أصول الحنفية يجد أنهم لا يذكرون سدّ الذريعة ضمن أصولهم، لكن عدم ذكرهم لها لا يعني عدم اعتبارهم لصحة العمل بها؛ فقد وردت في كتبهم بعض العبارات التي تفيد بقولهم بسدّ الذرائع وعملهم بها، من ذلك ما ذكره الكاساني (ت 587هـ/1191م) عند مسألة إعطاء العبد المحجور عليه للأمان، حيث بيّن أن الضعف إذا كان بالمسلمين فيكون إعطاؤه للأمان جائز، ووجه هذا المذهب المقابل للمذهب المانع؛ أنّ في إعطاء الأمان معنى القتال، وفي ذلك رعاية لمصلحة المسلمين ورعاية للأصل أيضًا وهو القتال، إذ الأمان في حال الضعف وسيلة لمواصلة القتال، و"الوسيلة إلى الشيء حكمها حكم ذلك الشيء"⁷³، فالوسيلة عندهم معتبرة، ويمكن فتحها وسدّها بحسب المصلحة كما يفهم من هذه العبارة هنا ومن عبارات أخرى، وقد لاحظ هذا الموقف للحنفية الإمام الشاطبي فقال مقارنًا بين موقف الحنفية والمالكية من سدّ الذريعة: "وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز إعمال الخيل؛ لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سدّ الذرائع، وهذا واضح؛ إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سدّ الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل، وإذا كان كذلك؛ فلا إشكال"⁷⁴.

وكذلك فإن الحنفية قائلون بالاستحسان، والاستحسان - كما تقدّم - ما هو إلا رعاية للمصالح والعدل، وسدّ الذريعة تعتبر من وجوه العمل بالمصالح⁷⁵، إذ هي نظر في مآل الأمور، يقول الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك"⁷⁶. وكذلك فالاستحسان عدول عن القواعد العامة لمصلحة، وسدّ الذريعة أيضًا هو عدول عن حكم الجواز إلى حكم الكراهة والتحريم، وسبب العدول أيضًا مصلحة، فهناك تشابه وظيفي بين عمل الاستحسان وسدّ الذريعة.

وكذلك فإن كثيرًا من الفروع الفقهية التي وردت في كتب الحنفية تثبت عملهم بمبدأ سدّ الذرائع⁷⁷، لكن في بعض الأحيان يؤثر الحنفية القياس على سدّ الذريعة عند تعارضهما، ومقياس الموازنة بينهما ما يروونه من وجوه تحقيق كل منهما للمصلحة⁷⁸.

⁷² أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، (تحقيق: مشهور آل سليمان، دار ابن عفا، الطبعة 1، 1417هـ/1997م)، 3:564.

⁷³ علاء الدين الكاساني، بائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 1406هـ/1986م)، 7:106.

⁷⁴ الشاطبي، الموافقات، 4:168.

⁷⁵ محمد هشام برهاني، سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية، (دمشق: المطبعة العلمية، الطبعة 1، 1406هـ/1985م)، 651.

⁷⁶ الشاطبي، الموافقات، 5:177.

⁷⁷ محمد هشام برهاني، سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية، 651.

⁷⁸ محمد بلتاجي حسن، منهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، (مصر: دار السلام، الطبعة 2، 1428هـ/2007م)، 274.

وأيضاً فإن في أصول الحنفية ما يشابه اعتبار مبدأ سد الذريعة، حيث قَسَمُوا الحرام إلى قسمين، حرام لذاته وحرام لغيره، والحرام لذاته منشأ الحرمة فيه عين المحرّم كأكل الميتة، وأما الحرام لغيره فممنشأ الحرمة فيه ليست عين المحرّم وإنما شيء آخر كأكل مال الغير، فليست الحرمة لعين المال، وإنما لكونه ملكاً للغير، فمقصد الحرام لغيره لا يختلف عن مقصد وغرض سدّ الذريعة⁷⁹، حيث الأصل في الغالب هو جواز الأصل، لكن عرض عارض أدّى إلى منعه.

ومن الأمثلة على قول الحنفية بسد الذريعة ما ذكره في مسألة حضور النساء صلاة الجماعة، ذكر الكاساني مذهب الحنفية في هذه المسألة فقال: "وأما النسوة فهل يرخص لهن أن يخرجن في العيدين؟ أجمعوا على أنه لا يرخص للشواب منهن الخروج في الجمعة والعيدين وشيء من الصلاة؛ لقوله تعالى {وقرن في بيوتكن} [الأحزاب: 33] والأمر بالقرار نهي عن الانتقال ولأن خروجهن سبب الفتنة بلا شك، والفتنة حرام، وما أدى إلى الحرام فهو حرام"⁸⁰، فبيّن أن مذهب الحنفية في هذه المسألة منع النساء الشواب من حضور الجماعات، وعلل ذلك بأن في خروجهم من منازلهم وحضورهم الجماعات ذريعة لحصول الاختلاط بالرجال، وهذا يؤدي إلى الفتنة، مع أن الأصل أن خروج الإنسان رجلاً أو امرأة من منزله مباح في الشرع، فلمّا أدى الخروج إلى مفسدة محتملة وهي الاختلاط بالرجال منعه، وذلك جلباً لمصلحة المرأة والمجتمع بالعيش المطمئن، ودفع لفساد الاختلاط عن المرأة ومجتمعها.

فمن خلال ما سبق يظهر أنّ سدّ الذريعة هو طريق من طرق الاستصلاح، والحنفية وإن لم يصرحوا به في أصولهم، لكنه منتشر في الفروع الفقهية التي وردت عنهم، والقول به مؤدّى إلى حفظ مصالح قصد الشارع حفظها، وذلك بمنع الوسائل الجائزة التي يمكن أن يتوصّل من خلالها إلى مقصد ممنوع، فحماية لتلك المقاصد التي أرادها الشرع، وحماية لتلك الوسائل المشروعة من سوء الاستعمال عملوا على منعها وسدّها.

6.4. القواعد المصلحيّة ضمن القواعد الفقهية عند الحنفية:

من الجوانب التي تظهر قول الحنفية بالاستصلاح وعملهم به أيضاً القواعد الفقهية، ومن المعلوم أنّ للحنفية قصب السبق في جانب تعديد القواعد الفقهية ومشهور ما نقل عن أبي طاهر الدبّاس (ت—هـ) الحنفي في هذا المجال⁸¹، والغرض

⁷⁹ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، 2: 252.

⁸⁰ الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 275.

ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 14 - 15.

⁸¹ ذكر ابن نجيم في مقدمة الأشباه حكاية أبي طاهر الدبّاس مع أبي سعيد الهروي فقال: "وحكي أن الإمام أبا طاهر الدبّاس جمع قواعد مذهب أبي حنيفة رحمه الله سبع عشرة قاعدة وردة إليها، وله حكاية مع أبي سعيد الهروي الشافعي رحمه الله، فإنه لما بلغه ذلك سافر إليه وكان أبوطاهر ضريباً، يكرر كل ليلة تلك القواعد بمسجده بعد أن يخرج الناس منه، فالتف الهروي بحصير وأغلق أبو طاهر باب المسجد وسرد منها سبعة فحصلت للهروي سعة فأحس به أبو طاهر فضربه وأخرجه من المسجد، ثم لم يكررها فيه بعد ذلك، فرجع الهروي إلى أصحابه وتلاها عليهم".

ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 14 - 15.

هنا ليس استيعاب كل القواعد التي توصلت لجانب الاستصلاح عند الحنفية، وإنما ذكر بعض الأمثلة التي تضيء لنا هذا الجانب وتوضحه.

نقول: القواعد في اللغة جمع قاعدة، والقاعدة هي الأساس⁸².

والقاعدة الفقهية في اصطلاح أهل الفقه هي "عبارة عن أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكامًا تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها"⁸³.

والناظر في القواعد الفقهية يجد أن كثيرًا منها قد أسس على جلب المصالح ودفع المضار، إذ الفروع الفقهية الكثيرة التي جُمعت في صيغة دستورية جامعة بشكل أغلبي لهذه الفروع قد شكَّلتها المصالح المقصود جلبها شرعًا، فالمصالح إذًا قد تشابكت مع القواعد الفقهية من خلال الفروع الفقهية المؤلفة لتلك القواعد على أرضية المصالح المقصودة للشارع.

ومن خلال إجمالة النظر في القواعد التي ذكرها علماء الحنفية، نجد أن جانب المصالح يظهر في كثير من تلك القواعد⁸⁴، فقواعد إزالة الضرر، وقواعد التيسير ورفع الحرج، وقواعد الضرورات، وقواعد السياسة الشرعية كلها ترجع إلى المحافظة على المصالح المقصودة للشارع، إذ هذه القواعد أو الصيغ الدستورية ما توصل إليها الفقهاء إلا من خلال استقراء الفروع التي جمعتها تحتها بجامع، والجامع هذا هو مصلحة مقصودة للشارع، ولو لم تكن هذه المصلحة مقصودة للشارع لما التفت إليها الشارع في كل هذه الفروع.

فمثلًا؛ قواعد الضرر⁸⁵، والقاعدة الأهم من بين تلك القواعد قاعدة "الضرر يزال"، وفرَّعوا عن هذه القاعدة ست قواعد، وهي: "الضرورات تبيح المحظورات"، و"ما أبيض للضرورة يقدر بقدرها"، و"الضرر لا يزال بالضرر"، و"إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما"، و"درء المفسد أولى من جلب المصالح"، و"الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة".

فهذه القاعدة وتفرعاتها من أركان الشريعة، والكثير من نصوص الكتاب والسنة تشهد لها، وهي أساس لمنع الفعل الضار، ومنع الضرر مصلحة، وهي وملحقاتها كلها تستند إلى الاستصلاح، إذ قوامها جلب المصالح ودرء المفسد، وهي عدَّة الفقهاء وعمدتهم وميزانهم في طريق تقرير الأحكام⁸⁶.

⁸² ابن فارس، مقاييس اللغة، كتاب القاف، باب القاف والعين وما يثنىهما، 108:5 – 109.

⁸³ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، 2:965.

⁸⁴ ينظر في هذا الجانب رسالة علمية للباحث: شادي القدومي، بعنوان: التعليل المصلحي في المذهب الحنفي بدائع الصنائع مثالاً، (المشرف: د. صونر دومان، جامعة سكاريا، معهد العلوم الاجتماعية، 2019م)، ص93 وما بعدها.

⁸⁵ ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 72 وما بعدها.

⁸⁶ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، 2:990.

وكذلك قواعد التيسير ورفع الحرج⁸⁷، مثل: "المشقة تجلب التيسير"، و"الأمر إذا ضاق اتسع، وإذا اتسع ضاق"، و"كل ما تجاوز حدّه انعكس إلى ضدّه"، و"يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء"، و"يغتفر في الابتداء ما لا يغتفر في البقاء"، فكل هذه القواعد تؤكد أمرًا واحدًا، وهي أن الشريعة التي اشتملت على مثل هذه القواعد قد بُنيت على المصالح؛ والدليل على ذلك مراعاتها حالات الضرورة والحاجة والحرج والمشقة والقيام بدفعها، لأن الشريعة لو تقم بذلك وتراعي ما تقدّم؛ لكانت شريعة شاقة وحرجة وعسيرة وصعبة فيها من التكاليف ما لا يستطيع الإنسان أن يقوم به، وهذا ضد مصالح الإنسان، فكل ما يؤدي بالناس إلى الفساد، فالشريعة قامت بدفعه، بل قامت بتيسير جلب المصالح.

وكذلك قواعد السياسة الشرعية، إذ أعظم قاعدة وردت في باب السياسة تتضمن كلمة المصلحة، تقول القاعدة: "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"⁸⁸، فهذه القاعدة ترسم حدود الإدارة العامة والسياسة الشرعية، وتفيد أن أعمال أصحاب الولاية يجب أن تبني على مصلحة الجماعة وتهدف إلى خيرها، وذلك لأن أصحاب الولاية إنما هم عبارة عن وكلاء عن الأمة في القيام بأصلح التدابير، فكل عمل أو تصرف منهم يكون على خلاف المصلحة ويؤدي إلى الضرر والفساد، فهو غير جائز⁸⁹.

والحاصل؛ أن القواعد الفقهية التي هي عبارة عن صيغ دستورية تجمع تحتها الكثير من الفروع الفقهية مؤصّلة للاستصلاح، إذ من خلالها يظهر قصد الشارع إلى رعاية المصالح عبر الفروع الكثيرة التي احتوت عليها كتب الحنفية وغيرهم. ومن خلال ما تقدّم في المواضيع الستة، تكون معالم نظرية الاستصلاح عند الحنفية قد ظهرت، ويبقى لنا أن نستبين معالم هذه النظرية من خلال تطبيقات الحنفية أنفسهم، لنرى صلة الاستصلاح عندهم بمقاصد الشرع.

5. صلة الاستصلاح بالمقاصد عند الحنفية:

تقدّم الكلام في إثبات حجية الاستصلاح ومظاهره عند الحنفية، وأنهم قد استوعبوا - من خلال القول بالملائم المرسل والاستحسان والعرف وسدّ الذريعة وتخصيص النصوص بالمصلحة والقواعد الفقهية التي ترجع إلى اعتبار المصالح ودفع المفاسد - نظرية الاستصلاح التي قال بها المالكية، والاستصلاح باختصار ما هو إلا رعاية لمقاصد الشرع.

فالمقصد الأعلى من تشريع الشريعة يمكن تلخيصه في أمرين كما بيّن ابن عاشور: الأول: حفظ نظام العالم، والثاني: ضبط تصرف الناس في هذا العالم على وجه يمنع من التفاسد والتهاكك، وتحقيق هذين المقصدين لا يكون إلا بتحصيل المصالح واجتناب المفاسد على حسب ما يتحقق به معنى المصلحة والمفسدة، فحاصل الكلام أن مقاصد الشارع لا يجوز أن تكون غير مصلحة، ولكنه لا يلزم أن يكون مقصوداً منه كل مصلحة⁹⁰.

⁸⁷ ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 64 وما بعدها.

⁸⁸ المصدر نفسه، 104 وما بعدها.

⁸⁹ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، 2:1050.

⁹⁰ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3:230 - 231.

فإذن؛ لا يكون تحقيق المقاصد بتحصيل كل ما يسمى مصلحة أو بدفع واجتناب كل ما يسمى مفسدة، بل يجلب المصالح التي أراد الشارع جلبها، ودفع المفسد التي أراد الشارع دفعها، وهذا ما وجدناه عند الحنفية في رد المناسب المرسل واعتبار الملائم المرسل، إذ المصلحة حتى تكون معتبرة خادمة للمقاصد في نظرهم لا بد أن تكون من جنس ما اعتبره الشارع من المصالح وعلى منوال ما اعتبره من المصالح.

فالحنفية إذن لا يوسعون في اعتبار المصالح، بل يرون أن الاستصلاح يكون من خلال مقاصد الشرع المعروفة، فكل ما كان خادماً لتلك المقاصد من مصالح فهو معتبر، وكل ما لا يتوافق مع المقاصد الشرعية من مصالح فهو مردود وغير معتبر، وبذلك تكون المصالح من وجهة نظر الحنفية خادمة للمقاصد، ووسيلة مفضية إليها.

6. تطبيقات فقهية تبين صلة الاستصلاح بالمقاصد عند الحنفية:

تقدّم الكلام على مظاهر الاستصلاح عند الحنفية، ونتج مما سبق أن الحنفية قائلون بالاستصلاح في كثير من المواضع وإن لم يجمعوا كلامهم حوله في سياق واحد، والاستصلاح له صلة كبيرة بمقاصد الشرع، إذ الشريعة قائمة على جلب المصالح ودفع المفسد، وتأكيداً لرؤية هذه المعاني في فقه الحنفية؛ نقف مع بعض الأمثلة التي توضح عمل السادة الحنفية بالاستصلاح مراعين من خلالها مقاصد الشرع.

ومن الأمثلة المشهورة التي تدلُّ على قول الحنفية بالاستصلاح وعملهم به مسألة إخراج زكاة الفطر بالقيمة، فإن الحنفية ذهبوا إلى أن الواجب إخراجها هو نصف صاع من حنطة، أو صاع من شعير، أو صاع من تمر، أو قيمة ذلك⁹¹، يقول السرخسي: "فإن أعطى قيمة الحنطة جاز عندنا؛ لأن المعتبر حصول الغنى وذلك يحصل بالقيمة كما يحصل بالحنطة"⁹².

ومذهب الحنفية في إعطاء القيمة في زكاة الفطر لم يرد به النص، بل النص ورد بذكر أنواع محددة، فقد روي أن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه كان يقول: (كنا نخرج زكاة الفطر صاعاً من طعام، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من أقط، أو صاعاً من زبيب)⁹³، وجاء عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: (فرض النبي صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر، أو قال: رمضان، على الذكر والأنثى، والحر والمملوك، صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، فعُدل الناس به نصف صاع من بر)⁹⁴، فالنصوص بينت جنس الواجب إخراجها، لكنها لم تذكر القيمة، ومستند الحنفية بقولهم بالقيمة هو المصلحة كما ذكر السرخسي، والمصلحة هنا هي سدُّ حاجة الفقراء في هذا اليوم يجعلهم أغنياء عن طلب ما يسدُّ حاجاتهم في يوم

⁹¹ علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، *بدائع الصنائع*، الزكاة الواجبة، فصل بيان جنس الواجب وقدره وصفته في صدقة الفطر، 2: 72.

⁹² السرخسي، *المبسوط*، 3: 107.

⁹³ أخرجه البخاري في صحيحه، (بيروت: دار طوق النجاة، الطبعة 1، 1422هـ)، في كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر صاع من طعام، 2:

131، 1506.

⁹⁴ أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر على الحر والمملوك، 2: 131، 1511.

العید، والأخذ بالمصلحة لا يعارض النصوص، إذ النصوص نفسها محتملة أن يكون المراد منها هذه الأنواع بالتحديد، أو أن يكون المراد منها تبين أن المذكورات أموال يحصل به الإغناء، وإلى الثاني ذهب الحنفية.

ومتأخرو الحنفية ذهبوا إلى أكثر من ذلك، حيث قالوا بأن دفع القيمة أفضل من دفع العين⁹⁵، وكان تعليلهم لمذهبهم هذا بأن "علة في أفضلية القيمة كونها أعون على دفع حاجة الفقير لاحتمال أنه يحتاج غير الحنطة مثلاً من ثياب ونحوها بخلاف دفع العروض"⁹⁶، وهذا مذهب وجيه، حيث يستند إلى اعتبار مصالح قصد الشارع جلبها في هذا اليوم من مواسة للفقير وإغناؤه عن المسألة في يوم العيد، والإغناء يحصل بكل متقوم، ورعاية هذه المصلحة هنا أيضاً ترجع إلى مقصد عظيم من مقاصد الشرع وهو رعاية أحوال الناس وحاجاتهم والرفق بهم، فحاجات الناس متبدلة، فقد تكون حاجة الفقير - كما أشار ابن عابدين (ت1252هـ/1836م) - إلى الثياب في ذلك اليوم أكثر من حاجته إلى الطعام، وفي دفع القيمة أيضاً رعاية لصلاحية تشريعات الإسلام لكل زمان ومكان، وهذا مقصد عالٍ من مقاصد التشريع يراعي شمولية التشريعات الإسلامية، إذ ربما لا تتوفر بعض البلدان على تلك الأصناف المذكورة في الأحاديث، فالقول بالقيمة فيه توسيع على الناس وتيسير لهم.

ومن الأمثلة التي تظهر الاستصلاح وعلاقته بالمقاصد عند الحنفية ما أوردوه في مسألة عجز جيش المسلمين عن حمل كل ما غنم في الحرب، فإن الحنفية ذهبوا في هذه المسألة إلى إتلاف بقية الغنائم، وإيصالها إلى حال لا ينتفع بها العدو، قال أبو يوسف القاضي (ت182هـ/798م): "باب ما عجز الجيش عن حمله من الغنائم، قال أبو حنيفة رضي الله عنه: وإذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فعجزوا عن حمله ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع وحرقوا لحوم الغنم كراهية أن ينتفع أهل الشرك"⁹⁷.

ومذهب الحنفية في هذه المسألة مخالف لبعض الآثار الواردة، ومن ذلك ما ورد أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه لما بعث جيوشاً إلى الشام أوصى بعض أمراء الجيش فقال: (وإني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة، ولا صبياً، ولا كبيراً هرمًا، ولا تقطعن شجرةً مثمرًا، ولا تحرقن عامراً، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا للمأكلة، ولا تحرقن نخلاً، ولا تغرقنه، ولا تغلل، ولا تجبن)⁹⁸، فهذه الوصية من أبي بكر رضي الله عنه تبين أن إتلاف الحيوانات أو تحريب ما هو صالح مخالف لتعاليم الإسلام

⁹⁵ محمد بن علي الحصكفي، الدر المختار مع حاشية ابن عابدين، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر، 2: 366.

⁹⁶ محمد أمين ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر، 2: 366.

⁹⁷ أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الرد على سير الأوزاعي، (تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، الهند: لجنة إحياء المعارف النعمانية، الطبعة 1)، 83.

⁹⁸ أخرجه الإمام مالك في موطنه، (أبوظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، الطبعة 1، 1425هـ/2004م)، عن يحيى بن سعيد، في كتاب الجهاد، في النهي عن قتل النساء والصبيان في الغزو، 1: 635 ر2628.

في الحرب، لكن الحنفية حملوا هذه الآثار على ما إذا أنس قائد جيش المسلمين الفتح وصيرورة البلاد دار إسلام، وكان ذلك هو المستمر في بعوث أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -، فإذا كان ذلك فلا يحرق ولا يخرب؛ لأنه إتلاف مال المسلمين⁹⁹.

فقصر الحنفية وصايا أبا بكر رضي الله عنه على زمن الفتوحات التي كانت فيها الغلبة لجيوش المسلمين، أما في زمن الانكسارات فتعاملوا مع واقع جديد، ورأوا أن بقاء الغنائم بيد العدو فيها مزيد من التقوية له على المسلمين، ولذلك قالوا بحرق وتخريب ما يمكن أن يستفيد منه جيش أعداء المسلمين في قتل المسلمين والتنكيل بهم وإخراجهم عن دينهم، ولاحظوا في ذلك مصلحة مقصودة للشرع وهي حفظ دين المسلمين وأنفسهم وأموالهم ونسلهم، لأن اجتياح العدو ديار المسلمين فيه الكثير من التقتيل والتنكيل والتهجير، فصيانة لبيضة المسلمين قالوا بإتلاف وتخريب ما يساعد عدو المسلمين في حربه على المسلمين، ودليلهم في هذا كله حفظ مصلحة المسلمين التي هي مقصود الشارع ومراده من خلال العدول عن القواعد العامة التي لو أخذنا باطراد القياس فيها لأدّى إلى فساد حياة المسلمين.

وكذلك من الأمثلة التي ذكروها لاستصلاح الحنفية المقاصدي مسألة قتل الزنديق إذا أخذ قبل توبته، وقد فصل ابن عابدين في هذه المسألة فقال: "الزنديق في لسان العرب يطلق على من ينفي الباري تعالى، وعلى من يثبت الشرك، وعلى من ينكر حكمته"¹⁰⁰، وحكم الزنديق بحسب حاله¹⁰¹، فإن كان غير معروف وغير داع إلى زندقته فهو على ثلاثة وجوه:

الأول: أن يكون زنديقاً من الأصل على الشرك، فهذا يترك على زندقته إن كان من العجم، أما إن كان من مشركي العرب فإنه يقتل.

الثاني: أن يكون مسلماً فيتزندق، فهذا يقتل لأنه مرتدٌ.

الثالث: أن يكون ذمياً فيتزندق، فيترك على حاله.

وأما إن كان معروفاً داعياً إلى زندقته، فهي على وجهين:

الأول: أن يتوب بالاختيار ويرجع عما فيه قبل أن يؤخذ، فهذا تقبل توبته ولا يجوز قتله.

⁹⁹ كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، فتح القدير، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة 1، 1389هـ/1970م)، كتاب السير، باب الغنائم وقسمتها، 476:5 - 477.

¹⁰⁰ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، كتاب الجهاد، مطلب توبة اليأس مقبولة دون إيمان اليأس، 241:4.

¹⁰¹ المصدر نفسه، 241-242:4.

الثاني: أن يؤخذ قبل التوبة، فهذا يقتل حتى لو تاب بعد الأخذ أو القبض عليه، وقد علل ابن عابدين بتجويز قتله هنا وعدم قبول توبته من الناحية الدنيوية بقوله: "لأنهم باطنية يعتقدون في الباطن خلاف ذلك فيقتل ولا تؤخذ منه الجزية"¹⁰²، وقال أيضاً: "فهذا مما لا أشك في وجوب قتله إذ ضرره في الدين أعظم"¹⁰³.

والحنفية في هذه المسألة لم يقولوا بعموم النصوص التي تفيد قبول توبة الكافر وإن ظنَّ أنه دخل إلى الإسلام خوفاً من القتل، ولم يقيسوا أيضاً الزنديق على المنافق، إذ لم يقتل النبي صلى الله عليه وسلم المنافقين الذين أظهر الإسلام، بل ذهب الحنفية إلى القول بقتله؛ لأن إظهاره للتوبة بعد أخذه لا يدلُّ على أنه تاب حقيقة، لأن الزنادقة باطنية يظهرون عكس ما يضمرون، فلا يوثق بهم، وفيهم خطر على دين الناس، فلذلك حفظاً لنظام المجتمع ولدين الناس قالوا بقتلهم.

فقول الحنفية بقتل الزنديق المعروف الداعي إلى زندقته إذا أخذ قبل توبته هو قول يستند إلى مصلحة دفع ضرر هذا الزنديق عن المجتمع المسلم، إذ هو خطر على كلي الدين يفسد على الناس دينهم، ولهذا قالوا بقتله، وقد ذكر الدكتور البوطي أن هذه المسألة يذهب فيها المالكية مذهب الحنفية، وهي من أشهر أمثلتهم المبنية على الاستصلاح¹⁰⁴، فكان في موافقة الحنفية المالكية في هذه المسألة دليل على قولهم بالاستصلاح المستند إلى مقاصد الشرع.

الخاتمة

الحمد لله أولاً وآخراً، وفي الختام يمكننا القول بأن:

- الاستصلاح هو جزء من أصول الحنفية وإن لم يكونوا قد أصلوا له أو ذكروه في كتبهم من خلال أبواب أو فصول خاصة.
- كذلك فإن معالم الاستصلاح الحنفي منشور في أبحاث ستة هي: الملائم المرسل، والاستحسان، والعرف، وسدُّ الذرائع، والتخصيص بالمصلحة، وبعض القواعد الفقهية.
- الحنفية وإن لم يقولوا بالمناسب المرسل إلا أنهم قالوا بالمناسب الملائم، والقول به قول بالاستصلاح بما لا يخرج عن أجناس المصالح الشرعية.
- الاستحسان عند الحنفية ما هو إلا رعاية للمصالح المقصودة شرعاً عند تعوُّل القواعد القياسية العامة وجنوحها عن نهج ما قصده الشارع.
- العرف عند الحنفية هو رعاية المصالح التي تعود بالنفع على المجتمع ويرفع الحرج عنه بما لا يخالف قواعد الشريعة، فالمصلحة هي سبب نشوء الأعراف.

¹⁰² ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، كتاب الجهاد، فصل في الجزية، 4: 199.

¹⁰³ المصدر نفسه، 4: 243.

¹⁰⁴ سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، 383-384.

- عمل الحنفية بسدِّ الذرائع عند تحقيق المناطات الخاصة للأحكام، وإن كانوا قد قدّموا القياس عند التعارض، فعدلوا عن حكم جائز ومنعوه حتى لا يتوصَّل من خلال وسيلة مشروعة إلى مصلحة فاسدة.
- متقدِّمو الحنفية يرون أيضًا تخصيص المصلحة القطعية للنص عند تعارضها مع نص جزئي، وأما متأخروهم فنازعوا في ذلك.
- الكثير من القواعد الفقهية التي صاغها الحنفية من خلال الكثير من فروعهم الفقهية مؤسسة لجلب المصالح ودفع المفاسد.
- الاستصلاح الحنفي وثيق الصلة بمقاصد الشرع كما هو الاستصلاح المالكي، غير أن الحنفية لا يوسِّعون القول بالمصالح توسعة المالكية، بل يلتزمون القول بالمصالح التي اعتبرت أجناسها.
- في الفروع الفقهية عند الحنفية الكثير من رعاية المصالح واعتبارها بما يوافق مقاصد الشرع. وأخيرًا، سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

KAYNAKÇA

- Algül, Adnan. İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Maslahat Anlayışı, EKEV Akademi Dergisi, Kış 21/69, (2017) 1-29.
- Burhânî, Muhammed Hişâm. *Seddi'z-Zerâ'i' fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyyeti*. Dimeşk: Maṭba'atu el-İlmiyye, 1406/1985.
- Çelebî, Muhammed Muştafâ. *Ta'îlu'l-ahkâm 'arḍun ve taḥlîlun liṭarîkati'l-ta'îli ve taṭavvurâtihâ fi 'uşûri'l-içtihâdi ve't-taklîdi*. Kahire: Maṭba'atu'l-Ezher, 1367/1947.
- ed-Debûsî, 'Ubeydullah b. 'Umer Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille fi Uşûli'l-Fıkh*. thk.: Ḥalil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- el-Bedevî, Yusuf Aḥmed. *Maḳâşidu'ş-Şerî'ati 'inde İbn Teymiyye*. Ürdün: Dâru'n-Nefâi's, 1421/2000.
- el-Buḥârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl. *Şaḥîḥ el-Buḥârî*. Beyrut: Dâr Ṭavḳ en-Necât, 1.Baskı, 1422/2001.
- el-Bûṭî, Muhammed Sa'îd Ramaḍan. *Ḍavâbiṭ el-Maslaḥa fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, t.y.
- el-Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdu'l-Melik b. 'Abdillah. *el-Burhân fi Uşûli'l-Fıkh*. thk.: Şalâḥ b. Muhammed 'Uveyḍa. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, 1418/1997.
- el-Fâsî, 'Allâl. *Maḳâşidu'ş-Şerî'ati ve mekârimihe*. Beyrut: Dârül-ğarbi'l-İslâmi, 5. Baskı, 1414/1993.

el-Haskefî, Muhammed b. 'Alî. *Derri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve Câmi'ü el-Buhârî me'a hâşiyeti İbn 'Âbidîn*. Mısır: Matba'atu Muştafâ el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhû, 1386/1966.

el-İskenderî, Kemâleddîn İbn Humam ed-Dîn ve Emir Pâdişâh el-Hüseynî, Muhammed Emin. *Teysiru't-Tahrîr 'alâ kitâbi't-Tahrîr fî Uşuli'l-Fıkh el-Câmi' beyne İştîlâheyi'l-Hanefiyyeti ve's-Şâfi'yyeti*. Mısır: Muştafâ el-Bâbî el-Halebî, 1351/1932.

el-Karâfî, Şihâbe'd-dîn Aḥmed b. İdrîs. *Şerhu tenkîhi'l-fuşûl*. thk.: Ṭaha 'Abdu'r-Ra'ûf Sa'ad. Beyrut: Şirketu eṭ-ṭibâ'ati'l-fenniyyeti el-mutteḥideti, 1. Baskı, 1393/1973.

el-Kêsânî, 'Alâaddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'ü's-Şanâ'i'*. Beyrut: Dâr el-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.

el-Yûbî, Muḥammed b. Aḥmed. *Maḳâsıdu's-Şer'i'ati'l-İslâmîyyeti ve 'alâkatuhâ bi'l-edilleti's-Şer'iyyeti*. Mekke: Dâru'l-hicreti li'n-neşr ve't-tevzî', 1.Baskı, 1418/1998.

er-Reysûnî, Aḥmed. *Nazzriyyetu'l-Maḳâsıdı 'inde'l-İmâm eş-Şâtıbî*. Riyad: ed-Dâru'l-âlemiyye li'l-kutubi'l-İslâmî, 2. Baskı. 1412/1992.

es-Seraḥsî, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Aḥmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-İ'tisâm*. thk. Muhammed eş-Şakîr, Sa'ad Âl ḥamîd ve Hişâm es-Şinî. Mısır: Dâr ibn el-Cevzî, 1.Baskı, 1429/2008.

eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfaḳât*. thk.: Meşhûr Âli Süleymân. Kahire: Dâr İbn 'Affân, 1. Baskı, 1417/1997.

eṭ-Ṭahâvî, Muhammed b. Aḥmed b. Selâme. *Şerhu Me'ânî el-âşâr*. thk.: Muhammed Zehrî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Cêd el-Ḥak, Yûsuf el-Mera'silî. Kâhire: 'Âlemu'l-Kutub, 1414/1994.

et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umer. *et-Telviḥ 'alâ't-tavdîḥ limetni'l-tenkîḥ fî Uşuli'l-Fıkh ve me'ahu et-tavdîḥ fî halli ğavâmiḍi'l-tenkîḥ li Şadri's-Şer'i'a el-Maḥbûbî*. Mısır: Matba'atu Muhammed 'Alî Şabîḥ ve Evlâduh, 1377/1957.

eṭ-Tûfî, Süleymân b. 'Abdu'l-Kavî. *et-ta'yîn fî Şerhi'l-Erba'în*. thk.: Aḥmed Hâc Muhammed 'Uşmân. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân ve Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1419/1998.

ez-Zerḳâ, Muştafa. *el-Medḥalu'l-Fıkhıyyi'l-âm*. Dimeşk: Dâru'l-ḳalem, 2. Baskı, 1425/2004.

ez-Zerkeşî, Ebû 'Abdillah Muhammed b. 'Abdillah. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî Uşuli'l-Fıkh*. Kahire: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994.

ez-Zuḥaylî, Vehbe Muştafa. *Uşûl el-fıkhî'l-İslâmî*. Dimeşk: Dâr el-Fıkr, 1. Baskı, 1406/1986.

Ġazâlî, Ebû Ḥâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk.: Muhammed 'Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1413/1993.

Ḥilâf, 'Abdulvehâb. *Maşâdiru't-teşrî'i'l-İslâmî fimâ lâ naşşa fihî*. Amman: Dâru'l-ḳalem, 6. Baskı, 1414/1993.

İbn el-Humâm es-Sîvâsî, Kemâleddîn Muḥammed b. ‘Abdi’l-Vâhid. *et-Tahrîr fî Uşuli’l-Fıkh el-Câmi’ beyne İştılâḥeyi’l-Ḥanefiyyeti ve’ş-Şâfi’iyyeti*. Mısır: Maṭba‘atu Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve evlâduhû, 1351/1931.

İbn el-Humâm es-Sîvâsî, Kemâleddîn Muḥammed b. ‘Abdi’l-Vâhid. *Fetḥu’l- Kâdir*. Mısır: Maṭba‘atu Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve evlâduhû, 1389/1970.

İbn Emîr el-Hâc, Şemseddîn Muḥammed b. Muḥammed. *et-Taḫrîr ve’t-Taḫbîr*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2. Baskı, 1403/1983.

İbn Fâris, Ebû’l-Ḥüseyn Aḥmed. *Mu‘cem maḫâyîsu’l-luġati*. thk.: ‘Abdusselâm Hârun. *Dimeşk: Dâru’l-Fıkr, 1399/1979*.

İbn Hanbel, el-İmâm Aḥmed. *Müsned*. Kahire: Cem‘iyyeti’l-meknezi’l-İslâmî- Dâru’l-Minhâc, 1. Baskı, 1931/2010.

İbn İbrâhîm, Ebû Yûsuf Ya‘kûb. er-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ‘î. thk: Ebû’l-Vefâ el-Efgânî. Hindistan: Lecnetu İḫyâ el-Ma‘ârif en-Nu‘mâniyye, t.y.

İbn Necîm, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Eşbâḥ ve’n-nazâir ‘alâ mezhebi Ebî Ḥânîfe en-Nu‘mân*. Tahric ve Haşiye: eş-Şeyḫ Zekerıyya ‘Umeyrât. Beyrut: Dâr’ul-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419/1999.

İbn ‘Abdisselâm, Ebû Muḥammed ‘İzzeddîn ‘Abdulazîz *Ḳavâ‘idu’l-aḫkâm fî meşâlihi’l-enâm*. thk.: Ṭaha ‘Abdu’r-Ra’ûf Sa‘ad. Kahire: Mektebetu’l-Küllıyyât el-Ezheriyye, 1414/1993.

İbn ‘Âbidîn, Muḥammed Emîn. *Reddu’l-Muḫtâr ‘alâ’d-derri’l-Muḫtâr*. Mısır: Maṭba‘atu Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve evlâduhû, 2. Baskı, 1386/1966.

İbn ‘Âşûr, Muḥammed eṭ-Ṭâhir. *Maḫâşıdu’ş-Şerî‘ati’l-İslâmıyyeti*. thk.: Muḥammed el-Habîb b. el-Ḥüce. Katar: Vizâratu’l-evḳâf ve’ş-Şû’ni’l-İslâmıyye, 1425/2004.

Ḳaraḫâvî, Yusuf. *es-Siyâsetu’ş-Şer‘iyye fî ḍav‘i nuşûsi eş-Şerî‘ati ve Maḫâşıd*. Kahire.

Mevâfi, Aḥmed. *eḍ-Darar fî’l-Fıḫhi’l-İslâmî ta‘rîfuhu envâ‘uhu ‘alâḳâtuhu ḍavâbiṭuhu cezâuhu*. Suudi Arabistan: Dâr ibn ‘Affân li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1418/1997.

Muştafa, İbrâhîm. ez-Ziyât, Aḥmed. Ḥâmid, ‘Abdulkâdir. en-Neccâr, Muḥammed. *el-Mu‘cemu’l-vasîṭ*. Kahire: Mecma‘u’l-luġati’l-‘Arabiyye, t.y.

Açlık ve Kıtık Bağlamında Doğal Afetlerin Şer'î Hükümler Üzerindeki Etkisi

Effect of Natural Disasters on Sharia Provisions in The Context of Hunger and Famine

Bünyamin ÇALIK

Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim
Dalı, Kars/Türkiye

Assoc. Dr., Kafkas University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences, Department
of Islamic Law Kars/ Türkiye

buncalik@hotmail.com

ORCID:0000-0001-5422-5422

Atıf/©: Çalık, Bünyamin (2023). Açlık ve Kıtık Bağlamında Doğal Afetlerin Şer'î Hükümler
Üzerindeki Etkisi *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,
Sayı 10-20, ss. 431-451.

Citation/©: Çalık, Bünyamin (2023). Effect of Natural Disasters on Sharia Provisions in The
Context of Hunger And Famine, *Kafkas University Faculty of Divinity Review*.
Issue 10-20, pp. 431-451.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1253742

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 20 February / Şubat 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 13 April / Nisan 2023

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 20; **Pages / Sayfa:** 431-451.

Suggested ISNAD Citation: Bünyamin Çalık, "Açlık ve Kıtık Bağlamında Doğal Afetlerin Şer'î Hükümler
Üzerindeki Etkisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz- July 2023), 431-451.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Effect of Natural Disasters on Sharia Provisions in The Context of Hunger and Famine

Bünyamin ÇALIK

Abstract

In this research, the effect of troubles and difficulties which may occur in the situations of people due to hunger, famine and natural disasters on the provisions of Islamic law will be examined. We have convinced that this research will be useful since famine and hunger situations in some Islamic countries have undeniable dimension.

Hunger has been one of the greatest concerns of mankind throughout history. Along with the poverty, misery and death, hunger has been referred to as one of the "Four Horsemen of the Apocalypse". Hunger, famine and natural disasters are facts that occur due to the internal and external dynamics of nature and outside the human will or with the human factor. And they are also facts that deeply affect human life. Hunger, famine and natural disasters have been events that have a cruel effect on all living and nonliving beings since the beginning of the world.

From a social perspective, many problems arise due to lack of food security, hunger, national unrest and wars. In fact, if used without waste, the Earth's resources are sufficient to feed far more than the current world population. The productivity of agricultural production has increased in incredible measures due to developments after the industrial revolution, such as the development of mechanization, fertilization, spraying and irrigation facilities in agriculture. Although cultivable land is limited on Earth, the amount of harvested product from a unit of land can be greatly increased through productivity gains.

The subject of this research is to determine the effects of disasters such as hunger and famine on Islamic law during the period of the Prophet and in the following years.

Keywords: Hunger, Famine, Natural Disaster, License.

Açlık ve Kıtık Bağlamında Doğal Afetlerin Şer'î Hükümler

Üzerindeki Etkisi

Bünyamin ÇALIK

Öz

Bu çalışmamızda açlık, kıtlık ve doğal afetler sebebiyle insanların hal ve durumlarında oluşacak sıkıntılarda ve meşakkatlerde, İslam hukukundaki hükümler üzerinde meydana gelebilecek değişiklikler incelenecektir. Özellikle günümüzde şahit olduğumuz bazı İslam ülkelerinde meydana gelen açlık ve kıtlık durumlarını dikkate aldığımızda böylesi bir çalışmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

İnsanoğlunun tarih boyunca en büyük endişelerinden birini açlık sorunu oluşturmuş; yoksulluk, sefalet ve ölümlerle birlikte açlık "mahşerin dört atlısı"ndan biri sıfatıyla anılır olmuştur.

Açlık, kıtlık ve doğal afetler, tabiatın iç ve dış dinamikleri sonucunda ve insan iradesi dışında veya insan faktörü ile oluşan ve insan yaşamını derinden etkileyen olaylardır. Açlık, kıtlık ve doğal afetler dünyanın oluşumundan itibaren tüm canlı ve cansız fiziki ve yaşamsal olarak en çok etkileyen ve çaresiz bırakan olaylar olmuşlardır.

Toplumsal boyutta, gıda güvenmesinin yetersizliği ve açlık nedeniyle birçok sorun ortaya çıkmakta, bölgesel huzursuzluklar oluşmakta ve savaşlar olmaktadır.

Aslında israf edilmeden kullanılması halinde, yeryüzünün kaynakları bugünkü dünya nüfusundan çok daha fazlasını beslemeye yeterlidir. Sanayi devriminden sonra ortaya çıkan gelişmeler; tarımda makineleşme, gübreleme, ilaçlama ve sulama imkânlarının gelişmesi gibi nedenlerle tarımsal üretimdeki verimlilik inanılmaz ölçülerde artmıştır. Yeryüzünde tarıma elverişli topraklar sınırlı

olmasına rağmen, verimlilik artışları sayesinde birim araziden elde edilen ürün miktarı büyük oranda artırılabilir.

Bu çalışma konusu Hz. Peygamber döneminde ve takip eden yıllarda da yaşanan açlık ve kıtlık gibi afetlerde İslam hukuku üzerinde ne gibi etkileri olduğunu tespit etmektir.

Anahtar Kelimeler: Açlık, Kıtlık, Doğal Afet, Ruhsat.

GİRİŞ

Doğal afetler, açlık ve kıtlık gibi olaylar, insan iradesinin dışında veya insan faktörleriyle birlikte gerçekleşen ve insan yaşamını derinden etkileyen sonuçlardır. Tarihin başlangıcından bu yana, açlık, kıtlık ve doğal afetler, canlı ve cansız varlıkların en çok etkilendiği ve çaresiz kaldığı olaylar olmuştur.

Bu olayların sonuçları arasında büyük göç hareketleri, yüksek gıda fiyatları, ihtikar, aç ve çaresiz insanların farklı beslenme yolları aramaları, salgın hastalıkların ortaya çıkması ve toplu ölümler yer almaktadır. Bu dönemlerde, toplumsal travmalar yaşanmış, ekonomik ve sosyo-iktisadi etkileşimlerin yanı sıra, yaraların iyileşmesi yıllar almıştır.

Gıda güvencesinin yetersizliği ve açlık, toplumsal düzeyde birçok sorunun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu sorunlar, ülkesel huzursuzluklara ve savaşlara sebep olurken, bireysel olarak kalp ve damar hastalıkları, solunum ve sindirim sistemi rahatsızlıkları, bağışıklık sistemi zayıflamaları, tüberküloz, felç ve enfeksiyon gibi hastalıklara neden olmaktadır. Açlık, toplumlarda bu tür sağlık sorunları nedeniyle ortalama ömür süresinin de oldukça düşük olduğu bir gerçektir. Açlık, insanlık tarihi boyunca en büyük endişelerden biri olmuştur ve yoksulluk, sefalet ve ölümlerle birlikte "mahşerin dört atlısı" olarak adlandırılmıştır. Bunun nedeni insanın hayatta kalabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi için yeterli beslenmeye ihtiyaç duymasıdır. Ancak, dünya kaynaklarının etkin kullanımı ile dünya nüfusunun çok daha fazlası beslenebilir. Tarımsal üretimdeki verimlilik artışları, makineleşme, gübreleme, ilaçlama ve sulama gibi gelişmeler sayesinde birim araziden daha fazla ürün elde edilebilmektedir. Gen mühendisliği ile birlikte, mevcut teknolojik olanaklar çerçevesinde açlık diye bir sorun olmaması gerekirken, bugün birçok bölgede açlık sorunu yaşanmaktadır ve geleceğe dair beklentiler giderek kötümser bir hal almaktadır. Sağlıklı beslenmenin insan hayatındaki önemi ise, ekonomik, siyasi, kültürel ve sanatsal faaliyetlere katılım, üretim ve değer yaratma konularında da büyük bir rol oynamaktadır.

Dünya genelinde artan kuraklık ve bölgesel çatışmaların yanı sıra, insanların birbirleriyle geçinememesi ve saldırgan ideolojilere kapılması gibi sosyal faktörler, açlık sorununun giderek derinleşmesine ve endişelerin artmasına neden olmaktadır. Bu sorun, özellikle savaşların tahrip ettiği ülkelerde yaşayan insanları etkilemektedir. Az gelişmiş ülkelerdeki gıda üretiminin yetersizliği, doğal kaynakların yetersizliği ve iklim koşullarının zorluğu ile birlikte nüfus yoğunluğuna bağlanmaktadır, ancak asıl sorun, kaynaklarımızı etkin bir şekilde kullanamama ve çekişme, çatışma, kavga ve savaşlarda heba etme eğilimimizdir. Bu sorunu çözmek için, eğitim ve terbiye yoluyla nitelikli elemanlar yetiştirmeli ve kaynaklarımızı verimli bir şekilde kullanmalıyız.

Açlık ve yoksulluk sorunu, dünya genelinde ve Türkiye'de önemli bir sorundur. Dünya nüfusunun yarısının günde 2 dolardan az bir gelirle yaşadığı düşünülmekte ve 800 milyondan fazla insan açlık çekmektedir. Bu sorunun %80'i, gelişmekte olan ülkelerin kırsal

kesimlerinde yaşayanlar arasında daha yoğun bir şekilde görülmektedir. Ayrıca her yıl 11 milyon insanın açlık veya yetersiz beslenme nedeniyle öldüğü tahmin edilmektedir. Bu soruna çözüm olarak, BM Gıda ve Tarım Örgütü, 24 milyar dolar gibi bir miktarın yeterli olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, Dünya Gıda Programı ve diğer kurumlar, yoksulluk ve açlığa karşı mücadelede önemli bir rol oynamaktadır. Türkiye'de ise, kırsal kesimde yoksulluk oranı kentlere göre daha yüksektir ve hane içindeki birey sayısı arttıkça yoksulluk oranları yükselmektedir. Açlık sorunu, birçok soruna yol açabileceğinden, çözümlenmelidir.

Açlık sorununun çözümü, diğer sorunlarda olduğu gibi, nedenlerin ortadan kaldırılması ile mümkün olacaktır. Nedenler arasında iklim değişikliği ve kuraklık gibi uluslararası çabalar gerektiren sorunlar olduğu gibi, savaşlar, kaynak israfı ve korumacılık politikaları gibi daha kolay çözülebilir meseleler de vardır.

Küresel ısınma sorunu, özellikle tarımsal üretimde kuraklığa sebep olduğu bölgelerde, uluslararası iş birliği ile Kyoto Protokolü dahil olmak üzere sera etkisi yaratan gazların sınırlandırılmasını içeren tedbirlerin titizlikle uygulanmasıyla ele alınabilir. Ayrıca, barışçı, özgürlükçü, hoşgörülü, dışa açılımcı, serbest ticaretçi ve uluslararası iş birliğini teşvik eden siyasi, iktisadi, dinî, ahlaki ve kültürel değerler ve öğretilere odaklanarak, yeni nesiller barışçı bir dünya idealine dayalı yeni bir zihniyetle yetiştirilmelidir.

Radikal-savaşçı ideolojilerin yerini ılımlı-barışçı ideolojilere bırakılmasıyla silahlanma ihtiyacı azalacak ve kaynaklar açlık sorununun çözümüne harcanabilecektir. Bunun yanı sıra, gelişmiş ülkelerden az gelişmiş ülkelere gelir transferi yapılması da açlık sorununun hafifletilmesine katkıda bulunacaktır.¹

1. Doğal Afet Olarak Açlık ve Kıtık

Açlık ve kıtlık, doğal afetler arasında insanların en önemli belalarından biridir. Açlık, yoğun bir istek duygusu ile karakterize edilen bir durumdur. Kıtık ise, yeterli miktarda gıdanın olmaması, gıdanın nadir ve zor bulunması ve yaygın ve sürekli açlık durumlarına yol açabilecek aşırı ve uzun süreli gıda darlığıdır. Doğal afetler, can ve mal kaybına neden olan doğal olaylardır.

Doğal afet çeşitleri şunlardır:

1. Jeolojik Doğal Afetler
 - a. Deprem
 - b. Heyelan
 - c. Yanardağ patlamaları
2. Meteorolojik Doğal Afetler
 - a. Sel
 - b. Çiğ
 - c. Fırtına
 - d. Kuraklık
 - e. Orman yangını
 - f. Hortum
3. Teknolojik Afetler
 - a. Sıma Patlamalar

¹ Mustafa Erbas ve Sultan Arslan, "Açlığın Önlenmesi ve Gıda Güvencesinin Sağlanması", Gıda Mühendisliği Dergisi, 36. Sayı/ s.51.

- b. Baraj Patlamaları
- c. Nükleer Santral Kazaları
- 4. İnsan Kökenli Afetler
 - a. Yangınlar
 - b. Hava, Su, Çevre Kirlenmeleri
 - c. Ulaşım Kazaları

1.1. Açlık

Açlık, insanların sağlıklı bir yaşam sürdürebilmesi için yeterli miktarda gıdaya ulaşamamaları veya tükettikleri gıdaların makro ve mikro besin bileşenlerinde eksiklik yaşaması olarak tanımlanabilir. Yetersiz beslenme ise, insanların günlük ihtiyaçlarını karşılamak için gereken ortalama 1800 kcal diyetsel enerjiyi alamamalarıdır. Kur'an-ı Kerim² ve hadis kaynaklarında, açlıkla ilgili ayetler ve hadisler bulunmaktadır. Allah'ın insanları korku, açlık ve maddi kayıplarla imtihan edeceği belirtilmektedir. Aynı zamanda, Peygamberimiz de açlık ve yoksulluk ile karşılaşmış ve bu durumların insanları sabır göstermeye teşvik ettiğini ifade etmiştir. Örneğin, Rasûlullah bir kez evinden çıktığında Ebu Bekir ve Ömer ile karşılaşmış ve onların neden evlerinden çıktıklarını sormuştu. Onlar, açlık nedeniyle dışarı çıktıklarını söyleyince, Peygamberimiz de benzer bir durumda olduğunu ifade etmişti. Bu olayda, Ensar'dan bir kişi, koruk hurması, taze hurma ve olgun hurmalardan oluşan bir dal getirerek misafirleri ağırlamıştı. Peygamberimiz, kendisine sunulan yemekten ve sudan içerek açlıklarını giderdikten sonra, misafirperverliğe teşekkür etmiş ve Allah'ın bu nimetlerden sorulacaklarını belirtmişti.³

BM raporuna göre, dünya genelinde açlık hala artıyor ve 2017 yılında 821 milyon insan, yani her dokuz kişiden biri açlıkla mücadele ediyor. Bu durum, çocukların bodurluk gibi beslenme yetersizliği sorunlarıyla karşı karşıya kalmasıyla sürüyor ve sıfır açlık hedefine ulaşma riskiyle karşı karşıya kalıyor. Roma'da yayınlanan Dünyada Gıda Güvenliği ve Beslenme Durumu 2018 raporu, yetersiz beslenmenin çocuklarda bodurluktan yetişkinlerde obezliğe kadar uzanan farklı biçimlerinin azaltılmasında kaydedilen ilerlemenin yavaş olduğunu ve milyonlarca insanın sağlığını riske attığını gösteriyor. Son üç yılda açlıkta artış yaşanması, bu alanda sağlanan ilerlemelerin on yıl önceki düzeylere geri dönmesine neden olmuştur. Güney Amerika ve Afrika'nın birçok bölgesinde durum daha da kötüleşirken Asya'da beslenme yetersizliğinde azalma eğilimi önemli ölçüde yavaşlamıştır. Bu nedenle, sıfır açlık hedefine ulaşmak için daha hızlı ve etkili önlemler alınması gerekiyor.

BM raporuna göre, iklim değişikliği kuraklık, sel gibi iklimsel aşırılıklar, devam eden çatışmalar ve ekonomideki durgunluğun yanı sıra tarımsal mevsimleri ve yağmur dönemlerini etkileyerek açlıktaki artışı tetikleyen ana nedenler arasındadır. BM Gıda ve Tarım Örgütü (FAO), Uluslararası Tarımsal Kalkınma Fonu (IFAD), BM Çocuklara Yardım Fonu (UNICEF), Dünya Gıda Programı (WFP) ve Dünya Sağlık Örgütü (WHO) başkanları, ortak önsözde yaptıkları uyarıda giderek artan gıda güvensizliğinin alarm verici işaretleri ve beslenme yetersizliğinin farklı biçimlerinin üst düzeylere çıkması nedeniyle daha fazla çalışma yapılması gerektiğini belirtmektedirler. Bu konuda hedeflenen "kimseyi geride bırakmamak" SKH hedefleri için, iklim değişikliği ve aşırılıklarına yanıt olarak gıda

² Bakara, 2/155; Mâide, 5/3; Tevbe, 9/120; Nahl, 16/112; Tâ-Hâ, 20/118; Ğaşiye, 88/7; Beled, 90/14; Kureş, 106/4.

³ Müslim, Sahih, 2/1040; Hanefi Akın, *Sahih-i Muslim Muhtasarı*, çeviri/ s.1810,

sistemlerinin ve insanların geçim imkanlarının dayanıklılığını ve kendini uyarlama kapasitesini güçlendiren çalışmaların hızlandırılması ve ölçeğinin büyütülmesi gerekmektedir. İklimdeki değişiklikler temel ürünlerin üretimini olumsuz etkilemektedir ve yeterince beslenememe durumu, iklimsel aşırılıklara daha çok maruz kalan ülkelerde daha fazla görülmektedir. Bu durum, yağışlara ve sıcaklık değişikliklerine aşırı duyarlı tarımsal sistemlere bağımlı nüfus oranının yüksekliğiyle birleştiğinde daha da yaygınlaşmaktadır.

Tarımsal üretim alanlarında 2011-2016 arasında uzun vadeli ortalamanın üzerinde sıcaklık değişimleri meydana gelmiştir, bu da son beş yılda aşırı sıcak dalgalarının artmasına neden olmuştur. Ayrıca yağmur mevsimleri değişkenlik göstermektedir, ya geç başlamakta ya da erken başlamaktadır ve yağışlar yıl içinde daha dengesiz bir şekilde dağılmaktadır. Tarımsal üretimdeki gerileme, gıda maddesi kıtlığına yol açarak fiyatların artmasına ve insanların gıdaya erişimindeki gelir kayıplarına neden olmaktadır. Çocuklarda bodurluk oranları hala yüksek olup, beslenme yetersizliğine bağlı olarak 2017'de 151 milyon çocuk yaşına göre kısa kalmıştır. Afrika ve Asya'da tüm bodur çocukların sırasıyla %39 ve %55'ini oluşturduğu görülmektedir. Asya'da neredeyse her 10 çocuktan biri kavrukluk yaşarken, Latin Amerika ve Karayipler'de sadece her 100 çocuktan biri bu durumla karşılaşmaktadır. Doğurganlık çağındaki kadınlar arasında anemi yaygındır ve hiçbir bölgede azalma görülmemiştir. Afrika ve Asya'da anemi oranı Kuzey Amerika'dan neredeyse üç kat daha fazladır ve bu durum "utanç verici" olarak nitelendirilmektedir.

Afrika ve Asya'da anne sütüyle beslenen bebeklerin oranı Kuzey Amerika'dan 1,5 kat daha yüksekken, Kuzey Amerika'da altı aylıktan küçük bebeklerin sadece yüzde 26'si sadece anne sütüyle beslenmektedir. Bununla birlikte, obezlik sorunu dünya genelinde yaygınlaşmaktadır ve her sekiz yetiştikten fazlasının obez olduğu izlenmektedir. Özellikle Kuzey Amerika'da olmakla birlikte, Afrika ve Asya'da da obezlik yaygınlaşma eğilimi göstermektedir. Gıda güvensizliği olan ailelerde obezliğin yaygınlaşmasına neden olan faktörler arasında besleyici gıdalara yeterince erişememe, gıda güvensizliği stresi ve gıda yoksulluğuna bağlı fizyolojik adaptasyon yer almaktadır. Bu nedenle, rapor besleyici gıdalara erişimi güvence altına alacak müdahalelerin ölçeklendirilmesi ve kuşaktan kuşağa aktarılan beslenme döngüsünün kırılması çağrısında bulunmaktadır. Politikaların özellikle bebekler, beş yaşından küçük çocuklar, okul çağındaki çocuklar, ergen kızlar ve kadınlar gibi gıda sıkıntısı sorunundan en fazla etkilenecek grupları hedef alması gerekmektedir. Bu arada, sürdürülebilir bir geçişle herkese güvenli ve kaliteli gıda sağlayabilecek beslenmeye duyarlı tarım ve gıda sistemlerine geçilmesi gerekmektedir. Rapor ayrıca iklim değişikliğine uyum sağlama, değişikliğin etkilerini hafifletme ve afet riskini azaltma yönündeki politikalara daha fazla çaba gösterilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.

Temel gerçekler ve rakamlar 2017 yılı için dünyada aç insan sayısı: 821 milyon ya da her 9 kişiden 1'i

Asya'da: 515 milyon

Afrika'da: 256,5 milyon

Latin Amerika ve Karayipler'de: 39 milyon

Bodurluktan etkilenen 5 yaşından küçük çocuklar (yaşa göre boy kısalığı durumu): 150,8 milyon (%22,2)

Kavrukluktan etkilenen 5 yaşından küçük çocuklar (boya göre düşük kiloluluk durumu): 50,5 milyon (%7,5)

Aşırı kilolu 5 yaşından küçük çocuklar (boya göre fazla kilo durumu): 38,3 milyon (%5,6)

Doğurganlık çağında olup anemiden etkilenen kadın yüzdesi: %32,8

Yalnızca anne sütüyle beslenen 6 aylıktan küçük bebek yüzdesi: %40,7

Obez yetişkin sayısı: 672 milyon (%13 ya da her 8 yetişkinden 1'i) ⁴

1.2. Açlığın Sebepleri

Kur'an'da belirtilen bir ayette ifade edildiği gibi, tüm canlıların rızkı yalnızca Allah'ın üzerindedir. ⁵ Ancak, başka bir ayette de belirtildiği gibi, peygamberlerin gönderildiği ülkelerde halklar genellikle yoksulluk ve zorluklarla sınanır. Bununla birlikte, dünya genelinde her 9 kişiden 1'inin aç olduğu rapor edildiğinde, bu açlığın sebebi ilahi bir irade değildir. Açlığın sebepleri arasında insanların yeterli gıda tüketmesini engelleyen faktörler ve doğal afetler yer almaktadır. Doğal afetler arasında kuraklık, çekirge istilası, orman yangınları, depremler, don ve kar, aşırı sıcaklık ve küresel ısınma yer almaktadır. İnsan faaliyetleri nedeniyle ortaya çıkan açlık sebepleri ise sıcak-soğuk savaşlar, gelir dengesizliği, gıda fiyatları, tarım arazilerinin ve ormanların tahrip edilmesi, ahlaki zafiyetler ve bencillikler, nükleer, biyolojik ve kimyasal silahların kullanımı, gelişmiş ve emperyalist ülkelerin hegemonyası ve siyasi basiretsizlikler gibi faktörlerdir.

Kuzey-güney ekseninde, gelir ve gelişme düzeyi farkı belirgin bir şekilde görülmektedir. Bu farklılık, sadece coğrafi bir ayırım değil, aynı zamanda ekonomik ve sosyal bir içeriğe de sahiptir. "Küresel güney" ve "küresel kuzey" terimleri ile ifade edilen bu ayırım, Asya-Pasifik, Sahraaltı Afrika, Latin Amerika ve Yakınoğu gibi bölgeleri küresel güney olarak, Avrupa, Kuzey Asya, Kuzey Amerika ve Avustralya gibi bölgeleri küresel kuzey olarak tanımlamaktadır. Dünya nüfusunun %85'i küresel güneyde yaşamaktadır ancak gelirden sadece %20 pay almaktadır. Bu durum, açlığın dünya genelindeki dağılımına da yansımaktadır. FAO verilerine göre, kronik açlık yaşayanların %62'si Asya-Pasifik'te, %26'sı Sahraaltı Afrika'da, %6'sı Latin Amerika'da ve %4'ü Kuzey Afrika'da yaşarken, sadece %2'si gelişmiş ülkelerde yaşamaktadır.

Yaşam kalitesi ve süresi de gelir düzeyi ile yakından ilişkilidir. Kişi başına yıllık gelir düzeyi ortalama 450 US\$ olan ülkelerde 50 yıl olan ortalama ömür beklentisi, gelir düzeyi ortalama 5340 US\$ olan ülkelerde ise 73 yıldır. Bu nedenle, yoksulluk ve açlık özellikle güneyde yaşayan insanlar için büyük bir gerçekliktir. Kuzeyin başlıca avantajları arasında, tarıma elverişli toprak ve iklim, makine ve girdi kullanımı ile yüksek verimlilik, maliyet düşüklüğü ve çiftçiye sağlanan devlet desteği yer almaktadır. Güneyin başlıca zorlukları ise, verimsiz topraklar, savaş ve etnik kavgalar, gıda yerine pazar bitkisi üretimi, hızlı nüfus artışı ve borç yükü nedeniyle yatırım yetersizliğidir. Ayrıca, dünya gıda ticaretindeki liberalleşme eğilimi de güney ülkelerinde çiftçiliğin terk edilmesine neden olmaktadır. Aç insanların %98'i gelişmekte olan güney ülkelerinde yaşamaktadır ve açlık özellikle kırsal alanlarda yaygın bir sorundur.

⁴ <http://www.unicef.org.tr/basinmerkezidetay.aspx?id=32878>.

⁵ Hud, 11/6.

Gıda fiyatlarının yüksekliği, açlığın bir nedeni olarak ele alınmaktadır ve 2011 Dünya Gıda Günü de bu konuya odaklanmıştır. Dünya genelindeki gıda fiyatları 1990-2004 yılları arasında önemli bir dalgalanma göstermemişken sonraki yıllarda artış göstermiştir. Ancak bu artışın dünya genelindeki açlıkla doğrudan ilişkili olduğu tartışmalıdır. Fiyatların artması bir sinyal olarak değerlendirilmekte ve önemli olan fiyat artışının nedenidir. Gıda Fiyat İndeksi (GFİ) 2002-2004 dönemi ortalaması 100 kabul edildiğinde, bu değer 2008 yılında 200'e yükselmiştir ve birçok ülkede "gıda isyanı" olarak adlandırılan tepkilere yol açmıştır. GFİ 2009'da 157'ye düşmüş, 2010'da ise yeniden 185'e yükselmiştir. Bu dalgalanmanın başlıca nedenleri arasında kuraklık, petrol fiyatlarındaki artışın tarımsal girdilere yansımaları, enerji tarımının yaygınlaşması, spekülasyon sermayesinin gıda borsalarına ilgi göstermesi, bazı ülkelerin gıda ihracat yasağı gibi etkenler yer almaktadır. Ayrıca, Çin ve Hindistan gibi ülkelerde yaşam tarzı değişikliği de etkili olmuş ve et ve süt tüketiminde artış gözlemlenmiştir.

Çizelge 1. Bazı Ülkelerde Gıda Tüketim Alışkanlığı Değişimi (2005/1991 Oranı)

Gıda	Hindistan	Çin	Brezilya	Nijerya
Tahıl	1.0	0.8	1.2	1.0
Et	1.2	2.4	1.7	1.0
Süt	1.2	3.0	1.2	1.3
Balık	1.2	2.3	0.9	0.8
Meyve	1.3	3.5	0.8	1.1
Sebze	1.3	2.9	1.3	1.3

Bu durum, hayvancılık sektöründe kullanılan soya küspesi ticaret hacminin son yıllarda %67 artmasıyla sonuçlanmaktadır. Dünya genelinde açlıkla mücadele edilmesi için yapılan çalışmalar kapsamında, 1969-71 döneminden bu yana dünya genelindeki aç insan sayısı ile GFİ arasında karşılaştırmalı bir analiz yapılmıştır. Ancak, FAO tarafından GFİ'nin hesaplanmasına 1990-92 döneminde başlandığı için, önceki yıllara ilişkin güvenilir veriler bulunmamaktadır.⁶

⁶ Anon 2011. The state of food insecurity in the world 2010. Food and Agricultural Organization, Rome.

Çizelge 2. Yıllara Göre Dünyada Gıda Fiyatı indeksi ve Aç insan Sayısı

Dönem	GFİ	Aç (Milyon)
1969-71	-	958
1979-81	-	945
1990-92	103	843
1995-97	112	788
2000-02	91	833
2005-07	134	848
2008	200	923
2009	157	1023
2010	185	925

2. Açlık Dönemlerinde Müslümanların Görevleri

Müslümanların sorumlulukları, açlık ve kuraklık gibi felaketlerde doğru tespitler yaparak belirlenmelidir. FAO raporlarına göre, İslam coğrafyası genellikle küresel açlık sorununun en yoğun yaşandığı bölgeler arasındadır. Bu nedenle, bugün Endonezya, Sudan ve diğer Müslüman ülkeler gibi önemli bir kısmı açlık tehlikesiyle karşı karşıya kalan Müslümanların sorumlulukları vardır.

Bu durumda Müslümanların görevleri şunlardır:

2.1. Yöneticilerin/İdarecilerin görevleri

Doğal afetlerde, yöneticilerin en önemli görevi ve sorumluluğu bulunmaktadır. Bir hadiste belirtildiği gibi, her insan bir çoban gibidir ve sorumludur. ⁷ Devlet başkanı da bir

⁷ Buhari, Nikâh, s.1026; *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, mütercim; Mehmed Sofuoğlu, s.3238.

çoban gibidir ve sorumluluğu vardır. Bu nedenle, yöneticilerin ilk olarak manevi tedbirler alması gerekmektedir. Kendisi ve halkı günahlarından dolayı Allah'a tövbe etmeye çağırmalıdır. Örnek olarak, tarihten bir olay verilebilir. Hicri on sekizinci yılında Amvas taunu ve kıtlık görüldü. Bu durumda insanlar açlıkla karşı karşıya kaldılar. İnsanlar kıtlıktan kurtuluncaya kadar Halife Ömer, Beytü'l-mal'daki yiyecek ve malları onlara dağıttı. Ancak, kıtlık senesinde yağ ve yağlı şeyleri yememeye söz verdi ve zeytinyağına ve sirkeye ekmeğe doğrayarak yemeye başladı. Dokuz ay boyunca insanlar açlıkla mücadele etmek zorunda kaldılar. Ancak, sonunda refaha kavuştular. İmam Şafii'nin bir sözüne göre, Ömer insanlara iyilikte bulunarak, insafla davranarak ve ihsanda bulunarak, kıtlıktan kurtuldu.

Ömer, bir gece Medine'de dolaşırken kıtlık sebebiyle insanların hüzünlü olduğunu, dilencilerin artık dilenmediklerini ve insanların sohbet etmediklerini fark etti. Bunun sebebini öğrendiğinde, Basra valisi Ebu Musa'ya ve Mısır valisi Amr b. As'a mektup yazarak yardım istedi. Bu valiler büyük birer kabileyle yiyecekleri Medine'ye gönderdiler. Ayrıca Ebu Ubeyde, 4000 bineklik bir azık ve gıda kervaniyla Medine'ye geldi ve Ömer bu gıdaların dağıtılmasını emretti. Kıtlık sebebiyle insanlar öldü ve vahşi hayvanlar bile Medine'ye sığındı. Bilal b. Haris el-Müzenî, Hz. Ömer'e Rasûlullah'ın kendisine söylediği bir rüyayı aktardı ve Ömer bu rüyanın doğruluğunu cemaate sordu. Cemaat, Allah'tan yağmur yağdırmasını ve Müslümanlardan yardım talebinde bulunmasını önerdi.

Ömer'in şu sözleri kaydedilmiştir:

Allah en büyüktür! Belanın süresi sona erdi ve kıtlık bitti. Talepte bulunan bir kavim, yardım aldığı anda eza ve beladan kurtulur. Ben valilere mektup yazarak Medine ve çevresindeki insanlara yardım etmelerini söyledim. Bu bölgedeki insanlar açlıktan zayıfladılar. Ayrıca, yağmur duasında bulunmak için insanları şehir dışına çıkardık. Abbas b. Abdülmuttalib ile yaya olarak yağmur duasında bulunmak üzere dışarı çıktık. Ben kısa bir hutbe okudum ve sonra namaz kıldım. Namazımı bitirdikten sonra dizlerimin üzerine çöküp şöyle dua ettim: "Allah'ım, sadece sana ibadet ediyor ve sadece senden yardım diliyoruz. Allah'ım, bizi bağışla, bize merhamet et ve bizden razı ol." Duanın ardından eve döndük ve Medine'ye ulaşmadan önce yağmur yağmaya başladı. Her yersular altında kaldı.

Asım b. Ömer'in anlattığına göre, Müzeyne kabilesinden bir kadın, eşine helak olduklarını söyleyerek en azından bir koyun kesmelerini istedi. Ancak kocası, koyunlarda yenilecek bir şeyin kalmadığını söyledi. Kadın ısrar edince kocası koyunu kesmek zorunda kaldı ve derisinin altında sade ve kırmızı bir kemik gördü. Bu durumda "Ah ya Muhammed!" diye bağırdı. Gece rüyasında, Rasûlullah'ı gördü ve yağmurun yağacağını müjdeledi. Ömer'e de selam söyleyerek ona sözleştiğini hatırlattı ve aklını başına alması gerektiğini söyledi. Bu durum üzerine, Bilal Ömer'in evine gidip rüyasını anlattı ve Ömer, halkın toplanması için çağrı yaparak mescide gitti. Minbere çıkarak şöyle konuştu:

Ömer, cemaate dönerek Allah'ın doğru yola iletmediği şeyleri gördüklerini sormuştu. Cemaat da bunu onaylamıştı. Bunun sebebini açıklayan Ömer, Bilal'in gördüğü rüyayı anlatmıştı. Rüyanın anlamını anlayan diğerlerinin aksine Ömer, anlamadığını söylemişti. Sonrasında kendisine Peygamber'in yağmur duasına çıkmakta geciktiğini söylediği ve onu da alarak yağmur duasına çıkması gerektiği söylendi. Bu nedenle Ömer, Abbas ile birlikte yürüyerek yağmur duasına çıktı ve dua etti. Hatta Ömer'in zamanında Müslümanlar kıtlığa maruz kaldığında da Peygamber'in mezarının yanına gelen bir kişi, Peygamber'in Ümmetine yağmur yağdırması için Allah'a dua etmesini istemişti. Daha sonra Rasûlullah'ın rüyasına girerek Ömer'e selam söyleyip kendilerine yağmur yağdırılacağı haberini verdiği belirtildi.

Ömer, daha önce peygamberi Allah'a vesile edinerek yağmur istediklerini, şimdi de peygamberin amcasını vesile edinerek Allah'tan yağmur istediklerini söylemişti. Sonrasında Allah Teâlâ, Müslümanlara yağmur yağdırmıştı.

Ebu Bekir b. Ebu'd-Dünya, Havvad b. Cübeyr'in sözlerini naklederek, Ömer'in yağmur duasına çıktığını ve Müslümanlara iki rekât namaz kıldırdıktan sonra yağmur yağdırması için Allah'a dua ettiğini belirtir. Bedevilerin anlattığına göre, yağmur duasında bulunurken bulutların arasından kendisine "Ey Ebu Hafs, sana yardım geldi" şeklinde bir ses geldi. Şa'bi'nin naklettiğine göre ise Ömer, sadece istiğfar ederek yağmur duasında bulunmuş ve halkın şikayeti üzerine yağmurun yüce Allah'ın bağışlaması sayesinde yağdığını ifade etmiştir. Bu hikayeler, yöneticilerin afet durumlarında insanların ihtiyaçlarını tespit etmeleri, içten hissetmeleri ve gerekli yardımın yapılması için iyi bir planlama ve mükemmel bir yönetim örneği sergilemeleri gerektiğini vurgular.⁸ Ayrıca, yardımların temini, yerine ulaştırılması, yeterli olması vb. konularında da hassasiyet göstermeleri önemlidir.⁹

2.2. Âlimlerin Görevleri

Böylesi durumlarda özellikle din âlimlerinin de görev ve sorumlulukları vardır. Âlimlerin görev ve sorumlulukları şunlardır:

1. İnsanları karşılaştıkları bu afetlere karşı sabırlı, metanetli olmaya,
2. İnsanları îsâra/diğerkâmlığa, tekâfüle/dayanışmaya,
3. İnsanları tevbe ve istiğfara davet etmeye,
4. İnsanları namazlarında kunût yapmaya ve yağmur duası namazı kılmaya,
5. İnsanları açlık ve felaketlerin bir daha oluşmaması için gereken her türlü çalışmalarını yapmaya, teşvik etmelidirler.

2.3. Zenginlerin Görevleri

Felaketlerde, özellikle açlık ve kıtlık gibi durumlarda, zenginlerin ve tüccarların üstlenebilecekleri görevler son derece önemlidir. İslam dinindeki en önemli iktisadi ve sosyal ilke olan "infak"ı gerçekleştirmeleri gerekmektedir. Bu, ihtiyaç duyanlara ihtiyaçlarından fazlasını dağıtmayı içerir. Bir hadiste şöyle denilmektedir: "Biz Peygamberle bir seferdeyken, bir adam devesiyle gelip etrafına bakındı. Bunun üzerine Peygamberimiz, "Eğer fazladan hayvanı olan varsa onu hayvanı olmayana versin! Eğer fazladan yiyeceği olan varsa onu yiyeceği olmayana versin!" buyurdu. Benzer bir hadiste ise, bir savaşta açlıkla karşılaştıklarında, Peygamberimiz yiyecekleri toplayıp hepsini bir yaygın üzerine serdirdi. Yüz on dört kişinin bile doyduğu bu yiyecekler, son derece az miktarda görünmelerine rağmen, herkesin doyması için yeterliydi. Bu olay, infak ilkesinin önemli bir örneğidir.¹⁰

⁸ Nuh, 71/10-12; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 7/ 103-104; Mehmet Keskin, *Büyük İslam Tarihi/ el-Bidâye ve'n-Nihâye*, çeviri/ 7/ 148-154.

⁹ Hûd, 11/3.

¹⁰ Müslim, 9/ 145.

3. Açlık ve Kıtılığın Şer'î Hükümler Üzerinde Etkileri

Açlık ve kıtılık gibi afetlerin şer'î hükümler üzerinde etkileri vardır. Örnek olarak meytenin/ölü etinin helal sayılması bu kabildendir. Bu şekilde hükümlerin değişebilmesinin de bir takım kuralları vardır. Bu kurallar şunlardır:

1. Açlık ve kıtılığın; yok olmaya, ölmeye, vücut organlarının telefine, yürümeyecek hale gelmesine, nefes alamayacak veya şiddetli açlığa sebebiyet vermesi gerekir.¹¹
2. Yenebilecek ağaç, ot vb. hiçbir şeyin bulunmaması gerekir.¹²
3. Temiz yiyeceğin olmaması, elde etme imkânının bulunmaması veya satın alma imkânının bulunmaması gerekir.¹³
4. Konu tartışmalı olsa da kişinin herhangi bir suç işleme hırsızlık, yol kesmek gibi bir eylem içinde bulunmaması gerekir.¹⁴
5. Kişinin helal ve temiz gıdanın temini için bütün gayretini sarf etmesi gerekir.¹⁵
6. Haram olan şeylerin yenilebilmesi için açlığın ve çaresizliğin son kertesine gelmesi gerekir.¹⁶
7. Ölüm tehlikesinin tespiti için ilmî bilgi şart olmayıp, zann-i galip kâfidir.¹⁷
8. Yardım talebinde bulunulması gerekir.¹⁸

Tablolar örnek olarak oluşturulmuştur. Yazar/yazarlar tarafından yeniden düzenlenebilir.¹⁹

3.1. Açlık ve Kıtılığın Şer'î Ruhsatlarla Bağlantısı

Allah u Teâlâ bir takım ruhsatları bazı sebeplere bağlamıştır. Sebepler olmadan ruhsatlardan yararlanılamaz. Aksine yapılacak davranışlar ma'siyet olarak sayılır. Nitekim "fıkıh usulü terimi olarak şer'an geçerli mazeretlere binaen normal durumlara ait aslî hükmün (azîmet) gereğine uymamayı meşrû hale getiren, kolaylaştırma esasına dayalı geçici hükmü ifade eder."²⁰ diye tarif edilmiştir.

Ruhsat kavramı fıkıh literatüründe başka anlamlarda da kullanılmıştır:

1. Kolaylık ve kolaylaştırma (yüsr ve teysîr) prensibi anlamında,
2. Kişinin fıkıh mezheplerinin farklı ichtihadları arasında kendine en kolay geleni seçmesi anlamında,

¹¹ Serahsi, *el-Mebcut*, 26/90; Haraşi, *el-Haraşi ala Muhtasari Seyyidi Halil*, 3/28; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebir fi Fikhi Mezhebi's-Şafiî*, 15/168.

¹² Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebir fi Fikhi Mezhebi's-Şafiî*, 15/167.

¹³ Nemerî, *el-İstizkar*, 5/309.

¹⁴ Kasani, *Bedaiü's-Sanai' fi Tertibi's-Şerai'*, 1/ 93; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/ 100; Nevevi, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li's-Şirazi*, 4/287; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebir fi Fikhi Mezhebi's-Şafiî*, 2/ 388.

¹⁵ Buhuti, *Keşşafü'l-Gina' an Metni'l-İkna'*, 4/ 196; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*/ 3/263.

¹⁶ Nevevi, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li's-Şirazi*,9/38; Şirbini, *el-İkna' fi Halli Elfazi Ebi Süca'*, 2/ 236; Ensârî, *Esna'l-metalib şerhu Ravzi't-talib*, 1/ 570; Haraşi/ el-Haraşi ala Muhtasari Seyyidi Halil, 3/ 28.

¹⁷ Nevevi, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li's-Şirazi*,9/ 28.

¹⁸ Buhuti, *Keşşafü'l-Gina' an Metni'l-İkna'*, 4/ 196; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*/ 3/ 263.

¹⁹ Buhuti, *Keşşafü'l-Gina' an Metni'l-İkna'*, 4/ 196; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*/ 3/ 263.

²⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, "Ruhsat" D.İ.A, 37/ 207-210.

3. Hanefî usul eserlerinde icmâin sarîh yolla oluşması azîmet, sükût yoluyla oluşması ruhsat olarak nitelenir.

4. Fıkıh usulünde hadisin gerek zaptı gerekse edası konusunda asıl kabul edilen şekiller azîmet, kolaylaştırma ilkesinden destek alınıp tecviz edilenler ruhsat diye anılır.

5. Fürû eserlerinde ibâha ve ruhsatın izin ve müsaade manası esas kabul edilerek bir nesnenin tüketilmesi veya menfaatinden yararlanılması için ilgili kişinin başkalarına izin vermesi de ibâha ve aynı anlamda olmak üzere ruhsat kavramıyla ifade edilir.²¹

3.2. Açlık ve Kıtığın Yiyecekler, İbadetler ve Muamelat İle İlgili Olan Hükümlere Etkileri

Açlık ve kıtlık gibi doğal afetlerin yiyecekler, ibadetler ve muamelat ile ilgili olan hükümler üzerinde etkileri vardır. Şöyle ki:

3.2.1. Açlık ve Kıtığın Yiyecekler İle İlgili Olan Hükümlere Etkileri

Açlık, kıtlık gibi doğal afetlerin yiyecekler ile ilgili olan hükümler üzerinde etkileri vardır.

a. Zaruret Hallerinde Yenmesi Haram Olan Yiyeceklerin Hükümü

Doğal afetler, açlık ve kıtlık gibi zorlayıcı durumlar zaruret halini oluşturabilir ve bu gibi durumlarda haram olan yiyeceklerin hükümü hakkında fakihlerin ittifakı vardır. Ancak, zaruretlerin belirlenmesi konusunda ihtilaf vardır. Zaruret, ciddi özür/mazeret durumunu ifade eder ve kişiyi dinî yasakları ihlâl etmekle karşı karşıya bırakan ancak bu şekilde savuşturulabilen büyük ihtiyaç ve sıkıntı durumunu ifade eder. Zaruret halinde, dinî-hukukî hükümlerin uygulanmasında sıkıntı ve meşakkat gibi özür hallerine mahsus kolaylaştırıcı hükümlerin konulması, dinin evrenselliğinin ve sürekliliğinin korunmasını ve dine muhatap olan insan unsurunun ihtiyaçlarına cevap verilmesini sağlar. İslâm hukukçuları, dinî-hukukî hükümlerin genelliği ve sürekliliği içinde özel durumlara mahsus birtakım kolaylıkların getirilmesini kabul etmişlerdir. Bu sayede, yerleşik genel kuralın uygulanmasının yol açacağı zorluk, zaruret, örf ve maslahat gibi gerekçelerle hakkaniyet esaslarına göre giderilmiş veya hafifletilmiştir. Zaruret hali, ceza hukuku açısından da hukuka uygunluk sebebi olarak kabul edilmektedir.²²

b. Zaruret Hallerinde Yenmesi Haram Olan Yiyeceklerin Yenme Miktarı

Haram yiyeceklerin sadece ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalındığında ve açlığı gidermek için gerekli miktarda yenmesi caizdir. Zaruret durumunda, normal şartlarda haram kabul edilen bir şey mubah hale gelir. Fakat bazı durumlarda haramın işlenmesi dinen gerekli olabilir. Bu durumda, zaruret hali, haramın işlenmesi sebebiyle meydana gelecek günahı bertaraf eder. Zaruret durumlarında, haramın işlenmesi mubah hale gelir, ancak belirli bir miktarın aşılması şarttır. Bunun üzerindeki kullanım ve yararlanmalar hala haramdır. Örneğin, sadece hayatta kalmayı mümkün kılan ölçüde içki içilebilir veya doktor sadece tedavinin zorunlu kıldığı kısımlara bakabilir. Zaruret, kendi miktarınca takdir

²¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Ruhsat" D.İ.A, 37/ 207-210.

²² Halit Çalık, "Zarûret", D.İ.A. 44/ 141-144.

edilir ve tehlike sona erdiğinde haramlık geri döner. Bir özür için câiz olan şey, özrün zevaliyle bâtil olur.²³

c. Zaruret Hallerinde İnsan Etinin Yenmesinin Hükümü

Farklı mezheplere göre, zaruret halindeki bir aç ve çaresiz kişinin insan eti yiyip yiyemeyeceği konusunda farklı görüşler vardır. Hanefî mezhebine göre, açlığından öleceğinden korkan bir kişinin insan eti yemesi caiz değildir, çünkü insanüstün bir varlıktır ve yiyecek olarak kullanılması uygun değildir. Şafiî mezhebine göre ise, açlığından öleceğinden korkan bir kişi insan eti yiyebilir, ancak eti yenilmesi istenen insanın ölü veya diri olmasına göre farklı hükümler uygulanır.

Şafiî mezhebine göre, açlığından öleceğinden korkan bir kişi kanı helal olan bir insanı öldürüp etini yiyebilir. Ancak kanı helal olmayan bir insana zarar veremez. Örneğin, İslam dininden çıkmış bir kişi, müslümanlara karşı savaş halinde olan bir kâfir, recm edilmeyi hak eden bir müslüman, müslümanlara karşı isyan eden bir eşkiya gibi kişilerin öldürülmesi ve etlerinin yenilmesi caizdir. Ancak, öldürülmesi haksız olan bir müslüman, zimmi olarak yaşayan bir gayri müslim, kendisine eman verilen bir kâfir veya müslümanlarla barış antlaşması yapan bir kâfirin öldürülüp etinin yenilmesi caiz değildir, çünkü bu kişilerin kanı helal değildir.

İnsan eti yemek:

İslam dinine göre, çaresiz kalan bir Müslüman, insan eti dışında bir şey bulamazsa insan eti yiyebilir. Ancak, insan etini pişirmek veya kebab yapmak uygun değildir. Diğer murdar etlerle aynı şekilde pişirilmesinde bir sakınca yoktur. Canlı bir insanın azasını kesip yemek, sahih görüşe göre caiz değildir ve haramdır. Ancak bazı görüşlere göre, insanın ölmemesi için azasını kesmesi gerektiğinde ve diğer seçeneklerin olmaması durumunda yemeği caiz olabilir.

Maliki mezhebine göre, insan eti yemek hiçbir zaman caiz değildir, çünkü Peygamber efendimiz bir hadis-i şeriflerinde "ölü insanın kemiğini kırmak, diri insanın kemiğini kırmak gibidir" buyurmuştur.²⁴ Bu nedenle, kemiği kırmak haram olduğundan, eti yemek de caiz değildir.²⁵

Hanbeli mezhebine göre, insan eti yemenin hükümleri ölü veya diri oluşuna bağlı olarak farklılık gösterir. Canlı bir insanı öldürüp etini yemek durumunda, kişinin kanının helal veya haram olması hükümleri etkiler. Açlıktan öleceğinden korkan bir insan, kanı helal olan bir insana zarar vererek onu öldürüp etini yiyebilir, ancak kanı helal olmayan bir insana zarar veremez. Ölü bir insanın etinin yenmesi de kanının helal veya haram olmasına bağlı olarak değişir. Eğer ölen insanın kanı helal ise, öldükten sonra da çaresiz bir insanın onun etini yemesi caizdir. Ancak ölen insanın kanı helal değilse, ne canlıyken öldürüp etini

²³ Halit Çalı, "Zarûret", D.İ.A. 44/ 141-144.

²⁴ İbn Mâce, *Cenaiz*, bab: 63, hadis no: 1616; Ebû Davud, *Cenaiz*, bab: 64, hadis no: 3207; Muvatta, *Cenaiz*, bab: 45; Ahmed, *Müsned*, 6/, 58, 100, 105, 169; Hadisin senesinde Abdullah bin Ziyad bulunmaktadır. Zevaid adlı eserde bunun tanınmayan biri olduğu söylenilmekte, fakat İbn Kattan bu hadisin "hasen" olduğunu söylemiş, İbn Dakik el-İ'd ise bu hadisin Müslim'in şartlarına haiz olduğunu beyan etmiştir, (bkz. Tefsir el-Kurtubi, 2/ 216 vd.); Hasan Karakaya, *Fıkıh Usulü*, s.320 vd.

²⁵ Kurtubi, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, 2/216; Hasan Karakaya, *Fıkıh Usulü*, s.320 vd.

yemek ne de öldükten sonra etini yemek caiz değildir. Çaresiz bir insanın kendi vücut parçalarını kesip yemesi ise caiz değildir, çünkü bu intihara benzer.²⁶

d. Zaruret Hallerinde Yenmesi Haram Olan Hamr/Alkollü İçecekler Gibi Şeylerin İçilmesinin Hükümü

Kur'an-ı Kerim'de içkinin haram olduğu belirtilmesine rağmen, zaruret durumunda içilip içilemeyeceği konusunda herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Bu nedenle, farklı mezheplerin görüşleri arasında ihtilaf vardır. Ebu Hanife'ye göre, susuzluktan ölme riski olan biri içki içerek susuzluğunu giderebilir.²⁷ Şafii mezhebine göre, boğazına bir şey tıkanan biri içki içerek tıkanıklığı giderebilir, ancak susuzluğundan ölme riski olan biri için iki farklı görüş vardır.²⁸ Hanbeli mezhebine göre, zaruret içinde olan biri içki içebilir, ancak susuzluğunu gidermek için içkide su olması gereklidir. Maliki mezhebine göre, açlık veya susuzluktan çaresiz olan biri içki içemez, çünkü içki susuzluğu artırır ve açlığı gidermez.

e. Zaruret Hallerinde İzinsiz Olarak Başkalarının Yiyecek ve İçeceklerinin Alınmasının Hükümü

Zor durumda olan bir kişi, başkalarına ait yiyecek ve içecekleri, zaruri ihtiyacını karşılayacak kadar tüketebilir. Ancak mal sahibi varsa ve zor durumda değilse, o kişinin hayatta kalması için yiyecek ve içecek sağlaması gerekir. Çaresiz kişi, mal sahibinden yiyecek veya içecek satın almaya veya herhangi bir şekilde razı etmeye çalışır. Eğer mal sahibi bunu reddederse, çaresiz kişi zorla yiyecek ve içecek alabilir. Bu durumda savaşmak gerekiyorsa savaşabilir. Eğer çaresiz kişi öldürülürse, şehit kabul edilir.

Hanbeli mezhebine göre, mal sahibine diyet ödettilir. Şafii mezhebine göre ise kısas yapılır. Eğer mal sahibi öldürülürse, kanı helal sayılır ve çaresiz kişi için herhangi bir sorumluluk yoktur.

Şafii mezhebine göre, çaresiz kişi mal sahibiyle savaşmak için müslüman olması gerekmektedir. Ayrıca, çaresiz bir "zimmi" olan kişi, mal sahibi olan bir müslümanı öldürmeye çalışamaz. Eğer böyle bir suç işlenirse, müslümanın kanı ödenir.²⁹

Eğer mal sahibi, çaresiz kişinin hayatta kalması için yiyecek ve içecek sağlamazsa ve çaresiz kişi bunları zorla alamazsa, açlık veya susuzluktan ölürse, Şafii mezhebine göre, mal sahibi diyet ödemek zorunda değildir. Ancak sadece günahkâr kabul edilir.³⁰

Hanbeli mezhebine göre, bir mal sahibi ölümü önleyecek kadar yiyecek ve içecek vermekle yükümlüdür. Eğer çaresiz bir insan, hayatını kurtaracak kadar yiyecek veya içecek bulamazsa ve mal sahibi de ona yardım etmezse, mal sahibi diyet ödemekle yükümlüdür çünkü ölümüne sebep olmuştur. İbn Mansur, Ahmed bin Hanbel'in şu hadisini nakleder: "Bir adam susuz kaldı ve bir evin halkından su istedi, ancak su verilmedi ve adam öldü. Hz. Ömer,

²⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/ 601-602; Hasan Karakaya, *Fıkıh Usulü*, s.320 vd.

²⁷ Kurtubi, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, 2/ 216-234; Hasan Karakaya, *Fıkıh Usulü*, s.320 vd.

²⁸ Şirbini, *Muğni'l-Muhtac*, 4/188-189; İbn Kudâme, *el-Muğni*1/ 8/ 307-308; Hasan Karakaya, *Fıkıh Usulü*, s.320 vd.

²⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/ 603; İbn Abidin, 6/ 338; Muğni'l-Muhtac, 4/ 306 vd. Hasan Karakaya, *Fıkıh Usulü*, s.320 vd.

³⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/ 603; İbn Abidin, 6/ 338; Muğni'l-Muhtac, 4/ 306 vd. Hasan Karakaya, *Fıkıh Usulü*, s.320 vd.

ev sahibine adamın diyetini ödettirdi." Şevkani, Ahmed bin Hanbel'in görüşünü desteklemektedir.³¹

Eğer mal sahibi kendisi de çaresiz kalmışsa, başka bir çaresiz insanın yiyecek veya içeceklerini vermekle yükümlü değildir. Ancak çaresiz bir insan, hayatını kurtaracak kadar yiyecek veya içecek bulamazsa, diğer bir çaresiz insandan zorla alırsa ve mal sahibi ölürse, çaresiz insan diyet ödemek zorundadır. Ancak, eğer mal sahibi olan çaresiz insan, hiçbir şeyi bulunmayan diğer çaresiz insana yardım etmek için kendi yiyecek veya içeceklerini verirse ve kendisi ölürse, günahkâr olmaz. İslam'da müminin mümin kardeşini kendisine tercih etmesi övülen bir sıfattır.³²

Eğer yiyecek veya içeceklerin sahibi ortada yoksa çaresiz bir insan hayatını kurtaracak kadar yiyecek veya içecek bulduğunda alabilir ancak karşılığını ödemek zorundadır. Ayrıca, yenilecek eşyanın cinsine göre hükümler farklılık gösterir.³³

3.2.2. Açlık ve Kıtığın İbadet İle İlgili Olan Hükümlere Etkileri

İslam dinin en belirgin özelliği insanların üzerlerinden maddi ve manevi zorlukları hafifletmektir. Açlık ve kıtlık hallerinde ibadetlerin ifasında bir takım ruhsatlar, kolaylıklar sağlamıştır. Şöyle ki:

a. Açlık ve Kıtığın Namaz İle İlgili Olan Hükümlere Etkileri

Açlık ve kıtlığın namaz ile ilgili olan hükümlere etkileri vardır. Şiddetli açlık ve kıtlık hallerinde kişinin cemaate iştirak etmeyebilir. Ayrıca Cuma ve bayram namazlarından da muaftır. Keza, Hanefi mezhebinin dışındaki mezheplere göre öğlen namazı ile ikindi namazı, akşam namazı ile de yatsı namazları cem edilebilir.³⁴

b. Açlık ve Kıtığın Zekât İle İlgili Olan Hükümlere Etkileri

Açlık ve kıtlığın zekât ile ilgili olan hükümlere de etkileri vardır. Açlık ve kıtlık hallerinde zekâtı hızlandırmak. Yani henüz nisab miktarına ulaşmasa dahi zekâtın acele edilerek verilmesini caiz gören mezhepler vardır.³⁵

c. Açlık ve Kıtığın Oruç İle İlgili Olan Hükümlere Etkileri

Oruçlu kişinin şiddetli açlık ve kıtlıktan dolayı orucunu tamamlamaya gücü yetmemesi durumunda orucunu bozması gerekir.³⁶ Aşırı açlık veya susuzluk nedeniyle ölüm, akıl noksanlığı veya duyuların kaybindan korkulacak durumlarda, kişilerin oruç

³¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/ 603; İbn Abidin, 6/ 338; Muğni'l-Muhtac, 4/ 306 vd. Hasan Karakaya, *Fıkıh Usulü*, s.320 vd.

³² Ahzab, 33/6.

³³ Haşr, 59/9.

³⁴ Tahtavi *Hâşiye ala meraki'l-felah şerhu nurü'l-izah*, 1/ 200; Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî ala Şerhi'l-Kebir*, 4/ 8; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebir*, 2/305; Neve6/ *el-Mecmu'*, 4/ 203; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/ 692.

³⁵ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha*, 1/313; Karafî, *ez-Zehîra*, 12/137; Nevevi, *el-Mecmu'*, 6/ 127; İbn Abdülber, *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-medîne*, 1/ 303; Serahs1/ *el-Mebsut*, 2/317; İbn Müflih, *Kitâbü'l-Füru'*, 4/ 277; Buhuti, *er-Ravzü'l-Mürbi' Şerhu Zâdi'l-Müstakni'*, 1/ 151; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebir*, 12/160;

³⁶ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha*, 1/313; Karafî, *ez-Zehîra*, 2/516; Neve6/ *el-Mecmu'*, 6/ 258; İbn Abdülber, *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-medîne*, 1/ 303; Serahs1/ *el-Mebsut*, 12/248; İbn Müflih, *Kitâbü'l-Füru'*, 4/ 277; Buhut1/ *er-Ravzü'l-Mürbi' Şerhu Zâdi'l-Müstakni'*, 1/ 151; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebir*, 12/160; Zeyla1/ *Tebyinü'l-Hakaik fi Şerhi Kenzi'd-Dekaik*, 1/ 333; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 12/82; İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, 2/417; Şirbini, *el-İkna'*, 1/ 245.

tutmamaları veya oruçlarını bozmaları caizdir. Bu durumda, kişi oruç tutacak gücü ve imkânı bulamaz. Ancak, tutamadıkları oruçları kaza etmeleri gerekir. Eğer bir kişi ölüm tehlikesiyle karşı karşıyaysa, oruç tutması haramdır, çünkü Allah Teâlâ, "Kendinizi tehlikeye atmayın" buyurmuştur. Açlık ve susuzlukla karşılaşan kişilerin, oruçlarını bozmaları durumunda, geri kalan gününü oruçlu olarak geçirmeleri veya yemek yemeleri ve içmeleri konusunda farklı görüşler vardır.

3.2.3. Açlık ve Kıtığın Muamelât İle İlgili Olan Hükümlere Etkileri

Hanefi mezhebine göre, açlık ve kıtlık durumlarında ticaret yapmak uygun değildir. Ancak, Maliki, Şafii ve Hanbeli mezheplerine göre bu durumda olan kişilerin ticaret yapmaları kerahetle caizdir. Ali b. Ebi Tâlib'in bir hadisinde ise insanların üzerine çok şiddetli bir zaman geleceği ve zorda kalanların mallarını satacakları söylenmektedir. Ancak, bu hadiste Rasûlullah, zararlı satışları ve olgunlaşmadan önceki meyve satışlarını yasaklamıştır.

3.2.4. Açlık ve Kıtığın Ahval-i Şahsiyye İle İlgili Olan Hükümlere Etkileri

Açlık, kıtlık ve doğal afetlerin ahval-i şahsiyye ile ilgili olan hükümlere etkileri vardır, şöyle ki:

A. Açlık ve Kıtığın Miras Hükümleri Üzerindeki Etkileri

Doğal afetler, açlık ve ölümlerin olduğu durumlarda miras konusu oldukça karmaşık hale gelir. Eğer ölümler arka arkaya gerçekleşirse, sonradan ölen kişiler önceden ölen akrabalarına mirasçı olurlar. Ancak hepsi aynı anda ölürlerse, kimse mirasçı olamaz. Ayrıca ölüm sıralarının bilinmediği durumlarda da mirasçılık konusu tartışmalıdır. Örneğin, bir grup insan suya kapılarak veya yanarak ölse ve hangisinin önce öldüğü bilinmezse, hepsi aynı anda ölmüş gibi kabul edilir. Bu durumda, her kişinin malı kendi varislerine geçer ve bir kişi diğerinin mirasçısı olamaz. Ancak ölüm sıraları biliniyorsa, sonradan ölen kişi önceden ölen kişinin mirasçısı olur.

Bu durum aynı şekilde, duvar yıkılması veya savaşta ölüm gibi durumlarda da geçerlidir. Örneğin, iki kardeş suya kapılarak öldüklerinde ve geride bir kız, bir anne ve bir amca kaldığında, bütün miras sağ kalan varislere bölüştürülür. Ancak ölüm sıraları belli değilse, bilinen ölüm sırasına göre miras bölüştürülür veya varisler aralarında anlaşır.

Mirasçı olabilmek için veraset sebepleri yanında bazı şartların da bulunması gerekir.

- Mûrisin ölmüş olması
- Mûrisin öldüğü anda mirasçının hayatta bulunması
- Miras engellerinin bulunmaması

B. Açlık ve Kıtık Hallerinde Kadının Boşanma Talebinin Hükümü

İslam hukukunda evliliği sona erdirme yetkisi erkeğe/kocaya direk kadına/karıya ise dolaylı olarak verilmiştir.

İslam hukukunda aile reisi erkek/koca olduğu için örfe uygun olarak eşinin nafakasını temin etmekle hükümlüdür³⁷ kadın, nafaka sorumluluğunu yerine getirmeyen veya açlık ve kıtlık gibi doğal afetler sonucunda kocası hakkında boşanma davası açabilir.³⁸

Sonuç

Açlık ve kıtlık bağlamında doğal afetlerin şer'î hükümler üzerinde bir takım etkilerinin olduğunu tespit ettik. Bunlar da kısaca şunlardır:

1. Açlık ve kıtlık hallerinde haram olan yiyecek ve içeceklerden ölmeyecek kadar yenilmesi helaldir.
2. Böylesi durumlarda alkollü içecekler içilebilir ve ölü insan eti de yenebilir.
3. Kadın boşanma sebebi olarak dava açabilir.
4. Açlık ve kıtlık hallerinde cemaatle namaz kılmayı, Cuma ve bayram namazlarını terk edebilir.
5. Namaz vakitlerini cem edebilir.
6. Yöneticiler toplu tevbe, yağmur duası ve namazı için çağrı yapmalıdır.
7. Zekâtların toplanmasında acele edilebilir.
8. Yiyecek ve içeceklerin fiyatlandırılmasında nahr yapılabilir.
9. İhtiyaçların giderilebilmesi hususunda gerekirse faizli işlemlerde yapılabilir.
10. Açlık ve kıtlık sebebiyle aynı anda toplu ölümler olursa miras gerçekleşmez.
11. Had cezaları askıya alınır.

KAYNAKÇA

Anon, 2010. The state of food insecurity in the world 2010. Food and Agricultural Organization, Rome.

Anon, 2011. The state of food insecurity in the world 2010. Food and Agricultural Organization, Rome.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (ö.256/870), "el-Camiü's-Sahih = Sahih-i Buhari.", Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 1998/1419.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed İbn İsmail el-Buhari, (ö.256/870), *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, mütercim; Mehmed Sofuoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.

³⁷ Bakara, 2/233; İbn Mâce, Nikâh, 3; İbn Kudâme; 9/230.

³⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebir fî Fıkhi Mezhebi 'ş-Şafîi*, 11/ 454; İbn Kudâme; 9/244.

Buhuti, Mansur b. Yunus b. İdris el-Buhuti, (ö. 1051/1641) *Keşşafü'l-Gina' an Metni'l-İkna'*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1982.

Buhuti, Mansur b. Yunus b. Selahiddin Hanbeli (ö.1051/1641), *er-Ravzü'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-müstakni'*, thk. Abdurrahman b. Nasır Sadi; haşiye Muhammed b. Salih Useymin, Cidde: Dârü'l-Müeyyed, 1996/1417.

Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessas, (ö.370/981), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhavi, Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1985.

Derdîrî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Adevi, (ö.1201/1786), *eş-Şerhü'l-kebir ala muhtasari Halil*, İ'tena bih Kemaleddin Abdurrahman Kari, Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006/1427.

Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe Desuki, (ö.1230/1815), *Haşiyetü'd-Desûkî ala Şerhi'l-kebir*, Dârü'l-Fikr, t.y.

Ekşi, Aziz Ekşi, Aslı İşçi, *Dünyada Açlık Olgusu ve Çözüm Arayışları*, Ankara Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Gıda Mühendisliği Bölümü, 2011.

Ensârî, Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyyâ Ensârî, (ö.926/1520), *Esna'l-metalib şerhu ravzi't-Talib*, zabatahü'n-nas ve allaka aleyh Muhammed, Tamir, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001/1422.

Erbas, Mustafa Erbas ve Sultan Arslan, "Açlığın Önlenmesi ve Gıda Güvencesinin Sağlanması", Gıda Mühendisliği Dergisi, 36.sayı, 2021.

Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, (ö.505/1111.), *el-Mustesfa min İlmi'l-Usul*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1324.

Hâdimî, Muhammed b. Muhammed Mustafa el-Hâdimî, (ö.1192/1778), *Mecâmi'ü'l-hakâ'ik ve'l-kavâid ve cevâmiü'r-ravâik ve'l-fevâid fi usulî'l-fikh ve'l-kavâidi'l-fikhiyye*, dirase ve tahkik Halid Azizi, Dımaşk: Müessesetü'r-Risale, 2016/1437.

Haraşi, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Maliki (ö.1101/1689), *el-Haraşi ala Muhtasari Seyyidi Halil*, Mısır: Muhammed Mustafa Efendi Matbaası, ty.

Hasan, Karakaya, *Fıkıh Usulü*, Beka Yayınları, 2012.

[http:// www.unicef.org.tr/basinmerkezidetay.aspx?id=32878](http://www.unicef.org.tr/basinmerkezidetay.aspx?id=32878).

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber Nemerî, (ö.463/1071), *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-medîne*, thk. Muhammed Muhammed Muritani, Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1980.

İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki, (ö.1252/1836), *Reddü'l-Muhtar ala Dürri'l-Muhtar*, tahkik: Hüsameddin b. Muhammed Salih Furfur, Dımaşk: Ma'hedu Cemiyetü'l-Fethi'l-İslâmî, 1421/2000.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahiri, (ö.456/1064), *el-Muhalla*, tahkik Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, 1347.

İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, (ö.774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981.

İbn Kudâme, Ebü'l-Abbâs, Ahmed b. İsa b. Abdullah b. Ahmed Muhammed b. Kudâme (d. 605/ 1208-ö. 643/ 1245), el-Muğnî, t.y.

İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed Makdisî Râmîni İbn Müflih, (ö.763/1362), *Kitâbü'l-Füru'*, racaahu Abdüsettar Ahmed Ferrac, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.

İbn Müflih, Ebû İshak Burhaneddin İbrahim b. Muhammed İbn Müflih, (ö.844/1479), *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997/1418.

İbn Useymin, Muhammed b. Salih Useymin, *eş-Şerh'ül-Mümtü ala zâdi'l-Müstekni'*, Darü'l-İbni'l-Cevzi, 1422/2002.

Karafi, Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karafi, (ö. 684/1285), *ez-Zehîra*, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1994.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi, (ö.587/1191), *Bedaiü's-Sanai' fî Tertibi's-Şerai'*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcut, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424.

Kayapınar, Hüseyin Kayapınar, Necati Yenieli, *Sünen-i Ebu Davud Terceme ve Şerhi*, Samil Yayınları, İstanbul, 1987.

Komisyon, Alletü'l-Hümmam, Mevlana eş-Şeyh Nizam ve Cemeat u min Ülema-i Hindi'l-Â'lem, *el Fetava el-Hindiyye Heyet, el-Fetevâ'l-Hindiyye*, Beyrut: Daru'l-Fikir, 1991/1411.

Komisyon, Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıci, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an yolu: Türkçe meal ve tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.

Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubi, (ö.671/1273), *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, İ'tina ve tashih Hişam Semîr el-Buhari, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Maverdi (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-Kebir fî Fıkhi Mezhebi's-Şafîi*, tahk: Mahmud Matraci. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1994.

Mazoyer, M., Roudart, L. (2010). Dünya Tarım Tarihi Neolitik Çağ'dan Günümüzdeki Krize, (Çev. Şule Ünsaldı), Epos Yayınları, I. Baskı, s. 585, Ankara.

Mustafa Efe, *Fetava-yı Hindiyye = Fetava-yı Alemgiriyye*, der. Burhanpurlu Şeyh Nizam; yay. haz. İsmail Karakaya; trc. Mustafa Efe, Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 1986.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, (ö.261/875), *Sahih-i Müslim*, Kahire: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1329.

Nemeri, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber Nemeri, (ö.463/1071), *el-İstizkar*, thk. Ali en-Necdi Nasîf, Kahire: Lecnetü'l-İhyai't-Türasi'l-İslâmî, 1973.

Nevevi, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevi, (ö.676/1277), *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li's-Şirazi*, thk. Muhammed Necib Mutî, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423.

Semerikandi, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerikandi, (ö.539/1144), *Tuhfetü'l-fukaha*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984/1405.

Serahsi, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsi, (ö.483/1090), *el-Mebcut*, Kahire: Matbaatü's-Saade. 1906-1913/1324-1331.

Suyûtî, Mustafa b. Sa'd b. Abduh Suyuti, *Metalibu uli'n-nuha fi şerhi Gayeti'l-münteha*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1994/1415.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkani, (ö.1250/1834.), Neylü'l-evtar şerhi Münteka'l-ahbar, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1971.

Şirbini, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafii (ö.977/1570), *el-İkna' fi Halli Elfazi Ebi Şüca'*, tahkik; Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdülmevcud Beyrut, Darü'l-Kütübi İlmiyye, 2004.

Şirbini, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafii (ö.977/1570), *Mugni'l-muhtac ila ma'rifeti meani elfazi'l-Minhac*, Dârü'l-Fikr, t.y.

Tahtavi, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefi Tahtavi, (ö.1231/1816), *Hâşiye ala meraki'l-felah şerhu nurü'l-izah*, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1970/1389.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, (ö.794/1392), *Bahrü'l-muhit fi usuli'l-fikh*, göz. geç. Ömer Süleyman Eşkar; haz. Abdülkadir Abdullah Ani, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1992.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, (ö.794/1392), *el-Mensur fi'l-kavâ'id*, thk. Teysir Faik Ahmed Mahmûd; göz. geç. Abdüssettar Ebû Gudde, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1982/1402.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah, (ö.772/1370), *Şerhu'z-Zerkeşî ala Muhtasari'l-Hiraki fi'l-Fıkhî ala Mezhebi İmam Ahmed b. Hanbel*, tahkik Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1993.

Zeylai, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylai, (ö.743/1342.) *Tebyinü'l-Hakaik fi Şerhi Kenzi'd-Dekaik*, Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1896.

Zuhayli, Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, trc. Kurul, Risale, İstanbul, 1992.

Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1985.

Mu'tezile Akılcılığında! Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği The Role of Khawatir in Mu'tazila Rationalism!: Ma'rifatullah Sample

Nuray DURMUŞ

*Araştırma Görevlisi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam
Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye*

*Research Assistant, University of Atatürk, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Kalam, Erzurum, Türkiye.*

nuray1316@hotmail.com Orcid: 0000-0002-0994-0424

Atıf/©: Durmuş, Nuray (2023). Mu'tezile Akılcılığında! Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği,
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,

Sayı 10-20, ss. 452-476.

Citation/©: Durmuş, Nuray (2023). The Role of Khawatir in Mu'tazila Rationalism!: Ma'rifatullah
Sample, *Kafkas University Faculty of Divinity Review.*

Issue 10-20, pp. 452-476.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1237962

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 17 January / Ocak 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 21 February / Şubat 2023

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023

Volume / Cilt: 10; Issue / Sayı: 20; Pages / Sayfa: 452-476.

Suggested ISNAD Citation: Nuray Durmuş, "Mu'tezile Akılcılığında! Havâtırın Rolü: Mârifetullah
Örneği", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/20* (Temmuz- July 2023), 452-476.

Notlar/Notes

Bu makale "İstemdışı Düşünce Olarak Havâtır ve Dinî Sorumluluk Değeri" ismiyle 2018 yılında,
Prof. Dr. Sinan ÖGE danışmanlığında tamamlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir

**Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.
Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir**

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

The Role of Khawatır in Mu'tazila Rationalism!: Ma'rifatullah Sample

Nuray Durmuş

Abstract

When Mu'tazila is the case, one of the first matters that comes to mind is rationalism. Similarly, when Mu'tazilite rationalism is the case, ma'rifatullah is one of the first examples to be given. In Kalâm, ma'rifatullah is discussed under the subjects of al-Husn-al-Qubh, knowledge and opinion. As a central matter of discussion for Kalâm schools, ma'rifatullah has been the subject of a great many studies in today's world. In some of these studies, the matter was analysed either generally according to sects in general, or according to major Mu'tazilite scholars. Here it is stated that Mu'tazila considers ma'rifatullah as a mental responsibility and that it regards intelligence as the ultimate source of knowledge, however the role of khawatır is not mentioned. Yet, in certain studies the role of khawatır in ma'rifatullah has been touched upon only briefly. In this study, however, the quality, source and the required conditions of khawatır, a motive to which theoretical content was attributed by Mu'tazila specifically in the context of reaching ma'rifatullah, are analysed. Furthermore, towards the role of khawatır in the subjects of intellect and ma'rifatullah, Mu'tazilite views are provided. Finally, the state of Mu'tazila for being adjudged as rationalist is evaluated within the context of ma'rifatullah.

In this regard, it has been determined that Mu'tazilite thinkers increased the functionality of intelligence, which they consider to be an important epistemological source, by supporting it with khawatır. They even stated that khawatır needs to possess certain requisite qualifications to eliminate the mind's possibility of making mistakes about obtaining knowledge, and with that they showed that it is actually possible to have objective information in a metaphysical field. Besides, khawatır was attributed a kind of warning function acting as a precaution for guiding to the right path, rewarding -which is the purpose of being created- and especially for reaching to ma'rifatullah because it warns about the negative consequences of actions. However, in connection with the act of reasoning initiated by khawatır, they stated that responsibility for ma'rifatullah can emerge out. For this reason, they almost achieved a consensus on the suggestion that it is wajib/obligatory for everyone to have khawatır, and one cannot be obliged to be responsible about reaching ma'rifatullah. As a result, according to Mu'tazila in religious and moral fields the functionality of intelligence, which is connected to Allah in one sense, increases with khawatır. On the other hand, just as "intelligence" independent from Allah is unimaginable, people don't have a certain thinking potential, but they have thinking potentials in a rate defined by Allah. Therefore, in terms of ma'rifatullah, the provision that Mu'tazila is rationalist can be said to be wrong, or at least deficient.

Keywords: Kalâm, Mu'tazila, Rationalism, Khawatır, Ma'rifatullah

Mu'tezile Akılcılığında! Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği

Nuray Durmuş

Öz

Mu'tezile mezhebi denince akla gelen ilk meselelerden biri akılcılıktır. Mu'tezile akılcılığı denince de verilen örneklerin başında mârifetullah konusu gelmektedir. Mârifetullah, kelâmda hüsün-kubuh, bilgi ve nazar bahisleri altında ele alınmıştır. Kelâm ekolleri arasında temel bir tartışma olan mârifetullah, günümüzde de birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmaların bazılarında konu ya genel olarak mezheplere göre ya da önemli Mu'tezilî âlimlere göre incelenmiştir. Burada Mu'tezile'nin mârifetullahı aklî bir yükümlülük olarak gördüğü ve mârifetullah konusunda akli mutlak bilgi kaynağı kabul ettiği ifade edilmiş ancak havâtırın rolüne değinilmemiştir. Yapılan bazı çalışmalarda ise havâtırın mârifetullahtaki rolüne kısaca değinilmekle yetinilmiştir. Bu çalışmada ise Mu'tezile tarafından özellikle mârifetullaha ulaşma bağlamında teorik içeriğe büründürülmüş bir sâik olan

havâtırın mahiyeti, kaynağı ve bulundurması gereken şartlar incelenmiştir. Ayrıca havâtırın akıl ve mârifetullah konularındaki rolüne yönelik Mu'tezile'nin görüşü aktarılmıştır. Son olarak mârifetullah bağlamında Mu'tezile'ye verilen akılcı hükmünün keyfiyeti değerlendirilmiştir.

Bu bağlamda Mu'tezilî düşünürlerin, önemli epistemolojik kaynak kabul ettikleri akli, havâtırla destekleyerek onun işlevselliğini artırdıkları tespiti yapılmıştır. Hatta havâtırla desteklenen aklın bilgi elde etmedeki hata olasılığını ortadan kaldırmaya yönelik havâtırın belli zorunlu şartları bulundurması gerektiğini söylemiş ve bununla metafizik alanda objektif bir bilginin imkânını göstermişlerdir. Ayrıca eylemlerin olumsuz neticeleri hakkında uyarıda bulunmasından dolayı havâtıra, kişiyi iyiye yönlendirme, yaratılış gayesi olan mükâfatlandırma ve özellikle de mârifetullaha ulaştırma yolunda tedbir mahiyetinde uyarıcı görev yüklemişlerdir. Ancak havâtırla harekete geçen bir akıl yürütme eylemine bağlı olarak mârifetullaha yönelik mükellefiyetin meydana geleceğini ifade etmişlerdir. Bu sebeple herkese havâtırın gelmesinin vâcip/zorunlu olduğu ve gelmediği takdirde kişinin mârifetullaha ulaşmakla mükellef tutulamayacağı yönünde neredeyse görüş birliği sağlamışlardır. Sonuç olarak Mu'tezile'ye göre havâtırla, bir taraftan Allah'a bağlı olan aklın dinî ve ahlakî alandaki işlevselliği artmaktadır. Öte yandan da Allah'tan bağımsız bir akıl düşünülemediği için insan, mutlak olarak değil, Allah'ın sınırlarını çizdiği oranda bir düşünme potansiyeline sahiptir. Bu sebeple mârifetullah konusunda Mu'tezile'ye verilebilecek akılcılık hükmü yanlış, en azından eksik bir yargıdır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Akılcılık, Havâtır, Mârifetullah

GİRİŞ

Her çağ ve toplumda inanç başta olmak üzere ibadet ve ahlak gibi hayatın neredeyse her alanında önemli kabul edilen *akıl (el-akl)*, "insanın soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma ve çıkarsama yapmasına olanak sağlayan salt insana özgü bilme yetisi" olarak kabul edilir.¹ Akılcılık/rasyonalizm ise "Evreni bir bütün olarak düşünce yoluyla yorumlamayı, bireysel ve toplumsal yaşamı aklın ilkelerine göre düzenlemeyi amaçlayan bir akımdır.² Akılcılar akla ve akıl yoluyla ulaşılan yargıya inanmış ve akla aykırı ve akıldışı hiçbir bilgiyi kabul etmemişlerdir. Onlara göre bilginin evrensellik ve zorunluluğu, deneyden ve deneye dayanan genellemelerden değil, yalnızca akıldan çıkartılabilir. Yani doğru bilginin kaynağı akıldır ve akıl dışında bir bilgi kaynağı yoktur.³

Dinin vahye dayanan ve onun vasıtasıyla şekillenen aşkın yönü ağır basmasına rağmen akılcılık, teolojide de sıkça kullanılan bir kavram olmuştur. Dinde akılcılık, inancın doğrularına veya ilkelerine vahiy ya da doğüstü yollarla değil de salt akılla ve diğer doğal yetiler aracılığıyla ulaşılması gerektiğinin kabul edilmesidir.⁴ Bu açıdan *mutlak akılcılık* ve *izafî akılcılık* olmak üzere iki çeşidi vardır. Zihnin her çeşit tecrübeden önce birtakım bilgilere sahip kabul edildiği mutlak akılcılıkta, dinî bilgiyi elde etmek için akıl zorunlu ve yeterli bir şarttır. Burada tamamen aklın ortaya koyduğu veriler tarafından tespit edilmiş ve aklın anlama imkânı içerisinde yer alan ifadeler kabul edilirken bunun dışında kalan her türlü fikir ve nassın reddedilmesi gerekir. İslam tarihinde böyle bir akılcılık sadece marjinal

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1434), "akl", VI/371-377; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (Paradigma Yayınları, 2013), 28; Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/238.

² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 30.

³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 31-32; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık Ve Kadı Abdülcebbar* (Rağbet Yayınları, 2002), 30.

⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 31.

olarak nitelenen İbnü'l-Mukaffa (ö. 142/759), Ebû İsa el-Verrâk (ö. 247/861) ve İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-914 [?]) gibi filozoflar tarafından kabul görmüştür. İzafe akılcılıkta ise zihnin tecrübenin tek başına elde edemeyip aklın aracılığını gerektiren birtakım bilgilere sahip olduğu yani tecrübe ve hissetme yetisinden ayrı bir kuvvetin varlığı kabul edilmiştir. Ancak burada akıl, bilgilerin kazanılmasının zorunlu şartı kabul edilse bile bu hususta yeterli bir şart sayılmamıştır.⁵ Dolayısıyla teolojide kutsal ve aşkın olana inanma esas olup her şeyi rasyonel bir biçimde değerlendirmek mümkün olmadığından genelde dinlerde özelde ise İslâm'da mutlak bir akılcılıktan bahsetmek mümkün değildir. Ancak bu onun aklîlikten uzak birtakım varsayımlar üzerine kurulduğu anlamına da gelmez. Zira İslâm düşüncesinin en önemli özelliği, aklî delillerle desteklenmiş bir düşünce biçimi olmasıdır. Ancak vahyi esas alan İslâm düşüncesindeki bu akılcılık, daha dar bir anlama sahip izafî akılcılık olarak değerlendirilebilir.⁶ İslâm düşünce tarihinde de bu akılcılık akıl-nakil tartışmalarında özellikle de mârifetullah, hüsün-kubuh vb. konularda kendini göstermiştir. Bu tartışmalarda dinin temelini teşkil eden itikadî konularda akıl ile nassın çatışması halinde nastan yana tavır alanlar/nasçı akılcılar, akıldan yana tavır alanlar/kelâmî akılcılar⁷ şeklinde taraflar oluşmuştur. Ancak bu kelâmî akılcılık zamanla kelâm ekolleri arasında mezhebî aidiyet noktasında belirleyici bir faktör haline gelmiş ve *akılcı olanlar* ile *daha az akılcı olanlar* ayırımına varacak bir tartışma zemini oluşturmuştur.⁸

Allah'ı bilmenin vahiy yoluyla değil de akılla olması gerektiği kabulü, kelâmî akılcılığın önemli göstergelerinden biridir. Mu'tezile ise kelâm ekolleri içerisinde de bu kabul noktasında önder mezhep konumundadır. Yapılan pek çok çalışmada Mu'tezile ile akıl/akılcılığın beraber zikredilmesi bunun önemli göstergelerindedir.⁹ Mu'tezile akılcılığı söz konusu olduğunda da verilen örneklerin başında mârifetullah konusu gelmektedir. Mu'tezile'nin mârifetullaha yönelik görüşleri hakkında son dönemde birçok çalışma bulunmaktadır. Ancak yapılan bu çalışmaların bazılarında konu ya genel olarak mezheplere göre ya da önemli Mu'tezilî âlimlere göre ele alınmıştır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin mârifetullahı aklî bir yükümlülük olarak gördüğü ve mârifetullah konusunda akli müstakil/mutlak bilgi kaynağı kabul ettiğine dair görüşleri ifade edilmiş ancak burada havâtırın rolüne değinilmemiştir.¹⁰ Bu konudaki bazı çalışmalarda ise havâtırın

⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 9-10; Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, 34-35.

⁶ Mutlak akılcılık ile izafî akılcılığın ayırımı hakkında daha fazla bilgi için bk. Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, 31-41.

⁷ Claude Salame, "Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar Ve Büyük Kelâm Okulları", çev. Kamil Güneş, *Marife* 2/1 (2002), 198; Hüseyin Aydın, "İbn Teymiye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açısından Değerlendirilmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 158-169.

⁸ Aklın İslâm mezhepleri tarafından kullanım farklılığı hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/245; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/199-200.

⁹ Örneğin bk. İbrahim Agah Çubukçu, "Mutezile ve Akıl Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1-4 (1964), 51-62; Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*; Salame, "Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar Ve Büyük Kelâm Okulları"; Binyamin Abrahamov, "Akılcılığın Temelleri", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Kelam Araştırmaları* 1/2 (2003), 137-154; Hasan Kurt, "İslam'ın Akılcı Ekolü Mu'tezile", *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi* 7/2 (2012), 209-225; Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Akileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).

¹⁰ Rıza Korkmazgöz, "İslâm Düşüncesinde Allah'ı Bilmenin (Ma'rifetullah) Yolları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014), 200-201; Mehmet Şaşa, "Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet

mârifetullaha ulaştırmasındaki rolüne değinilmekle birlikte havâtır konusu yeterince ele alınmamıştır.¹¹

Mu'tezile'nin görüşlerini serdettiği dönemde metafizik konularda aklın değil naklin esas teşkil ettiğini, aklın nakildekini sadece destekleyici ve açıklayıcı konumda olduğu görüşü hakimdi. Dolayısıyla Mu'tezile'nin akıl-nakil ilişkisinde, özellikle de mârifetullah, hüsün-kubuh vb. konularda akli önemelemesi, görünürde nakle önem vermediği izlenimine sebebiyet vermişti. Ancak İslam düşünce tarihine baktığımızda Mu'tezile'nin vahye merkezi bir yer verdiğini görebilmekteyiz. Dolayısıyla buradaki aklın veya akıl yürütmenin nasıllığı irdelenip ortaya konulmadığı sürece, örneğin "vahiy gelme de insanın aklıyla Allah'ı bilmekle mükellef olduğu" görüşünü temel gerekçelerden biri kabul ederek Mu'tezile'ye verilebilecek bir akılcılık hükmü yanlış yahut en azından eksik bir yargı olabileceği ifade edilmelidir. Zira buradaki akıl yürütmenin, salt bir akıl yürütme mi yoksa Allah'ın bir şekilde müdahalede bulunduğu veya bulunmak mecburiyetinde olduğu bir akıl yürütme mi olduğu hakikati, akılcılık hükmü vermenin mahiyeti konusunda belirleyici niteliktedir. Bu sebeple öncelikle Mu'tezile'de havâtırın mahiyeti, kaynağı ve havâtırda bulunması gerekli şartlar ile aklın neliği ve havâtırla ilişkisi hakkındaki görüşlerini tespit etmek önemlidir. Ayrıca Mu'tezile akılcılığında ayırt edici bir faktör olan havâtırın mârifetullaha ulaştırmasındaki rolüne yükledikleri anlamın belirlenmesi, konuyu anlama ve değerlendirme de bize yardımcı olacaktır.

1. MU'TEZİLE'DE HAVÂTIR

"Vâcibi tamamlayan bilgiler de tıpkı o vâcip gibi vâciptir."¹² ilkesinden hareketle Mu'tezile'de havâtır, akıl yürütme/nazar kadar büyük bir öneme sahip olmaktadır. Bu sebeple burada öncelikle havâtır kavramı akabinde de Mu'tezile'ye özellikle Basra Mu'tezilesine göre havâtırın mahiyeti, kaynağı ve akılla ilişkisi ele alınacaktır.

1.1. Havâtır Kavramı

Arapça'da *havâtır* kelimesi h-t-r kökünden türemiştir. H-t-r fiili "salla[n]mak, savunmak, salınmak, titremek, sarsılmak, salına salına yürümek veya çalım satarak yürümek" anlamlarına gelir. Hâtır, ism-i fail kalıbındadır ve çoğulu *havâtır* şeklindedir. Bu kelime Arapça dilbilgisi kuralları gereği birçok terkibe sahip olsa da bunlar kök ve temel itibarıyla birbirleriyle ilişkilidir. *Hatâre* fiili konumuzla alakalı olarak "kalpte harekete geçen fikir ve mâna", "akla bir şeyin gelmesi", "Allah'ın akla bir şeyi düşürmesi", "şeytanın vesvese vermesi" gibi anlamlara gelmektedir. Arapça'da "hatara bi-balî" terkibi "Aklımdan geçti." veya "Aklıma geldi." anlamlarında çok sık kullanılmaktadır.¹³ Sözlük anlamları dikkate

Kaynağı", *Artuklu Akademi* 5/1 (2018), 65-71; Mehmet Şaşa, "Kâdî Abdülcebbar'ın Marifetullah Teorisi", *Kader* 17/1 (2019), 159.

¹¹ Recep Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Zarûfluk ya da Nazarfluk Yönüyle Marifetullah", *Marife* 5/1 (2005), 173-193; Recep Ardoğan, "Mu'tezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu", *Marife-Bilimsel Birikim* 3/Mu'tezile Özel Sayısı/3 (2003), 293-314.

¹² Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ (Beyrût: Dâru Kütübî'l-İlmiye, 2012), XII/360-361.

¹³ el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Meĥdî el-Mahzûmî - İbrahîm es-Sâmerrâî (Beyrût: Müessesetül-Alem-i lil-Matbuat, 1408), "hâtır", IV/213-214; İbn Dureyd, *Cemheretü'l-luġa* (Beyrût: Dâru Sadr, ts.), "hâtır", II/209-210; İsmâ'îl b. Ĥammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabi, ts.), "hâtır", II/648; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "hâtır", III/138-141; el-Fîrüzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muĥîṭ* (Kahire: Dâru'l-Hadis,

alandığında “h-t-r” fiilinin daha çok bir kimsenin belli bir yöne veya davranışa doğru hareket etmesini sağlayan “uyarı” veya bizzat bir kimsede uyarı meydana getiren “uyarıcı” anlamlarına geldiğini söylemek mümkündür.¹⁴

Hâtır için genel anlamda iki durum söz konusudur: Birincisi; İslâm düşüncesinde özellikle tasavvuf literatüründe geçtiği üzere her türlü faktörün sebebiyet verebileceği tarzda insanı eyleme sevk eden konumda istem dışı olarak zihne gelen veya kalpte hissedilen duygu ve düşüncelerin hepsini içine alacak şekilde bir uyarı veya uyarılma halidir.¹⁵ İkincisi ise hâtırın teorik içeriğe bürünerek müstakil anlamda belli şartları haiz bir uyarıcı olmasıdır. Bu içerik ise özellikle Mu'tezilî kelâm âlimleri öncülüğünde bir süreç sonunda oluşmuştur.

Havâtır kavramı Mu'tezilî âlimler tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bir grup, havâtır kavramını nazar bağlamında incelemiş ve havâtır kaynağı bakımından geniş bir çerçevede ele alarak insanın dinî ve ahlaki bütün fiillerini kapsayacak tarzda tanımlamıştır. Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) da içerisinde yer aldığı başka bir grup ise hâtır, kaynağını aşkın bir varlığa dayandırarak, insanın daha çok mârifetullaha yönelik fiilleri bağlamında değerlendirmiştir. Onlara göre hâtır, “Allah veya melekleri ya da şeytan tarafından insanın iradesi dışında aklında/kalbinde korku oluşturarak kişiyi sistematik bir nazar ve istidale sevk eden ya da ondan alıkoyan zorunlu bir uyarı/uyarıcı” demektir. Zira kişiye vâcip olan ilk şey Allah'ı bilmeye (mârifetullah) ulaştıran nazardır ve nazarın gerekli oluşu (vücûbiyeti) ancak hâtır, dâî/devâî¹⁶ ve bunların yerine geçebilecek faktörler ile olur.¹⁷

1.2. Havâtırın Mahiyeti ve Kaynağı

Havâtırın varlığı konusunda neredeyse tamamı hemfikir olan Mu'tezile âlimleri, hâtırın mahiyeti ve kaynağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezile mezhebinin Basra ekolünün

1429), “hâtır”, 479; Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Mevlevî Muhammed Vecih vd. (Kalkuta, 1862), “hâtır”, 1/415-417.

¹⁴ J. R. T. M Peters, *God's Created Speech, Peters: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî'l-Quât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî* (Leiden: E.J. Brill, 1976), 63; A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany: State University of New York Press, 1995), 156-157; Ayrıca hâtır kavramı hakkında daha fazla bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Havâtır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/XVI/523-526; Abdülgaffar Aslan, “Kelâmîcilerin Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/16 (Ocak 2006), 29-56; Büşra Nur Hatipoğlu, *Kelâm İlmi Açısından Havâtır Kavramı* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016).

¹⁵ Daha fazla bilgi için bk. Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf: 'Avârifü'l-Ma'ârif*, çev. Dilâver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2010), 594-605; Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrût: Dâru Kütübî'l-İlmiye, 2013), 244; Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtü'l-fünûn*, 415; Süleyman Uludağ, “Havâtır (Tasavvuf)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

¹⁶ Fiilden önce olan ve kişiyi faydalı fiile sevk eden veya zararlı bir fiilden alıkoyan bilgi, zan veya itikad türünden bir saik/güdü/motivdir. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV/57-58; Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-Muhtâ bi't-teklîf*, thk. el-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui (Beyrût: el-Matbaatü'l-Katolikiyye (Imprimerie Catholique), 1965), I/70; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1999), III/5; Daha fazla bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar'da *İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 28-57.

¹⁷ Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî Es'ârî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-htilâfî'l-muşallîn*, thk. Ahmet Câd (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009), 242; Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012), I/64; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII/337,375, 376; Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Ahmet Şemsü'd-Din (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiye, 2002), 44.

öncüsü Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf'a (ö. 235/849-50 [?]) göre, insanın kalbinde ilim ve fikir kabilinden iki hâtırın bulunması gerekir: Birinci hâtır, nazar ve istidlale sevk etmek için akıllı kişinin kalbine atılmıştır. İkinci hâtır ise bu ilk hâtıra uymayı engellemek için kalbe ilkâ edilen bir sâik (dâî/devâî)'tir.¹⁸ Araz olan bu hâtırlardan birincisinin kaynağı Allah'tır. Birinci hâtıra itaati engelleyen ikinci hâtırın kaynağı ise şeytandır. Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) da araz kabul edilen iki hâtırın varlığı ve kaynağı noktasında Ebü'l-Hüzeyl'le aynı görüşü paylaşmışlardır.¹⁹ Ebü'l-Hüzeyl ve Ebû Alî'ye göre insanın kalbine atılan bu hâtırlar, ilim veya fikir kabilindedir. Ancak Ebû Hâşim'e göre bu hâtırlar, emir konumunda muhataba yönelik *gizli söz (kelâm)*'dür. O havâtırın kelâm olduğunu söyleyerek ilim veya fikir olduğunu söyleyen Ebü'l-Hüzeyl ve babası Ebû Alî'den ayrılmıştır.²⁰ Kādî Abdülcebbâr'a göre ise hâtır, ne zan ne itikat ne bilgi ne de nazardır. Ona göre hâtır, geldiği kişiye has bir şekilde oluşmuş ilave bir mânadır. Bunun da kelâm dışında bir şey olması mümkün değildir. Çünkü kelâm, fayda ve maksadı ortaya koyma açısından işaret ve yazı gibi şeylere göre daha ileri düzeydedir. Hâtırda da aslolan maksadın anlaşılması olduğundan onun kelâm niteliği taşıması gerekir.²¹

Bilginin tab' ile ortaya çıktığını savunan Mu'tezilî âlimlere göre ise havâtır, ya insanın doğasından kaynaklanan bilgisel bir imkân ya da Allah'ın kulda yarattığı zorunlu bilgiler kategorisindedir. Onlara göre havâtır, harici muharrik bir güç tarafından, yönelmeyi ve kaçınmayı gerekli kılarak tercihe imkân sağlayacak şekilde kalbe konulan iki muharrik güçtür.²² Bu bağlamda Mu'tezile'nin önemli şahsiyetlerinden biri olan Nazzâm (ö. 231/845),²³ insanın içinde iki yönlendirici sebebin bulunduğunu ve bunlardan birinin iyiliğe diğerinin ise kötülüğe teşvik ettiğini ileri sürmüştür.²⁴ Ona göre bu hâtırlar, hissedilen cisimlerdir ve biri iyiliğe diğeri kötülüğe teşvik eden bu iki yönlendirici sebebin kaynağı Allah'tır. Nitekim Allah, akıl sahibi kimsenin kalbinde taat ve mâsiyet hâtırlarını yaratmış ve iki hâtır arasında tam bir seçim (ihtiyar) olması için, kişiyi taat hâtırı ile itaate, mâsiyet hâtırı ile de kötülük veya isyana davet etmiştir.²⁵ Ancak Nazzâm'a göre, bir şeyin Allah'ın yaratması olarak kabul edilmesi ile onun doğal (tab') olarak gerçekleşmesi arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu sebeple akıl yürütmeyi sağlayan faktörler ve bunların sonucunda gerçekleşen bilgi de doğal ve zorunlu bir şekilde gerçekleşmiş olmaktadır.²⁶ Ayrıca

¹⁸ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 44.

¹⁹ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII/357-359; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 44; Yavuz, "Havâtır", XVI/524.

²⁰ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 44.

²¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII/352-353.

²² Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242.

²³ Nazzâm hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelebiyye el-felsefiyye* (Kahire: 1365/1946, ts.); Kemal Işık, "Nazzam ve Düşünceleri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 3 (1977), 101-113; İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), XXXII/466-469.

²⁴ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed (Beyrût: Dâru Kütübî'l-İlmiye, 1992), 1/52.

²⁵ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 44.

²⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII/103; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 100-101.

Nazzâm'a göre ma'siyet hâtırının Allah'tan olması, kişinin isyan etmesini istediği için değil, adaleti gereği sağlıklı (sahih) bir şekilde tercihinin gerçekleşmesi içindir.²⁷

Ashâbü'l-ilhâm (ashâbü'l-maârif) içerisinde yer alan diğer bir grup kelâmcıya göre aklî bilgi, tefekkür sonucunda ilâhî ilham yoluyla veya zorunlu olarak meydana gelir.²⁸ Bilgi düşüncesi itibarıyla mârifet ehlinde olan Câhiz (ö. 255/869),²⁹ bilgilerin, insanın zihnine nazar anında yerleştirilmesi (tab'u'l-mahal) sureti ile meydana geldiğini iddia etmekle birlikte, havâtırın aklı harekete geçirdiğini ve akabinde bilginin, bir nevi mekanik olarak gerçekleştiğini iddia etmiştir.³⁰ O genel anlamda hâtırını kimi zaman zayıf veya güçlü, kimi zaman yanlış veya doğru, kimi zaman hızlı veya yavaş, kimi zaman anlaşılacak kadar ince/zayıf veya kavranılmaz derecede büyük bir şekilde kalpte meydana gelen belli-belirsiz duygu ve düşünceler özelinde kullanmaktadır.³¹ Ona göre havâtır, ihtiyaçların sebebiyet vermesiyle birlikte duyular ve onların zihinsel işleyişinin hemen akabinde gerçekleşen duyumsama sonucu kişinin kalbinden gelip geçen düşüncelerdir.³² Dolayısıyla gereksinimler oluşur ve duyumsama da gerçekleşirse havâtırın ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Hatta Câhiz havâtıra, zihinden gelip geçen bilgi konusu olan her şeyi ve insanı bilgilenmeye sevk eden tüm bilgisel aktarı/bağları dâhil ederek havâtırın çerçevesini daha da genişletmiş³³ ve bununla hocası Nazzâm ve selefi Mu'tezilî âlimlerden ayrılmıştır.

Sonuç olarak Mu'tezile âlimlerinin neredeyse tamamının, havâtırın varlığı ve onun davranışa sevk eden bir etken olduğu hususunda hem fikir oldukları açıktır. Bununla birlikte Ebü'l-Hüzeyl, baba-oğul Cübbâîler ve Kâdî Abdülcebbâr'da hâtırın kaynağı doğrudan dışarıdan bir varlık, Nazzâm'a göre insanın yaratılmış olan doğasından kaynaklanan bilgisel bir imkân, Câhiz'da ise her türlü iç ve dış gereksinimlerin kaynaklık ettiği zihinsel bir bilgilenme durumu olduğu ortaya çıkmaktadır.

1.3. Havâtırda Bulunması Gereken Şartlar

Basra Mu'tezilesine göre hâtır Allah, melek ve şeytan gibi haricî bir varlık tarafından insanın kalbine gönderilen bir uyarıdır. Ancak onlar, mârifetullaha ulaştırması bakımından oluşturdukları teolojik söylemlerini, kaynağı Allah olan hâtır üzerinden kurduklarından, hâtırın Allah'tan gelişini hasen kılan bazı şartları taşımasını gerekli (vâcip) görürler. Onlara göre bu şartları içermediği takdirde hâtırın Allah'tan geldiğini söylemek mümkün değildir.

²⁷ Eş'arî, *Ma'âkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I/52.

²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII/103; Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), XXII/98.

²⁹ Câhiz hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Köse, *Câhiz'in Mu'tezile Mezhebindeki Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2016); Yusuf Şevki Yavuz, "Câhiz (Kelâmî Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), VII/24-26.

³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/110; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 114.

³¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Câhiz, *Kitâbü'l-Ḥayevân*, thk. Abdüsselam Harun (Kahire: Cem'iyetü'r-Ri'ayetü'l-Mütekamile, 2004), III/379-380; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Câhiz, "Kitâbü't-terbî' ve't-tedvîr", *Resailu-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1411), III/104; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 108.

³² Ebû Osmân Amr b. Bahr Câhiz, "Ḥucecû'n-nübüvve", *Resailu-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1411), III/238-239; Ebû Osmân Amr b. Bahr Câhiz, "Risâle fi kitmâni's-sır ve ḥıfzî'l-lisân", *Resailu-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1384), I/141; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 104-105.

³³ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 108.

Çünkü Allah'ın fiillerinde kabih bir durum yoktur ve olması da düşünülemez. Dolayısıyla Allah'tan gelen hâtırın hasen/faydalı taraflarının bulunması gerekir. Bunlar, kulun kabih fiilden uzaklaşması ve kişide güçlü bir uyarı meydana getirmesi için mutlak olarak gereklidir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebâr aşağıdaki dört başlık altında sıralanan bu şartların genel manada kabul edildiğini, bunlar dışındaki şartlara itibar edilmeyeceğini söylemiştir.³⁴

1.3.1. Nazar ve Mârifetin Vücûbiyet Gerekçesini İçermesi

Ebû Alî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebâr'a göre hâtır, Allah'ın fiilidir. Allah'ın yaptığı fiiller de mutlaka ya doğrudan ya da ibret (itibar) ve lütuf cihetinden bir illet sebebiyle hasendir.³⁵ Bu sebeple hâtırın ilk şartı, Allah'tan gelişini hikmet açısından vâcip kılan bir illetinin (yön) bulunmasıdır. Hâtırın, nazar ve mârifetin kendisinden dolayı vâcip olduğu gerekçeyi açıklaması da bundan kaynaklıdır. Zira Allah'ın, vâcip olmasını gerektirecek bir gerekçe göndermemesi halinde bir şeyi vâcip kılması, câiz değildir. Aynı şekilde bir fiili vâcip kılacak bir gerekçe bulunmadan, o fiili vâcip kılması da mümkün değildir. Çünkü bunların hepsi kabih ve vâcip olmayan diğer fiillerin vâcip kılınması ile aynı konumdadır.³⁶ Dolayısıyla nazar ve mârifeti vâcip kılan hâtırın, bunların vâcip olma gerekçelerini de beraberinde getirmesi gerekir.

Kâdî'ya göre bir şeyin vâcip olma gerekçesi açıklanmaksızın vâcip kılınması tıpkı bizim bir başkasına herhangi bir sebep sunmaksızın malik olduğu bir yemeği yemesini yasaklamamız gibidir. Bir kimsenin bir yemeği yemekten yasaklanması da ancak o yemeğin zehirli olduğu veya yemesi durumunda kendisine faydasından çok zararın dokunacağı yönünde haber verildiği takdirde bir anlam kazanır. Aksi durumda bu yasak anlamsız ve kabih olur.³⁷ Ebû Alî, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebâr hâtırın kişiye gerekçeleri ile birlikte gelmesinin vâcipliği konusunda hem fikirdirler. Ancak onlar hâtırın getirdiği vâcip gerekçelerin neler olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Alî'ye göre hâtırın getirdiği gerekçeler, verilen nimetlerin yok olması, nimete karşı şükürün eda edilememesi iken; Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebâr'a göre dinî anlamda zarara uğrama korkusudur. Ebû Alî, zaman zaman Ebû Hâşim'in ifade ettiği tarzda da hâtırın geleceğini söylemiştir.³⁸

1.3.2. Vâcip Olan Diğer Mârifetleri de İçermesi

Hâtırın ikinci şartı, hâtırın vâcip kıldığı mârifet (bilgi) sebebiyle vâcip olan diğer bilgileri de vâcip kılmasının gerektiğidir. Buradaki asıl mesele, vâcip olan diğer bilgilerin neden vâcip olduğudur. Ona göre mârifetin vâcip kıldığı bilgiler birer lütuftur. Lütf olmaları sebebi ile bu bilgiler vâciptir. Burada lütuf olan husus, kişinin itaat ettiğinde sevabı, kötü bir iş yaptığında da cezayı hak edeceğine dair bilgidir. Çünkü kişi ceza ve sevap bilgisi sayesinde zarara uğrama korkusu ile kötü eylemden uzaklaşmaya, fayda ümidiyle de vâcibi yapmaya daha yakındır ve bu herkes tarafından bilinen bir durumdur.³⁹

³⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII/359-360.

³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/8,10, 26, 32, 34 vd; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II/342.

³⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII/372.

³⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII/372.

³⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII/372-375.

³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII/360-361.

Kādî Abdülcebâr'a göre hâtır bağlamında lütuf olan, sadece fayda-sevap ve zarar-ceza bilgileridir. Bunun dışındaki bilgiler lütuf kategorisine girmez. Ancak bu zarar ve fayda bilgisi kişideki ön bilgi (apriori) veya tecrübi (aposteriori) bilgilere dayanarak meydana gelir. Bunun gibi sevap ve ceza bilgisi ve onların neye binaen hak edileceği gibi ilahî fiiller de ancak Allah'ı, birliğini ve adaletli oluşunu, kötü (kabihi) şey yapmayan bir hakîm olduğunu bilmekle meydana gelir. Çünkü insan Allah'ın hakîm olduğunu bilmediği takdirde, Allah'ın onu mükellef kılıp sevap ve ceza vermemesini mümkün görebilir. Aynı şekilde isyan eden ile itaat edeni de eşit tutmasını ve hatta isyan edene sevap, itaat edene de ceza vermesini mümkün görebilir. Bu da Allah'a kötülüğü nisbet etmek olur. Allah'a kötülük nisbet etmek mümkün olmayınca, Allah'ın hakîm olduğunu, bir faydadan ötürü insanı mükellef tuttuğunu veyahut içerisinde meşakkat olan bir şeyi yapmakla ve terk ettiği takdirde zarar göreceği şeyle mükellef tutmayacağını bilmemiz gerekir. Çünkü içinde fayda ve zararın defî olmayan bir şeyi Allah'ın vâcip kılması kabihtir. Benzer durumlar Allah'ın kadir ve âlim olarak bilinmediği durumlarda da mümkün olduğundan mükellef, ya Allah'ı hâkim, âlim ve kadir olarak bildikten sonra ya da hemen akabinde lütuf olan sevap ve ceza bilgisini bilir. Lütfun kendisi ile tamamlandığı şey de lütuf hükmünde olduğundan buradaki "Allah'ı bilmek, O'nun âlim ve kadir olduğunu, hikmetsiz iş yapmayacağını, taate karşılık sevap, kabihe karşılık ceza vereceği bilmek" gibi Allah'ı bilmekle bağlantılı olan bilgilerin hepsi vâcip olur.⁴⁰ Bu sebeple Allah, kişiyi bir fiille mükellef tuttuğunda, az veya çok o fiil ile ilgili lütuf olan bilgileri de yüklemelidir.⁴¹ Kādî Abdülcebâr'a göre bilginin (ilim) kendisi ile tamamlandığı diğer bilgilerden sadece dinî bir yönü olanlar vâciptir. Bu da sadece kabihi yaptığında Allah tarafından ceza göreceği, vâcibi yaptığı ve kabihi terk ettiğinde de sevap alacağına yönelik bilgilerdir. Vâcip olan bu lütuf bilgiler de ancak hâtır ile meydana gelir.⁴²

1.3.3. Nazar ve Mârifetin Terk Edilmesine Yönelik Korku/Korkutma İçermesi

Hâtırın üçüncü şartı, nazar ve mârifetin terkinden kaynaklanacak bir korkuyu içermesidir. Hâtırın nazarı vâcip kılması, nazarı terk etmekten dolayı kişide mutlak surette korkuyu meydana getirmesine bağlıdır. Bu korkunun altında yatan sebep ise ister kesin bilinen bir şeyle ister de zan ile olsun "zararı kendinden def etme gerekliliği" dir.⁴³ Zarara uğrayacağı şeyden sakınmak da herkes tarafından kabul edilen bir hakikat olduğundan kişinin nazara yönelmesi vâcip olur.⁴⁴

Kādî Abdülcebâr, korkuyu *dünyevi* ve *dinî* olmak üzere iki zeminde ele almış ve onu bilgisizlikten kaynaklanan bir "hal" olarak değerlendirmiştir.⁴⁵ Ona göre korku, genellikle dâî ve hâtırın uyarıları sayesinde meydana gelir ve kişi nazarın vâcip olduğunu ancak bu sayede bilebilir. Ancak dâî ve hâtır yerine geçen haber ve tecrübe gibi sahih korkuyu oluşturacak bir uyarı olduğunda da nazarın vücbiyeti bilinebilir.⁴⁶ Kişiye yönelik zararı ortadan kaldırması açısından dinî ve dünyevi korku arasında bir fark yoktur. Her ikisi de

⁴⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII/361, 375.

⁴¹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII/364.

⁴² Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII/375.

⁴³ Kādî Abdülcebâr, *el-Mecmû' fi'l-Muhtât*, I/17.

⁴⁴ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII/310; Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/110.

⁴⁵ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII/315, 321-322; Kādî Abdülcebâr, *el-Mecmû' fi'l-Muhtât*, I/17.

⁴⁶ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII/339-340.

kişiyi kendisine gelecek bir zarar ile korkutarak onu nazara sevk eder.⁴⁷ Ancak hâtırın nazarı vâcip kılması, dünyevi konulara değil de dinî konulara yöneliktir. Çünkü insan dinî konularda özellikle uhrevi meselelerde sadece nazar ve tefekkür ile bilgi sahibi olabilir. Ancak dünyevi konularda çeşitli şekillerde bilgiye ulaşma imkânına sahiptir.⁴⁸ Hâtır ve dâî ile meydan gelen korkuyu, kişinin kendisini inanan ve irade eden olarak bilmesi gibi zorunlu kabul eden Kâdî,⁴⁹ dinî korkunun asıl hedefinin, dinin usulleri ile Allah karşısındaki sorumluluklarının bilgisine (itaat, isyan, sevap ve ceza) ulaşmak olduğunu söylemiştir. Çünkü korku, kişinin nazarı terk etmesini engellemeye yönelik olarak meydana gelir.⁵⁰

Kâdî Abdülcebbar'ın nezdinde kork[ut]ma, en kapsamlı bilme yolu, düşünme ve sorgulama vasıtasıdır. Zira korku bilgi yokluğundan kaynaklanır ve onun ortadan kalkması da ancak bilgi ile mümkündür.⁵¹ Bu sebeple hâtırın, nazar ve mârifetin terkinden kaynaklanacak bir korku içermesi de vâciptir. Böyle bir korku içermediği takdirde nazar ve mârifet, ne lazım ne de vâcip olur. İşte korku tam da nazar ve mârifet vâcip kılması sebebiyle işlevsellik kazanmaktadır.⁵² Ayrıca tek başına hâtır ile korku meydana gelmeyebilir. Mutlak surette korkunun meydana gelebilmesi için hâtırın, akli bilgilerden oluşan birtakım emareleri destekleyecek şekilde gelmesi gerekir. Çünkü akıl sahibi bir kimse hakiki bir emare ile korkutulduğunda tereddüt etmeden korkar. Bu emareler ise ancak dâî veya hâtırın uyarısıyla mümkündür. Ancak buradaki uyarı, kişinin haber alma ve tecrübe ile bildiği ve alışkın olduğu korkuların verdiği sıradan bir uyarı değil, zem, kınanma ve cezaya çarptırılma gibi ilave bir emareye binaen oluşan özel (dinî) bir uyarıdır. Dolayısıyla dâî ve hâtır, öncelikle kişinin aklında çirkin veya noksan bir iş yaptığının dair bir korku oluşturur. Kişi de kendisine dokunacak büyük bir zarardan emin olmadığı için içini bir korku kaplar.⁵³ Böylece nazar terk ettiği takdirde -zem, kınanma ve cezaya çarptırılma gibi ilave bir emareye binaen oluşan- bu özel bir korku sebebiyle vâcip olur.⁵⁴ Ayrıca nazar ve mârifeti gerekli kılan korkunun miktarında itibar edilen ölçü, yeterli düzeyde olmasıdır. Çünkü korkunun bir sınırı yoksa da korkunun artması mümkündür. Ancak korkunun en son noktası diye bir şeyden bahsedilemez. Bu sebeple nazar ve mârifetin gerekliliği konusunda ölçü, nihai bir korku değil de yeterli düzeyde bir korkunun oluşmasıdır.⁵⁵

1.3.4. Nazar ve Mârifet için Vâcip Kıldığı Bilgileri Belli Bir Sıra Halinde Getirmesi

Hâtırın dördüncü ve son şartı ise, nazarın gerçekleşmesi için gerekli olan bilgileri belli bir sırayla bildirmesi yani sistematik düşünmeyi sağlayacak şekilde gelmesidir. Bilginin oluşma sürecinde birçok aşama olmakla birlikte bunların her biri ardı ardına geldiğinden her biri diğeri ile bağlantılı olmaktadır. Bu sebeple hâtır, kişiye gerekli olan nazarın bütünüdür

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII/315, 337-338; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/112; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-Muhtâ*, I/17-18.

⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII/340.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII/329; İbrahim Aslan, "Kâdî Abdülcebbar'da ve Kierkegaard'da Korku'nun Teolojisi", *Felsefe Dünyası* 1/51 (2010), 206-207.

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII/325.

⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII/346.

⁵² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII/375-376; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/112.

⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII/38-339; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/110-112.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII/376.

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII/379.

peyderpey açıklamalıdır. Nazar edilecek konu birçok bilgiyi içeriyorsa gerekli olan bütün mârifetleri de bildirmesi gereklidir. Zira sonraki bilgilerin vâcip olmadığı bir durumda baş taraftaki mârifetlerin vâcip olması kabihtir. Aynı şekilde bir şeyin alakasız bir gerekçe ile vâcip olması da kabihtir. Dolayısıyla mükellef, peyderpey neleri tefekkür edeceği hususunda bilgilendirilmemiş olursa vâcip olan şey, alakasız bir gerekçe ile vâcip olmuş olur ki bu da kabih bir durumdur.⁵⁶

Kādî'ya göre de mükellef kılınan bilgiler birbirleriyle ilişkili olduğundan, bu bilgilere ancak bir bütün halinde itibar edilir. Bu sebeple Allah'ı, birliğini ve adlini bilme, sevap ve cezanın Allah tarafından verileceği bilgisi gibi mârifetlerin hâtır ile bir bütün halinde gelmeleri esastır. Çünkü itibar edilen tek tek mârifetler değil, bütünüdür birlikte olmasıdır.⁵⁷ Bu sebeple hâtırın bu mârifetlerin birini getirip diğerlerini getirmemesi caiz değildir. Hatta hâtırın bu bilgileri tertip üzere de getirmesi gerekir. Bu doğrultuda hâtırın önce Allah'ı bilme bilgisini, sonra birliğine dair bilgileri, sonra adaletine, sonra da sevap ve ceza fiilini gerçekleştireceğine dair bilgileri sırasıyla getirmesi gerekir. Hâtırın getirmesi gerekli olan bu bilgilerin sırası hususunda Mu‘tezile âlimleri, küçük farklarla birlikte birbirine yakın görüşler zikretmişlerdir.⁵⁸

Hâtırın belli bir sıra ile gelip gelmemesi konusunda Basra Mu‘tezile'sinin önde gelenleri arasında yeknesak bir görüş mevcut değildir. Ebû Alî, nadiren de olsa aklın kemale ermesini yeterli bir gerekçe saydığından bu sıraya ihtiyaç olmadığını söylesede çoğunlukla nazar edilecek olan deliller hususunda hâtırın, sırayla nasıl düşünülmesi gerektiğini (sistemik düşünme yöntemi) açıklamasını gerekli görmüştür. Ebû Hâşim ise çoğunlukla aklın kemalini yeterli bir gerekçe kabul ettiğinden hâtırın, sistemik düşünme yöntemini açıklamasını gerekli görmemiştir. Ancak Kādî, Ebû Hâşim'in nadiren de olsa aksi yöndeki görüşü kabul ettiğini söylemiştir. Hatta bu konuda Ebû Hâşim'in çoğunlukla savunduğu görüşün zayıf olduğunu söyleyerek Ebû Alî'ye muvafakat etmiştir. Yani o da, kişide aklın peyderpey nazar edeceği delillere yönelik ön bir bilgi bulunmadığı durumda hâtırın, tertip üzere akıl yürüteceği delilleri açıklamasını vâcip kabul etmiştir.⁵⁹

1.4. Havâtırın Akıl Yürütmedeki Rolü

Arapça'da “anlamak, idrak etmek, kısıtlamak, menetmek, engel olmak, bağlamak” gibi anlamlara gelen *akıl (el-akl)*⁶⁰ kelâm ilminde tarifi, mahiyeti ve nakil ile ilişkisi bakımından inceleme konusu olmuştur. Aklın tarifiyle ilgili esas tartışmalar, Mu‘tezile kelâmcılarından sonra başlamıştır. Onlar akli daha çok işlevine göre, “hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak”, “insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç”, insandaki anlama ve zararlı şeylerden kendisini muhafaza etme gücü”, kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgi”, insanın nazar etmesini ve fiillerinden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamı” gibi birbirine yakın şekilde tarif etmişlerdir. Ebû'l-Hüzeyl, Câhiz, Ebû Alî el-Cübbâî gibi ilk dönem Mu‘tezile kelâmcıları, mahiyeti itibarıyla genellikle akli araz kabul ederken Nazzâm bunlara muhalefet ederek

⁵⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII/376.

⁵⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII/368.

⁵⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII/359, 368, 376, 377; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırağ*, thk. Muhammed Fethi en-Nâdî (Kahire: Dârü's-Selam, ts.), 161.

⁵⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII/377.

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “akl”, VI/371-377; Bolay, “Akıl”, 2/238.

cevher olduğunu söylemiştir. Kādî Abdülcebâr ise tüm bunların dışında aklın insanda "bilkuvve" mevcudiyeti bulunmadığını söylemiştir.⁶¹ Ancak Mu'tezile âlimleri çoğunlukla kesin bir bilgi kaynağı saydıkları aklın mahiyetinden çok işlevsel yönü yani "bilinmeyi elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre sıralamak" şeklinde ifade edilen akıl yürütme/nazar üzerinde durmuş ve entelektüel bir faaliyet olarak kabul ettikleri nazarı, bilgiye ulaştırması bakımından vazgeçilmez bir yöntem saymışlardır.⁶² Nitekim Mu'tezile'de nazar, vâcip olan bir bilgi vasıtası kabul edilmiş ve hatta ittifakla kişiye vâcip ilk şeyin nazar olduğu ifade edilmiştir.⁶³ Bununla birlikte nazarın bilgiyi meydana getirebilmesi için, kişinin üzerinde nazar etmesi gereken delilleri de bilmesi gerektiği ilave edilmiştir. Çünkü delilleri bilmek, bilgi meydana getiren nazar için şarttır.⁶⁴ Nitekim deliller üzerinde nazar etme, öncelikle kişide bir itikat meydana getirir, sonrasında ise bilgiye sebep olur.⁶⁵ Ancak sahih bir nazarın bilgi meydana getirebilmesi kaçınılmaz olmasına rağmen, bu durum mutlak surette kesin değildir. Bu sebeple sahih bir nazarın mutlak surette bilgiyi oluşturması için, belli şartları da taşıması gerekir. Bunlar: a) Nazarı gerçekleştiren kişinin akıl sahibi olması; b) Nazarın delile binaen gerçekleştirilmesi; c) Delilin bilinmesi; d) Medlulün -tam bir bilinmemelik olmaması kaydı ile- bilinmemesi, yani medlule yönelik şüphenin olması; e) Delilin gerektiği şekilde takip edilmesi. Bu şartlar gerçekleştiği ve herhangi bir engel bulunmadığı takdirde nazar, zorunlu bir şekilde bilgiyi meydana getirir.⁶⁶

Nazar, objeleri açısından, dinî ve dünyevi onlarda olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Dünyevi konulardaki nazar kişinin gündelik yaşamına ilişkin konulara yönelik iken; dinî konulardaki nazar, Allah ile olan ilişkilere yöneliktir. Bu sebeple insanın ebedi mutluluğunu sağlayan dinî nazar, esas nazardır.⁶⁷ Kādî Abdülcebâr, dinî işlerdeki bu nazarı, "cevaplandırılmak üzere hasmın ileri sürdüğü iddialar üzerinde nazar" ve "gerçek deliller üzerinde akıl yürüterek onlarla bilgiye (mârifet) ulaştıran nazar" olmak üzere ikiye ayırmış ve ikincisi üzerinde önemle durmuştur. O, Allah'ın insana vâcip kıldığı şeylerin başında insanın akıl yürütmesini/nazarı getirirken, buradaki nazarın Allah'ı bilme ve tanıma yolundaki nazar olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁶⁸

Mu'tezile'ye göre her ne kadar insan, akıl yürüterek eşyanın hakikatine dair bilgiye ulaşım iyi ile kötüyü birbirinden ayırt ederek fiillerine yön verse bile insanın akıl yürütebilmesinin mümkün olabilmesi için havâtırın bulunması gereklidir. Bu sebeple akıl yürütebilmesi için insana havâtırın gönderilmesi vâcip kabul edilmiştir. Yani onlara göre akıl, Allah tarafından insanın kalbinde yaratılan düşüncelerin yani havâtırın kullanılmasıyla çalışmaktadır.

⁶¹ Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, 26-27; Yavuz, "Akıl", 2/242.

⁶² İlhan Kutluer, "Düşünme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), X/53-57.

⁶³ Kādî Abdülcebâr, *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ*, 1/19; Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/64-65.

⁶⁴ Kādî Abdülcebâr, *el-Muḡnî*, XII/107.

⁶⁵ Kādî Abdülcebâr, *el-Muḡnî*, XII/87.

⁶⁶ Peters, *God's Created Speech*, 60; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 139.

⁶⁷ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 139.

⁶⁸ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/74.

Dolayısıyla nazarın gerekliliği (vücûbiyeti) de ancak hâtır, dâî ve bunların yerine geçebilecek faktörler ile gerçekleşmektedir.⁶⁹

Esas nazarın dinî konulardaki nazar olduğunu ifade eden Kādî Abdülcebbâr, hâtırın nazarı vâcip kılma noktasındaki gerekliliğini de dünyevi konulara değil dinî konulara hasretmiştir. Çünkü ona göre insan dünyevi konularda çeşitli şekillerde bilgiye ulaşabilir. Ama dinî konularda özellikle uhrevi meselelerde sadece nazar ve tefekkür ile bilgi sahibi olunabilir. Bu sebeple dinî onulardaki bilgilere/mârifet ulaşmak için hâtırın gelip kişiyi nazara sevk etmesi vâciptir.⁷⁰ Dinî bilginin akıl yürütme eylemine bağlı olarak üretildiğini kabul eden Mu'tezilî âlimler, insandaki akıl yürütme kabiliyetinin işlevsel hale gelmesi için yalnızca havâtır şart koşmakla yetinmemiş ayrıca bu hâtırın yukarıda açıklandığı üzere belli zorunlu şartları taşıması gerektiğini de ilave etmişlerdir.⁷¹ Bu bağlamda onlar akıl yürütmenin ancak hâtır ile harekete geçtiğini söyleyerek bu hâtır ile nazarın vâcip olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak bu gelen hâtır, kişiye ya sadece nazar ve mârifeti vâcip kılacak şekilde ya da nazar ve mârifetin vücûbiyetini içermekle birlikte vâcip olma gerekçeleriyle beraber gelmelidir. Aksi bir durum caiz değildir. Çünkü nazar ve mârifetin, vücûbiyeti sağlamayan bir gerekçe ile gelmesi kabihtir.⁷² Ayrıca nazarın gerekli olması için korkunun oluşması da gereklidir. Korku da genellikle dâî ve hâtırın uyarıları sayesinde meydana gelir ki kişi nazarın vâcip olduğunu ancak bu sayede bilebilir.⁷³ Başka deyişle nazarın vâcip olması, nazarı terk etmekten dolayı kişide mutlak surette korkunun meydana gelmesine bağlıdır.⁷⁴ Ayrıca hâtırın, nazarın vücûbiyeti için vâcip olan düzeni/sistematiği düşünmeyi açıklaması gerekir. Yani nazarın vâcip olma nedenini, hangi gerekçe/sebeup ve hangi illetten dolayı vâcip olduğunu tertip üzere bildirmesi gerekir. Zira hâtırın nazarın vâcpliğini açıklayıp da vâcip olma sebebi, vâcip olma illeti ve vücûbiyetin hasen olma yönünü açıklamaması caiz değildir.⁷⁵ Dolayısıyla hâtır geldiği takdirde gerekli olan bu düşünme sırasını da açıklar ve kişi bu sayede doğru bir akıl yürütme eylemi gerçekleştirerek mükellefiyet oluşturacak doğru bilgiye ulaşır.

Sonuç olarak havâtır neliği, mahiyeti, kaynağı ve akılla ilişkisi dikkate alındığı takdirde Mu'tezile'nin, dinî alanda bilgiye ulaşmak ve mükellef olmak için salt anlamda bir akli yeterli kabul etmediğini söyleyebiliriz. Onlar bu aklın ancak Allah'ın müdahalesi veyahut yardımı sayılabilecek sistematiği ve insanı harekete geçirici bir havâtırla işlevsel hale geldiğini söyleyerek de dinî alandaki akılcılığın olsa olsa izafî bir akılcılık olabileceğini ortaya koymuşlardır. Ayrıca Allah tarafından gelen hâtırın belli şartları taşımasının zorunlu koşullarıyla da bilginin sınanabilirliği sağlandığından bununla Mu'tezilî âlimler metafizik alanda objektif bir bilginin imkânını göstermeye çalışmışlardır.

⁶⁹ Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 242; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/64; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî*, XII/337,375, 376; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 44; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 170.

⁷⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî*, XII/338,340.

⁷¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, I/110; Yusuf Şevki Yavuz, "Havâtır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), XVI/524; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 114.

⁷² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî*, XII/372.

⁷³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî*, XII/338-340.

⁷⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-Muḡîḡ*, I/17.

⁷⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî*, XII/376.

2. HAVÂTIRIN MÂRİFETULLAHA ULAŞTIRMADAKİ ROLÜ

2.1. Mu'tezile'de Mârifetullah

Mârifetullah konusu kelâmda hüsün-kubuh, bilgi ve nazar bahisleri altında ele alınmış ve kelâm ekolleri arasında önemli/temel bir tartışma konusu olmuştur. İslâm düşüncesinde mutlak hakikat olan Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkındaki bilgi, kelâm ilmi sistematigi içerisinde akıl yürütmeye elde edilen bilgiler kabilinden sayılmıştır. Ancak Yüce Allah'ı bilmenin (mârifetullah) akli bir edinim olduğuna yönelik genel anlamda ittifak sağlanmışsa da şeriat/ilahî mesaj gelmeden önce kişinin Allah'ı bilmekle yükümlü tutulup tutulmayacağı sorunu, tartışmaları beraberinde getirmiştir. Nitekim bu sorunun cevabı, insanın sorumluluğunu temellendirme noktasında da önemlidir. Bu bağlamda İslâm düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren gerek mezhepler arası gerekse de mezhep içi birbirinden farklı görüşler beyan edilmiştir. Mu'tezilî düşünürler aklın Allah'ı ve ilahî sıfatları bilebileceği, bu nedenle de kişinin bu konuda düşünmek ve hakka iman etmekle yükümlü olacağı gibi hususlarda kendilerine özgü farklı ve orijinal yaklaşımlar ileri sürmüşlerdir.⁷⁶ Zira ilk dönemden itibaren Mu'tezilî kelâmcılar insanın; Allah'ın varlığını, eşyanın mahiyetini, vahiy gelmeden de bilebilen, güzel ve çirkini, hayır ve şerri ayırt etmesini sağlayan bir akla sahip olduğu üzerine ittifak etmişlerdir.⁷⁷ Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl, akılla Allah'ın ve ahlakî değerlerin bilinmesi gerektiğini savunan ilk düşünürlerdendir.⁷⁸ Mu'tezile'den Bısr b. Mu'temir (ö. 210/825), Sümame b. Eşres en-Nemiri (ö. 213/828), Ebû Musa künyesi ile bilinen el-Murdar lakaplı İsa b. Sabih (ö. 226/841), Sümame b. Eşres en-Nemiri, Bısr b. Mu'temir, Nazzam (ö. 231/845), Câhiz (ö. 255/869), Ebû Alî el Cübbâî, Ebû Hâşim el Cübbâî, Kâdî Abdülcebbar da benzer görüş beyan etmişlerdir.⁷⁹

Mu'tezile âlimleri çoğunlukla Mârifetullahın akli kemale ulaşan ve doğru akıl yürütme imkânına sahip çocuk-yetişkin herkese vâcip olduğunu söylemekle birlikte bunun zarurî-bedihî bir bilgi mi yoksa nazarî-kesbî bilgi mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁸⁰ Mu'tezile içerisinde tüm bilgilerin zaruri olarak meydana geldiğini kabul eden ashâbü'l-mârif, mârifetullaha da zaruri bilgi kategorisinde yer verirken; bilginin akıl yürütmekle üretildiği görüşünü kabul eden ve çoğunluğu oluşturan ashâbü'n-nazar ise mârifetullaha kesbî bilgi kategorisinde yer vermiştir.⁸¹

⁷⁶ Ardoğan, "Mu'tezile'ye Göre Allah'a İman", 294.

⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/84; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I/52-68; Zühdi Cârullâh, *el-Mu'tezile* (Beyrût: el-Ehliyetu'n-Neşri ve't-Tevfiz, 1974), 105-107.

⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I/46; Resul Öztürk, "Matürîdî'nin Kelâm Sisteminde Allah'ı Bilme (Ârifetullah) Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 97.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/84; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I/52-68; Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 105-107; A. S Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: AÜF Yayınları, 1983), 86-101, 140-153.

⁸⁰ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-firaq*, 161; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I/46, 68; Mârifetullahın keyfiyeti hakkında daha fazla bilgi için bk. Ardoğan, "Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Mârifetullah"; Ardoğan, "Mu'tezile'ye Göre Allah'a İman", 293-314.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/84-98; Yunus Cengiz, "İlk Dönem Kelâmında Teolojiji Aşma Tecrübesi", *Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu*, ed. Mahmut Çınar vd. (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2017), 89; İlyas Çelebi, "Ashâbü'l-Mârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/124-125.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre Allah hakkındaki bilgi ve O'nun varlığının bilgisine götüren delilin bilgisi zaruridir. Zira insanın akıllı bir varlık olması, onun kendi nefsini bilmesini gerektirir. Bu bilgiyi ikinci anda Allah'ın bilgisi takip eder; eğer böyle olmazsa kişi kafir olur. Hatta ona göre temyiz çağına giren çocuklar dahi herhangi bir öğrenim görmeden ve naklî bilgilere ihtiyaç duymadan Allah'ın varlığına inanmakla yükümlüdürler.⁸² Câhiz da Allah'ın ancak zaruri bilgiyle bilinebileceğini söylemiştir. Zira ona göre bütün bilgiler tabiatı gereği zorunludur. İnsanın irade dışında yaptığı ve elde ettiği bir şey yoktur. İrade dışındaki tüm şeyler kullardan tabiatları gereği zaruri olarak meydana gelir. Onlar kulların seçim hakkı kullanmadığı fiilleridir.⁸³ Dolayısıyla bilgiler kategorisinde bulunan mârifetullah da zorunlu olarak gerçekleşir.⁸⁴

Mârifetullahın kesbî olduğunu söyleyen Mu'tezilî âlimlere göre, kullar belli aklî tekâmül ve her iki yöne elverişli fiil yapabilme kudretine sahip yaratılmışlardır. Bu sebeple aklî tefekkür, güç ve kapasiteleri sayesinde belli hususlarda mükelleftirler.⁸⁵ Bunların başında Allah'ı bilmeye (mârifetullah) ulaştıran nazar gelir. Nazarın vâcip olma sebebi kendisinden dolayı değil, Allah'ın bilgisine ulaştırmasından dolayıdır.⁸⁶ Mârifetullahın kesbîliğini savunan Nazzâm (ö. 231/845) ve ona tabi olanlara göre göre akıl sahibi herkes, bir yaratıcının varlığının bilgisine, tabiata ve tabiatına yönelik yapacağı tefekkür, teemmül ve istidlâl ile ulaşabilir.⁸⁷ Zira ona göre hem kıyas ve nazar yoluyla bilinen bilgilerin zorunlu bilgi olması hem de duyu yoluyla bilinen bilgilerin nazar ve haber yoluyla bilinen bilgi olması mümkün olmadığından⁸⁸ duyularla algılanmayan, kıyas ve nazar yoluyla bilinebilen mârifetullah bilgisi kesbî olmuş olur. Bununla birlikte Nazzâm, şeriat gelmeden önce akıl sahibi insanın, şayet akıl yürütebilecek bir seviyede ise, tefekkür ve teemmül yani nazar ve istidlâl ile Allah'ı bulmasını gerekli görmüştür.⁸⁹ Ebû Alî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre de Allah hakkındaki bilgi, zaruri değil, kesbîdir. Kâdir, âlim, cömert ve hakîm olan Allah, kullarına verdiği takdirde onların itaat ve tövbeye yöneleceklerini bildiği iyi (salah), en iyi (aslah) ve lütuf gibi şeyleri onlardan esirgeyerek biriktirip gizlemez. Bu sebeple Allah, kulları yaratıp bazı fiilleri yapma, bazılarını da yapmama noktasında aklen ya da şer'an sorumlu tuttuğunda, onların akıllarını kemale erdirme, onlara delilleri gösterme, kudret ve istitaat verme gibi gerekli vasıtaları hazırlamak zorundadır.⁹⁰ Bu vasıtalarından olan akıl, Allah'ın kula verdiği nimetlerin en büyüğüdür.⁹¹ Bu sebeple Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın dünyada nazar ile ahirette ise zaruri olarak bilinebileceğini ileri sürmüştür. Ona göre

⁸² Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırağ*, 160-161; Tritton, *İslâm Kelâmı*, 88; Metin Yurdağür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/330; Ardoğan, "Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", 175.

⁸³ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırağ*, 205; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 48-49; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I/65.

⁸⁴ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 48-49; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 93.

⁸⁵ Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 105; Ardoğan, "Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", 179-182.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I/64; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), I/336.

⁸⁷ Tritton, *İslâm Kelâmı*, 94; Çelebi, "Nazzâm", 32/468.

⁸⁸ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 29-30; Tritton, *İslâm Kelâmı*, 94.

⁸⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I/52; Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 107.

⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I/68, 71.

⁹¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû' fi'l-Muhtâ*, I/23.

dünyada Allah'ın bilgisine ulaşmak, ancak nazar ile gerçekleşir.⁹² Çünkü Allah ne zaruri bilgi ne de müşahade ile bilinebilir. O'nun sadece tefekkür ve nazar yoluyla bilinmesi gerekir.⁹³ Bu sebeple Allah'ın dünyada kula vâcip kıldığı ilk önemli görevin, kulun Rabbini bilmesine ulaştıracak akıl yürütme (nazar) olduğunu söylemiştir.⁹⁴ Kādî'ya göre akıl yürütmenin vâcipinin ilki olmasının sebebi, söz ve fiil türündeki bütün dinî hükümlerin ancak Allah bilindikten sonra hasen olmasından kaynaklanmaktadır.⁹⁵ Ona göre mârifetullaha ulaşmakla nefsin sükûnu, kalbin rahatlaması ve mutmain olması gerçekleşir. Bu sebeple zan veya başka bir şey, mârifetullah yerine geçemez.⁹⁶

2.2. Mârifetullaha Ulaşmada Havâtır

Mu'tezile âimlerinin neredeyse tamamı insanın ilk aklî ve dinî sorumluluğu olan kendisini yaratamı bilmesine (mârifetullah) imkân sağlayan nazara sevk etmesi sebebiyle havâtıra ayrı bir önem vermişlerdir. Nitekim her durumda olduğu gibi kişinin Allah'ın bilinmesi konusunda yükümlülük altına girebilmesi için, kişinin lehine ve aleyhine olan koşulları bilmesi ve kişiyi düşünmeye sevk edecek veya ondan uzaklaştıracak duygusal ya da bilgisel durumların olması gerekir. İşte Mu'tezilî kelâmcılar bu durumu havâtır olarak ifade etmişler ve akıllı kimsenin Allah'ı bilme noktasında nazar ve istidlale davet eden hâtırdan hali olmadığını söylemişlerdir.⁹⁷

Mârifetullahın zorunlu bir bilgi olduğu kabul eden bir kısım Mu'tezilî düşünürler, kişinin vahye muhatap olmaksızın mârifetullaha ulaşmayacağı durumda, nazara sevk edecek hâtır veya hâtır dışında düşündürücü bir delil bulunması gerektiği ve cezanın ancak bu takdirde mümkün olacağını söylemişlerdir. Bazıları ise mârifetullahın vücûbiyetine yönelik havâtırın bulunmasının zorunlu olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁹⁸ Mârifetullahı zorunlu bir bilgi kabul eden Ebü'l-Hüzeyl'e göre iyi olanların Allah'tan, kötü olanların ise şeytandan geldiği havâtır, düşünce ya da bilginin mahiyetine ait arzaldır ve fiil için havâtır zorunlu değildir. Çünkü onlar bulunmasa da insan sorumludur.⁹⁹ Dolayısıyla hâvatır, mârifetullahın vâcip olması için zorunlu değildir. O bu durumu şöyle ifade etmiştir: Vahiy gelmeden önce kişi Allah'ı hâtır dışında düşündürücü bir delille bilmesi gerekir ve bunda bir kusur işlediğinde ebedi cezayı hak etmiş olur.¹⁰⁰ Bununla birlikte o, Allah'ın akıl sahibi kişinin kalbinde hâtır yaratarak onunla kendisine itaate çağırarak nazar ve istidlale davet ettiğini, korkutmak ve sakındırmak suretiyle de mârifetullaha yönelik istidlal sâiklerini harekete geçirdiğini söylemiştir.¹⁰¹ Ebü'l-Hüzeyl'in havâtır doğrudan fiil ile olmasa da, fiile sebebiyet veren ve bilgi vasıtası olan nazar ve istidlale ilişkilendirmesi, onun hâtır kişiye bilgi meydana getiren bir faktör

⁹² Kādî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fî'l-Muhtâf*, 1/21.

⁹³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/64.

⁹⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/64, 82-86.

⁹⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/114.

⁹⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/70, 76.

⁹⁷ Cengiz, *Doğa ve Öznelik*, 100; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 170.

⁹⁸ Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, 242; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 46; Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, 167.

⁹⁹ Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, 242; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 44; Tritton, *İslâm Kelâmı*, 89.

¹⁰⁰ Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, 242; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 46.

¹⁰¹ Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, 242; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 44; Ardoğan, "Zarûfîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", 175.

olarak kabul ettiğine işaret etmektedir. Mârifetlerin zaruri olarak gerçekleştiğini kabul eden Câhiz’a göre ise mârifetullaha sevk etme noktasında havâtır gereklidir. Nitekim ona göre insanın doğasından kaynaklanan havâtır, zihnî mekanizmayı harekete geçirerek arkasından mârifetullahı bir anlamda otomatik olarak gerçekleştirir.¹⁰² Bu doğrultuda o, yaratıcının bilgisinin ve O’nun elçilerinin tasdiki ile ilgili bilgilerin insanda bulunduğunu ve bir kimsenin mârifetullaha ulaşmadan buluşa ermesinin caiz olmadığını söylemiştir.¹⁰³ Bunun yanı sıra Câhiz, Allah’ın kulu kendisini bilmekle (mârifetullah) mükellef tutmadığını iddia etmiştir. Ancak ona göre, “İnsanlar bilgileri ölçüsünde sorumludur ve akıl sahibi insanların hepsi, Allah’ın yaratıcıları olduğunu ve peygambere muhtaç olduklarını bilir.” Bu yüzden her ne kadar Allah, doğrudan kendisini bilmekle mükellef tutmasa bile, kul Allah’ı bilmekle mükelleftir. Hatta Allah’ı bildiği takdirde O’na itaatle de mükelleftir.¹⁰⁴

Mârifetullah’ın kesbîliğini savunan Mu‘tezilî âlimlere göre ise kulların mükellef olduğu şeylerin başında nazarın gelmesi, Allah’ı bilmeye ulaştırmasından dolayıdır.¹⁰⁵ Bunlar içerisinde yer alan Nazzâm’a göre de akıl sahibi kimse şeriat gelmeden istidlal ile Allah’ı bulmak, fiillerindeki iyi ve kötüyü bilip anlamak zorundadır.¹⁰⁶ Ancak nazar ve istidlalle doğrudan Allah’ı bilmek, bu dünyada imkân dâhilinde değildir. Çünkü Allah “kadim” olandır. Kadim olan ise yalnızca nazar ve istidlal ile bilinebilir. Doğrudan nazar ve istidlal ile bilmek ise ahiret hayatında gerçekleşecek bir durumdur.¹⁰⁷ Bu sebeple Allah’ın dünyada nazar ve istidlalle bilinmesinin şartı, hâtırlar üzerinde nazar ve tefekkür ederek gerçekleşebilir. Bunun için insanda Allah tarafından yaratılan algılanabilir iki hâtır bulunmaktadır. Allah itaat hâtırıyla kişiyi itaate, mâsiyet hâtırıyla da iki hâtır arasında tam bir seçim olması için mâsiyete çağırır.¹⁰⁸ Ayrıca kişi, vahiy olmaksızın mârifetullaha ulaşmada başarısız olduğunda, onu nazara sevk eden hâtır bulunduğu için cezalandırılması mümkündür. Bu konuda hâtır yeterli olduğundan ayrıca düşündürücü bir delile gerek yoktur.¹⁰⁹

Mârifetullah’ın kesbîliğini savunan Mu‘tezile âlimlerinden özellikle de Basra ekolüne mensup olanlara göre ise, Allah kullarını kendisini bilmekle aklen ya da şer’an mükellef tuttuğunda, onların akıllarını kemale erdirmekle birlikte onlara deliller de göstermek zorundadır.¹¹⁰ Bu yüzden mârifetullaha ulaştırmasındaki önemine binaen yukarıda da açıklandığı üzere hâtırın belli şartları taşıyarak gelmesini zorunlu kabul etmişlerdir. Hatta Allah tarafından gönderilen hâtırın, belli içerikleri getirmediği takdirde kişinin vahiy gelmesi de akıyla mârifetullaha ulaşmakla mükellef tutulamayacağını söylemişlerdir. Bu bağlamda Ebû Alî, mârifetullaha ulaşmak ve ondan sorumlu olmak için Allah tarafından şöyle bir hâtırın gelmesini zorunlu kabul etmiştir.¹¹¹ “Sendeki hallerin değişimi (doğma,

¹⁰² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 110; *el-Muğni*, XII, 103; Yavuz, “Havâtır”, 524; Cengiz, 114.

¹⁰³ Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-fırağ*, 205.

¹⁰⁴ Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 48-49; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, I/65-66.

¹⁰⁵ Eş’arî, *Mağâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 242; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII/337,375,376; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I/64; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, I/336.

¹⁰⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, I/52; Cârullâh, *el-Mu‘tezile*, 105-107.

¹⁰⁷ Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-fırağ*, 172; Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 29-30.

¹⁰⁸ Eş’arî, *Mağâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 242; Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 44.

¹⁰⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, I/52; Ebû Rîde, *Min Şüyûhi’l-Mu‘tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, 167.

¹¹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, I/71.

¹¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII/341; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 151-152.

büyüme, gelişme vs.) sebebi ile bir yaratıcı ve idare ediciye ihtiyaç duyan bir kimse hükmünde olduğunu bilmektesin. Bu sebeple onu bilmek için akıl yürüt. Çünkü O'nu bilmediğin takdirde, içinde bulunduğun nimetlerin yok olup olmayacağından emin olamazsın." ya da "Şayet Allah'ı bilmezsen nimetlerin şükürünü yerine getirmen mümkün olmaz." veyahut da: "Allah'ı bilmediğin takdirde sana gelecek zarardan emin olamazsın."¹¹² Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar'a göre de hâtırın geliş gayesi mârifetullaha ulaştırmaktır.¹¹³ Hâtır kişiye; "Seni yaratan ve idare eden, vâcibi yaptığında sevap verecek, kabihini yaptığında da cezayı verecek olan bir yaratıcı ve düzenleyicinin olduğunu bilmek için akıl yürüt. Allah'ı ve bu sevap ve cezayı bilmezsen kabihini yapmaya daha yakın olursun. Çünkü kendi nefsinde kabihini yapmaya yönelik bir arzu bulursun. Allah'ı ve bu sevap ve cezayı da bilirsen kötüyü yapmamaya daha yakın olursun. Çünkü her ne kadar kabihini yaptığında zemmi hak edeceğini bilir, bununla birlikte vicdanen bir kaygı ve eksiklik hissetsen de kabihini yapmaktan dolayı sana büyük bir zararın dokunacağından emin olamazsın."¹¹⁴ diyerek gelmelidir.

Nihai anlamda Allah'tan gelen bu hâtırın taşınması gereken şartları göz önünde bulundurduğumuzda şartların tamamının kişiyi mârifetullaha ulaştırarak nazara yönelik olduğunu veya bu nazarı engelleyecek hataları ortadan kaldırmaya yönelik olduğunu söylememiz mümkündür. Şartlardaki tüm anlatımların kişinin mârifetullaha ulaşmasını garanti edecek şekilde olması da vahiy gelmesi bile insanın aklıyla Allah'ı bulmakla mükellef olacağı görüşünü Mu'tezile açısından anlamlı kılmaktadır. Zira vahyin gelmemesi durumu, burada sadece mârifetullah konusunda bir peygambere ihtiyaç duyulmaması anlamında olmakla birlikte Allah'tan bağımsız aklî bir zorunluluk değil; bir nevi yine vahiy akla getirebilecek ilahî bir müdahalenin bulunduğu ve hatta bulunması mecburiyeti olduğu bir ihtiyaç söz konusu edilmektedir. Bu da Mu'tezile'nin mârifetullaha ulaşma konusunda hâtıra verdikleri önemi daha anlaşılır kılmaktadır. Mutezile âlimlerinden özellikle de Basra ekolüne mensup âlimlerin, gelen bu hâtırın bazı şartları taşınmasını zorunlu koşarak ona teorik bir içerik kazandırmaları, havâtırın mârifetullaha ulaştırmadaki rolünün önemini üst bir seviyeye taşımıştır. Havâtır, "Allah tarafından insanın iradesi dışında aklında/kalbinde korku oluşturarak kişiyi sistematik bir nazar ve istidlale sevk eden zorunlu bir uyarı/uyarıcı" olarak kabul eden Mu'tezile âlimleri, "Vahiy gelmesi de insan aklıyla Allah'ı bulmakla mükelleftir." yönündeki teolojik söylemlerini temellendirmişlerdir. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki; akıl-nakil tartışmalarının en önemli konularından biri olan mârifetullah konusunda Mu'tezile kelâmcılarının nazarı vâcip kabul etmesi, çoğunlukla salt akıldan kaynaklı bir vâciplik değil, Allah tarafından doğrudan kalbe gelmesi yönüyle naklî bilgiyle benzerlik gösteren havâtırla desteklenmiş bir akıldan kaynaklıdır. Bu sebeple mârifetullah konusunda Mu'tezile'nin tam anlamıyla akılcı olduklarını söyleyemeyeceğimiz gibi, her ne kadar kaynağı ve geliştiği itibarıyla havâtır nakille benzerlik gösterse de, tam olarak nakil sayılamayacağından, nakilci olduklarını da söylememiz mümkün değildir.

SONUÇ

İslâm düşünce tarihinde nazar, mârifetullah'a ulaşmada, dinî ve ahlakî yükümlülükleri yerine getirmede başvurulan önemli vasıtalarından biridir. Ancak aklın doğru bilgiyi ortaya koyabilmesi için, akıl sahibi kişinin heva ve heveslerinden kurtulması gerektiği kaydı

¹¹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII/373.

¹¹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII/380.

¹¹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII/375.

düşülmüştür. Bu sebeple Mu'tezilî düşünürler aklın tek başına Allah'ı ve ilahî sıfatları kavrayabileceği, bu nedenle de kişinin bu konuda düşünmek ve hakka iman etmekle mükellef olacağı gibi hususlarda ittifak etseler de onlar için salt anlamda bir aklın bulunması, sorumlulukta belirleyici unsur olmamıştır. Onlara göre mükellefiyetin vahiyden değil de akıldan dolayı vâcip olması, ancak aklın Allah tarafından herkese gönderilmesi zorunlu kabul edilen ilahi bir müdahaleyle desteklenmesiyle mümkündür. Buna da havâtır demişlerdir.

Mu'tezile'de mutlak akılcılık yerine izafî bir akılcılığın söz konusu olduğunu en açık şekilde havâtır konusunda görebilmekteyiz. Mu'tezile âlimleri, düşünce sistemleri açısından önemli bir yere sahip olan akli, havâtır ile destekleyerek aslında onun Allah'tan bağımsız olmadığını, Allah'ın insanın karar verme aşamasından önceki süreçte havâtırla bir şekilde katkıda bulunduğunu (bulunması gerektiğini) ifade etmişlerdir. Ayrıca insanın düşünmesine ve eylemde bulunmasına yön veren önemli bir kaynak olan akli, havâtırla atıl durumdan aktif hale getirmişlerdir. Yani akli havâtırla destekleyerek, aklın bilgi elde etmedeki hata olasılığını ortadan kaldırarak metafizik alanda objektif bir bilginin imkânını göstermeye çalışmışlardır. Bu doğrultuda onlar, hâtır için belli şartlar da koyarak onu görünürdeki subjektiflikten kurtarmaya çalışmışlardır. Belli şartları haiz olan hâtıra, eylemlerin olumsuz neticeleri hakkında uyarıda bulunduğundan kişide dinî ve ahlakî bir bilinç, objektif bir bilgi, kişiyi iyiye sevk etme ve yaratılış gayesi olan mükâfatlandırma yolunda tedbir mahiyetinde yardımcı bir uyarıcı görev yüklemişlerdir.

Allah-insan ilişkisini ahlakî bir zeminde ele alan Mu'tezilî düşünürler, müstakil bir anlam verdikleri havâtır, dinî ve ahlakî yükümlülükleri yerine getirmede kişinin tefekkür etmesini sağlayan bir uyarıcı olarak kabul etmiş ve dinî konulardaki sorumluluğun temellendirilmesi noktasındaki rolüne büyük bir önem vermişlerdir. Özellikle de havâtıra, nazarla ulaşılabileceği kabul edilen Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları konusunda insan aklını harekete geçiren bir misyon yüklemişlerdir. Bu bağlamda Mu'tezilî düşünürler havâtır, daha çok nazarın desteklenmesi, mükellefiyetin temellendirilmesi özellikle de mârifetullahla ulaşma bağlamında teorik içeriğe büründürmüş bir faktör/sâik olarak kabul etmişlerdir.

İslâm düşünce tarihinde genellikle mezhepler içerisinde akla karşı açık bir şekilde reddedici bir tavır ortaya konulmamasına rağmen akılcılık denince ilk olarak Mu'tezile düşünülmüş ve zikredilmiştir. Ancak Mu'tezile'de de dinin akılla değil vahiyle inşa edildiği kabul edilmektedir. Bununla birlikte onlar dinin akla uygun olduğunu, akılla dinin tamamının olmasa da en azından dinin temelini ortaya konulabileceğini göstermeye çalışmışlardır. Ancak onlar bunun ilahî müdahale ve gözetimden bağımsız salt bir akılla değil de Allah'ın insanda yaratması gerektiğini ve de yarattığını düşündükleri havâtırla desteklenen bir akılla mümkün olduğunu söylemişlerdir. Yine havâtırla bir taraftan Allah'a bağlı bir aklın dinî ve ahlakî alandaki işlevselliğini ön plana çıkarmışlar; diğer taraftan da Allah'tan bağımsız bir akıl düşünülemez için insanın mutlak olarak değil, Allah'ın sınırlarını çizdiği oranda bir düşünme ve özgürlük potansiyeline sahip olduğunu ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin havâtır teorisi, onların salt akılcı olmadıklarını kanıtı olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Abrahamov, Binyamin. "Akılcılığın Temelleri". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Kelam Araştırmaları* 1/2 (2003), 137-154.

Ardoğan, Recep. "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah". *Marife* 5/1 (2005), 173-193.

Ardoğan, Recep. "Mu'tezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu". *Marife-Bilimsel Birikim* 3/Mu'tezile Özel Sayısı/3 (2003), 293-314.

Aslan, Abdülgaffar. "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/16 (Ocak 2006), 29-56.

Aslan, İbrahim. "Kâdî Abdülcebâr'da ve Kierkegaard'da Korku'nun Teolojisi". *Felsefe Dünyası* 1/51 (2010), 186-211.

Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açından Değerlendirilmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 157-208.

Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Farq beyne'l-fırağ*. thk. Muhammed Fethi en-Nâdî. Kahire: Dâru's-Selam, ts.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Ahmet Şemsu'd-Din. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2002.

Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 11. Basım, 2013.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. "Hucecû'n-nübüvve". *Resailu-Câhiz*. thk. Abdüselam Muhammed Harun. 221-281. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1411.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüselam Harun. VIII Cilt. Kahire: Cem'iyetü'r-Ri'ayeti'l-Mütekamile, 2004.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. "Kitâbü't-terbî' ve't-tedvîr". *Resailu-Câhiz*. thk.

Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1411.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. "Risâle fi kitmâni's-sır ve hıfzı'l-lisân". *Resailu-Câhiz*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 135-172. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1384.

Cârullâh, Zühdfî. *el-Mu'tezile*. Beyrût: el-Ehliyetu'n-Neşri ve't-Tevfiz, 1974.

Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Cengiz, Yunus. "İlk Dönem Kelâmında Teolojii Aşma Tecrübesi". *Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu*. ed. Mahmut Çınar vd. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2017.

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınları, 2013.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. III Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Çelebi, İlyas. "Ashâbü'l-Maârif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/124-125. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık Ve Kadı Abdülcebbar*. Rağbet Yayınları, 2002.

Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çubukçu, İbrahim Agah. "Mutezile ve Akıl Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1-4 (1964), 51-62.

Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelebiyye el-felsefiyye*. Kahire: 1946, ts.

el-Fîrüzâbâdî. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1429.

el-Ḥalîl b. Aḥmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. VIII Cilt. Beyrût: Müessesetül-Alem-i lil-Matbuat, 1408.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'hîtilâfî'l-muşallîn*. thk. Ahmet Câd. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009.

Hatipoğlu, Büşra Nur. *Kelâm İlmi Açısından Havâtır Kavramı*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Işık, Kemal. "Nazzam ve Düşünceleri". *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 3 (1977), 101-113.

İbn Dureyd. *Cemheretü'l-luğa*. IV Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, ts.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1434.

İsmâ'îl b. Hammâd el-Cevherî. *eş-Şihâh*. thk. Ahmed Abdulğafur Attar. VI Cilt. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabi, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Mu'tezilî. *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. thk. el-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui. II Cilt. Beyrût: el-Matbaatü'l-Katolikiyye (Imprimerie Catholique), 1965.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Mu'tezilî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Hudr Muhammed Nebhâ. XX Cilt. Beyrût: Dâru Kütübî'l-İlmiye, 2012.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Mu'tezilî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. II Cilt. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

Korkmazgöz, Rıza. "İslâm Düşüncesinde Allah'ı Bilmenin (Ma'rifetullah) Yolları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014), 185-226.

Köse, Mustafa. *Câhiz'in Mu'tezile Mezhebindeki Yeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Kurt, Hasan. "İslam'ın Akılcı Ekolü Mu'tezile". *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi* 7/2 (2012), 209-225.

Kutluer, İlhan. "Düşünme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/53-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Öztürk, Resul. "Matürîdî'nin Kelâm Sisteminde Allah'ı Bilme (Ârifetullah) Meselesi". *EKEV Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 95-110.

Peters, J. R. T. M. *God's Created Speech, Peters: A Study in the Speculative Theology of*

the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî. Leiden: E.J. Brill, 1976.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Me'tâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. IX Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

Reinhart, A. Kevin. *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Salame, Claude. "Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar Ve Büyük Kelâm Okulları". çev. Kamil Güneş. *Marife* 2/1 (2002), 197-211.

Seyyid Şerîf Cürçânî. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrût: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2013.

Sühreverdî, Ebû Hafis Şihâbüddîn Ömer. *Gerçek Tasavvuf: 'Avârifü'l-Ma'ârif*. çev. Dilâver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2010.

Şaşa, Mehmet. "Kâdî Abdülcebbâr'ın Marifetullah Teorisi". *Kader* 17/1 (2019), 153-184.

Şaşa, Mehmet. "Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı". *Artuklu Akademi* 5/1 (2018), 57-90.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmî Muhammed. Beyrût: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1992.

Tehânevî. *Keşşâfü ıstulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Mevlevî Muhammed Vecih vd. II Cilt. Kalkuta, 1862.

Tritton, A. S. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: AÜİF Yayınları, 1983.

Uludağ, Süleyman. "Havâtır (Tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/526. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Câhiz (Kelâmî Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Havâtır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/523-526. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

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

Yurdagür, Metin. "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/330-332. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

İki Rivayet Işığında İhtilafın Rahmet Oluşunun Değerlendirilmesi Evaluation of the Disagreement as a Mercy in the Light of Two Rumors

FAHRİ ERBAY

Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Sincan Şehit Harun Turhan Ortaokulu, Ankara/Türkiye.
Teacher, Ministry of National Education, Sincan Şehit Harun Turhan Middle School, Ankara/Turkey.
fhrby.fe@gmail.com Orcid: 0000-0002-1842-7454

Atıf/©: Erbay, Fahri (2023). İki Rivayet Işığında İhtilafın Rahmet Oluşunun Değerlendirilmesi,
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Sayı 10-20, ss. 477-494.

Citation/©: Erbay, Fahri (2023). Evaluation of the Disagreement as a Mercy in the Light of Two
Rumors, Kafkas University Faculty of Divinity Review.
Issue 10-20, pp. 477-494.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1264259

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 13 March / Mart 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 27 April / Nisan 2023

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 20; **Pages / Sayfa:** 477-494.

Suggested ISNAD Citation: Fahri Erbay, "İki Rivayet Işığında İhtilafın Rahmet Oluşunun Değerlendirilmesi", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/20 (Temmuz- July 2023), 477-494.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Evaluation of the Disagreement as a Mercy in the Light of Two Rumors

Fahri ERBAY

Abstract

In the simplest explanation, conflict is the differences of opinion that exist between people. Allah (swt) created people differently. It is quite natural for people who were created differently to come into conflict as a result of different ideas. As among other people, social, political, religious, etc. disputes have arisen. In particular, it has led to the formation of different sects in terms of religion. Regarding disagreement, the narrations "The disagreement of my ummah is mercy" and "The disagreement of my Companions is mercy" are well-known and widely used. It is used without knowing clearly whether the conflict meant in the narrations is about social, political, religious fiqh or creed. There are different views on how the conflict occurs and what is meant by compassion. While some accept the first narration as a hadith, others do not accept it as a hadith. There are some who state that although it is not a hadith, it is a correct expression in terms of the meaning it contains. In this article, firstly, the meaning of the conflict, the evaluation of the aforementioned narrations in terms of documents and texts, and the views of Islamic scholars about the narrations are given.

Keywords: Hadith, Companions, Disagreement, Compassion, Ummah.

İki Rivayet Işığında İhtilafın Rahmet Oluşunun Değerlendirilmesi

Fahri ERBAY

Öz

En basit açıklama ile ihtilâf, insanlar arasında var olan fikir ayrılıklarıdır. Allah (cc), insanları farklı farklı yaratmıştır. Farklı yaratılan insanların da farklı fikirler neticesinde ihtilafa düşmesi pek tabidir. Diğer insanlar arasında olduğu gibi İslam ümmeti içerisinde de toplumsal, siyasi, dini v.b. açıdan ihtilaflar oluşmuştur. Özellikle de dini açıdan farklı mezheplerin oluşmasına yol açmıştır. İhtilaf konusunda ise "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir" ve "Ashabımın ihtilafı rahmettir" rivâyetleri meşhurdur ve oldukça yaygın olarak kullanılmaktadır. Rivâyetlerde kastedilen ihtilafın ise toplumsal mı, siyasi mi, dini açıdan fıkıh ya da itikat konusunda mı olduğu net olarak bilinmeden kullanılmaktadır. Gerçekleşen ihtilafın nasıl bir şekilde olduğu konusunda ve rahmetten kastedilen mananın ne olduğu konusunda farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Kimileri ilk rivâyeti hadîs olarak kabul ederken, kimileri de hadîs olarak kabul etmemektedir. Kimileri de var ki hadîs olmamasına rağmen içerdiği anlam açısından doğru bir ifâde olduğunu belirtmektedir. Bu makalede, önce ihtilafın anlamına, mezkûr rivâyetlerin senet ve metin açısından değerlendirmesine, İslam âlimlerinin rivâyetler hakkında ki görüşlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Ashâb, İhtilaf, Rahmet, Ümmet.

GİRİŞ

İttifakın zıddı olan ihtilaf, sözlükte insanların herhangi bir konuda birbirlerine karşı muhalefette bulunmaları demektir. Farklı bir deyişle, başkasının görüşünü ve fikirlerini kabul etmeyerek diğerlerinden farklı yol tutması demektir.¹

Fıkıhçılar nezdinde ihtilaf, insanları ahirette ve dünyada zor duruma düşüren ya da mutluluğa ulaştıran, fikrî veya dinî açıdan farklılıktır.²

Allah Teâlâ yarattıkları içerisinde şerefli kıldığı³ insanoğlunu farklı cinslerde⁴, dil ve renklerde⁵ yaratmıştır. Aynı şekilde insanların boy, kilo, mizaç, şekil hatta parmak izlerine kadar özellikleri birbirinden farklıdır. Yaratılış gereği insanların birbirinden farklı olması ne kadar doğalsa, farklı düşünce yapılarına sahip olmaları da o kadar doğaldır. Bilhassa din ve felsefe gibi derin mana içeren ve ince kavrayış gerektiren alanlarda ihtilafın olması doğaldır.

Allah (cc), insana akıl nimetini bahşederek en güzel surette yaratmıştır. Akıl sayesinde her fert, kendi fikrî kapasitesi ölçüsünde her alanda düşünür ve doğruyu bulmaya çalışır. İnsanlar bazı hususlarda aynı fikirde buluşabildikleri gibi, bazı hususlarda da farklı fikirde olabilir. Tüm insanlar her hususta aynı fikirde olamaz, bu mümkün değildir. Aksi durum da sünnetullâha ters düşer.⁶

İslâm, insanlar arasındaki fikir ayrılıklarını inanç ve fikir hürriyetinin doğal bir sonucu olarak görmüştür. Bu sebeple Allah Teâlâ, kudreti olduğu halde tüm insanları, tek fikirlerde toplanan bir ümmet şeklinde yaratmamıştır. Bu hususu Allah Teâlâ bir âyetinde şu şekilde belirtir: "Rabbin isteseydi insanları tek ümmet olarak yaratırdı. Fakat insanlar her zaman ihtilâf halinde olacaklardır..."⁷

İhtilaf sebepleri arasında ise kişilerin metod farklılığı, konuların ince ve derin olması, istek ve arzuların farklı oluşu, ilmi alt yapının farklı oluşu, mizaçların farklılığı, kavrayış ve idrak farklılığı sayılabilir.

Biz bu çalışmamızda belirttiğimiz hususlara mevzû bahis olan "Ümmetimin ihtilafı rahmettir" ve "Ashabımın ihtilafı rahmettir" şeklindeki rivâyetleri senet ve metin açısından inceleyeceğiz. Bunun yanında bu rivâyetlerden âlimlerin ne anladığı, ihtilâfı hangi sınıflara ayırdıklarını ve ihtilafın caiz olup olmadığı konusundaki görüşleri belirteceğiz.

¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbu'l-Kur'ân*, thk. Saffân Adnân ed-Dâvudî (Dımeşk: Dârü'l-Kalem - Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 1412), 294.

² Abdulkerim Zeydan, "Hilaf İlmî Ve İslam Hukukçularının Hukukî İhtilaflarının Sebepleri", çev. Abdullah Kahraman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (15 Aralık 1999), 273-290.

³ Kur'an Yolu (Erişim 16 Nisan 2019), el-İsrâ 17/70.

⁴ er-Rûm 30/21.

⁵ er-Rûm 30/22.

⁶ Ali Toksarı, "İslam'da İhtilâfın Yeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (01 Ocak 1987), 285-320.

⁷ Hûd 11/118-119.

1. Rivâyetler

Bu bölümde geçmişten günümüze kadar hadîs olup olmadığı hususunda farklı görüşler olan ve âlimleri oldukça meşgul eden “Ümmetimin ihtilafı rahmettir” ve “Ashabımın ihtilafı rahmettir” rivâyetlerinin değerlendirmelerini ve bu rivayet hakkında âlimlerin görüşlerini inceleyeceğiz.

1.1. “Ümmetimin İhtilafı Rahmettir” Rivâyetinin Değerlendirilmesi

Şemseddin es-Sehâvî (öl. 902/1497) şöyle demiştir: “Beyhakî (öl. 458/1066) bu rivayeti senetsiz bir şekilde *er-Risâletü'l-Eş'ariyye*'sinde⁸ nakletmiştir. Ben de hocam Hâfız İbn Hacer' in (öl. 852/1449) kitabında bu rivâyetin insanların dilinde meşhur olduğunu okudum.”⁹

Ali el-Kârî (öl. 1014/1605): “İmamların çoğu bu rivâyetin aslının olmadığını belirtmektedir. Lâkin Hattâbî (öl. 388/998), *Garîbu'l-hadîs*'inde rivayet etmektedir.”¹⁰ demiştir.¹¹ Hattâbî bu bilgiye Buhârî şerhi *A'lâmü'l-hadîs*'inde senetsiz yer vermiştir.¹² Burada Hattâbî, isnat belirtmese de rivâyetin aslının olduğunu vurgulamıştır. Hattâbî'nin herhangi bir senedi olmadığı halde eserinde bu rivâyete yer verip aslının olduğunu vurgulamasının muhtemelen iki sebebi olabilir; hadîsin senedinin âlimler arasında çok yaygın olabileceği gibi, aksine meçhul olmasından da kaynaklanabilir. Ancak araştırmalarımıza göre bu rivâyetin hadîs olduğunu ifade eden sağlam bir senet bulamadığımız için Hattâbî'nin düşüncesini birinci ihtimal doğrultusunda yorumlamak zor gözükmektedir.

İmam Celâlüddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505): “Bu rivayeti, *Kitâbü'l-hucce* adlı eserinde Nasr el-Makdîsî (öl. 490/1096), ve *er-Risâletü'l-Eş'ariyye* adlı eserinde Beyhakî, isnadı olmaksızın nakletmektedir. Cüveynî (öl. 478/1085), Huleymî, Kadı Hüseyin ve diğer âlimler de bu rivâyeti eserlerinde zikretmiştir. Belki de bu rivâyet bize ulaşmayan bazı hadîs hâfızlarının eserlerinde de mevcut olabilir.”¹³ şeklinde bir yorumda bulunmuştur.

Elbânî (öl. 1999): “Bu rivâyetin aslı mevcut değildir. Hadîs âlimleri mezkûr rivâyetin isnad bulabilme hususunda çok çaba sarf ettiler fakat bulamadılar” demiştir.¹⁴

Takıyyüddîn es-Sübki de (öl. 756/1355) şöyle demiştir: “Bu rivâyet muhaddisler nezdinde bilinen bir rivâyet değildir. Ben de sahih ya da zayıf olsun, hatta mevzû olarak

⁸ Beyhakî' nin, Eş'ariyye mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasen el-Eş'arî' yi müdafaa maksadıyla kaleme aldığı eseridir.

⁹ Şemseddin es-Sehâvî, *Makâsıdu'l-hasene*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Beirut: Darü'l-kütübü'l-arabiyye, 1405), 70.

¹⁰ Ali el-Kari, *El-Esrârü'l-Merfûa Fi'l-Ahbârî'l-Mevzûa* (Beirut : Dârü'l-Emane #Müessesetü'r-Risale, 1971), 84.

¹¹ Ulaşabildiğimiz *Garîbu'l-hadîs* kaynağında bu bilgiye rastlayamadık.

¹² Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âl-i Suûd (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1409), 1/219.

¹³ Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, ts., 1243.

¹⁴ Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zâife* (Riyad: Daru'l-Meârif, 1412/1992), 1/141.

bile bu rivâyete rastlamadım. Bu şekilde bir rivâyetin mevcut olmadığını düşünüyorum. Belki de insanlardan birisi bu şekilde bir söz söylemiş ve insanlar onu hadîs zannetmiş olabilir.”¹⁵

“Ümmetimin ihtilafı rahmettir” şeklinde dillerde meşhur olan rivayetinin senedinin olup olmadığı ile ilgi bilgileri ve görüşleri zikrettik. Bu rivayet hakkında sadece hadîs kaynaklarında değil tefsir ve fıkıh usulü gibi kaynaklarda da bilgiler verilmiştir. Ancak o kaynaklarda da aynı bilgiler verildiğinden ve bizim kaynak olarak aldığımız eserlere atıf yapıldığından dolayı tekrara düşmemek için bu kadar bilgi vermeyi yeterli gördük.

Görüldüğü üzere bu rivayetle ilgili sahih, zayıf ya da uydurma olarak herhangi bir senede ulaşılamamıştır. Bundan dolayı bu rivayetinin Peygamberimize nispet edilmesi doğru değildir.

Abdülfettâh Ebû Gudde (öl. 1997): “Mevzû rivâyetler, Müslümanların dinî kültürlerinin zayıflamasından, ilmî meclislerin azalmasından, hadîs konusunda bilgisi olmayan insanların Hz. Peygamber’e izafe edilen gazete ve dergilerde okuduğu, radyolarda işittiği her rivayeti hadîs zannetmesinden dolayı hızla yayılmıştır.”¹⁶ demiştir. İhtimal odur ki, bu rivâyetin yaygın olmasının sebeplerinden bazıları da bu belirtilen hususlardır.

1.2. “Ashabımın İhtilafı Rahmettir” Rivayetinin Değerlendirilmesi

Beyhâkî *Medhal*'inde şöyle nakletmektedir:

أَخْبَرَ أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ , قَالَ: ثنا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ , ثنا بَكْرُ بْنُ سَهْلٍ الدِّمَاطِيُّ , ثنا عَمْرُو بْنُ هَاشِمِ الْبَيْرُوتِيُّ , ثنا سُلَيْمَانُ بْنُ أَبِي كَرِيمَةَ , عَنْ جُوَيْرٍ , عَنْ الضَّحَّاكِ , عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَهْمَا أُوتِيتُمْ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَالْعَمَلُ بِهِ , لَا غَدْرَ لِأَحَدٍ فِي تَرْكِهِ , فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ , فَسُنَّةٌ مِنِّي مَاضِيَةٌ , فَإِنْ لَمْ يَكُنْ سُنَّةً مِنِّي , فَمَا قَالَ أَصْحَابِي , إِنَّ أَصْحَابِي بِمَنْزِلَةِ النُّجُومِ فِي السَّمَاءِ فَأَيَّمَا أَخَذْتُمْ بِهِ اهْتَدَيْتُمْ , وَاخْتَلَفْتُمْ أَصْحَابِي لَكُمْ رَحْمَةٌ

Ebû Bekir Ahmed b. El-Hasan > Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yâkup > Bekir b. Sehl ed-Dımyâtî > Amr b. Hâşim el-Beyrûtî > Süleyman b. Ebî Kerîme > Cüveyr b. Saîd el-Belhî > Dahhâk b. Mezâhim el-Hilâlî > İbn Abbâs > Rasûlullâh şöyle demiştir:

“Sizlere Kur’ân’dan ne gelirse onunla amel edin. Birinin amel etmeyi terk etmesi hususunda özrü kabul edilmez. Eğer ki Kur’ân’da bulunmuyorsa sünnetimle amel edin. Sünnetimde de yoksa ashabıma müracaat edin. Benim ashabım gökyüzünde bulunan yıldızlar menzilindedir. Onlardan herhangi birinin sözüyle amelde bulunursanız, hidayeti bulursunuz. Ashabımın ihtilafı sizin için rahmettir.”¹⁷

¹⁵ Takıyyüddîn es-Sübkî, *Kazâ’ü'l-ereb fî es’ileti Haleb*, thk. Abdülmecîd el-Efgânî (Mekke: Mektebetü't-Ticâriyye, 1413), 263.

¹⁶ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîhi ve'd-daif*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Kahire: Dârü's-Selâm, 1433), 5.

¹⁷ Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyin b Ali Beyhakî, *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Ziyâurrahman el-A'zamî (Kuveyt: Dârü'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 162.

Hatîp el-Bağdâdî (öl. 463/1071)¹⁸ ve İbn Asâkir (öl. 571/1176)¹⁹ aynı isnad ile nakilde bulunmuştur. Farklı kaynaklarda da senetsiz olarak rivayet edilir ve Beyhakî'nin *Medhal*'ine atıf yapılmaktadır. Bu yüzden asıl kaynağı verdiğimiz için o eserleri burada zikretme gereği duymadık.

Raviler Hakkında Değerlendirmeler:

- Ebû Bekir Ahmed b. El-Hasan: Zehebi “Âlim, muhaddis ve kâdî'l-kudâtır.” demiştir.²⁰ Semânî ise “Sikadır.” demiştir.²¹

- Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yâkub: Hâkim, İbn Huzeyme'nin onun hakkında “Sikadır.” dediğini nakletmektedir.²²

- Bekir b. Sehl ed-Dimyâtî: Nesâî “Zayıftır.” derken, İbn Hacer “Hadîsi iyidir.” demiştir.²³ Nesâî hadîs tenkidinde müteşeddî olması ve müfesser bir tenkit yapmamış olmasından dolayı İbn Hacer'in ta'dili ile Bekir b. Sehl ed-Dimyâtî'den hadîs rivayet edilebilir.

- Amr b. Hâşim el-Beyrûtî: İbn Adî “Hadîsinde bir sakınca yoktur.” demiştir.²⁴

- Süleymân b. Ebî Kerîme: İbn Ebî Hâtim “Hadîsi zayıftır.” demiştir.²⁵ İbn Adî ise “Hadîsleri münkerdir.” demiştir.²⁶

- Cüveybîr b. Sa'id el-Belhî: Ali b. Medînî²⁷ ve İbn Hacer “Çok zayıftır.”²⁸ demiştir. Nesâî ise “Güvenilir değildir.” değerlendirmesinde bulunmuştur.²⁹

- Dahhâk b. Mezâhim el-Hilâlî: Yahya b. Maîn “Sikadır.” demiştir.³⁰ İbn Hacer “Sadûktur ama çok irsal yapar.” demiştir.³¹ Ayrıca İbn Hacer “Dahhâk, İbn Abbâs ile

¹⁸ Hatîp el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. İbrahim Hamdi el-Medenî - Ebû Abdillâh es-Sûrkî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 48.

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, thk. Ömer b. Ğarâme el-Umrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415), 22/359.

²⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 17/356.

²¹ Zehebî, *Siyer*, 17/356.

²² Zehebî, *Siyer*, 15/457.

²³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettah Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, ts.), 2/344.

²⁴ Beşşâr Avvâd Ma'ruf - Şuayb el-Arnâvût, *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb li'l-Hâfiz Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417), 3/110.

²⁵ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1271), 4/138.

²⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, 4/170.

²⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Haydarâbâd: Matbatü Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 2/124.

²⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: Dâru'r-Reşîd, ts.), 143.

²⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2/124.

³⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/458.

görüşmedi" demiştir.³² Ebu Dâvud ve Dârekutnî de Dahhak'ın İbn Abbâs ile görüşmediğini belirtmiştir.³³

Elbânî bu hadîsteki ihtilafı genel anlamda yorumlamış ve: "Hadîsin senedi çok zayıftır." demiştir.³⁴

Sonuç olarak Süleymân b. Ebî Kerîme ve Cüveybî b. Sa'îd el-Belhî'nin çok zayıf olmalarından ve isnâdında kopukluk olmasından dolayı, hadîsin isnâdı zayıf hükmünü almıştır. Farklı tarikten gelip bu hadîsi destekleyen başka bir hadîs de yoktur.

Bu hadîsin mânasına binâen Ömer b. Abdülazîz (öl. 101/720) şöyle demektedir: "Rasûlullah'ın ashâbının ihtilâf etmemesi beni sevindirmez. Çünkü onların ihtilafı genişlik ve ruhsattır."³⁵ demiştir. Süyûtî, Ömer b. Abdülazîz'in bu sözünü şu şekilde yorumlamıştır: "Buradaki ihtilaftan Ömer b. Abdülazîz'in kastının, ahkâm meselelerinde ki ihtilâf olduğu anlaşılmaktadır."³⁶

Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932) eserinde şöyle demiştir: "Bununla ("Ashabımın ihtilafı rahmettir.") kastedilen, Resûlullah ile bir defa karşılaşmış biat eden kişi değildir. Onunla her zaman birlikte bulunan, vahyin gelişine şahit olan ve şeriatı bizzat kendisinden görüp öğrenen kişilerdir. Onlar ki seferde hizada onunla bulunan, nâsih ve mensûhu bilen, Allah'ın dinini tevakkuf eden kişilerdir. Hadîs de belirtilen yıldızlar bunlardır. Bunların sayısı azdır. Diğer ise ışık yaymayan yıldızlardır."³⁷

İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233) ve Münâvî (öl. 1031/1622) eserlerinde şu rivayeti anlatır: "Hârûn er-Reşîd (öl. 193/809), İmam-ı Mâlik'e (öl. 179/795), insanları Muvattâ'ya yönlendirme niyetini söylemektedir. İmam Mâlik ise böyle bir davete gerek olmadığını, çünkü Râsulullah'ın ashâbının her yere yayıldığını ve hadîs okuttuklarını belirtir. Her bölgede bir başka bölgede olmayan birçok hadîslerin duyulduğunu belirtmiştir. Ayrıca Rasûlullah: "Ümmetimin ihtilafı rahmettir" buyurduğunu belirtmiştir.³⁸ Münâvî ve İbnü'l-Esîr bu rivayeti isnadı olmaksızın nakletmektedirler. Buna göre müellifler, ilk iki asır içerisinde fikhî konularda ihtilafın rahmet olacağı anlayışının varlığını anlatmak istemektedir.

³¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehziib*, 280.

³² İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehziib*, 4/453.

³³ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehziibü't-tehziib*, 7/213.

³⁴ Nâsirüddin el-Elbânî, *Sıfatü salâti'n-Nebî* (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, ts.), 49.

³⁵ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, thk. Muhammed İbn Kâsım (Medine: Mecmûu'l-Melik, 1416), 30/80; Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*, thk. Muhammed Lütfi es-Sabbağ (Riyad: Umdetü Şüûni'l-Mektebât - Câmiatü'l-Meliki's-Suûd, ts.), 1/44.

³⁶ Süyûtî, *Dürer*, 1/44.

³⁷ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fi ehâdîsi'r-Rasûl*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Darü'l-Cil, 1992), 3/62.

³⁸ Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr* (Mısır: El-Mektebetü'l-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356), 1/209; Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl li-ehâdîsi'r-Rasûl* (Mektebetü'l-Halvânî, 1392), 1/182.

2. İhtilaf Rahmet Midir? Tefrika Mıdır?

Bu bölümde mezkûr rivâyetlerin metninde belirtilen ihtilafın rahmet olma telakkisini, naslarda nasıl geçtiğini, ulemânın nasıl yorumlar yaptığını ve bu teoride ki anlayışın pratiğe nasıl yansıdığını inceleyeceğiz.

Naslarda ihtilâf kelimesi, genelde olumsuz manada geçmektedir. Her dâim birlik ve beraberlik içinde olmak, tefrika ve ihtilaftan kaçınmak emredilmektedir. Dinin aslî yapısını ve ümmetin birliğini bozacak her çeşit tefrika yasaklanmaktadır. Şimdi bunlara naslardan bazı örnekler verelim.

2.1. Ayetlerde İhtilaf

"Kendilerine beyyineler (apaçık belgeler) gelince anlaşmazlık yaşayıp parçalananlar misali olmayın. Onlara büyük azap vardır."³⁹

"Onlara bilgi gelince birbirlerine düşmeleri, aralarındaki çekememezlik sebebiyle oldu..."⁴⁰

"Allah'a ve onun Resulüne itaat edin, ihtilafa düşmeyin, aksi halde kuvvetinizi kaybedersiniz. Sabredin, şüphesiz Allah sabredenlerle beraberdir."⁴¹

İhtilâf ile ilgili daha birçok âyet vardır.⁴² Diğer ayetlerde aynı minvalde olduğu için bu kadarını zikretmeyi yeterli görüyoruz. Burada görüldüğü üzere genel olarak siyasi, itikâdî ve toplumsal olarak kin, nefret ve düşmanlık besleyerek, gereksiz tartışmalara girerek birbirine düşmekten ve tefrikadan bahsedilmektedir.

2.1. Hadislerde İhtilaf

Abdullah b. Amr anlatıyor: Rasûlullah buyurdular ki: "Ümmetim yetmiş üç fırkaya bölünecektir, bunların içinden bir tanesi dışındakiler ateştedir." Ashâb: " O hangi fırkadır ya Rasûlallah?" diye sordu, Cevap olarak: "Benim sünnetim ile ashâbımın yolundan ayrılmayanlardır."⁴³ Bu hadîsin farklı tarikleri de vardır.⁴⁴ Lakin konumuz bu olmadığı için burada bu hadîsi zikretmeyi yeterli görüyoruz.

Ebû Hureyre (öl. 58/678) anlatıyor: Rasûlullah şöyle buyurdu: "Birbirinize kıskançlık yapmayın, alışverişinizde aldatmayın, aranızda düşmanca davranmayın,

³⁹ Âl-i İmrân 3/105.

⁴⁰ eş-Şûrâ 42/14.

⁴¹ el-Enfâl 8/46.

⁴² bkz. Tâhâ 20/62; Âl-i İmrân 3/19; el-Câsiye 45/17; el-Enbiyâ 21/92; el-Mü'minûn, 23/52; er-Rûm 30/32.

⁴³ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1419), "İman", 18.

⁴⁴ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnâvût - Muhammed Kâmil Karabelli (Şam: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 1430), "Sünnet", 1.

birbirinize karşı sırt dönmeyin, birbirinizin pazarlığının üzerine pazarlıkta bulunmayın...!"⁴⁵

Ebû Hureyre anlatıyor: "Rasûlullah: 'Müslümanlar birbirinin kardeşidir. Birbirlerine yalan söylemez, aldatmaz ve ihanet etmez. Müslümanın ırzı, canı ve malı diğer Müslümana haramdır.'⁴⁶ buyurmuştur."

Nu'mân b. Beşîr'den (öl. 64/684) nakilde, Rasûlullah: "Müslümanlar birbirlerini sevmeye ve koruma hususunda aynı vücudun uzuvları gibidir. Vücudun bir uzvu rahatsızlanırsa diğerler uzuvları da rahatsızlanır ve uykusuz kalır."⁴⁷ buyurmuştur.

Hadîslerde de hem toplumsal birliğin hem de siyasal birliğin bozulması bağlamında tefrikadan sakındırılıp birlik ve beraberliğe teşvik edilmiştir. Birlik ve beraberliğin, tefrikadan sakınarak yaşamakla sağlanacağı âşikardır. Zikredilen bu hadîsler de, Müslümanları fikhî meselelerde ki içtihadattan değil, itikâdî ve siyasal kutuplaşmalardan menetmek için söylendiği anlaşılmaktadır.

3. Asr-ı Saâdet'te ve Rasûlullah (sav) Vefat Ettikten Sonra Meydana Gelen Bazı İhtilaflar

Bu bölümde Peygamberimiz hayattayken ve vefat ettikten sonra gerçekleşen ihtilaflara bazı örnekler verip, Peygamberimizin ve sahabenin bu ihtilaflar karşısında tutumunun ne olduğunu belirteceğiz.

Amr b. As (öl. 43/664), bir Seriyeye' de gece vakti hava aşırı soğukken ihtilam olmuş. Yıkırırsa öleceğinden korkup teyemmüm abdesti alıp sabah namazını insanlara kıldırması. Durumu bildirilince Rasûlullah ona, "Ey Amr, namazı cünüp iken mi kıldırдың?" demiş ve Hz. Amr, "...nefislerinizi (kendinizi) öldürmeyin, Allah size karşı merhametlidir."⁴⁸ âyeti gereği ve teyemmüm abdesti alıp namaz kıldırıldığını söylemiştir. Rasûlullah ise bunun üzerine gülüp bir şey söylemediği belirtilmiştir.⁴⁹ Bu olayda görülüyor ki sahabîler fikhî konuda ihtilâfa düşmüşler ve konuyu Peygamberimiz' e arz ettiklerinde tebessüm etmesiyle karşılaşmışlardır. Peygamberimiz' in bu tavrını ihtilâfi zemmeden naslarla aynı kategoriye almak mümkün değildir. Eğer aynı olsaydı tebessüm ederek tkrir etmek yerine zemmedici bir ifade ve ya fiilde bulunurdu.

⁴⁵ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, ts.), "Birr", 10; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1416), 7/443.

⁴⁶ Müslim, "Birr", 10; Ebû Dâvud, "Edeb", 41; Tirmizî, "Birr", 18.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreyr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 1992), "Edeb", 27.

⁴⁸ en-Nisâ 4/29.

⁴⁹ Ebû Dâvud, "Taharet", 125; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/347.

Abdullah b. Ömer (öl. 74/693) anlatıyor: “Rasûlullah hendek savaşında: ‘Hiç bir kimse Benî Kureyza'ya varmadan ikindiye kılmasin.’ dedi. Yoldayken ikindiye kavuştular ve bazıları: ‘Biz oraya varmadıkça ikindiye kılmayız’ dediler. Bazıları ise: ‘Biz kılarız, Rasûlullah (sav) bizden bunu istemedi dediler. Bu durum Rasûlullah'a anlatılınca, o hiç birisini ayıplamadı.”⁵⁰ Hadîste görüldüğü üzere sahâbeden iki grup Peygamber Efendimiz' in (sav) ifadesini farklı anlayıp ihtilafa düşmüş, bunun üzerine kendilerine hiçbir şekilde uyarı gelmemiştir. Yine burada da fikhî meselede herhangi bir ihtilâf zemmedilecek olsaydı Peygamber Efendimiz burada uyarıda bulunması gerekirdi. Ama aksine bir önceki hadîste olduğu gibi sükût edip ikrarda bulunmuştur.

Peygamber Efendimiz hastalığı ağırlaştığında yanındakilerden bazı şeyler yazmak için kalem ve kâğıt istemesi de⁵¹ sahâbe arasında ihtilafa yol açmıştı. Sahâbenin bir kısmı Rasûlullah'ın bu istediğinin yapılmasını istedi. Hz. Ömer (öl. 23/644): “Rasûlullah'a ağırlar galebe geldi, Kur'ân-ı Kerîm elimizdedir ve kitap bize yeterlidir” diyerek (Resûlullah'ı yormamak sebebiyle) onlara muhâlefet etmiştir. Bunun üzerine Peygamberimiz onlara yanından çıkmalarını söylemiştir. Sahâbeden bazıları Hz. Ömer'in görüşüne katılırken bazıları da karşı fikri savunmuşlardır. Sahâbe burada da Peygamberimiz' in sözünden farklı manalar anlayarak ihtilafa düşmüş, lâkin bu durum Peygamberimiz' in hoşuna gitmeyerek huzurundan çıkmalarını istemiştir.

Cihat için hazırlanan bir ordunun başına komutan olarak Üsâme b. Zeyd'in (öl. 54/674) seçilmesine sahâbeden bir kısmının itiraz etmesi,⁵² Rasulullah vefat ettikten sonra halife seçiminde ihtilâf oluşması⁵³ (ardından ittifak sağlansa da daha sonra tarih boyunca Müslümanları en çok meşgul eden meselelerden birisi olmuştur), Peygamber Efendimiz (sav) vefat ettiğinde defnedileceği yer hakkında ihtilâfa düşülmesi,⁵⁴ Ebû Bekir (öl. 13/634) döneminde ridde olayları ve zekât vermeyi reddedenler ile onlara karşı savaş açma konusunda ihtilâfa düşülmesi,⁵⁵ daha sonra ilerleyen dönemlerde Cemal ve Siffin Savaşları ile fitne olayları ashâb arasında çıkan ihtilâflara örnek olarak verilebilir.

Peygamber Efendimiz (sav) hayattayken merak edilen bir mesele hakkında kendisine durum arz edilirdi. Ama görüldüğü gibi yine de ihtilâf kaçınılmaz oluyordu. Peygamberimiz vefat ettikten sonra ise herhangi bir meselede doğrudan danışılacak otorite olmadığı için mecburen meseleleri kendi aralarında ehil olanların çözmesi

⁵⁰ Buhârî, “Salâtü'l-Havf”, 4; Müslim, “Cihad”, 23.

⁵¹ Buhârî, “Cizye”, 6; Müslim, “Vasiyet”, 5.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410), 2/192.

⁵³ Buhârî, “Ashâbü'n-Nebî”, 5; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/206.

⁵⁴ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevî*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Kahire: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 2/663.

⁵⁵ Buhârî, “İ'tisâm”, 28; Ebû Dâvud, “Zekât”, 1; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, “Zekât”, 3, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Dârü'l-Matbuâtü'l-İslâmiyye, 1986).

mecburiyeti doğmuştur. Sahâbe neslinde ise birlik ve beraberliğin korunması adına ihtilâfa karşı sert bir tutum olduğu bilinen bir gerçektir. Sahabe ihtilafı kerih görse de, hiçbir vakit herkesin bütün konularda aynı şeyleri düşünmelerini istememişlerdir. Peygamberimiz' in (sav) uygulamalarında gördüğümüz gibi siyâsî ve içtimâî düzeni bozmayacak şekilde içtihadî ve fikir ayrılıklarını kabul etmişlerdir.⁵⁶

Sahâbeden sonra tâbiîn döneminden itibaren fıkhi konulardaki ihtilaflar giderek çoğalmıştır. Bunun neticesinde de fıkhi mezhepler ortaya çıkmıştır. Fakat, müçtehitler tarafından fikir ayrılıkları tecviz edilmekle birlikte teşvik edilmemiştir. Çünkü fikhî konularda da tercih edilen fikir birliğidir.⁵⁷

Anlattığımız bu ihtilafların içinde hem fikhî hem de itikâdî-siyasî ihtilaflar vardır. Peygamber Efendimiz' in fikhî ihtilâflara müsâmaha gösterdiği görülmüştür. Diğer özellikteki ihtilaflar ise daha önce belirttiğimiz gibi naslarda zemmedilmiştir. Bunun yanında zemmedilen bu ihtilafların, tarih boyunca ümmetin başına savaş, siyâsî ve toplumsal tefrika gibi büyük sıkıntılar getirdiği de bilinen bir gerçektir.

Bu örneklerden de anlaşıldığı gibi ümmetin ve ashâbın ihtilafının rahmet olduğunu bildiren rivâyetlerin anlamından, genel anlamda ihtilâf anlaşılırsa rahmet değil azap olacağı, insanları kin ve nefrete sürükleyeceği, siyâsî ve toplumsal birliği bozacağı, İslâm târihi incelendiğinde daha iyi görülecektir. Müslümanlar arasında çıkan savaşlar, birliğin bozularak İslâm devletinin zayıflaması bunun en bariz örneklerindedir. Ancak Peygamberimiz' in müsâmaha gösterdiği fikhî meselelerde ki ihtilâf anlaşılırsa, insanlar arasında tefrikaya ve çatışmaya sebep olacağı değil, onlara kolaylık olması bakımından ruhsat ve genişlik olacağı ortadadır.

4. Rivâyetler Hakkında Görüşler

4.1.İhtilaf Rivâyetine İtiraz Edenler

Ümmetin ihtilâfının rahmet olduğu anlayışına karşı çıkanlar genelde bu telakkînin yukarıda belirttiğimiz naslara aykırı olduğunu belirtmektedir. Âlimler genel olarak ihtilafı iki şekilde anlamış. Bunlar siyâsî ve itikadî ihtilâf ile fikhî meselelerde ihtilâftır.

Bu rivâyetin manasının doğru olduğu tezine şiddetle karşı çıkan âlimlerimizden birisi İbn Hazm (öl. 456/1064) olmuştur. İbn Hazm şöyle diyor: "Bu rivâyet, asla hadîs değildir, uydurmadır. Hiçbir Müslüman bunu söyleyemez. İhtilâfta bir rahmet bulunsaydı, ittifakın şüphesiz gazap olması gerekirdi."⁵⁸ diyerek bu rivâyete karşı çıkmaktadır. Delil olarak Allah'ın kitabına ve Rasûlünün sünnetine başvurmaktadır. Ona göre bu rivâyet,

⁵⁶ Toksarı, *İslam'da İhtilâfın Yeri*.

⁵⁷ Zeydan, *Hilaf İlmi Ve İslam Hukukçularının Hukuki İhtilaflarının Sebepleri*.

⁵⁸ Ebû Muhammed b. Ali ez-Zahiri İbn Hazm, *el-İhkam fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 5/64.

birlik ve beraberliği emredip ihtilafa düşmeyi nehyeden ayetlerle uygun düşmemektedir. İbn Hazm bu husustaki ayet ve hadîslerin büyük bir kısmını birer birer zikretmektedir.⁵⁹ İbn Hazm sadece sahabeden müçtehitler nesline kadar âyet ve hadîsleri unutmak ya da kendisine delil ulaşmaması gibi durumlarda ihtilâfı maruz görmüştür. Hadîsler tedvin edildikten ve delillere ulaştıktan sonra hala ihtilâf edenleri maruz görmemiştir.⁶⁰ Ayrıca İbn Hazm'ın Zâhirî mezhebinin⁶¹ mensubu olduğunu tekrar hatırlarsak bu görüşünü anlamak daha kolay olacaktır. Zâhirîler, "...dinde kişisel görüşlere yer yoktur. Kişisel görüşler farklı hükümleri ve ihtilâfları doğurur. Din değişken değildir, tektir." şeklinde görüş beyân etmektedirler.⁶²

Hattâbî, ihtilafın rahmet olduğuna ve bu minvaldeki rivayete karşı çıkan iki kişinin daha bulunduğunu ifade etmektedir. Bunların "İhtilaf rahmet olsaydı ittifak azap olması gerekirdi." diyen Mûtezilî Câhız (öl. 255/869) ve İshak b. İbrâhîm el-Mevsilî (öl. 235/850) olduğunu belirtmektedir.⁶³ Hattâbî bu görüşe reddiye yaparak ihtilafın farklı kategoriler içerdiğini ve hepsinin aynı derecede değerlendirmenin yanlış olduğunu söylemektedir.

Elbânî zikredilen rivayet hakkında İbn Hazm ve Sübkî gibi âlimlerin fikirlerine yer verdikten sonra, bu rivayetin ve anlayışın İslâm âlemine verdiği zarara temas etmiştir. Bu hususta şunları söylemektedir: "Dört mezhep arasında meydana gelen şiddetli ihtilâfı Müslümanlardan birçoğunun benimsemesi, bu kötü sözün tesirlerinden dolayı olmuştur. Onlar bu haberin tesirinden dolayı mezhep imamlarının kendilerine emrettiği gibi Kur'ân ve sahih olan sünnete başvurmamıştır. Onlar mezhepler arasındaki ihtilafın, delile aykırı olan bazı görüşleri reddedip, delile muvafık olanları kabul etmenin dışında giderilmeyeceğini bildikleri halde bunları söylemektedirler. Bu sebeple o kişiler şeriatla çelişki nispet etmişlerdir. Hâlbuki onlar Kur'ân hakkında Allah'ın buyurduğunu teemmül etseler, ihtilafın Allah tarafından olmadığını (yani Allah'ın emri olmadığını) anlayacaklardır. Allah (cc) bu konuda şöyle buyurmaktadır: "...Eğer (Kur'ân-ı Kerîm) Allah'tan dışında bir yerden gelseydi, elbette birçok tutarsızlık ve çelişki bulmuş olurlardı."⁶⁴ Bu âyet ihtilafın Allah tarafından olmadığına apaçık delildir. Bu durumda Allah'ın, ihtilafı kendisine uyulan şeriat yapması ve rahmet derecesinde kabul etmesi nasıl doğru olabilir?"⁶⁵ Elbânî, bu rivayeti benimseyenlerin ihtilafı naslarda belirtildiği gibi şer olarak görmeyip, ihtilafı azaltmak yerine çoğalttıkları için eleştirmiştir. Ancak Vehhâbiliğin son dönemlerdeki en önemli mensuplarından olan Elbânî'nin, mezhepleri ve mezhepler

⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkam fî usûli'l-ahkâm*, 5/64-70.

⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkam fî usûli'l-ahkâm*, 2/128.

⁶¹ Zahirî mezhebi hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebû Zehra vd., *İslam'da Siyasi İktisadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Hisar Yayınları).

⁶² Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

⁶³ Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs*, 1/219.

⁶⁴ en-Nisâ 4/82.

⁶⁵ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife*, 1/141-144.

arasındaki ihtilâflı hükümlerden birine tâbî olanları bu denli genelleyici şekilde eleştirmesi, kendisinin sonradan şekillenen bir mezhebe tâbî olması ile çeliştiği görülmektedir.

Buraya kadar görüşlerini beyan ettiklerimiz, "Ümmetimin ihtilafı rahmettir" rivâyetinin aslının olmadığını belirterek karşı çıktığı gibi, ihtilafın rahmet olması anlayışına da karşı çıkarak, "Ashâbımın ihtilafı rahmettir..." hadîsinin manasına da zâhirî bakış açısı temelinde karşı çıkmış olmaktadır.

4.2. Rivayeti Savunanlar

Harrânî (öl. 581/1185), mezkûr rivayette belirtilen ümmet kelimesinden kastedilenin fürû meselelerde ahkâm çıkararak müctehitler olduğunu ve onların ihtilafının rahmet, yani insanlar için ruhsat ve genişlik olacağını savunmaktadır.⁶⁶

Sübkî, usul konusundaki ihtilâfın dalâlet olduğunu ve her türlü fesadın sebebi olduğunu, ancak fürû meselelerde ki ihtilâfın böyle olmadığını⁶⁷ belirterek, rahmet sebebi olan ihtilafın fikhî meselelerde olduğu anlayışındadır.

Hattâbî, Mevsîlî'nin ve Câhız'ın anlayışlarına karşı onların itirazlarını ve onlara yaptığı reddiyeyi şöyle açıklamaktadır: "İhtilaf rahmet olsaydı ittifak azap olması gerekirdi demekteler. Peki sen görmüyor musun ki sağlıklı olmak hikmetli olduğu halde hastalık sefihlik olmuyor ve Allah Teâlâ gece ve gündüzü bize bir rahmet olarak sükûnet kıldığını belirtiyor⁶⁸ ki burada iki zıt şey birbirine benzemiş oluyor. Bundan dolayı gece rahmet olarak adlandırılırsa zıddı olduğu için gündüze azap dememiz gerekirdi. Buda her ikisini de rahmet olarak belirten âyete ters düşmektedir."⁶⁹

Ayrıca Hattâbî ihtilafın rahmet olduğu rivayetini eleştirenlerin manayı yanlış anladığını⁷⁰ ve bunun doğru anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. O mezkûr rivayette ki ihtilafı üç çeşide ayırarak şöyle açıklamaktadır: "Birincisi Allah'ın varlığı konusunda ihtilaftır ve inkârı küfürdür, ikincisi Allah'ın sıfatları konusunda ihtilaftır ve inkârı bid'attir, üçüncüsü ise fikhî meselelerde ihtilaftır ki işte Allah bunu bir kolaylık ve rahmet kılmıştır."⁷¹

Şâtıbî (öl. 790/1388), selef ulemâsının ümmetin fürû meselelerde ihtilafı rahmet olarak gördüğünü nakletmektedir.⁷² Ayrıca kendisi de: "Allah, bu ümmete fikhî

⁶⁶ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/209.

⁶⁷ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/209.

⁶⁸ el-Kasas 28/73.

⁶⁹ Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs*, 1/219.

⁷⁰ Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs*, 1/220.

⁷¹ Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs*, 1/221.

⁷² İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, thk. Süleyman b. İd el-Hilâli (Suudi Arabistan: Darü İbn Affân, 1412), 2/676.

meselelerde ki ihtilâfın varlığı ile genişlik (kişinin dilediği görüş ile amel etmesini) sağladı." demektedir.⁷³

İbn Teymiyye de (öl. 728/1328) bu mesele hakkında şöyle demektedir: "Ülemânın bazıları ilim ehlinin ittifakının hüccet, ihtilaflarının ise rahmet olacağını belirtmektedir."⁷⁴ Eserin başka bir bölümünde ise kendisi: "Selefin ihtilafı tefsirden daha çok ahkâm ile ilgilidir. Ve bu durum çelişki değil çeşitlilik oluşturmaktadır."⁷⁵ diyerek, diğer âlimler gibi o da ümmetin ihtilafının rahmet olduğunu belirten rivayetin fikhî meselelerde olursa rahmet ve ruhsat olacağını belirtmiş olmaktadır.

Hicrî ilk iki asırda henüz mezhepler oluşmadan insanlar bireysel olarak meseleleri istedikleri âlimlere sorar ve aldığı cevap üzerine amel ederdi. İmam Mâlik: "Âlimlerin aralarındaki ihtilâf, bu ümmet için Allah Teâlâ'nın rahmetidir. Herkes Allah'ın rızasını arzulamaktadır, kendince doğruya uyar, herkes hak yoldadır."⁷⁶ Diyerek, ilk iki asırda ki toplumun hâlini özetlemektedir.

Âlimler arasında fikhî ihtilâfa gösterilen müsamahanın yaygın bir kanaat olduğu, rahmet olan ihtilafı, fikhî ihtilâf olarak anladıkları ve fikhî ihtilafı diğer ihtilaflardan ayırdıkları görülmektedir.

Burada fikhî meselelerde ihtilâfın gerekliliğini gösteren ve âlimlerin de kendilerine dayanak olarak aldığı bazı âyet ve hadîslerden bahsedelim.

Allah Teâlâ Enbiyâ suresinde, "Eğer bilmiyorsanız ehline sorunuz."⁷⁷ buyurmuştur. Tefsir âlimlerine göre bu ayet, bir hususta ehil olmayanların o hususu ehlinden ve uzman olanlardan öğrenmeleri gerektiğini ve bu sebeple Kur'an ve İslâmî ilimler hakkında bilgi sahibi olmayanların, bu ilimleri ehillerinden öğrenmeleri gerektiğini vurgulamaktadır.⁷⁸ Zaten bu durum Hz. Peygamber hayattayken kendisine, vefat edince sahabenin ilmî açıdan önde gelenlerine, sonra onların öğrencilerine vb. şeklinde bir sıra takip edilerek uygulanmıştır. Herkesin fitrî yapısından, düşünce farklılıklarından ve o konuda kendisine ulaşan hadîslerden hüküm çıkarması bakımından ihtilâf oluşmuştur. Daha önce İmam Mâlik örneğinde belirttiğimiz gibi herkes meseleyi kendince işin ehline sorup o yönde amel etmiştir.

⁷³ Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 2/677.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmuu fetâvâ*, 30/80.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmuu fetâvâ*, 13/333.

⁷⁶ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, thk. Abdülhamîd İbn Ahmed (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420), 1/76.

⁷⁷ el-Enbiyâ 21/7.

⁷⁸ *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 3/666-667.

Amr b. el-Âs, Rasûlullah'ı şöyle derken işittiğini söyler: "Bir hâkim, hükmünde isabette bulunursa iki ecir, isabet edemeyip hata ettiğinde ise bir ecir kazanır."⁷⁹ Burada Peygamberimiz, öncelikle her meselenin Kur'ân ve hadîslerde bulunamayıp müçtehitlere görev düşeceğini işaret etmektedir. Sonra da ilmî ehliyeti olana hüküm çıkarma konusunda ruhsat vermiş olmaktadır. Bu sebeple doğal olarak içtihadın bulunduğu yerde ihtilâf da oluşacaktır. Bu durumda, fikhî meselede ihtilafın meşruiyetini göstermektedir.

Hiz. Muaz'ın (öl. 17/638) vazife sebebiyle Yemen'e giderken vereceği hükümlerde ilk olarak Kur'ân'a, orada hüküm göremezse sünnete bakacağı, orada da hüküm bulamadığında kendi içtihadı ile hüküm vereceğini belirtmesi üzerine, Hiz. Peygamber'in (sav) memnun olarak bu durumu onaylaması, ehil olanlar için içtihata müsaade ettiğini göstermektedir.⁸⁰

SONUÇ

"Ümmetimin ihtilafı rahmettir." rivâyetinin hadîs olup olmadığı hususunda görüş beyan eden İslâm âlimlerinden bazılarının fikirlerini izah etmeye çalıştık. Haberin manasının doğru olduğunu söyleyenler de dâhil hiçbir âlim, onun senedinin olduğunu belirtmemiştir. Bu yüzden mezkûr rivâyetin Peygamber Efendimiz' e aidiyeti yoktur ve ona izâfe edilerek rivâyet edilmesi doğru değildir.

Âlimlerin çoğunluğu "Ümmetimin ihtilafı rahmettir." rivâyetinde ve "Ashâbımın ihtilafı rahmettir" hadisinde geçen ihtilâfî; itikadî, siyasî, fikhî vb. farklı kısımlara ayırmaktadır.

Allah Teâlâ'nın aklı kullanmaya ve düşünmeye teşvik etmesi⁸¹ ile Kur'ân-ı Kerîm'de müteşâbih ayetlerin⁸² bulunması, müçtehide isabet ettiğinde iki, hata ettiğinde bir ecir verildiğini belirten hadîs⁸³ ve Muâz b. Cebel'e âyet ve hadîslerde hükmünü bulamadığı konularda kendi görüşü ile hükmetmesine izin verildiğini anlatan hadîs⁸⁴ bize gösteriyor ki, İbn Hazm, Câhiz ve İshak b. İbrâhim el-Mevsilî'nin belirttiğinin aksine, ihtilafın tümü zemmedilmemiştir. Sadece Müslümanların birlik ve beraberliğini bozan, itikadî, siyasi v.b. ihtilâflar zemmedilmiştir. Fikhî ihtilâflara müsâmaha gösterilmiştir ki fikhî meselelerde ki ihtilâf, teoride değil bizzat pratikte âyet ve hadîslerin işaret ettiği yönde doğal olarak oluşmuş bir durumdur. Çalışmamızda daha önce belirttiğimiz gibi Ömer b. Abdülazîz'in (fikhî) ihtilâfî zenginlik gören görüşü⁸⁵ bu anlayışı güzel bir şekilde ifade etmektedir.

⁷⁹ Buhârî, "İ'tisâm", 21; Müslim, "Akdiye", 6.

⁸⁰ Ebû Dâvud, "Akdiye", 11.

⁸¹ Örnek için bkz. el-Bakara 2/242; el-En'âm 6/126; el-Enfâl 8/22.

⁸² Âl-i İmrân 3/7.

⁸³ Buhârî, "İ'tisâm", 21; Müslim, "Akdiye", 6; Ebû Dâvud, "Akdiye", 2.

⁸⁴ Ebû Dâvud, "Akdiye", 11; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/195.

⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmuu fetâvâ*, 30/80; Süyûtî, *Dürer*, 1/44.

Buradan hareketle fikhî meseleler dışında ki meselelerde oluşan ihtilaflarda genel anlamda rahmet oluşmayacağı anlamı da çıkarılmamalıdır. Fakat İslam Tarihi incelendiğinde görülecektir ki kargaşa, kaoslar, iç savaş, tekfir ve mihne hareketleri genelde bu alanlardaki ihtilaflar sonucu oluşmuştur.

Âlimlerin içtihatlarında ki ihtilâflarda takındıkları genel tavrı şu ifade çok güzel bir şekilde açıklar: “Benim fikrim ve görüşüm doğru, fakat yanlış olabilme ihtimali mevcuttur. Diğerlerinin fikir ve görüşleri ise yanlış, fakat doğru olabilme ihtimali mevcuttur.”⁸⁶

Ayrıca belirtmek isteriz ki, âlimler ihtilâfın caiz olup olmaması konusunda bile ihtilâfa düşmüştür. Buda bize ihtilaftan kaçmanın mümkün olmadığı, hayatın akışının doğal bir parçası olduğunu göstermektedir. Mâdem ki ihtilaftan kaçış mümkün değil, ilmî alanda farklı bir fikir sunacak kişinin ehil/müçtehit yani ilimde ehil olması, ihtilafa sebep olan mesele hususunda katî bir nas olmaması, Müslümanların birlik ve beraberliğini bozarak toplumsal ayrılıklara sebep olmaması ve ayrılıklarının taraftarlarınca taassuba dönüştürülecek mahiyette olmaması gerekmektedir.

⁸⁶ Kadir Demirci - Muhammed Yahya Salim Azzan, “Mezhep Çatışmalarının Sebepleri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (30 Aralık 2018), 27.

REFERENCES/KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-. *Keşfü'l-hafâ*. thk. Abdülhamîd İbn Ahmed. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1. Basım, 1416.
- Apaydın, Yunus. "Zâhiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/93-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2013. /zahiriyye
- Bağdâdî, Hatîp el-. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. İbrahim Hamdi el-Medenî - Ebû Abdillâh es-Sûrkî. 1 Cilt. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Ziyâurrahman el-A'zamî. Kuveyt: Dârü'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 1992.
- Demirci, Kadir - Azzan, Muhammed Yahya Salim. "Mezhep Çatışmalarının Sebepleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (30 Aralık 2018), 7-39.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnâvût - Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Şam: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 1. Basım, 1430.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Muhiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed vd. *İslam'da Siyasi İktisadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Hisar Yayınları, ts.
- Elbânî, Nâsırüddin el-. *Sıfatü salâti'n-Nebî*. 1 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, ts.
- Elbânî, Nâsırüddin el-. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zaîfe*. Riyad: Daru'l-Meârif, 1412/1992.
- Hakîm et-Tirmizî. *Nevâdiru'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*. thk. Abdurrahman Umeyre. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Cil, 1992.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *A'lâmü'l-hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âl-i Suûd. 4 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1. Basım, 1409.
- İsfahânî, Râgıb el-. *el-Müfredât fî garîbu'l-Kur'ân*. thk. Saffân Adnân ed-Dâvudî. Dımeşk: Dârü'l-Kalem - Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 1412.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târihu Dımeşk*. thk. Ömer b. Ğarâme el-Umrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1. Basım, 1271.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettah Gudde. I-X Cilt. Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1. Basım, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dârü'r-Reşîd, 1. Basım, ts.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matbatü Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1. Basım, 1326.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zahiri. *el-İhkam fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmet Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebevî*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *el-Menârü'l-münîf fî's-sahîhi ve'd-daîf*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Kahire: Dârü's-Selâm, 1433.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmûu fetâvâ*. thk. Muhammed İbn Kâsım. Medine: Mecmûu'l-Melik, 1416/1995.
- İbnü'l-Esîr, Mübârek b. Muhammed. *Câmiu'l-usûl li-ehâdîsi'r-Rasûl*. thk. Abdülkâdir Arnavût. Beyrut: Mektebetü'l-Hulvânî - Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1. Basım, 1403.
- Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. I-V Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 6. Basım, 2017.
- Kâri, Allame Nureddin Ali b Muhammed b Sultan Molla Ali el-. *el-Esrârü'l-merfûa fî'l-Ahbâri'l-Mevzûa*. thk. Muhammed es-Sıbâğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971.
- Ma'ruf, Beşşâr Avvâd - Arnavût, Şuayb el-. *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb li'l-Hâfiz Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1417.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf el-. *Fezû'l-kadîr*. 6 Cilt. Mısır: El-Mektebetü'l-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Dârü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406.
- Sehâvî, Şemseddin es-. *Makâsîdu'l-hasene*. thk. Muhammed Osman el-Huş. 1 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-arabiyye, 1. Basım, 1405.
- Suyûtî, Celâlüddîn es-. *ed-Dürerü'l-müntesire fî'l-ehâdîsi'l-müştehire*. thk. Muhammed Lütfi es-Sabbağ. Riyad: Umdetü Şüüni'l-Mektebât - Câmiatü'l-Meliki's-Suûd, ts.
- Suyûtî, Celâlüddîn es-. *el-Câmiu's-sağîr*, ts.
- Sübkî, Takıyyüddîn es-. *Kazâ'ü'l-ereb fî es'ileti Haleb*. thk. Abdülmecîd el-Efgânî. 1 Cilt. Mekke: Mektebetü't-Ticâriyye, 1413.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ eş-. *el-İ'tisâm*. thk. Süleyman b. İd el-Hilâli. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Darü İbn Affân, 1412.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1419.
- Toksarı, Ali. "İslam'da İhtilâfın Yeri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (01 Ocak 1987), 285-320.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnavût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405.
- Zeydan, Abdulkerim. "Hilaf İlmi Ve İslam Hukukçularının Hukukî İhtilâflarının Sebepleri". çev. Abdullah Kahraman. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (15 Aralık 1999), 273-290. Ts.

İslam Aile Hukukunda Evlilik Öncesi Ve Sonrası Uygulamalarda Kadın-Erkek Eşitliği Ve İstisnaları

Female-Male Equality And Exclusions in Islamic Family Law Before and After Marriage

Lokman DOĞAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Kars, Türkiye

Graduate Student, Kafkas University, Faculty of Theology, Basic Islamic sciences, Islamic Law Department, Kars, Türkiye.

okandogan3626@gmail.com Orcid: 0000-0003-2297-7122

Atf/©: Doğan, Lokman (2023). İslam Aile Hukukunda Evlilik Öncesi Ve Sonrası Uygulamalarda Kadın-Erkek Eşitliği Ve İstisnaları, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,

Sayı 10-20, ss. 495-541.

Citation/©: Doğan, Lokman (2023). Female-Male Equality And Exclusions in Islamic Family Law Before and After Marriage, Kafkas University Faculty of Divinity Review.

Issue 10-20, pp. 495-541.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1236796

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 16 January / Ocak 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 01 May / Mayıs 2023

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 20; **Pages / Sayfa:** 495-541.

Suggested ISNAD Citation: Lokman Doğan, "İslam Aile Hukukunda Evlilik Öncesi Ve Sonrası Uygulamalarda Kadın-Erkek Eşitliği Ve İstisnaları", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Ocak- January 2023), 495-541.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Female-Male Equality And Exclusions in Islamic Family Law Before and After Marriage

Lokman DOĞAN

Abstract

In this study, the concept and exceptions of equality between men and women in pre- and post-marriage practices in Islamic Family Law have been tried to be examined in the light of the Qur'an and Sunnah. It is seen that there are unique expressions about the concept of equality in Islamic Family Law. Islamic Family Law focuses on the concept of rights rather than equality. Islamic Family Law saw all people as equal in basic rights, but drew attention to the fact that differences in creation and abilities should not be ignored. In some cases, it can be said that there are situations that disrupt the equality in the delivery of the right to the person. The changing living conditions and the interpretation of the Qur'anic verses and hadiths from different perspectives have led to the emergence of different views on the concept of equality. This situation is based on religion, gender, psychological difference, etc. caused by reasons. Although these elements seem not to comply with the principle of equality at first glance, the fact that Islamic family law is based on the principle of "rights" rather than equality leads to the conclusion that this situation is not considered an inequality.

Keywords: Islamic Family Law, Pre-Marriage, Post-Marriage, Equality, Exception.

İslam Aile Hukukunda Evlilik Öncesi ve Sonrası Uygulamalarda Kadın-Erkek Eşitliği ve İstisnaları

Lokman DOĞAN

Öz

Bu çalışmada İslam Aile Hukuku'nda evlilik öncesi ve sonrası uygulamalarda kadın ve erkekte eşitlik mefhumu ve istisnaları Kur'an-ı Kerim ve Sünnet ışığında irdelenmeye çalışılmıştır. Eşitlik kavramı hakkında İslam Aile Hukukunda kendine özgü ifadeler yer aldığı görülmektedir. İslam Aile Hukuku eşitlik kavramından ziyade hak kavramı üzerinde durmaktadır. İslam Aile Hukuku temel haklarda bütün insanları eşit görmüş fakat yaratılış ile kabiliyetlerdeki farklılıkların göz ardı edilmemesi hususuna dikkat çekmiştir. Bazı durumlarda kişiye hakkını teslimde eşitliği bozan durumların ortaya çıktığı söylenebilmektedir. Değişen yaşam koşulları ile Kur'an ayetlerinin ve hadislerin farklı bakış açılarıyla yorumlanması söz konusu eşitlilik mefhumuyla ilgili farklı görüşlerin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durum din, cinsiyet, psikolojik farklılık vb. sebeplerden kaynaklanmıştır. Söz konusu unsurlar ilk anda eşitlik prensibine uygun değilmiş gibi gözükse de İslam aile hukukunun eşitlikten ziyade "hak" ilkesi temelli oluşu, bu durumun bir eşitsizlik olarak değerlendirilmemesi sonucunu doğurmaktadır.

Anahtar Sözcükler: İslam Aile Hukuku, Evlilik Öncesi, Evlilik Sonrası, Eşitlik, İstisna.

GİRİŞ

Çalışmanın konusunu İslam Aile Hukuku'nda evlilik öncesi ve sonrası kadın-erkek eşitliği ve bunun istisnaları teşkil etmektedir. Öncelikle konuyla ilgili olarak "eşitlik" kavramının mahiyeti açıklanacaktır. Araştırmamızda eşitlikle ilgili olarak farklı konular üzerinde durulmuştur. "Eşitlik" terimine ontolojik olarak Kur'an ve Sünnet perspektifiyle

değinilmiştir. Eşitliğe yüklenmiş olan manalar, bireyden bireye, toplumdan topluma değişmektedir.

Araştırmamızda, tarihte tartişmaların konusu olan, aile hukuku sahasında kadınlarla erkekler arasındaki eşitlik ile istisnaların İslam Hukuku açasından ne durumda olduğu belirlenecektir. Bunun için İslâm aile hukukunda evlilikten önceki ve sonraki eşitliklerle ve istisnalarla alakalı hususlar tespit edilmiş bu kitaplarda bulunan bilgiler incelenerek analiz edilmiştir. Konuyla alakalı değişik düşünceler birlikte verilip, konuya değişik perspektiflerden bakılması hedeflenmiştir.

Araştırmanın yazılmasında takip edilen temel yöntem, İslam aile hukukunda evlilik öncesi ve sonrası, eşitliklerle istisnalar, kadınlı erkekğin arasındaki eşit ve eşitsizlik, Kur'an ve sünnet çerçevesinde tahlil edilmeye çalışılmıştır. Araştırmamızda Kur'an, hadis, eski ve yeni fıkıh kaynakları kullanılmıştır. İslam'ı değişik açalardan yorumlayan fikirlerden de söz edilmiştir.

1. EİRİTLİK VE İSTİSNÂ İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

1.1. EİRİTLİK

Eşit kelimesi sözlükte 'yapı, değer, boyut, nicelik ve nitelik bakımından birbirinden ne fazla ne eksik olmayan iki veya daha çok şey' anlamındadır. Eşitlik ise 'bedenî ve ruhî başkalıkları ne olursa olsun, insanlar arasında toplumsal ve siyasî haklar yönünden ayırım bulunmaması' durumudur.¹ Kadın ve erkekğin eşitlik meselesi, tarihin kadim dönemlerinden bu yana insanlığı meşgul eden konuların başında gelmektedir. Kadınlı ilgili oluşan yanlış düşünceler ve olumsuz algılar İslam toplumunda olduğu kadar Batı medeniyetinde de öncelikli sorunlar arasında yer almıştır.

Uzun yıllar boyunca kadın pek çok toplum ve medeniyette, insan olarak görölse de erkekğin taşıdığı yeterlilik ve olgunluğa sahip görölmemiş, varlığı erkek üzerinden bir konumda yer almaktaydı. İslam'dan önce Arap toplumunda kadını, kişilik sahibi bir insan olarak görmeyen, kıymetini erkekten dolayı alan ve erkekğin hayatını idame ettirmek için yaratılmış olduğunu varsayan hastalıklı bir zihniyet ve bakış açasına sahip bir toplum görölmekteydi. İşin aslına bakılırsa kadınlı ilgili İslamiyet'te bir yeri olmayan yanlış ve olumsuz algı o günün toplumuna mahsus olmayıp menşei tarihin eski zamanlarına, insanlığın ilk babası Hz. Adem'in ve Hz. Havva'nın varoluşuna kadar gitmektedir. Bu inanışa göre, cennetten çıkıp yeryüzüne gelişle sonuçlanan eylemin meydana gelmesinde şeytanla iş birliği yaparak Hz. Adem'i saptıran Havva yani kadındır.²

Vahyin öğretisine göre, Cenab-ı Allah Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı yaratıp cennetinde ağırlamış, her türlü nimetten diledikleri gibi yiyip içebileceklerini, ancak bir ağaca yaklaşmamaları gerektiğini söyleyerek³ onları beraberce bir sınava tabi tutmuştur. Ancak şeytan akıllarını çelmiş, yasak ağacın meyvesine yemelerine sebep olmuş, Kur'an'ın

¹ TDK, Türkçe Sözlük, 735

² Kitab-ı Mukaddes, Tekvin 3/6, 12.

³ Bakara, 2/35; A'raf, 7/19.

ifadesiyle onları hile ile aldatıp⁴ ayaklarını kaydırmıştır.⁵ Bu nedenle yaratılış hadisesinin mesajına göre, Hz. Adem’i saptıran Hz. Havva olmayıp her ikisi birden şeytanın hilesine kanmış ve “Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer sen bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.”⁶ Münacatıyla birlikte tövbe etmişlerdir. Lakin zamanla Kur’an’da haber verilen bu gerçeğin gizlendiği, işlenen ilk hatanın mesuliyetinin Hz. Havva’ya yüklendiği bundan dolayı da kadına evvelden suçlu bir varlık nazarıyla bakıldığı müşahede edilmektedir. Öyle ki Hz. Havva’nın işlediği bu hata nedeniyle sadece kendisi değil, ondan sonra soyundan gelen kızları bu hata yüzünden kıyamete kadar bu ithamlara layık görülmüş, tamamen yaratılış, fizyolojik ve doğal bir süreç olan menstrüasyon (adet görme), gebelik ve doğum bu ithamın bir parçası olarak kabul edilmiştir.

Dünden bugüne kadının ontolojik (varlık bakımından) yaratılışı ve değeri üzerine münakaşalar, kadının kim olduğu, neden yaratıldığı, erkeğe göre ikincil bir durumda olup olmadığı, aile ve sosyal yaşamda görevinin ne olduğu gibi sualler etrafında sürüp gitmektedir. Merkezinde kadının yer aldığı bu ve bunun gibi pek çok sorunun cevabı ise genellikle iç içe girmiş inançlar, kültürel düzenler ve toplumsal kabuller çerçevesinde şekillenmekte, toplumdaki farklılıklar arz etmektedir.

İnsanlar olarak, erkeğiyle kadınıyla tasavvurumuz vahiy ile biçimlenmektedir. Kadının var olma ve değeri üzerine Kur’an ve Hz. Peygamber’in (s.a.s) sünnetinin rehberliğinde bir araştırma yaptığımızda her şeyden önce kadının, izzet ve kıymetini yaratılıştan alan bir varlık olduğunu, erkekle aynı benliği taşıdığını müşahade ediyoruz.

Kur’an-ı Kerim’de “Şüphesiz O, iki eşi, erkeği ve dişi (rahme) atıldığında nutfeden/zigottan yaratmıştır.”⁷ buyrulmuş ve kadının fizyolojik olarak yaratılış aşamasının birbirinden farklı olmadığı haber verilmektedir. Her ikisinin de dünyada bir sınava duçar oldukları gerçeği ise ayette “O hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.”⁸ şeklinde anlatılmaktadır. “Rableri onlara şu karşılığı verdi: Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayi etmeyeceğim. Sizler birbirinizdensiniz. Hicret edenler yurtlarından çıkarılanlar, yolumda eziyet görenler, savaşanlar ve öldürülenlerin de ant olsun, günahlarını örteceğim. Allah katında bir mükafat olmak üzere, onları içinde ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Mükafatın en güzeli Allah katındadır.”⁹ Ayetiyle de bu sınav süresinde yapmış veya yapmakta oldukları fiillerin karşılığının eksiksiz verileceğini haber vermektedir.

Erkek veya kadın olsun insana düşen yaratılış amacının farkında olarak Cenab-ı Allah’a karşı ubudiyet bilinciyle ve yer yüzünü bayındır etme mesuliyetiyle “yer yüzünün halifesi olma” şerefine yakışır bir şekilde birbirinin rakibi değil dostu, düşmanı değil, refiki olarak Rablerine layık kul olmayı ve O’nun rızasını kazanmayı en büyük gaye bilmektir.

⁴ A’raf, 7/22.

⁵ Bakara, 2/36.

⁶ Araf, 7/23

⁷ Necm, 53/45.

⁸ Mülk, 67/2.

⁹ Al-i İmran, 3/195.

1.2. Hak

Hak kavramı, 'doğru, uygun, yerinde, layık ve kanunla korunan yetkiler' anlamlarına gelir. İslâmî açıdan, 'Allah'ın koyduğu kanunlarla korunan yetkiler' şeklinde tanımlamak mümkündür.¹⁰ Adalet veya geleneğin gerektirdiği ya da kişiye tanıdığı şey, gerçeğe uygunluk gibi anlamları da vardır. Hukuk terimi olarak hukuki şahıslara ait bir iktidar ve salâhiyet, bir imtiyaz ifade eder. Bugün kabul edilen hak tanımı 'hukuk tarafından korunan ve bu konumdan yararlanılması ferdin iradesine bırakılan menfaat' şeklindedir.¹¹

1.3. Denklik

Denk olma durumu, eşitlik, müsavat anlamlarına gelen "denklik" kavramı İslâm Hukuku'nda özel bir terim olan "kefâet" terimi ile ifade edilmektedir. Kefâet, sözlükte "eşitlik, benzeşme, benzerlik, denklik, misil-emsal ve bir şeyin başka bir şeye nazîre olması" gibi anlamlar taşıyan "k.f.e" fiilinden türemiş bir mastardır.¹² Fıkıh terimi olarak 'kefâet', evlenecek eşler arasında dini, ekonomik ve sosyal bakımdan yakınlık ve denklik bulunmasını ifade eder.¹³

1.4. Kadın

Musa Carullah, 'Hatun' isimli eserinde kadını, "hatun" olarak takdim ederken farklı tanımlar da yapmaktadır: 'Hatun' kelimesinde büyük bir şeref ve hürmet ifadesi vardır. Gerçekten 'hatun' Arapçada kraliçelerin lakabıdır. Türkiye'de hanımefendilere 'kadın' denir. Ancak Türkistan'da ev idare eden hanımefendilere ve aile analarına 'hatun' denir. Türk hatunlarında bulunan şeref ve hürmet, bizzat hatun kelimesinde gizlidir. Büyük üstad Şemseddin Sami 'kadın' kelimesinin emretmek manasında kullanılan 'kadamak' mastarından türediğini ve hatun kelimesinin kadın kelimesinin arapçalaşmış hali olduğunu iddia etmektedir. Oysa hatun kelimesi öz be öz Türkçe 'dir'.¹⁴ Hatunun üç halinden her biri Kur'an'ın surelerinde örneklerle ifade edilmiştir. Biri Hz. İsaya hamile olan Hz. Meryem, diğeri Hz. Musa'ya süt veren anne Hz. Asiye, diğeri ise Hz. Meryem'i yetiştiren anne Âl-i İmrân'dır. Bu, aynı zamanda yüklü, emzikli ve mürebbiye anneleri ifade eder.¹⁵ Aynı şekilde 58. sûre olan Mücadele (hak arayan kadın) sûresi de, zihâr konusunda bir kadının hak arama özgürlüğünü ve Kur'an'ın kadına verdiği ehemmiyeti arz eder.

¹⁰ Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslam Hukuku, İz yay.,3.b.,C.I. İstanbul 2003,s.155

¹¹ Nejla Akkaya, "İslam Hukukunda Kadının Siyasi Hakları", İslami Araştırmalar Dergisi, C.V , S.4, Ekim 1991, s. 236

¹² Latife Çakır, İslam Hukuku Kaynaklarında Evlilikte Denklik Meselesi ve Günümüz Türk Toplumundaki Yansıması, T.C. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2006, s.3

¹³ Hamdi Döndüren, Delilleriyle Aile İlmihali, Altınoluk, İstanbul 1995, s. 179

¹⁴ Musa Carullah, Hatun, Kitabiyat, Ankara,1999,s.11-13

¹⁵ Carullah, a.g.e., s.28-29

1.5. Erkek

Erkek, erkeklik ve erkeksilik kavramları aynı kökten (er) geliyor olsa da, anlamları ve yaptıkları çağrışımlar itibariyle aralarında farklılık arz etmektedir. Bunlardan günlük konuşmada en sık kullanılanı ve en geniş anlamı olanı “erkek” tir. Türk Dil Kurumu’na göre birincil anlamı “Yetişkin adam, bay, er kişi” dir. Temel olarak biyolojik cinsiyet ifade eden bir kelimedir. Erkeklik kelimesi ise, erkek olma durumunu betimlemesinin ötesinde biraz daha soyut anlamlar taşır. TDK’ya göre taşıdığı bu diğer anlamlardan ilki, toplumsal cinsiyet açısından erkeğe yakıştırılan, uygun görülen sıfatlar gibi bir sıfat olmasıdır, “Erkekçe davranış, yiğitlik, mertlik”tir. Diğer anlamı ise erkeğin cinsel işlevidir. Yani dikkatli bakıldığında, erkek kelimesi doğrudan biyolojik cinsiyete işaret ederken, erkeklik biraz daha soyut, hem biyolojik cinsiyet hem de toplumsal cinsiyete işaret eden bir kelime olarak görünmektedir.

1.6. Evlilik

Toplumun en küçük birimi olan aile kurumunun gerçekleştirilebilmesinin temel şartı evliliğdir. Evlilik, toplum yapısı, kültürü, dini ve örf-adetlerine göre şekillenebilmesine rağmen, tarih boyunca bütün toplumlarda süregelen uygulamalardan biri olma özelliğini korumuştur. Evlilik, aynı zamanda başta kadın-erkek olmak üzere taraflara belirli sorumluluk ve görevler yükleyen; koruyuculuğu ve hukuki bağlayıcılığı olan bir akittir.¹⁶ Evlilik, iki kişinin aile kurmak üzere kanunların uygun gördüğü şekilde, ruhen ve bedenen bir ömür boyu sürecek şekilde bir araya gelmesidir. Evlilik olağan olarak, ailenin çoğalmasının temelini oluşturur. Medeni hukuk ve tarihte evlenmenin amacı, müstakbel eşlerin devamlı bir yuva kurmak için yaptıkları karşılıklı taahhütlere resmi bir nitelik kazandırmaktır. Nitekim, insan topluluklarının çoğunda, evlenme vardır ve dünyaya çocuk getirilmesi, bunların korunması ve eğitilmesi amacıyla eşlerin bir araya gelmesi olarak kabul edilmiştir.¹⁷ Evlilik, neslin devamını sağlamak, haram ilişkilerden korunmak, huzurlu ve mutlu bir hayat yaşamak, ömür boyu birbirine destek olmak amacı ile kadın ve erkeğin karşılıklı olarak yaptıkları bir akittir.¹⁸

1.7. İstisna

İstisnâ kelimesi Arapça kökenli bir kelime olup, sözlükte “dürmek, kıvırıp, bükme; ayırıp uzaklaştırmak; ikinci olmak” anlamlarındaki -seny- kökünden türemiştir.¹⁹

¹⁶ Çakır, a.g.tz.,s.36-39

¹⁷ wikipedia özgür ansiklopedi, [http://www.wikipedia.org/wiki/evlilik,\(01.03.2015\)](http://www.wikipedia.org/wiki/evlilik,(01.03.2015))

¹⁸ Yunus Vehbi Yavuz, Kur’an’da Kadın Hak ve Özgürlüğü, Feyiz yayınları, 2.b.,Bursa 2011, s.12

¹⁹ Ferhat Koca, “İstisna”, T.D.V.İ.A., C.XXIII,İstanbul, 2001, s.388

Diğer anlamları ise, “bir kimse ya da bir şeyi benzerlerinden ayrı tutma²⁰,kaide dışında bırakma” dır.²¹ Bir şeyi küllî hüküm veya kural dışında tutmak anlamı çerçevesinde Arap edebiyatı, fıkıh ve kelâm ilminde kullanılan bir terimdir.

Bu araştırmada kullanılan istisna kelimesi “benzerlerinin dışında olma, kaide dışında kalma” anlamında kullanılmıştır.

1.8. Eşitliğin Kur’an-ı Kerim’deki Yeri

İnsanlığa hidayet rehberi, halas ve rahmet muştusu olarak gönderilen Kur’an-ı Kerim’in öğretisinin cinsiyet odaklı değil, insan merkezli olduğu bir gerçektir. İslam telakkisinde kadın da erkek gibi insanlık ailesinin kıymetli, muteber bir ferdidir. Yaratılıştan itibaren Allah’ın isim ve sıfatlarının yansımalarını üzerinde bulunduran insan, erkek ve kadın olarak biri diğerinden eksik ve üstün değildir, Allah’a göre aciz ve noksan bir varlık olup, tam ve mükemmel olan bütün eksik sıfatlardan münezzeh olan sadece Allah’tır.

Erkek veya kadın olarak dünyaya gönderilmek yani yaratılmak insan seçiminin bir sonucu olmayıp tamamıyla Allah’ın dilemesi ve takdiriyle gerçekleşmektedir. Haliyle, dileme ve seçme yetkisinin mevzubahis olmadığı bir alanda cinsiyet merkezli bir olgu ve üstünlüğe dönüştürmenin hiçbir dini dayanağı ve geçerliliği bulunmamaktadır. Kur’an’ın ifadesiyle “En değerli olanınız, O’na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.”²²

Cenab-ı Allah’ın insana bahşettiği bu hayatı O’nun istediği bir şekilde, ubudiyet ve sorumluluk bilinciyle idame ettirme konusunda cinsiyetin menfi veya müspet bir etkisinin bulunmadığı açıktır.

“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’a karşı gelmekten ve akrabalık bağını koparmaktan sakının. Şüphesiz Allah, üzerinizde bir gözetleyicidir.”²³ O, sizi bir tek nefisten yarattı. Sonra ondan eşini var etti.”²⁴ ayetiyle Kur’an-ı Kerim insanın, erkek ve kadın olarak aynı insanlık özüne sahip olduğunu, aynı madde ve asıldan vücuda getirildiğini bildirilmektedir.

Yüce Allah “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.”²⁵ buyurup, “Sizi yeryüzünde halifeler yapan O’ dur.”²⁶ derken cinsiyetten söz etmeksizin kadın ve erkeğin her ikisini de hilafet misyonu ile yarattığını haber vermektedir. Bu özel görevin gereği olarak her ikisi de Allah’a kulluk ve O’nun rızası doğrultusunda yer yüzünü imar edip şekillendirme sorumluluklarını yerine getirecektir.²⁷

²⁰ [http://www.nedir.com/istisna,\(01.05.2015\)](http://www.nedir.com/istisna,(01.05.2015))

²¹ Mehmet Doğan, Temel Büyük Türkçe Sözlük, -istisna-Bahar Yayınları, İstanbul,1994

²² Hucurat, 49/13.

²³ Nisa, 4/1.

²⁴ Zümer, 39/6.

²⁵ Bakara, 2/30.

²⁶ Fatır, 35/39.

²⁷ Hud, 11/61.

Sosyal yaşamda, iman eden kadın ve erkek arasındaki yaşam münasebeti “velayet” kavramıyla betimleyen Kur’an-ı Kerim’de, “iman eden erkekler ve iman eden kadınlar birbirlerinin dostudurlar.”²⁸ buyurulmakta, her iki türde yaşam boyunca ve Cenab-ı Allah’ın hoşnutluğunu elde etme konusunda birbirlerine dayanak ve yardımcı olmaları anımsatılmaktadır.

Erkek olarak yaratılmanın artı bir değer ve avantaj olduğuna telakilerin İslam nezdinde hiçbir değeri yoktur. “Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır.”²⁹ ayetiyle erkeğe yüklenen “kavvam” lık görevi ise aile lideri olarak evin iâşesini temin etme, ailede hakkı ve hukuku ayakta tutmaya yönelik erkeğin omuzlarına yüklenen mesuliyeti dikkatli bir şekilde hatırlatmaktadır.

Vahyin doktrininde, insanlık haysiyetini ve ubudiyet yükümlülüğü açısından erkekle kadın arasında bir ayırım bulunmamaktadır. Cenab-ı Allah erkeği olduğu gibi kadın da kendine muhatap seçmiş, “ey insanlar!” veya “ey iman edenler!” buyurarak kadınları da kapsayacak bir şekilde hitaplarına dahil etmiştir. Kadın ve erkeği vahiyle gönderdiği mesajını anlayabilecekleri akli melekelerle teçhiz etmiş, özgür irade ve tercihlerinin bir neticesi olarak yapıp ettiklerinin karşılığını aynı şekilde görececeklerini bildirmiştir.

1.9. Eşitliğin Sünnetteki Yeri

Tüm insanlığa rahmet olarak gönderilen, müminlere en güzel örnek olarak takdim edilen ve yaşam süresi boyunca vahyin rehberliğinde hareket eden Hz. Peygamber’in (s.a.s) sünnetinde kadın, kişilik sahibi bir birey olarak Cenab-ı Allah’ın kendisine vermiş olduğu değer in idrakinde olmuştur. Allah Resulü’nün çevresindeki her yaş ve düzeydeki kadına gösterdiği şefkat ve merhametle kurduğu nazik durumu, onun “yer yüzünün halifesi olan insan” a verdiği önemin bir tezahürüdür. Çünkü Peygamber efendimiz (s.a.v) yanında kadınıyla erkeğiyle, yaşlısıyla genciyle, hürüyle esiriyle, zenginiyle fakiriyle, “halife insan” Allah’ın yarattığı en şerefli varlık olarak bu saygı ve değeri hak etmektedir.

Nebevi öğretiyeye göre, “Dünya (geçici) bir nimettir. Dünyanın en değerli nimeti ise iyi/saliha bir kadındır.”³⁰ Kadına zerrece değer vermeyen, ona gösterilen nazik tavrı ve üslubu ayıp sayan bir geleneğin hâkim olduğu sosyal dokuda, Hz. Peygamber’in (s.a.s) dilinde kadınların, hassas ve narin yapılarıyla kristale benzetilmesi³¹ kadına verdiği değer in önemli göstergelerinden birisidir.

Kadınların eğitimleriyle özel olarak ilgilenen, dinlerini en doğru şekilde öğrenebilmeleri için onlara hususi zaman ayıran,³² en mahrem sorularını çekinmeden cevaplayan,³³ dara düşenlerin problemlerini çözmeye çalışan³⁴ Hz. Peygamber’in (s.a.s) bu nazik ve ferasetli tavrından dolaydır ki sahabe hanımlar toplum içinde kendilerini ifade etme olanağı bulmuş, fikir ve isteklerini rahatlıkla ifade edebilmişlerdir.

²⁸ Tevbe,1/71.

²⁹ Nisa, 4/34.

³⁰ Müslim, Rada, 64.

³¹ Buhari, Edep, 111.

³² Müslim, Birr, 152.

³³ Buhari, Talak, 4.

³⁴ Müslim, Fedail, 76.

Kadınların şahsiyetlerine değer veren şahsiyetlerine olduğu kadar görüşlerine de değer veren Allah Resulü zaman zaman onlara istişarede bulunuyordu. Bir ibadethane olmanın yanında ilmi, siyasi, hukuki ve kültürel pek çok faaliyetin icra edildiği Mescidi Nebevi'nin kapısını onlara sonuna kadar açıyor, vakit namazlarından cuma namazlarına kadar kadınların cemaate iştirakleri için gereken özeni gösteriyordu.³⁵ "Allah'ın kadın kullarını Allah'ın mescitlerinden alıkoymayınız."³⁶ buyurarak kadınların mescitteki ibadet ve faaliyetlere katılımına gösterilecek reaksiyon ve engellemelerin önünü kesiyordu.

Kadının aybaşı hallerinde, mülevves/pis görüp evinin içinde yalnızlaştıran zihniyetin aksine, özel halinde iken eşinin kucağına yaslanıp Kur'an okuyan,³⁷ bu haldeki eşinin ısırdığı lokmayı yemekten, içtiği suyun kalanını içmekten çekinmeyen³⁸ Hz. Peygamber (s.a.s) kadının, iradesi dışında vuku bulan, müdahale edip değiştirme olanağı olmayan bu doğal durum sebebiyle hor görünüp aşağılanmasına, rencide edilip incinmesine izin vermiyordu. "Dikkat edin hanımlarınız üzerinde hakkınız olduğu gibi onlarında sizin üzerinizde hakları vardır."³⁹ buyuran Efendimiz (s.a.s) erkek ve kadın arasında düzeni adalet üzere inşa etmekte, erkeklere kadınların değeri ve hakları hususunda sıkça uyarıda bulunmaktadır. Her vesile ile eşlerine sevgi ve muhabbetini gösteren, saygı ve ilgisini onlardan esirgemeyen Efendimiz (s.a.s) "Sizin en hayırlılarınız hanımlarına iyi davrananlarınızdır."⁴⁰ buyurarak ashabını da eşleriyle güzel geçinmeleri hususunda ikazda bulunmaktaydı.

Hz. Peygamber (s.a.s) kadınlara da eşlerinin meşru isteklerini göz ardı etmemelerini, evine, iffetine, malına sahip çıkmalarını öğütlemekte, kocası yüzüne baktığında ona huzur veren ve yokluğunda onun saygınlığını koruyan kimseyi "saliha/iyi bir kadın" olarak nitelendirmekteydi.⁴¹

Diğer taraftan kadının, kişilik sahibi olduğu kadar anne olarak da vahyin doğrultusunda ve Hz. Peygamber'in (s.a.s) sünnetinde saygın ve özel bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de annenin yavrusunu nice zahmetle taşıyıp dünyaya getirdiği hatırlatılarak ebeveynle iyilikle davranılması öğütlenirken,⁴² Allah Resulü, kendisine iyilik yapılmasını en çok hak eden kişinin "anne" olduğu ifade ederek bu konuda önceliği ona vermektedir. Evladın ona hizmet ve ikramda kusur etmemesi gerektiği ikazında bulunan⁴³ Efendimiz (s.a.s), cennetin anneye bir adımlık mesafede olduğunu hatırlatmaktadır.⁴⁴

Devri saadetin çağları aşan ve insanlığa kılavuzluk eden bir örnekliliği ortada iken İslam aleminin kadın hususunda Peygamberinin öğretisini takip etmesi ve açtığı yoldan sapmadan gitmesi beklenirdi. Üzülerek ifade etmek gerekir ki Müslümanlar zaman içinde gittikçe İslami çizgiden uzaklaşmış yerleşik örf ve anlayışlar tabulaşmış bir şekilde vahyin

³⁵ Buhari, Ezan, 162, İdeyn, 15; Müslim, Cum'a, 50.

³⁶ Buhari, Cum'a, 13.

³⁷ Buhari, Hayız, 3.

³⁸ Müslim, Hayız, 14.

³⁹ Tirmizi, Rada, 11.

⁴⁰ Tirmizi, Rada, 11.

⁴¹ Ebu Davud, Zekat, 32.

⁴² Lokman, 31/14; Ahkaf, 46/15.

⁴³ Buhari, Edep, 7.

⁴⁴ Nesai, Cihad, 6.

öğretisinin önüne geçebilmiştir. Hz. Ömer’in oğlu Abdullah’ın şu itirafı oldukça düşündürücüdür: “Biz Resulullah zamanında hakkımızda vahiy iner de azarlanırsınız korkusuyla kadınlarımıza karşı kötü söz söylemez, istediğimiz gibi davranamazdık. Ne zaman ki Resulullah vefat etti, işte o vakit onlara ağır konuşmaya ve rahatça dilediğimizi yapmaya başladık”.⁴⁵

2. EVLİLİK ÖNCESİ İŞLEM VE UYGULAMALARDA EŞİTLİK VE İSTİSNÂLARI

2.1. Eş Seçimi

Ailenin kalıcı olabilmesi ve mutlu olması için yapılması gerekli olan en önemli unsurlardan biri eş seçiminde isabet sağlamaktır. İslam’ın temel kaynaklarında bu husus konusunda tavsiyeler yer almaktadır. Fakat bu tavsiyeler genel anlamda kadınlar üzerinden belirlenmekte ya da kadınlar üzerinden yorumlanmaktadır. Erkek egemen anlayışı çerçevesinde şekillenen bu husus, objektif bir bakış açısı oluşturmamaktadır.

Hz. Muhammed (s.a.v), eşte bulunması gereken özellikleri, kadınlar üzerinden belirlemekte olduğu görülmektedir. Bunun nedeni evlenme talebinin genel olarak erkekten gelmesi ve bu şekilde gelişen örf olmasıdır. Bunun neticesi olarak bu özelliklerin aynı zamanda erkekte bulunuyor olmasıdır. Hz. Muhammed (s.a.v), insanların eş seçiminde genellikle güzellik, soyluluk, asalet, zenginlik, doğurganlık, dindarlık ve bakirelik vb. gibi özelliklere bağlı tercihlerde bulduklarını beyan ettikten sonra: “Sen dinî değerlere bağlı, ahlâkı güzel olanı seç ki tercihin sana bereket ve hayır getirsin” şeklinde uyarmıştır.⁴⁶

Karı-kocanın birbirlerine elbise olduğu⁴⁷, takva elbisesinin ise en hayırlı giysi olduğu⁴⁸ dikkate alındığında, güzel ahlâklı, aile içinde kendisini mutlu edecek, gönül zenginliğine sahip, Allah’ın emir-yasaklarına kalpten bağlı, kulluk bilincini hayat tarzı olarak edinmiş, iffetli olması, ihtiyaç duyulacak işlerde gerekli beceriye sahip, toplum içinde yüzünü yere düşürmeyecek, bir benzetmeyle sarıp sarmalayacak olan kişilerden seçilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.⁴⁹

2.2. Kefaet

Kefaet konusu; İslâm Aile Hukukunda, kadın ve erkek arasındaki dengenin oluşmasında önemli bir unsurdur. Kefâetin değerlendirilmesi ve hikmetleri üzerine bu başlık altındaki alt başlıklarda gerekli tahlili yapılmaya çalışılmıştır.

2.2.1. Kefaetin Hükmü

Evliliğin kalıcı ve daha mutlu olması için evlenecek tarafların birbirleriyle denk olması önemli bir husustur. Eşlerin huzur ve sükûnet bulmaları için ve evlilik birliği için birtakım maslahatların oluşabilmesi, kocanın eşine denk olması ile kolaylaşmaktadır. Toplumda sahip olunan statü, sosyal seviye, kültürel tercihler, gelenek olarak yakınlık, mizaç ve huy

⁴⁵ Buhari, Nikah, 81.

⁴⁶ Buhari, ‘Nikâh’,15; Ebû Dâvud, ‘Nikâh’, 2.

⁴⁷ Bakara, 2/287.

⁴⁸ A’raf, 7/26.

⁴⁹ Köse, 2015.

uyumu, ekonomik imkân, kariyer, bakış açısı, dini algılar ve yaşam biçimi, dindarlık tipleri vb. gibi kriterlerin kefaetin ana temelini oluşturmaktadır.⁵⁰

Hanefi fihhına bakıldığında evlilikte kefaet şartı erkekten istendiği görülmektedir. Başka bir ifade ile erkeğin zikredilen durumlarda en az kadının seviyesinde ya da ondan üstün olması gerektiği belirtilmektedir. Kadın evlendiğinde erkeğin ailesine intisâb edeceğinden dolayı erkeğin, kendisine denk olmayan bir kadın ile evlenebileceği ve kadının ise kendine denk olmayan bir erkek ile evlenemeyeceği belirtilmiştir. Böylece velisinin izni ve bilgisi olmadan evlenen kadının hakları korunmaya ve de kadının evlendikten sonra baba evine göre daha olumsuz şartlarda yaşaması önlenmeye çalışılmıştır. Bundan dolayı kefaetin evlenecek kadını korumaya yönelik bir faktör olduğu anlaşılmaktadır. Meslek açısından bakıldığında da erkeğin mesleği kadının babasının mesleğine itibari olarak denk olmalıdır. Çünkü insanlar şerefli meslekleriyle övündükleri gibi adi işlerden de utanmaktadırlar. Bu nedenle eşlerin ailelerinin mesleki durumunun birbirine yakın olması denklik bakımından oldukça önemlidir. Ayrıca meslekte denklik konusu Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşü olduğunu belirtmekte fayda vardır.⁵¹

Bu durumda dikkat çekici unsur, çalışması durumunda kadın veya erkeğin mesleklerinin denkliği değil, erkekle kadının babasının mesleklerinin de denk olmasıdır. Günümüz şartlarına göre düşünülürse öncelikle kadın-erkek arasında meslek dengesini belirtmek daha uygun olacaktır. Yine eşlerin öğrenim durumunun denk olması gerekmektedir. Fakat bu iki husus kadın ve erkeği rekabete değil aksine dengede tutmak içindir. Sağlık konusunda fizikî sağlamlık konusunun kadın ve erkek için geçerli olduğu yani her ikisini de kapsadığı aşıkardır. Çünkü eşlerden birinde bulunan birtakım hastalık veya fizikî kusurlar, diğeri için evliliği çekilmez bir duruma getirebilmektedir. Dolayısıyla sağlık durumlarının evlilik öncesinde araştırılması ve bunun neticesine göre evlenmeye karar verilmesi daha sağlıklı olacaktır.

Çok önemli bir husus olarak ve üstünde en çok durulan ve şart olduğu noktasında ittifak edilen dindarlık ve güzel ahlâktır. Bu duruma özellikle ve öncelikle dikkat edilmelidir. Çünkü İslâm bu konuya çokça önem verdiği görülmektedir. Salah ve takva Müslümanların en önemli iftihar sebebidir. Dindarlar, salih kimselerin fasık bir kimsenin ailesine damat olmasından utanç duymaktadırlar. Saliha bir kadın, kocasının soyunun şerefinden daha çok onun salih ya da fasık olmasından etkilenmektedir. Bu nedenle dindarlık ve güzel ahlak her iki eş için de önemli bir şart olmaktadır.

Kefaette, kadınlar için erkeğin mutlaka Müslüman olması şartı bulunmaktadır. İslâm kadın için bu şartı belirtirken, erkeğe bunun bir istisnai durumunu tanımakta ve ehl-i kitap sayılan kadınlar ile evlenmeye izin vermektedir. Müslüman olmak açısından baba ve dedelerin durumunun dikkate alınması gereken bir özellik veya şart değildir. Bu noktada sadece erkeğin Müslüman olması yeterli olmaktadır.

⁵⁰ Köse, a.g.e., 87.

⁵¹ Döndüren, 1995: 182.

Kefâet şartı yerinde olmakla birlikte, söz konusu şartın içeriği sabit değil, değişken olmaktadır. Bu nedenle tavsiyeler denklik üzerinde durmakta, ancak denkliğin içeriği hususunda kesin, değişmez, detaylı açıklamalar getirmediği görülmektedir. Denklik örf-âdet, tarafların bilgi ve kültür seviyeleri, gördükleri eğitim, benimsedikleri değer sistemine göre değişik durumlar oluşturmaktadır. Dolayısı ile toplumdaki alışkanlıklar, gelenek ve görenekler eş seçiminde önemli rol oynamaktadır. Çünkü insan evlendikten sonra bile yine de o toplumda yaşamaktadır ve çevresindeki insanların da bu evliliği uygun bulmaları ve yadırgamamaları gerekmektedir. Ailenin daha sağlam temeller üzerine kurulması ve sağlıklı olarak işlemesi, eşler arası uyum ile mutluluğun sağlanması, çocukların iyi eğitim ve yetişmesi açılarından, evlenecek kadın ve erkek ortak paydalarının ve asgari müştereklerinin olmasına ve makul ölçüler içinde kalınarak denklik şartının aranmasına özen gösterilmesi, dinin genel ilkelerine ve akl-ı selime en uygun yol olarak görüldüğü söylenebilir⁵².

İslâm Aile Hukukunun temeli olan aile konusunda kefâet önemli bir husus olmuştur. Kimi kefâeti evlilik için bir şart olarak kabul etmişken, kimi ise kefâeti bir şart olarak kabul etmemiştir.

1) Kefâetin şart olduğunu kabul edenlerin gerekçeleri:

Kefâet, gerek Hanefilerce gerek Şafiîler ve Hanbelîlerce nikâhın lüzumunun veya sıhhatinin bir şartıdır. Hanefîye'den yalnız İmam Kerhî'ye⁵³ göre nikahta kefâet asla şart değildir. Yani nikâhta kefâetin varlığı ya da yokluğu aranmaz. Evlilikte kefâetin şart olduğunu belirten Ömer Nasûhi Bilmen, nikâhın ömür boyu devam üzere akdedildiğini, sohbet, ülfet, muâşeret, yakınlığın tesisi gibi maksatlara hizmet etmesi gerektiğini bunun ise ancak birbirlerinin dengi olanlar arasında gerçekleşeceğini belirtir.⁵⁴

Evliliğin, meşru kılınmasından maksat, ömür boyunca diğeri sebebiyle eşlerden her birinin maslahatını, menfaatini temin etmek, düzenlemektir. Aynı zamanda evlilik dünürlük yolu ile akrabalık oluşturur. Öyle ki uzak olan yakın olur her konuda destek olabilir, dünürünü üzen şey kendini üzer, onu sevindiren şey de kendini sevindirir. Buda ancak karşılıklı yaklaşma ve anlaşma ile mümkün olur. Açıkça bilinen gerçek şu ki, zikredilen vasıflarda uzaklaşma olması halinde gönüller ve ruhlar bir araya gelmez, ülfet kurulmaz, dostluk sağlanmaz. Çünkü örfe göre asil bir aileden gelen şeref sahibi bir kadın ve ailesi, erkeğin kendilerinden her yönüyle daha düşük olmasını kabullenmez ve nikâhı bozma yoluna gidebilir.⁵⁵ Kefâetin gerekliliğini savunanlar tezlerini bazı âyetlerle de desteklemiştir. “...Eşleriniz sizin için sizde eşleriniz için bir elbisesiniz.”⁵⁶ “Zina eden erkek zina eden veya müşrik olan bir kadından başkasıyla evlenemez...”⁵⁷

⁵² Böke, www.hazargrubu.org/hazarakademi/din/ (03.12.2022).

⁵³ v. 340/ 950.

⁵⁴ Bilmen, 1968:74.

⁵⁵ Çakır, a.g.tz., s.7.

⁵⁶ Bakara, 2/187.

⁵⁷ Nur, 24/3.

1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi'nin 45. maddesinde kefâetin varlığını kabul eden şöyle bir madde yer almaktadır: *“Mal ve sanat gibi hususlarda erkeğin kadına denk olması nikâhın lüzumunun şartıdır”*.

Sonuç olarak, evlilik birliğinde tam bir uyum ve anlaşma sağlanması, eşler arasında sosyal ve kültürel yönden büyük farklar bulunmamasına bağlıdır. Bu da kefâete taraftar olanlara hak veren delillerden biri olarak kabul edilebilir.⁵⁸

2) Kefâetin şart olduğunu kabul etmeyenlerin öne sürdüğü sebepler şöyle sıralanabilir; Hasan el-Basri⁵⁹ gibi İslam hukukçularına göre evlenecek eşlerin Müslüman olması, evlenme engelini bulunmaması gibi durumlar akdin lüzumu için yeterli sayılmaktadır. Dolayısıyla kefâet nikâhın devamlılığı açısından gerekli bir şart değildir. Koca kadına ister denk olsun, isterse olmasın evlilik sahih ve bağlayıcı olmaktadır.⁶⁰

Söz konusu görüşü kabullenen hukukçular; *“...Allah katında en üstünüzün takvâ bakımından en üstün olanınızdır...”*⁶¹ ayetini delil olacak şekilde göstermektedirler. Peygamber efendimiz döneminde yapılan uygulamalara bakıldığında evlilikte kefaete riayet edilmediği bilinmektedir. Bu konu hakkında örnekler şöyle sıralanabilir;

Bilal-i Habeşî Ensâr'dan bir kızla evlenmek istediği rivayette, Bilal-i Habeşî kızla denk olmadığından dolayı kız tarafı bu isteği kabul etmediği görülmüştür. Belirtilen durumdan haber alan Hz. Muhammed: *“Ey Bilâl, git onlara Allah Resulü size beni evlendirmenizi emrediyor de.”* Dediği görülmüştür. Özetle denk olmadıkları halde Hz. Peygamber onlara Bilâl-i Habeşî ile kızlarını evlendirmelerini emretmiştir. Bundan çıkacak sonuç şayet denklik şart olsaydı emretmezdi.⁶²

Başka bir görüşte şöyledir: Eğer ki nikâhta kefâet şart olsaydı, erkekte de kadında da aranması gerekirdi. Fakat kadın tarafında kefâetin aranmadığı bilinmektedir. Özetle kefâete karşı olanlar, tüm insanları Âdem'in çocukları olarak kabul edip, aralarında herhangi bir ayırım yapılmasına taraftar olmadıkları söylenebilir.⁶³

2.2.2. Kefâetin hukuki sonuçları

İslam hukukçuları genellikle, kadının dengi olmayan bir erkek ile evlilik yapmasını doğru görmemiştir. Bunun yanı sıra dengi olmaksızın yapılan nikâhlarda, velinin nikahı feshetme hakkının bulunduğunu belirtilmiştir. Denkliğin, kadınla velilerin hakkı olduğu hususunda fıkıhçılar müttefiktir. İslam hukukçuları, kadın denk olmayan birisiyle evlenir ise velilerin nikahı feshetme hakkının bulunduğunu belirtmişlerdir. Fıkıhçılar, velilerde kadını dengi olmayan bir erkek ile evlendirir ise kadının nikahı feshetme hakkının bulunduğunu ifade etmiştir. Bunun nedeni, üstüne sözleşme yapılmış olan şeydeki bir noksandan oluşan bir

⁵⁸ Cin, 1988; 161.

⁵⁹ v. 110/775), Süfyan es-Sevrî, (v. 161/883) Ebû'l Hasan el-Kerhî (v. 340/952) ve Cessâs (v. 370/981).

⁶⁰ Çakır, 2006:8.

⁶¹ Hucurat, 49/13.

⁶² Bilmen, 1978: 74.

⁶³ Cin, 1988; 160.

seçim hakkıdır. Bu da alışveriş anındaki tercih (muhayyerlik) hakkına benzer. Yargıç nikah sözleşmesini feshetmez ise nikahla ilgili hükümler sabit kalır ve evlilik sürer.⁶⁴

Denklik bulunmamasından dolayı kadın ya da velinin fesih yoluna gidebilmesi için çeşitli durumlar vardır;

1) Bir kadın velinin müsaadesi olmadan kendine denk olmayan biri ile nikâhlanır ve ardından veliler de bu işe rıza göstermez ise söz konusu nikâh fasit olmaktadır ve velilere söz konusu sözleşmeye itirazda bulunma hakkı doğmaktadır kadın için bu tür bir hak bulunmamaktadır. Çünkü bu, kefâlet hususunda, tahkik etmeyip görevinde kusurlu davranmasıdır.

Serahsî⁶⁵, Mebsut da bu hususa şu şekilde bir yorumda bulunmuştur: Böyle olunca veliye fesih hakkı tanınmaktadır. Çünkü kadın böyle olunca velilere bir ayıp ilave etmiştir. Veliler dünürlükle kendisine denk bulunmayan birisinin kendisine nispet edilmesi ile kınanmaktadır, ayıplanmaktadır. Kendisinden söz konusu ayıbı ortadan kaldırmak üzere mücadele hakkı bulunmaktadır.

2) Erkek kimliğiyle, nitelikleriyle ve toplumsal konumuyla kadını yanıltmıştır ve daha sonra denkliğin olmadığı anlaşılmış ise kadınla kadının velileri mahkeme kararıyla nikâhı feshettirme hakkına maliktir.

3) Kadın asabe durumundaki velisini vekil olarak kabul ettiğinde, söz konusu veli de sözleşme sırasında denkliği gözetmeyip kadını evlendirirse sonradan erkeğin kadına denk olmadığı anlaşılır ise kadının sözleşmeye itirazda bulunma hakkı bulunmaktadır. Bunun nedeni kadının denklikteki hakkını kullanmamış olmasıdır. Veli artık itirazda bulunamaz, bunun nedeni onun söz konusu hakkını düşürmüş olmasıdır.

4) Kadın ve velileri denklik olmadığını bilmeleri durumunda ya da denklik hususunu önemsemeksizin ve araştırma yapmadan nikâha rıza göstermişse veya nikâhın ardından denkliğin olmadığını anladıkları halde nikâhı kabul ettiklerini ortaya koyan bir tavır ve davranış sergilemişlerse, evlilik sahih ve bağlayıcıdır ve o kadın ya da velisinin feshi talep etme hakkı düşmüştür.⁶⁶

2.3. Görme-Görüşme

Evlilik niyetindeki erkekle kadının meşru sınırlarda birbirini görmesinde bir problem bulunmamaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v.) sahabelerden görmediği bir kadın ile evlenmeyi talep eden Muğîre b. Şu'be'ye "Git onu gör, çünkü bu ülfet ve sevgiyle bütünleşmeyi sağlar."⁶⁷ demiştir. Hadis, evliliğin mutlulukla kalıcılığında fiziksel bakımdan eşlerin birbirini görmesinin ve prensip olarak beğenmesinin evliliğin kalıcılığında ve mutluluğunda etkisinin bulunduğu işaretlerdir. Aralarında nikâh bulunmayan kadınla erkeğin insanların gelemeyeceği ve göremeyeceği bir yerde görüşmesi de haramdır. Erkekle kadının görme ve görüşme sırasında Nur Sûresi 30. ve 31. ayetlerdeki tesettüre uyması esas olduğu için,

⁶⁴ Serahsi, Mebsut, ve Akşit, 2008;29.

⁶⁵ v. 490.

⁶⁶ Aktan, 2002:167; Bilmen, 1968: 69.

⁶⁷ Tirmizi, 'Nikâh',5; Nesâî, 'Nikâh', 17; İbn Mâce, 'Nikâh', 9.

yukarıda yer alan hadiste hitabın yalnızca erkeğe yönelik olmasının eşitsizlik teşkil etmediği bilinmektedir.

2.4. Nişanlılık

Hadislerde "hitbe" kelimesiyle belirtilen husus, dilimizdeki "nişanlanma" anlamını da içerisine almak üzere "bir kız veya kadınla evlenmeye tâlip olmadan başlayarak nikâh safhasına kadar süren ilişkiyi" belirtmektedir. Bu aşamada istenmiş, söz kesilmiş, mehirle ilgili anlaşmaya varılmış olabilir. Bir başkasınca istenen, söz kesilen, nişan yapılan kadınlar istenememektedir.⁶⁸

Nişanlanma prosesinde temelde 2 durum bulunmaktadır: İlki, evlenmeye yönelik iradesini belirten kadınla erkeğe gelecekte yapılacak olan evlenme tekliflerini önlemek; ikincisiyse, tarafların birbirlerini tanınması ve yeteri kadar konu üstünde düşünmesini temin etmektir. Nişanın bozulmasının neticesinde iki tarafı da ilgilendiren neticeler ortaya çıkarmamaktadır. Nişanlılık esnasında nikâh yapılırsa, erkek kadına mehir kasdıyla belli bir şeyi vermiş ise nişan bozulunca bunu geri alabilir. Verilmiş olan mehrin durması veya tüketilmesi de bu neticeyi etkilememektedir. Mehir varsa aynısı, tüketilmiş ise bedel şeklinde geri verilmesi lazımdır. Nişanı şu ya da bu tarafın bozması veya nişanı bozmanın şu yahut bu sebebe dayalı olması mehrin durumunu etkilemez.⁶⁹

Hanefî mezhebi çerçevesinde, nişanlılarla ailelerinin birbirlerine vermiş olduğu armağanlar hibe şeklinde kabul edilir. Bundan dolayı bağışlanmış olan şeyin tükenmesi ya da tüketilmesi veya başka birine mülk edindirilmesi vb. bağıştan geri dönmeyi önleyen bir hal söz konusu olmadığı müddetçe, bağıştan dönmek caizdir. Malikilere göre, armağanların durumu, nişanı bozanın erkek ya da kadın olmasına göre değişir. Nişanı erkek bozmuş ise hiçbir armağanı geri alamaz. Kadın bozmuşsa, erkeğin armağanları geri alması caizdir. Armağanlar tüketilmiş ise kadın bunların bedelini karşılamalıdır. Hanbelîlere göre, nişanın bozulması halinde verilmiş olan armağanlar geri alınamaz. Çünkü armağan hibe hükmündedir, hibeden dönme teslimin ardından artık caiz olmaz. Şafilere göre de geri talep edilebilir.

Yine nişanın bozulmasının neticesinde zararların karşılanması hususunda farklı fikirler vardır. Bugünün fıkıhçılarından bir kısmı, zarar görenin zararlarını mahkemeye talep edebileceği fikrindedir. Ebû Zehra, es-Sıbâi, Mahmut Şeltut vb. bugünün fıkıhçıları, nişanın bozulmasının sonucunda kusursuz olan tarafın uğrayacağı zararları isteyebileceği fikrindedir.

2.5. Evlilik Yaşı

İslâm'ın aile hukukunda sınırlar ile saptanan mutlak evlenme yaşı bulunmaz. Evlilikle ilgili koşullar oluşmuş ise kadınla erkeğin ergenlik çağına gelmesiyle evlenmesi mümkündür. Medenî hakları kullanma ehliyeti çeşidinden olan evlenme ehliyetinde akıl sağlığıyla biyolojik gelişim koşulu aranır.

⁶⁸ Karaman, 2013:72.

⁶⁹ Döndüren, 1995:147.

Ergenlik dönemine gelme, bireyin bünyesiyle iklimlere dayalı olarak değiştiği anlaşılmaktadır. Ama en alt düzeydeki haddi kızlar için 9, erkekler için 12 yaşdır. Azamî had ise İbn Abbas ile Ebu Hanife'nin görüşü çerçevesinde erkekler için 18, kızlar için 17 yaşdır. Ancak Maliki mezhebinde üst sınır erkeklerde de kızlarda da 18 yaş esastır. Kimi müçtehitlere göreyse, bu iki cins için de 15 yaşdır; genel manada kullanılan fikir de budur. Fiili olarak ergenlik dönemi, kızlar için adet görmedir, erkekler için de ihtilam olmasıdır. Bireyde söz konusu semptomlar olmasa da 15 yaşının sonunda ergen sayılır.⁷⁰

Tüm fakihelere göre, ergen olan erkek kendi arzusuyla ve iradesiyle evlenebilmektedir. Velisi onu rızasını almaksızın ya da cebri olarak evlendirememektedir.

Ebu Hanîfe'ye göre ergenlik dönemindeki kızı, razı olmaksızın hiç kimse evlendiremez. Razi olmadan gerçekleştirilen evlilik tamamıyla batıldır. Bunun nedeni Hz. Muhammet (s.a.v.) "Açıkça izni alınmadan dul kadın ve rızası anlaşılmadan bekâr kız evlendirilemez." demesidir. "Onun rızası nasıl anlaşılır?" sorusuna da "Sükûtu ile." yanıtını vermiştir.⁷¹

3. EVLİLİK SONRASI İŞLEM VE UYGULAMALARDA EŞİTLİK VE İSTİSNÂLARI

3.1. Erkeğin Durumu Bakımından

Ailede eşlerin durumunu ve karşılıklı haklarını düzenleyen âyet-i kerimelerden biri Nisâ Sûresi'nin 34. âyetidir: "Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta) dırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah'ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da "gayb"ı korurlar."

Bu ayeti tahlil ettiğimizde sadece kocanın değil, bütün erkeklerin koruyucu ve yönetici (kavvâmûn) olmaları iki sebebe istinat edilmektedir: a) Cenab-ı Allah insanların bir kısmına diğerlerinden üstün kabiliyetler vermiştir, bu cümleden olarak koruma ve yönetme bakımından erkekler, kadınlardan daha uygun özelliklerle donatılmışlardır.. b) Erkekler ailenin iâşe ve ibate görevlerini üstlenmişlerdi.

Eşitlik mefhumunu araştırırken, kadın-erkek arasında salt eşitlik olup olmadığını irdelemek gerekir. Alim-cahil, âmir-memur, işveren-işçi, zengin-fakir, yöneten-yönetilen gurupları dünyadan daha ilga edilmemiştir. Öyleyse eşitlik düşüncesiyle herkesi idare eden, amir, zengin, işveren, âlim olmasını istemek nasıl mantığa ters ise; ailede hem kadının hem de erkeğin aynı anda 'aile yöneticisi' olmasını istemek o derece mantığa terstir. Eğer, tarih boyunca erkek değil de kadın aile yöneticisi olmuş olsaydı, büyük bir ihtimal erkeğin kadına eşit olması gerektiği söz konusu olacaktı. Temeli kadın ile erkek tarafından atılan ailede, yöneticilik vasfının kime ait olacağı hususunda, kadının veya erkeğin yönetici olmasından

⁷⁰ Karaman, 2013:259.

⁷¹ Buhari, 'Nikah', 40.

başka üçüncü bir yol olmadığına göre, erkeğin aileyi yönetmesinde herhangi bir beis olmadığı düşüncesindeyiz.

3.2. Kadının Durumu Bakımından

İslâm; câhiliyyenin 'de, muharref ehl-i kitâbın da modern câhiliyyenin de kadına çizdiği hakir ve perişan rolü reddetti ve kaldırdı. Onu şerefli ve kıymetli mevkiine yükseltti. Kur'ân-ı Kerim'de; «en-Nisâ: Kadınlar» diye bir sûrenin varlığı, o sûrede ve diğer birçok sûrede kadının nikâh, mehir, mîras, talâk ve nafaka gibi medenî haklarının teminat altına alınmış olması İslâm'ın bu husustaki tavrını göstermeye yeter.

Kadın nârin, zarif ve hassas yaratılmıştır. Bedenen erkek kadar kuvvetli bir fizikî yapısı olmamakla birlikte, sevgi, sadâkat, merhamet ve şefkatle dolu hissî yapısı erkekten daha kuvvetlidir. Baba dayanamazken, bir anne ağlayan çocuğu sebebiyle sabaha kadar uyanık kalır. Çocuk sele kapılsa; baba tereddüt ederken, anne kurtarmak için ardından atlar. Kadındaki aslî vasıflar, onun aile yuvasındaki hanımefendilik ve annelik vazifelerine uygundur. O; ailenin eve dair vazifelerini deruhte (sorumluluğu altına alan) edecek, evlâtlarını dünyaya getirecek, duâlarla besleyecek ve takvâ ile, güzel ahlâk ile yetiştirecektir. Erkek ne kadar fizikî ve rûhî olarak, dış dünya vazifelerine uygun yaratılmışsa, kadın da o kadar iç âleme uygun bir yaratılıştadır.

“...Saliha kadınlar, itaatkârdırlar...”⁷² ifadesinden hareketle klasik dönem yorumlarında, kadının aile içindeki konumuna dair öncelikle üzerinde durulan husus, kadının eşine itaat etme yükümlülüğü olmuştur. Bu yorumların hepsi Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu hadis-i şerifi ile desteklenmiştir: “En hayırlı kadın, kocası bakınca onu sevindiren, emredince itaat eden, nefis ve malında kocasının hoşuna gitmeyen şeyle ona muhalefet etmeyendir”.⁷³

Geleneksel yorumların çoğunda kadının itaati, aşağıdaki hadis-i şerifler ve benzerleriyle vurgulanmıştır:⁷⁴ “Kadın beş vakit namazını kılar, bir ay orucunu tutar, namusunu korur ve kocasına da itaat ederse ona: ‘Hangi kapısından dilerse cennete gir.’ denilir.”⁷⁵ “Bir kimse hanımını yatağına çağırır da hanımı kabul etmez, kocası da hanımına kızgın olarak geceyi geçirirse, melekler sabaha kadar o kadına lanet okur”.⁷⁶ “Bir kimseye başka birine secde etmesini emredek olsaydım, kadınların kocalarına secde etmesini emrederdim. Çünkü Allah kadınlar üzerine kocalar için bir hak koymuştur.”⁷⁷ Görüldüğü üzere söz konusu hadislerde ‘itaatkâr kadın’, kocaya itaat etmek suretiyle Allah’a itaat eden olarak tanımlanmıştır.

Allah’a itaatin, ancak kocaya itaatle mümkün olabileceği belirtilmiştir. Nasıl ki kadının itaât görevi varsa kocanın da onu hak etme vazifesi bulunmaktadır. Karı- koca arasındaki ilişkilerin sağlıklı zeminde seyretmesini sağlayan ana dinamik budur. İtaât kelimesi Kur’an’da ki ‘kanite’ kelimesinin anlamı olup, itaât eyleminin “korkudan değil, saygı ve

⁷² Nisa,4/34.

⁷³ Nesâi, ‘Nikâh’,14.

⁷⁴ Ateş, 1997:276.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 191.

⁷⁶ Buhârî, ‘Nikâh’,85; Müslim, ‘Nikâh’,120-122; Ebu Davud, ‘Nikâh’, 41.

⁷⁷ Tirmizî, Radâ, 10.

sevgiden doğan gönül bağlılığı ve kabulü, haklı talebi yüksünmeden yerine getirmeyi” ifade eder.

Sevgili Peygamberimiz (s.a.s) kadın hakları hakkında şöyle buyurmuştur. “Ey insanlar! Kadınların haklarına riâyet ediniz! Onlara şefkat ve sevgi ile muâmele ediniz! Onlar hakkında Allah’tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları, Allah emâneti olarak aldınız; onların namuslarını ve iffetlerini Allah adına söz vererek helâl edindiniz!”⁷⁸ hadiste ki tâlimatlar da hanımları, erkekler âleminin muhabbet ve hürmetine, ahlâk ve dirâyetine emanet eder. Hem de Allah emaneti olarak. Sâliha olarak yetiştirilen anneler, hayırlı evlâtlar yetiştirir. Anne tek başına bir okuldur. Böyle bir sâliha anne ömürlük teşekküre lâyıktır.

3.3. İş bölümü Bakımından

Hukuk terazisinin bir kefesinde haklar diğer kefesinde ise vazifeler bulunur. Bunun için İslam hukukunda kadın, hak ve vazifeleri olan bir şahsiyettir. Erkeğin hak ve vazifeleri olduğu gibi, kadının da hak ve vazifeleri vardır. Aile hukukunun esaslarını belirleyen ayetlerde kadın, kocadan her birinin diğerine karşı hakları kadar vazifesi olduğu bildirilmektedir. “Kadınların örfe göre hakları kadar görevleri vardır”⁷⁹ buyurulmaktadır. Buna göre ailede ve toplumda hak ve vazife eşitliği vardır. Kadın ailede hakları kadar vazifeye, vazifeleri kadar da haklara sahiptir. Erkeğin de aile içinde hakları kadar vazifesi, vazifeleri kadar da hakları vardır. Bunların hak ve vazifeleri arasında eşitlik vardır. Ancak erkek kadına veya kadın erkeğe cinsiyet ve fizik bakımından eşit olmadığı için, bunların hak ve vazifeleri arasında bir eşitlik söz konusu değildir.

Ailede düzenin sağlanması için ev işlerinin yürütülmesinde bir iş bölümünün yapılması zaruridir. Erkek, evin yöneticisi olması hasebiyle, adalet ölçülerine riayet ederek kadının görevlerini de tespit edebilir. Bunlar kadının fitratına da uygun olan ve aile içi düzeni sağlayıcı sorumluluklardır.

İslâm âlimlerine göre kadının eşine hizmet etmesi ve işlerinde yardımcı olması caiz görülmeyle beraber, bunun kadının aslî görevi olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Şâfiî, Hanbelî ve bazı Mâliki fakihlere göre, evli kadının eşine hizmet etmesi vacip (gerekli) olmamakla birlikte, evlâ olanın kadının örf ve âdet üzere eşine hizmet etmesidir. Hanefiler evli bir kadının kazâen olmasa da diyâneten eşine hizmet etmesinin gerekli olduğunu söylemişlerdir.⁸⁰

İslâm’da kadınla erkek arasındaki var olan ilişki, bir mahkûmiyet ve esaret değil, karşılıklı olarak dayanışma esasına dayanmaktadır. Çünkü çoğu zaman erkeklerin yapmış oldukları işlerin bir kısmı kadınlara, kadınların yapmış oldukları işlerin bir kısmı ise erkeklere zor gelebilmektedir. “Allah, hiç kimseye kaldıramadığı bir yük yüklemeyiz”⁸¹ ayetinde bildirilen İslamî hükümde bu konuya dikkat çekilir. Bu durumda fitrattan doğan bir ehliyet söz konusudur. Resûlullah, fitrattan kaynaklanan bu iş ehliyetine dikkat çekerek, cariyenin (kadının) kazanmasını yasaklamış, ekmek yapmak, yün eğirmek ve buna benzer işlerin

⁷⁸ Müslim, Hac, 147.

⁷⁹ Bakara 2/228.

⁸⁰ Küçük-Topal, a.g.m., s.24.

⁸¹ el-Bakara 2/286.

müstesna olduğunu söylemiş,⁸² kadınların, kadınlık fitratıyla örtüşmeyen işlerde çalıştırılmaması ve dolayısıyla yıpratılmaması gerektiğine vurgu yapmıştır. Çünkü kadın ve erkeğin “çoğalma sürecindeki rollerinde birbirlerinden ayrılmakta ve biyolojik farkın dışında, birçok beceri, tutum, ilgi, yetenek ve davranış şekilleri bakımından da birbirlerinden farklı” kabul edilmektedir.⁸³ Buna göre, Resûlullah kadınların el becerileriyle yapabilecekleri zarif işleri tasvip ederek kol becerisine, yani kaba kuvvete dayalı işlerde çalıştırılmaması ilkesini benimsediğini açık bir şekilde görmekteyiz.⁸⁴ Resûlullah hayattayken, eşi Zeyneb bint Cahş’ın deri tabakladığı, aynı toplumda Râita gibi bazı kadınların bu meslekte çalıştıkları kaynaklarda zikredilmektedir. Buna göre, Hz. Peygamber’in kadınların fitratlarına uygun işler yaptıklarında onları uyarmadığı veya engel olmadığını söylemek mümkündür.

3.4. Kocanın Emîn-Kadının Emânet Görülmesi Bakımından

Emânet kelimesinin temelinde güven ve sorumluluk bilinci vardır. Sorumluluğun en hassas biçimidir. Emânetin hükmü, emânet kimin nezdindeyse onu hassasiyetle koruması ve zamanı geldiğinde sahibine aldığı gibi iade etmesidir. “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor...”⁸⁵ âyeti ve “Siz, kadınları Allah’ın emâneti olarak aldınız”⁸⁶ hadisi şerifince kadın, koca nezdinde Allah’ın emânetidir. Hz. Peygamber emânete hıyâneti, ikiyüzlülük ve iman zaâfiyeti olarak vasıflandırmıştır.⁸⁷

Âyet ve hadislerden açıkça anlaşılacağı üzere kadının kocası yanında emânet oluşu ağır bir sorumluluğun ifadesidir ve zorunlu olarak kocanın emin olması sonucunu doğurur. Çünkü değerli olan şey emin olmayana bırakılamaz. Erkek için emânet ehli olmak değerli bir sermayedir. Güvenilmez olmak ise büyük bir felâkettir. Kadının emânet oluşu, onun kocasının yanında sığıntı olarak görülmesi anlamına gelmez, aksine sorumluluğun en ağır düzeyini ifade eder. Erkek, Allah’ın koyduğu şartlar çerçevesinde kadını O’nun adına muhafaza etmek zorundadır. Emanete hıyanet ederse, sahibine ihanet etmiş olur ki bu da Allah-ü Teâlâ’dır. Bu gerçekten çok ağır bir yükür.

3.5. İzin Alma-Verme Bakımından

Fakihlere göre, bir kadının evinden dışarı çıkmasının kocasının iznine bağlı olması, bulunduğu evin yaşanabilir nitelikte ve ferah olması şartına bağlıdır. Yaşam koşulları sağlıklı ve oturulamaz durumda olan bir evden kocasının izni olsun ya da olmasın dışarı çıkmak kadını günahkâr yapmaz. Ancak kadın, eşinin ikâmet ettiği beldede ve evde ikâmet etmek zorundadır. Erkeğin, evlilik süresi içerisinde herhangi bir sebeple ikâmet yerini değiştirmesi durumunda, kadının eşinin taşındığı yere gitme zorunluluğunun bulunduğu ve bunun erkeğin eşi üzerindeki haklarından birisi olduğu telakkî edilmektedir.

⁸² Buhârî, “İcâre”, 20; “Büyü”, 113; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 39; Ahmed b. Hanbel, Müsned, nşr. Bedreddin Çetiner, 1413/1992), 2: 287, 382; 4: 141.

⁸³ Büyükcoşkun, 2012, 36.

⁸⁴ Yeniçeri, 2009), 40.

⁸⁵ Nisa, 4/58.

⁸⁶ Buhârî, ‘Nafaka’, 1; Müslim, ‘Hacc’, 147.

⁸⁷ Buhârî, ‘İman’, 24; ‘Şehâdât’, 28; Müslim, ‘İman’, 107, 108.

Evli kadın kendi malında tasarrufta bulunurken, kocasının iznini almak zorunda değildir. Esmâ bintü Ebu Bekr(r.a) rivayetinde kendisi Hz. Peygamber (s.a.v)’e : “Ey Allah’ın Rasülü, kocam Zübeyr’in bana verdiği maldan başka bir malım yok. Ben o maldan tasduk edebilir miyim?” diye sorunca, (sav): “tasadduk et, kaplarda biriktirip cimrilik yapma.. Yaptığın sadaka kadar mükâfat ve sevap görürsün.”⁸⁸ şeklinde cevap verir.

Malından hibe etme hakkı ile ilgili bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ey kadınlar, süs eşyalarınızdan dahi olsa sadaka veriniz.” Zeynep der ki: Bunun üzerine Abdullah’ın yanına döndüm ve şöyle dedim: “Sen malı az olan bir kimsesin. Resulullah da bize sadaka vermemizi emretti. Ona git sor, eğer (sana vermek) benim için yeterli ise (vereyim). Değilse, sizden başkasına vereceğim.” Zeynep der ki: “Abdullah bana, hayır sen git” dedi. Ben de kalkıp gittim. Resulullah’ın kapısında aynı sebeple gelmiş Ensar’dan bir kadın daha gördüm. Resulullah’ın üzerinde heybetli bir hâl vardı. Zeynep devamla: “Bilâl yanımıza çıkageldi. Ona Allah’ın Resulü’nün yanına git ve ona kapıda bulunan iki kadın sana: “Bunlar kendi eşlerine ve himayelerindeki yetimlere vermeleri halinde sadaka vermelerinin yeterli gelip gelmeyeceğini soruyor” de ve bizim kim olduğumuzdan ona söz etme. Bunun üzerine Bilâl, Resulullah’ın huzuruna girip sordu. Resulullah: “Bunlar kimdir?” diye sorunca, Bilâl: “Ensâr’dan bir kadın ile Zeynep” dedi. Resulullah: “Hangi Zeynep?” diye sorunca, Bilâl: “Abdullah’ın hanımı Zeynep” dedi. Bu sefer Resulullah ona şunu söyledi: “O kadınların bu durumda iki ecirleri olur, akrabayı gözetmek eciri ve sadaka vermek eciri”.⁸⁹

Bu hadisler ışığında *kadının* kocasının izni olmadan malından hibe edebilmesinin caiz ve mubah olduğuna delil kabul edilir. İslam hukukunda mevcut mal ayrılığı ilkesi kocayı karısının malları üzerinde yetkisiz kılmaktadır. Kur’an kadına ekonomik bağımsızlık sağlamıştır. Kadın kendi mal varlığından infak edebilir, zekâtını verir ve hacca gidebilir.

3.6. Güzel Geçinme Bakımından

Güzel geçinme, erkeğin kadına iyi muamele etmesi ve ona suçlayıcı, hakaret edici davranmamasıdır. Kadına darılmak ve onu yalnız başına terk etmek de men edilmiştir :⁹⁰ “...Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur”⁹¹. Allâh-u Teâlâ bu âyette kocalara, kadınlarla güzel geçinmelerini emretmektedir. Bu ise koca hakkında vacip olan bir iştir. Mahkeme kararı ile yerine getirmek zorunda olduğu bir husus değildir. Bu âyetle, kadının aleyhine olan ve onun hareketlerini kısıtlayan kaba davranışlar yasaklanmıştır.

Güzel geçinmenin mahiyeti, kadının mehir ve nafaka gibi haklarını eksiksiz ödemek, suçsuz yere yüzüne karşı surat asmamak, onunla güzel konuşmak, kaba ve sert konuşmamak, onu suçlamamak, ona zarar vermemek, samimi davranmak, onunla vakit geçirmek, şakalaşmak vb. şeklinde açıklanmıştır. Çok eşliliği kabul eden görüşlerde eşler arasında adaletli davranma ve başkasına meyllettiğini belli etmeme de buna dâhil edilmiştir. İbn Abbas’ın şu

⁸⁸ Buhari ‘Hibe’, 14, Müslim ‘Zekat’ 88-89, Ebu Davud ‘Zekat’ 45.

⁸⁹ Buhari, *Zekât*, I: 360.

⁹⁰ Topaloğlu, 1997:121.

⁹¹ Nisa, 4/19.

rivayeti de güzel geçinmeye dâhil olan hususlar arasında sayılmıştır: “Ben hanımımın bana süslenmesini sevdiğim gibi aynı şekilde hanımına süslenmeyi severim”.⁹²

Yine bu konu ile ilgili Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur. “Kadınlara iyi davranmanızı tavsiye ediyorum; vasiyetimi tutunuz. Zira kadın kısmı kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburga kemiğinin en eğri yeri üst tarafıdır. Eğri kemiği doğrultmaya kalkarsan kırarsın. Kendi hâline bırakırsan, yine eğri kalır. Öyleyse kadınlar hakkındaki tavsiyemi tutunuz.”⁹³

3.7. Cinsellik Bakımından

Hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah, insanı maddi ve manevi pek çok ihtiyaçla var etmiştir. Bu ihtiyaçlardan birisi de cinsellik olup, insanoğlunun çoğalması ve neslinin devam ettirmesi de bu yolla mümkündür. Dinimizde cinsel arzuların helal bir şekilde yani evlilik yoluyla giderilmesi sevap vesilesi sayılır.⁹⁴ Haram yollardan karşılanması demek olan zina ise, büyük günahlardandır ve kesinlikle yasaklanmıştır.⁹⁵

Evlilik birliği içerisinde cinsel yönden uyum birinci derecede önemi haiz olduğundan, erkek cinsel istifadeye engel olan kadının iradesine bağlı hallerini düzeltmesi konusunda eşini zorlayabilir. Sözelimi bir erkek, hayız ve nifas günü bittiği halde temizlenmeyen eşini yıkanıp temizlenmeye veya kendi muhalefetine rağmen nafile oruç tutan kadını iftar etmeye zorlayabilir. Zira bu, kendisinin eşinden cinsel açıdan yararlanmasını engelleyen bir durumdur. Özellikle bu durum ile ilgili Peygamberimiz (s.a.s) şöyle buyurmuştur. “Erkek, eşini yatağına çağırınca, gelmekten kaçınır ve bu yüzden erkek ona kızgın olarak gecelerse, melekler sabaha kadar bu kadına lanet eder.”⁹⁶

Eşler birbirine güven vermeli ve güvenebilmeli, bu bağlamda aile sırları mecburiyet olmadıkça başkalarıyla paylaşılmamalı, özel meseleler ve mahrem ulu orta anlatılmamalıdır. Peygamberimizin ifadesiyle, “Kıyamet gününde, Allah nezdinde sorumluluğu en büyük olan emanetlerden biri, bir kimsenin karısı ile birlikte olduktan sonra onun sırrını yaymasıdır.” ve karısı ile özel birlikteliklerini başkasına anlatan erkek, “Allah katında insanların en kötülerinden birisidir”.⁹⁷ Bu konuda kadınlar da aynı hassasiyeti göstermelidir.

3.8. Erkeğin Koruyan, Kadının Korunan Olması Bakımından

Kadın, erkeğe Allah'ın bir emanetidir. Erkek, Allah'ın çizmiş olduğu sınırlar ölçüsünde emanete sahip çıkmalıdır Kadının eşi üzerindeki haklarından birisi de kocası tarafından namus ve iffetinin muhafaza altına alınmasıdır.

3.9. Erkeğin Baba, Kadının Anne Olması Bakımından

Çocukların anne ve babalarına sevgi ve saygı duymaları, sözlerini dinlemeleri ve muhtaç oldukları zaman onlara bakmaları evlatlık borçlarıdır. Şu âyet-i kerîmeler buna delil teşkil etmektedir: “Biz insana anne babasına iyi davranmayı emrettik. Annesi onu ne zahmetle

⁹² Şirin, 2008:45.

⁹³ Buhârî, Enbiyâ 1, Nikâh 80; Müslim, Radâ' 60. Ayrıca bk. Tirmizî, Radâ 11, Tefsîru sûre (9) 2; İbni Mâce, Nikâh 3.

⁹⁴ Müslim, Zekât, 53.

⁹⁵ İsrâ, 17/32.

⁹⁶ Buhârî, Bed'ü'l-Halk, 7; Ebû Dâvûd, Nikâh, 40; Tirmizî, Radâ, 10.

⁹⁷ Müslim, Nikah, 123-124.

karnında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu! Onun (anne karnında) taşınması ve sütten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır."⁹⁸

"Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara "öf!" bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle."⁹⁹

Kur'ân, ilke olarak aile yöneticisini erkek olarak belirlemiş, erkeğe yöneticilik ve aile reisliği sorumluluğunu yüklemiştir. "Er olanlar kadınlar üzerinde hâkim dururlar, çünkü bir kere Allah birini diğerinden üstün yaratmış bir de erler mallarından infak etmektedirler, onun için iyi kadınlar itaatkârdırlar,..."¹⁰⁰

Günümüzde aile içinde yaşanan en büyük problem, Bir aile içinde Allah'ın yöneticilik vasfına lâyık gördüğü erkek, kavram sıfatını kaybetmiş, kadın eşyaya, paraya ve çocuğa itaât eder hale gelmiştir. Erkek kadınlamış, kadın erkekleşmiştir. Bu durumda çocuklar anne ve baba olmanın keskin çizgisinde duramayarak, parayı ve izni kimden isteyeceği, en son kararı kim vereceği çözümsüzlüğünde kendi çıkarlarını kollayan varlıklar haline dönüşmüştür. İstisare ise, ailenin temel unsuru iken, hükmünü yitirmiştir.

SONUÇ

İslam Aile Hukuku, aile kavramını geniş ve anlaşılır bir şekilde ele almış, kadın ve erkeğin aile içinde ve dışında konum ve sorumluluklarını Kur'an ve Sünnet çerçevesinde belirlemiştir. İslam Hukuku nass'ın gereği olarak kadının narin ve nazik yaratılışına istinaden kadının aleyhinde olan bütün hurafe ve tabuları yıkmış ona neslin devamı için annelik vasfını vermiş, evin içinde yapılması gereken işlerden sorumlu tutup Cenab-ı Allah'ın kendisine verdiği meziyeti hatırlatıp hakkını teslim etmiştir.

Erkeğe ise fizik ve yaratılış gereği ailenin korunması, geçiminin temini ve kavramlık vazifelerini yükleyip, erkeğin de aile içindeki yeri ve görevlerini belirledikten sonra ona da neslin devamı için babalık misyonunu yüklemiştir.

Bütün insanların eşit olması, ulaşılmak istenen bir amaç olmakla birlikte, gerçekleşmesinin hayali bir düşünceden ibaret olduğu açıktır. Bir toplumda kadınlar ve erkekler, kendi aralarında bile birbirine eşit değilken; kadın ve erkeğin her hak ve yükümlülüğünde eşit olduğunu söylemek, aralarında adaletsizliği doğuracaktır. Yaratılışına aykırı bir şekilde programlanan kadın ve erkek, olan ve olması gereken ikileminde gidip gelecektir.

Hasılı, değişen yaşam koşulları, Kur'an âyetlerinin farklı bakış açılarıyla yorumlanması, Müslüman kimliğini taşımakta zorlanan erkekleşen kadınlarla, kadınlamış erkekler bağlamında eşitlik konusunu değerlendirecek olursak; bu konuların değişken ve göreceli olduğu sonucu çıkartılabilir. Bu sebeple temel kaynaklar esas alınarak, Mecelle'nin 39. maddesinin ifadesiyle, "Ezmanın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz" (Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkâr edilemez)." Hakikati gözardı edilmemelidir.

⁹⁸ Ahkâf, 46/15.

⁹⁹ İsrâ, 17/23.

¹⁰⁰ Nisa,4/34.

KAYNAKÇA

Ahmed B. Hanbel, Müsned, I, 191

Akkaya, N., (1991) "İslam Hukukunda Kadının Siyasi Hakları" ,İslami Araştırmalar Dergisi, C.V, S.4, Ekim, s. 236.

Aktan, H., (2002). "Kefâet", T.D.V.İ.A., C.Xv, İstanbul, S.167.

Ateş, S. Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, C.Iı, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, S.276.

Böke, Emine Gümüş, "İslam Hukukuna Göre Evlilikte Denklik (Kefaet)", www.Hazargrubu.Org/Hazarakademi/Din/664.Html(03.12.2022).

Bilmen, Ö. N. (1968)., Hukukı İslamiyye Ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Basımevi, İstanbul, C.Iı, S.74.

Büyükcoşkun, S. (2012). "Kadın İstihdamı ve Toplumsal Sonuçlarının Analizi", Dinî Ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyetli Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, İstanbul: 26-27 Mayıs, 36.

Carullah, M., (1999) Hatun, Kitabiyat, Ankara ,s.11-13

Carullah, M., a.g.e., s.28-29

Cin, H., (1988). İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme, Selçuk Üniversitesi Yay., 2.B., Konya.

Çakır, L., (2006). İslam Hukuku Kaynaklarında Evlilikte Denklik Meselesi ve Günümüz Türk Toplumundaki Yansıması, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana.

Çakır, L., (2006). İslam Hukuku Kaynaklarında Evlilikte Denklik Meselesi ve Günümüz Türk Toplumundaki Yansıması, T.C. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana s.3

Çakır, L., a.g.tz.,s.36-39

Çetiner, B. (1992). Tıp, 2. Baskı, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 2: 287, 382; 4:141.

Döndüren, H., (1995).Delilleriyle Aile İlmihali, Altınoluk, İstanbul s. 179

Döndüren, H., (1995). Delilleriyle Aile İlmihali, Altınoluk, İstanbul.

Doğan, M., (1994).Temel Büyük Türkçe Sözlük, -istisna-Bahar Yayınları, İstanbul.

Heysemî, N. A., (1967). Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevaid, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî), 6: 156.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ş., (1912). El-İsâbe Fî Temyîzi's-Sahabe, (Bağdat: Matbaatu's-Saâde, 1328).

İbn Hişâm, C. A., (1992). Es-Sîretu'n-Nebevîyye, Nşr. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1412.

İbn Kesîr, (1981). El-Bidâye Ve'n-Nihâye, (Beyrut: Mektebetü'lmeârif), 3: 175, 474; 4:251.

Fâkihî, E.A. M., (1986). Ahbâru Mekke Fi Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsih, Nşr. Abdülmelik B. Abdullah B. Dehiş, (Mekke: Matbaatu'n -Nahdati'l Hadise), 5: 184.

Karaman H., (2003). Mukayeseli İslam Hukuku, C.I, 3.b., İz Yayıncılık, İstanbul, s.155.

Karaman, H., (2013). Mukayeseli İslam Hukuku, C.I, 8.B., İz Yayıncılık, İstanbul.

Karaman, H., (2013). Anahatlarıyla İslam Hukuku, C.I, 13. B., Ensar Yayınları, İstanbul.

Koca, F., (2001). "İstisna", T.D.V.İ.A., C.XXIII, İstanbul, s.388

Kitab-I Mukaddes, Tekvin 3/6, 12.

Köse, S. (2015). Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu, Mehir Vakfı Yayınları, Konya, S.70-73.

Kur'an-I Kerim, A'raf, 7/26.

Kur'an-I Kerim, Bakara, 2/287, 2/228.

Kur'an-I Kerim, Nisa,4/34. 4/58. 4/34. 4/19.

Kur'an-I Kerim, Ahkâf, 46/15.

Kur'an-I Kerim, İsrâ, 17/23, 17/32.

Küçük, Y. E.- Topal, Ş., (2012). "Aile İçi Şiddet ve İslam Hukukundaki Önleyici Tedbirler", Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1, Ss.11-41.

Sahih-İ Buhari, 'Nikâh',15. Nafaka', 1. 'İman', 24; 'Şehâdât',28. 'Hibe', 14. Bed'ü'l- Halk, 7.

Sahih-İ Müslim, Hac, 147. 'İman', 107,108. 'Zekât' 88-89. Radâ' 60.

Serahsi, M., Edt. Akşit C., (2008). C.V, Gümüşev Yayınları, İstanbul, S.29.

Süheylî, (1967). Er-Ravzu'l-Ünf Fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyyeti Li-İbni Hişâm, Nşr.

Abdurrahman El-Vekîl, (Kahire: Dâru'n-Nasr Li't-Tıbâa), 4: 126.

Sünen-İ Ebû Dâvud, 'Nikâh', 2-40. "Büyü", 39. "Zekat", 45.

Sünen-İ İbni Mâce, Nikâh 3.

Sünen-İ Nesâi, 'Nikâh',14.

Sünen-İ Tirmizî, Radâ, 10.

Şirin, Sümeyra, Nisa Suresindeki Kadın Erkek Eşitliği ile İlgili Hükümler Üzerine Yapılan İçtihatlar, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eylül, 2008.

Topaloğlu, B. (1997). "Hakem", T.D.V.İ.A., C.Xv, İstanbul, S.170.

Topaloğlu, B. (2013). İslamda Kadın, 21.B., Ensar Neşriyat, İstanbul.

Vehbi Yavuz, Y. (2011). Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü, 2.b., Feyiz yayınları., Bursa, s.12

Yeniçeri, C., (2009). Hukukî, Ahlakî, İktisadî, Felsefî Boyutlarıyla ve Günceli ile İslâm Ailesi ve Ev İdaresi; Hz. Peygamber'in Aile Reislîği, Yönetim İlkeleri, Kadın ve Aile Dünyamız, (İstanbul: Çamlıca Yayınları), 40.

(Wikipedi özgür ansiklopedi, 01.03.2015: <http://www.wikipedia.org/wiki/evlilik>)

(01.05.2015: <http://www.nedir.com/istisna>)

Female-Male Equality And Exclusions In Islamic Family Law Before And After Marriage

Abstract

In this study, members of equality between men and women and their exceptions in pre-marriage and post-marriage practices in Islamic Family Law have been tried to be examined in the light of the Qur'an, the Sunnah and the views of various Islamic scholars. It is seen that there are unique expressions about the concept of equality in Islamic Family Law. Islamic Family Law focuses on the concept of justice rather than equality. Islamic Family Law saw all people as equal in basic rights, but drew attention to the fact that differences in creation and abilities should not be ignored. In some cases, it can be said that there are situations that disrupt the equality in the delivery of the right to the person. In summary, it is clear that the changing living conditions, the interpretation of the verses of the Qur'an and hadiths from different perspectives also cause different views on the aforementioned equality. These situations are religious separation, health, physical, gender, psychological differences, etc. appears to be due to factors such as Although it is seen that the mentioned elements sometimes disrupt the equality in appearance, they are stated as the elements that prevent injustice and provide justice in Islamic Family Law. It can

be said that the concept of "not all inequality is not injustice" is emphasized in Islamic Family Law. It can be said that the concept of justice is prioritized over the concept of equality in Islamic Family Law.

Keywords: Islamic Family Law, Pre-Marriage, Post-Marriage, Equality, Exception.

İslam Aile Hukukunda Evlilik Öncesi ve Sonrası Uygulamalarda Kadın-Erkek Eşitliği ve İstisnaları

Öz

Bu çalışmada İslam Aile Hukuku'nda evlilik öncesi ve evlilik sonrası uygulamalarda kadın ve erkekte eşitlik mensubu ve istisnaları Kur'an-ı Kerim, Sünnet ve çeşitli İslam bilginlerinin görüşleri ışığında irdelenmeye çalışılmıştır. Eşitlik kavramı hakkında İslam Aile Hukukunda kendine özgü ifadeler yer aldığı görülmektedir. İslam Aile Hukuku eşitlik kavramından ziyade adalet kavramı üzerinde durmaktadır. İslam Aile Hukuku temel haklarda bütün insanları eşit görmüş fakat yaratılış ile kabiliyetlerdeki farklılıkların göz ardı edilmemesi hususuna dikkat çekmiştir. Bazı durumlarda kişiye hakkını teslimde eşitliği bozan durumların ortaya çıktığı söylenebilmektedir. Özetle, değişen yaşam koşulları, Kur'an ayetlerinin ve hadislerin farklı bakış açılarıyla yorumlanması söz konusu eşitlik merfumu için farklı görüşlere de neden olduğu açıktır. Bu durumlar din ayrılığı, sıhhat, fiziki, cinsiyet, psikolojik farklılıklar vb. gibi unsurlardan kaynaklandığı görülmektedir. Söz konusu belirtilen unsurların zahirde eşitliği bazen bozduğu görülse de İslam Aile Hukuku'nda adaletsizliği önleyen ve aksine adaleti sağlayan unsurlar olarak belirtilmektedir. İslam Aile Hukuku'nda "her eşitsizlik, adaletsizlik değildir" kavramının vurgulandığı söylenebilir. İslam Aile Hukukunda adalet kavramının eşitlik kavramından daha ön planda tutulduğu söylenebilir.

Anahtar Sözcükler: İslam Aile Hukuku, Evlilik Öncesi, Evlilik Sonrası, Eşitlik, İstisna.

GİRİŞ

Çalışmanın konusu, İslâm'ın Aile Hukuku'n da evlilikten önce ve sonraki kadınlarla erkek eşitliliğiyle istisnaları teşkil etmektedir. Evvela, konunun açıklanması açısından eşitlikle eşitliği izah ederken kullanılmakta olan hak, kadın, erkek, aile gibi konulardan söz değinilmiştir. Araştırmamızda eşitlikle ilgili olarak farklı konular üzerinde durulmuştur. "Eşitlik" terimine yönelik olarak ontolojik, Kur'an ile sünnet perspektifiyle değinilmiştir. Eşitliğe yüklenmiş olan manalar, bireyden bireye, toplumdaki topluma değişmektedir. İslâm aile hukukunun eşitlik konusuyla ilgili olarak kabul ettiği ana ilke de "adalet" ilkesidir. Bundan dolayı haklarla mükellefiyetlerde eşitlik değil, adalet terimi temeldir.

Araştırmamızda, tarihte tartışmaların konusu olan, aile hukuku sahasında kadınlarla erkekler arasındaki eşitlik ile istisnaların İslâmî hukuk açısından ne durumda olduğu belirlenecektir. Kadınlarla erkekler arasında, yaratılıştan ya da daha sonra meydana gelen farklılıklardan dolayı meydana gelen eşitsizliklerin, eşitliğe aykırılık ya da adalet için gereklilik olduğu üzerinde durulmuştur. Bunun için İslâm aile hukukunda evlilikten önceki ve sonraki eşitliklerle ve istisnalarla alakalı hususlar saptanarak bu husustaki kitaplarda bulunan bilgiler incelenerek analiz edilmiştir. Konuyla alakalı değişik düşünceler birlikte verilip, konuya değişik perspektiflerden bakılması hedeflenmiştir.

Araştırmanın yazılmasında takip edilen temel metot, İslam aile hukukunda evlilikten önceki ve sonraki eşitliklerle istisnalar kadınlara erkeğin eşitliğiyle eşitsizliği Kur’an’ın, sünnetin ve mezheplerin görüşleri çerçevesinde tahlili gerçekleştirilmiştir. Tümevarımla tümdengelim metodu kullanılmak suretiyle çalışmada takip edilen yöntem, alan yazın taramasıyla tahlildir. Araştırmamızda Kur’an, hadis, eski ve yeni fıkıh kaynakları kullanılmıştır. İslam’ı değişik açılardan yorumlayan fikirlerden de söz edilmiştir.

1. EŞİTLİK VE İSTİSNÂ İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

1.1. Genel Olarak Eşitlik

Eşit kelimesi sözlükte ‘yapı, değer, boyut, nicelik ve nitelik bakımından birbirinden ne fazla ne eksik olmayan iki veya daha çok şey’ anlamındadır. Eşitlik ise ‘bedenî ve ruhî başlıkları ne olursa olsun, insanlar arasında toplumsal ve siyasî haklar yönünden ayırım bulunmaması’ durumudur.¹⁰¹ Tarihin kadim dönemlerinden insanlığı meşgul eden konuların başında gelmektedir kadın ve erkeğin eşitlik meselesi. Kadınlara ilgili oluşan yanlış düşünceler ve olumsuz algılar İslam toplumunda olduğu kadar Batı medeniyetinde de öncelikli sorunlar arasında yer almıştır.

Uzun yıllar boyunca kadın pek çok toplum ve medeniyette, insan olarak görülse de erkeğin taşıdığı yeterlilik ve olgunluğa sahip görülmemiş, mevcudiyeti erkek üzerinden bir konumda bulunmaktaydı. Bi’set’ten önce Arap toplumunda da kadını, kişilik sahibi bir insan olarak görmeyen, kıymetini erkekten dolayı var olmaktan ve erkeğin hayatını idame ettirmek için yaratılmış olduğunu varsayan hastalıklı bir zihniyet ve bakış açısı yaygın olarak görülmekteydi. İşin aslına bakılırsa kadınlara ilgili İslamiyet’te bir yeri olmayan yanlış ve olumsuz algı o günün toplumuna mahsus olmayıp menşei tarihin eski zamanlarına, insanlığın ilk babası Hz. Adem’in ve Hz. Havva’nın varoluşuna kadar gitmektedir. Bu inanişaya göre, cennetten çıkıp yeryüzüne gelişle sonuçlanan eylemin meydana gelmesinde şeytanla iş birliği yaparak Hz. Adem’i saptıran Havva yani kadındır.¹⁰²

Vahyin öğretilerine göre, Cenab-ı Allah Hz. Âdem ve Hz. Havva’yı yaratıp cennetinde ağırlamış, her türlü nimetten diledikleri gibi yiyip içebileceklerini, ancak bir ağaca yaklaşmamaları gerektiğini söyleyerek¹⁰³ onları beraberce bir sınava tabi tutmuştur. Ancak şeytan akıllarını çelmiş, yasak ağacın meyvesine yemelerine sebep olmuş, Kur’an’ın ifadesiyle onları hile ile aldatıp¹⁰⁴ ayaklarını kaydirmiştir.¹⁰⁵ Bu nedenle yaratılış hadisesinin mesajına göre, Hz. Adem’i saptıran Hz. Havva olmayıp her ikisi birden şeytanın hilesine kanmış ve “Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer sen bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.”¹⁰⁶ Münacatıyla birlikte tövbe etmişlerdir.

Lakin zamanla Kur’an’da haber verilen bu gerçeğin gizlendiği, işlenen ilk hatanın mesuliyetinin Hz. Havva’ya yüklendiği bundan dolayı da kadına evvelden suçlu bir varlık

¹⁰¹ TDK, Türkçe Sözlük, 735

¹⁰² Kitab-ı Mukaddes, Tekvin 3/6, 12.

¹⁰³ Bakara, 2/35; A’raf, 7/19.

¹⁰⁴ A’raf, 7/22.

¹⁰⁵ Bakara, 2/36.

¹⁰⁶ Araf, 7/23

nazarıyla bakıldığı müşahede edilmektedir. Öyle ki Hz. Havva'nın işlediği bu hata nedeniyle sadece kendisi değil, ondan sonra soyundan gelen kızları bu hata yüzünden kıyamete kadar bu ithamlara layık görülmüş, tamamen yaratılış, fizyolojik ve doğal bir süreç olan menstrüasyon (adet görme), gebelik ve doğum bu ithamın bir parçası olarak kabul edilmiştir.

1.1.1. Ontolojik Açıdan Kadın-Erkek Eşitliği

Düünden bugüne kadının ontolojik (varlık bakımından) yaratılışı ve değeri üzerine münakaşalar, kadının kim olduğu, neden yaratıldığı, erkeğe göre ikincil bir durumda olup olmadığı, aile ve sosyal yaşamda görevinin ne olduğu gibi sualler etrafında sürüp gitmektedir. Merkezinde kadının yer aldığı bu ve bunun gibi pek çok sorunun cevabı ise genellikle iç içe girmiş inançlar, kültürel düzenler ve toplumsal kabuller çerçevesinde şekillenmekte, toplumdan topluma farklılık arz etmektedir.

İnsanlar olarak, erkeğiyle kadınıyla tasavvurumuz vahiy ile biçimlenmektedir. Kadının var olma ve değeri üzerine Kur'an ve Hz. Peygamber'in (s.a.s) sünnetinin rehberliğinde bir araştırma yaptığımızda her şeyden önce kadının, izzet ve kıymetini yaratılıştan alan bir varlık olduğunu, erkekle aynı benliği taşıdığını müşahede ediyoruz.

Kur'an-ı Kerim'de "Şüphesiz O, iki eşi, erkeği ve dişiye (rahme) atıldığında nutfeden/zigottan yaratmıştır."¹⁰⁷ buyrulurken erkeğin ve kadının fizyolojik olarak yaratılış aşamasının birbirinden farklı olmadığı haber verilmektedir. Her ikisinin de dünyada bir sınava duchar oldukları gerçeği ise ayette "O hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır."¹⁰⁸ Şeklinde anlatılmaktadır. "Rableri onlara şu karşılığı verdi: Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayi etmeyeceğim. Sizler birbirinizdensiniz. Hicret edenler yurtlarından çıkarılanlar, yolumda eziyet görenler, savaşanlar ve öldürülenlerin de ant olsun, günahlarını örteceğim. Allah katında bir mükafat olmak üzere, onları içinde ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Mükafatın en güzeli Allah katındadır."¹⁰⁹ Ayetiyle de bu sınav süresinde yapmış veya yapmakta oldukları fiillerin karşılığının eksiksiz verileceğini haber vermektedir.

Erkek veya kadın olsun insana düşen yaratılış amacının farkında olarak Cenab-ı Allah'a karşı ubudiyet bilinciyle ve yer yüzünü bayındır etme mesuliyetiyle "yer yüzünün halifesi olma" şerefine yakışır bir şekilde birbirinin rakibi değil dostu, düşmanı değil, refiki olarak Rablerine layık kul olmayı ve O'nun rızasını kazanmayı en büyük gaye bilecektir.

1.1.2. Eşitliğin Kur'an-ı Kerim'deki Yeri

İnsanlığa hidayet rehberi, halas ve rahmet muştusu olarak gönderilen Kur'an-ı Kerim'in öğretisinin cinsiyet odaklı değil, insan merkezli olduğu bir gerçektir. İslam telakkisinde kadın da erkek gibi insanlık ailesinin kıymetli, muteber bir feridir. Yaratılıştan itibaren Allah'ın isim ve sıfatlarının yansımalarını üzerinde bulunduran insan, erkek ve kadın olarak

¹⁰⁷ Necm, 53/45.

¹⁰⁸ Mülk, 67/2.

¹⁰⁹ Al-i İmran, 3/195.

biri diğerinden eksik ve üstün değildir, Allah’a göre aciz ve noksan bir varlık olup, tam ve mükemmel olan bütün eksik sıfatlardan münezze olan sadece Allah’tır.

Erkek veya kadın olarak dünyaya gönderilmek yani yaratılmak insan seçiminin bir sonucu olmayıp tamamıyla Allah’ın dilemesi ve takdiriyle gerçekleşmektedir. Haliyle, dileme ve seçme yetkisinin mevzubahis olmadığı bir alanda cinsiyet merkezli bir olgu ve üstünlüğe dönüştürmenin hiçbir dini dayanağı ve geçerliliği bulunmamaktadır. Kur’an’ın ifadesiyle “En değerli olanınız, O’na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.”¹¹⁰

Cenab-ı Allah’ın insana bahsettiği bu hayatı O’nun istediği bir şekilde, ubudiyet ve sorumluluk bilinciyle hayatı idame ettirme konusunda cinsiyetin menfi veya müspet bir özelliğinin bulunmadığı açıktır.

“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’a karşı gelmekten ve akrabalık bağıni koparmaktan sakının. Şüphesiz Allah, üzerinizde bir gözetleyicidir.”¹¹¹ O, sizi bir tek nefisten yarattı. Sonra ondan eşini var etti.”¹¹² ayetiyle Kur’an-ı Kerim insanın, erkek ve kadın olarak aynı insanlık özüne sahip olduğunu, aynı madde ve asıldan vücuda getirildiği bilinmektedir. Yüce Allah “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.”¹¹³ buyurup, “Sizi yeryüzünde halifeler yapan O’ dur.”¹¹⁴ derken cinsiyetten söz etmeksizin kadın ve erkeğin her ikisini de hilafet misyonuyla yarattığını haber vermektedir. Bu özel görevin gereği olarak her ikisi de Allah’a kulluk ve O’nun rızası doğrultusunda yer yüzünü imar edip şekillendirme sorumluluklarını yerine getirecektir.¹¹⁵

Sosyal yaşamda, iman eden kadın ve erkek arasındaki yaşam münasebeti “velayet” kavramıyla betimleyen Kur’an-ı Kerim’de, “iman eden erkekler ve iman eden kadınlar birbirlerinin dostudurlar.”¹¹⁶ buyurulmakta, her iki türde yaşam boyunca ve Cenab-ı Allah’ın hoşnutluğunu elde etme konusunda birbirlerine dayanak ve yardımcı olmaları anımsatılmaktadır.

Erkek olarak yaratılmanın artı bir değer ve avantaj olduğuna telakilerin İslam nezdinde hiçbir özelliği yoktur. “Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır.”¹¹⁷ ayetiyle erkeğe yüklenen “kavvam” lık görevi ise aile lideri olarak evin iaşesini temin etme, ailede hakkı ve hukuku ayakta tutmaya yönelik erkeğin omuzlarına yüklenen mesuliyeti dikkatli bir şekilde hatırlatmaktadır.

Vahyin doktrininde, insanlık haysiyetini ve ubudiyet yükümlülüğü açısından erkekle kadın arasında bir ayırım bulunmamaktadır. Cenab-ı Allah erkeği olduğu gibi kadın da kendine muhatap seçmiş, “ey insanlar!” veya “ey iman edenler!” buyurarak kadınları da kapsayacak

¹¹⁰ Hucurat, 49/13.

¹¹¹ Nisa, 4/1.

¹¹² Zümer, 39/6.

¹¹³ Bakara, 2/30.

¹¹⁴ Fatır, 35/39.

¹¹⁵ Hud, 11/61.

¹¹⁶ Tevbe,1/71.

¹¹⁷ Nisa, 4/34.

bir şekilde hitaplarına dahil etmiştir. Kadın ve erkeği vahiyle gönderdiği mesajını anlayabilecekleri akli melekelerle teçhiz etmiş, özgür irade ve tercihlerinin bir neticesi olarak yapıp ettiklerinin karşılığını aynı şekilde görececeklerini bildirmiştir.

1.1.3. Eşitliğin Sünnetteki Yeri

Tüm insanlığa rahmet olarak gönderilen, müminlere en güzel örnek olarak takdim edilen ve yaşam süresi boyunca vahyin rehberliğinde hareket eden Hz. Peygamber'in (s.a.s) sünnetinde kadın, kişilik sahibi bir birey olarak Cenab-ı Allah'ın kendisine vermiş olduğu değer in idrakinde olmuştur. Allah Resulü'nün çevresindeki her yaş ve düzeydeki kadına gösterdiği şefkat ve merhametle kurduğu nazik durumu, onun "yer yüzünün halifesi olan insan" a verdiği önemin bir tezahürüdür. Çünkü Peygamber efendimiz (s.a.v) yanında kadınıyla erkeğiyle, yaşlısıyla genciyle, hürüyle esiriyle, zenginiyle fakiriyle, "halife insan" Allah'ın yarattığı en şerefli varlık olarak bu saygı ve değeri hak etmektedir.

Nebevi öğretiyeye göre, "Dünya (geçici) bir nimettir. Dünyanın en değerli nimeti ise iyi/saliha bir kadındır."¹¹⁸ Kadına zerrece değer vermeyen, ona gösterilen nazik tavrı ve üslubu ayıp sayan bir geleneğin hâkim olduğu sosyal dokuda, Hz. Peygamber'in (s.a.s) dilinde kadınların, hassas ve narin yapılarıyla kristale benzetilmesi¹¹⁹ kadına verdiği değer in en önemli göstergelerinden birisidir.

Kadınların eğitimleriyle özel olarak ilgilenen, dinlerini en doğru şekilde öğrenebilmeleri için onlara hususi zaman ayıran,¹²⁰ en mahrem sorularını çekinmeden cevaplayan,¹²¹ dara düşenlerin problemlerini çözmeye çalışan¹²² Hz. Peygamber'in (s.a.s) bu nazik ve ferasetli tavrından dolayıdır ki sahabe hanımlar toplum içinde kendilerini ifade etme olanağı bulmuş, fikir ve isteklerini rahatlıkla ifade edebilmişlerdir.

Kadınların şahsiyetlerine, şahsiyetlerine olduğu kadar görüşlerine de değer veren Allah Resulü zaman zaman onlara istişarede bulunuyordu. Bir ibadethane olmanın yanında ilmi, siyasi, hukuki ve kültürel pek çok faaliyetin icra edildiği Mescidi Nebevi'nin kapısını onlara sonuna kadar açıyor, vakit namazlarından cuma namazlarına kadar kadınların cemaate iştirakleri için gereken özeni gösteriyordu.¹²³ "Allah'ın kadın kullarını Allah'ın mescitlerinden alıkoymayınız."¹²⁴ buyurarak kadınların mescitteki ibadet ve faaliyetlere katılımına gösterilecek reaksiyon ve engellemelerin önünü kesiyordu.

Kadının aybaşı hallerinde, mülevves/pis görüp evinin içinde yalnızlaştıran zihniyetin aksine, özel halinde iken eşinin kucağına yaslanıp Kur'an okuyan,¹²⁵ bu haldeki eşinin ısırdığı lokmayı yemekten, içtiği suyun kalanını içmekten çekinmeyen¹²⁶ Hz. Peygamber (s.a.s) kadının, iradesi dışında vuku bulan, müdahale edip değiştirme olanağı olmayan bu

¹¹⁸ Müslim, Rada, 64.

¹¹⁹ Buhari, Edep, 111.

¹²⁰ Müslim, Birr, 152.

¹²¹ Buhari, Talak, 4.

¹²² Müslim, Fedail, 76.

¹²³ Buhari, Ezan, 162, İdeyn, 15; Müslim, Cum'a, 50.

¹²⁴ Buhari, Cum'a, 13.

¹²⁵ Buhari, Hayız, 3.

¹²⁶ Müslim, Hayız, 14.

doğal durum sebebiyle hor görünüp aşağılanmasına, rencide edilip incinmesine izin vermiyordu.

“Dikkat edin hanımlarınız üzerinde hakkınız olduğu gibi onlarında sizin üzerinizde hakları vardır.”¹²⁷ buyuran Efendimiz (s.a.s) erkek ve kadın arasında düzeni adalet üzere inşa etmekte, erkeklere kadınların değeri ve hakları hususunda sıkça uyarıda bulunmaktadır. Her vesile ile eşlerine sevgi ve muhabbetini gösteren, saygı ve ilgisini onlardan esirgemeyen Efendimiz (s.a.s) “Sizin en hayırlılarınız hanımlarına iyi davrananlarınızdır.”¹²⁸ buyurarak ahabını da eşleriyle güzel geçinmeleri hususunda ikazda bulunmaktaydı.

Hz. Peygamber (s.a.s) kadınlara da eşlerinin meşru isteklerini göz ardı etmemelerini, evine, iffetine, malına sahip çıkmalarını öğütlemekte, kocası yüzüne baktığında ona huzur veren ve yokluğunda onun saygınlığını koruyan kimseyi “saliha/iyi bir kadın” olarak nitelendirmekteydi.¹²⁹

Diğer taraftan kadının, küçük sahibi olduğu kadar anne olarak da vahyin doğrultusunda ve Hz. Peygamber’in (s.a.s) sünnetinde saygın ve özel bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Kur’an-ı Kerim’de annenin yavrusunu nice zahmetle taşıyıp dünyaya getirdiği hatırlatılarak ebeveyne iyilikle davranılması öğütlenirken,¹³⁰ Allah Resulü, kendisine iyilik yapılmasını en en çok hak eden kişinin “anne” olduğu ifade ederek bu konuda önceliği ona vermektedir. Evladın ona hizmet ve ikramda kusur etmemesi gerektiği ikazında bulunun¹³¹ Efendimiz (s.a.s), cennetin anneye bir adımlık mesafede olduğunu hatırlatmaktadır.¹³²

Devri saadetin çağları aşan ve insanlığa kılavuzluk eden bir örneği ortada iken İslam aleminin kadın hususunda Peygamberinin öğretisini takip etmesi ve açtığı yoldan sapmadan gitmesi beklenirdi. Üzülerek ifade etmek gerekir ki Müslümanlar zaman içinde gittikçe İslami çizgiden uzaklaşmış yerleşik örf ve anlayışlar tabulaşmış bir şekilde vahyin öğretisinin önüne geçebilmiştir. Hz. Ömer’in oğlu Abdullah’ın şu itirafı oldukça düşündürücüdür: “Biz Resullah zamanında hakkımızda vahiy iner de azarlanırsınız korkusuyla kadınlarımıza karşı kötü söz söylemez, istediğimiz gibi davranamazdık. Ne zaman ki Resullullah vefat etti, işte o vakit onlara ağır konuşmaya ve rahatça dilediğimizi yapmaya başladık”.¹³³

2. EVLİLİK ÖNCESİ İŞLEM VE UYGULAMALARDA EŞİTLİK VE İSTİSNALARI

2.1. Eş Seçimi

Ailenin kalıcı olabilmesi ve mutlu olması için yapılması gerekli olan en önemli unsurlardan biri eş seçiminde isabet sağlamaktır. İslam’ın temel kaynaklarında bu husus konusunda tavsiyeler yer almaktadır. Fakat bu tavsiyeler genel anlamda kadınlar üzerinden

¹²⁷ Tirmizi, Rada, 11.

¹²⁸ Tirmizi, Rada, 11.

¹²⁹ Ebu Davud, Zekat, 32.

¹³⁰ Lokman, 31/14; Ahkaf, 46/15.

¹³¹ Buhari, Edep, 7.

¹³² Nesai, Cihad, 6.

¹³³ Buhari, Nikah, 81.

belirlenmekte ya da kadınlar üzerinden yorumlanmaktadır. Erkek egemen anlayışı çerçevesinde şekillenen bu husus, objektif bir bakış açısı oluşturmamaktadır.

Hz. Muhammed (s.a.v), eşte bulunması gereken özellikleri, kadınlar üzerinden belirlemekte olduğu görülmektedir. Bunun nedeni evlenme talebinin genel olarak erkekten gelmesi ve bu şekilde gelişen örf olmasıdır. Bu nedenin neticesi olarak bu özelliklerin aynı zamanda erkekte bulunuyor olmasıdır. Hz. Muhammed (s.a.v), insanların eş seçiminde genellikle güzellik, soyluluk, asalet, zenginlik, doğurganlık, dindarlık ve bakirelik vb. gibi özelliklere bağlı tercihlerde bulduklarını beyan ettikten sonra: "Sen dinî değerlere bağlı, ahlâkı güzel olanı seç ki tercihin sana bereket ve hayır getirsin" şeklinde uyarmıştır.¹³⁴

Karı-kocanın birbirlerine elbise olduğu¹³⁵, takva elbisesinin ise en hayırlı giysi olduğu¹³⁶ dikkate alındığında, güzel ahlâklı, aile içinde kendisini mutlu edecek, gönül zenginliğine sahip, Allah'ın emir-yasaklarına kalpten bağlı, kulluk bilincini hayat tarzı olarak edinmiş, iffetli olması, ihtiyaç duyulacak işlerde gerekli beceriye sahip, toplum içinde yüzünü yere düşürmeyecek, bir benzetmeyle sarıp sarmalayacak olan kişilerden seçilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.¹³⁷

2.2. Kefaet

Kefaet konusu; İslâm Aile Hukukunda, kadın ve erkek arasındaki dengenin oluşmasında önemli bir unsurdur. Kefâetin değerlendirilmesi ve hikmetleri üzerine bu başlık altındaki alt başlıklarda gerekli tahlili yapılmaya çalışılmıştır.

2.2.1. Kefaetin Hükmü

Evliliğin kalıcı ve daha mutlu olması için evlenecek tarafların birbirleriyle denk olması önemli bir husustur. Eşlerin huzur ve sükûnet bulmaları için ve evlilik birliği için birtakım maslahatların oluşabilmesi, kocanın eşine denk olması ile kolaylaşmaktadır. Toplumda sahip olunan statü, sosyal seviye, kültürel tercihler, gelenek olarak yakınlık, mizaç ve huy uyumu, ekonomik imkân, kariyer, bakış açısı, dini algılar ve yaşam biçimi, dindarlık tipleri vb. gibi kriterlerin kefaetin ana temelini oluşturmaktadır.¹³⁸

Hanefi fıkhına bakıldığında evlilikte kefaet şartı erkeğe verildiği görülmektedir. Başka bir ifade ile erkeğin zikredilen durumlarda en az kadının seviyesinde ya da ondan üstün olması gerektiği belirtilmektedir. Kadın evlendiğinde erkeğin ailesine intisâb edeceğinden dolayı erkeğin, kendisine denk olmayan bir kadın ile evlenebileceği ve kadının ise kendine denk olmayan bir erkek ile evlenemeyeceği belirtilmiştir. Böylece velisinin izni ve bilgisi olmadan evlenen kadının hakları korunmaya ve de kadının evlendikten sonra baba evine göre daha olumsuz şartlarda yaşaması önlenmeye çalışılmıştır. Bundan dolayı kefaetin evlenecek kadını korumaya yönelik bir faktör olduğu anlaşılmaktadır. Meslek açısından bakıldığında da erkeğin mesleği kadının babasının mesleğine itibari olarak denk olmalıdır. Çünkü

¹³⁴ Buhari, 'Nikâh', 15; Ebû Dâvud, 'Nikâh', 2.

¹³⁵ Bakara, 2/287.

¹³⁶ A'raf, 7/26.

¹³⁷ Köse, 2015.

¹³⁸ Köse, a.g.e., 87.

insanlar şereflili meslekleriyle övündükleri gibi adi işlerden de utanmaktadırlar. Bu nedenle eşlerin ailelerinin mesleki durumunun birbirine yakın olması denklik bakımından oldukça önemlidir. Ayrıca meslekte denklik konusu Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşü olduğunu belirtmekte fayda vardır.¹³⁹

Bu durumda dikkat çekici unsur, çalışması durumunda kadın veya erkeğin mesleklerinin denkliği değil, erkekle kadının babasının mesleklerinin de denk olmasıdır. Günümüz şartlarına göre düşünülürse öncelikle kadın-erkek arasında meslek dengesini belirtmek daha uygun olacaktır. Yine eşlerin öğrenim durumunun denk olması gerekmektedir. Fakat bu iki husus kadın ve erkeği rekabete değil aksine dengede tutmak içindir. Sağlık konusunda fizikî sağlamlık konusunun kadın ve erkek için geçerli olduğu yani her ikisini de kapsadığı aşıkardır. Çünkü eşlerden birinde bulunan birtakım hastalık veya fizikî kusurlar, diğeri için evlenmeyi çekilmez bir duruma getirebilmektedir. Dolayısıyla sağlık durumlarının evlilik öncesinde araştırılması ve bunun neticesine göre evlenmeye karar verilmesi daha sağlıklı olacaktır.

Çok önemli bir husus olarak ve üstünde en çok durulan ve şart olduğu noktasında ittifak edilen çok önemli husus dindarlık ve güzel ahlâktır. Bu duruma özellikle ve öncelikle dikkat edilmelidir. Çünkü İslâm bu konuya çokça önem verdiği görülmektedir. Salah ve takva Müslümanların en önemli iftihar sebebidir. Dindarlar, salih kimselerin fasık bir kimsenin ailesine damat olmasından utanç duymaktadırlar. Saliha bir kadın, kocasının soyunun şerefinden daha çok onun salih ya da fasık olmasından etkilenmektedir. Bu nedenle dindarlık ve güzel ahlak her iki eş için de önemli bir şart olmaktadır.

Kefâette, kadınlar için erkeğin mutlaka Müslüman olması şartı bulunmaktadır. İslâm kadın için bu şartı belirtirken, erkeğe bunun bir istisnai durumunu tanımakta ve ehl-i kitap sayılan kadınlar ile evlenmeye izin vermektedir. Müslüman olmak açısından baba ve dedelerin durumunun dikkate alınması gereken bir özellik veya şart değildir. Bu noktada sadece erkeğin Müslüman olması yeterli olmaktadır.

Kefâet şartı yerinde olmakla birlikte, söz konusu şartın içeriği sabit değil, değişken olmaktadır. Bu nedenle tavsiyeler denklik üzerinde durmakta, ancak denkliğin içeriği hususunda kesin, değişmez, detaylı açıklamalar getirmediği görülmektedir. Denklik örf-âdet, tarafların bilgi ve kültür seviyeleri, gördükleri eğitim, benimsedikleri değer sistemine göre değişik durumlar oluşturmaktadır. Dolayısı ile toplumdaki alışkanlıklar, gelenek ve görenekler eş seçiminde önemli rol oynamaktadır. Çünkü insan evlendikten sonra bile yinede o toplumda yaşamaktadır ve çevresindeki insanların da bu evliliği uygun bulmaları ve yadırgamamaları gerekmektedir. Ailenin daha sağlam temeller üzerine kurulması ve sağlıklı olarak işlemesi, eşler arası uyum ile mutluluğun sağlanması, çocukların iyi eğitim ve yetişmesi açılarından, evlenecek kadın ve erkek ortak paydalarının ve asgari müştereklerinin olmasına ve makul ölçüler içinde kalınıp denklik şartının aranmasına özen

¹³⁹ Döndüren, 1995: 182.

gösterilmesi, dinin genel ilkelerine ve akl-ı selime en uygun yol olarak görüldüğü söylenebilir¹⁴⁰.

İslâm Aile Hukukunun temeli olan aile konusunda kefâet önemli bir husus olmuştur. Kimi kefâeti evlilik için bir şart olarak kabul etmişken, kimi ise kefâeti bir şart olarak kabul etmemiştir.

1) Kefâetin şart olduğunu kabul edenlerin gerekçeleri:

Kefâet, gerek Hanefilerce gerek Şafiîler ve Hanbelîlerce nikâhın lüzumunun veya sıhhatinin bir şartıdır. Hanefiye'den yalnız İmam Kerhî'ye¹⁴¹ göre nikahta kefâet asla şart değildir. Yani nikâhta kefâetin varlığı ya da yokluğu aranmaz. Evlilikte kefâetin şart olduğunu belirten Ömer Nasûhi Bilmen, nikâhın ömür boyu devam üzere akdedildiğini, sohbet, ülfet, muâşeret, yakınlığın tesisi gibi maksatlara hizmet etmesi gerektiğini bunun ise ancak birbirlerinin dengi olanlar arasında gerçekleşeceğini belirtir.¹⁴²

Evliliğin, meşru kılınmasından maksat, ömür boyunca diğeri sebebiyle eşlerden her birinin maslahatını, menfaatini temin etmek, düzenlemektir. Aynı zamanda evlilik dünürlük yolu ile akrabalık oluşturur. Öyleki uzak olan yakın olur her konuda destek olabilir, dünürünü üzen şey kendini üzer, onu sevindiren şey de kendini sevindirir. Buda ancak karşılıklı yaklaşma ve anlaşma ile mümkün olur. Açıkça bilinen gerçek şu ki, zikredilen vasıflarda uzaklaşma olması halinde gönüller ve ruhlar bir araya gelmez, ülfet kurulmaz, dostluk sağlanmaz. Çünkü örfe göre asil bir aileden gelen şeref sahibi bir kadın ve ailesi, erkeğin kendilerinden her yönüyle daha düşük olmasını kabullenmez ve nikâhı bozma yoluna gidebilir.¹⁴³ Kefâetin gerekliliğini savunanlar tezlerini bazı âyetlerle de desteklemişlerdir. "...Eşleriniz sizin için sizde eşleriniz için bir elbisesiniz."¹⁴⁴ "Zîna eden erkek zîna eden veya müşrik olan bir kadından başkasıyla evlenemez..."¹⁴⁵

1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi'nin 45. maddesinde kefâetin varlığını kabul eden şöyle bir madde yer almaktadır: "*Mal ve sanat gibi hususlarda erkeğin kadına denk olması nikâhın lüzumunun şartıdır*".

Sonuç olarak, evlilik birliğinde tam bir uyum ve anlaşma sağlanması, eşler arasında sosyal ve kültürel yönden büyük farklar bulunmamasına bağlıdır. Bu da kefâete taraftar olanlara hak veren delillerden biri olarak kabul edilebilir.¹⁴⁶

2) Kefâetin şart olduğunu kabul etmeyenlerin öne sürdüğü sebepler şöyle sıralanabilir; Hasan el-Basrî¹⁴⁷ gibi İslam hukukçularına göre evlenecek eşlerin Müslüman olması, evlenme engelini bulunmaması gibi durumlar akdin lüzumu için yeterli sayılmaktadır.

¹⁴⁰ Böke, www.hazargrubu.org/hazarakademi/din/ (03.12.2022).

¹⁴¹ v. 340/ 950.

¹⁴² Bilmen, 1968:74.

¹⁴³ Çakır, a.g.tz., s.7.

¹⁴⁴ Bakara, 2/187.

¹⁴⁵ Nur, 24/3.

¹⁴⁶ Cin, 1988; 161.

¹⁴⁷ v. 110/775), Süfyan es-Sevrî, (v. 161/883) Ebû'l Hasan el-Kerhî (v. 340/952) ve Cessâs (v. 370/981).

Dolayısıyla kefâet nikâhın devamlılığı açısından gerekli bir şart değildir. Koca kadına ister denk olsun, isterse olmasın evlilik sahih ve bağlayıcı olmaktadır.¹⁴⁸

Söz konusu görüşü kabullenen hukukçular; “...Allah katında en üstününüz takvâ bakımından en üstün olanınızdır...”¹⁴⁹ ayetini delil olacak şekilde göstermektedirler. Peygamber efendimiz döneminde yapılan uygulamalara bakıldığında evlilikte kefaete riayet edilmediği bilinmektedir. Bu konu hakkında örnekler şöyle sıralanabilir;

Bilal-i Habeşî Ensâr’dan bir kızla evlenmek istediği rivayette, Bilal-i Habeşî kızla denk olmadığından dolayı kız tarafı bu isteği kabul etmediği görülmüştür. Belirtilen durumdan haber alan Hz. Muhammed: “*Ey Bilâl, git onlara Allah Resulü size beni evlendirmenizi emrediyor de.*” Dediği görülmüştür. Özetle denk olmadıkları halde Hz. Peygamber onlara Bilâl-i Habeşi ile kızlarını evlendirmelerini emretmiştir. Bundan çıkacak sonuç şayet denklik şart olsaydı emretmezdi.¹⁵⁰

Başka bir görüşte şöyledir: Eğerki nikâhta kefâet şart olsaydı, erkekte de kadında da aranması gerekirdi. Fakat kadın tarafında kefâetin aranmadığı bilinmektedir. Özetle kefâete karşı olanlar, tüm insanları Âdem’in çocukları olarak kabul edip, aralarında herhangi bir ayırım yapılmasına taraftar olmadıkları söylenebilir.¹⁵¹

2.2.2. Kefâetin hukuki sonuçları

İslam hukukçuları genellikle, kadının dengi olmayan bir erkek ile evlilik yapmasını doğru görmemiştir. Bunun yanı sıra kadına yahut ailesine gelme olasılığı bulunan kimi sorunları ortadan kaldırmak üzere dengi olmaksızın yapılan nikâhlarda, velinin nikahı feshetme hakkının bulunduğunu belirtilmiştir. Denkliğin, kadınla velilerin hakkı olduğu hususunda fıkıhçılar müttefiktir. Kadın, denk olmayan birisiyle evlenir ise velilerin nikahı feshetme hakkının bulunduğunu belirtmiştir. Veliler de kadını dengi olmayan bir erkek ile evlendirir ise kadının nikahı feshetme hakkının bulunduğunu ifade etmiştir. Bunun nedeni, üstüne sözleşme yapılmış olan şeydeki bir noksandan oluşan bir seçim hakkıdır. Bu da alışveriş anındaki tercih (muhayyerlik) hakkına benzer. Yargıç nikah sözleşmesini feshetmez ise nikahla ilgili hükümler sabit kalır ve evlilik sürer.¹⁵²

Denklik bulunmamasından dolayı kadın ya da velinin fesih yoluna gidebilmesi için kimi durumlar vardır;

1) Bir kadın velinin müsaadesi olmadan kendine denk olmayan biri ile nikâhlanır ve ardından veliler de bu işe rıza göstermez ise söz konusu nikâh fasit olmaktadır ve velilere söz konusu sözleşmeye itirazda bulunma hakkı doğmaktadır kadın için bu tür bir hak bulunmamaktadır. Çünkü bu, kefâlet hususunda, tahkik etmeyip görevinde kusurlu davranmasıdır.

¹⁴⁸ Çakır, 2006:8.

¹⁴⁹ Hucurat, 49/13.

¹⁵⁰ Bilmen, 1978: 74.

¹⁵¹ Cin, 1988; 160.

¹⁵² Serahsi, Mebcut, ve Akşit, 2008;29.

Serahsî¹⁵³, Mebcut da bu hususa şu şekilde bir yorumda bulunmuştur: Böyle olunca veliye fesih hakkı tanınmaktadır. Çünkü kadın böyle olunca velilere bir ayıp ilave etmiştir. Veliler dünürlükle kendisine denk bulunmayan birisinin kendisine nispet edilmesi ile kınanmaktadır, ayıplanmaktadır. Kendisinden söz konusu ayıbı ortadan kaldırmak üzere mücadele hakkı bulunmaktadır.

2) Erkek kimliğiyle, nitelikleriyle ve toplumsal konumuyla kadını yanıltmıştır ve daha sonra denkliğin olmadığı anlaşılmış ise kadınla kadının velileri mahkeme kararıyla nikâhı feshettirme hakkına malikdir.

3) Kadın asabe durumundaki velisini vekil olarak kabul ettiğinde, söz konusu velî de sözleşme sırasında denkliği gözetmeyip kadını evlendirirse sonradan erkeğin kadına denk olmadığı anlaşılır ise kadının sözleşmeye itirazda bulunma hakkı bulunmaktadır. Bunun nedeni kadının denklikteki hakkını kullanmamış olmasıdır. Veli artık itirazda bulunamaz, bunun nedeni onun söz konusu hakkını düşürmüş olmasıdır.

4) Kadın ve velileri denklik olmadığını bilmeleri durumunda ya da denklik hususunu önemsemeksizin ve araştırma yapmadan nikâha rıza göstermişse veya nikâhın ardından denkliğin olmadığını anladıkları halde nikâhı kabul ettiklerini ortaya koyan bir tavır ve davranış sergilemişlerse, evlilik sahih ve bağlayıcıdır ve o kadın ya da velisinin feshi talep etme hakkı düşmüştür.¹⁵⁴

2.3. Görme-Görüşme

Evlilik niyetindeki erkekle kadının meşru sınırlarda birbirini görmesinde bir problem bulunmamaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v.) sahabelerden görmediği bir kadın ile evlenmeye talep eden Muğîre b. Şu'be'ye "Git onu gör, çünkü bu ülfet ve sevgiyle bütünleşmeyi sağlar."¹⁵⁵ demiştir. Hadis, evliliğin mutlulukla kalıcılığında fiziksel bakımdan eşlerin birbirini görmesinin ve prensip olarak beğenmesinin evliliğin kalıcılığında ve mutluluğunda etkisinin bulunduğu işaretlerdir. Aralarında nikâh bulunmayan kadınla erkeğin insanların gelemeyeceği ve göremeyeceği bir yerde görüşmesi de haramdır. Erkekle kadının görme ve görüşme sırasında Nûr Sûresi 30. ve 31. ayetlerdeki tesettüre uyması esas olduğu için, yukarıda yer alan hadiste hitabın yalnızca erkeğe yönelik olmasının eşitsizlik teşkil etmediği bilinmektedir.

2.4. Nişanlılık

Hadislerde "hıtbe" kelimesiyle belirtilen husus, dilimizdeki "nişanlanma" anlamını da içerisine almak üzere "bir kız veya kadınla evlenmeye tâlip olmadan başlayarak nikâh safhasına kadar süren ilişkiyi" belirtmektedir. Bu aşamada istenmiş, söz kesilmiş, mehirle ilgili anlaşmaya varılmış olabilir. Bir başkasınca istenen, söz kesilen, nişan yapılan kadınlar istenememektedir.¹⁵⁶

¹⁵³ v. 490.

¹⁵⁴ Aktan, 2002:167; Bilmen, 1968: 69.

¹⁵⁵ Tirmizi, 'Nikâh',5; Nesâî, 'Nikâh', 17; İbn Mâce, 'Nikâh', 9.

¹⁵⁶ Karaman, 2013:72.

Nişanlanma prosesinde temelde 2 durum bulunmaktadır: İlki, evlenmeye yönelik iradesini belirten kadınla erkeğe gelecekte yapılacak olan evlenme tekliflerini önlemek; ikincisiyse, tarafların birbirlerini tanınması ve yeteri kadar konu üstünde düşünmesini temin etmektir. Nişanın bozulmasının neticesinde iki tarafı da ilgilendiren neticeler ortaya çıkarmamaktadır. Nişanlılık esnasında nikâh yapılırsa, erkek kadına mehir şeklinde belli bir şeyi vermiş ise nişan bozulunca bunu geri alabilir. Verilmiş olan mehrin durması veya tüketilmesi de bu neticeyi etkilememektedir. Mehir varsa aynısı, tüketilmiş ise bedel şeklinde geri verilmesi lazımdır. Nişanı şu ya da bu tarafın bozması veya nişanı bozmanın şu yahut bu sebebe dayalı olması mehrin durumunu etkilemez.¹⁵⁷

Hanefî mezhebi çerçevesinde, nişanlılarla ailelerinin birbirlerine vermiş olduğu armağanlar hibe şeklinde kabul edilir. Bundan dolayı bağışlanmış olan şeyin tükenmesi ya da tüketilmesi veya başka birine mülk edindirilmesi vb. bağıştan geri dönmeyi önleyen bir hal söz konusu olmadığı müddetçe, bağıştan dönmek caizdir. Malikilere göre, armağanların durumu, nişanı bozanın erkek ya da kadın olmasına göre değişir. Nişanı erkek bozmuş ise hiçbir armağanı geri alamaz. Kadın bozmuşsa, erkeğin armağanları geri alması caizdir. Armağanlar tüketilmiş ise kadın bunların bedelini karşılamalıdır. Hanbelîlere göre, nişanın bozulması halinde verilmiş olan armağanlar geri alınamaz. Çünkü armağan hibe hükmündedir, hibeden dönme teslimin ardından artık caiz olmaz. Şafilere göre de geri talep edilebilir.

Yine nişanın bozulmasının neticesinde zararların karşılanması hususunda farklı fikirler vardır. Bugünün fıkıhçılarından bir kısmı, zarar görenin zararlarını mahkemeye talep edebileceği fikrindedir. Ebû Zehra, es-Sıbâi, Mahmut Şeltut vb. bugünün fıkıhçıları, nişanın bozulmasının sonucunda kusursuz olan tarafın uğrayacağı zararları isteyebileceği fikrindedir.

2.5. Evlilik Yaşı

İslâm'ın aile hukukunda sınırlar ile saptanan mutlak evlenme yaşı bulunmaz. Evlilikle ilgili koşullar oluşmuş ise kadınla erkeğin ergenlik çağına gelmesiyle evlenmesi mümkündür. Medenî hakları kullanma ehliyeti çeşidinden olan evlenme ehliyetinde akıl sağlığıyla biyolojik gelişim koşulu aranır.

Ergenlik dönemine gelme, bireyin bünyesiyle iklimlere dayalı olarak değiştiği anlaşılmaktadır. Ama en alt düzeydeki haddi kızlar için 9, erkekler için 12 yaştır. Azamî hadse İbn Abbas ile Ebu Hanife'nin görüşü çerçevesinde erkekler için 18, kızlar için 17 yaştır. Ancak Maliki mezhebinde üst sınır erkeklerde de kızlarda da 18 yaş esastır. Kimi müçtehitlere göreyse, bu iki cins için de 15 yaştır; genel manada kullanılan fikir de budur. Fiili olarak ergenlik dönemi, kızlar için adet görmedir, erkekler için de ihtilam olmasıdır. Bireyde söz konusu semptomlar olmasa da 15 yaşının sonunda ergen sayılır.¹⁵⁸

Tüm fakihelere göre, ergen olan erkek kendi arzusuyla ve iradesi yle evlenebilmektedir. Velisi onu rızasını almaksızın ya da cebri olarak evlendirememektedir.

¹⁵⁷ Döndüren, 1995:147.

¹⁵⁸ Karaman, 2013:259.

Ebu Hanîfe'ye göre ergenlik dönemindeki kızı, razı olmaksızın hiç kimse evlendiremez. Razı olmadan gerçekleştirilen evlilik tamamıyla batıldır. Bunun nedeni Hz. Muhammet (s.a.v.) "Açıkça izni alınmadan dul kadın ve rızası anlaşılmeden bekâr kız evlendirilemez." demesidir. "Onun rızası nasıl anlaşılır?" sorusuna da "Sükûtu ile." yanıtını vermiştir. ¹⁵⁹

3. EVLİLİK SONRASI İŞLEM VE UYGULAMALARDA EŞİTLİK VE İSTİSNÂLARI

3.1. Erkeğin Durumu Bakımından

Ailede eşlerin durumunu ve karşılıklı haklarını düzenleyen âyet-i kerimelerden biri Nisâ Sûresi'nin 34. âyetidir: "Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta) dırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah'ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da "gayb"ı korurlar."

Bu ayeti tahlil ettiğimizde sadece kocanın değil, bütün erkeklerin koruyucu ve yönetici (kavvâmûn) olmaları iki sebebe istinat edilmektedir: a) Cenab-ı Allah insanların bir kesimini diğerlerinden üstün yetenekler vermiştir, bu cümleden anlaşılan koruma ve yönetme bakımından erkekler, kadınlardan mütenasip niteliklerle yaratılmıştır. b) Erkekler ailenin iâşe ve ibate görevlerini üstlenmişlerdi.

Eşitlik mefhumunu araştırırken, kadın-erkek arasında salt eşitlik olup olmadığını irdelemek gerekir. Alim-cahil, âmir-memur, işveren-işçi, zengin-fakir, yöneten-yönetilen gurupları dünyadan daha ilga edilmemiştir. Öyleyse eşitlik düşüncesiyle herkesi idare eden, amir, zengin, işveren, âlim olmasını istemek nasıl mantığa ters ise; ailede hem kadının hem de erkeğin aynı anda 'aile yöneticisi' olmasını istemek o derece mantığa terstir. Eğer, tarih boyunca erkek değil de, kadın aile yöneticisi olmuş olsaydı, büyük bir ihtimal erkeğin kadına eşit olması gerektiği söz konusu olacaktı. Temeli kadın ile erkek tarafından atılan ailede, yöneticilik vasfının kime ait olacağı hususunda, kadının veya erkeğin yönetici olmasından başka üçüncü bir yol olmadığına göre, erkeğin aileyi yönetmesinde herhangi bir beis olmadığı düşüncesindeyiz.

3.2. Kadının Durumu Bakımından

İslâm; câhiliyyenin 'de, muharref ehl-i kitâbın da modern câhiliyyenin de kadına çizdiği hakir ve perişan rolü reddetti ve kaldırdı. Onu şerefli ve kıymetli mevkiine yükseltti. Kur'ân-ı Kerim'de; «en-Nisâ: Kadınlar» diye bir sûrenin varlığı, o sûrede ve diğer birçok sûrede kadının nikâh, mehir, mîras, talâk ve nafaka gibi medenî haklarının teminat altına alınmış olması İslâm'ın bu husustaki tavrını göstermeye yeter.

Kadın nârin, zarif ve hassas yaratılmıştır. Bedenen erkek kadar kuvvetli bir fizikî yapısı olmamakla birlikte, sevgi, sadâkat, merhamet ve şefkatle dolu hissî yapısı erkekten daha kuvvetlidir. Baba dayanamazken, bir anne ağlayan çocuğu sebebiyle sabaha kadar uyanık

¹⁵⁹ Buhari, 'Nikah', 40.

kalır. Çocuk sele kapılsa; baba tereddüt ederken, anne kurtarmak için ardından atlar. Kadındaki aslı vasıflar, onun aile yuvasındaki hanımefendilik ve annelik vazifelerine uygundur. O; ailenin eve dair vazifelerini deruhte (sorumluluğu altına alan) edecek, evlâtlarını dünyaya getirecek, duâlarla besleyecek ve takvâ ile, güzel ahlâk ile yetiştirecektir. Erkek ne kadar fizikî ve rûhî olarak, dış dünya vazifelerine uygun yaratılmışsa, kadın da o kadar iç âleme uygun bir yaratılıştadır.

“...Saliha kadınlar, itaatkârdırlar...”¹⁶⁰ ifadesinden hareketle klasik dönem yorumlarında, kadının aile içindeki konumuna dair öncelikle üzerinde durulan husus, kadının eşine itaat etme yükümlülüğü olmuştur. Bu yorumların hepsi Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şu hadis-i şerifi ile desteklenmiştir: “En hayırlı kadın, kocası bakınca onu sevindiren, emredince itaat eden, nefis ve malında kocasının hoşuna gitmeyen şeyle ona muhalefet etmeyendir”.¹⁶¹

Geleneksel yorumların çoğunda kadının itaati, aşağıdaki hadis-i şerifler ve benzerleriyle vurgulanmıştır:¹⁶² “Kadın beş vakit namazını kılar, bir ay orucunu tutar, namusunu korur ve kocasına da itaat ederse ona: ‘Hangi kapısından dilerse cennete gir.’ denilir.”¹⁶³ “Bir kimse hanımını yatağına çağırır da hanımı kabul etmez, kocası da hanımına kızgın olarak geceyi geçirirse, melekler sabaha kadar o kadına lanet okur”.¹⁶⁴ “Bir kimseye başka birine secde etmesini emrederdim, kadınların kocalarına secde etmesini emrederdim. Çünkü Allah kadınlar üzerine kocalar için bir hak koymuştur.”¹⁶⁵ Görüldüğü üzere söz konusu hadislerde ‘itaatkâr kadın’, kocaya itaat etmek suretiyle Allah’a itaat eden olarak tanımlanmıştır.

Allah’a itaatin, ancak kocaya itaatle mümkün olabileceği belirtilmiştir. Nasıl ki kadının itaât görevi varsa kocanın da onu hak etme vazifesi bulunmaktadır. Karı- koca arasındaki ilişkilerin sağlıklı zeminde seyretmesini sağlayan ana dinamik budur. İtaât kelimesi Kur’an’da ki ‘kanite’ kelimesinin anlamı olup, itaât eyleminin “korkudan değil, saygı ve sevgiden doğan gönül bağlılığı ve kabulü, haklı talebi yüksünmeden yerine getirmeyi” ifade eder.

Sevgili Peygamberimiz (s.a.s) kadın hakları hakkında şöyle buyurmuştur. “Ey insanlar! Kadınların haklarına riâyet ediniz! Onlara şefkat ve sevgi ile muâmele ediniz! Onlar hakkında Allah’tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları, Allah emâneti olarak aldınız; onların namuslarını ve iffetlerini Allah adına söz vererek helâl edindiniz!”¹⁶⁶ hadiste ki tâlimatlar da hanımları, erkekler âleminin muhabbet ve hürmetine, ahlâk ve dirâyetine emanet eder. Hem de Allah emaneti olarak. Sâliha olarak yetiştirilen anneler, hayırlı evlâtlar yetiştirir. Anne tek başına bir okuldur. Böyle bir sâliha anne ömürlük teşekküre lâyıktır.

3.3. İş bölümü Bakımından

¹⁶⁰ Nisa,4/34.

¹⁶¹ Nesâî, ‘Nikâh’,14.

¹⁶² Ateş, 1997:276.

¹⁶³ Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 191.

¹⁶⁴ Buhârî, ‘Nikâh’,85; Müslim, ‘Nikâh’,120-122; Ebu Davud, ‘Nikâh’, 41.

¹⁶⁵ Tirmizî, Radâ, 10.

¹⁶⁶ Müslim, Hac, 147.

Hukuk terazisinin bir kefesinde haklar diğer kefesinde ise vazifeler bulunur. Bunun için İslam hukukunda kadın, hak ve vazifeleri olan bir şahsiyettir. Erkeğin hak ve vazifeleri olduğu gibi, kadının da hak ve vazifeleri vardır. Aile hukukunun esaslarını belirleyen ayetlerde kadın, kocadan her birinin diğerine karşı hakları kadar vazifesi olduğu bildirilmektedir. "Kadınların örfe göre hakları kadar görevleri vardır"¹⁶⁷ buyurulmaktadır. Buna göre ailede ve toplumda hak ve vazife eşitliği vardır. Kadın ailede hakları kadar vazifeye, vazifeleri kadar da haklara sahiptir. Erkeğin de aile içinde hakları kadar vazifesi, vazifeleri kadar da hakları vardır. Bunların hak ve vazifeleri arasında eşitlik vardır. Ancak erkek kadına veya kadın erkeğe cinsiyet ve fizik bakımından eşit olmadığı için, bunların hak ve vazifeleri arasında bir eşitlik söz konusu değildir.

Ailede düzenin sağlanması için ev işlerinin yürütülmesinde bir iş bölümünün yapılması zaruridir. Erkek, evin yöneticisi olması hasebiyle, adalet ölçülerine riayet ederek kadının görevlerini de tespit edebilir. Bunlar kadının fitratına da uygun olan ve aile içi düzeni sağlayıcı sorumluluklardır.

İslâm âlimlerine göre kadının eşine hizmet etmesi ve işlerinde yardımcı olması caiz görülmeyle beraber, bunun kadının aslî görevi olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Şâfiî, Hanbelî ve bazı Mâliki fakihlere göre, evli kadının eşine hizmet etmesi vacip (gerekli) olmamakla birlikte, evlâ olanın kadının örf ve âdet üzere eşine hizmet etmesidir. Hanefiler evli bir kadının kazâen olmasa da diyâneten eşine hizmet etmesinin gerekli olduğunu söylemişlerdir.¹⁶⁸

İslâm'da kadınla erkek arasındaki var olan ilişki, bir mahkûmiyet ve esaret değil, karşılıklı olarak dayanışma esasına dayanmaktadır. Çünkü çoğu zaman erkeklerin yapmış oldukları işlerin bir kısmı kadınlara, kadınların yapmış oldukları işlerin bir kısmı ise erkeklere zor gelebilmektedir. "Allah, hiç kimseye kaldıramadığı bir yük yüklemes"¹⁶⁹ ayetinde bildirilen İslamî hükümde bu konuya dikkat çekilir. Bu durumda fitrattan doğan bir ehliyet söz konusudur. Resûlullah, fitrattan kaynaklanan bu iş ehliyetine dikkat çekerek, cariye (kadının) kazanmasını yasaklamış, ekmek yapmak, yün eğirmek ve buna benzer işlerin müstesna olduğunu söylemiş,¹⁷⁰ kadınların, kadınlık fitratıyla örtüşmeyen işlerde çalıştırılmaması ve dolayısıyla yıpratılmaması gerektiğine vurgu yapmıştır. Çünkü kadın ve erkeğin "çoğalma sürecindeki rollerinde birbirlerinden ayrılmakta ve biyolojik farkın dışında, birçok beceri, tutum, ilgi, yetenek ve davranış şekilleri bakımından da birbirlerinden farklı" kabul edilmektedir.¹⁷¹ Buna göre, Resûlullah kadınların el becerileriyle yapabilecekleri zarif işleri tasvip ederek kol becerisine, yani kaba kuvvete dayalı işlerde çalıştırılmaması ilkesini benimsediğini açık bir şekilde görmekteyiz.¹⁷² Resûlullah hayattayken, eşi Zeyneb bint Cahş'ın deri tabakladığı, aynı toplumda Râita gibi

¹⁶⁷ Bakara 2/228.

¹⁶⁸ Küçük-Topal, a.g.m., s.24.

¹⁶⁹ el-Bakara 2/286.

¹⁷⁰ Buhârî, "İcâre", 20; "Büyü", 113; Ebû Dâvûd, "Büyü", 39; Ahmed b. Hanbel, Müsned, nşr. Bedreddin Çetiner, 1413/1992), 2: 287, 382; 4: 141.

¹⁷¹ Büyükcoşkun, 2012, 36.

¹⁷² Yeniçeri, 2009), 40.

bazı kadınların bu meslekte çalıştıkları kaynaklarda zikredilmektedir. Buna göre, Hz. Peygamber’in kadınların fitratlarına uygun işler yaptıklarında onları uyarmadığı veya engel olmadığını söylemek mümkündür.

3.4. Kocanın Emîn-Kadının Emânet Görülmesi Bakımından

Emânet kelimesinin temelinde güven ve sorumluluk bilinci vardır. Sorumluluğun en hassas biçimidir. Emânetin hükmü, emânet kimin nezdindeyse onu hassasiyetle koruması ve zamanı geldiğinde sahibine aldığı gibi iade etmesidir. “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor...”¹⁷³ âyeti ve “Siz, kadınları Allah’ın emâneti olarak aldınız”¹⁷⁴ hadisi şerifince kadın, koca nezdinde Allah’ın emânetidir. Hz.Peygamber emânete hıyâneti, ikiyüzlülük ve iman zaâfiyeti olarak vasıflandırmıştır.¹⁷⁵

Âyet ve hadislerden açıkça anlaşılacağı üzere kadının kocası yanında emânet oluşu ağır bir sorumluluğun ifadesidir ve zorunlu olarak kocanın emin olması sonucunu doğurur. Çünkü değerli olan şey emin olmayana bırakılamaz. Erkek için emânet ehli olmak değerli bir sermayedir. Güvenilmez olmak ise büyük bir felâkettir. Kadının emânet oluşu, onun kocasının yanında sığıntı olarak görülmesi anlamına gelmez, aksine sorumluluğun en ağır düzeyini ifade eder. Erkek, Allah’ın koyduğu şartlar çerçevesinde kadını O’nun adına muhafaza etmek zorundadır. Emanete hıyanet ederse, sahibine ihanet etmiş olur ki bu da Allah-ü Teâlâ’dır. Bu gerçeğe çok ağır bir yükür.

3.5. İzin Alma-Verme Bakımından

Fakihlere göre, bir kadının evinden dışarı çıkmasının kocasının iznine bağlı olması, bulunduğu evin yaşanabilir nitelikte ve ferah olması şartına bağlıdır. Yaşam koşulları sağlıklı ve oturulamaz durumda olan bir evden kocasının izni olsun ya da olmasın dışarı çıkmak kadını günahkâr yapmaz. Ancak kadın, eşinin ikâmet ettiği beldede ve evde ikâmet etmek zorundadır. Erkeğin, evlilik süresi içerisinde herhangi bir sebeple ikâmet yerini değiştirmesi durumunda, kadının eşinin taşındığı yere gitme zorunluluğunun bulunduğu ve bunun erkeğin eşi üzerindeki haklarından birisi olduğu telakkî edilmektedir.

Evli kadın kendi malında tasarrufta bulunurken, kocasının iznini almak zorunda değildir. Esmâ bintü Ebu Bekr(r.a) rivayetinde kendisi Hz. Peygamber (s.a.v)’e : “Ey Allah’ın Rasulü, Kocam Zübeyr’in bana verdiği maldan başak bir malım yok. Ben o maldan tasduk edebilir miyim?” diye sorunca, (sav): “tasadduk et, kaplarda biriktirip cimrilik yapma.. Yaptığın sadaka kadar mükâfat ve sevap görürsün.”¹⁷⁶ şeklinde cevap verir.

Malından hibe etme hakkı ile ilgili bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ey kadınlar, süs eşyalarınızdan dahi olsa sadaka veriniz.” Zeynep der ki: Bunun üzerine Abdullah’ın yanına döndüm ve şöyle dedim: “Sen malı az olan bir kimsesin. Resulullah da bize sadaka vermemizi emretti. Ona git sor, eğer (sana vermek) benim için yeterli ise (vereyim). Değilse, sizden başkasına vereceğim.” Zeynep der ki: “Abdullah bana, hayır sen

¹⁷³ Nisa, 4/58.

¹⁷⁴ Buhâri, ‘Nafaka’, 1; Müslim, ‘Hacc’, 147.

¹⁷⁵ Buhâri, ‘İman’, 24; ‘Şehâdât’,28; Müslim, ‘İman’ ,107,108.

¹⁷⁶ Buhari ‘Hibe’, 14, Müslim ‘Zekat’ 88-89, Ebu Davud ‘Zekat’ 45.

git” dedi. Ben de kalkıp gittim. Resulullah’ın kapısında aynı sebeple gelmiş Ensar’dan bir kadın daha gördüm. Resulullah’ın üzerinde heybetli bir hâl vardı. Zeyneb devamla: “Bilâl yanımıza çıkageldi. Ona Allah’ın Resulü’nün yanına git ve ona kapıda bulunan iki kadın sana: “Bunlar kendi eşlerine ve himayelerindeki yetimlere vermeleri halinde sadaka vermelerinin yeterli gelip gelmeyeceğini soruyor” de ve bizim kim olduğumuzdan ona söz etme. Bunun üzerine Bilâl, Resulullah’ın huzuruna girip sordu. Resulullah: “Bunlar kimdir?” diye sorunca, Bilâl: “Ensâr’dan bir kadın ile Zeyneb” dedi. Resulullah: “Hangi Zeyneb?” diye sorunca, Bilâl: “Abdullah’ın hanımı Zeyneb” dedi. Bu sefer Resulullah ona şunu söyledi: “O kadınların bu durumda iki ecirleri olur, akrabayı gözetmek eciri ve sadaka vermek eciri”.¹⁷⁷

Bu hadisler ışığında *kadının* kocasının izni olmadan malından hibe edebilmesinin caiz ve mubah olduğuna delil kabul edilir. İslam hukukunda mevcut mal ayrılığı ilkesi kocayı karısının malları üzerinde yetkisiz kılmaktadır. Kur’an kadına ekonomik bağımsızlık sağlamıştır. Kadın kendi mal varlığından infak edebilir, zekâtını verir ve hacca gidebilir.

3.6. Güzel Geçinme Bakımından

Güzel geçinme, erkeğin kadına iyi muamele etmesi ve ona suçlayıcı, hakaret edici davranmamasıdır. Kadına darılmak ve onu yalnız başına terk etmek de men edilmiştir :¹⁷⁸ “...Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur”¹⁷⁹. Allâh-u Teâlâ bu âyette kocalara, kadınlarla güzel geçinmelerini emretmektedir. Bu ise koca hakkında vacip olan bir iştir. Mahkeme kararı ile yerine getirmek zorunda olduğu bir husus değildir. Bu âyetle, kadının aleyhine olan ve onun hareketlerini kısıtlayan kaba davranışlar yasaklanmıştır.

Güzel geçinmenin mahiyeti, kadının mehir ve nafaka gibi haklarını eksiksiz ödemek, suçsuz yere yüzüne karşı surat asmamak, onunla güzel konuşmak, kaba ve sert konuşmamak, onu suçlamamak, ona zarar vermemek, samimi davranmak, onunla vakit geçirmek, şakalaşmak vb. şeklinde açıklanmıştır. Çok eşliliği kabul eden görüşlerde eşler arasında adaletli davranma ve başkasına meylettğini belli etmeme de buna dâhil edilmiştir. İbn Abbas’ın şu rivayeti de güzel geçinmeye dâhil olan hususlar arasında sayılmıştır: “Ben hanımımın bana süslenmesini sevdiğim gibi aynı şekilde hanımıma süslenmeyi severim”.¹⁸⁰

Yine bu konu ile ilgili Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur. “Kadınlara iyi davranmanızı tavsiye ediyorum; vasiyetimi tutunuz. Zira kadın kısmı kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburga kemiğinin en eğri yeri üst tarafıdır. Eğri kemiği doğrultmaya kalkarsan kırarsın. Kendi hâline bırakırsan, yine eğri kalır. Öyleyse kadınlar hakkındaki tavsiyemi tutunuz.”¹⁸¹

3.7. Cinsellik Bakımından

Hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah, insanı maddi ve manevi pek çok ihtiyaçla var etmiştir. Bu ihtiyaçlardan biriside cinsellik olup, insanoğlunun çoğalması ve neslinin devam ettirmesi de bu yolla mümkündür. Dinimizde cinsel arzuların helal bir şekilde yani evlilik yoluyla

¹⁷⁷ Buhari, *Zekât*, I: 360.

¹⁷⁸ Topaloğlu, 1997:121.

¹⁷⁹ Nisa, 4/19.

¹⁸⁰ Şirin, 2008:45.

¹⁸¹ Buhârî, *Enbiyâ* 1, *Nikâh* 80; Müslim, *Radâ’* 60. Ayrıca bk. Tirmizî, *Radâ* 11, *Tefsîru sûre* (9) 2; İbni Mâce, *Nikâh* 3.

giderilmesi sevap vesilesi sayılır.¹⁸² Haram yollardan karşılanması demek olan zina ise, büyük günahlardandır ve kesinlikle yasaklanmıştır.¹⁸³

Evlilik birliği içerisinde cinsel yönden uyum birinci derecede önemi haiz olduğundan, erkek cinsel istifadeye engel olan kadının iradesine bağlı hallerini düzeltmesi konusunda eşini zorlayabilir. Sözgelimi bir erkek, hayız ve nifas günü bittiği halde temizlenmeyen eşini yıkanıp temizlenmeye veya kendi muhalefetine rağmen nafle oruç tutan kadını iftar etmeye zorlayabilir. Zira bu, kendisinin eşinden cinsel açıdan yararlanmasını engelleyen bir durumdur. Özellikle bu durum ile ilgili Peygamberimiz (s.a.s) şöyle buyurmuştur. "Erkek, eşini yatağına çağırınca, gelmekten kaçınır ve bu yüzden erkek ona kızgın olarak gecelerse, melekler sabaha kadar bu kadına lanet eder."¹⁸⁴

Eşler birbirine güven vermeli ve güvenebilmeli, bu bağlamda aile sırları mecburiyet olmadıkça başkalarıyla paylaşılmamalı, özel meseleler ve mahrem ulu orta anlatılmamalıdır. Peygamberimizin ifadesiyle, "Kıyamet gününde, Allah nezdinde sorumluluğu en büyük olan emanetlerden biri, bir kimsenin karısı ile birlikte olduktan sonra onun sırrını yamasıdır." ve karısı ile özel birlikteliklerini başkasına anlatan erkek, "Allah katında insanların en kötülerinden birisidir".¹⁸⁵ Bu konuda kadınlarda aynı hassasiyeti göstermelidir.

3.8. Erkeğin Koruyan, Kadının Korunan Olması Bakımından

Kadın, erkeğe Allah'ın bir emanetidir. Erkek, Allah'ın çizmiş olduğu sınırlar ölçüsünde emanete sahip çıkmalıdır Kadının eşi üzerindeki haklarından birisi de kocası tarafından namus ve iffetinin muhafaza altına alınmasıdır.

3.9. Erkeğin Baba, Kadının Anne Olması Bakımından

Çocukların anne ve babalarına sevgi ve saygı duymaları, sözlerini dinlemeleri ve muhtaç oldukları zaman onlara bakmaları evlatlık borçlarıdır. Şu âyet-i kerîmeler buna delil teşkil etmektedir: "Biz insana anne babasına iyi davranmayı emrettik. Annesi onu ne zahmetle karnında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu! Onun (anne karnında) taşınması ve süttten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır."¹⁸⁶

"Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara "öf!" bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle."¹⁸⁷

Kur'ân, ilke olarak aile yöneticisini erkek olarak belirlemiş, erkeğe yöneticilik ve aile reisliği sorumluluğunu yüklemiştir. "Er olanlar kadınlar üzerinde hâkim dururlar, çünkü bir kere Allah birini diğerinden üstün yaratmış bir de erler mallarından infak etmektedirler, onun için iyi kadınlar itaatkârdırlar,..."¹⁸⁸

¹⁸² Müslim, Zekât, 53.

¹⁸³ İsrâ, 17/32.

¹⁸⁴ Buhârî, Bed'ü'l-Halk, 7; Ebû Dâvûd, Nikâh, 40; Tirmizî, Radâ, 10.

¹⁸⁵ Müslim, Nikah, 123-124.

¹⁸⁶ Ahkâf, 46/15.

¹⁸⁷ İsrâ, 17/23.

¹⁸⁸ Nisa,4/34.

Günümüzde aile içinde yaşanan en büyük problem, Bir aile içinde Allah'ın yöneticilik vasfına lâıık gördüğü erkek, kavram sıfatını kaybetmiş, kadın eşyaya, paraya ve çocuğa itaât eder hale gelmiştir. Erkek kadınlaşmış, kadın erkekleşmiştir. Bu durumda çocuklar anne ve baba olmanın keskin çizgisinde duramayarak, parayı ve izni kimden isteyeceği, en son kararı kim vereceği çözümsüzlüğünde kendi çıkarlarını kollayan varlıklar haline dönüşmüştür. İstisare ise, ailenin temel unsuru iken, hükmünü yitirmiştir.

SONUÇ

İslam Aile Hukuku, aile kavramını geniş ve anlaşılır bir şekilde ele almış, kadın ve erkeğin aile içinde ve dışında konum ve sorumluluklarını Kur'an ve Sünnet çerçevesinde belirlemiştir. İslam Hukuku nass'ın gereği olarak kadının narin ve nazik yaratılışına istinaden kadının aleyhinde olan bütün hurafe ve tabuları yıkmış ona neslin devamı için annelik vasfını vermiş, evin içinde yapılması geren işlerden sorumlu tutup Cenab-ı Allah'ın kendisine verdiği değer ve önemi teyid edip evin baş köşesine koymuştur.

Erkeğe ise fizik ve yaratılış gereği ailenin korunması, geçiminin temini ve kavamlık vazifelerini yükleyip, erkeğinde aile içindeki yeri ve görevlerini belirledikten sonra ona da neslin devamı için babalık misyonunu yüklemiştir.

Hasılı, İslam alemleri olarak bizlere düşen, yüce olan kitabımız Kur'an-i Kerim'i yaldızlı, sedefli ve nakkaşlı raflardan indirip gerçek olan gönderiliş gayesini anlamadığımız yani Cenab-ı Allah'ın düsturunu hayatımıza entegre etmediğimiz müddetçe, rehberimiz önderimiz ve mürebbiimiz olan Hz. Peygamber (s.a.s)' in sünnetini (yaşayış tarzı) benimseyip onun izinden gitmediğimiz müddetçe, İslam'ı hedef alan, başta müsteşrik ve oryantalistler olmak üzere aile, kadın ve benzeri konular üzerinden irdelemeye ve gereksiz uzayıp giden tartışmalar hep var olmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

Ahmed B. Hanbel, Müsned, I, 191.

Aktan, H., (2002). “Kefâet”, T.D.V.İ.A., C.Xv, İstanbul, S.167.

Ateş, S. Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri, C.Iı, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, S.276.

Böke, Emine Gümüş, “İslam Hukukuna Göre Evlilikte Denklik (Kefaet)”, [www.Hazargrubu.Org/Hazarakademi/Din/664.Html\(03.12.2022\)](http://www.Hazargrubu.Org/Hazarakademi/Din/664.Html(03.12.2022)).

Bilmen, Ö. N. (1968)., Hukukî İslamiyye Ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Basımevi, İstanbul, C.Iı, S.74.

Büyükcoşkun, S. (2012). “Kadın İstihdamı ve Toplumsal Sonuçlarının Analizi”, Dinî

Ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet İ Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, İstanbul: 26-27 Mayıs, 36.

Cin, H., (1988). İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme, Selçuk Üniversitesi Yay., 2.B., Konya.

Çakır, L., (2006). İslam Hukuku Kaynaklarında Evlilikte Denklik Meselesi ve Günümüz Türk Toplumundaki Yansıması, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana.

Çetiner, B. (1992). Tıp, 2. Baskı, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 2: 287, 382; 4:141.

Döndüren, H., (1995). Delilleriyle Aile İlmihali, Altınoluk, İstanbul.

Heysemî, N. A., (1967). Mecmeu’z-Zevâid ve Menbeu’l-Fevaid, (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî), 6: 156.

İbn Hacer, Ebû’l-Fazl Ş., (1912). El-İsâbe Fî Temyîzi’s-Sahabe, (Bağdat: Matbaatu’s-Saâde, 1328).

İbn Hişâm, C. A., (1992). Es-Sîretu’n-Nebevîyye, Nşr. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru’l-Fîkr, 1412).

İbn Kesîr, (1981). El-Bidâye Ve’n-Nihâye, (Beyrut: Mektebetü’lmeârif), 3: 175, 474; 4:251.

Fâkihî, E.A. M., (1986). Ahbâru Mekke Fi Kadîmi’d-Dehr ve Hadîsih, Nşr. Abdülmelik B. Abdullah B. Dehiş, (Mekke: Matbaatu’n -Nahdati’l Hadise), 5: 184.

Karaman, H., (2013). Anahatlarıyla İslam Hukuku, C.Iı, 13. B., Ensar Yayınları, İstanbul.

Karaman, H., (2013). Mukayeseli İslam Hukuku, C.I, 8.B., İz Yayıncılık, İstanbul.

Kitab-I Mukaddes, Tekvin 3/6, 12.

- Köse, S. (2015). Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu, Mehir Vakfı Yayınları, Konya, S.70-73.
- Kur'an-I Kerim, A'raf, 7/26.
- Kur'an-I Kerim, Bakara, 2/287, 2/228.
- Kur'an-I Kerim, Nisa,4/34. 4/58. 4/34. 4/19.
- Kur'an-I Kerim, Ahkâf, 46/15.
- Kur'an-I Kerim, İsrâ, 17/23, 17/32.
- Küçük, Y. E.- Topal, ř., (2012). "Aile İçi şiddet ve İslam Hukukundaki Öncleyici Tedbirler", Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi, 1, Ss.11-41.
- Sahih-İ Buhari, 'Nikâh',15. Nafaka', 1. 'İman', 24; 'şehâdât',28. 'Hibe', 14. Bed'ü'l- Halk, 7.
- Sahih-İ Müslim, Hac, 147. 'İman', 107,108. 'Zekât' 88-89. Radâ' 60.
- Serahsi, M., Edt. Akşit C., (2008). C.V, Gümüşev Yayınları, İstanbul, S.29.
- Süheylî, (1967). Er-Ravzu'l-Ünf Fî şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyyeti Li-İbni Hişâm, Nşr.
- Abdurrahman El-Vekîl, (Kahire: Dâru'n-Nasr Li't-Tıbâa), 4: 126.
- Sünen-İ Ebû Dâvud, 'Nikâh', 2-40. "Büyü'", 39. "Zekat", 45.
- Sünen-İ İbni Mâce, Nikâh 3.
- Sünen-İ Nesâi, 'Nikâh',14.
- Sünen-İ Tirmizî, Radâ, 10.
- Topaloğlu, B. (1997). "Hakem", T.D.V.İ.A., C.Xv, İstanbul, S.170.
- Topaloğlu, B., (2013). İslamda Kadın, 21.B., Ensar Neşriyat, İstanbul.
- şâmî, E. A. ř., (1990). Sübülü'l-Hüdâ Ve'r-Reşâd Fi Sîreti Hayri'l-İbâd, Nşr. Mustafa Abdülvahid, (Kahire: Vizaretü'l-Evkâf Ve'şüünü'l-İslâmiyye), 11: 203.
- Yeniçeri, C., (2009). Hukukî, Ahlaki, İktisadî, Felsefî Boyutlarıyla ve Günceli ile İslâm Ailesi ve Ev İdaresi; Hz. Peygamber'in Aile Reislîği, Yönetim İlkeleri, Kadın ve Aile Dünyamız, (İstanbul: Çamlıca Yayınları), 40.
- şirin, Sümeyra, Nisa Suresindeki Kadın Erkek Eşitliği ile İlgili Hükümler Üzerine Yapılan İçtihatlar, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eylül, 2008.

Ulûmu'l-Kur'ân Bağlamında Müddessir Sûresi Sûre Müddessir in The Context of Ulumu'l-Qur'an

Azime KELLEÇİ

*Araştırma Görelisi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Karabük,
Türkiye*

*Research Assistant, Karabuk University Faculty of Islamic sciences, Department of Tafsir. Karabuk,
Turkey*

azimearslan-316@hotmail.com Orcid: 0000-0001-7184-3513

Atıf/©: Kelleci, Azime (2023). Ulûmu'l-Kur'ân Bağlamında Müddessir Sûresi, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

Sayı 10-20, ss. 542-576.

Citation/©: Kelleci, Azime (2023). Sûre Müddessir In The Context Of Ulumu'l-Qur'an, *Kafkas University Faculty of Divinity Review*.

Issue 10-20, pp. 542-576.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1292324

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 04 May / Mayıs 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 29 May / Mayıs 2023

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 20; **Pages / Sayfa:** 542-576.

Suggested ISNAD Citation: Azime Kelleci, "Ulûmu'l-Kur'ân Bağlamında Müddessir Sûresi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz- July 2023), 542-576.

Notlar/Notes

Bu makale, 2017 yılında Yalova Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı'nda, Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU danışmanlığında tamamlanmış "Kur'ân ilimleri Açısından Müddessir Sûresi ve Tefsiri" başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Sûre Müddessir in The Context of Ulumu'l-Qur'an

Azime KELLEÇİ

Abstract

Surah Müddessir is a Makki surah consisting of 56 verses, which ranks 74th among the surahs in the Qur'an. It got its name from the word al-müddessir, which means the one who is veiled in the first verse. Because of the fact that it was sent down in the early days of prophethood, the chapter of al-Müddessir includes issues such as the existence and unity of Allah, the existence of heaven and hell, and the punishment of unbelievers. When the surah is evaluated within the framework of the Qur'anic sciences, it has been determined that it is related to these sciences in many subjects, and it has been examined together with the examples of the Qur'anic sciences to which the surah is related.

Keywords: Tafsir, Qiraat, Ulumu'l-Qur'an, Müddessir, Surah.

Ulûmu'l-Kur'ân Bağlamında Müddessir Sûresi

Azime KELLEÇİ

Öz

Müddessir sûresi, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan sûreler arasında 74. sırada bulunan ve 56 âyetten oluşan Mekki bir sûredir. Adını ilk âyette geçen örtünüp bürünen anlamına gelen el-müddessir kelimesinden almıştır. Müddessir sûresi, nübüvvetin ilk zamanlarında inmiş olması münasebetiyle, Allah'ın varlığı ve birliği, cennetin ve cehennemın varlığı, inkârcıların cezalandırılacağı gibi meseleleri ihtiva etmektedir. Sûre Kur'ân ilimleri çerçevesinde değerlendirildiğinde birçok açıdan bu ilimler ile irtibatlı olduğu tespit edilmiş, sûrenin irtibatlı olduğu Kur'ân ilimleri örnekleri ile birlikte incelemeye tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kıraat, Ulûmu'l-Kur'ân, Müddessir, Sûre.

GİRİŞ

Müddessir sûresi Müzzemmil sûresinden sonra, Fâtihâ sûresinden önce Mekke'de nâzil olmuştur. Sûrenin nerede ve ne zaman indiğine delalet eden Câbir b. Abdullah'tan rivayet edilen meşhur hâdiseye göre Allah Resûlü'nün (s.a.v.) Cebrâil'i gördükten sonra korkup "beni örtün" demesi üzerine inmiştir. Sûrenin muhtevasına genel çerçeveden bakıldığında, Resûlüllâh'a (s.a.v.) nida, kavmini uyarması, Rabbini yüceltmesi ve yüce ahlak ile ahlaklanması emri ile başlarken, sonrasında kıyâmet ve dehşetini anlatmakla devam etmekte, bir sonraki bölümde ise âyetleri yalanlayanların nasıl bir yanlıştâ olduğuna vurgu yapmakta ve geri kalan kısmında ise inkârcıların âkibetinden bahsetmektedir. Sûrenin gayesi ise inanmayanları uyarmaya ihtimam gösterme konusunda gayret, yalancı ve günahkâr kimselere yeniden dirilişi ispatlamaktır.

Sûre, Kur'ân ilimleri bağlamında değerlendirildiğinde, muhtevası ve lafızların özellikleri incelendiğinde birçok Kur'ân ilmiyle irtibatı tespit edilmiştir. Müddessir sûresi, nübüvvetin ilk yıllarında nâzil olması münasebetiyle, hem lafzî hem manevî açıdan meydan okuyan bir söz dizilimine sahiptir. Bunu sûrenin kıraati esnasında hissettirdiği duygudan, fâsılalarının uyumundan, kısa ifadelerle inzâline rağmen verdiği mesajların derinliğinden ve çalışmanın

konusunu teşkil eden ulûmu'l Kur'ân açısından hayli zengin muhtevaya sahip oluşundan anlaşılması mümkündür.

1. KUR'ÂN-I KERÎM'İN NÜZÛLÜ, TERTÎBİ VE OKUNUŞ ÖZELLİKLERİNE DAİR İLİMLER

1.1. İlk Nâzil Olan Âyetler

Hız. Muhammed'in (s.a.v.) kendisine indirilen ve peygamberlik görevinin başladığı ilk vahyin, ilk sûre ve âyetin hangisi olduğu meselesi, Kur'ân ilimlerini ihtivâ eden eserlerde değerlendirilmiş ve bu konu "evvelü mâ nezele", "evvelü mâ nezele mine'l-Kur'ân gibi başlıklar çeşitli altında tartışılmıştır. Bu tartışma çerçevesinde tefsir, hadis ve sîret literatüründe aktarılan bilgilere göre 'Alâk sûresindeki ilk beş âyet, Müddessir sûresinin başındaki üç âyet, Fâtihâ sûresinin tamamı veya sûrelerin baş kısmında bulunan besmele, ilk indirilen vahiy olarak değerlendirilmiştir.¹

Hız. Muhammed'e (s.a.v.) indirilen ilk vahyi 'Alâk sûresi olarak değerlendirenler, bu görüşlerini vahyin başlangıcını anlatan sahih rivâyetlere dayandırmaktadırlar. İlgili rivâyet dâhilinde, Hız. Peygamber'e (s.a.v.) sunulan vahiy sâdik rüyalarla başlamış, bu vesileyle Aleyhissalâtü vesselâm'a yalnızlık sevdirelmiş ve Hira mağarasında zaman zaman inzivaya çekilmiştir. İnzivaya çekilmek için azığını alıp tekrar mağaraya gittiği bir günde, yanına melek gelerek 'Oku!' deyince, Hız. Muhammed (s.a.v.) 'Ben okuma bilmem' dedi. Hız. Peygamber söz konusu karşılaşmada yaşadıklarını ifade ederken bir meleğin kendisine geldiğini ve sıkıca kavrayıp okumasını istediğini belirtmiş, Hız. Muhammed de (s.a.v.) korku içinde bulunduğu o anda okuma bilmediğini söylemiş, bu olay üç kere tekrar ettikten sonra meleğin "*Yaratan Rabbinin adıyla oku; insanı bir kan pıhtısından yaratan Rab, senin Rabbin çok kerem sahibidir. Oku!*" dediğini aktarmıştır.²

Hız. Muhammed (s.a.v.) yaşadığı bu olaydan sonra korkmuş bir şekilde eşi Hız. Hatice'ye (r.anhâ) (v. h. 620) geldi ve "beni örtün, beni örtün" dedi. Bu isteğinden sonra Hız. Peygamber'in (s.a.v.) üstü örtüldü ve bir süre sonra korku ve titreme hali yerini sakinliğe

¹ İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde*, I, 166.

² Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1 (hadis no: 3); Müslim, "İmân", 1 (hadis no:252).

bıraktı. Resûlüllâh (s.a.v.) mağarada yaşadığı olayları Hz. Hatice'ye (r.anhâ) anlatarak kendisine bir şey olacağından endişelendiğini söylemiştir.³

Bazı tefsirlerde yer alan bilgilere bakıldığında 'Alâk sûresinin ilk vahiy oluşuyla ilgili, "Kur'ân'dan ilk inenler bu yüce, mübarek beş âyettir, Allah'ın kullara ilk rahmeti ve ilk nimetidir",⁴ ve "bu sûre Resûlüllâh'a (s.a.v.) Kur'ân'dan inen ilk sûredir ve ilk inen âyetler onun başındaki beş âyettir. Âlimlerin çoğunluğu da bu görüşü desteklemektedir" ifadeleri bulunmaktadır. Et-Tûsî (v. 460/1060) ve Tabersî (v. 543/1153) gibi bazı Şîî âlimler, bu konuda kesin bir görüş belirtmese de tefsirlerinde "ulemânın ekserîsinin görüşü, ilk indirilen âyetlerin Alak Sûresi'nin ilk beş âyeti olduğu yönündedir" şeklinde ifadeler kullanmışlardır.⁵

Hz. Aişe'nin (r.anhâ) (v.58/678) naklettiği bir hadîsi şerîfte, Allah Resûlü'ne (s.a.v.) ilk olarak cennet ve cehennem zikredildiği bir sûrenin indirildiği belirtilmiştir.⁶ Ancak bu rivâyet, daha önce bahsi geçen ilk inen vahyin 'Alâk sûresinin baş kısmı olduğunu ifade eden rivâyetle çelişmektedir.⁷ İbn Hacer, bu ihtilafı gidermek için ilk inen âyetlerin Alâk sûresinin başındaki beş âyet olduğunu ve bu sûrede cennet ve cehennem bahsi geçmediğini, dolayısıyla Hz. Aişe'nin sözlerindeki "ilk nâzil olan sûre" ifadesinin "ilk inen sûrelerden biri" anlamına geldiğini açıklamıştır. Ayrıca İbn Hacer (v. 852/1149), son kısmında cennet-cehennem bahsi geçen Müddessir sûresinin fetretü'l-vahyden sonra indirilen ilk sûre olduğunu ifade etmiştir.⁸

Resûlüllâh'a (s.a.v.) gelen ilk vahyin, Müddessir sûresi olduğu yönündeki görüşün delili, Câbir b. Abdullah'ın, -Resûlüllâh'tan (s.a.v.) işittiği üzere- ilk inen âyetlerin Müddessir sûresinin baş kısmındaki âyetler olduğunu naklettiği rivâyetidir.⁹ Bahsi geçen rivâyetin

³ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1 (hadis no: 3); Müslim, "İmân", 1 (hadis no:252).

⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, VIII, 437.

⁵ Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, X, 306; et-Tûsî, *et-Tibyân*, X, 379.

⁶ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 66 (hadis no:4993).

⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 47.

⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 212-213.

⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 48.

konuyla ilgili kısmı, Câbir b. Abdullah'ın, kendisine ilk inen sûre hangisidir diye sorulduğunda, Müddessir sûresidir demesi, fakat 'Alâk sûresi olduğunu söylüyorlar denildiğinde, "ben ancak Allah Resûlü'nün bana anlattığını söylüyorum" sözleridir.¹⁰ Süyûtî (v. 911/1505), el-İtkân'da, ilk inen vahyin 'Alâk sûresi olduğunu söyleyen Hz. 'Âişe (r.a.) ile Müddessir sûresi olduğunu söyleyen Câbir b. Abdullâh'ın rivâyetlerinin nasıl değerlendirilmesi gerektiği ile ilgili şu hususları sıralamıştır:

1. Câbir b. Abdullâh'a ilk inen âyetlerle ilgili soru, bütün halde indirilen ilk sûrenin hangisi olduğuna dair bir sorudur. Bu itibarla Câbir, 'Alâk sûresinin tamamı nâzil olmadan önce, bütünüyle ilk inen sûre Müddessir sûresidir demek istemiştir,

2. İlk nâzil olan âyetlerden maksat, mutlak öncelik değil, fetretü'l-vahiyden sonrası için bahsedilen bir önceliktir,

3. Câbir b. Abdillâh rivâyetindeki öncelik vasfı, Müddessir sûresindeki 'uyarma' emriyle ilişkilidir. Bu bağlamda 'Alâk sûresinin ilk beş âyeti, nübüvvet, Müddessir sûresinin ilk üç âyeti risâlet vazifesi açısından evveliyet özelliği taşır,

4. Müddessir sûresi, bir sebep üzere inmesi açısından ilktir.

5. Câbir, ilk vahyin Müddessir sûresi olduğu kanısına, Resûlüllâh'tan bu şekilde duymasıyla değil, kendi içtihiadı ile varmasıdır. Dolayısıyla, ilk vahyin 'Alâk sûresinin olduğuna dair nakledilen Hz. 'Âişe rivâyeti, Câbir b. Abdullâh rivâyetine tercih edilir, açıklamalarında bulunmuştur.¹¹

Bahis konusu edilen iki rivâyet arasındaki ihtilâfı bertaraf etme maksadı güden, Câbir b. Abdullâh'ın naklindeki "Resûlüllâh fetretü'l-vahiyden bahsederken şunları söyledi" ifadesine atıfla yapılan- bir izah daha mevcuttur. Bu izahattan anlaşıldığına göre, Câbir, Hz. Peygamber'in fetretten önce gelen vahiyle ilgili anlattıklarına muttali olmamakla birlikte, Cebrâil'in Hira mağarasında iken Resûlüllâh'a (s.a.v.) 'Alâk sûresinin ilk âyetlerini indirdiği

¹⁰ Buhârî, "Kitâbü't-Tefsîr", 65, (hadis no: 4954), Müslim, "Kitâbü'l-İmân", 1, (hadis no:255).

¹¹ Süyûtî, el-İtkân, I, 48.

bilgisinden de haberdar değildir. Bu nedenle içtihadta bulunarak ilk inen âyetlerin Müddessir sûresi olduğunu söylemişse de nass içtihadı mukaddemdir kâidesi gereği, bu rivâyetin delilliği geçersiz görülmektedir.¹²

Konuya dair bazı âlimlerin Ebû Meysere'den naklettikleri rivâyeti delil kabul edilerek ilk inen vahyin "Fâtihâ sûresi" olduğu görüşleri ve başka deliller sadedinde ilk nâzil olan vahyin "Besmele" olduğuna dair aktarımları¹³ mevcuttur. Ancak ilk nazil olan âyetler konusunda Müddessir Sûresi ile ilgili kısımlar değerlendirildiğinden bu görüşler burada nakledilmeyecektir.

1.2. Tertîbü'l-Kur'ân

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlü sürecinde, hükümlerin veya tilavetlerin nesh edilme ihtimali gibi başlıca nedenlerle kitap haline getirilmemiştir.¹⁴ Öte yandan, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) son Ramazan ayında Cebrâil'e (a.s.) arz ettiği şekilde¹⁵ sahâbîler tarafından yazılıp ezberlenmesi sebebiyle, Kur'ân-ı Kerîm'in Mushaf haline getirilmesi ihtiyacı da doğmamıştı. Ancak Yemâme savaşında birçok hafızın şehit edilmesi ve Kur'ân'ın kaybolma riski endişesi ile Hz. Ömer (r.a.) tarafından Kur'ân'ın bir araya toplanması gerektiği ifade edilmiştir.¹⁶ Bunun üzerine, Hz. Ebû Bekr (r.a.) (v. 13/634), Hz. Ömer (r.a.) (v. 23/644), ve ashâbın ileri gelenleri, sahâbîlere ait özel Mushafları karşılaştırarak Kur'ân-ı Kerîm'i iki kapak arasında toplamışlardır.¹⁷ Hz. Osman (r.a.) döneminde ise, sûreler Fâtihâ'dan başlayıp Nâs ile bitecek şekilde sıraya konulmuş ve bu düzenlemeye 'Mushaf tertîbi' denilmiştir.¹⁸

¹² Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, I, 79.

¹³ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 49.

¹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 138.

¹⁵ Cebrâil (a.s.) her yıl Ramazan ayında Kur'ân'ın nâzil olan kısmını Efendimiz'in (s.a.v.) yanına gelerek okurdu. Resûlüllâh'ın vefatından önceki son Ramazan ayında ise Cebrâil (a.s.) Resûlüllâh'a (s.a.v.) Resûlüllâh (s.a.v.) Cebrâil'e (a.s.) Kur'ân'ı arz etmiştir. Sahabe efendilerin ezberledikleri son okuyuştaki hâlden kasıt, son Ramazan ayındaki her iki tarafın Kur'ân'ı birbirine arz ettiği hâlidir. Buhârî, "İsti'zân", 43 (hadis no: 4997).

¹⁶ Paçacı, *Kur'ân'a Giriş*, s. 53.

¹⁷ Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, s. 35.

¹⁸ Maşalı, "Mushaf", *DîA*, XXXI, 242.

Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerin tertîbinin tevkiî mi yoksa tevfiî mi olduğu konusunda ihtilaf olsa da¹⁹, Cebrâil'in (a.s.) her yıl Ramazan ayında Resûlüllâh'a (s.a.v.) Kur'ân'ı okuduğuna dair rivâyetler, âlimlerin çoğunluğunun ittifak ettiği tevkiî görüşüne delil olarak gösterilmektedir. Özel mushafların varlığı ve farklılıkları bu ihtilafta bir rol oynamaktadır.²⁰

Müddessir sûresinin tertîbi konusunda, özel mushaflardaki farklılıkların neden olduğu ihtilaflara gelince; Hz. Osman (r.a.) nüshasına göre Mushaf'ta yetmiş dördüncü sırada yer alırken, nüzûl sırasına göre dördüncü sırada, Müzzemmil sûresinden sonra ve Kıyâmet sûresinden önce gelir. Ancak Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılan tertibe göre nüzulü dördüncü sıradadır ve Mesed sûresinden önce gelir.²¹ Ebû Sâlih-İbn Abbâs tarikiyle nakledilen tertibe göre ise, nüzûl sırasına göre beşinci sırada yer almaktadır ve Fâtihâ sûresinden önce gelmektedir.²²

Bazı tefsirlerde Müddessir sûresinin Kur'ân'daki tertibi hakkında, ilk âyetlerinin Müzzemmil sûresinden önce indiği halde Müzzemmil sûresinin sebep ve başlangıç, Müddessir sûresinin ise gaye ve amaç esaslı bir nitelik arz etmesi ve insanları uyarma emri ile özelden genele doğru daha kapsamlı olması sebebiyle, Müzzemmil sûresinden sonraya konulduğu yönünde açıklamalar yer almaktadır.²³ Bu hususta, Süyûtî'nin *Esrâru tertîbi'l-Kur'ân* adlı eserinde Müddessir sûresinin Müzzemmil sûresinin akabinde nâzil olduğunu belirten farklı bir rivâyet yer almaktadır.²⁴ Ayrıca, Müddessir sûresinin Müzzemmil sûresinden sonra Fâtihâ sûresinden önce indirildiği²⁵ ve ilk âyetlerinin 'Alâk sûresinden sonra yaşanan vahiy kesintisinin ardından geldiği şeklinde de açıklamalar bulunmaktadır.²⁶

¹⁹ Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, s. 35.

²⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 144.

²¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 86.

²² Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 86; Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, s. 62.

²³ Elmalılı, *Hak Dîni*, VIII, 5446.

²⁴ Süyûtî, *Esrâru tertîbi'l-Kur'ân*, s. 149.

²⁵ Karaman ve dğr., *Kur'ân Yolu*, V, 491.

²⁶ İbn 'Âşûr, *et-Tehrîr ve't-tenvîr*, XXIX, 292.

1.3. Fevâtihü's-Süver

Fevâtihu's-süver, Kur'ân-ı Kerîm'in açılışları olan fevâtih ile sûre kelimesinin çoğulu olan süver'in birleşmesiyle oluşan bir terkiptir. Bu konu, Kur'ân ilimleri kitapları ve diğer pek çok müstakil eserlerde ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Âlimler, her sûrenin kendi muhatabının ilgisini çekecek bir açılışa sahip olduğunu belirterek, bu konuya hem ilmî hem de edebî açıdan yaklaşmışlardır.

Süyûtî, el-İtkân adlı eserinde Kur'ân-ı Kerîm'deki sûrelerin başlangıç şekillerini tasnif ederek benzer şekilde başlayanları bir araya getirmiştir. Buna göre, Allah Teâlâ'nın zatına senâ ile başlayan on dört sûre , hurûfu mukattâ' ile başlayan yirmi dokuz sûre , nidâ ile başlayan on sûre, haber cümlesiyle başlayan yirmi bir sûre, kalem ile başlayan on beş sûre, şart edatıyla başlayan yedi sûre, emir ile başlayan altı sûre, bedduâ ile başlayan üç sûre, istifhâm ile başlayan altı sûre ve ta'lîl ile başlayan bir sûre mevcuttur.

Müddessir sûresinin, başlangıcında yer alan "بِأَيُّهَا الْمُدَّتَّرُ" / Ey örtüye bürünen" şeklindeki nidâ, onu diğer Kur'ân sûreleri içinde, nidâ ile başlayan sûreler kategorisine dâhil eder.

1.4. Sûrenin Harf, Kelime Ve Âyet Sayısı

Kur'ân tefsirleri genellikle sûrelerin âyet sayılarına göre gruplandırıldığında, Müddessir sûresinin bu sınıflamada mufassal sûreler arasında yer aldığı görülmektedir.²⁷ Ayrıca Hz. Aişe'den nakledilen bir rivâyete göre²⁸, Allah Resûlü'ne (s.a.v.) indirilen cennet ve cehennem hakkında detaylı bilgilerin bulunduğu ilk mufassal sûrenin Müddessir sûresi olduğu belirtilmiştir.²⁹

Müddessir sûresi, Basra, Kûfe ve Medîne ehlinin genel kabulüne göre âyet sayısı elli altı, Şâm ehline göre ise elli beştir.³⁰ İlk âyetin âyet sayılıp sayılmayacağı konusundaki

²⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 152.

²⁸ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 66 (hadis no:4993).

²⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 212-213;

³⁰ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 293; Elmalılı, *Hak Dîni*, VIII, 5446.

tartışmalar sonucunda âlimler, devamındaki âyetlerin fâsılları ile uyumlu olması göz önünde bulundurularak ilk âyetin de müstakil bir âyet olarak kabul edilmesi görüşünü benimsemiştir.³¹ Müddessir sûresinde toplamda 255 kelime ve 1010 harf bulunmaktadır.³²

1.5. Kıraat Farklılıkları

القراءة/kıraat kelimesi, Arapça قرأ kökünden türemiş olup okumak veya tilavet etmek anlamına gelir.³³ İslâmî ilimlerde, "ilmü'l-Kur'ân" olarak adlandırılan kıraat ilmi, "Kur'ân-ı Kerîm'in kelimelerinin mütevatir okunuş şekillerini ve farklılıklarını nakledenlerine dayandırarak bildiren ilimdir" şeklinde tanımlanır.³⁴

Kur'ân-ı Kerîm'deki kelimelerin farklı okunuşları, sahâbe ve sonrasındaki nesiller arasındaki kıraat farklılıklarının yayılmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu farklılıkların belirli bölgelere özgü olması ve kurrânın yayılması sonucunda, farklı kıraatlerin ortaya çıkmasıyla birlikte bu kıraatler okuyuculara nispet edilmiştir.³⁵ Ancak, kıraatlerin sahihliği, rivâyetin sahihliği ve Kur'ân-ı Kerîm'i Resûlullah'tan (s.a.v.) dinlemiş olan sahabeye dayanması şartına bağlıdır.³⁶ Genel olarak, Hz. Osman (r.a.) mushafına uygunluk gösteren ve sahihliği ispat edilen her kıraat kabul edilmektedir.³⁷

Kıraatteki çeşitliliğin, sahâbenin kıraati Allah Resûlü'nden (s.a.v.) farklı şekillerde alması, daha sonraki dönemlerde tâbiûn ve tebe-i tâbiîn de bu okuyuş farklılıklarını devam ettirmesi sonucunda, kurrânın muhtelif bölgelere yayılmasının ardından farklı kıraatlerin bu kârilere nispet edilmesiyle oluşmaya başladığı ifade edilmektedir.³⁸ Bu çeşitli

³¹ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 162.

³² Elmalılı, *Hak Dîni*, VIII, 5446.

³³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "ق-ر-أ", V, 3563.

³⁴ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn*, s. 49; Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, s. 73.

³⁵ Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 126.

³⁶ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, s. 250.

³⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 179; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 226.

³⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 173.

kıraatler arasından sadece yedi tanesi ve bu yedi kıraatin her birinin iki râvîsi şöhret kazanmıştır.³⁹

Müddessir sûresi kıraat ilmi açısından incelendiğinde, bazı âyetlerde farklı okuma vecihlerinin bulunduğu tespit edilmiştir. Örneğin, sûrenin ilk âyetinde geçen "المُدَّتِرُ/örtüye bürünen" ifadesinin, bazı tefsirlerde Übey b. Ka'b, Ebû 'Imrân ve A'meş tarafından kelimenin aslında bulunan 'التاء' harfi izhar edilerek kelimenin 'الْمُدَّتِرُ' şeklinde okunduğu, Ebû Racâ', İkrime ve Ya'mer'in ise 'الْمُدَّتِرُ' şeklinde tâ harfini gizleyerek okudukları bilgilerine yer verilir.⁴⁰

İkinci olarak tefsir kitapları ve kıraat ilmine dair eserlerde, Müddessir sûresinin beşinci âyetindeki "الرجز/azap, put, günah" kelimesinin ilk harfinin dammesiyle ve kesresiyle okunmasıyla ilgili farklı okuma şekilleri kaydedilmiştir.⁴¹ İbnü'l-Cezerî'nin (v. 843/1429) kitabına göre, kıraat imamlarından Ebû Ca'fer, Ya'kûb, Hafs ve şaz kıraatlerden İbn Muhaysın⁴² kelimenin "الراء/râ" harfini dammesiyle, geriye kalan harfleri ise kesresiyle okumuştur.⁴³ Râ harfinin kesre ile okunmasının "şirk", damme ile okunmasının ise "isâf" ve "nâile" adındaki iki putu ifade ettiği şeklinde yorumlar yapılmıştır.⁴⁴

Tefsir kitaplarında ve kıraat ilmine dair eserlerde, sûrenin altıncı âyetindeki 'تَمَنُّنٌ' ibaresinde yer alan iki 'ن/nûn' harfi genellikle izhâr edilerek okunur. Ancak Ebu's-Semmâl el-Adevî, el-Ukaylî ve el-Hasen gibi bazı âlimler, idgam ve fetha ile 'وَلَا تَمَنَّ' şeklinde okumuşlardır.⁴⁵ Âyetin devamındaki 'تَسْتَكْتَرُ' kelimesi ise genellikle hâl manasında ref

³⁹ Kıraat İmamları ve râvîleri hakkında detaylı bilgi için bk. Birışık, "Kıraat", *DİA*, XXV, 429; Kıraat imamları ve râvîleri hakkında geniş bilgi için bakınız Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, s. 237-255.

⁴⁰ El-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VIII, 399; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 159; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 429.

⁴¹ El-Cezerî, *en-Neşr*, s. 393; ed-Dânî, *et-Teysîr*, 216; el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VIII, 401; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 253; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 430.

⁴² El-Bennâ, *İthâfu fudelâi'l-beşer*, II, 571.

⁴³ El-Cezerî, *en-Neşr*, 393.

⁴⁴ İbn Hâleveyh, *el-Hucce fî kırâati's-seba'*, s.355; İbn Abbâs ve İbn Zeyd el-Hac sûresindeki "Şu halde pisliğin takendisi olan putlardan uzak durun" âyetini delil göstererek الرجز un put manasına geldiğini söylemiş, Muğîre en-Nehâî'den naklederek bu kelimenin günah anlamına geldiğini söylemiştir. İsâf ve nâile putlarının adı olduğunu ise Katâde söylemiştir. Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 170.

⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 172; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 431.

edilerek okunmuştur. Ancak el-Hasen tarafından ortaya konulan başka bir okuyuş farklılığına göre kelimenin sonu sakin okunmuş, bu da âlimler tarafından kötü bir okuyuş kabul edilmiştir.⁴⁶ El-A'meş ve Yahyâ ise 'key lâmi' var gibi kabul edip fetha ile 'تَسْتَكْبِرُ' şeklinde yani 'وَلَا تَمُنُّنْ لِتَسْتَكْبِرُ' /daha çok istemek için minnet etme' manasında okumuşlardır.⁴⁷

Sûrenin otuzuncu âyetinde geçen 'تِسْعَةَ عَشَرَ' /on dokuz' ifadesi Ebû Ca'fer b. el-Ka'ka' ve Talhâ b. Süleyman'ın da içinde bulunduğu bir grup ikinci 'ayn harfini sâkin 'تِسْعَةَ عَشَرَ' şeklinde okumuştur.⁴⁸ İbârenin böyle okunmasına dair Beydâvî tefsirinde, "aynı harekelerin ard arda gelmesi murad edilmiştir" yorumuna bulunmaktadır.⁴⁹ Kurtubî (v. 671/1273/) ise *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsirinde sûrenin otuzuncu âyeti hakkında yedi farklı kıraatten bahsetmiştir.⁵⁰ Bunların ilki umumun kıraati sayılan 'تِسْعَةَ عَشَرَ' okuyuşudur. İkincisi, İbn Abbâs'tan rivâyetle 'sondaki tâ harfinin damme ile okunduğu 'تِسْعَةُ عَشْرٍ' kıraati, üçüncü, dördüncü ve beşincisi ise Enes b. Mâlik'ten naklen 'تِسْعَةُ وَ عَشْرٍ - تِسْعَةُ أَعْشُرٍ -' 'تِسْعَةَ وَ عَشْرٍ' şeklindeki okuyuşlardır. Ancak son sırada yer alan üç kıraatin çok az bilinen ve kabul edilebilmesi mümkün görülmeyen kıraatler olarak değerlendirilmiştir.⁵¹

Sûrenin 'وَاللَّيْلِ إِذَا يَدِيرُ' âyetinde⁵² farklı okuyuşlara ve anlam yorumlarına sebep olan bir ihtilaf mevcuttur. Nâfî', Hamze ve Hafs kıraatinde hemze hazfedilerek 'إِذَا دَبَّرَ' şeklinde okunurken, diğer kıraatlerde ilk elif izhâr edilip ikinci elif hazfederek 'إِذَا دَبَّرَ' şeklinde okunmaktadır.⁵³ İbareyi 'أَدْبَرَ' şeklinde okuyanlar, bir sonraki âyette geçen 'أَسْفَرَ' kelimesinin

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 173.

⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 172-173.

⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 173.

⁴⁹ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 259; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 431

⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 172-173.

⁵¹ Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 203; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 258; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 384; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 190

⁵² el-Müddessir 74/33.

⁵³ ed-Dânî, *et-Teyşîr*, s. 216; Muhammed b. Ahmed, *Me'âni'l-Kirâât*, s. 102; el-Cezerî, *en-Neşr*, s. 393.

kalıbına uydurmak istemiştir. 'دَبَّرَ' diye okuyanlar ise 'وَلَّى/ذَهَبَ' anlamını kastetmişlerdir gibi yorumlar yapılmıştır.⁵⁴

Farklı okuyuş şekilleri bulunan diğer bir âyet, sûrenin 51. âyetinde geçen 'مُسْتَنْفِرَةٌ' kelimesidir. Bu kelime, Âsım ve A'meş tarafından ürküp kaçan anlamında ism-i fâil kalıbıyla 'مُسْتَنْفِرَةٌ' şeklinde okunurken, Hicaz ehli, Nâfi' ve İbn 'Âmir ise ism-i mef'ûl olarak ürkütülmüş, korkutulmuş manasına gelen 'مُسْتَنْفِرَةٌ' şeklinde okumuşlardır.⁵⁵

Müddessir sûresinin sonundaki 'وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ' ve 'كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ' âyetlerinde, fiillerin farklı kıraatleri bulunmaktadır. 'يَخَافُونَ' fiili genel olarak bu şekliyle okunurken, bazıları tarafından 'تَخَافُونَ' şeklinde okunmuştur.⁵⁶ Benzer şekilde, 'يَذْكُرُونَ' fiili genel olarak gâib sîgasıyla okunurken, Nâfi' ve Ya'kûb muhatap sîgasıyla okumuşlardır.⁵⁷

1.6. Vakıf ve İbtidâ

Vakıf ve ibtidâ ilmi, Kur'ân-ı Kerîm tilâveti sırasında okuyan kişinin nefesinin yetmeyeceğini düşündüğü an uygun bir yerde durarak, sesini keserek⁵⁸ nefes almasını ve ardından geriden devam ederek okumasını öğreten bir ilimdir.⁵⁹ Bu yöntem, vakfın nasıl yapılacağı ve ibtidâ hususunu da kapsar. Okuyucu, uygun bir yerde durarak nefes aldıktan sonra, uygun lafız seçerek okumaya devam etmeli ve tilâvetini bu şekilde sürdürmelidir.⁶⁰

Vakfın, sözün her yönüyle tamam olduğu, yani öncesi ve sonrası ile bir alakası bulunmayan noktada yapılması vakf-ı tâm, sözün lafız ve mana yönüyle tam olmasıyla birlikte, sonrası ile anlam açısından ilişkisi bulunduğu yerde yapılması ise vakf-ı kâfidir. Kelâm tam ancak sonrası ile lafız yönünden ilişkili olduğu yerde yapılan vakıf vakf-ı hasen ve kelâmın tamam olmadığı ve sonrası ile sıkı ilişkisi bulunduğu durumda yapılan vakfa da vakf-ı kabîh

⁵⁴ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, s.355.

⁵⁵ Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 206; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 263; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 202.

⁵⁶ İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, s.356;

⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 204; İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, s. 356; ed-Dânî, *et-Teyşir*, s. 216.

⁵⁸ El-Cezerî, *en-Neşr*, I, 240.

⁵⁹ Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, s. 338.

⁶⁰ El-Cezerî, *en-Neşr*, I, 224.

denmektedir.⁶¹ Bu konuda en meşhur olan teliflerden İbnü'l-Enbârî'nin (v. 328/940) *Kitâbu İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ* adlı eserinde, Kur'-ân-ı Kerîm'de'ki sûreleri tek tek ele alarak âyetlerin içerisindeki ve sonlarındaki vakıflar hakkında ayrıntılı biçimde bilgi verilmektedir.⁶²

Müddessir sûresindeki vakıf ve ibtidâ konusu, İbnü'l-Enbârî'nin bahsi geçen eserindeki bilgiler temel alınarak şu şekilde ele aktarılabilir⁶³:

Vakf-ı Tâm

كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ⁶⁴	عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرَ يَسِيرٍ ⁶⁵
وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلنَّاسِ ⁶⁶	وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ⁶⁷
	إِلَّا أَصْحَابَ الْأَيْمِينِ ⁶⁸

Vakf-ı Hasen

فَمُقَاتِلِينَ ⁶⁹	وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ ⁷⁰
لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ ⁷¹	لَوْحَةً لِّلنَّاسِ ⁷²

⁶¹ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 198; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, s. 340.

⁶² Geniş bilgi için bakınız el-Enbârî, *el-vakf ve'l-ibtidâ*, s. 494-999.

⁶³ el-Enbârî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, I, 955-956.

⁶⁴ el-Müddessir 74/31.

⁶⁵ el-Müddessir 74/10.

⁶⁶ el-Müddessir 74/31.

⁶⁷ el-Müddessir 74/31.

⁶⁸ el-Müddessir 74/39.

⁶⁹ el-Müddessir 74/2.

⁷⁰ el-Müddessir 74/7.

⁷¹ el-Müddessir 74/28.

⁷² el-Müddessir 74/29.

لَمِنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ⁷³	وَالْكَافِرُونَ مَادًّا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ⁷⁴
كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينًا ⁷⁵	مَا سَأَلْتُمْ فِي سَفَرٍ ⁷⁶

2. KUR'ÂN-I KERÎM'İN LAFZI İLE İLGİLİ İLİMLER

2.1. Garîbü'l-Kur'ân

Arapçada garâbet kökünden türeyen ve sözlükte nadir rastlanan, yurdundan uzak olan, sözlüklere başvurulmadan anlamı bilinmeyen kelime anlamlarına gelen garîb sözcüğü,⁷⁷ terim olarak, Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan ve az kullanılması sebebiyle anlamı yaygın biçimde bilinmeyen, ilk bakışta zor anlaşılan kelimeleri inceleyen 'ulûmü'l-Kur'ân konusuna⁷⁸ isim teşkil etmektedir. Allah Resûlü'nün (s.a.v.) "أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ وَ التَّمَسُّوا غَرَائِبَهُ" /Kur'ân'ı i'râb ediniz ve garîblerini araştırınız"⁷⁹ sözüne önem atfedilmesi, öte yandan manası kapalı ve anlaşılması zor ibarelerin açıklanmasına ihtiyaç duyulması sebebiyle garîbü'l-Kur'ân ilmi ortaya çıkmıştır.⁸⁰

İbn Abbâs'tan (v. 13/634) nakledilen bir rivâyete göre Müddessir sûresinin elli birinci âyetindeki 'فَسُورَةٌ' lafzının, Türkçedeki 'aslan', Arapçadaki 'أَسَدٌ', Farsça'daki 'شیر', Nabatça'daki 'أر' karşılığında kullanılan Habeşçe bir kelime olduğunun ifade edilmesi, Kur'ân'da başka bir dilden kelimenin mevcudiyetini imkân dâhilinde kılarken, Taberî bu hususa, rivâyette geçen kelimelerin söz konusu dillerle tevâfuk ettiğini beyan ederek açıklık getirme yoluna

⁷³ el-Müddessir 74/37.

⁷⁴ el-Müddessir 74/31.

⁷⁵ el-Müddessir 74/38.

⁷⁶ el-Müddessir 74/42.

⁷⁷ Elmalı, Arslan, "Garîb", DİA, XIII, 374.

⁷⁸ Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân" DİA, XIII, 379.

⁷⁹ İbn Ebî Şeybe, el-Kitâbu'l-musannef, VI, 116, hadis no 29912.

⁸⁰ Mendes, Karakaş, Garîbü'l-Kur'ân Literatüründe İbn Hişâm'ın Yeri, sy. 5, s. 45, y. 2014.

gitmiştir.⁸¹ Ayrıca, *Tefsîru İbn Abbâs ve Merviyâtüh* adlı eserde yukarıdaki rivâyetin senedindeki iki râvinin zayıf olduğu belirtilmektedir.⁸²

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen 'فَسْوْرَةٌ' kelimesinin anlamı, garîbu'l-Kur'ân ve tefsir kitaplarında farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bunlar arasında, kelimenin 'aslan' anlamının yanı sıra okçular,⁸³ avcılar,⁸⁴ erkek sesleri,⁸⁵ insan fısıltısı⁸⁶ ve gece çöktüğündeki ilk karanlık⁸⁷ gibi anlamları da bulunmaktadır. Bazı rivâyetlere göre ise Araplar nezdinde azametli ve şiddetli olan her şeye 'فَسْوْرَةٌ' denildiği belirtilmektedir.⁸⁸ Ancak, Müddessir sûresinin elli birinci âyetindeki bağlama göre kelimenin 'aslan' anlamına geldiği yaygın olarak kabul görmektedir ve hâl-i hazırda meâllerde kelime bu şekilde kullanılmaktadır.⁸⁹

Müddessir sûresinde garîbu'l-Kur'ân kapsamında incelenen ve farklı manalarına yer verilen; azap,⁹⁰ azaba götüren şeyler,⁹¹ pis-kötü şey,⁹² günah⁹³ ve putlar⁹⁴ anlamına gelen 'الرُّجْزُ', Arap dilinde ses manasına gelen 'نَفْرٌ' kelimesinden türediği ifade edilen,⁹⁵ sûr⁹⁶ ve ilk

⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 14; Abdullah b. el-Humeydî, *Tefsîru İbn Abbâs*, s. 945

⁸² Abdullah b. el-Humeydî, *Tefsîru İbn Abbâs*, s. 946.

⁸³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, XIV, 457; Humeydî, *Tefsîru İbn Abbâs*, s. 944; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII, 413; İbn Kayyım, *Bedâi'u't-tefsîr*, III, 223; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 78; Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 206.

⁸⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, XIV, 457; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 78.

⁸⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, XIV, 458.

⁸⁶ Humeydî, *Tefsîru İbn Abbâs*, s. 943; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII, 413.

⁸⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 79; Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, VIII, 274.

⁸⁸ Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, VIII, 274; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 79; el-Humeydî, *Tefsîru İbn Abbâs*, s. 945.

⁸⁹ Taberî, *Câmi'l-beyân*, VIII, 490. Kelimenin meâllerde geçen anlamıyla ilgili bkz. Elmalılı, *Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâli*, s.315; Feyizli, *Feyzü'l-Kur'ân*, s. 605.

⁹⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXII, 244; Buhârî, *Câmi'u's-sahîh*'te, bu âyetle ilgili kısımda, hadisi zikretmeden evvel kelimenin 'put' manasına geldiği söyleniyor şeklinde bir kayıt düşmüştür, s. 877; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VIII, 476; Mekkî b. Ebî Tâlib, *Tefsîru'l-müşkil*, s. 284; Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 201.

⁹¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, s. 245; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXII, 244.

⁹² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXII, 244; Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr*, XV, 209.

⁹³ Kurtubî, *el-Câmi'*, XXI, 365.

⁹⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *Tefsîru'l-müşkil*, s. 284; Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 201; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 44 (hadis no: 3325).

⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, XXI, 370.

⁹⁶ Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 652.

ya da ikinci üfleyiş manasına geldiği hususunda ihtilaf edilen 'تَأْفُورٌ',⁹⁷ *Sünen-i Tirmizî*'de Ebû Sa'îd'den naklen, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) kâfirlerin yetmiş yıl tırmanıp tekrar aşağı yuvarlandıkları ateşten bir dağdır" şeklinde tanımladığı,⁹⁸ sarp yokuş⁹⁹ ve meşakkatli bir azap¹⁰⁰ manalarına gelen 'صَعُودٌ', kaşları çatma,¹⁰¹ yersiz şekilde yüzünü ekşitme,¹⁰² ne ileri ne de geri hareket etmemek suretiyle duraksama,¹⁰³ ehemmiyet vererek tefekküre dalma¹⁰⁴ gibi manalara gelen 'بَسْرٌ', yakmak suretiyle insanın cildini karartan,¹⁰⁵ cildi yakan,¹⁰⁶ değiştiren, insanlar için uyarı ve cehennemden beş yüz yıllık mesafeden parlayarak göz alması¹⁰⁷ anlamlarından bahsedilen 'لَوَّاحَةٌ', yaban eşeği, ürküp kaçan manasına gelen ve 'نَافِرَةٌ' kelimesi ile aynı anlamda kullanılan¹⁰⁸ 'مُسْتَنْفِرَةٌ' gibi anlamları yaygın olarak bilinmeyen kelimeler vardır.

2.2. Tekrâru'l-Kur'ân

Tekrar ve te'kid konusu, Arapça'da 'كَرَّرَ' ve 'كَرَّرَ' fiillerinin mastarlarından olan ve dönmek, tekrarlamak anlamına gelen 'tekrar', Kur'an'ın anlamının güçlendirilmesi amacıyla lafzın veya mürâdîfinin iade edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır. 'Ulûmü'l-Kur'an' alanında tekrar konusu, genellikle i'caz ve uslubu'l-Kur'an başlıkları altında ele alınmakta ve tekrar

⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 250.

⁹⁸ Tirmizî, "Sıfatü Cehennem", 36 (hadis no: 2576).

⁹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIX, 479.

¹⁰⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXIX, 122; Kurtubî, *el-Câmi'*, XXI, 376; Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, s. 246.

¹⁰¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII, 406; Kurtubî, *el-Câmi'*, XXI, 379.

¹⁰² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXIX, 124.

¹⁰³ Bu mana ile ilgili olarak, "Araplar, merkep durduğunda قَدَّمَ الرَّكْبَ der" açıklaması yapılmıştır. Kurtubî, *el-Câmi'*, XXI, 379.

¹⁰⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 258.

¹⁰⁵ Ferrâ', *Me'ânî'l-Kur'ân*, III, 203.

¹⁰⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, XIV, 183.

¹⁰⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 260.

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 275-276.

ve te'kid bölümünde incelenmektedir. Başka bir tasnifte ise itnâb konusunun bir türü olarak değerlendirilmektedir.¹⁰⁹

Kur'ân-ı Kerîm'in baştan sona okunmasıyla, bazı âyetlerin, kelimelerin veya hikâyelerin benzer şekillerde aynı lafızlarla ya da anlamları tekrarlandığı fark edilir. Arapça bir lisanla indirilmiş olan Kur'ân'ın, Arap dilinde kelimelerin ya da cümlelerin tekrar edilmesinin belâgat açısından önemli olduğu düşünüldüğünde, bu durumun göz ardı edilmediği görülmektedir.¹¹⁰ İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde, Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça bir dille indirilmiş olması sebebiyle, tekrarların belâgat açısından önemli olduğuna dikkat çekerek, Kur'ân'da yer alan tekrarlar Arap toplumunun dilinde sıkça kullanılan bir üslup olan vurgulama ve anlaşılabilirliği artırma amaçlıdır.¹¹¹

Zerkeşî, tekrarın bir diğer faydasının te'kid olduğunu belirtmekle birlikte, Kur'ân üslûbunda tekrar te'kidden daha etkilidir ve te'kid tekrar kadar güçlü bir vurgu taşımaz şeklinde görüş bildirmiştir. Ayrıca, te'kid ile tekrar arasındaki farkı da açıklamıştır.¹¹² Süyûtî ise tekrarın faydaları konusunda aynı görüşte olmasına rağmen, tekrarın yadsınması ve yanlış yorumlanması durumunda fesâhatin en üstün seviyesi olarak kabul etmiştir.¹¹³

Konuyla ilgili olarak Müddessir sûresinin 'فَدَّرَ كَيْفَ فَدَّرَ كَيْفَ فَدَّرَ' ¹¹⁴ âyetlerinde 'فَدَّرَ' ifadesi üç, 'فَدَّرَ كَيْفَ فَدَّرَ' ise iki defa tekrarlanmıştır.¹¹⁵ Bu âyetlerin tekrarına, bir şeyin sebebi bilinmediğinde kişiye ârız olan hâl manasına gelen taaccüp sebep gösterilmiştir. Âyetlerde sûrenin büyük bölümünün kendisi hakkında indirilen Velîd b. Muğîre'nin Kur'ân âyetlerini düşünüp taşınmasından bahsedilmekte ve âdeta bu sözde düşünüşün ardından âyetlerin ancak bir sihirbaz sözü olabileceğini söylemesinin bir

¹⁰⁹ Zerkeşî *el-Burhân*'da tekrar konusunu, Üslûbu'l-Kur'ân ve fûnûhu'l-belîğa adlı bölümde zikretmiş, Süyûtî *el-İtkân*'da el-İ'câz ve'l-itnâb adlı bölümünde itnâbın (sözü uzatarak ifade etme sanatı) çeşidi olarak zikretmiştir.

¹¹⁰ Baş, *Kur'ân'ın Üslûbu ve Tekrarlar*, s. 27.

¹¹¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 235.

¹¹² Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 11.

¹¹³ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 179.

¹¹⁴ el-Müddessir 74/18-19-20.

¹¹⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 11; el-Kirmânî, *Esrâru't-tekrâr*, s. 210.

eleştirisi yapılmaktadır. Velîd b. Muğîre Kur'ân'ın hak olduğunu kabul ettiği halde itibarını kaybetmemek uğruna, Kureyş halkını hoşnut etmek için düşünmüş gibi yaparak Kur'ân'ı inkâr etmiştir. Olayın bu şekilde gelişmesinden doğan taaccübün bir sonucu olarak âyetler tekrar edilmiştir.¹¹⁶

Müddessir sûresinde geçen 'تَذْكِرَةٌ' kelimesi, Abese sûresinde iki kez tekrarlanarak 'كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ'¹¹⁷ şeklinde yer almıştır. Bu tekrarlar, her iki sûrenin de aynı öğütünü vermesi ve aynı şeyden öğüt alınması sebebiyle birbirinin tekrarı olarak kabul edilir.¹¹⁸

2.3. Vucûh Ve Nezâir

Sözlükte, bir şeyin ön tarafı, zât, yüz, çeşit, kısım, yol gibi anlamlara gelen,¹¹⁹ tefsiri terimi olarak, bir kelimenin Kur'ân'da farklı anlamlarda kullanılması şeklinde tanımlanan vucûh¹²⁰ ile sözlükte benzer, eş anlamlarında kullanılıp aynı zamanda nazîre kelimesinin çoğulu olan¹²¹ ve terim anlamı Kur'ân'daki farklı kelimelerin aynı anlamda kullanılması şeklinde tanımlanan nezâir,¹²² Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli yere sahip bir 'ulûmü'l-Kur'ân konusunu teşkil etmektedir.

Vucûh ve nezâir ilminin sûreyle irtibatı incelendiğinde, kaynakların belirttiğine göre Müddessir sûresindeki iki kelimenin, bu ilme dâhil edilen ibareler arasında sayıldığı tespit edilmiştir.¹²³ Buna göre, Müddessir sûresinin 'وَالرُّجْزَ فَآ هُجْرًا' /azaba götürececek şeyleri (putları ve onlara ibadeti) terket'¹²⁴ âyetindeki الرُّجْزَ kelimesi, Müddessir sûresinde put anlamına gelirken, diğer yerlerde azap anlamına gelmektedir.¹²⁵ Konuyla alakası tespit edilen bir

¹¹⁶ Baş, Kur'an Üslûbu ve Tekrarlar, s. 113-114.

¹¹⁷ Abese 80/11-12.

¹¹⁸ el-Kirmânî, *Esrâru't-tekrâr*, 211.

¹¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "و-ج-ه", VI, 4468.

¹²⁰ Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 236.

¹²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "ن-ظ-ر", VI, 4776.

¹²² Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 238.

¹²³ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 389; ed-Dâmiğânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 191.

¹²⁴ el-Müddessir 74/ 5.

¹²⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, I, 389.

diğer lafız ise sûrenin 'وَمَا أَذْرَاكَ مَا سَقَرٌ - وَمَا أَصْلَابِيهِ سَقَرٌ / onu sekara sürükleyeceğim, sen biliyor musun sekar nedir?'¹²⁶ mealindeki yirmi altı ve yirmi yedinci âyetlerinde geçen sekar , Kur'ân'daki cehennem, nâr, hutame, cahîm gibi kelimelerle aynı anlama gelmektedir.¹²⁷

3. KUR'ÂN-I KERÎM'İN ÜSLÛBU VE MANASI İLE İLGİLİ İLİMLER

3.1. Aksâmu'l-Kur'ân

Kur'ân'daki yeminlerin incelenmesiyle ilgili bir konu olan Aksâmu'l-Kur'ân, Kur'ân lafzına "aksâm" kelimesinin eklenmesiyle oluşturulmuş bir terimdir. Allah bazen sûre başlarında, bazen de farklı yerlerde kendi Zatına, Peygamber'e, vahyin indirildiği mekânlara, meleklere, kıyamet gününe, gecelere ve günlere yemin eder. Aksâmu'l-Kur'ân, özellikle bu yeminlerin çeşitlerini ve özelliklerini ayrıntılı bir şekilde inceleyen bir ilim dalıdır. Yemin eden kişi, kendisine iftihar vesilesi olan, mevkiisini yücelten veya değerini gösteren kelimelerle kasemini yapabilir. Aynı şekilde, dostluk niyeti güden, öğüt veren veya zühdü teşvik eden kelimeler de kullanılabilir.

Kur'ân'daki yeminlerden murad edilen şey, 'المُقْسَمُ عَلَيْهِ-المُقْسَمُ بِهِ' kendisine veya hakkında yemin edilen konunun ya da varlığın sübutunu te'kid etmektir. Gizli ve kapalı şeyler hakkında yemin edilmesi ve güneş, ay, gece, gündüz ve semâ gibi bilinen ve zâhir olan şeylere ise kendisine yemin edilmesi câizdir. Yeminlerin Kur'ân'ın ekserisinde, meydana gelen ya da gelmeyen durumları bildiren haber cümleleri içerisinde mevcutken, emir, nehiy, temennî içeren talebi cümleler ile geldiği de mevcuttur.

Aksâmu'l-Kur'ân konusunda üzerinde durulan bir diğer husus da, Arap toplumunda yaygın olarak kullanılan bir ifade olan 'لا/lâ' nefiy edatının fiilin başına eklenerek 'hayır! İşin aslı bu değil' gibi benzer manaların elde edilmesidir. Bu şekilde, Kur'ân-ı Kerîm Arap kavimlerinin sosyal ve edebî hayatında önemli bir yeri olan yeminleri korumuş ve aynı zamanda tevhi'd,

¹²⁶ el-Müddessir 74/26-27.

¹²⁷ Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 238.

nübüvvet, âhiret, ceza gibi inanç esaslarını yemin vasıtasıyla güçlü şekilde vurgulayarak ispatlamıştır.

Müddessir sûresindeki yeminlerin bağlamlarına ve mahiyetlerine ilişkin olarak, öncelikle sûrenin 32, 33 ve 34. âyetlerinde ve ayrıca 50 ve 54. âyetlerinde arka arkaya yeminlerin yer aldığını söylemek mümkündür. Bu sûre, genel olarak Kur'ân ve âhireti inkâr edenlere karşı mücadeleyi ve kâfirlerin ağır bir azaba çarptırılacaklarını vurgulayan bir içeriğe sahiptir. Allâh, bazı varlıklara yemin ederek kâfirleri ürkütüp dikkatlerini çekerek onları uyarmıştır ve bu yeminler aracılığıyla kıyametin ahvâli ve dehşeti gibi âhiret inancına işaret eden konulara vurgu yapmıştır.

Müddessir'in 'وَ الصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ- وَ اللَّيْلِ إِذْ أُنْبِرَ كَلَّا وَ الْقَمَرِ' hayır! Aya, geri geldiğinde geceye, aydınlandığında sabaha and olsun' şeklindeki âyetlerinde kasekler, Yüce Allah'ın yarattığı kâinatın belli zaman dilimleri ve varlıkları üzerine yapılmıştır. Sabahın ağarmasıyla birlikte gece sona ererken, akşamın karanlığı ile birlikte gün de bitmektedir. Bu sebeple Allah, sabaha ve geceye yemin ederek, zamanın sürekliliği ve değişkenliği hakkında da dikkat çekmektedir. Ayın hareketleri ise takvimlerin oluşmasında ve insanların hayatlarının birçok yönünde önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla, Allah ayın hareketlerine de yemin ederek, onun önemine vurgu yapmaktadır.

3.2. Fevâsîlü'l-Kur'ân

Sözlükte bir şeyin arasını ayırmak, kesmek, hükme bağlamak, ayrılmak veya çıkmak gibi anlamlara gelen fâsıla,¹²⁸ tefsir ilmi açısından Kur'ân âyetlerinin son kelimelerine verilen ad olarak tanımlanır. Bu kelime, âyetin son harfine "harfü'l-fâsıla"¹²⁹ denir ve cümlede anlamın tamamlandığını gösteren duraklardaki birbiriyle uyum içindeki harflerdir. Şiirdeki kâfiye gibi fâsıla, âyetin son kelimesine denk gelir ve âyetle onu takip eden âyeti birbirinden ayırdığı için önemli bir kavramdır.

¹²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "ف-ص-ل" VI, 3422-3423.

¹²⁹ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 63; Çetin, Topuzoğlu, "Fâsıla" *DİA*, XII, 209.

Kur'ân'da bazı âyetlerin son kelimelerinin veya vezinlerinin manaya uygun bir şekilde birbirine uyması, âyetler arasında bir bağlantı sağlayan ve fâsıla¹³⁰ adı verilen bir özellik olarak bilinmektedir.¹³¹ Bu özellik, bazı âlimler tarafından Kur'ân'daki Fussilet sûresindeki "فَصَلَّتْ"¹³² ve el-A'râf sûresinde geçen "فَصَلَّاتٌ", "فَصَلَّاتٌ"¹³³ kelimelerinin kaynak olarak gösterildiği tezini desteklemektedir. Söz konusu fâsıla kavramı, ilk kez Kitâbu Sîbeveyh adlı eserinde Sîbeveyh (v. 180/796) tarafından kullanılmıştır.¹³⁴

Ca'berî (v. 732/1392) fâsıla'nın, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) âyeti okurken üzerinde durduğu bilinen her kelime fâsıladır diyerek tevkîfî olması ve nassa bağlılığı ihtimali bulunmayan kelimelerin nassa bağlı bir kelime ile kıyaslanması yani kıyâsî olması ile iki şekilde bilinebileceğini söylemiştir.¹³⁵ Bununla birlikte fâsılanın tevkîfî olarak bilinmesine dair, Ümmü Seleme'nin Resûlüllâh'ın (s.a.v.) kıraati hakkında Fâtihâ sûresini örnek vererek, "Allah Resûlü (s.a.v.) kıraatini âyet âyet bölerek okurdu şeklindeki rivâyeti zikredilmektedir."¹³⁶

Kur'an-ı Kerim, Arap toplumunun belagat açısından son derece güçlü olduğu bir dönemde benzerine rastlanamayacak bir kelimeler olarak ortaya çıkmıştır.¹³⁷ Araplar, şiir ve sözlü edebiyat konusunda oldukça maharetli olsalar da Kur'an'ın dil ve üslup açısından üstünlüğü karşısında aciz kalmışlardır. Fâsılanın da Kur'an'ın belagat yönünün bir tezahürü olduğu ve Kur'an'ın i'cazı konuları arasında belagatın bir alt başlığı olarak ele alındığı söylenebilir.¹³⁸

¹³⁰ Çetin, Topuzoğlu, "Fâsıla" *DİA*, XII, 209.

¹³¹ Bostancı, "Kur'an-ı Kerim'de Fâsıla Uyumu", *İİD*, sayı: 1, yıl: 2007, s. 90.

¹³² Fussilet 41/3.

¹³³ el-A'râf 7/52-133.

¹³⁴ Eroğlu, Kur'an-ı Kerim'de Fâsıla, Atatürk ÜİFD, sayı:10, s. 254.

¹³⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 259.

¹³⁶ Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-Hurûf ve'l-Kıraat", 30 (hadis no: 4001).

¹³⁷ Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, s. 332.

¹³⁸ Er-Rummânî, *Selâsü resâil fi i'cazi'l-Kur'ân*, s.75-76.

Müddessir sûresindeki fâsılların incelenmesi sonucunda, ilk on âyetin son kelimeleri "الراء" dır. "يسير- عسير- النافور- فاصبر- تستكثر- فاهجر- فطهر- فكبّر- أنذر- المدبر" şeklinde ve fâsıla harfi "ا" hemzedir. On birinci ve on dördüncü âyetler ise "شهوذا- ممدودا- وحيدا" ile biter ve fâsıla harfi "ا" hemzedir. On altıncı ve on yedinci âyetler de "صغودا- عنيذا" ile sonlanır ve fâsıla harfi yine "ا" dır. Otuz dokuzuncu, kırk birinci, kırk üçüncü âyetlerin son kelimeleri "يقين-الدين- الشافعين- معرضين- المعفرة-ذكره-تذكره" şeklinde ve fâsıla harfi "ن" dir. "الخاضين- المسكين- مصلين- مجرمين- يساءلون- يمين الاخرة-منشرة- فسورة-مستنقرة" kelimeleri ile biten âyetlerin fâsılası "هاء" harfidir. Son olarak, tek başına kalan on beşinci âyetin fâsılası "د" ve kırk ikinci âyetin fâsılası ise "الراء" olarak belirlenmiştir.¹³⁹

Kur'an'daki fâsılların çeşitliliğine göre, fâsıla konusu oldukça geniş bir içeriğe sahiptir¹⁴⁰ ve Müddessir sûresinin fâsılasıyla ilgili olarak sadece iki çeşidinden bahsedildiği tespit edilmiştir.¹⁴¹ Şeyh Şemseddin es-Sâig, fâsıla âyetlerindeki münasebet özelliklerine dair araştırmasında kırktan fazla hüküm bulunduğunu ifade etmiştir ve Müddessir sûresinden bir örnek vererek, "سأصليبه سقر" / onu Sekar'a sürükleyeceğim/¹⁴² âyetinde Allahu Teâlâ cehennem ve aynı manaya gelen nâr kelimelerinden ziyade 'سقر' kelimesini tercih etmiştir. Bu tercih, diğer âyetlerle fâsıla açısından uyumlu olduğunu göstermektedir.¹⁴³

Müddessir sûresindeki bir başka örnek, fâsıla ilkesiyle müzekker bir kelimenin müennes hale getirilmesi kuralına örnektir. Şöyle ki, "كَلَّا إِنَّهُ تَذَكَّرٌ , فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ" şeklinde bir öğüttür, artık kim dilerse onu düşünüp öğüt alsın¹⁴⁴ şeklindeki âyetlerde, fâsıla uyumu gözetilerek "تَذَكَّرٌ" kelimesi, sonraki âyetin son kelimesi "ذَكَرَهُ" ile son hecelerinin uyumlu hale getirilmesi için müennes olmuş olabileceği ifade edilmiştir.¹⁴⁵

¹³⁹ Âyetlerin son kelimeleri sıralanarak fâsıllarının hangi harfler olduğu hakkındaki bu inceleme, Elmalılı tefsirinde Müddessir sûresinin fâsılasının "و-ن-م-ا" harfleri olduğuna dair bilgi verilmesine dayanılarak yapılmıştır. Elmalılı, *Hak Dîni*, VIII, 5446.

¹⁴⁰ Fâsılların çeşitleri ve kısımlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, II, 268-277.

¹⁴¹ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 265; Bostancı, *Kur'ân-ı Kerîm'de Fâsıla Uyumu*, s. 112,114.

¹⁴² el-Müddessir 74/26.

¹⁴³ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 265; Bostancı, *Kur'ân-ı Kerîm'de Fâsıla Uyumu*, s. 112.

¹⁴⁴ el-Müddessir 74/54-55.

¹⁴⁵ Bostancı, *Kur'ân-ı Kerîm'de Fâsıla Uyumu*, s. 112; Eroğlu, *Kur'ân-ı Kerîm'de Fâsıla*, s. 277.

Kur'an-ı Kerim'de bazı sûrelerin fâsılası sadece bir harften ibaretken, ancak çoğu sûre birden fazla fâsıla sahiptir. Müddessir sûresi de birden fazla fâsılası bulunan sûreler arasında yer almaktadır, ancak Kevser sûresinde olduğu gibi sadece bir harften ibaret bir fâsılası yoktur.¹⁴⁶

3.3. Münâsebâtü'l-Kur'ân

Kur'ân'ın anlamını derinlemesine anlamak için kullanılan tefsir usulü konusu olan Münâsebâtü'l-Kur'ân veya diğer adıyla Münâsebâtü'l-âyet ve's-süver, Kur'ân'da birbiriyle ilişkili kelimeler, cümleler, olaylar ve ardışık âyet veya sûreler arasındaki bağlantıyı inceler. Bu ilim dalında kullanılan "münâsebet" ve eş anlamlısı "tenasüb" kelimeleri, genel-özel, akılduygu vb. farklı türlerdeki ilişkileri veya sebep-sonuç, benzerlik-zıtlık gibi zihinsel bağları göstermek için kullanılır. Süyûtî de bu konuda çeşitli açıklamalar yaparak, Kur'ân'ın anlamını tam olarak kavramak için münâsebet ilminin önemli olduğunu vurgulamıştır.¹⁴⁷

Müfessirler, bazı âyet grupları ve sûreler arasında açık bir ilişki varsa ve ikinci konumda yer alan âyet, ilk âyet için teyit, tefsir veya itiraz durumundaysa, genellikle münasebet hususuna vurgu yapmamışlardır. Ancak, sûreler arasındaki münasebet, çoğu zaman âyetler arasındaki münasebetten daha kapalı kalmaktadır ve daha nitelikli bir inceleme ile bu ilişkiyi ortaya çıkarmak mümkündür. Müfessirler, muhtelif yönlerden münasebetin varlığını ortaya çıkarmaya çalışmışlardır.¹⁴⁸

Müddessir sûresi, adındaki "Ey (örtüsüne) bürünen" ifadesinden almış olduğu "el-müddessir" kelimesiyle açık bir ilişki taşımaktadır.¹⁴⁹ Ayrıca sûrenin başındaki âyetler, Fahreddin Râzî'nin tefsirinde Allah Resûlü'ne (s.a.v) yönelik bazı emirler içermekte ve bu emirlerle birinci âyette geçen "örtüye bürünen" ifadesi arasında -Resûlullah'a (s.a.v.) özel olarak- bir münasebet bulunmaktadır. Râzî, bu ilişkiyi "elbiseni temizle"¹⁵⁰ âyetiyle

¹⁴⁶ Çetin, Topuzoğlu, "Fâsıla", *DİA*, XII, 209.

¹⁴⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 288.

¹⁴⁸ Yılmaz, "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver", *DİA*, XXXI, 570.

¹⁴⁹ Sûrenin adı ile ilgili olarak bkz. Karaman ve dğr., *Kur'ân Yolu*, V, 491.

¹⁵⁰ *el-Müddessir*, 74/4.

açıklamış ve bu âyetin, Resûlullah'ın (s.a.v.) giydiği elbiselerle ilgili olarak intikam alma veya sabırsızlık gibi olumsuz düşüncelerden arındırılması gerektiğine işaret ettiğini belirtmiştir.¹⁵¹

Müddessir sûresinde, içerisindeki âyetler arasında çeşitli münasebetler bulunmaktadır. Sûrenin adı ile ilk âyeti arasındaki ilişki, sûrenin başı ve sonundaki âyetlerde geçen âhiret temasıyla bir bağ kurar.¹⁵² Ayrıca, kıyametin ve cehennemin zorluğuna dair bahsedilen âyetler, Velîd b. Muğîre'nin iman etmeyi reddetmesi ve cehennemin nitelikleriyle ilgili âyetlerle birlikte konu açısından uyumlu bir şekilde sıralanmıştır. Benzer şekilde, sûrenin başlangıcında yer alan "elbiseni temizle" emri, Allah Resûlü'ne (s.a.v.) yönelik bir uyarı niteliği taşıyarak, baştaki âyetlerle bir münasebete sahiptir. Ayrıca sûre içerisinde yer alan umum-husus, sebep-müsebbep, benzerlik-zıtlık gibi münasebet çeşitleri de tespit edilebilir.¹⁵³

Müddessir sûresinin diğer sûrelerle olan münasebeti, özellikle Müzzemmil sûresi ile benzerlikleri üzerinden incelenmiştir. Her iki sûrenin de aynı olaya atfen inzal edilmesi, örtüye bürünme konusunun önemli bir yer tutması ve Nebî'ye (s.a.v.) risâlet görevinin verilmesi hususlarındaki paralelliklerine dikkat çekilmiştir.¹⁵⁴ İlk âyetlerinde olduğu gibi ikinci âyetlerinde de 'قُمْ/kalk' ile başlayan bölümlerde ise Müzzemmil sûresinde davet vazifesine ruhen hazırlanma, Müddessir sûresinde ise uyarı emri ile daveti açıktan yapma konuları arasındaki ilişkiler vurgulanmıştır.¹⁵⁵

3.4. Emsâlü'l-Kur'ân

¹⁵¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXII, 242-243.

¹⁵² Bikâ'î, *Nazmü'd-dürer*, XXI, 84.

¹⁵³ Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr*, XV, 215.

¹⁵⁴ Süyûtî, *Esrâru tertîbi'l-Kur'ân*, s.149; Elmalılı, *Hak Dîni*, VIII, 5449; Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr*, XV, 205.

¹⁵⁵ Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr*, XV, 205; Said Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, XV, 423.

Mesel, benzerlik anlamında kullanılan bir sıfat olup,¹⁵⁶ söz, ibret, kıssa¹⁵⁷ gibi anlamları da bulunmaktadır. Ayrıca Arap edebiyatında yaygın bir kullanımı olan darb-ı mesel de mesellerin bir türüdür. Tefsir ilmi çerçevesinde kullanıldığında ise çoğul sîgası 'أَمْثَالٌ' ile ifade edilerek Kur'ân-ı Kerîm'deki meselleri inceleyen ilmin adıdır.¹⁵⁸ Meseller yapılarına göre sâir, kıyasî ve hurûfî mesel olarak üçe ayrılır. Kur'ân'daki meseller ise kıyasî meseller grubunda yer alır ve 'كَمَا-كَأَنَّ-كَمَثَلٍ-مِثْلٌ' gibi teşbih edatları içerir.¹⁵⁹

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan meseller, açık ve apaçık anlaşılabilen meseller ile gizli ve ima yoluyla anlaşılabilen meseller olarak iki gruba ayrılmaktadır.¹⁶⁰ Bu mesellerin önemi, İmâm Şâfi'î'nin (v. 204/820) emsâlü'l-Kur'ân'ı, müctehidlerin bilmesi gereken ilimler arasında saymasıyla da belirginleşmektedir. Meseller, hedef kitleye öğüt verme, bir şeyi yapmaya teşvik etme veya sakındırma, düşündürme ve ibret alma konularında da oldukça etkilidir.¹⁶¹

Kur'ân-ı Kerîm'deki mesellerin çoğunluğu, tevhîd ve itikadî konularla ilgilidir ve bu meseller, kendisiyle ilgili olarak Müddessir sûresinde 'مَا دَا أَرَادَ اللَّهُ بِحَدَا مَثَلًا' /Allah bu misal ile neyi murad etti?¹⁶² şeklinde zikredilmiştir. Sûrenin otuzuncu âyetinde "عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ" /üzerinde on dokuz vardır"¹⁶³ ifadesi yer alırken, bunun ne anlama geldiği hakkında herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Ancak, bir sonraki âyette, cehennem bekçilerinin melekler olduğu ve sayılarının inkâr edenler için bir imtihan, iman edenler için de imanlarının artması için bir vesile olduğu ifade edilmiştir. Bu durum, meselenin

¹⁵⁶ Çetiner, "Mesel", *DİA*, XXIX, 293.

¹⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "ح-ث-ل" VI, 4134.

¹⁵⁸ Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, s. 216.

¹⁵⁹ Çetiner, "Mesel", *DİA*, XXIX, 293.

¹⁶⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 338.

¹⁶¹ Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, s. 216.

¹⁶² el-Müddessir 74/31; el-Bakara 2/26;

¹⁶³ el-Müddessir 74/30.

anlaşılmadığı durumlarda¹⁶⁴ kullanılan gizli meseller kategorisine dâhil edilebilir. Kâfirlerin "Allah bu örnek ile neyi murad etti?"¹⁶⁵ demeleri, bu meselin anlaşılmadığını gösterir.

Ca'fer b. Şemsi'l-Hilâfe'nin *Kitâbu'l-Âdab* adlı eserinde Kur'ân'daki meselleri toplayarak bir bâb altında ele aldığı ve bu bâba Müddessir sûresindeki ' كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ' رَهِيْنَةً/her nefis kendi kazandığına bağlıdır¹⁶⁶ âyetini de dâhil ettiği bilinmektedir.¹⁶⁷ Ancak kendisinin meseller hakkındaki bölümünde bu âyetin mesellerle ilgisi konusunda herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

SONUÇ

Mekke döneminde özellikle de bi'setin ilk zamanlarında insanlar eski inançlarından vazgeçmek istememişler, bununla birlikte İslâm'a girmeyi tercih edenleri de dışlayarak türlü eziyetlere maruz bırakmışlardır. Müddessir sûresi, müşriklerin inatlarını ve dîni inkâr etmelerinin ne kadar sapkın bir davranış olduğuna işaret eden sûrelerden biridir. Vahiy inmeye başladıktan kısa bir süre sonra kesintiye uğramış ve bu kesintini ardından inen ilk âyetler genel kabule göre Müddessir sûresinin ilk beş ya da ilk yedi âyetidir.

Kur'ân-ı Kerîm, anadilleri Arapça olan topluma Arapça olarak inmiş ve adeta bu yönüyle o coğrafyada mucizeliği ile meydan okumuştur. Zira Araplar o dönemde yazının hakim olmaması nedeniyle sözlü edebiyatta oldukça ileri idiler. Fakat lafzen ve manen aciz bırakan Kur'ân'ın benzerini asla getirememişlerdir. Sadece Arap toplumu değil, vahiyle muhatap olan herkesin bu yüce kelamın azameti karşısında aciz kaldığı bir gerçektir.

İslam dininin temelini oluşturan Kur'an sözlerinin daha iyi anlaşılması maksadıyla erken dönemlerden itibaren Kur'ân-ı Kerîm detaylı biçimde incelenmeye başlanmış, yapılan çalışmalar neticesinde Kur'ân'a dair lafız ve mana bakımından birçok ilim ortaya çıkmıştır.

¹⁶⁴ Elmalılı, *Hak Dîni*, VIII, 5458-5459.

¹⁶⁵ el-Müddessir 74/31.

¹⁶⁶ el-Müddessir 74/38.

¹⁶⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, II, 342.

Bu ilimler sayesinde âlimler Kur'ân'ın inceliklerine daha iyi vâkîf olmuş, ümmetin Allah'ın kelâmını en iyi derecede anlayabilmesi konusunda hayli fayda sağlamıştır. Tüm bunların neticesinde çalışmanın konusunu teşkil eden Müddessir sûresinin bahsi geçen ilimler çerçevesinde incelenmesi ile kıraat, tertîbü'l-Kur'ân, vakıf, garîbu-l-Kur'ân, münasebâtü'l-Kur'ân gibi birçok Kur'ân ilmi ile irtibatı ortaya çıkarılmış, Kur'ân'ın lafzî ve manevî incelikleri tamamen olmasa da –bu mümkün değildir- müsaade edildiği ölçüde bu sûre üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır.

Müddessir sûresini tefsirî açıdan ziyâde, 'ulûmü'l Kur'ân çerçevesinde incelediğimiz bu çalışmamızda, İslâmiyet'in doğuşunda inen ilk sûrelerden olması hasebiyle, ilk inen âyetlerin Kur'ân'ın hangi âyetleridir ya da sûresidir tartışmalarının ortasında bulunan bir sûre olduğu tespit edilmiştir. Yine bu bağlamda sûrenin muhatap kılındığı birçok rivâyetin varlığı ortaya çıkmıştır. Müddessir sûresi, sözlü edebiyatın ileri düzeyde geliştiği bir topluma inen Kur'ân'ın, ilk inen sûrelerinden olmasından mütevellit, lafız ve mana açısından Arap toplumuna adeta meydan okumuştur. Zîra özellikle kasem, kısa ifadeler ile çok mana ifade etme gibi Arap toplumunun kullandığı tipik dil özelliklerini yoğun biçimde ihtivâ ettiği yine bu çalışmamızda tespit edilen bir başka husustur. Sûrenin bazı lafızlarının telaffuzunun ve manasının garipliği, kelimelerin yapı ve anlam bakımından incelikleri, fasılalarının kısalığı ve uyumu gibi özellikler; mana yönünden ahiret, tevhid ve nübüvvet gibi kavramların inanç açısından temelini atıldığı, dinlerinden dönmekte inat eden kavmi cehennem azabından haberdar etme ve bu azaba karşı uyarma gibi konuları ihtiva etmesi, sûrenin akademik anlamda incelemeye tâbî tutulmasını değerli kılmıştır.

KAYNAKÇA

Abdülkâdir, Cum'a Ali, *Me'âlimü süveri'l-Kur'ân ve İttihâfâtü Dürerihî*, ikinci baskı, 1428/2007, I-II.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmud el-Hüseynî el-, (v. 1270/1854), *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve seb'î'l-mesânî*, (nşr. Seyyid Mahmud Şükrü el-Âlûsî), birinci baskı, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts., I-XXX.

Baş, Erdoğan, *Kur'ân'ın Üslûbu ve Tekrarlar*, birinci baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-, (v. 516/1122), *Me'âlimu't-tenzil*, (nşr. Muhammed Abdullâh ve dğr.), Riyad: Dâru Tayyibe, 1409/1988, I-VIII.

Bennâ, Ahmet b. Muhammed el-, (v. 1117/1705), *İthâfü fudalâi'l-beşer bi'l-kıraâtü'l-erba'ti 'aşer*, (nşr. Şa'bân Muhammed İsmâîl), birinci baskı, Beyrut: el-Mezra'atü Binâyetü'l-İmân, 1407/1987, I-II.

Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdillâh b. Ömer b. Muhammed el-, (v. 685/1286), *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, (nşr. Abdülvehhab Öztürk), İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011, I-V.

Bikâ'î, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî el- (ö. 885/1480), *Mesâ'idü'n-nazar* li'l-işrâfi 'alâ makasidi's-süver, (nşr. Abdüssemi' Muhammed Ahmet Hüseyin), birinci baskı, Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1408/1987, I-III.

Birişık, Abdülhamid, "Sûre", *DİA*, Ankara: 2006, XXXVII, 538-539.

Birişık, Abdülhamid, "Kıraat", *DİA*, Ankara: 2006, XXV, 427-433.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cû'fî el-, (v. 256/870), *Câmi'u's-sahîh*, ikinci baskı, Riyad: Dâru's-Selâm, 1419/1999.

Bostancı, Ahmet, "Kur'ân-ı Kerim'de Fâsıla Uyumu", *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/2007, s. 87-118.

Cerrahoğlu, İsmail, "Garîbü'l-Kur'ân" *DİA*, Ankara: 2006, XIII. 379-380.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, on dokuzuncu baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî el-, (v. 597/1201), *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, (nşr. Zehîr eş-Şâfiş), üçüncü baskı, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984, I-IX.

Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el- (v. 833/1429), *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidü't-tâlibîn*, (nşr. Alî b. el-'İmrân), (nşr. Alî b. Muhammed el-'İmrân), ys, ts.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el- (v. 833/1429), *en-Neşr fî kiraâtî'l-'aşr*, (nşr. Alî Muhammed et-Tıbbâ'), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts, I-II.

Çetin, Abdurrahman, "Fevâtihu's-Süver", *DİA*, Ankara: 2006 XII, 503-504.

Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar -Oryantalistlerin Görüşleri-*, üçüncü baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, üçüncü baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Çetin, Topuzoğlu, Abdurrahman, Tevfik Rüştü, "Fâsıla", *DİA*, Ankara: 2006, XII, 209-210.

Çetiner, Bedrettin, "Mesel", *DİA*, Ankara: 2006, XXIX, 299-301.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed- (v. 444/1053), *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'*, ikinci baskı, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'Arabî 1404/1984.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, üçüncü baskı, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, dördüncü baskı, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Demirci, Sabri, "Kur'an Ayetleri Ve Sureler Arasındaki Tenasüb", *EKEV Akademi Dergisi*, 62/2015, s. 147-171.

Elmalı, Arslan, Hüseyin, Şükrü, "Garîb", *DİA*, Ankara: 2006, XIII, 374-375.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâli*, (nşr. Mustafa Kasadar), İstanbul: Ravza Yayınları, 2004.

Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım b. Muhammed el-, (v. 328/940) *Kitâbu îzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ fi kitâbillâh*, ys, ts, I-II.

Eroğlu, Ali "Kur'ân-ı Kerîm'de Fâsıla", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1991, s. 251-291.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed Ebû Mansûr el-, (370/980), *Kitâbü me'âni'l-kıraât*, birinci baskı, Riyad: Dârü'l-Meârif, 1416/1991, I-III.

Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-, *Me'âni'l-Kur'ân*, üçüncü baskı, Beyrut: el-Mezrâ'atü Binâyetü'l-Îmân, 1983, I-III

Feyzli, Hasan Tahsin, *Feyzü'l-Furkan Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, dokuzuncu baskı, İstanbul: Server İletişim Yayıncılık, 2013

Gözeler, Esra, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, yayımlanmış doktora tezi, birinci baskı, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016.

Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmet b., (v. 370/980), *el-Hucce fî'l-Kıraati's-Seb'*, (nşr. Abdülâlî Sâlim Mükrem), üçüncü baskı, Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1399/1979.

İbn Akîle, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh el-Mekkî, (v. 1150/1737), *ez-Ziyâde ve'l-ihsan fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, birinci baskı, Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatu's-Şârîka, 1427/2006, I-X.

İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, (v. 1879), *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tûnus: Dârü't-Tûnisiyye, 1984, I-XXX.

İbn Abbâs, *Tefsîrû İbn Abbâs ve Merviyâtühü fî't-Tefsîri Min Kütübî's-Sünne*, (nşr. Abdül'aziz b. Abdillâh el-Humeydî), Mekketü'l-Mükerrreme: ys. 2008.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî, (ö. 235/849), *el-Kitâbü'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, (nşr. Kemal Yusûf el-Hûf), birinci baskı, Beyrut: Dârü't-Tâc, 1409/1989, I-VII.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, (v. 852/1149), *Fethu'l-Bârî bi şerh-i sahîh-i'l-buhârî*, (nşr. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed Faryâbî), birinci baskı, Riyad: Dârü Taybe, 1426/2005, I-XVII.

İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed el-Cevziyye, (v. 751/1350), *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân*, (nşr. Muhammed Şerîf Sükker), birinci baskı, Beyrut: Dâr-ü İhyâi'l-Ulûm, 1409/1988.

İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed el-Cevziyye, (v. 751/1350), *Bedâi'u't-tefsîr*, (Yesrî es-Seyyid Muhammed, Salih Ahmet eş-Şâmî), birinci baskı, yrs, Dâr'ü İbni'l-Cevzî, 1427.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer, (v. 774/1373), **Tefsîru'l-Kur'ân'il-'Azîm**, birinci baskı, (nşr. Mustafa Seyyid Muhammed-Muhammed Seyyid Reşad), Kâhire: Mektebetü Evlâdî's-Şeyhi li't-Türâs, 1421/2000, I-XV.

İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim (v. 276/889), **Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân**, (nşr. es-Seyyid Ahmed Sakar), ikinci baskı, Kâhire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1392/1973.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, (v. 711/1311), **Lisânü'l-'Arab**, (nşr. Abdullâh Alî el-Kebîr ve dğr.), Kahire: Dârü'l-Me'ârif, h. 1119, I-VI.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el- (v. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), **el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân**, ys, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts. I-II.

Karaçam, İsmail, **Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi**, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.

Karaçam, İsmail, **Kur'an-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati**, Konya: Nedve Yayınları, 1974.

Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el- (v. 437/1045), **Tefsîrü'l-müşkil min garîbi'l-Kur'ân**, (nşr. Hüdâ et-Tavîl el-Mar'aşlî), birinci baskı, Beyrut: Dârü'n-Nûru'l-İslâmî, 1408/1988.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-, (v. 671/1273), **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân**, (nşr. M. Beşir Eryarsoy), birinci baskı, İstanbul: Buruc Yayınları, 2013, I-XIX.

Kutub, Seyyid, (v. 1967) **Fî Zılâl-il Kur'an**, (nşr. Bekir Karlığa, M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler), İstanbul: Hikmet Yayınları, ts, I-XVI.

Kırca, Celal, "Aksâmü'l-Kur'ân" *DİA*, Ankara: 2006, II, 290-291.

Kirmânî, Mahmud b. Hamza b. Nasr el-, (v. 500/1106), *Esrârü't-Tekrâr fî'l-Kur'ân*, (nşr. Abdülkadîr Ahmet 'Atâ), ys, Dârü'l-İltisâm, ts.

Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf", *DÍA*, Ankara: 2006, XXXI, 242.

Mendeş, Karataş, Nuran, Vehbi, " Garîbu'l-Kur'ân Literatüründe İbn Hişâm'ın Yeri ve

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, (v. 261/875), *Sahîhu Müslim*, ikinci baskı, Beyrut: Dârü Kurtûba, 1430/2009.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmet b. Şu'ayb b. Alî b. en-, (v. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, (nşr. Hafız Ebû Tâhir Zübeyr Alî Zeî), Riyad: Dârü's-Selâm, ts.

Paçacı, Mehmet, *Kur'ân'a Giriş*, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2006.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed Ömer b. Hüseyin er-, (v. 606/1210), *Mefâtihu'l-gayb*, (nşr. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru), Ankara: Akçağ Yayınları, 1995, I-XXII.

Rummânî, Hattâbî Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-, (v. 384/994), Ebû Süleymân Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî (v. 388/998), Abdülkâhir b Abdillâh, (v. 392/1001-1002) *Selâsetü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân*, (nşr. Muhammed Halefullâh, Muhammed Ze'lûl Selâm), üçüncü baskı, Kâhire: Dârü'l-Meârif, 1119, s. 73-113.

Saîd Havvâ, (v. 1989), *el-Esâs fî't-tefsîr*, (nşr. M. Beşir Eryarsoy, Abdüsselam Arı), İstanbul: Şamil Yayınevi, 1992, I-XII.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî es- (v. 427/1035), *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, (nşr. Ebû Muhammed b. 'Âşûr), Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Ârabî 1422/2002, I-X.

Sâlih, Subhî es-, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (v. 1406/1986) (nşr. Abdurrahman en-Necrî) onuncu baskı, Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn 1977.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es- (v. 911/1505), *el-İtkân fî'ulûmi'l-Kur'ân*, (nşr. Şu'ayb el-Arnaûtî), Beyrut: Müessetü'r-Risâse Nâşirûn 1429/2008.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es- (v. 911/1505), *el-İtkân fî'ulûmi'l-Kur'ân*, (nşr. Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik), İstanbul: Madve Yayınları, ts, I-II.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es- (v. 911/1505), *Esrârü tertîbi'l-Kur'ân*, (nşr. Abdülkâdir Ahmet 'Atâ, Merzûk Alî İbrahîm), Kâhire: Dârü'l-Fazîle, 1422/2001.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es- (v. 911/1505), *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ih*, (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahîm ve dğr.), Beyrut: Nüşûrâtü'l-Memleketü'l-'Arabiyye, 1406/1986, I-II.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-, (v. 1250/1834), *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min 'ilmi't-tefsîr*, (nşr. Abdurrahman Amîra), Dârü'l-Vefa, ts, I-V.

Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasân et-, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, birinci baskı, Beyrut: Dârü'l-Murtazâ, 1427/2006, I-X.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr –et, (v. 310/923), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (nşr. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire: Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1422/2001, Birinci Baskı, I-XXVI.

Tirmîzi, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre et-, (v. 279/892), *Câmi'u't-Tirmîzi*, (nşr. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim), birinci baskı, Riyad: Dârü's-Selâm 1420/1999.

Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Müzzemmil", *DİA*, Ankara: 2006, XXXII, 252.

Yılmaz, Ahmet Faik, "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver", *DİA*, Ankara, XXXI, 569-571.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrahîm b. es-Serî b. Sehl ez-, (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân* ve i'râbühü,

(nşr. Abdülcelîl Abdüh Şelebî), birinci baskı, I-V, Beyrut: el-Mezra'atü Binâyetü'l-Îmân, 1988, I-V.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh ez-, (v. 794/1392), *el-Burhan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim) Kahire: Dâru't-Türas, I-IV.

Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-, (v. 538/1144), *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*, (nşr. Âdil Ahmed ve Ali Muhammed, birinci baskı, Kahire: Mektebetu'l-abîkan 1418/1998, I-VI.

Zuhaylî, Vehbe, *Tefsirü'l-münîr*, (nşr. Hamdi Arslan, Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H.İbrahim Kutluay, Nurettin Yıldız), ikinci baskı, İstanbul: Bilimevi Basın Yayınları, 2005, I-XXX.

Zürkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm, (v. 1367/1948) *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (nşr. Fevvaz Ahmed Zemrali), birinci baskı, I-II, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Azi, 1415/1995, I-II.

**Bangladeş'te Kira Sertifikası (Sukuk) Uygulamasının İslam Hukuku
Açısından Analizi**
**Lease Certificate (Sukuk) Application in Bangladesh:
Analysis From The Perspective of Islamic Law**

A H M Ershad UDDIN

Öğr. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap dili ve belagat
Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye.

Öğr. Gör. Dr., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Arabic, Kocaeli, Turkey.

ahmershad86@gmail.com

ORCID 0000-0002-6270-9117

Ayhan HİRA

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku
Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye.

Assoc. Prof., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Islamic Law, Kocaeli, Turkey.

ayhnhira@hotmail.com

ORCID 0000-0002-3574-7660

Atıf/©: Uddin, A H M Ershad; Hira, Ayhan(2023). Bangladeş'te Kira Sertifikası (Sukuk)
Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,
Sayı 10-20, ss. 577-601

Citation/©: Uddin, A H M Ershad; Hira, Ayhan (2023). Lease Certificate (Sukuk) Application
in Bangladesh: Analysis From The Perspective of Islamic Law, *Kafkas University Faculty of Divinity
Review*.

Issue 10-20, pp. 577-601

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1250424

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 13 February / Şubat 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 23 May / Mayıs 2023

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 20; **Pages / Sayfa:** 577-601.

Suggested ISNAD Citation: A H M Ershad UDDIN; Ayhan HİRA "Bangladeş'te Kira Sertifikası (Sukuk)
Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20
(Temmuz- July 2023), 577-601.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by **Turnitin/Ithenticate/İntihal**

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Lease Certificate (Sukuk) Application in Bangladesh: Analysis From The Perspective of Islamic Law

A H M Ershad UDDIN

Ayhan HİRA

Abstract

The Islamic finance sector is considered a global industry in terms of assets such as Islamic banks, Islamic bonds, Islamic investment funds, and Islamic insurance. Although the global financial crisis has been triggered since 2008, this sector is growing globally based on risk sharing, inclusion, and actual presence. The Islamic banking sector in Bangladesh has also witnessed strong growth in line with global trends due to the political support of the Bank of Bangladesh and strong public demand. In order to bring a new vision that includes meeting financing and investment needs and sharing profit and loss, Islamic finance has begun to be seen as an alternative less affected by the global financial crisis. Interest is prohibited in Islamic finance, and the Sukuk product, a lease certificate, has become an Islamic financial instrument in demand against the bond in Western banking. Due to its unique characteristics, Sukuk has been used to provide financing for the improvement of economic conditions in many countries and has now become one of the most widely spoken Islamic practices worldwide. Sukuk issuance has recently started in Bangladesh as part of this alternative investment tool. First, the 29th Capital Markets Regulatory Board announced the Sukuk of the Bangladesh Securities and Exchange Commission (BMKBC) in 2019. Then in 2020, the government published a guide on the issuance and management of Sukuk from the Finance Department of the Ministry of Finance. In addition, on December 23, 2020, Bangladesh issued its first independent investment, Sukuk, to raise cash for a project called "Safe Water Supply for the Whole Country." The first Sukuk auction in the country was held on December 28, 2020, and conventional banks, Islamic banks, and other thirty-nine financial institutions participated in this auction, which attracted the attention of all Islamic scholars due to its many features under Islamic law. This research, which traces the developments in question, examines the concept of Sukuk and its types, examines the introduction of Sukuk to the market in Bangladesh, and which is the first in its field, deals with the objections made by Islamic scholars to the practice of Sukuk from the perspective of Islamic law, and aims to open the current situation of Islamic banking laws in the country to the discussion.

Keywords: Islamic Law, Finance, Islamic Bank, Sukuk, Bangladesh.

Bangladeş'te Kira Sertifikası (Sukuk) Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi

A H M Ershad UDDIN

Ayhan HİRA

Öz

İslâmî bankalar, İslâmî tahviller, İslâmî yatırım fonları, İslâmî sigorta gibi varlıklar açısından İslâmî finans sektörü küresel bir endüstri olarak kabul edilmektedir. 2008'den bu yana küresel finansal kriz tetiklenmiş olsa da bu sektör hem risk paylaşımı hem de kapsayıcılık ve fiilî varlık temelinde küresel olarak büyümektedir. Bangladeş'teki İslâmî bankacılık sektörü de Bangladeş Bankası'nın politik desteği ve güçlü kamu talebi nedeniyle küresel eğilimlere paralel olarak güçlü bir büyümeye tanık olmuştur. Finansman ve yatırım ihtiyaçlarını karşılamayı, kâr ve zararı paylaşmayı içeren yeni bir vizyon getirmek için İslâmî finans, küresel finansal krizden daha az etkilenen bir alternatif olarak görülmeye başlamıştır. İslâmî finasta faiz yasaklanmış, bir kira sertifikası olan sukuk ürünü ise Batı bankacılığındaki tahvile (Bond/bono) mukabil talep edilen bir İslâmî finansal araç olmuştur. Sukuk, kendine has özelliklerinden dolayı birçok ülkede ekonomik koşulların gelişmesi için finansman sağlamak amacıyla kullanılmış ve şu anda dünya çapında en çok konuşulan İslâmî uygulamalardan biri haline gelmiştir. Bangladeş'te de yakın zamanda bu alternatif yatırım aracı kapsamında sukuk ihracına başlanmıştır. İlk olarak 29. Sermaye Piyasası Düzenleme Kurulu 2019 yılında Bangladeş Menkul Kıymetler ve Borsa Komisyonunun (BMKBBK¹) sukukuna ilişkin bir duyuru yapmıştır. Ardından 2020 yılında hükümet, Maliye Bakanlığı Maliye Departmanından sukuk ihraçları ve yönetimi hakkında bir rehber yayınlamıştır. Ayrıca Bangladeş 23 Aralık 2020'de Safe Water Supply for the Whole Country adlı bir projeye nakit toplamak amacıyla ilk bağımsız yatırımı olan sukuku çıkarmıştır. Ülkede ilk sukuk ihalesi 28 Aralık 2020'de gerçekleştirilmiş, İslam hukukuna uygun birçok özelliklerinden dolayı tüm İslâm âlimlerinin dikkatini çeken bu ihaleye konvansiyonel bankalar, İslâmî bankalar ve diğer otuz dokuz finans kuruluşu katılmıştır. Söz konusu gelişmelerin izini süren ve Bangladeş özelinde alanında öncü olan bu araştırma, sukuk kavramını ve türlerini inceleyerek Bangladeş'te sukukun piyasaya çıkışını ele almakta, İslâm âlimleri tarafından sukuk uygulamasına İslâm hukuku perspektifinden yapılan itirazları konu edinmekte ve ülkedeki İslâmî bankacılık yasalarının mevcut durumunu tartışmaya açmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Sukuk, Finans, İslami Banka, Bangladeş.

GİRİŞ

Bangladeş, Güney Asya'nın kuzeydoğu bölgesinde yer almakta olup, nüfus açısından dünyanın dördüncü en büyük Müslüman ülkesidir. Dünyanın en büyük ikinci tekstil ihracatçısı ve dünyanın en büyük jüt² üreticisi olan ülke, yüksek yoksulluk seviyelerine, etkili yönetim zafiyetine ve altyapı zorluklarına rağmen "Bin Yıl Kalkınma Hedefleri"ne yönelik ilerleme de dâhil olmak üzere, temel alanlarda daha varlıklı komşuları geride bırakmıştır. Sadece birkaç on yıl önce uluslararası camiada ekonomik açıdan çok zayıf bir ülke olarak adlandırılan Bangladeş, dikkate değer adımlar atmış, uluslararası alanda etkili hale gelen kalkınma yaklaşımlarına öncülük eden yenilikçi bir devlet olarak ün kazanmış ve hazır giyim endüstrisinde artan ihracatın da yönlendirmesiyle son yıllarda sürdürülebilir

¹ BSEC: Bangladesh Securities And Exchange Commission (<https://www.sec.gov.bd/>)

² Dünyada en çok yetiştirilen ikinci bitkisel lif. Ayrıntılı bilgi için bk. "Know Bangladesh", Ministry of Foreign affairs of Bangladesh (26 Eylül 2017).

ekonomik büyüme yaşamıştır. Nitekim hükümet, 2021 yılına kadar orta gelir statüsüne dair beklentilerini karşılamıştır. Bu performanstan ötürü Goldman Sachs'ın, "orta gelirli ülkelerin gelişmekte olan on bir pazarından biri"³ olarak tanımladığı Bangladeş, kırk beş yılda "en az gelişmiş ülkeler" arasından sıyrılıp "gelişmekte olan ülkeler" seviyesine çıkmaya hak kazanarak yeni bir rotaya girmiştir.⁴

Bangladeş'in finans sektörü, Hindistan alt kıtasındaki en büyük üçüncü sektördür. Ekonomisi ise, küresel olarak en hızlı büyüyen ve Güney Asya'da hızla genişleyen sektörler arasında yer almaktadır. Riaz ve Sajjadur (2016), Bangladeş ekonomisini "büyüyen bir piyasa ekonomisi ve orta gelirli ülkelerin gelişmekte olan on bir pazarından biri" olarak tanımlamışlardır.⁵ Gerçekten de Bangladeş'in gayri safi yurtiçi hasılası (GSYİH), son on yılda %6 oranında istikrarlı bir şekilde artmış ve 2018-2019 mali yılında %8,5'lik rekor bir seviyeye ulaşmıştır. Ancak 2019-20 mali yılı oranı Covid-19 nedeniyle %5,2'ye gerilemiştir. Bangladeş 2020-2021 için %8,2'lik bir büyüme hedefi belirlemiştir.⁶

Bangladeş'in finans sektörüne 1980'lere kadar devlet bankaları hâkim iken, bu tarihten sonra büyük ölçekli ekonomik reform nedeniyle özelleştirme yoluyla özel ticari bankalar kurulmuştur. Finansal Sektör Reform Programı, 2000'den 2006'ya kadar finansal kurumları genişletmeye ve Bangladeş Bankası tarafından riske dayalı düzenlemeleri ve denetimi benimsemeye odaklanmıştır. Merkez Bankası dışında, Bangladeş bankaları "scheduled bank" ve "non-scheduled bank" şeklinde kısımlara ayrılmış⁷, planlanmış bankaları düzenleyen 1991 tarihli Banka Şirketi Yasası 2013'te değiştirilmiştir. Şu anda Bangladeş'te 43 özel ticari banka (ÖTB) olmak üzere 61 tarifeli banka bulunmaktadır. Bunlar arasında 33 özel ticari banka şu anda geleneksel olarak yani faiz temelli işlemlerde çalışmaktadır. Öte yandan, 10 özel ticari katılım bankası (ÖTKB) ise, İslâmî ilkelere dayalı kâr-zarar paylaşımı (KZP) sistemiyle bankacılık faaliyetlerini yürütmektedir.⁸

Bangladeş, Güney Asya'da İslâmî/katılım bankacılık için önemli bir merkezdir. Bangladeş'in ilk İslâmî bankası olan İslâmî Bank Bangladeş Ltd. (IBBL), 1983 yılında Bangladeş hükümeti ve uluslararası İslâmî finans kuruluşlarının yardımıyla bir grup Müslüman iş adamı tarafından özel bir ticari banka olarak kurulmuştur.⁹ 2022 Mart sonu

³ Goldman Sachs, "A Look at The Next 11", Brics and Beyond (Goldman Sachs Global Economics Group, 2007), 3.

⁴ Refayet Ullah Mirdha - Rejaul Karim Byron, "Becoming A Developing Nation: Bangladesh reaches A Milestone", The Daily Star (28 Şubat 2021), 5.

⁵ Riaz Ali - Mohammad Sajjadur Rahman, Routledge Handbook of Contemporary Bangladesh (London: Routledge, 2016), 165.

⁶ "Real GDP Growth: Annual Percent Change", International Monetary Fund (25 Ocak 2022).

⁷ Bangladeş para piyasasında faaliyet gösteren farklı banka türleri, vadeli bankalar ve vadeli olmayan bankalar olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Merkez bankasına kayıtlı veya programa dâhil olan bankalara "vadeli bankalar" denir. Tarifeli/Anlaşmalı Banka/Scheduled Bank: Merkez bankası listesinde kendi tüzüğüne göre kayıtlı olan bankalardır. Bunlar Merkez bankasının politika ve talimatlarına göre bankacılık hizmetlerini yürütmekle yükümlüdür. Tarifersiz/Anlaşmasız Banka/Non Scheduled Bank: Merkez bankasının tüzüğüne göre kayıtlı olmayan bankalardır. Bu bankalar Merkez bankasının politika ve talimatlarına göre bankacılık hizmetlerini yürütmekle yükümlü değildir.

⁸ "Financial System", *Central Bank of Bangladesh* (10 Haziran 2022).

⁹ Ahm Ershad Uddin, *Bangladeş'teki İslam Bankacılık Uygulamasının Fikhî Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 49.

itibariyle bankacılık sektörünün toplam 10942 şubesinden 2154'ünde geleneksel ticari bankaların İslâmî şubeleri de dâhil olmak üzere tam teşekküllü 10 İslâmî banka faaliyet göstermektedir. Ayrıca Bangladeş'te 9 geleneksel ticari bankanın 41 İslâmî bankacılık şubesinin yanı sıra 13 geleneksel ticari bankanın 434 İslâmî bankacılık şubesi de İslâmî finans hizmetleri sunmaktadır. Faizsiz bankacılık sektöründe toplam istihdam Mart 2021 sonunda 43288, Aralık 2021 sonunda 45260 ve Mart 2022 sonunda 47927 olarak gerçekleşmiştir.

Bangladeş'te İslâmî bankacılık sektöründeki toplam mevduat, Aralık 2021 sonunda 65,68 milyar BDT¹⁰ iken, %1,67 artarak Mart 2022 sonunda 66,77 milyar BDT'ye ulaşmıştır. Bunun yanı sıra Mart 2022 sonunda İslâmî bankaların tüm bankacılık sektöründeki pazar payı mevduatta yüzde 28,21 ve yatırımlarda yüzde 27,78 olarak gerçekleşmiştir.¹¹

Daha önce belirtildiği gibi, 23 Aralık 2020'de Bangladeş, "Tüm Ülke için Güvenli Su Temini" adlı bir proje için nakit toplamak amacıyla ilk sukuku yayınlamış, insanlar arasında İslâmî bankacılık faaliyetlerinin sürekli artan oranlardaki kabulü nedeniyle hükümet çeşitli projeleri yürütmek için likiditeye ihtiyacı olduğundan para toplamak için bunu uygulamıştır. Bu ilk sukuka aşırı talep, yatırımcıların Bangladeş'teki İslâmî sermaye piyasası araçlarına olan ilgisini de göstermiştir. Ayrıca böyle bir sukuk ihracı, Bangladeş hükümetinin İslam hukukuna uyumlu projeler için finansman seçeneklerini araştırmasına imkân tanımıştır. Yine yakın zamanda piyasaya sürülen sukuk, İslam hukukuna uyumlu araçlara ekstra likit varlıklar yatırımı yapma fırsatı sunduğu için İslâmî bankalara yarar sağlamıştır. Zira bu bankalar mevcut büyük nakit fazlasını faiz getiren devlet tahvillerinde İslam hukukuna aykırılık nedeniyle değerlendirilemedikleri için olumsuz etkilenmişlerdir. Böylece hükümetin kararı hemen her kesim tarafından memnuniyetle karşılanmıştır. Öte yandan ülkedeki İslâm hukukçuları sukuk uygulanmasını İslam hukukuna uygunluk açısından sorgulamışlardır.¹² İşte bu makale, İslâmî bankacılık endüstrisindeki muazzam likidite göz önüne alındığında, ülkede bu tür sukukların sürekli gelişme potansiyelini keşfetmek için ilk sukukun yapısını İslam hukukçularının görüşleri çerçevesinde tartışmaktadır. Bunun için önce sukuk kavramı hakkında bilgi verilecek ve sonrasında sukukun küresel talep bakımından piyasalardaki önemi ele alınacaktır. Ardından Bangladeş piyasasındaki sukuk ürünü tanıtılacak ve bu ürünün İslam hukuku açısından analizi yapılacaktır.

1. SUKUK KAVRAMI

Sukuk (Arapça tekili "sak/الصك" şeklindedir)¹³ bir finansal sertifika olup, bir malın veya hizmetin kullanım hakkının yahut belirli bir yatırım faaliyetinin mülkiyetine ilişkin eşit

¹⁰ BDT, Bangladeş takasının (BDT) para birimi kısaltması/simgesidir.

¹¹ "Developments of Islamic Banking in Bangladesh", *Bangladesh Bank Islamic Banking Cell Research Department* (15 Haziran 2022).

¹² Siddique Islam, "Bangladesh government to raise Tk 50b through December 29 Sukuk auction", *The Financial Express* (21 Aralık 2021), 6.

¹³ Arapça "sak" kelimesi Farsça "çek" kelimesinin karşılığıdır. Bu kelime, geniş anlamıyla "yazılı belge, resmi tutanak" demektir. Bu anlam genişliğinden dolayı yazılı belge olarak mahzar, istihkak senedi, ödeme emri,

değerdeki belgeleri ifade etmektedir.¹⁴ 2003 yılında "Standart 17"yi yayınlayan ve böylece faizsiz bankacılık sektöründe sukuk ile doğrudan ilgili standartları belirleyen Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI), "Maddi varlıkların, intifa hakkının ve hizmetlerin mülkiyetindeki veya belirli projelerin varlıklarının veya benzersiz yatırım faaliyetinin (mülkiyetindeki) bölünmemiş hisselerini temsil eden eşit değerdeki sertifikalar" şeklinde bir tanımlamadan sonra şu açıklamayı yapmıştır: "Sukuk, gayrimenkul varlıklar, kullanım hakları, belirli bir projenin özkaynağı veya özel bir yatırım faaliyeti üzerindeki hakların ve hisselerin müşterek sahipliğini temsil eder.¹⁵" Buna göre eşit değerlere sahip sertifikalardan oluşan sukuk, onu elinde bulunduranlara dönemsel sabit getiriler ve vade sonunda paranın iade alınması hakkını vermektedir.

Birbirine eşit değerde ihraç edilen sertifikalardan oluşan bu belgeler 1) Mevcut mal (ayn), 2) Menfaat, 3) Hizmet, 4) Belirli bir proje, 5) Özel bir yatırım faaliyeti halindeki varlıklar üzerinde şâyii müşterek mülkiyeti ifade etmektedir. İhraç edilen sukuklardan elde edilen tutarlar önceden belirlenen yatırımlarda kullanılmakta, yatırımın çeşidine göre paylar temsil edilmekte ve yatırım alanında ortaklık hakkı verilmektedir.¹⁶

Piyasa uygulamalarında sukuk kelimesinin çeşitli anlamları vardır:

1) Ekonomik değeri bulunan herhangi bir varlığın belgesi veya sertifikası. Örneğin, vakıf varlıklarına ve bunların kullanımına dair "sak" belgelerinin tarihi hicri beşinci yüzyıla kadar uzanmaktadır.

2) Devlet ödeneği. Bu kullanıma, hicri 65 yılında Emeviler döneminde rastlanmaktadır. Örneğin, Medine valisi Mervan b. Hakem (ö. 65/685) döneminde ödenekler devlet tarafından ödenmiş ve bu ödenek için "sukuk" olarak bilinen özel bir sertifika düzenlenmiştir. İnsanlar bu sukuku devlet ödeneği olarak kullanıp belirlenen yerden yiyecek alabilmiş, sukuk sahibi onu ikinci piyasada yeniden satmak istediğinde satabilmiştir.¹⁷

3) Özel sertifika. Şu an dünya ticaret sektöründe kullanılmakta olan sukuk, faiz bonolarına alternatif olarak sunulan "özel bir sertifika" niteliğindedir. Bu anlamda sukuk,

borç senedi, kefaletname vs. sak kelimesiyle ifade edilebilmektedir. 2002 yılında ilk defa Malezya hükümeti tarafından gerçekleştirildikten sonra batıda ve İslam ülkelerinde yaygınlaşmaya başlayan "varlığa dayalı tahvil" veya "faizsiz bono" yahut "kira sertifikası" uygulamalarında yatırımcıya verilen belgelere de sukuk adının verilmesi, kelimenin anlam genişliğinin boyutlarını göstermektedir. Bk. Cengiz Kallek, "Sak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay, 2008), 35.

¹⁴ *el-Me'âyîrü's-şer'iyye* (Menâme: Hey'etü'l-muhâsebe ve'l-mürâca li'l-müessesâti'l-mâliyyeti'l-İslâmiyye, 2010), 138-239.

¹⁵ *AAOIFI Shari'ah Standards* (Bahrain: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions, 2010), 468.

¹⁶ Servet Bayındır, *Fikhî ve İktisâdî Açından İslâmî Finans* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yay, 2015), 98. Şensoy Necdet, *İslâmî Kurallara Uygun Finansal Sistem Bağlamında Bir Finansal Araç Olarak Sukuk Uygulamaları* (İstanbul: Ensar Yay, 2012), 334. Ahmet İnanır, "Sukukun Sözleşme Yapısı (Mürekkep, Karma ve Kendine Özgü Olup Olmaması Bakımından)", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2017), 33.

¹⁷ Ürünün satın alınmadan önce satılması meselesi, İslam hukuku açısından sorun oluşturmaktadır. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, 1994), 10/143-145. Hadislerde bu tür bir mübadele yasaklanmış ve Hz. Peygamber sahabelerine izin vermemiştir. Bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes Enes, *el-Muvatta'* (Beyrut: Dâr et-Turâs el-Arabî, 1994), "Kitâbul-Buyû" 31 (Hadis No.1998).

modern bankacılıkta kişi ve kurumların kendi başlarına büyük ölçekli projeleri finanse edecek yeterli finansal kaynağa sahip olmaması gerçeğine dayanmaktadır.

AAOIFI'ya göre 14 farklı sukuk türü vardır.¹⁸ En yaygın olanları şunlardır: 1. Sukuku'l-murabaha (mal satımına dayalı), 2. Sukuku'l-icare (menfaat satımına dayalı), 3. Sukuku'l-müşareke (ortaklık esasına dayalı), 4. Sukuku'l-mudarabe (ortaklık esasına dayalı).¹⁹

Menkul kıymetleştirme işlemlerinin muhasebesi, alacakların tahsil edilmesine ilişkin riskin çok sayıda kişiye dağıtılarak azaltılması, finansman miktarının ve çeşitlerinin artırılması gibi birçok faydasından bahsetmek mümkün olmakla²⁰ birlikte, faizli sistemdeki işlemler İslam hukuku bakımından meşru olmadığı için, faizsiz finansal bir araç olarak son devirlerde uygulama sahası bulan sukuk, faizli sistemin ve özellikle bu sistemdeki menkul kıymetleştirmenin yerini alma hedefine yönelik olarak geliştirilmiştir.²¹ Faizsiz sistemde menkul kıymetleştirme için "tevrîk", veya "tesnîd" yerine "taskîk/sukuk" kavramının kullanılması tercihe şayan görülmektedir.²²

Bir finansman türü olan sukuk, yatırımcıların kâr ve risklere iştirak etmesi için maddi bir varlığın teminat altına alınmasını gerektirmektedir. Bu maksatla yatırımcılara bir mülkiyet belgesi verilmekte ve yatırımcılar bu belgeye bağlı olarak elde edilen gelirin bir kısmına hak kazanmaktadırlar. Bu açıdan sukukları klasik tahvillerden ayıran özellikler vardır. Nitekim menkul kıymetleştirme için bir araya getirilen muayyen varlıkların doğası, sukuku kavram olarak tahvillerden ayırmaktadır.²³ Zira sukuk, fon toplamının ideal bir yolu olmasına rağmen bir hisse senedi veya tahvil değildir. Bunlar arasında belli paralelliklerin olması tabiidir. Örneğin tıpkı hisse senetleri gibi (borca dayanan sukuk hariç) ikincil piyasada takas edilebilmekte, yine hisse senetlerine benzer şekilde, orantılı bölünmemiş eşit mülkiyeti ifade etmektedir. Diğer taraftan, yatırım yapılan sermayeyi muhafaza etmesi yönüyle tahvillere de benzemektedir. Fakat bunun İslam hukukunun kuralları içinde olması

¹⁸ AAOIFI *Shari'ah Standards*, 468. Sukuk, temsil ettiği şeyin bir varlık, bir öz kaynak olmasına, dayandığı akdin türüne, fonksiyonuna, işlem görüp görmemesine ve dayandıkları endeksleme türlerine göre çeşitlilik arz etmektedir. Bk. İnanır, "Sukukun Sözleşme Yapısı (Mürekkap, Karma ve Kendine Özgü Olup Olmaması Bakımından)", 36.

¹⁹ AAOIFI *Shari'ah Standards*, 468.

²⁰ Menkul kıymetleştirme işlemleriyle ilgili olarak bk. Abdullah Durmuş, "Modern Bir Finansal Araç Olarak Sukûk ve Fikhî Açısından Tahlili", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 143. İlk olarak 1970'te ABD'de başlayan ve menkul kıymetlerin ipoteğe bağlı olarak arz edilmesiyle uygulanan "menkul kıymetleştirme" hakkında bk. Ali Ceylan, *İşletmelerde Finansal Yönetim* (Bursa: Ekin Kitabevi, 2001), 156-157.

²¹ İslam Fıkıh Akademisi, *Karâr bi şe'ni's-sukûki'l-İslâmiyye* (Karâr bi şe'ni's-sukûki'l-İslâmiyye), 60 (2004), Kanun No. 11/6. Menkul kıymetleştirme işlemindeki kredi kuruluşunun, piyasaya arz eden tarafın ve satın alanların konumu hakkında bk. Mustafa İlker Parasız, *Modern Ansiklopedik Ekonomi Sözlüğü* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2011), 395. Ali Muhyiddîn Karadâğî, "es-Sukûku'l-İslâmiyye 'et Tevrîk' ve tatbîkâtühâ el-muâsıra", *Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi, oturma 19* (Sharja: Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi, oturma 19, 2009), 2.

²² Abdülaziz Ahter Zeytî, "es-Sukûku'l-İslâmiyye (et-tevrîk) ve tatbîkâtühâ'l-mu'âsıra ve tedâvülühâ", *MMFİ* 2/19 (2013), 522.

²³ Abdelrahman Yousri, "Sukuk: A Critique of Experience, and their Possible Developmental Role in Muslim Countries", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 19/1 (2019), 3. Ayrıca bk. Ali İhsan Özeroğlu, "Sukuk ve Türkiye'de Sukukun Uygulanabilirliğinin Değerlendirilmesi", *Journal of History School (JOHS) [Tarih Okulu]* 19 (2014), 754.

gerekmektedir. Bu yüzden de birçok araştırmacı sukuktan "asma sermaye"²⁴ (mezzanine equity) yerine "özsermaye benzeri" (quasi-equity)²⁵ şeklinde söz etmektedir.²⁶

Müslüman ülkelerin yanı sıra diğer birçok ülkede yaygın olarak kullanılan, giderek daha popüler hale gelen ve İslam hukukuna uyumlu finansal bir araç olan sukuk, hükümetler ve kamuyla ilgili kurumlar tarafından ekonomik kalkınma ve fonları harekete geçirmek için umut verici bir araç olarak kabul edilmektedir. Nitekim sukuk sayesinde servetin sermaye haline dönüşmesi, yatırım araçlarının çeşitlendirilmesi, finansman maliyetlerinin düşürülmesi gibi pek çok fayda sağlanmakta, böylece istihdam imkanları ve yatırımlar çoğalmakta, toplumun refah düzeyinin artması için fırsatlar sunulmaktadır.²⁷

Böylesine önemli bir yatırım vasıtası ilk kez 1988 yılında Mecmau'l-Fikhi'l-İslami tarafından düzenlenen toplantıda "mudarebe sukuku" bağlamında ayrıntılı olarak tartışılmıştır. Yine Mecmau'l-Fikhi'l-İslamî 2004 yılında özel bir oturum düzenleyerek konunun tüm ayrıntılarını ele almış, en yaygın sukuk çeşitlerinden biri olan "icare sukuku" hakkında bir karar yayınlamıştır. Burada gerçekte gayrimenkul mülkiyeti tarafından desteklenen yeni bir İslâmî menkul değer olarak sukuk arz etmekteki ilk ve en mühim aşamanın, "İslam hukuku çerçevesinde menkulleştirmeyi onaylamak" olduğu belirtilmiştir.²⁸

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle sukukun başlıca özellikleri olarak şunlar söylenebilir:

1) Sukuk, dayanak varlık olan mal, hizmet veya yarar üzerinde şâyi' bir mülkiyet hissesini temsil eder.²⁹

2) Sukuk, sahibinin hak ve mükellefiyetlerini kanıtlamak amacıyla arz edilen senetler olup isme veya hâmiline düzenlenerek arz edilebilir.³⁰

3) Sukuk, İslam hukuku esasları açısından sahih bir akdin hükümlerine uygun olarak çıkartılır.³¹ Sukukun ikinci elde tedavülü de buna göre düzenlenir.³²

²⁴ Mezzanine finansmanı, borç verene, temerrüt durumunda, genellikle risk sermayesi olan şirketlere ve diğer üst düzey borç verenlere ödeme yapıldıktan sonra borcu şirkette öz sermayeye dönüştürme hakkı veren borç ve öz sermaye finansmanının bir melezidir. Risk açısından, kıdemli borç ve özkaynak arasında bulunmaktadır. <https://legal.com.tr/blog/genel/ara-finansman-mezzanine-financing-capital-hadisesi/> (10.11.2022)

²⁵ Öz sermaye ve borç arasında yer alan, üst düzey borçtan daha yüksek ve adi hisse senedinden daha düşük bir riske sahip bir finansman türüdür.

²⁶ Mahmoud al-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice* (UK: Cambridge University, 2007), 185-186.

²⁷ Ali Ceylan - Turhan Korkmaz, *Sermaye Piyasası ve Menkul Değerler Analizi* (Bursa: Ekin Kitapevi, 2000), 337. İnanır, "Sukukun Sözleşme Yapısı (Mürekkep, Karma ve Kendine Özgü Olup Olmaması Bakımından)", 27.Erdal Yılmaz, "Yeni Bir Finansal Araç Olarak Sukuk: Çeşitleri, Türkiye Uygulaması ve Vergilendirilmesi", *Muhasebe ve Finansman Dergisi* 61 (2014), 82.

²⁸ Ali Muhyiddin el-Karadâğî, "Şukûkü'l-icâre: Haşâ'îşühâ ve davâbiñühâ", *Sudur ala adad el-hames eashar limajalat mazmae el-fiqh el-islami alduvali* (Cidde: Mecelletü Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî, 2004), 15/176.

²⁹ Durmuş, "Modern Bir Finansal Araç Olarak Sukûk ve Fikhî Açıdan Tahlili", 143.

³⁰ *AAOIFI Shari'ah Standards*, 313.

³¹ Sukuk akdi, faizsiz finans alanında yaşanmış pek çok deneyimin sonucunda girişimci, yatırımcı sermaye sahibi ve malî araçların ihtiyaçlarına cevap vermek üzere geliştirilmiş pek çok faydaları bulunan uluslararası bir sözleşmedir. Bk. Bayındır, *Fikhî ve İktisâdî Açıdan İslâmî Finans*, 120.

³² Karâr bi şe'nî's-sukûki'l-İslâmiyye, 6.

4) Yatırımcılar kâra, sukuk arz edilirken ilan edilen hisse oranlarına göre, zarara ise ortaklıktaki hisselerine göre katılırlar.³³

5) Sukuku yöneten kişi, vekil veya yönetici ortak sermaye veya kâr garantisi veremez. Yatırımcının sukukta yazılan miktarın belirli bir oranı kadar veya maktû bir miktarda kâr elde etmesi yönünde önceden bir belirlemede bulunması yasaktır. Bu sebeple sukukta yatırımın tüm riskleri mevcuttur.³⁴

Netice olarak, mülkiyeti temsil eden bir finansal araç olmasına rağmen uygulamada borca dayalı finansal araç gibi işlem gören sukukun, tahvilin İslâmî eşdeğeri olarak görülebilen bir menkul değer olduğunu söylemek mümkündür.

2. SUKUKUN ORTAYA ÇIKIŞI VE KÜRESEL TALEP BAKIMINDAN ÖNEMİ

Tahvillerin İslami ilkelere uygun hale getirilmesi neticesinde sukuk ortaya çıkmıştır. Nitekim 1988 yılında İslam Konferansı Örgütü'ne bağlı Fıkıh Akademisi konuyu etraflıca inceleyerek belirli şartlar çerçevesinde sukuk yönteminin kullanılabileceği sonucuna ulaşmıştır. Böylece faize dayalı menkul değerlere yatırım yapmaları mümkün olmayan yatırımcılar ve borçlanma ihtiyacı duyan kesimlerin diğer bir ifadeyle menkul değer çıkarıcıların, çeşitlendirilmiş risk-getiri profillerini karşılayacak alternatif finansman kaynaklarının temin edebilmesinin yolu açılmıştır. İlk sukuk, 1990 yılında Malezya'da yabancı sermayeli ve İslâmî kurallara uyma amacı taşımayan bir şirket olan Shell Malezya tarafından arz edilmiştir. Malezya para birimi olan Ringgit (RM) cinsinden arz edilen ve yaklaşık 30 milyon dolara (USD) eşdeğer olan bu sukuk, "bey' bi's-semeni'l-âcil" (bai bithaman ajil) esasına dayandırılmıştır. Sukuk piyasası, ilk defa 2001 yılında Bahreyn hükümeti adına Bahreyn Merkez Bankası tarafından Amerikan doları cinsinden çıkarılan ülke borçlanma aracı olan 100 milyon dolarlık 5 yıl vadeli, kiralamaya dayalı sukuk (sukuku'l-icare) ile uluslararası alanda tanınmıştır. Sonraki yıllarda başta İslam ülkeleri olmak üzere bazı batılı devletler de altyapı projelerini finanse etmek ve yerel likidite havuzlarına erişebilmek için sukuk ihraç etmeye başlamış ve bu yöntem büyük bir kabul görmüştür.³⁵

Sukuk, son yıllarda birçok araştırmanın ilgi odağı olmuş ve birçok çalışmada geleneksel/faizli tahvillerle karşılaştırılmıştır. Örneğin, piyasada sukukun ayrı bir varlık olarak mı yoksa adi tahvillerle aynı mı görüldüğü araştırılmaktadır.³⁶ Nitekim sukuk "fiyat bazında" bir temelde alınıp satıldığı için bazı araştırmalarda, geleneksel yatırımcıların sukuka, İslam hukukundaki hükmünden bağımsız olarak değer vermeyecekleri iddia edilmektedir. Ayrıca geleneksel tahviller (bonolar) daha yüksek bir kredi notu ve buna dayalı ticari işlem görmektedir. Likidite olmaması nedeniyle, geleneksel bir yatırımcı, İslâmî yatırımcılara sukuk satarak kâr edebilmektedir. Sukuk getirileri, ABD ve AB yatırım amaçlı

³³ AAOIFI Shari'ah Standards, 313.

³⁴ Acil Câsim en-Neşmî, "et-Tevrîk ve't-taskîk ve tatbîkâtühümâ", 2015, 7. Karâr bi şe'ni's-sukûki'l-İslâmiyye, 7.

³⁵ Sukuk Report (International Islamic Financial Market (IIFM), 2011), 3.

³⁶ Karatas, A. - Nienhaus, V, "Comparing sukuk and conventional securities: the challenge of consistency", *Journal of Islamic Banking and Finance* 3/2 (2015), 17.

tahvillerinden ciddi oranda daha az oynak olmakla birlikte, bazı şirketler sukuk ihracını açıkladıktan sonra piyasadan olumlu tepki alırken, bazıları olumsuz tepki almıştır.³⁷ Öte yandan 2008 küresel mali krizinin ortasında İslami finansın nispeten iyi performans gösterdiği hakkında bir görüş birliği olsa da³⁸ İslami bankaların konvansiyonel bankalardan daha az riskli olup olmadıkları konusundaki tartışma bir sonuca ulaşmamıştır. Mevcut literatür, İslami bankaların klasik bankalardan daha riskli olabileceğini destekleyen kimi argümanlar zikretmiştir. Örneğin, İslami bankacılıktaki kâr-zarar ortaklığı, mevduat sahiplerini ticari faaliyetleri sırasında paniklere karşı savunmasız hale getirmekte, bu da banka risklerini fazlalaştırmakta ve daha çok likidite taşımaya mecbur etmektedir.³⁹

Tüm bu tartışmalara karşın, çeşitli varlık sınıfları ve akademik itibarın karşılaştırmalı analizinin yapıldığı araştırmalarda, sukuk türünün ve akademik tanınma düzeyinin, ihraç eden şirketin piyasa değerini olumlu etkilediği sonucuna varılmıştır. Bu bakımdan sukuk, finansal piyasa istikrarını ve etkinliğini desteklemek için yararlı bir sermaye piyasası aracına dönüşmüş ve ekonomik büyüme üzerinde olumlu bir etkiye sahip olmuştur.⁴⁰ Nitekim son yirmi yıl boyunca sukuk uygulaması beş farklı kıtaya yayılmış, 400 milyar ABD doları civarında muazzam küresel bir ihraç seviyesine ulaşan bir gelişme göstermiştir. Bu hızlı büyüme hiç de ivme kaybediyor gibi görünmemektedir. Zira 2017 yılında küresel sukuk arzı %20'den fazla büyüyerek 92 milyar ABD dolarına ulaşmıştır. Aynı yıl Suudi Arabistan bugüne kadar 9 milyar dolarlık en büyük uluslararası sukuk arzını gerçekleştirmiştir. Bu arz, 2008 küresel finans krizinin üstesinden gelebilmek için hazırlanan Basel III⁴¹ uyarınca yüksek kalitede bir likit olarak nitelendirilmiştir.⁴²

2007 yılında rekor bir seviye olan 49 milyar dolarlık hacme ulaşan küresel sukuk piyasası, küresel finansal krizin etkileri dolayısıyla 2008 ve 2009 yıllarında düşüşler yaşamış, ancak 2010 yılında kriz öncesi seviyelere yaklaşmayı başarabilmiştir. Kriz öncesi dönemde sukuk arz eden şirketlerin, bilhassa Körfez ülkelerinin şirketlerinin, krizin başlamasından sonra sukuk arz sayıları azalmış, kriz sonrası dönemde ülke sukuklarının arzı yoluyla sukuk piyasası desteklenmiş ve büyüme potansiyeli korunmuştur. Ülke sukuklarının hisselerinin artması, milli ve dolaylı olarak uluslararası sukuk piyasalarında

³⁷ M. Kabir Hassan vd., "The determinants of co-movement dynamics between sukuk and conventional bonds", *The Quarterly Review of Economics and Finance* 68 (2018), 75. Ayrıca bk. Mahmut Yardımcıoğlu vd., "Türkiye'de Sukuk: Kira Sertifikaları", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (2014), 203.

³⁸ Fredj Jawadi vd., "Conventional and Islamic stock price performance: An empirical investigation", *International Economics* 137 (2014), 77.

³⁹ Jill Johnes vd., "A comparison of performance of Islamic and conventional banks 2004–2009", *Journal of Economic Behavior & Organization* 103 (2014), 98. Cansu ŞARKAYA Şarkaya İçellioğlu, "Bir Sermaye Piyasası Aracı Olarak Sukuk: S&P Sukuk Endeksi ve Geleneksel Tahvil Endeksi Üzerine Bir Uygulama", *BAİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/1 (2019), 44.

⁴⁰ Samargandi, N vd., "Financial development and economic growth in an oil-rich economy: The case of Saudi Arabia", *Economic Modelling* 43 (2014), 271.

⁴¹ Basel III, 2008 küresel finansal krizin atlatılması amacıyla mevcut düzenlemelerin yetersizliklerini gidermeyi hedefleyen ve Basel II'deki eksiklikleri gidermeye çalışan bir ek düzenleme setidir. Ayrıntılı bilgi için bk. <https://www.gtech.com.tr/basel-iii-nedir/> (09.11.2022).

⁴² Hatice Elanur Kaplan, "Sukuk'un Geleneksel ve İslami Bankacılık Risklilik Yapısı Üzerindeki Etkisinin Araştırılması: Bir Literatür Araştırması", *Cappadocia Journal Of History And Social Sciences* 15 (2020), 183.

bir getiri eğrisi geliştirilebilmesine ve ikinci el sukuk piyasasının teşkiline yardımcı olmuştur. Ardından sabit kâr oranlı sukuklar arz edilmeye başlanmıştır. Böylece kâr eğrisi ve ikincil sukuk piyasasının teşkil edilmesine katkıda bulunulmuştur.⁴³ Ayrıca sukukun çok sayıda geleneksel tahvil varlık sınıfıyla ilişkisini araştırmak için bir sukuk endeksi oluşturulmuştur. Bulgular, sukukun finansal kriz sırasında çeşitlendirme faydası sağladığını ortaya koymuştur. Yine sukuk enstrümanlarının inovasyon için muazzam bir fırsat sağladığı ve İslâmî finansın büyümesi için büyük bir potansiyele sahip olduğu görülmüş, sukukun devlet, bireysel ve kurumsal finansman ve yatırım alternatiflerini genişlettiği anlaşılmıştır.⁴⁴

Uluslararası İslami Finans Piyasası (IIFM-International Islamic Financial Market) Temmuz 2021'de sukuk hakkında uluslararası bir rapor yayınlamıştır. Rapora göre durum şöyledir:

a) Sukuk ihracı artmıştır. Küresel sukuk (uzun ve kısa vadeli ara) piyasası, 2020 yılı sonunda bir önceki yıla göre yüzde 19,86 (174.641 milyar) büyümüştür.

b) Sukuk piyasası genişlemiştir. 2001'den 2020'ye kadar dünya çapındaki sukuk piyasasından elde edilen verilerin incelenmesi, sukuk ihracının 2015'ten beri arttığını ortaya koymaktadır. 2001 ve 2008 yılları arasında dünya çapında sukuk piyasası hacmi, 143.351 milyon dolardır, 2020'de 178.641 milyon olmuştur.

c) En hızlı büyüyen ülkeler (araştırma, 2020 yılı için 500 milyondan fazla sukuk ihraççısının bir listesini içeriyor) içinde ilk ihraççı, Suudi Arabistan Maliye Bakanlığı'dır (toplam 3972 milyon dolar ve 30 yıl vadeli). İkincisi Endonezya hükümetidir (toplam değeri 4594 milyon dolar ve nominal değeri 22.622 milyon dolar olan 15 yıllık bir ihraç). Üçüncüsü, Malezya hükümetidir (toplam 4132 milyon dolar).⁴⁵

3. BANGLADEŞ'TE FİNANSMAN SORUNU VE SUKUK

Küresel pazarlarda olduğu gibi Bangladeş'te de sukuka olan yoğun talep, İslâmî bankaların önemli miktarda likidite fazlasına sahip olmasıyla alakalıdır. Zira İslâmî bankalar fazla paralarını faiz getiren varlıklara yatıramadıklarından ve İslam hukukuna uyumlu enstrümanlar kısıtlı olduğundan dolayı sukuk bir finansman aracı olarak İslâmî bankaların likiditelerini yönetmeleri için bir çıkış yolu sağlamıştır. Bankalar, bu yöntemle İslâmî bankalardan ekstra likit varlıklar çekmiş, ayrıca hükümet kendi projelerinin kaynak seferberliğine ve bütçe yönetimine yardımcı olacak sukuk ürünü ihale ederek planlarını uygulama imkanına kavuşmuştur. Bangladeş'te 1 Şubat 2014'ten bu yana İslâmî bankaların, sabit kalan bankalararası kalemler hariç, toplam talep ve vade yükümlülüklerinin en az yüzde 5,5'ini tutmaları istenmiştir. Ayrıca Bangladeş'teki İslâmî bankalar, Bangladeş Bankası (BB) ile yasal likidite oranlarını (YLO/LKO) korumakla yükümlü tutulmuştur.

⁴³ Söz konusu finansal kriz, sukuk piyasasında birçok konunun test edilmesine de sebep olmuştur. Örneğin, sukukta ödemelerin yapılamaması (default) hâlinde ve sukuk borçlarının yeniden yapılandırılması gerektiğinde "mülkiyet hakları" konusu öne çıkmıştır. Bk. *International Islamic Financial Market (IIFM)*, IIFM Sukuk Report 2021 (Bahrain: International Islamic Finance Market, 2021), 9.

⁴⁴ Paltrinieri A vd., "In search of zero beta assets: Evidence from the Sukuk market" (ICIBF, Zurich, 2015).

⁴⁵ *International Islamic Financial Market (IIFM)*, 21-25.

Konvansiyonel bankalar ise toplam vade ve vade yükümlülüklerinin %13'ünü tutmakla yükümlüdür. İslâmî bankalar için bu daha düşük oranlar, İslam hukukuna uyumlu varlıkların kıtlığından kaynaklanmaktadır.⁴⁶

Gelecekte YLO/LKO'yu sürdürmek için bankalara daha fazla alan sağlayacak olan ilave egemen sukuk enstrümanlarının çıkarılmasının İslâmî bankalara olan ihtiyacın rasyonelleştirilmesine yardımcı olacağı düşünülmektedir. Öte yandan İslâmî bankalar tarafından YLO/LKO'yu sürdürmek için piyasaya yeni sunulan sukuk dışında İslam hukukuna uyumlu olduğu onaylanan tek menkul kıymet, İslâmî tahvil olan "Bangladeş Devlet İslâmî Yatırım Tahvili"dir (BGIIB-Bangladesh Government Islamic Investment Bond) ve ancak 2004 yılında piyasaya sürülebilmektedir. Ek olarak, BGIIB'nin sınırlı olmasının sebebi, İslam hukukuna uyumlu projelerin olmaması nedeniyle hükümetin BGIIB fonlarından borç alamamasıdır. Buna göre, likidite sıkıntısı durumunda BGIIB menkul kıymetlerinin mudarebe ilkesine dayalı olarak satılması halinde bu fondan sadece İslâmî bankalar borç alabilmektedir. İslâmî bankalar, hesapların kesinleşmesinden sonra ayarlanan mudarebe kısa vadeli mevduat hesaplarına ve ilgili İslâmî bankaların kâr oranına dayalı olarak geçici bir kâr oranı üzerinden bu fondan yararlanabilmektedir.⁴⁷

Bütün bu bilgiler, Bangladeş'te İslami finansman uygulamalarının önünde birtakım engellerin bulunduğunu göstermektedir. Bunun sebebi ise Bangladeş'in İslâmî bankacılık sektörü için farklı kurallar getirememiş olmasıdır. Hâlbuki Bangladeş, 1980'li yılların başında İslâmî bankacılık endüstrisini kurmak için gönüllü olarak yardım eli uzatan ön saflardaki ülkeler arasındaydı. Bu süre zarfında Pakistan, Malezya, Türkiye ve daha birçok Müslüman ülke, İslâmî bankacılık sektörü için birçok ayrı kural ve düzenleme oluşturmuş ve böylece bankacılık sektöründe halkın İslâmî finans araçlarına olan talebini karşılamıştır.⁴⁸ Bu noktada Bangladeş'te İslâmî bankacılıkla ilgili çok az konu 2013 yılında çıkarılan Bankacılık Kanunu'na dâhil edilmiştir, ancak bu düzenleme yetersizdir. Halbuki İslâmî bankacılığın hesap verebilir hale gelmesini sağlamak ve kalitesini artırmak için bu faaliyetlerin büyümesine yardımcı olacak güncel ve ileriye dönük bir İslâmî bankacılık yasasına sahip olmak hayati önem taşımaktadır.⁴⁹

4. Bangladeş Finans Pazarındaki İlk Sukuklar

4.1. İlk Sukukların Piyasaya Sürülmesi

Bangladeş, vatandaşları 45 yıldır İslâmî bankacılık faaliyetleriyle ilgilenen ve çoğunluğu Müslüman olan bir ülkedir. Bu nedenle ilk kurulan Bangladeş İslâm Bankası

⁴⁶ Hükümet, YLO/LKO'yu sürdürmek için satın alınması gereken şeyin genellikle İslam hukukuna uyumlu olmadığını iddia etmektedir. Bu konuda bk.Hassan vd., "The determinants of co-movement dynamics between sukuk and conventional bonds", 80.

⁴⁷ Md Hafij Ullah - Khanam R, "Whether Shari'ah compliance efficiency is a matter for the financial performance: The case of Islami Bank Bangladesh Limited", *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 9/2 (2018), 185.

⁴⁸ M. Kabir Hassan, "Islamic banking in theory and practice: the experience of Bangladesh", *Managerial Finance* 25/5 (1999), 64.

⁴⁹ Md Hafij Ullah, "Shari'ah compliance in Islamic banking - An empirical study on selected Islamic banks in Bangladesh", *International Journal of Islamic Finance and Middle Eastern Management* 7/2 (2014), 191.

(IBBL), ülkedeki tüm bankalar arasında en önde gelen İslâmî banka haline gelmiş, bunun sonucu olarak da sukuk, Bangladeş'te lansmanı yapılan ve vatandaşların uzun süredir beklediği bir ürün olmuştur. Bangladeş Menkul Kıymetler ve Borsa Komisyonu (The Bangladesh Securities and Exchange Commission (BSEC) ilk olarak 29 Mayıs 2019'da sukuk hakkında gazetelerde duyuru yayınlamıştır. Daha sonra 8 Ekim 2019'da Maliye Bakanlığı Maliye Dairesi, hükümet tarafından sukuk ihracına ve bunun yönetimine ilişkin yönergeyi yayımlayarak gerekli bilgilendirmeleri yapmıştır. Ardından 2020 yılında Bangladeş Devlet Yatırım Sukuk Rehberi kapsamında 80 milyar TK (926,29 milyon \$) tutarındaki sukuk sertifikası ihraç programı hazırlanmış ve bu programda açıklanan sukuk sertifikalarının ihracı için gerekli şartları belirlemek amacıyla ikinci sukuk yönergesi yayımlanmıştır. Söz konusu sukukun ihracı için ilk ihalenin 28 Aralık 2020, ikinci ihalenin ise 28 Haziran 2021 tarihinde yapılması kararlaştırılmıştır.

Bangladeş Bankası söz konusu yönerge doğrultusunda hükümet adına "Tüm Ülke için Güvenli Su Temini" projesini uygulamak için 28 Aralık 2020'de ilk devlet yatırımına dair sukuku çıkarmıştır. Maliye Bakanlığı'nın ve Bangladeş Bankası'nın "özel amaçlı araç" (special purpose vehicle/SPV) olarak hareket edeceği bu projenin toplam maliyetinin 88,51 milyar BDT olacağı tahmin edilmiş ve projenin 8,51 milyar BDT'sinin hükümet tarafından sağlanması kararlaştırılmıştır. Geri kalan 80 milyar BDT için piyasaya sukuk arz edilmiş, hükümet 28 Aralık 2020 tarihinde gerçekleştirilen ilk sukuk ihalesinde projeler için 40,00 milyar BDT karşılığında sukuk ihraç etmiştir.⁵⁰ İlk ihale sırasında yatırımcılar 151,53 milyar BDT değerinde teklif vermiştir. Bu rakam başlangıç miktarının yaklaşık dört kat fazla taleple karşılandığını göstermektedir. 9 Haziran 2021'de yapılan ikinci ihaleye ise sekiz kat fazla talep gelmiştir.⁵¹

Bu projeden sonra "Devlet İlköğretim Okullarının İhtiyaca Dayalı Altyapı Geliştirme Projesi (1. Aşama)"nın uygulanması için 29 Aralık 2021'de üçüncü sukuk ihalesi yapılmıştır.⁵² İhraç edilen toplam sukuk miktarı Mart 2022'ye kadar 130,00 milyar BDT olarak gerçekleşmiştir. Bu aşırı talep, Bangladeş'teki sukuk piyasasının canlı beklentisini de ortaya koymuştur. Hükümet, sukuk sahibi olan yatırımcıların %4,69 kâr elde edeceğini ve bunun yatırımcılara altı ayda bir ödeneceğini bildirmiştir. Bundan yararlanabilmek için bir yatırımcının bu menkul kıymete en az 10.000 BDT yatırması şart koşulmuş ve herhangi bir üst limit konmamıştır. Artan talep karşısında hükümet hem bankaların ve kurumların hem de bireylerin yatırım yapmasına izin vermiş, böylece beş yıl içinde sukuk uygulamalarını olgunlaştırmıştır.⁵³

⁵⁰ *Prospectus: The Offer of Ijarah Sukuk-Safe Water Supply for the Whole Country*, Prospectus (Dhaka: Bangladesh Bank (BB), 28 Haziran 2022) (Bangladesh Bank (BB), 2.

⁵¹ AKM Zamir Uddin, "Sukuk era begins: BB holds maiden auction of the Islamic bond", *The Daily Star* (29 Haziran 2022).

⁵² Siddique Islam, "Rural infrastructure project: Sukuk auction on April 19 to raise Tk 50b", *The Financial Express* (Nisan 2022).

⁵³ *Major Economic Indicators*, Monthly Update (Dhaka: Monetary Policy Department Bangladesh Bank, 2022) (Monetary Policy Department Bangladesh Bank), 16.

Yukarıda bahsedilen yönerge, 28 Aralık 2020 ve 28 Haziran 2021 tarihinde yapılması kararlaştırılan ihalelerde sukukun taraflarını şöyle belirlemiştir:

1) Mükellef: İslam hukukuna göre sukuk ihracının savunucusu. Burada Bangladeş Halk Cumhuriyeti Hükümeti bir taraf olurken Maliye Bakanlığı Maliye Dairesi aynı zamanda devlet adına çalışacak ve sonraki kiracılar olacaktır.

2) İhraççı (Sukuk senedi çıkararı): Varlıklar karşılığında sukuk ihraç etmek üzere atanan taraftır. Bangladeş Bankası Borç Yönetimi Departmanında (BBBYD/DMD) beş üyesi olan İslâmî Menkul Kıymetler Bölümü adı verilen ayrı bir bölüm oluşturulmuştur. Başkan, Borç Yönetimi Departmanının genel müdür yardımcısıdır. Diğer üyeler de bu bölümün farklı memurlarıdır. Başka bir deyişle, borç yönetimi departmanı ihraççıdır. Bu departman, "kiraya veren" ve "özel amaçlı araç" (SPV) olarak görev yapacaktır. Ayrıca hükümetin tüm sukuk yönetiminde yer alacaktır.

3) Müteveli: SPV'nin faaliyetlerini denetleyerek sukuk sahiplerinin çıkarlarının korunmasıyla ilgilenen taraftır. Müteveliye Bangladeş Bankası'nın farklı departmanlarından yetkililer oluşturmaktadır. Başkan ve Bangladeş Bankası Başkan Yardımcısı burada yer alacaktır. Yönergeye göre altı üyesi bulunmaktadır. Diğer üçünü Borç Yönetimi Departman görevlileri oluşturmaktadır. İlk yönergede sukuka dayanak olan varlığın mülkiyetinin müteveli heyetine devredileceği belirtilmişken, bu yönergede özel amaçlı şirkete (ÖAŞ) devredileceği belirtilmiştir.

4) Hizmet Acentesi: İlk yönergede görev doğrudan finans departmanına verilmişken, bu yönergede Finans Departmanı, sukuk projesinin uygulanmasıyla ilgili tüm güncellemeleri sağlamak için ÖAŞ adına Halk Sağlığı Mühendisliği Departmanını görevlendirecek ve projeyi uygulayacaklardır. Burada onlara "hizmet aracı" değil "proje uygulayıcısı" denilmektedir.

5) Hukuk/Şeriat Kurulu: Sukuk ihracı durumunda İslam hukukunun hükümleri hakkında görüş ve tavsiyelerde bulunacak kimselerdir. Sukuk yönergelerine göre bu kurulu Bangladeş Bankası oluşturacaktır. Yönergeye göre kurulun on bir üyesi bulunmaktadır ve bu on bir kişinin neredeyse yarısı fıkıh âlimlerinden seçilmemiştir. En önemlisi, kurulun başkanı fıkıh âlimi değildir. Bilakis yönetim kuruluna Borç Yönetimi Departmanı Murahhas Üyesi başkanlık edecektir. Beş kişi Bangladeş Bankası'nın finans bölümünden gelmektedir.⁵⁴

Bu kurul, İslâmî bankaların İslam hukukuna göre yönetilmesi için önemli bir bileşendir. Bu öneminden dolayı bir kişinin birden fazla İslâmî bankanın "Şeriat Kurulu" üyesi olamayacağı ifade edilmiştir. Böylelikle hem kişiye bağımlılıktan kaçınılmakta hem de insan kaynaklarının geliştirilmesi sağlanmaktadır. Yine işlev bakımından İslâmî bankaların banka düzeyinde Şeriat Kurulları'nın oluşturulması önemli bir adım olmakla birlikte, bu bankaların İslam hukukunu takip etmesini sağlayacak merkez bankası düzeyinde düzenleyici ve denetleyici genel bir kurula sahip olmak esastır. Bu denetimlerde İslâmî banka kendi kurulunun kararlarına dayanarak bağımsız bir denetim kurumu

⁵⁴ *Prospectus: The Offer of Ijarah Sukuk-Safe Water Supply for the Whole Country*, 5.

oluşturabiliyor olsa da çalışmaların merkez bankasına bağlı olarak izlenmesi daha uygundur. Örneğin, İslâmî Finansal Kurumlar için Muhasebe ve Denetim Kurumunun (AAOIFI) ve Bangladeş İslami Bankalar Merkezi Şeriat Kurulunun (CSBIB-Central Shariah Board for Islamic Banks of Bangladesh) şeriat standartları gibi uluslararası kabul görmüş şeriat temelli kararlarının uygulanması, böylece daha verimli ve şeffaf İslâmî finans endüstrisinin kurulması mümkündür.⁵⁵

Öte yandan, Merkez Bankası düzeyinde bu kurulun varlığına yönelik lehte ve aleyhte çeşitli argümanlar bulunmaktadır. Bunu destekleyenler, İslâmî bankaların faaliyetlerinin İslam hukukuna daha aktif bir şekilde uymasını sağlayacağına ve insanların zihninde güvenin artacağına, farklı görüşlerin yol açacağı kaos ihtimalinin de azalacağına inanmaktadırlar. Muhalifler ise bunun İslâmî bankacılık hizmetlerinin kapsamını azaltacağını, İslâmî bankacılık faaliyetlerinin genişletilmesine engel olacağını ve banka düzeyinde kuruldan onay alındıktan sonra bile, merkezi kurul düzeyinde bu onayın zorunluluğunun yeni hizmetlerin başlatılmasını geciktireceğini söylemektedirler. Bu itiraza verilen cevap, merkezi kurulun İslâmî bankacılık hizmetlerinin yapısını (ürün yapılandırması) hazırlamadığı, İslâmî bankaların piyasaya sunmak istediği hizmetlerin İslam hukukunun belirli kurallarına ve düzenlemelerine göre hazırlanmasını sağlamaktan ibaret olduğu şeklindedir. Ayrıca, yeni hizmetlerin kullanıma sunulmadan önce çeşitli aşamalarda gerekli sürenin geçmesinin doğal karşılanması gerektiği ifade edilmektedir.⁵⁶

4.2. İlk Sukuklara Tepkiler ve Yapılan Değişiklikler

Bangladeş'te ilk sukuk yönergesi yayınlanınca İslâm hukuku bilginlerinden gelen yoğun bir çağrı nedeniyle hükümet ilk yönerge hakkındaki şüpheleri gidermek için ikinci bir yönerge sunmak zorunda kalmış ve bu ikinci yönergede Şeriat Kurulu'nun görüşü imzaya eklenmiştir. İkinci yönergede -ilk yönergede belirtildiği gibi- sukuk ticarete açıktır. Halbuki ikincil piyasada İslam hukukuna göre sukuk ticareti yapabilmek için sukuk nesnesinin ortaya çıkması gerekmektedir.⁵⁷ Bu sebeple de sukukun ilk yönergesinde "ticarete konu edilebilir" olarak yazılması, İslâm hukukuna göre yasal görülmemektedir. Çünkü ilk yönergede bahse konu olan sukuk projesinde varlıkların sukuk fonu tahsil edildikten hemen sonra başlatılmadığı tespit edilmiştir.⁵⁸

⁵⁵ Md Hafij Ullah - Afjalur Rahman, "Corporate social responsibility reporting practices in banking companies in Bangladesh: Impact of Regulatory Changes", *Journal of Financial Reporting and Accounting* 13/2 (2015), 203.

⁵⁶ Md. Faruk Abdullah - Asmak Ab Rahman, "Shari'ah Governance of Islamic Banks in Bangladesh Issues and Challenges", *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance* 13/3 (2017), 31.

⁵⁷ Sukuk sertifikasının İslam hukukuna uygun olabilmesi için bunun bilançoda tanımlanan "duran varlıklar" üzerine ihracının yapılması gerekmektedir. Çünkü para ve para konumunda olan kıymetli/ticari evrakın ticaret konusu yapılması meşru sayılmamıştır. Öte yandan bu varlıkların arazi, uçak, gemi vb. ekipmanlar olması da mümkündür. Bk. Rıdvan Altinkaya, *Sukuk Finans Modeli ve Türkiye'deki Modelinin Araştırılması* (Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 38. Emir Cüneyt Avcu, *Katılım Bankacılığı ve Sukuk Modelleri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 45.

⁵⁸ *Qarârât ve tavşiyâtü Mecma'î'l-fikhi'l-İslâmiyyi'd-düvelî* (Cidde: Ahmed Abdülalîm Aliyû, 2011), 1208.

Ülkede ulemanın yoğun itirazı nedeniyle hükümet, ikinci yönergede varlıkların en az üçte birinin bitmesi halinde takasa kadar ikincil piyasada takas/mübadele edilebileceğini, şayet kişi bunu yapmakla ilgileniyorsa, yalnızca nominal değeriyle aktarım yapabileceğini söylemiştir. Yine ilk yönergede finans departmanı tarafından geri alım taahhüdünün verilmesi yasal sayılmamış, yeni yönergede herhangi bir geri alım şartının olmayacağı belirtilmiştir. Her ne kadar bazı âlimlere göre sukuk sadece vaatlerin olması durumunda geçerli olsa da buradaki taahhüt, fiilen alış-satışın daha sonra tamamlanmasını ifade etmektedir ve böyle bir vaat doğru bir uygulama olarak görülmediği için birçok muhakkik bilgin tarafından caiz sayılmamıştır. Ayrıca sukuk varlıklarının dönüşümü ve sukuk diyagramı ilk yönergede belirtilmemişken ikinci yönergede doğru bir şekilde belirtilmiş, sukuk ve kira varlıkları birinci yönergede ayrı ayrı gösterilmemişken ikinci yönergede ayrı ayrı gösterilmiş, mevcut ve gelecekteki varlıkların ayrıntıları açıklanmış, Mart 2021 tarihine kadar tüm sukuk projesinin/kaynaklarının sadece %5,48'inin uygulandığı veya mevcut olduğu söylenmiştir.

Görüldüğü gibi, hükümet tarafından yayımlanan ilk sukuk yönergesinde İslam hukukuna aykırılıklar tespit edilmiş ve bu yönergenin meşruiyeti sorgulanmıştır. Ardından, ilgili Bangladeş Banka ve Finans Departmanı, bazı yapısal değişiklikler ve düzeltmeler içeren yeni bir yönerge yayınlamış ve ikinci sukuk ihalesi buna göre yapılmıştır. Ancak yeni yönergede yönetimle ilgili bazı değişiklikler yapılmış olsa da bu yönergede daha önce çıkarılan sukukun altyapısı ve temel konuları doğru bir şekilde ele alınmamıştır. Sukukun ilk tahsisinin var olan temel problemler nedeniyle meşru olmaması sebebiyle de yönetimle yapılan birtakım değişiklikler, İslam âlimlerinin onayını alabilmek için yeterli olmamıştır. Nitekim âlimler hem birinci hem de ikinci ihalelerde İslâm hukukuna göre gerekli değişiklikler yapılmazsa, bu sukukun İslâmî bir yatırım olarak adlandırılmayacağını, ayrıca bazı şüpheli noktaların dindar insanların İslâmî finans sektörüne olan güvenini sarsabileceğini söylemişlerdir.⁵⁹

5. Sukukların İslam Hukuku Açısından Analizi

Bangladeş hükümetinin sukuk ihracıyla ilgili yönergesinde standart (AAOIFI Sukuk standardı-17) oluşturulmuş ve bu standartta sukukun İslam hukuku kurallarına uyması konusu şu şekilde belirtilmiştir:

- Anlaşmanın hükümleri, ilgili taraf bilgileri ve tarafların İslam hukukuna uygun nitelikleri, hakları ve sorumlulukları yer almalıdır.
- Sukuka kaynak teşkil edecek türden bir sözleşme yazılmalıdır.
- Sözleşme, tüm şart ve esaslara sahip olmalı ve özelliklerine aykırı herhangi bir koşul içermemelidir.
- Yönergede belirtildiği gibi, İslam hukukunun hükümlerine uymak ve ihraç edilen sukukun meşruiyetini doğrulamak için bir komite kurulacaktır.

⁵⁹ আবদুল্লাহমাসুম, "সুকুক থেকে যেভাবে সর্বোচ্চ লাভবান হওয়া যায়", *Daily Nayadiganta* (2020).

- Sukuk sahipleri kâr halinde kâra ortak olacaklar, zarar etmeleri halinde ise payları oranında zarara iştirak edeceklerdir.⁶⁰
- Yönergede, arz eden kuruluşun kasıt veya kusur halleri dışında, sertifikanın itibari değerini ve belirli bir kâr miktarını yatırımcılara (sukuk sahiplerine) garanti ve taahhüt ettiğine dair bir ibare bulunmamalıdır.⁶¹

Genel analizden de anlaşılacağı üzere yönergede; 1) Satın alma sözleşmesi, 2) İcare/kiralama sözleşmesi, 3) Yeniden satış sözleşmesi şeklinde üç sözleşme bulunmaktadır. Buna göre yatırımcılar önce sukukun dayanak varlıklarını parayla ÖAŞ aracılığıyla satın alacaklardır. Fakat bu varlığın ne olduğu yönergede açık şekilde belirtilmemiştir. Nitekim "Tüm Ülke için Güvenli Su Temini" projesi kapsamında, intifa hakkı da dâhil olmak üzere mevcut ve gelecekteki varlıkların mülkiyetine ilişkin yönergede sukukun sadece varlığından bahsedilmiştir. Dolayısıyla burada, yönergede belirtilmeyen mevcut varlığın ne olduğu sorusunun sorulması zorunlu hale gelmektedir. Zira herhangi bir satın almanın yasal olması için neyin satılacağı veya alınacağı konusunda netlik olmalıdır. O halde sukuk kiralaması için de sukuk varlıklarının mülkiyetinin sağlanması esastır. Halbuki hükümetin yönergesinde bunun sadece bir kira satışı (kazanılan kâr) olup olmadığı açık değildir.⁶²

Uygulamalardan anlaşıldığı kadarıyla "kiralanan varlığın mülkiyet belgesi", "intifa hakkı mülkiyet belgesi" ve "hizmetlerin mülkiyet belgesi" olmak üzere uluslararası üç tür sukuk ortaya çıkmıştır. Bangladeş hükümeti tarafından sukuk ihalesinde kiraya verilen sukuk, kiralanan varlıklarda mülkiyet belgesine dâhildir (icaretü'l-müntehiyetü bi't-temlik) ve aynı zamanda geri kiralama değildir.⁶³ Araştırmacılara göre, "kiralama sukuk" olarak adlandırılrsa da gerçekte bu bir "sukuk alımı" veya "sukuk satışı"dır. Çünkü satışın nesnesi olan varlıklar burada sukuk aracılığıyla satılmaktadır. Yönergeye bakıldığında bunun gelecekteki bir satış olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴ Öyleyse, AAOIFI'ya göre bu, İslam hukukuna aykırı olarak değerlendirilmelidir.

Kiralanan varlıklarda mülkiyet belgesinin uluslararası uygulaması, alacaklının satacağı varlıkların önce belirli bir portföyde saklanması, ardından ÖAŞ'ye devredilmesi şeklindedir. ÖAŞ ise onu yatırımcılara satacaktır. ÖAŞ, bireysel satış tamamlandıktan sonra yatırımcılara kiralayacaktır. Bu durumda kiracının kendisi satıcı ise mal yeniden kendisine

⁶⁰ Bu şart, mudârebe akdinde sermayedârın mudâripten belirli/maktû bir kâr talebinin caiz olmamasının dayandığı temel ilkeyle uyumludur. Kâra ve zarara ortak olma hakkında bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 22/30 vd.; Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 2/228; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 5/19, 24, 37.

⁶¹ *el-Me'âyîrü's-şer'iyye*, 243. Taahhüt eden tarafın bu taahhüt karşılığında ücret alması caiz değildir. Gerçek kâr beklenenden düşükse, sukuk yöneticisini sukuk sahiplerine borç vermeye zorlayan herhangi bir ifade olmamalıdır. Ancak bu durumu telafi etmek için yedek akçe/İslâmî sigorta fonu ilan edilerek kurulabilir. Celâl Demmâğ, *eş-Şukûkü'l-İslâmiyye ve devrühâ fi't-tenmiyeti'l-iktisâdiyye* (Amman, 2012), 92-93.

⁶² Hamed Hassan Mira, "Milkiyetu Hamleti es-Sukuk" (Cidde: XXXII Al Baraka Sempozyumu Araştırması, 2011), 82.

⁶³ Uddin, *Bangladeş'teki İslam bankacılık uygulamasının fikhî açıdan incelenmesi*, 164.

⁶⁴ Mira, "Milkiyetu Hamleti es-Sukuk", 83.

kiralacaktır. Bu süreçler, resmi sukuk yönergesinde açık değildir. Mevcut varlıklardan söz edilmediği için süreç net değildir. Tam tersine, gelecekteki servetin de bir varlık olduğu gösterilmiştir. Bu ise İslam hukuku açısından büyük bir şüphe yaratır. Daha önce de belirtildiği gibi, kiralanacak ürünlerin bilinmediği bir durumda neyin kiralandığı net değildir.⁶⁵

Hükümetin sukuk uygulamasına göre piyasaya sukuk arz edenler, güvenli su projesi kapsamında yatırımcıların parasıyla bina, güneş panelleri, derin tüplü kuyular, yağmur suyu toplama üniteleri, dalgıç pompaları vs. inşa edecekler ve bunların montajı gibi işleri üsteleneceklerdir. Halbuki bunlar sukuk kapsamına girmemekte, daha ziyade "istisna sukuku" (eser sözleşmesine dayalı kira sertifikası) yoluyla uygulanabilmektedir. Bu durumda projenin henüz başlamadığı söylenmelidir. Çünkü önce proje için ÖAŞ üzerinden arazi satın alınmalı, daha sonra proje hayata geçirilip bunlar mevcut olduktan sonra kiralama yapılmalıdır. Bu durum da yönergede net şekilde belirtilmemiştir. Bu sebeple hükümetin uyguladığı projeye bakınca, yapının gerçek anlamda istisna sukukuna benzediği görülmektedir. Nitekim istisna sukukunda projenin uygulanması daha sonradır. Şöyle ki, önce yatırımcılar tarafından para ödenecek ve ÖAŞ aracılığıyla projeyi yapanlardan sukuk parası karşılığında inşa etmesi istenecek, inşa edildikten sonra yatırımcılara teslim edilecek, ardından da projeyi yapanlara satılacaktır. Yeniden satın alma taahhüdü durumunda hükümetin finans departmanı dönem sonunda varlıkları satın alacaktır. Bu durumda şartlar ve vaatler aynen kalacaktır.⁶⁶

AAOIFI tarafından "5/2/2" numaralı standartta açıkça belirtildiği üzere, yönergede, sertifikayı düzenleyen sertifikata sahibine nominal değere kadar tazminat ödeme yükümlülüğünü kabul ettiğine dair herhangi bir ifade yer almamalıdır. Sertifikayı düzenleyen nominal değerinden sukuk satın almayı taahhüt etmesi caiz değildir.⁶⁷ Ayrıca, Uluslararası Cidde İslam Hukuku Kurulu, 178 sayılı kararında yönergede sukuk değeri teminatının sağlanamayacağına açıklık getirmiştir.⁶⁸ Fakat hükümet tarafından dağıtılan yönergede AAOIFI'nın standartlarına uyulduğu söylene de sukuk standardının "5.1.8.7" bölümüne uyulmadığı ortadadır.⁶⁹

Sukuk uygulamasında kiracı veya proje sahibi (finans departmanı), kiralama kaleminin hizmet acentesi olarak çalışacaktır. Bu anlaşma bireysel vekâlet anlaşması kapsamında yapılacak ve asıl/orijinal kira sözleşmesine bağlı olmayacaktır. Ayrıca, 9.7.1.4 sayılı AAOIFI kararına göre, hizmet maliyeti kiraya veren (Bangladeş Bankası/ÖAŞ) tarafından karşılanacaktır. Hiçbir şekilde tüm sorumluluk ve risk kiracıya yüklenmeyecektir. Bu konuda, Bangladeş Bankası SVP olarak hizmetin tüm sorumluluğunu

⁶⁵ AAOIFI Shari'ah Standards, 470.

⁶⁶ Sukuk varlıkları, yönergede belirtilen şekilde ve vade sonunda ÖAŞ'dan kaynak kuruluşa devredilecektir. (AAOIFI, madde:13/8). Bk. AAOIFI Shari'ah Standards, 471.

⁶⁷ AAOIFI Shari'ah Standards, 471-472.

⁶⁸ Karârât ve tavşiyâtü Mecma'î'l-fikhi'l-İslâmiyyi'd-düvelî, 167.

⁶⁹ AAOIFI Shari'ah Standards, 471.

ve maliyetini üstlenecektir (AAOIFI, 9.5.1.8).⁷⁰ Ancak İslâm hukukunun bu önemli hükümleri, hükümet tarafından yayınlanan yönergede açıkça görülmemektedir.

Yine sukukun arkasındaki varlıkların nakit mi yoksa sabit kıymetler şeklinde mi olduğu bilinmelidir. Zira sabit kıymet şeklinde ise ve en az %51'i yoksa daha düşük fiyattan satma şansı bulunmamaktadır. Bunun yerine aynı fiyata satılmalıdır. Yönergede bu hususlara dair açıklama yapılmadan satılabileceği yazmakta ve İslam hukukuna göre caiz olmamasına rağmen nasıl yeniden satılabileceğine dair bir açıklamaya yer verilmemektedir. Görüldüğü gibi, satış sözleşmesi ve geri kiralama (leaseback), tartışılan sukuka göre şartlı olmakla birlikte, sukuk varlıkları, varlığı oluşturan (Maliye Bakanlığı) tarafından satılacak ve daha sonra kira olarak kabul edilecektir. Yönergeye göre, Finans Departmanı ile Bangladeş Bankası arasında Finans Departmanının kira olarak kabul edeceği bir sözleşme zaten vardır. Bu tür hüküm ve koşullar, kiralama sukuku söz konusu olduğunda kabul edilebilir değildir. Bu durum, AAOFI "Şeriat Standardı"nda (9-3/2) açıkça belirtilmiş ve bir varlığın bir tarafça satın alınabilir ve daha sonra o tarafa kiralanabilir olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu durumda kiralama işlemi, kurumun satın alma sözleşmesinin bir koşulu olarak öngörülmemelidir.⁷¹

SONUÇ

Bangladeş piyasasındaki sukuk ürününün tanıtımının yapıldığı ve bu ürünlerin İslam hukuku açısından analiz edildiği çalışmamızda ulaştığımız sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1) Bangladeş, İslâmî finans endüstrisinin kurulmasında deneyim ve ilerleme kaydetmiştir. Ülkenin İslâmî finans veya bankacılık ve finans sektörü, 31 milyar değerinde varlıkla 131 ülke arasında 16. sırada yer almıştır. Ülkedeki 57 bankadan sadece 8 İslâmî banka, varlıklarının yüzde 25'i ile olağanüstü bir başarı göstermiştir.

2) Bangladeş'te altyapı gelişimi henüz istenilen düzeye ulaşamamıştır. Nüfusu arttıkça ülkenin ihtiyaçları da göz önünde bulundurularak birçok kalkınma projesinin hayata geçirilmesinin zamanı gelip geçmektedir. Dünya Bankası'nın 2013'te yayınlanan tahminine göre ülkenin enerji sektörü, yollar ve su yönetiminin 2022 yılına kadar yılda 8,4 milyar ila 10 milyara ihtiyacı vardır. Veriler, ülkenin gelişmesi için GSYİH büyümesinin %7,38 ile %10,02 arasında olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ülke GSYİH büyümede %8,02 oranını yakalamış durumdadır ve bunun daha da artması beklenmektedir.

3) Büyük projeler ve altyapı inşa etmekte olan Bangladeş, bu sektörlerin dış yardıma bağımlı olması nedeniyle donör ülkelerin çeşitli karmaşık koşullarıyla mücadele etmektedir. Bu durumda sukuk çıkarmak yoluyla finansal desteğin güçlendirilmesi hem proje talebini karşılamak hem de finansal kâr elde etmek için büyük bir fırsat oluşturmaktadır. Nitekim İslâmî bankalar fazla likiditelerine sukuk yoluyla yatırım yaparak bu tür bir gelişmede ortak olabilmektedir.

⁷⁰ AAOIFI Shari'ah Standards, 471.

⁷¹ AAOIFI Shari'ah Standards, 469.

4) Bangladeş, 158 milyon nüfusu ile dünyanın üçüncü büyük Müslüman ülkesidir. Dolayısıyla sukuk için piyasa talebi burada oldukça olumlu olarak değerlendirilebilir. Ancak bu ülkede sukuk piyasası, Malezya dâhil Orta Doğu'daki birçok küçük ülkeden daha zayıftır. Hükümet lehte politikalar formüle ederse ve İslâmî bankalar uygun girişimlerde bulunursa, sukuk ürünleri Bangladeş'in kalkınmasına ve ilerlemesine hayal edilemez bir katkıda bulunabilecektir.

5) Hükümet tarafından başlatılan sukuk ihaleleri ve bunların uygulanma süreci, sukuk müzayedelerine İslam hukuku âlimlerinin dâhil edilmemesi sebebiyle tartışmalıdır. Ayrıca Bangladeş'te sukuk potansiyel bir finansal araç olmasına ve 1983'ten bu yana İslâmî bankacılık sektöründe büyük başarılar elde edilmesine ve aradan kırk yıl geçmesine rağmen, bunun için henüz ayrı bir kanun yapılmamıştır.

6) Sukuku yaygınlaştırmak için yasal çerçeve değiştirilmeli, kurumsal ve bireysel düzeyde mevcut İslâmî bankacılık hukukunda dikkate değer düzenlemeler yapılmalıdır. Bangladeş'te sukuku verimli bir şekilde yönetecek eğitimli insan kaynağı mevcut olduğu için, nitelikli ve eğitimli işgücünü sürdürülebilir hale getirecek değişken kısa-orta-uzun vadeli planlar yapılmalıdır

7) Sukuk yönetiminde ön saflarda yer alan kişileri eğitmek için hükümet ve hükümet dışı düzeyde pratik adımlar atılmalıdır. Aynı zamanda sukuk politikasının doğru formüle edilip uygulanabilmesi için İslam hukuku uzmanlarının da bu konuda öne çıkması gerekmektedir. Bunun için de öncelikle İslâmî bankacılık hukukuna ek olarak, merkez bankası tarafından yayınlanan ve İslam hukukunun aradığı asgari nitelikleri belirlenmiş üyelerden oluşan bir yönetim çerçevesi oluşturulmalıdır. Böylece İslâmî bankaların faaliyetlerinin başından sonuna kadar İslam hukukuna uyumunu sağlamak için atılması gereken adımlar tespit edilebilecektir.

8) Sukuk uygulaması ve yönetimi konusunda İslâmî bankaların da sorumluluğu bulunmaktadır. Bu bankalar, İslam hukuku çerçevesinde risk yönetimi ile denetimi de dâhil olmak üzere eksiksiz bir mekanizma kurma yükümlülüğü altındadırlar.

KAYNAKÇA

- A, Paltrinieri vd. "In search of zero beta assets: Evidence from the Sukuk market". Zurich, 2015.
- AAOIFI *Shari'ah Standards*. Bahrain: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions, 2010.
- Abdelrahman Yousri. "Sukuk: A Critique of Experience, and their Possible Developmental Role in Muslim Countries". *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 19/1 (2019).
- Abdullah, Md. Faruk - Rahman, Asmak Ab. "Shari'ah Governance of Islamic Banks in Bangladesh Issues and Challenges". *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance* 13/3 (2017).
- Ahter Zeytî, Abdülaziz. "es-Sukûku'l-İslâmiyye (et-tevrîk) ve tatbîkâtühe'l-mu'âsıra ve tedâvülühâ". *MMFİ* 2/19 (2013), 521-540.
- Ali, Riaz - Rahman, Mohammad Sajjadur. *Routledge Handbook of Contemporary Bangladesh*. London: Routledge, 2016.
- Altinkaya, Rıdvan. *Sukuk Finans Modeli ve Türkiye'deki Modelinin Araştırılması*. Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bangladesh Bank Islamic Banking Cell Research Department. "Developments of Islamic Banking in Bangladesh". 15 Haziran 2022
- Bayındır, Servet. *Fıkhî ve İktisâdî Açından İslâmî Finans*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yay, 1. Basım, 2015.
- Central Bank of Bangladesh. "Financial System". 10 Haziran 2022
- Ceylan, Ali - Korkmaz, Turhan. *Sermaye Piyasası ve Menkul Değerler Analizi*. Bursa: Ekin Kitapevi, 2000.
- Ceylan, Ali. *İşletmelerde Finansal Yönetim*. Bursa: Ekin Kitabevi, 2001.
- Cüneyt Avcu, Emir. *Katılım Bankacılığı ve Sukuk Modelleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Demmâğ, Celâl. *eş-Şukûkü'l-İslâmiyye ve devrühâ fi't-tenmiyeti'l-iktisâdiyye*. Amman, 2012.
- Duqi, A - Al-Tamimi, H. "Factors affecting investors" decision regarding investment in Islamic Sukuk". *Qualitative Research in Financial Markets* 11/1 (2019).
- Durmuş, Abdullah. "Modern Bir Finansal Araç Olarak Sukûk ve Fıkhî Açından Tahlîli". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 141-146.
- Dusuki, Asyraf Wajdi. "Do equity-based Sukuk structures in Islamic capital markets manifest the objectives of Shariah?" *Journal of Financial Services Marketing*, 203-214.
- el-Me'âyîrû's-şer'îyye*. Menâme: Hey'etü'l-muhâsebe ve'l-mürâcaa li'l-müessesâti'l-mâliyyeti'l-İslâmiyye, 2010.
- Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. Beyrut: Dar et-Turas el-Arabi, 1994.

- Fahad b. Bedi el-Murşidi. *es-Sukuk - 'ahkamuha ve edevabituha ve-a'iishkalatuha (dirasat şeriat nakdiyye)*. Riyad: Dar el-Kunuz Eşbeliyye, 1. Basım, 2014.
- Gamal, Mahmoud al-. *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice*. UK: Cambridge University, 2007.
- Hassan, M. Kabir vd. "The determinants of co-movement dynamics between sukuk and conventional bonds". *The Quarterly Review of Economics and Finance* 68 (2018), 73-84.
- Hassan, M. Kabir vd. "The determinants of co-movement dynamics between sukuk and conventional bonds". *The Quarterly Review of Economics and Finance* 68 (2018), 73-84. <https://doi.org/10.1016/j.qref.2017.09.003>
- Hassan, M. Kabir. "Islamic banking in theory and practice: the experience of Bangladesh". *Managerial Finance* 25/5 (1999), 60-113.
- Hassan, M.K vd. "The determinants of co-movement dynamics between sukuk and conventional bonds". *UNO working paper*.
- Ibrahim, M., Mohammad vd. "Investigating the Performance of Islamic Banks in Bangladesh". *Asian Social Science* 10/22 (2014), 165.
- İnanır, Ahmet. "Sukukun Sözleşme Yapısı (Mürekkep, Karma ve Kendine Özgü Olup Olmaması Bakımından)". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2017), 33.
- International Islamic Financial Market (IIFM)*. IIFM Sukuk Report 2021. Bahrain: International Islamic Finance Market, 2021.
- International Monetary Fund. "Real GDP Growth: Annual Percent Change". 25 Ocak 2022. <https://www.imf.org/en/Publications/WEO#:~:text=Description%3A%20Global%20growth%20is%20expected,in%20the%20two%20largest%20economies>.
- İslam Fıkıh Akademisi. Karâr bi şe'ni's-sukûki'l-İslâmiyye, Karâr bi şe'ni's-sukûki'l-İslâmiyye (Kanun No. 4/19). 178 (2004).
- Islam, Siddique. "Bangladesh government to raise Tk 50b through December 29 Sukuk auction". *The Financial Express* (21 Aralık 2021). <https://thefinancialexpress.com.bd/trade/bangladesh-government-to-raise-tk-50b-through-december-29-sukuk-auction-1640053887>
- Jawadi, Fredj vd. "Conventional and Islamic stock price performance: An empirical investigation". *International Economics* 137 (2014), 73-84. <https://doi.org/10.1016/j.inteco.2013.11.002>
- Johnes, Jill vd. "A comparison of performance of Islamic and conventional banks 2004-2009". *Journal of Economic Behavior & Organization* 103 (2014), 93-107.
- Kallek, Cengiz. "Sak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/584. İstanbul: TDV Yay, 2008.

- Kaplan, Hatice Elanur. "Sukuk'un Geleneksel ve İslami Bankacılık Risklilik Yapısı Üzerindeki Etkisinin Araştırılması: Bir Literatür Araştırması". *Cappadocia Journal Of History And Social Sciences* 15 (2020), 182-190.
- Karadâğî, Ali Muhyiddin el-. "Şukûkü'l-icâre: Haşâ'ışühâ ve davâbitühâ". *Sudur ala adad el-hames eashar limajalat mazmae el-fiqh el-islami alduvali*. Cidde: Mecelletü Mecma'î'l-fıkhî'l-İslâmî, 2004.
- Karadâğî, Ali Muhyiddîn. "es-Sukûku'l-İslâmiyye 'et Tevrîk' ve tatbîkâtühâ el-muâsıra". *Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi, oturma 19. 23*. Sharja: Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi, oturma 19, 2009.
- Ḳarârât ve tavşiyâtü Mecma'î'l-fıkhî'l-İslâmiyyi'd-düvelî. XIX/4 Cilt. Cidde: Ahmed Abdülalîm Aliyû, 2011.
- Karatas, A. - Nienhaus, V. "Comparing sukuk and conventional securities: the challenge of consistency". *Journal of Islamic Banking and Finance* 3/2 (2015), 17.
- Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- Major Economic Indicators*. Monthly Update. Dhaka: Monetary Policy Department Bangladesh Bank, 2022. Monetary Policy Department Bangladesh Bank.
- Ministry of Foreign affairs of Bangladesh. "Know Bangladesh". 26 Eylül 2017. <https://mofa.gov.bd/site/page/6dde350b-1ca6-4c69-becd-a3f12cf14ac1/Bangladesh--An-Introduction>.
- Mira, Hamed Hassan. "Milkiyetü' Hamleti es-Sukuk". Cidde: XXXII Al Baraka Sempozyumu araştırması, 2011.
- Mirdha, Refayet Ullah - Byron, Rejaul Karim. "Becoming A Developing Nation: Bangladesh reaches A Milestone". *The Daily Star* (28 Şubat 2021). <https://www.thedailystar.net/frontpage/news/becoming-developing-nation-bangladesh-reaches-milestone-2052161>
- Muhaysin, Fuâd Muhammed Ahmed. "eş-Şukûkü'l-İslâmiyye (et-tevrîk) ve tatbîkâtühâ'l-mu'âşıra ve tedâvülühâ". *International Islamic Fiqh Academy* 19/2 (2009), 841-945.
- Necdet, Şensoy. *İslamî Kurallara Uygun Finansal Sistem Bağlamında Bir Finansal Araç Olarak Sukuk Uygulamaları*. 34. İstanbul: Ensar Yay, 2012.
- Neşmî, Acîl Câsim en-. "et-Tevrîk ve't-taskîk ve tatbîkâtühümâ", 2015.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, 1994.
- Özeroğlu, Ali İhsan. "Sukuk ve Türkiye'de Sukukun Uygulanabilirliğinin Değerlendirilmesi". *Journal of History School (JOHS) [Tarih Okulu]* 19 (2014), 751-772.
- Parasız, Mustafa İlker. *Modern Ansiklopedik Ekonomi Sözlüğü*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 1. Basım, 2011.

- Prospectus: The Offer of Ijarah Sukuk-Safe Water Supply for the Whole Country*. Prospectus. Dhaka: Bangladesh Bank (BB), 28 Haziran 2022. Bangladesh Bank (BB).
- Rashid, Md vd. "Quality perception of the customers towards domestic Islamic banks in Bangladesh". *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance* 5/1 (2014), 109-131.
- Sachs, Goldman. "A Look at The Next 11". *Brics and Beyond*. Goldman Sachs Global Economics Group, 2007. <https://www.goldmansachs.com/insights/archive/archive-pdfs/brics-book/brics-chap-13.pdf>
- Samargandi, N vd. "Financial development and economic growth in an oil-rich economy: The case of Saudi Arabia". *Economic Modelling* 43 (2014), 267-278.
- Şarkaya İçelloğlu, Cansu ŞARKAYA. "Bir Sermaye Piyasası Aracı Olarak Sukuk: S&P Sukuk Endeksi ve Geleneksel Tahvil Endeksi Üzerine Bir Uygulama". *BAİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/1 (2019), 43-62.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl. *el-Mebsut*. thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Siddique Islam. "Rural infrastructure project: Sukuk auction on April 19 to raise Tk 50b". *The Financial Express* (Nisan 2022).
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-. *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Sukuk. *Mecelletü Mecma'î'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1988.
- Sukuk Report*. International Islamic Financial Market (IIFM), 2011.
- Uddin, Ahm Ershad. *Bangladeş'teki İslam bankacılık uygulamasının fikhî açıdan incelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Uddin, AKM Zamir. "Sukuk era begins: BB holds maiden auction of the Islamic bond". *The Daily Star* (29 Haziran 2022). <https://www.thedailystar.net/business/news/sukuk-era-begins-2018825>
- Ullah, Md Hafij - R, Khanam. "Whether Shari'ah compliance efficiency is a matter for the financial performance: The case of Islami Bank Bangladesh Limited". *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 9/2 (2018), 183-200.
- Ullah, Md Hafij - Rahman, Afjalur. "Corporate social responsibility reporting practices in banking companies in Bangladesh: Impact of Regulatory Changes". *Journal of Financial Reporting and Accounting* 13/2 (2015), 200-225.
- Ullah, Md Hafij vd. "Comparative Compliance Status of AAOIFI and IFSB Standards: Empirical Evidence on Islami Bank Bangladesh Limited". *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 9/4 (2018), 607-628.
- Ullah, Md Hafij. "Shari'ah compliance in Islamic banking - An empirical study on selected Islamic banks in Bangladesh". *International Journal of Islamic Finance and Middle Eastern Management* 7/2 (2014), 182-199.

Yardımcıoğlu, Mahmut vd. "Türkiye'de Sukuk: Kira Sertifikaları". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (2014), 199-222.

Yılmaz, Erdal. "Yeni Bir Finansal Araç Olarak Sukuk: Çeşitleri, Türkiye Uygulaması ve Vergilendirilmesi". *Muhasebe ve Finansman Dergisi* 61 (2014).
<https://doi.org/10.25095/mufad.396451>

আবদুল্লাহমাসুম. "সুকুক থেকে যেভাবে সর্বোচ্চ লাভবান হওয়া যায়". *Daily Nayadiganta* (2020).
<https://www.dailynayadiganta.com/religion/536213/%E0%A6%B8%E0%A7%81%E0%A6%95%E0%A7%81%E0%A6%95-%E0%A6%95%E0%A6%BF-%E0%A6%93-%E0%A6%95%E0%A7%87%E0%A6%A8?>

Abdülhamid B. Bâdis'in Mecâlisü't-Tezkîr İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation of Abdülhamid B. Badis's Work "Mecâlisü't-Tezkîr"

Kadir İLTİR

*Araştırma Görevlisi Kadir İLTİR, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.*

*Research Assistant Kadir İLTİR Kafkas University, Faculty of Theology, Department of Basic Sciences,
Branch of Tafsir, Kars, Turkey.*

iltirkadir36@gmail.com

ORCID 0000-0002-5509-7095

Atıf/©: İltir, Kadir (2023). Abdülhamid B. Bâdis'in Mecâlisü't-Tezkîr İsimli Eseri Üzerine Bir
Değerlendirme, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,

Sayı 10-20, ss. 602-627

Citation/©: İltir, Kadir (2023). An Evaluation of Abdülhamid B. Badis's Work "Mecâlisü't-Tezkîr",
Kafkas University Faculty of Divinity Review.

Issue 10-20, pp. 602-627

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1268194

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 20 March / Mart 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 15 June / Haziran 2023

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 20; **Pages / Sayfa:** 602-627.

Suggested ISNAD Citation: Kadir İltir, "Abdülhamid B. Bâdis'in Mecâlisü't-Tezkîr İsimli Eseri Üzerine Bir
Değerlendirme", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/20 (Temmuz- July 2023), 602-627.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/Intihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/Intihal

Licenced by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

An Evaluation of Abdülhamid B. Badis's Work "Mecâlisü't-Tezkîr"

Kadir İLTİR

This study addresses a significant issue of our time, which pertains to the lack of connection between the scholars and their works who have paid a price politically, intellectually, and practically in their respective eras, with the contemporary seekers of knowledge. In this context, the aim of this paper is to introduce the work titled "Mecâlisü't-Tezkîr" by Abdülhamid b. Bâdis, a prominent figure known for his scholarly persona and reformist identity. The work is a compilation of the author's Qur'anic lectures, wherein he employs a distinctive methodology to interpret certain verses of the Qur'an. Through this interpretive endeavor, Ibn Bâdis sought solutions to societal issues, such as colonialism, by drawing on the Qur'an and authentic Sunnah, and endeavored to enlighten the society accordingly. He contributed to various journals, which served as the media outlets of the time, and delivered lectures in mosques. Esteemed by many scholars, the author initiated a significant awakening movement in colonial society, placing emphasis on matters of belief, practice, and ethics. He consistently addressed the problems faced by Muslims in general and Tunisian Muslims in particular. Notably, he adopted a firm stance against ideologies that undermined the unity of Muslims, subjected them to colonial domination, and incited dogmatism. This study aims to present a comprehensive overview of the author and his work, considering various aspects.

Keywords: Qur'an, Exegesis, Reformist Movement, Abdülhamid b. Bâdis, Mecâlisü't-Tezkîr.

Abdülhamid b. Bâdis'in Mecâlisü't-Tezkîr İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme

Kadir İLTİR

Öz

Günümüzde öne problemlerden biri de yaşadığı dönemde siyasi, fikri ve ameli yönden bedel ödemiş bilginlerin yeterince bilinmemesi ve onlara ait eserlerin ilim talipleriyle buluşmamasıdır. Bu âlimlerden biri olan ve ilmi kişiliğinin yanı sıra ıslahatçı kimliğiyle de öne çıkan Abdülhamid b. Bâdis'tir. Müellif, geriye önemli eserler bırakmıştır. Ne yazık ki onun yazdığı bu eserlere gereken ihtimam gösterilmemiştir. Bu nedenle müellife ait "Mecâlisü't-Tezkîr" isimli eseri tanıtmak ihtiyacı hâsıl olmuştur. Eser müellifin yaptığı Kur'an derslerinin bir nevi yazıya dökülmüş halidir. Müellif, bu eserde kendine has bir metodla Kur'an'ın bazı âyetlerini tefsir etmiştir. İbn Bâdis bu tefsir faaliyetinde toplumun sorunlarına ve sömürgecilik gibi konulara Kur'an ve sahih sünnet ışığında çözüm aramış ve toplumu bu minvalde bilgilendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda dönemin basın yayın organları olan dergilerde yazılar yazmış ve camilerde dersler yapmıştır. Birçok âlimin övgüsüne mazhar olan müellif, itikad, amel ve ahlak konularına ağırlık vererek sömürge toplumunda ciddi bir uyanış hareketi başlatmıştır. İbn Bâdis genel olarak Müslümanların özel olarak da Tunuslu Müslümanların problemlerini her fırsatta ele almıştır. Bu kapsamda onun Müslümanların birliğine zarar veren, onları sömürgeleştiren ve taassuba sevk eden anlayışların karşısında sert bir tavır takındığı görülmektedir. Çalışmada müellif ve söz konusu eseri farklı yönleriyle ele alınıp tanıtılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, İslah Ekolü, İbn Bâdis, Mecâlisü't-Tezkîr.

Giriş

Yaşadıkları dönemde etkili olmuş ve sonraki dönemlerde birçok kişiyi etkilemiş şahsiyetler, zamanın karanlık dehlizlerine bırakılmamalı bilakis onların hayatları, ilmi faaliyetleri imkân dairesinde aydınlatılıp ilim dünyasına sunulmalıdır. Ayrıca Fransızların sömürge faaliyetlerinde bulunduğu Cezâyir, başta İbn Bâdîs ve Mâlik b. Nebî gibi İslamcı aydınlar vesilesiyle bu sömürden nasıl kurtulacağına yollarını aramıştır. Bu faaliyetleri tam bağımsızlığın elde edildiği 1962'ye kadar devam etmiş ve Cezâyir halkı sömürge karşıtı hareketlerini bu âlimlerin öncülüğünde sürdürmüştür. İbn Bâdîs de kendisinden önceki öncü şahsiyetlerin hayatlarına dair biyografilerin yazılmasını önemsemiştir. Bunu "bazı şahsiyetlerin İslâm ile neler elde ettiği ve İslam dini için sarf ettikleri gayretler ile Müslüman neslin kalplerini teskin etmek, rol model göstererek onları eğitmek ve onların hayatlarına ruh katmak" ifadeleriyle dile getirmiş ve Müslüman erkek-kadın âlimlerin hayatlarının ilim taliplerine yol göstermek amacıyla ele alınması gerektiğini inanmıştır. Bu bağlamda yaptığımız çalışmada İbn Bâdîs'in yaşadığı dönemdeki ilmi faaliyetleri, yetiştirdiği talebeler, sömürgeye karşı duruşu ve halkı uyandırmaya çalışması gibi hususlar ele alınmıştır.

Tunus'un önemli şahsiyetlerinden biri olduğu düşünülen İbn Bâdîs hakkında yeterli düzeyde çalışmalara rastlanılmamıştır. Bulduğu konum, ilmi çalışmaları ve tefsir ilmine katkıları bu vesileyle ele alınmaya çalışılmıştır. İbn Bâdîs'in hayatı, hocaları, talebeleri, tefsir dersleri ve bu derslerdeki ilmi metodu incelenmeye çalışılmıştır.

1. ABDÜLHAMİD B. BÂDÎS'İN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Cezayir'in İslâmî uyanış öncüsü, ıslahat âlimi olan İbn Bâdîs'in kaynaklarda zikredilen ismi, Ebü'l-Fütuh Abdülhamid b. Muhammed el-Mustafa b. Mekki b. Bâdîs'tir (ö. 1940).¹ 4 Aralık 1889 yılında Kostantîne'de dünyaya gelmiştir.² Bu şahıs Hammâdiye devletini kuran Bâdîs ailesine mensuptur. Bu ailenin, Berberi kabilesi olan Sanhaciler'e dayandığı ifade edilmektedir. Ayrıca günümüz Cezayir halkının önemli bir bölümünü oluşturan Kabil Topluluğunun da bu kabileye mensup olduğu bilinmektedir.³ Babası İbn

¹ Muhammed Mahfuz, *Teracimü'l-müellifine't-Tunusiyin* (Beyrut: Daru'l Ğarbi'l İslâmî, 1982), 3/314; Ammâr et-Tâlibî, *Âsâru İbn Bâdis* (Cezâir: eş-Şeriketü'l-Cezâiriyye, 1968), 1/72; Ali Muhammed el-Sallâbî, *Kifacü's-şabi'l-Cezâiri Zidde'l-İhtilâli'l-Fransî* (İstanbul: Daru'l-Ravda, 2017) 97; Mâzin Salâh Mutabbakânî, "İbn Bâdis, Abdülhamîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 19/352-356.

² Ammâr et-Tâlibî, Zirikli'nin İbn Bâdîs'in doğum tarihini 1887 olarak kaydettiğini ancak bunun doğrusunun 1889 olduğunu belirtmiştir. et-Tâlibî, *Âsâru İbn Bâdis*, 72.

³ Sabri Hizmetli, "Cezâyir'li Çağdaş Âlim İbn Bâdîs ve Yenilikçiliği" 223-237.

Bâdis'i, o dönemde zengin ve mevki sahibi insanların eğitim gördüğü Fransızların meşhur koloni okullarına göndermek yerine eğitimini İslâmi ilimlerde ve geleneksel yöntemlerle almasını sağlamıştır.⁴ Nitekim İbn Bâdis babasının bu yönlendirmesini ve memnuniyetini "Ben bu duruma gelişimi öncelikle babama borçluyum. O bana çok iyi bir eğitim ve öğretim olanağı sağladı. Beni çok yararlı bir yola sevk etti ve bana ilim yolunu gösterdi. Çok küçük yaştan itibaren benimle ilgilendi ve her zaman beni kontrol etti. Kötülükten uzak kalmam için bana özen gösterdi ve beni çok iyi yetiştirmeye gayret etti. Onun bu gayretinden dolayı ne kadar teşekkür etsem azdır." şeklinde ifade etmiştir. Babasının özverili yönlendirmesiyle Muhammed el-Medâsi'nin yanında erken dönemde eğitime başlayan İbn Bâdis, on üç yaşında Kur'ân-ı Kerîmi ezberlemiştir. Onun Kur'ân'ı bu derece hızlı ezberlemesi ve ilmi kabiliyeti hocasının dikkatini celbetmiş, kendisini teravîh namazlarını kıldırmak için öne geçirmiştir. Burada dönemin önemli hocalarından Ticânî'ye tarikatına mensup Hamdan el-Venîsi'den (ö.1920) de Arapça ve temel dinî bilgiler eğitimi almıştır.⁵ Bu zat aynı zamanda Hadis ilmi ve Mâliki fihkî alanında temayüz etmiştir. Fransız sömürgesinden bunalan bu şahıs daha sonra Medine-i Münevvere'ye hicret etmiştir. Ayrıca İbn Bâdis daha sonra Medine'de bu hocasıyla tekrar görüşmüştür.⁶

On beş yaşında evlenen İbn Bâdis, on dokuz (1326/1908) yaşlarına gelince orta ve yükseköğretim kurumu olan Kuzey Afrika'nın en önemli ilim kurumlarından Zeytune Üniversitesi'ne kayıt yaptırmıştır. Bu üniversitedeki dört yıllık tahsil hayatı, onu ilmi olarak ilerletmesinin yanında farklı coğrafyalardan Müslümanları tanınmasını da sağlamıştır. Burada Tahir İbn Âşûr (ö. 1973) ve Muhammed Hıdr el-Hüseyin (ö.1958) gibi âlimlerden ders almıştır.⁷

Tunus'daki eğitimini tamamlayan İbn Bâdis, 1330/1912'de Cezayir'e dönerek Konstantin Ulu Camii'nde ders vermeye başlamıştır. Burada ilk olarak Kâdi İyâz'ın "eş-Şifa" adlı eserini okutmuştur. Ancak Konstantin müftüsünün müdahalesi nedeniyle buradaki derslerini bitirmek zorunda kalmıştır. Hem haccetmek hem de ilmi ve fikri görüşmelerde bulunmak üzere Cezayir'den ayrılmış olan İbn Bâdis, 1331/1913 yılında Mekke'ye gitmiştir.

⁴ Abdülaziz el-Filâli, *el-Beytü'l-bâdisi* (Tunus: Müessesetü eş-Şeyh Abdulhamîd b. Bâdis, 2012), 13.

⁵ Hamîdâtü, Mustafâ Muhammed, *Abdulhamîd b. Bâdis ve Cuhûduhu't-Terbeviyye* (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's Şuûniyyeti'l-İslamiyye, 1997), 62.

⁶ et-Tâlibî, *Âsâru İbn Bâdis*, 74; Tefvik Muhammed Şahin ve Muahmmmed es-Salih Ramazan, *Tefsîru ibn Bâdis fi mecâlisi't-tezkîr min kelâmi'l-hakîmi'l-ğabîr* (Beyrut Darü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2003), 6.

⁷ el-Sallâbî, *Kifacü's-Şa'bi'l-Cezâiri*, 110.

Burada hac vazifesini eda ettikten sonra Medine'ye geçmiş, başta hocası Hamdan el-Venîsi olmak üzere pek çok İslam âlimi ile görüşme imkânına kavuşmuştur. İbn Bâdîs, hac vazifesini eda ettikten sonra Suriye ve Lübnan'a giderek, burada ileri gelen İslam âlimleri ile görüşmüştür. Daha sonra Mısır'a uğrayan İbn Bâdîs burada Şeyh el- Mutî'den ders okuyup icazet almıştır. Ayrıca burada bulunduğu süre zarfında dönemin Ezher ulemasının dini, edebi ve siyasi münazaralarına katılarak ufkunu genişletmiştir.⁸

İslam ülkelerini gezerek seyahatini tamamlayan İbn Bâdîs, tekrar ülkesine dönerek cami merkezli faaliyetlere girişmiştir. Bu dönemde Camiler devlet denetiminde olduğundan herhangi bir camide ders okutmak için resmî olarak izne ihtiyaç duyuluyordu. Çeşitli girişimlerden sonra kendisine Konstantin'in küçük bir camisinde ders verme izni verildi. İbn Bâdîs bu camide (Sîdî el-Ahdar Camii'nde /el-Câmiu'l-Ahdar) Nisan 1332/1914'de başladığı derslerini 1938'e kadar devam ettirmiştir. Bu camiî daha sonra onun faaliyet merkezi haline gelmiştir.⁹

Abdülhamîd b. Bâdîs'in cami derslerinin ana kaynaklarını Kur'ân ve Hadis oluşturuyordu. Nitekim ona göre ümmetin temel problemlerinin çözümü ancak Hz. Peygamber'in siretinin düstur edinmesiyle mümkündü. Dolayısıyla o, yaklaşık yirmi beş yıllık vaaz ve irşad faaliyetlerinde Kur'ân'ın bazı âyetlerinin tefsirini yaparken İmam Mâlik'in "el-Muvatta" adlı eserini de baştan sona okutmuş ve buradan çıkardığı derslerle dönemin sıkıntılarına çözüm üretmeye çalışmıştır. İbn Bâdîs daha sonra bu dersleri "eş-Şihâb" dergisinde "Mecâlisü't-Tezkîr" başlığıyla yayımlamıştır.¹⁰

Abdülhamîd b. Bâdîs eğitim faaliyetlerinin yanı sıra cemiyet ve dernek kurmaya da özen göstermiştir. Bu amaçla 1924'te Kostantîne'de Cem'iyetü'l-ihâ el-ilmî ve 1931 tarihinde de Cem'iyetü'l-ulemâi'l-müslimîne'l-Cezâiriyyîn adlı toplulukları kurmuştur. Bu cemiyetler bir taraftan kurumsallaşmaya çalışırken diğer taraftan da bir araya gelen âlimlerin Cezayir'i ilgilendiren hususlarda ortak tavır takınmaya davet etmişlerdir. Cemiyet, ilke olarak siyasetten uzak kalma prensibini benimsemesine rağmen siyasetin her alanıyla ilgilenmiştir. İbn Bâdîs, başkan sıfatıyla bu hususu sık sık dile getirmiştir. Cezayir'in ve Cezayirlilerin geleceğini ilgilendiren hususlarda ulemânın ortak bir tavır sahibi olması ve bu tavrın ilmî bir dayanak ve üslûpla savunulması gerektiğini her zaman dile getirmiştir. Bu

⁸ et-Tâlibî, *Âsâru İbn Bâdîs*, 77-80; T. Şahin *mecâlisi't-tezkîr*, 7.

⁹ el-Sallâbî, *Kifacü's-Şa'bi'l-Cezâiri*, 177; Mutabbakânî, "İbn Bâdîs, Abdülhamîd", 19/352-356.

¹⁰ et-Tâlibî, *Âsâru İbn Bâdîs*, 80.

hususla bazı âlimler sadece ilimle uğraşılmasını, siyasetten büsbütün uzak durulması gerektiğini savunmuşlardır. Bu âlimlere rağmen o, cemiyet üyelerinin siyasetle ilmi birleştirmek zorunda olduklarını, nitekim siyasetle desteklenmeyen ilmî faaliyetlerin haddizatında başarılı olamayacağını belirtmiştir.¹¹

Döneminde seçkin kitlelere seslenmek yerine daha çok halk kitlelerini hedef almış ve toplumu ahlaki olarak Kur'ân ve sünnet ışığında uyandırmaya gayret etmiştir. Büyük kitlelere ulaşan İbn Bâdis, 16 Nisan 1940'da ömrünü tamamlamış, 51 yaşında Konstantin'de vefat etmiştir.¹²

1.1.1. Kişiliği ve Ahlakı

Cezayir'in dini ve siyasi öncülerinden biri olan Abdülhamîd b. Bâdis, kendisinde birçok ahlaki meziyeti cem etmiş örnek bir şahsiyettir. Bu özelliklerini gerek muasırların gerek daha sonraki âlimlerin eserlerinde görmek mümkündür. Ayrıca uyanış mücadelesi ile dolu hayatı da bunun canlı şahididir.

İnancı, ahlâkı ve kişiliği toplum tarafından özellikle öğrencileri tarafından iyi bilinmekteydi. Vakarlı bir duruş sahibi olan İbn Bâdis'i, öğrencisi şu şekilde anlatır: "İbn Bâdis bir gün Konstantin sokaklarında yürürken, Fransız üst düzey görevlilerinden ve aynı zamanda "La Depache Constantine" gazetesinin de yayın müdürü olan Mösyö Lusuyani ile karşılaştı. Bu Fransız onu görünce korktu, sıklıdı ve telaşla koşarak huzuruna gelip "Siz büyük bir insansınız, size kendimi tanıtayım, ben Lusuyani'yim" deme ihtiyacı duydu." Şeyh Beşir el-İbrahimi'nin şu değerlendirmesi de bu hususu doğrular mahiyettedir: İbn Bâdis öğrencileri ile birlikte el-İbrahimi'yi Vahran'da ziyarete gider. Şeyh, bu esnada halkın İbn Bâdis'e olan büyük hürmet ve bağlılıklarına şahit olur. Hayretini, "güçlü bir kişiliği ve nüfuzu varmış!.." sözleriyle dile getirir.¹³ Mâzin Salâh Mutabbakânî ise onu bedenlen zayıf olduğunu ancak bunun Allah katında değerinden bir şey eksiltmediğini ifade etmiştir. Hatta bunu Hz. Peygamber'in Abdullah b. Mes'ûd hakkında ifadelerine benzettiğini dile getirmiştir.¹⁴

1.1.2. Siyasi Yönü

¹¹ İbrahim Lonisî, "şeyh Abdulhamid b. Bâdis ve'l-amelü's- siyâsi", el-Mecelletü't-tariye el-Cezairiyye, 4/1-2 (2020), 116-135.

¹² et-Tâlibî, *Âsâru İbn Bâdis*, 95; el-Sallâbî, *Kifacü's-Şa'bi'l-Cezâiri*, 719.

¹³ Hizmetli, "Cezâyir'li Çağdaş Âlim" 230.

¹⁴ Mutabbakânî, "İbn Bâdis, Abdülhamîd", 19/352-356; Nitekim hadiste bazı sahabelerin İbn Mes'ûd'a güldüğünü ancak; Hz. Peygamber'in "Öyle bir adama gülüyorsunuz ki kıyamet gününde Allah katında Uhut dağından daha ağırdır. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî *el-Müsned* (Beirut: Müessesetü Risâle, 1948) 1/420.

İbn Bâdis, ülkesinin içerisinde bulunduğu şartlardan dolayı, erken yaşta hem fikrî mücadeleye girişmiş hem de siyasetle yakından ilgilenmiştir. Cezayir halkı için uygun ve faydalı gördüğü siyasi görüşlerini her zaman ifade etmiş, bu yolda mesafe kat etmek için gerekli olan siyasi faaliyetleri sürdürmüştür. O, İslâm yönetim anlayışı ve esasları ile ilgili görüşlerini, Hz. Ebu Bekir'in halife seçilişine ve seçim sonrasında irâd ettiği hutbesine dayandırmıştır. Bu hutbeyi ciddi manada tahlil ederek İslâm'da devlet başkanlığı ve siyasi oluşum ile ilgili şu prensipleri ortaya koymuştur.¹⁵ Buna göre;

a. İslam'da devlet başkanı seçimle başa gelir ve halk onu özgür iradesi ile seçer. Bu prensip ile İslâm'ın yönetim anlayışı ile sömürü yönetim anlayışı birbirinden ayrılır. Nitekim sömürü yönetiminde insanlar kendi yöneticilerini seçemezler.

b. İslam devlet başkanı toplumun en olgun insanıdır. Dolayısıyla toplumda örnek konumundadır. Ayrıca toplumu her türlü tehlikeden korumakla sorumludur. Bunu da Kur'ân'da şu âyete dayandırmıştır. "Ey karıncalar. Yuvalarınıza girin. Süleyman'ın ordusu farkına varmadan sizi ezmesin"¹⁶ Buna göre yönetici bu karınca misali emrinin altındakileri muhafaza etmekle sorumludur.

c. Devlet başkanı görevini gereği gibi yerine getirmediğinde veya yönetimde aksaklıklara mahal verirse toplumun onu azletme yetkisi vardır.

d. İslam yönetiminde, yönetenler ve yönetilenler ortak sorumluluk sahibidirler. Ancak Her iki grubun da kendine özgü vazife ve sorumlulukları vardır.

e. Müslüman toplum, ancak razı olduğu kanunlarla yönetilir. Toplum da razı olduğu bu kanunlara uymaya özen gösterir ve yönetime itaat eder. İslam bu prensip yönüyle de sömürgeci yönetimlerden ayrılır. Nitekim sömürü düzeninde halkın istemediği kanunlarla yönetilmesi söz konusudur.

İbn Bâdis'e göre yönetimde "istişare" ve "adalet" esastır. Dolayısıyla istibdat ve zulüm, İslâmî ve insanî olmaktan uzaktır. Bu yüzden hiçbir şekilde meşru olamaz. Onun üzerinde durduğu hususlardan birisi de "Cezayir'in Cezayirlilerin vatanı" olduğu gerçeğidir. Nitekim Fransızlar bu toprakların Fransa'nın bir parçası olduğunu dolayısıyla Cezayir diye ayrı bir vatan olmadığını iddia ediyorlardı. Ancak o, XX. yüzyılın ilk yarısında "Cezayir Vatani" kavramını ortaya atarak bu iddianın temelsiz olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla

¹⁵ İbn Bâdis, "Usûlü'l-Velâye fi'l-İslâm", eş-Şihâb, 4/14 (1938), 365-371; İbrahim Lonisî, "Şeyh Abdulhamîd b. Bâdis ve'l-Amelü's- Siyâsi" 116-135.

¹⁶ en-Neml 27/ 18.

"Cezayir Vatanı" kavramını da geliştiren kişi olmuştur. Konuyla ilgili görüşlerinin bir kısmını 1929 yılında el-Müntakid dergisinde "Hak Herkesin Üstündedir, Vatan Her Şeyden Önce Gelir" adlı makalesinde şu şekilde açıklamıştır. "Vatanseverlik yüce bir duygudur. Fakat bu günlerde siyasi bir suç olmuştur. Vatan kavramı, vatan fikri, vatanın bölünmez bütünlüğü düşüncesi, vatandaşların birlik ve beraberlik duygusunu beraberinde getirmektedir. Cezayir halkı ancak, Arap asıllı, Arap milliyetine mensup olduğunu, İslam'a bağlı bulunduğunu idrak edecek olursa "Cezayirli toplum" bilincine ulaşacaktır."¹⁷

1.1.3. Etkilendiği Âlimler

a. Muhammed Beşir Safer (ö. 1917)

Uyanışın babası olarak adlandırılan Muhammed Beşir Safer 1865 yılında Tunus'ta dünyaya gelmiştir. Tunus'un önde gelen mütefekkirlerindedir. 1917 tarihinde, Tunus'ta vefat edip oraya defnedilmiştir. İbn Bâdis bu âlimden ümmetin tarihi konusunda kendisini teşvi eden ve Cezair'e asker yapanın kendisi olduğunu ifade etmiştir.¹⁸

b. Muhammed Hamdan el-Venîsi (ö. 1920)

Muhammed Hamdan el-Venîsi, 1856 yılında Kostantin'de doğdu. İlmî, dinî ve millî çabalarından dolayı Fransız idaresinin tepkisini çekmiş ve Medine'ye hicret etmek zorunda kalmıştır. 1920'de burada vefat etmiştir. Bu âlim, İbn Bâdis'te gördüğü kapasite vesilesiyle onunla özel ilgilenmiş ve yetişmesine katkı sağlamıştır.¹⁹

c. Muhammed en-Nahlî el-Kayrevanî (ö. 1924-5)

Muhammed en-Nahlî el-Kayrevanî 1869 tarihinde Kayrevan'da dünyaya gelmiştir. Zeytûne üniversitesinde eğitim almış ve ıslah fikrinin temsilcilerinden olmuştur.²⁰ Zührevi hastalığa yakalanıp 1924 yılında vefat etmiş ve Kayrevan'a defnedilmiştir.²¹ Zeytûne medresesinde İbn Bâdis kendisinden ahlak felsefesi dersi almış ve ondan etkilenmiştir. Bu etkilenmesini "müfessirlerin yöntemlerinden ve onların diyalektik yorumlarını ve geleneksel öğretilerini Allah'ın kitabına sokuşturmalarından memnun değilim. Bu memnuniyetsizlik ve endişelerimi en-Nahlî ile müzakere ettiğimde, bana dini düşüncenin hakikatini yenileyen şu cevabı verdi: 'Aklını karmaşık yöntemler ve bu çalkantılı görüşlere

¹⁷ İbn Bâdis, "el-Vatanü ve'l-vataniyyetü/el-Hakkü fevka Külli Ehad ve'l-Vatanü Kable Külli Şey" eş-Şihâb, 7/14 (1937), 304-307.

¹⁸ Sadık Zümerli, *A'lâmu Tunusiyîn* (Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmi, 1986), 121-131.

¹⁹ Abdülazîz el-filâlî *Vesâiku cedîde an cevânîbi hafîye fi hayati imam Abdülhamîd b. Bâdis*, (Tunus: 2012), 48.

²⁰ el-Sallâbî, *Kifacü's-sa'bi'l-Cezâiri*, 128.

²¹ el-Filâlî, *Vesâiku Cedîde*, 48.

filtre yap. Dolayısıyla o filtreden düşen düşer ve kalanlar ise sana ait olarak kalır. Allah'a yemin olsun ki o, bu birkaç sözle zihnimde bilmediğim geniş ufuklar açtı." İfadeleriyle dile getirmiştir.²²

d. Muhammed Reşid Rızâ (ö. 1935)

Muhammed Reşid Rızâ, 18 Ekim 1865 tarihinde bugünkü Lübnan sınırları içinde yer alan Trablusşam yakınlarındaki Kalemûn'da doğdu. İslah ekolünün en önde gelen şahsiyetlerinden biridir. 23 Ağustos 1935 tarihinde gerçekleştirdiği Süveyş seyahati dönüşünde vefat etmiştir. İbn Bâdis, birçok vesileyle övdüğü İslah ekolü ve Reşit Rızadan ciddi oranda etkilendiğini, onun üslubu, da'vet metodu ve fikri özgürlüğü hususlarını da özellikle belirtmiştir.²³

e. Hüseyin Ahmed feyd Abâdi el-Hindî (ö. 1957)

Hüseyin Ahmed Feyd Abâdi el-Hindî 1878 yılında Hindistan'da dünyaya geldi. 1957 yılında Medine-i Münevver'e de vefat etti. Hindistan'da cemiyeti "Ulema-i Müslimin'in" vekilliğini yapmıştır.²⁴ Bu âlimden ise Müslim'in şerhini okuyarak hadis ilminde etkilendiği ifade edilmiştir.²⁵

f. Muhammed Tâhir b. Âşûr (ö. 1973)

İbn Âşûr'un, kaynaklarda geçen tam ismi Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (ö.1973) et-Tûnusî'dir.²⁶ Hem Zeytûne üniversitesinin hem de İslam dünyasının önde gelen âlimlerindedir. 12 Ağustos 1973 yılında başkent Tunus'ta vefat etmiştir. İbn Bâdis bu âlimden Zeytûne üniversitesinde hocalık yaptığı dönemde üç yıla yakın ders okumuş ve kendisinden nazım ve nesir türlerini öğrendiğini ayrıca fıkıh, edebiyat ve Arap kelamı konularından da istifade ettiğini belirtmiştir.²⁷

g. Kâdî İyâz (ö. 1149)

Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Aralık 1083 sonları Sebte'de (Ceuta) dünyaya geldi. Merakeş'e vardığı zaman hastalanarak 14 Ekim 1149'da vefat etmiş ve

²² <https://www.aljazeera.net/blogs/2018/12/20/%D8%B9%D8%A8%D8%AF> 15.06.2023/ 14:50.

²³ <https://www.aljazeera.net/blogs/2018/12/20/%D8%B9%D8%A8%D8%AF> 15.06.2023/ 14:50.

²⁴ el-Sallâbî, *Kifacü'ş-Şa'bi'l-Cezâiri*, 134.

²⁵ <https://www.aljazeera.net/blogs/2018/12/20/%D8%B9%D8%A8%D8%AF> 15.06.2023/ 14:50.

²⁶ Belkâsım el-Gâlî, *Şeyhu'l-Câmi'i'l-A 'zami Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr; Hayâtüh ve Âsâruh*, (Beyrut: Dar-u İbn Hazm, 1996), 35; Mahfuz, *Teracimü'l-müellifin*, 304; Ahmet Coşkun, "İbn Âşûr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları. 2001), 19/332-333.

²⁷ Muhammed Büzeyne, *Ehdâsü'lalem fi karni'l-işrîn*, (Tunus: La Prass, 1994), 144.

Bâbü'lân'a defnedilmiştir.²⁸ İbn Bâdis kendisinden uzun yıllar önce yaşayan bu zattan "eş-Şifâ bi-(fi)ta'rîfi huḫûḫî (fi şerefi)'l-Muştafâ" adlı meşhur eseri vesilesi ile etkilenmiştir. Nitekim 1913 yılında Camii Kebir'de bu eseri okutmuştur.²⁹

h. Ebû Bekr el-Arabî (ö. 1148)

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî 31 Mart 1076 İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Ağustos 1148 yılında vefat etmiş ve Fas'ta Bâbü'l-mahrûk mevkiinde defnedilmiştir.³⁰ İbn Bâdis bu âlimden asırlar sonra yaşamış olmasına rağmen bu zatın "el-'Avâşım mine'l-ḫavâşım" Kelâm ve itikadî mezhepler ile ilgili eserinden etkilenmiştir. Bu eseri "eş-şihâb" dergisinin yayınları içerisinde iki cilt halinde basmıştır.³¹

1.2. Eserleri

İbn Bâdis, hayatını toplumu ıslah etmek ve sömürgeciliğe karşı bağımsızlık mücadelesini vermekle geçirmiştir. Medyanın toplum hayatındaki önemini fark etmiş olan İbn Bâdis, zamanın medyası kabul edilebilecek olan cami, okul, gazete, dergi ve kitabı ihmal etmemiştir. Daha geniş kitlelere seslenebilmek ve kitle olarak belirlediği halka ulaşabilmek için önce el-Müntakid daha sonra da eş-Şihâb adlı süreli yayın organlarını kurmuştur. Ancak el-Müntakid'in yayın hayatı kısa sürmüş, 1925'te çıkarmaya başladığı eş-Şihâb ise uzun süre müellifin fikirlerini aktarmada aracılık etmiştir. Hayatında müstakil kitaplar telif etmediği gibi bir divan da düzenlememiştir. Bununla beraber dergilerde makale ve şiirler neşretmiştir. Yazıları arasında âyet tefsirleri önemli bir yer tutmaktadır. Bunu da muhtemelen *el-Menâr* dergisini örnek alarak eş-Şihâb'ın başında neşretmiştir. Bizzat yayımladığı veya yayımlanmasına katkıda bulunduğu dergi yazıları daha sonra talebeleri ve arkadaşları tarafından derlenerek müstakil kitaplar halinde neşredilmiştir.³²

1.2.1. Kitapları

a. Mecâlisü't-Tezkîr min Kelâmi'l Hakîmi'l-Habîr

Bu eser tefsir alanında olup müellifin ders ve köşe yazılarını derlenmesiyle meydana gelmiştir. Aşağıda farklı yönleri ile değerlendirileceği için burada daha fazla bilgi verilmeyecektir.

²⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 20/212.

²⁹ el-Sallâbî, *Kifacü's-Şa'bi'l-Cezâiri*, 135.

³⁰ ez-Zehebî *A'lâmi'n-Nübelâ*, 20/197.

³¹ Hamîdâtü, *İbn Bâdis ve Cuhûduhu*, 73; el-Sallâbî, *Kifacü's-Şa'bi'l-Cezâiri*, 135.

³² et-Tâlibî, *Âşâru İbn Bâdis*, 80; Ayrıca eserlerin sistematigi hususunda Sabri Hizmetli'nin mezkur makalesi esas alınmıştır.ç

b. Mecâlisü't-Tezkîr min Kelâmi'l Beşîri'n-Nezîr

Tefsir ilminde hadisle Kur'ân'ın tefsir edilmesi meselesi önemli olmuş ve müfessirlerce makbul kabul edilmiştir. Nitekim Hz Peygamber'in Kur'ân'ı tefsir vazifesi de " İnsanlara kendilerine indirileni açıklamak için ve onlar da düşünüp anlasın diye sana Kur'ân'ı biz indirdik." ayetiyle belirlenmiştir.³³ Bu vb âyetlere müfessirler bigâne kalmadığı gibi İbn Bâdis de kayıtsız kalmamıştır. Bu konuda hadis müktesebatı İmam Malik'in Muvatta'sını ezbere bilip onu okutan müellif ciddi birikime sahip bulunmaktadır. Dolayısıyla Hadisler İbn Bâdis'in gündeminde önemli oranda bulunmakta Kur'ân'dan sonra onun düşünce yapısını şekillendiren ikinci bir kaynak olmaktadır. İbn Bâdis bu ve diğer hadis kitaplarından derlediği seçki hadisleri dönemine ve bilgi birikimi nispetinde şerh edip açıklamaya çalışmıştır. Açıkladığı bu hadisler Şihâb dergisinde "Mecâlisü't-Tezkîr" kısmında yayımlanmıştır. Bu hadis çalışmaları da daha sonra tefsir çalışmaları gibi talebeleri tarafından "Mecâlisü't-Tezkîr min Hadisi'l-Beşîri'n-Nezir" ismiyle kitap haline getirilmiştir.³⁴

c. Ricâlu's-Selef ve Nisâuhu ve Ba'dü-A'lâmi'l-Muâsırîn

İbn Bâdis, Kur'ân ve Sünnet ile ilgili çalışmalarının yanı sıra Müslüman erkek ve kadınların biyografilerinden de bahsetmiştir. Bazı Müslüman şahsiyetlerinden bahsetme gayesini ise "bu şahsiyetlerin İslam ile neler elde ettiği ve İslam dini için sarf ettikleri gayretler ile Müslüman neslin kalplerini teskin etmek, rol model göstererek onları eğitmek ve onların hayatlarına ruh katmak amacıyla yazmıştır. Bunu yazarken baştan sona bütün hadiseleri ortaya koyma ve açıklama gayesi ile değil belki maksudun hâsıl olabileceği kadar bu kişilerle ilgili bilgiler vermiştir. Bununla ilim taliplerini bu alana yönlendirmek ve şevklerini arttırmak gayesinde olduğunu da belirtmiştir."³⁵ Bu çalışmasında müellif Ubâde b. Samit, Sa'd b. Rebi', Ebû Zer el-Gıfârî ve Bilâl el-Habeşî gibi erkek sahâbenin yanı sıra Ümmü Haram ve Sümeyye Binti Hayyat gibi hanım sahâbeden de bahsetmiştir. Ayrıca Ebû Bekr İbn Arabî ve Tahir Cezâirî gibi âlimlerin yanı sıra çağdaşı olan Reşid Rıza ve Muhammed Buhayt el-Mutî' gibi âlimleri eserinde kaleme almıştır.³⁶

d. el-Kazâya el-Muâsıra

³³ en-Nahl 16/44 Bu konuda başka âyetler de bulunmakta olup bunlar; en-Nisa 4/105, el-Maide 5/67 en-Nahl 16/64, ve el-Kiyâme 75/19 gibi âyetlerdir.

³⁴ Hizmetli, "Cezâyir'li Çağdaş Âlim" 230.

³⁵ et-Tâlibî, *Âşâru İbn Bâdis*, 4/79.

³⁶ et-Tâlibî, *Âşâru İbn Bâdis*, 4/80- 319.

İbn Bâdis toplumu uyandırma faaliyetlerinde ciddi gayretlerde bulunmuş ve bu hususta öğrenciler yetiştirmiştir. Bu faaliyetleri esnasında Kur'ân ve sahih sünnet merkezli çalışmalar yapmaya özen göstermiştir. Bu faaliyetlerini icra ederken de güncel fıkıh meselelerine de bigâne kalmamıştır. Bu alanda yaptığı verdiği fetvalar onun eserleri içerisinde nakledilmiştir.

f. el-Akâidü'l-İslamiye Mine'l-Âyati'l-Kur'âniyye³⁷

Müellifin derslerinde üzerinde durduğu önemli konulardan biri akaidir. O, akaid konularını önemsemiş ve bunların tespitinde Kur'ân ve Sahih sünnetin yeterli olduğunu ifade etmiştir.³⁸ Daha sonraki dönemlerde müellifin bu dersleri "el-Akâidü'l-İslamiye Mine'l-Âyati'l-Kur'âniyye" şeklinde derlenerek kitap haline getirilmiştir.³⁹

1.2.2. Makaleleri

1.2.2.1. Siyasi ve Sosyal İçerikli Makaleler:

- 1- Şihâb'ın Doktrini üzerine, Şihâb, Nisan 1935 s.1-3
- 2- Emir Halid, Şihâb, Şubat 1936, s. 622-630
- 3- Kuzey Afrika Birliği (el- Mağariba), Şihâb, Temmuz, 1937, s. 220-225.
- 4- Acı söz veya salt gerçek, Şihâb Kasım 1937, s. 403-404.

1.2.2.2. Islahata Dair Makaleler:

- 1- Reformculuğun Dünü ve Bugünü, Şihâb, Şubat 1936, s. 646 vd.
- 2- Muhammed Abduh'tan Reşid Rıza'ya Şihâb, Şubat 1936. s. 647.

1.2.2.3. Edebi içerikli Makaleler:

- 1- Cezayir Dayısı Muhammed Osman Paşa, Şihâb, Eylül 1937. S. 319-321.
- 2- Kur'ân'da Arapla, Şihâb, Mart, 1939 s. 70-74.
- 3- Hayat, İlim ve Sanat Dini İslam, Şihâb, Ağustos 1939, s. 346.

2. İBN BÂDÎ'SİN MECÂLİSÜ'T-TEZKÎR İSİMLİ TEFSİRİNİN ÖZELLİKLERİ

2.1. Yapısal Özellikleri

Eserin adı "Tefsîru İbn Bâdis fî mecâlisi't-tezkîr min kelâmi'l-ḥakîmi'l-ḥabîr" olup dili Arapçadır. Eser ilk olarak Muhammed Sâlih Ramazan ve Tefvîk Muhammed Şâhin tarafından derlenip 1964'te Cezayir'de basılmıştır. Daha sonra Kahire'de Ahmet Şemseddin

³⁷ Mutabbakânî, "İbn Bâdis, Abdülhamîd", 19/352-356.

³⁸ Şahin-Ramazan, *Mecâlisi't-tezkîr*, 105.

³⁹ Muhammed Salih Ramazan, *el-Akâidü'l-İslamiye Mine'l-Âyati'l-Kur'âniyye* (Daru'l- Şarika tr yok); et-Tâlibî, *Âşâru İbn Bâdis*, 4/79.

tarafından âyet ve hadis tahrîcleriyle tekrar basılmıştır.⁴⁰ Eserin telifi müellife ait olmayıp- daha önce zikredildiği üzere- onun yazı ve makaleleri toplanarak kitap haline getirildiği aktarılmıştı.

2.2. Kaynakları

İbn Bâdis tefsir dersinin başında tefsirle alakalı olarak birkaç tane eser ismini vermiştir. Ancak bunların hasr manasında olmayıp, misal kabilinden olduğunu beyan etmiştir. Başka bir ifadeyle sadece bu zikrettiği eserlerle yetinmemiş konu ve makam gereği birçok esere müracaat etmiştir.⁴¹ Bu eserlerin rivâyet ve dirâyet açısından alanda çalışma yapan kimselerin bigâne kalamayacakları eserler olduğu erbabınca malumdur. Müracaat ettiği başlıca tefsir kaynakları şunlardır.

- a. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî (ö. 310/923) nin “Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân” adlı eseri
- b. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) nin “el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eĳâvîl fî vücûhi't-te'vîl” adlı eseri
- c. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) nin “el-Baĳrû'l-muĳîf” adlı eseri
- d. Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210) nin “Mefâtîhu'l-ğayb/ et-Tefsîrü'l-kebîr” adlı eseri.

2.3. Başlıklar ve Tefsir Metodu

Daha önce zikredildiği üzere bu eser müellifin farklı dönemlerde yapmış olduğu tefsir derslerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla onları baştan sona yapılmış bir tefsir olarak görmekten ziyade dönemin problemleri ve muhataplara iletmek istediği mesajlardan ibarettir. Kitap daha sonra derlenenler tarafından yedi bölüme ayrılmıştır. Buna göre;

2.3.1. Birinci Bölüm

1. Dünya Ve Ahireti İstemek
2. Yüce Allah'tan Genel Kazançlar
3. On Sekiz Ayette Hidayetin Usûlü

⁴⁰ Şahin-Ramazan, *Mecâlisi't-tezkîr*, 14.

⁴¹ Şahin-Ramazan, *Mecâlisi't-tezkîr*, 40-41.

4. Anne-Babaya İyilik
5. Nefislerin Islahı
6. Hak Sahiplerine Hakkı Teslim Etmek
7. Nesilleri, Avret Yerlerini koruyarak ve Düşmanlık Yapmayarak

Nefisleri Korumak

8. Mülkiyete Saygı Ve Malları Korumak
9. İlim ve ahlak
10. Güzel söz
11. Allah Dışındakileri Çağırarak Veya Onlara Dua Etmek
12. Kulların Kurtuluşu Hidayetleri Sebebiyle, Sapmaları Dalaletleri

Sebebiyledir

13. İnsana Rabbanî İkrâm
14. Namazları Zamanında Kılmak
15. Gece Yapılan Nafîle İbadetler Ve Güzel Sonuçlar
16. Kur'ân Şifa Ve Rahmettir
17. İnsanın İki Özelliği: Nimetten Yüz Çevirmek Ve Rahmetten Ümit

Kesmek

2.3.2. İkinci Bölüm

1. Furkan Sûresi
2. Kur'an'da Zalimlerin, Peygamberlerin Sözleri Ve Yüce Allah'ın Onlara

Cevapları

3. İlmi Olarak Risâletin Konumu Ve Beşeriyetin Zaruriyatı
4. Bazı Kulların Birbirleriyle İmtihanları
5. Doğru Yolu Bırakıp, Sapkınlarla Musahâbe Eden Zalimlerin

Pişmanlığı

6. Hz. Peygamberin Şikâyeti Ve Teselli Edilmesi
7. Teselli Ve Tesebbüt
8. Kalplerin Kur'an'ı Azim İle Sukûna Ermesi
9. Âyetlerde Beyân ve Hak
10. Kâfirlerin Ateşte Toplanması

11. Nübüvvet Sorumluluğunun Tek Başına Yüklenilmesi Allah'ın İkramıdır
12. Kâfirlere Boyun Eğmemek Ve Kur'an İle Mücadele/Cihad Etmek
13. Gece Ve Gündüzün Peş Peşe Gelmesi Tefekkür Ve Çalışmak İçindir
14. Kur'an Rahman'ın Kullarını Anlatıyor
15. Helak Edici Bazı Günahlara Yapılan Tehditler
16. Tevbe Edenlerin Günahkârlardan Ayrılması
17. Tevbe Edenlerin Müjdesi Yüce Allah'a Aittir
18. Rahmân'ın Kullarına Mükâfatı
19. Rabbin İndinde Kulların Kıymeti İbadetleri Kadardır

2.3.3. Üçüncü Bölüm

Nübüvvet mülkü hayrın, hakkın kaynağı; güzellik ve kuvvetin göstergesidir. Bu başlığın altında konuyu ispat sadedinde on iki ayet tefsir etmiştir.

2.3.4. Dördüncü Bölüm

1. Resul, Risâlet Ve Resullerin Ümmetleri
2. Resul'ün Tabileri Ve Muhatapları
3. İslam'ın Kaynağı Vahiydir
4. Allah'ın İlminde İmanı Bulunmayan İnanmaz
5. Ölümünden Sonraki Hayat

2.3.5. Beşinci Bölüm

1. Sevinç Ve Kurtuluş Yolu
2. Allah'a Davet Ve Onu Müdafaa
3. Ehl-i Kitabı Davet
4. Önemli Konularda Bir Araya Gelme, Toplumun İmama Uyması
5. Sevgi Allah'ın Dostlarına İkramıdır
6. Güzel Eğitim Ve Fazlasına Talip Olmak
7. Allah'ın Salihlere Vaadleri
8. Allah'ın Müminleri Savunması
9. Helal Yemek Ve Salih Amel
10. Allah'a Sığınma

2.3.6. Altıncı bölüm

1. Felâk Sûresi Tefsiri

2. Nas Sûresi Tefsiri

2.3.7. Yedinci bölüm

Kur'ân'da Araplar

Abdülhamid b. Bâdis'in “mecâlisü't-tezkîr” adlı eseri genel başlıkları aktarıldıktan sonra müellifin tefsir faaliyetini icra ederken konulara tefsir ilmi açısından yaklaşımları ele alınacaktır.

2.4. Rivâyet Yönü

Kur'ân'ı Kerîm Hz. Peygamber döneminden itibaren tefsir edilmiştir. Bu tefsir çalışmaları günümüzde de hız kesmeden devam etmektedir. Müfessirler bazı kıstasları esas alarak Kur'ân'ı tefsir etmişlerdir. Buna göre de tefsir çeşitleri oluşmuştur. Bu tefsir çeşitlerinden biri de Me'sur ya da Rivâyet tefsiri diye isimlendirilmiştir. Müfessirler tefsirde rivayeti ise ittifakla öncelikle tercih etmişlerdir. İbn Bâdis de Kur'ân'ı tefsir ederken rivâyetleri esas almıştır. O, sünneti Kur'ân'ın ışığında ele almış ve sünnetin kaynağı olan Kur'ân'ı şerh edip tafsilatlandırdığını beyan etmiştir. Nitekim ona göre; Kur'ân ve sahih sünnet birbiriyle çelişmez.⁴² Başka bir yerde de amelî ve kavî sünnetin Kur'ân'ın manalarını ortaya çıkarmada yardımcı olacağını beyan etmiştir.⁴³ Dolayısıyla İbn Badis gerek Kur'ân tefsirinde gerek hadis derslerinde müfredatı bitirme gayesiyle ders yapmamış âyet ve hadis seçkilerini döneminin problemlerine matuf olarak belirleyip o doğrultuda dersler yapmaya özen göstermiştir. Bunları yaparken ıslah hareketi çalışmalarından kayıtsız kalmadığı ifade edilmiştir. Çalışmalarını ise senet, metin, lafız, terkip ve mana gibi muhaddislerin dikkate aldığı metodolojik alanlara dikkat ederek yaptığı ifade edilmiştir.⁴⁴ Sünneti Kur'ân'ı anlamada destek olarak kullanan müellif, Furkân suresi elli birinci âyeti açıklarken bunun manasını destekleyen bir rivayet kullanmış ve bunu beğendiğini “Sahih rivâyetlerin desteklediği tefsir ne güzeldir!” ifadeleriyle açıklamıştır.⁴⁵

2.5. Dirâyet Yönü

İbn Bâdis selefin geleneksel anlayışı doğrultusunda tefsir yazmıştır. Bunu “biz dini, dünyevî veya akidevî bir meselede; öncekilerin demediği bir görüşü reddetme, çürütme

⁴² Şahin-Ramazan, *Mecâlisü't-tezkîr*, 54.

⁴³ Şahin-Ramazan, *Mecâlisü't-tezkîr*, 228.

⁴⁴ Sabri hizmetli ilgili makale

⁴⁵ Şahin-Ramazan, *Mecâlisü't-tezkîr*, 264.

veya yok etme imkânına sahibiz. Dolayısıyla biz öncekilerin inandığına iman ediyor, yorum yaptıklarına yorum yapıyor ve sustukları hususlarda da susuyoruz.”⁴⁶ İfadeleriyle ortaya koymuştur. Yeşil Camii ve *Şihâb* dergisindeki tefsir çalışmalarında ise; itikâdî, sosyal ve kültürel meselelere ağırlık vermiştir. Bunu da muhtemelen “Menâr” dergisinden esinlenerek yaptığı söylenebilir. Ayrıca İbn Bâdîs’in tefsiri Müslüman Cezayir halkını ıslahat hareketlerine yöneltmek amacıyla olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ona göre; Kur’ân tefsiri ıslahatçı hareketin başlıca aracıdır. Çünkü Kur’ân “her şeye güç yitiren yüce Allah’ın kelâmı, zikirlerin efendisi, kendinde basiretleri açacak ilim, sırları aydınlatacak edep nuru, kendisinde akıllara ve ilme kapı aralayacak ibretler ve hikmetler, kulların dünya ve ahiretine katkı sağlayacak maslahatlar, hayır-şerrin ve iyilik-kötülüğün sebepleri, insan psikolojisi ve değişimleri, ahlâk ve ahkâmın külli kaideleri, toplum-medeniyet hayatının gerçeklerini ve kâinatın düzenini içerisinde bulunduran bir kitaptır. Dolayısıyla her okuyanın düzgün bir niyet, sağlam bir ilim yüce Allah’ın kolaylaştırdığı kadarıyla ulaşacağı bir kelimadır.”⁴⁷ Bütün bu hedeflere ulaşmak için sahih rivayetler, dil, ilmi hakikatler, makâsîdî yorumlar, belâgat inceliklerini ve bazı ahkâm âyetlerini tefsirinde yerli yerinde işlemiştir. Ancak bunlara takılıp kalmak yerine sosyal, itikadi ve makâsîdî gayeleri öncelemiştir.

2.6. Akâid Konularına Dair Düşünceleri

Kelâm ilmi, “Allah’ın zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibariyle kâinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilim” diye tarif edilmiştir.⁴⁸ Bazı müfessirler kelâmı konuları gereği tefsirin dayandığı ilimlerden sayarken⁴⁹ bazıları onu tefsirin dayanağı saymamıştır.⁵⁰ İbn Bâdîs’in açıklamalarından kelâm ilmini tefsirin dayanaklarından saymadığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, Kelâm ilminin felsefe ve mantık kurallarına dayandığını, dolayısıyla Kur’ân’ın metodunu esas almadığını belirtmiştir. Böyle bir metot da kişilerin çelişkilere düşmesine, şüphelerinin artmasına ve

⁴⁶ Şahin-Ramazan, *Mecâlisi't-tezkîr*, 187; el-Sallabi, *Kifacü's-Şa'bi'l-Cezâiri*, 272.

⁴⁷ Abdulhamîd Derviş Nessâc, *Abdulhamîd b. Bâdis ve Arâuhü'l-Felsefiye*, (Mektebetü es-Sekâfetü'd-Diniyye), 101.

⁴⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcanî, *Ta'rifât*, (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1985), 126; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2010), 48.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'ân* (Beirut: Dar-u Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 1/13.

⁵⁰ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tahrîru'l-ma'ne's-Sedîd ve tenvîru'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd*, (Tunus: Daru Tunusiye li'n-Neşr,1984), 1/26.

kitaptan yüz çevirmesine sebebiyet verdiğini beyan etmiştir. Ona göre Kur'ân'ın izlediği yol yegânedir. Nitekim o "her ne kadar Müslüman olsak da biz Kur'ân'ı terk ettik. Hâlbuki Kur'ân delileri kesindir ve ifadelerini açık bir şekilde serdetmektedir. Biz bunları yakînin gerçekleşmediği sem'î delillerdir deyip bir kenara bıraktık. Dolayısıyla birçok problemle karşı karşıya kaldık. Bu problemler ise bırakın halkın anlamasını birçok ilim talebesine bile ağır geldi."⁵¹ şeklindeki ifadeleriyle Kur'ân'ın kendine özgü delillerinin esas alınarak bir vevi öze dönüşü savunmaktadır.

2.7. Fıkhî yönü

Fıkıh genel olarak; insanın amel yönüyle lehine ve aleyhine olan şer'i hükümleri bir meleke halinde bilmesidir,⁵² şeklinde tanımlanmıştır. Bu şekilde tanımlanan fıkıh ilmi bazı müfessirler tarafından tefsir yapmada zorunlu görülmüşken, bazıları bunun zorunlu olmadığını ancak gerektiği kadar fıkhı yer vermenin gerekliliğini savunmuştur. İbn Bâdis'in de bu ilmi gerektiği kadar kullandığını ifade etmek mümkündür. Nitekim o âyetleri açıkladığında ilgili konuyla alakalı hadisleri de zikreder ve vermesi gereken mesajı verip geçer. Buna örnek olarak; İsrâ suresi yetmiş dokuzuncu âyeti incelemek mümkündür.⁵³ Buna göre müellif; bu âyetin fıkhi yönünü incelerken, "teheccüd" kavramını tarif etmiştir. Daha sonra Hz. Peygamberin, uygulamasını aktarmış ve 'amelî sünnetin, Kur'ân'ı açıkladığını' ifade etmiştir. Ayrıca bu ibadetin 'Hz. Peygambere farz olduğu, ümmete bu farziyetin söz konusu olmadığı' görüşünü değerlendirmiştir. Nihayetinde bu ibadetin Hz. Peygambere ve ümmetine nâfile olduğunu açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bunu da âyetteki "kendine mahsus" ibaresinin Kur'ân'da birçok yerde zikredilmesine rağmen sadece Hz. Peygamberle sınırlı olmayışına bağlamıştır. Ayrıca âlimlerin "seni övülmüş bir makama" kaydına dayanmasını da kabul etmeyerek Allah'ın ona belirttiği vaadi ve metne teşvik olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴ Bu örnekte görüldüğü üzere onun konuyu çok dağıtmadan ahkâm âyetlerine de yer verdiği ifade edilebilir. Ayrıca tartışmalı konulara ilmi yetkinliğini kullanarak, tartışmadan sakınmadan tercihini de açıkça beyan ettiğini görmek mümkündür.

⁵¹ Şahin-Ramazan, *Mecâlisi't-tezkîr*, 105, 250.

⁵² Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrar fi şehi usulî'l-Pezdevi*, (Mektebetü'l-Medine, 1997), 11; Sadrişşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, (Beyrut: Darü'l-Kutub-i İlmîyye, 1996), 16; Abdulkarîm Zeydân, *el-Veciz fi usûl-i fikh*, (Beyrut: Müessesetü Risâle, 2006), 11; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 144.

⁵³ Gecenin bir vaktinde kalkıp kendine mahsus nâfile bir ibadet olarak da namaz kıl ki, rabbin seni övülmüş bir makama yükseltsin. İsrâ 17/ 79.

⁵⁴ Şahin-Ramazan, *Mecâlisi't-tezkîr*, 138-139.

Bu konuyla alakalı daha fazla örnek için üstadın “Usûlü Fıkhî'l-Âyâtî Ve'l-Ehâdisi Ahkâm Mine'l-Emâli” adlı esere müracaat edilebilir.⁵⁵

2.8. Sosyal ve Bilimsel Konulardaki Tavrı

İbn Bâdîs; tefsirinde âyetlere, Hz. Peygamberin siretine, hadislerine, ashâbının sözlerine ve Arap dilinin inceliklerine genişçe yer vermiştir. Ayrıca tefsir derslerini de bunlara bina ederek yapmaya çalışmıştır. Yaptığı bu tefsir faaliyetlerini de daha önce zikredildiği gibi belli kitlelere değil, bütün halka hitap ederek yapmıştır. Nitekim sömürü altında olan Cezayir halkı için Kurân'ın mesajını ulaştırmada başka bir yol da pek mümkün değildir. Ayrıca birçok hususta esinlendiği ıslah ekolünün de buna yakın bir metot izlemesi ayrı bir saik olarak zikredilebilir.

İbn Bâdîs'in dönemi incelendiğinde; ülkesi sömürülmüş, halkı ciddi manada fakirleştirilmişti. Ayrıca toplum dinî ve millî değerlerinden soyutlanmıştı. İktisadî manâda sömürülen halk, dinî bakımdan da hurafelere saplanmıştı. Ülkedeki bazı tarikatlar aracılığıyla bid'atler ve hurafeler gerçek inanç esasları gibi lanse edilmişti. Dolayısıyla o, bir yandan bozulmuş dini kurumlar ile uğraşırken öte yandan sömürge yönetimine karşı halkı uyandırmaya çalışmıştır. Derlenen esere takriz yazan Mâlik b. Nebî'nin de “...Bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez.”⁵⁶ âyetine dayanarak ifade ettiği ıslahın ilk adımlarını atan şahsiyetlerdendir. İbn Bâdîs gerek yayımları gerek vaaz ve irşâd faaliyetleriyle Cezayir halkının sorunlarıyla ciddi anlamda uğraşmıştır. Bu sorunlara Kur'ân ve sahih sünneti esas alarak pratik çözüm yolları üretmiştir. Cezayir'in dini, milli kimlik ve kişiliğine kavuştuğunda sömürü düzeninin yok olacağını savunmuştur. Dolayısıyla yabancı unsurlardan arındırılan halk ve ülke bu şekilde asli hüviyetine kavuşabileceğini dile getirmiştir.

İbn Bâdîs'in önem verdiği İlmî Tefsir, “Kur'ân ibarelerindeki ilmî ıstılahları açıklamaya, onlardan ilmî ve felsefî görüşler ortaya çıkarmaya çalışan ilimdir.” şeklinde tarif edilmiştir.⁵⁷ Bu tefsir ayrıca “tefsirü'l-ilmî”, “itticâhü'l-ilmî fi'tefsîr” ve “et-tefsirü'l-asrî” diye de adlandırılmıştır.⁵⁸ Bazı âlimler tarafından bu tefsir çeşidi kabul görmezken bazı

⁵⁵ Muhammed Hasan Fudala, *Usûlü fıkhî'l-âyâtî ve'l-ehâdisi ahkâm mine'l-emâli* (Tunus: Kostantine, 1985).

⁵⁶ Ra'd, 13/ 11.

⁵⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, (Kahire: Mektebetü vehbe, 1976), 2/349; Ahmet Ömer Ebû Hacer, *et-Tefsiru'l-ilmî li'l-Kur'an*, (Beyrut: 1991), 65; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınevi 1996), 2/369.

⁵⁸ Hilmi Karşlı, “Kur'ân'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Diyanet İlmi Dergi*, 46/3 (2011), 79-94; Celal Kırcâ, “Kur'ân ve Modern Bilim” (İlişkisi-Sahaları-Sorunları), *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

âlimler bunun makbul olduğunu savunmuştur.⁵⁹ Son dönemlerde ise bu tefsir metodunun ciddi bir şekilde canlandığını ifade etmek mümkündür.⁶⁰

İbn Bâdis de ilmî tefsire önem vermiş, modern dönemdeki ilmi gelişmeleri takip etmiştir. İnsanlık olgusuna önem vermiş, konuları açıklamada akla dayanmıştır. Tefsirinde kişiyi ilme ve akli kullanmaya davet ettiğini beyan etmiştir.⁶¹ Bunu pekiştiren hususlardan biri de arkadaşı Beşîr İbrahim'in "Şüphesiz ki İbn Bâdis'in Kur'ân'ı anlamada duru ifadeler kullanma, geniş malumat sahibi olma, psikoloji, kozmoloji, sosyoloji ve medeniyet ilimlerinde derinlikli birikime sahip olma, görüşlerini beyan etmede cesaret, fikirler içinde doğru ve yanlış belirleme gibi kendine has bir zevki vardı." şeklindeki ifadeleridir.⁶² Tefsirinde ilmi hakikatleri kullanmasına misal için İsrâ sûresi on ikinci⁶³ ve Zümer sûresi beşinci⁶⁴ âyeti incelemek mümkündür. Müellif İsrâ suresinin tefsirinde âyetlerde gece ve gündüzün birbirini takip ettiğini aktardıktan sonra bu âyetlerin, dünyanın yuvarlak olduğuna delil olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Zümer sûresi; "sürekli olarak geceyi gündüzün, gündüzü gecenin üstüne sarmaktadır" âyetinde geçen "tekvir" ifadesi dünyanın yuvarlak olmasını gerektirmektedir. Şöyle ki; geceyi gündüze sarar yani geceyi gündüzün yarım küresinin yerine koyar -ki o yarım küre yuvarlaktır- o zaman gündüzün de mahallin yani dünyanın yuvarlak olmasıyla yuvarlak olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁵ Yine bu âyette müfessir Kevni âyetleri kâinatın yaratıcısına delil göstermiştir. Gece ve gündüzün birbirini takip etmesi, uzayıp kısalmaları, yer ve zamana göre düzenlenmesi ve bütün bunların tertip, ölçü ve bu kolaylıkta olması kâdir ve hâkim olan Allah'ın mevcudiyetine delildir. Ayrıca müellif tefsirinde doğa ve tabiat âlimlerinin görüşlerine de yer vermiş ve âyetin tefsirini şu şekilde bitirmiştir. "Kur'ân'ın ilmi mucizesi önünde düşünerek ve korkarak duralım. Yüce

2/15 (2012), 23; Veysel Güllüce, "Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2010), 377;

⁵⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 2/357.

⁶⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr usulü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 303.

⁶¹ Şahin-Ramazan, *Mecâlisi't-tezkîr*, 45.

⁶² Sallâbi, *Kifacü's-şâ'bi'l-Cezâiri*, 273.

⁶³ "Biz geceyi ve gündüzü birer nişan olarak yarattık. Nitekim rabbinizin nimetlerini arayasınız, ayrıca yılların sayısını ve hesabını bilirsiniz diye gecenin nişanını siler, aydınlatıcı olarak gündüzün nişanını getiririz. İşte biz her şeyi açık açık anlattık." İsrâ 17/ 12.

⁶⁴ "O, gökleri ve yeri hikmet ve fayda esasına göre yarattı; sürekli olarak geceyi gündüzün, gündüzü gecenin üstüne sarmaktadır; güneşi ve ayı da yasalarına boyun eğdirmiştir. Her biri belirlenmiş bir süreye kadar akıp gitmektedir. Unutmayın ki Allah çok güçlüdür, çok bağışlayıcıdır." Zümer 39/5.

⁶⁵ Şahin-Ramazan, *Mecâlisi't-tezkîr*, 45.

Allah bu kitabı beşeriyetin -ilim ve irfanda ne kadar yükselirse yükselsin- peygamberin getirdiği mu'cizelere ulaşamayacağına delil yapmıştır.⁶⁶

2.9. Belâgat Yönü

Müfessirlerin Kur'ân'ı anlama çabasında müstağni kalmadıkları belâgat ilmi “doğru bir manayı, kendine has ve üstün ifadelerle aktarmak” şeklinde tarif edilmiştir.⁶⁷ Arap dilinin inceliklerinin açıklanması için son derece önemli bir ilim olan belâgatın söz konusu metin Kur'ân olunca önemi daha da artmıştır. Dolayısıyla müfessirler, bu ilimden müstağni kalamamışlardır. Ancak her birinin metodu ve mahareti farklı olunca, belâgat ilmi tefsirlerine farklı bir şekilde yansımıştır. İbn Bâdis de bu ilmi önemsemiş ve tefsirinde kullanmıştır. Tefsir derslerinde birçok inceliği aktaran müellif Furkân sûresi otuzuncu ayeti şu şekilde yorumlamıştır. “Resul, ‘Rabbim! Kavmim bu Kur'ân'a büsbütün ilgisiz kaldı’ dedi.” âyetin tefsirinde “benim kavmim” ifadesini Hz Peygamber'in kendine izafe etmesi ve “bu Kur'ân” tabirini, yakın ism-i işareti ile kullanması, toplumun günahlarının büyüklüğü sebebiyledir. Hâlbuki peygamber onlara yakın ve hatta onlardan biridir. Dolayısıyla hem kendilerinden olup hem de en yakınları olan peygambere icabet etmeleri gerekirdi. Ancak onlar peygamberi hem engellediler hem de ondan uzaklaştılar. İşte yakının yakından kaçması ve engellemesi kötülük açısından daha çirkindir.⁶⁸ Bu yorumda görüldüğü üzere müfessir dilin inceliklerine önem vermiş ve belâgat ilminden yararlanmışır.

2.10. Makâsîd Yönü

İlk dönemlerde kelâm ilminde bulunan, daha sonra İslâm hukukçularınca ele alınan fikhî hükümlerin gayelerini ifade eden Makâsîd, gerek naslarda açıkça belirtilmiş gerekse ictihad yoluyla ulaşılmış, dinî-hukukî düzenlemelere hâkim olan amaç unsurunu ifade eden bir tabirdir. Şâtübî de (ö.790/1388) Makâsîd ilmini “hem küll hem de cüz açısından dünyevî ve uhrevî maslahatları nizâmı ihlâl etmeyecek şekilde ikame etmek” şeklinde tarif etmiştir.⁶⁹ Fıkıh ve kelâm alanında yapılan gaî çalışmaların yanı sıra son dönemlerde “Makâsîdî tefsir” çalışmaları da yapılmıştır. Yukarıda tarifi yapılan Makâsîd; Kur'ân'ın i'câzı

⁶⁶ Şahin-Ramazan, *Mecâlisi't-tezkîr*, 46-48; el-Sallabi, *Kifacü's-şâ'bi'l-Cezâiri*, 273-274.

⁶⁷ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (Kahire: 1963), 187; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *el-Muhtaşar (Muhtaşarü'l-Muhtavvel, eş-Şerhu'l-Muhtaşar, Muhtaşarü'l-me'ânî)*. Teftâzânî, (Pakistan: el-Büşra, 2016), 1/54.

⁶⁸ Şahin-Ramazan, *Mecâlisi't-tezkîr*, 172.

⁶⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî el-Gırnâtî, *el-Muvâfaqât* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1971), 219; Ali Pekcan, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları.), 450; Kuramer, *Makasîdî Tefsir*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 33-35.

yönünden, belîğ kimselerin ifadelerine yükledikleri alışılmış manalardan daha çok mana taşımasını gerektirmektedir. Arap dili, Kur'ân'ın indiriliş gayesi olan hidayetin tüm yönlerine işaret etmede ve maksut manaları taşımada dillerin en münasibidir. Buradan hareketle Kur'ân'ın; itikad, ahkâm ve ahlaki değerlerin inzal olduğu dilin tüm olanaklarını kullanarak aktardığı ifade edilebilir. Bu ilim Reşid Rıza'nın "el-Menâr" ve Tâhir b. Âşûr'un "et-Tahrîr ve't-Tenvîr" isimli eserlerinde önemli oranda işlenmiştir.⁷⁰ İbn Bâdis hem ıslah ekolünden etkilenmesi hem de Tâhir b. Âşûr'un öğrencisi olması hasebiyle makâsîdî düşünce onun eserine de yansımıştır. Bu hususa örnek olarak müellifin, İsrâ sûresi otuz altıncı âyetinin tefsiri incelenebilir. Buna göre "Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur." Bu âyette müellif, "Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme!" kısmında "bize sunulan görüşleri fikir süzgecinden geçirmemiz gerekmektedir. Eğer bir ilme dayanıyorsa alınması yoksa atılması gerekir. Burada bahsi geçen görüşün, edebe riayet edip etmediği, zamanın, mekânın ve durumun ruhuna uygun olup-olmadığı kontrol edilmelidir. Eğer sunulan görüş bu özellikleri taşıyorsa insanlara aktarılır ve konuşulur. Neticede bize gelen fikirlerin delile dayanması gerekir ki muradı ilahiye muvafık olsun."⁷¹ ifadeleriyle âyetlerin makâsîda ve muradı ilahiye uygun olmasının gerekli olduğunu ancak bunun da rastgele değil delile dayanmasını şart koştuğu söylenebilir.

SONUÇ

İslahat âlimi ve uyanış öncüsü olan İbn Bâdis, Tunus'un ciddi siyasi çalkantılar ve sömürü döneminde yaşamıştır. Eğitimini o dönemlerde popüler olan Fransız okullarının yerine klasik yöntemlerle eğitim veren okullarda tamamlamıştır. Birçok İslâm ülkesine seyahatte bulunan müellif, ıslah ekolünden etkilenmiştir. Seyahatlerinin ardından Tunus'a dönen İbn Bâdis, halkı uyandırmak ve sömürgeciliğe karşı çıkmak amacıyla ciddi faaliyetler göstermiştir. Hedef kitle olarak toplumun her kesimini esas alıp, basın-yayım ve camii dersleriyle ciddi kitlelere ulaşmıştır. Bu dönemlerde yapmış olduğu dersler ve gazete köşe yazıları, arkadaşları ve öğrencileri tarafından toplanılarak "Mecâlisü't-Tezkîr min Kelâmi'l Hakîmi'l-Habîr" adıyla basılıp kitaplaştırılmıştır.

⁷⁰ Tâhir İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*; Ayrıca müellifin bu alanda "İslam hukuk felsefesi" diye tercüme edilen bir eseri de mevcuttur.

⁷¹ Şahin-Ramazan, *Mecâlisü't-tezkîr*, 103.

Kitap incelendiğinde müellifin ciddi birikimi ve davetçi kişiliğinin ön planda olduğu görülmektedir. Müellif ele aldığı konuları dağıtmadan akaid, ahlak ve sosyal meseleleri ön plana çıkararak halkı uyandırmaya çalışmıştır. Ayrıca müellifin ıslahatçı ve yenilikçi kişiliği de belirgin olduğu anlaşılmıştır. Söz konusu eserinde sahih rivayetler ve Hz. Peygamberin hayatı, Arap dilinin kuraları doğrultusunda müellifin yorumlarına yansıdığı müşahade edilmiştir. Abdülhamîd b. Bâdîs'in tefsirine hâkim olan hususlardan birisi de her fırsatta yanlışları, aşırılıkları, Müslümanların birliğine zarar veren, Müslümanları sömürgeleştiren ve düşmanlığı körükleyen taassubu cesurca eleştirmesidir. Bunu da İslam toplumunu, özellikle de Cezayir halkının evrensel ve özel problemlerinden yola çıkarak yapmaya çalışır. Eleştirilere kendisini de katar ve yine çekinmeden özeleştiri yapar. Son olarak bu eserin halka hitap etmek için yazıldığı ve bazı hususların da bu doğrultuda değerlendirilmesi unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Ahmet Coşkun, "İbn Âşûr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 19/332-333.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrar fi şehi usuli'l-Pezdevi*, Mektebetü'l-Medine, 1997.
- Büzeyne, Muhammed. *Ehdâsü'l-alem fi karni'l-işrîn*. Tunus: La Prass, 1994.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Cürcanî, Seyyid Şerîf. *Ta'rifât*. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî *el-Müsned* Beyrut: Müessesetü Risâle, 1948.
- Ebû Hacer, Ahmet Ömer. *et-Tefsiru'l-ilmî li'l-Kur'an*. Beyrut: 1991.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetü vehbe, 1976.
- Filâli, Abdülaziz. *el-Beytü'l-bâdisî*. Tunus: Müessesetü eş-Şeyh Abdulhamîd b. Bâdis, 2012.
- Filâlî, Abdülazîz. *Vesâiku cedîde an cevânibi hafıye fi hayati imam Abdülhamîd b. Bâdis*. Tunus: 2012.
- Fudala, Muhammed Hasan. *Usûlü fikhî'l-âyâti ve'l-ehâdisi ahkâm mine'l-emâli*. Tunus: Kostantine, 1985.
- Gâlî, Belkâsım. *Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zami Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr; Hayâtüh ve Âsâruh*. Beyrut: Dar-u İbn Hazm, 1996.
- Güllüce, Veysel. "Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 377.
- Hilmi Karşlı, "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Diyanet İlmi Dergi*, 46/3 (2011), 79-94.

Hizmetli, Sabri. "Cezâyir'li Çağdaş Âlim İbn Bâdis ve Yenilikçiliği" İslamî Araştırmalar, 7/3-4 (1994), 223-237.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *Tahrîru'l-ma'ne's-Sedîd ve tenvîru'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd*, Tunus: Daru Tunusiye li'n-Neşr,1984.

İbn Bâdis, Abdülhamîd. "el-Vatanü ve'l-vataniyyetü/el-Hakkü fevka Külli Ehad ve'l-Vatanü Kable Külli Şey" eş-Şihâb, 7/14 (1937), 304-307.

İbn Bâdis, Abdülhamîd. "Usûlü'l-Velâye fi'l-İslâm", eş-Şihâb, 4/14 (1938), 365-371.

Kırca, Celal. "Kur'ân ve Modern Bilim" (İlişkisi-Sahaları-Sorunları), Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/15 (2012), 23.

Kuramer. *Makasidî Tefsir*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

Lonisî, İbrahim. "şeyh Abdulhamid b. Bâdis ve'l-amelü's- siyâsi", el-Mecelletü't-tariye el-Cezairiyye, 4/1-2 (2020), 116-135.

Mahfuz, Muhammed. *Teracimü'l-müellifine't-Tunusiyyin*. Beyrut: Daru'l Ğarbi'l İslâmi, 1982.

Mustafâ Muhammed, Hamîdâtü. *Abdulhamîd b. Bâdis ve Cuhûduhu't-Terbeviyye*. Katar: Vizâratü'l Evkâf ve's Şuûniyyeti'l-İslamiyye, 1997.

Mutabbakânî, Mâzin Salâh. "İbn Bâdis, Abdülhamîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/352-356. Ankara: TDV Yayınları. 2001.

Nessâc, Abdülhamîd Derviş. *Abdulhamîd b. Bâdis ve Arâuhü'l-Felsefiye*. Mektebetü es-Sekâfetü'd-Diniyye.

Pekcan, Ali. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Ramazan, Muhammed Salih. *el-Akâidü'l-islamiye mine'l-âyati'l-Kur'âniyye*. Daru'l- Şarika.

Sadrüşşerîa, es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, Beyrut: Darü'l-Kutub-i ilmiyye, 1996.

Sallâbî, Ali Muhammed. *Kifacü's-şabi'l-Cezâiri zıdde'l-ihtilâli'l-Fransî*. İstanbul: Darü'l-Ravda, 2017.

Şahin, Tefvik Muhammed- Ramazan, Muahmmed es-Salih. *Tefsîru ibn Bâdis fi mecâlisi't-tezkîr min kelâmi'l-ħakîmi'l-ħabîr*. Beyrut Darü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 2003.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî *el-Muvâfaqât*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1971.

Tâlibî, Ammâr. *Âşâru İbn Bâdis*. Cezâir: eş-Şeriketü'l-Cezâiriyye, 1968.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *el-Muhtaşar (Muhtaşarü'l-Muṭavvel, eş-Şerhu'l-Muhtaşar, Muhtaşarü'l-me'ânî)*. Teftâzânî, Pakistan: el-Büşra, 2016.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* Kahire: 1963.

Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2010.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'ân* Beyrut: Dar-u Kutubi'l-İlmiyye, 2011.

Zeydân, Abdulkerîm. *el-Veciz fi usûl-i fikh*, Beyrut: Müessesetü Risâle, 2006.

Zümerli, Sadık. *A'lâmu Tunusiyyîn*. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmi, 1986.

Günümüzde Uygulamada Olan Resmî Nikâh ile İmam Nikâhının Fikhî Açıdan Mukayesesi

A Comparison Between The Official Marriage And The Imam's Marriage As Practiced Today In Terms Of Fiqh

Mustafa ARASOĞLU

Araştırma Görevlisi Mustafa ARASOĞLU, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

Research Assistant Mustafa ARASOĞLU, Kafkas University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Kars, Turkey.

mustafaarasglu@gmail.com

ORCID 0000-0002-7745-8453

Atıf/©: Arasoğlu, Mustafa (2023). *Günümüzde Uygulamada Olan Resmî Nikâh ile İmam Nikâhının Fikhî Açıdan Mukayesesi*, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,

Sayı 10-20, ss. 628-642.

Citation/©: Arasoğlu, Mustafa (2023). *A Comparison Between The Official Marriage And The Imam's Marriage As Practiced Today In Terms Of Fiqh*, Kafkas University Faculty of Divinity Review.

Issue 10-20, pp. 628-642.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1280481

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 10 April / Nis 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 13 June / Haziran 2023

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023

Volume / Cilt: 10; Issue / Sayı: 20; Pages / Sayfa: 628-642.

Suggested ISNAD Citation: Mustafa Arasoğlu, "Günümüzde Uygulamada Olan Resmî Nikâh ile İmam Nikâhının Fikhî Açıdan Mukayesesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz- July 2023), 628-642.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

A Comparison Between The Official Marriage And The Imam's Marriage As Practiced Today In Terms Of Fiqh

Mustafa ARASOĞLU

Abstract

The family is the most important social unit that sustains society. This institution begins with a marriage contract between a man and a woman. This marriage contract must be in accordance with the measures and procedures determined by both the Civil Law in force in our country and Islamic Law. For it to be legally valid, it must comply with the measures and procedures set by the civil law, and for it to be religiously valid, it must comply with the measures and procedures set by Islamic Law. The basis for the separation of civil law and Islamic law here is that the criteria and criteria set by civil law regarding the marriage contract cannot completely meet the criteria set by Islamic law. Therefore, the marriage contract concluded according to the Civil Law, which is in force only in our country, is invalid because it is problematic in some respects according to Islamic Law. In this study, by comparing the criteria and procedures determined by these two laws regarding the marriage contract, the criteria and conditions determined by the two legal systems for the validity and validity of the marriage contract are examined, and it is tried to determine which of the criteria determined by the Turkish Civil Law are incomplete or problematic compared to Islamic law and how this deficiency can be eliminated.

Keywords: Islamic law, Civil law, Family, Nikah, Civil marriage, Religious marriage

Günümüzde Uygulamada Olan Resmî Nikâh İle İmam Nikâhının Fıkhî Açından Mukayesesi

Mustafa ARASOĞLU

Öz

Aile, toplumu ayakta tutan en önemli sosyal birimdir. Bu kurum, kadın ve erkek arasında akdedilen nikâhla başlamaktadır. Nikâh akdinin gerek ülkemizde yürürlükte olan medeni hukukun gerekse İslam hukukunun belirlediği ölçü ve usullere uygun olması gerekir. Zira hukuken geçerli olabilmesi için medeni hukukun belirlediği ölçü ve usullere, dinen geçerli olabilmesi için de İslam hukukunun belirlediği ölçü ve usullere uygun olması gerekir. Burada medeni hukuk ile İslam hukukunun ayrı tutulmasının temelinde medeni hukukun nikâh akdiyle ilgili belirlediği ölçüt ve kriterlerin İslam hukukunun belirlediği ölçütleri tamamen karşılayamaması yatmaktadır. Bundan dolayı sadece medeni hukukun ölçütlerine göre akdedilen nikâh akdi, İslam hukukuna göre bazı eksiklikler barındırdığı için problemlili kabul edilmektedir. Bu çalışmada bu iki hukukun nikâh akdiyle ilgili belirlediği ölçüt ve usuller mukayese edilerek iki hukuk sisteminin nikâh akdinin sıhhat ve geçerliliği için belirlediği ölçüt ve şartlar incelenerek, Türk medeni hukukunun belirlediği ölçütlerden hangilerinin İslam hukukuna göre eksik yahut problemlili olduğu ve bu eksikliğin nasıl giderileceği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Medenî hukuk, Aile, Nikâh, Resmi nikâh, Dini nikâh

GİRİŞ

İslam hukukunun temel ilke ve prensiplerine göre hazırlanan ve ilk yazılı İslam hukuk kanunu olma özelliğine sahip olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyenin 4 Ekim 1926 tarihinde yürürlükten kaldırılması ve yerine İsviçre Medeni Kanunu'nun getirilmesiyle birlikte Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkemizde hukuk ikiliği meydana gelmiştir. Bundan dolayı Müslümanlar gerek davalarının çözümünde gerekse aralarında gerçekleştirdikleri akitlerin hukuken geçerli olup hüküm ifade etmesi açısından bazı problemlerle karşı karşıya kalmışlardır.

Bu problemlerden birisi de Türk medenî hukuku'nun belirlediği ölçü ve usullere göre akdedilen ve halk arasında “resmî nikâh” yahut “belediye nikâhı” denilen evliğin resmiyette tek geçerli evlilik kabul edilmesi, öte yandan İslam hukukunun belirlediği ölçütler dikkate alınarak kıyılan ve halk arasında “imam nikâhı” veya “dinî nikâh” denilen evliliğin geçersiz sayılmasıdır. Zira medeni hukukun nikâh akdiyle ilgili belirlediği ölçü ve usuller, İslam hukukunun belirlediği ölçü ve usulleri tam olarak karşılamamaktadır. Bundan dolayı Ülkemizde yaşayan Müslümanların bir kısmı İslamî hassasiyetlerinden dolayı, sadece resmi nikâhın yeterli olmadığını söyleyerek resmi nikâhla beraber dini nikâhı da gerekli görmektedirler.

Bu çalışmada, İslam hukukunun ölçüt ve prensipleri esas alınarak resmi nikâh ile dini nikâh arasında bir mukayese yapılmıştır. Bununla da Türk medeni hukukunun belirlediği ölçütlerden hangilerinin İslam hukukuna göre eksik yahut problemlili olduğu ve bu eksikliğin nasıl giderileceği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Resmî Nikâh

4 Ekim 1926 tarihinde Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyenin yürürlükten kaldırılıp, İsviçre Medeni Kanunu'nun getirilmesiyle bir anlamda İslam hukuku yürürlükten kaldırılmıştır. İsviçre medeni kanunlarından alıntı yoluyla oluşturulan Türk medeni kanunu'nun ailenin tanzimi için getirdiği ölçüt ve usuller, İslam hukukunun belirlediği ölçütlerinden hayli farklı olmuştur.¹ Nitekim İslam hukukuna göre evlenmek isteyen erkek ve kadının herhangi bir resmi kuruma başvurmadan, istedikleri zaman iki şahit huzurunda bizzat kendileri veya temsilcileri aracılığı ile evlenmek için nikâh akdi yapabilir iken, yeni getirilen Türk Medeni Kanunu'nun 108. maddesiyle, yapılacak evlenmenin hukuken geçerli olabilmesi için, nikâh akdinin iki şahitle birlikte resmî bir memur tarafından gerçekleştirilerek resmi olarak tescil edilme şartı getirilmiştir. Bu sebepten dolayı yürürlükten kaldırılan İslam hukukuna alternatif olarak getirilen Türk medeni hukuku'nun belirlemiş olduğu ölçütlere göre gerçekleştirilen nikâh akdinin, resmi bir memur tarafından kıyılma zorunluluğu olduğundan bu nikâha halk arasında “resmî nikâh” denilmektedir.

1.1. Tanımı, Tarihçesi ve Şartları

1.1.1. Tanımı

Türk medenî hukuku'na göre nikâh akdi; “evlendirme dairesinde evlendirme memurunun ve ayırt etme gücüne sahip ergen iki tanığın önünde açık olarak yapılan bir sözleşme(akıt)dir.”² Başka bir ifadeyle Türk Medenî hukuku'na göre nikâh; evlenmeye ehil olup aralarında evlenmelerine hukuki olarak mani bulunmayan kadın ve erkeğin birlikte müracaat etmeleriyle, yukarıda bahsi geçen nitelikteki iki şahit/tanık huzurunda evlenme memuru tarafından kıyılan akittir.

¹ M. Akif Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003), 28/334.

² Türk Medeni Kanunu, md. 141.

1.1.2. Tarihçesi

Günümüzde uygulamada olan resmi nikâh, 4 Ekim 1926 tarihinde İslam Hukukuna göre tedvin edilmiş Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin yürürlükten kaldırılarak 763 sayılı Türk Medeni Kanununun mer'iyete girmesiyle uygulanmaya başlanmış ve hâlâ günümüzde de uygulanmaya devam etmektedir.³

1.1.3. Şartları

Bu nikâh sözleşmesinin hukuken geçerli olabilmesi için birtakım şartları haiz olması gerekir. Yukarıda resmi nikâh için yapılan tanımdan da anlaşıldığı üzere bu şartlar şöyle sıralanabilir:

1. Nikâh töreninin evlendirme dairesinde veya ihtiyaç durumunda nikâh memurunun uygun gördüğü bir yerde gerçekleşmesi,
2. Nikâhın, belediyenin yetkili kıldığı evlendirme memuru tarafından kıyılması,
3. Ayırt etme gücüne sahip iki ergen tanığın huzurunda kıyılması,
4. Nikâh töreninin katılımcılara açık olarak gerçekleşmesi.

2. Dinî Nikâh

Dini nikâhtan kasıt İslam Hukukuna göre yapılan evlilik akdidir. Zira halk arasında İslam Hukukuna göre yapılan bu akde "dinî nikâh" veya "imam nikâhı" da denilmektedir.

İslam hukukunun yazılı kaynaklarında "dini nikâh veya imam nikâhı" kavramları olmamakla birlikte günümüzde halk arasında bu isimle anılmasının sebebi, bu akdin İslam dininin yani İslam hukukunun belirlediği ölçütlere göre tanzim edildiği için dini nitelik taşıyan bir akit olması ve Osmanlı Devleti'nde nikâh akdinin tescil edilme işi sonraki dönemlerde imamlara verilmiş olmasıdır. Öte yandan Osmanlı Devleti'ndeki resmî olarak yapılan işlemin devamı olan dinî nikâh, aynı zamanda kültürel karakter de taşıyan bir uygulamadır.⁴ Günümüzde resmi nikâhın yanı sıra toplumumuz tarafından dini hassasiyet gösterilerek yapılmaya devam edilen bu uygulamanın temelinde, resmi nikâhın dinen yeterli/geçerli olmama kaygısı yatmaktadır.

2.1. Tanımı, Tarihçesi, Rükün ve Şartları ve Sonuçları

2.1.1. Tanımı

İslam Hukukuna göre nikâh akdi; "*birbirleriyle evlenmelerine İslam hukuku açısından bir engel bulunmayan bir erkek ile bir kadının sürekli bir hayat ortaklığı kurmak üzere aralarını birleştiren ve bunun için karşılıklı hak ve görevler belirleyen bir bağdır.*"⁵

³ M. Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İSTANBUL: Klasik, 2021), 23.

⁴ Hacı Yunus Apaydın, "Nikâh Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikahı Uygulaması", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 375.

⁵ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 7/III 308; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Mektebetü'l-Kahire, 1968), VII 333; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî (ö. 977/1570) Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*

2.1.2. Tarihçesi ve Tarihi Seyri İçerinde Uygulanış Şekli

Dini nikâh diye tabir edilen İslam hukukunun belirlediği ölçüt ve şartlara göre gerçekleşen nikâh akdi, Hz. Peygamber döneminden beri Müslüman toplumlarda uygulanan, bir akitir. Bu akit Hz. Peygamber döneminde belli bir merasime tâbi tutulmadan iki şahit huzurunda alenî olarak gerçekleştirilmiştir. Ancak evliliğin ilan edilmesi, bu münasebetle bir konuşma yapılması, dost ve akrabalara ziyafet verilmesi ve bazı eğlencelerin tertip edilmesi tavsiye edilmiştir.⁶ O dönemde evliliğin teminat altına alınması açısından şahitlerin varlığı ile yetinilmiştir. Sonraki dönemlerde yapılan nikâh akitleri, denetimine tâbi tutulmuş ve şartlarını taşımayan evliliklere yetkililer tarafından müdahale edilmiştir. Ayrıca isteyenler bu akdi kâtib-i adil(noter)lere yazı yazdırarak teminat altına almışlardır. XII. Yüzyıldan itibaren bazı kadılara nikâh kıyma işi, görev olarak verilmiştir. Osmanlı Devleti'nde nikâhın kadılar tarafından kıyılıp yazıyla tescilleme işlemi yaygınlaştırılarak devam ettirilmiştir. 1917 tarihinde Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'yle nikâhların tescil edilme esası getirilmiştir. Günümüzde ise İslam ülkelerinde nikâhın devlet denetiminde yapılması ve resmîyet kazandırmak amacıyla nikâhın tescil edilmesi ilkesi benimsenmiştir.⁷ Ayrıca Türkiye'de devlet tarafından müftülere resmi nikâh kıyma yetkisi verilmiştir.⁸ Müftüler, kendilerine verilen bu yetkiyle İslam hukukunun şart ve ölçütlerine göre kıydıkları nikâhı tescilleyerek resmileştirme yetkisine sahip olmuşlardır.

2.1.3. Rükünleri/Unsurları ve Şartları

Evlilik akdin rükünleri/unsurları, akdi meydana getiren, akdin yapısından bir parça olup akdin var olması kendisine bağlı olan unsurlardır. Bunlardan birisinin eksik olması durumunda akit meydana gelmez.⁹

Bu unsurların neler olduğu hususunda mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefîlere göre akdin rükünü, sadece irade beyanı/icâb ve kabul iken¹⁰, Hanefîlerin dışındaki diğer mezheplere göre ise taraflar, irade beyanı/icâb ve kabul ve akdin konusu olmak üzere

(Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), IV 207; Fahrettin Atar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007), 112; Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 31.

⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *es-Sünen* (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), Nikah, 31.

⁷ Fahrettin Atar, "Nikâh", *Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007), 33/112.

⁸ 03/11/2017 tarihli ve 30229 sayılı Resmî Gazete' de yayımlanarak yürürlüğe giren 5490 sayılı Nüfus Hizmetleri Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair 7039 sayılı Kanun ile 5490 sayılı Nüfus Hizmetleri Kanunu'nun "Evlendirme Yetkisi" başlıklı 22 inci maddesinin, evlendirmeye yetkili memurları belirleyen ikinci fıkrasına "il ve ilçe müftülüklerine evlendirme memurluğu yetkisi ve görevi verebilir" ibaresi eklenmiş ve böylelikle müftülüklerin nikâh işlemi yapmasının önü açılmıştır. İçişleri Bakanlığı 30/11/2017 tarihli ve 132911 sayılı oluru ile de evlendirme memurluğu yetkisi il ve ilçe müftülerine verilmiştir. <https://hukukmüsavirliği.diyaret.gov.tr> Erişim Tarihi 14.05.2023.

⁹ Hacı Yunus Apaydın, "İnikad", *Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989), 22/314.

¹⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, III 317; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'li'l-Muhtâr* (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1937), III 102; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilâzîz el-Hüseynî ed-Dîmaşkî İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1992), IV 69; Nihat Dalğın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 185.

üç unsurdur.¹¹ Hanefilere göre icâb ve kabul, diğer rükünleri(taraflar ve akdin konusu) içerisinde barındırıyor. Bundan dolayı tarafları ve akdin konusunu ayrıca zikretmemişlerdir.¹²

Akdin hukuken geçerli olabilmesi için akdin rükünleriyle birlikte bazı şartlar da mevcuttur. Bu şartlar dört kısımda ele alınmıştır.

Akdin hukuken varlık kazanabilmesi için gerekli olan “İn’ikad Şartları”, sahih ve muteber olabilmesi için gerekli olan “Sihhat Şartları”, yapıldığı andan itibaren başka bir hususa ihtiyaç olmaksızın geçerli olabilmesi için gerekli olan “Nefaz Şartları”, akdin devamlı ve bağlayıcı olabilmesi için gerekli olan “Lüzûm Şartları”.

2.1.3.1. İn’ikâd(Kuruluş) Şartları

Akdin hukuken varlık kazanıp hüküm ifade edebilmesi için bulunması gereken in’ikad Şartları üç tanedir. Bu şartlardan birisinin bulunmaması durumunda akit batıl olur. Dolayısıyla hiçbir hukuki sonuç doğurmaz.¹³

a. Tarafların evlenme ehliyetine sahip olmaları

Evlenme ehliyeti, “başkalarının izin ve onayına ihtiyaç olmadan evlenebilme ehliyeti demektir.”¹⁴ Bunun için tarafların akıl ve ruh sağlıklarının yerinde olması ve baliğ olmaları gerekir. Bu sebeple delinin ve küçüğün/mümeyyiz olmayan çocuğun yaptıkları nikâh batıldır.¹⁵ Çünkü bunların evlenme ehliyetleri bulunmamaktadır.

b. Evlenme engelini bulunmaması

Evlenme akdinin gerçekleşebilmesi için akıl baliğ olan tarafların bulunması yeterli olmayıp bunun yanında taraflar arasında evlenme engelleri diye ifade edilen ve fıkhî kitaplarında geniş bir şekilde izah edilen manilerin bulunmaması gerekir.¹⁶

c. Evlenecek kişilerin irade beyanlarının birbirine uygun olması

Evlenecek kişilerin irade beyanlarının geçerli olabilmesi için taşıması gereken nitelikler şunlardır:

c.a. İcâb ve kabul beyanlarının taraflarca anlaşılacak tarzda açıklanmalı ve araya hiçbir fasıla girmeden birbirini takip etmelidir.

c.b. İrade beyanında kullanılan sözcükler, yapılan işin bir evlenme akdi olduğunu açık bir şekilde ifade etmelidir.

¹¹ Şirb’inî, *Muğni’l-Muhtâc*, IV 234; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn Buhûtî, *Keşşâfû’l-Kinâ’ ‘an metni’l-İknâ’* (Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 3/V 38.

¹² Apaydın, “İn’ikad”, 22/314.

¹³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve İstılahatı Fıkhıyye Kamusu*, ts., II 17-18; Apaydın, “İn’ikad”, 22/314.

¹⁴ Ali Bardakoğlu, “Ehiyet”, *Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994), 10/536.

¹⁵ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, III 325; Yusuf Çınar, *İslam Hukukunda Mümeyyizin Tasarrufları* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2022), 70-71.

¹⁶ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 7/II 271; Mevsilî, *e’lhtiyâr*, III 88.

c.c. İcâb ve kabul beyanları ileriki bir zamana bağlanmamalıdır. Yani gelecek zaman kipiyle değil de sonucu hemen doğuracak mazi sığası veya şimdiki zamanı ifade edecek bir kalıpta ifade edilmelidir.¹⁷

2.1.3.2. . Sıhhat (Geçerlilik) Şartları

Evllenme akdinin, hukukî sonuç doğurabilmesi için yukarıda sayılan akdin rükünleri ve in'ikad şartları yanında birde sıhhat şartları denilen bazı şartlar mevcuttur. Sıhhat şartları iki tane olup bunlardan bir tanesinin bulunmaması durumunda akit fâsit olur.

a. Şahitlerin bulunması

Nikâh'ı zinadan ayıran ölçü, akid konusundaki açıklıktır. Evlilik açık ve alanî, zina ise gizli ve kapalıdır. Evlilik akdi için gerekli olan açıklık ise şahitler ile temin edilir. Ayrıca gerektiğinde karşılıklı hakların ispatını sağlamak da şahitlerle mümkündür. Dolayısıyla nikâh akdinin sıhhati için şahitlerin bulunması şarttır.¹⁸

b. Evlilikte rıza ve ihtiyarın bulunması

Hanefiler dışında İslam hukukçularının çoğunluğu, ikrah ve cebir altında yapılan nikâh akdinin geçerli olmayacağı görüşünü savunmuşlardır. Onlara göre taraflar kendi irade ve rızalarıyla bu akdi gerçekleştirmelidirler.¹⁹

2.1.3.3. Nefâz Şartı

İn'ikad ve sıhhat şartlarını taşıdığı için hukuken varlık kazanan bir evlilik akdi, bazı durumlarda bazı eksiklikler sebebiyle yürürlüğe girmeyebilir. Böyle durumlarda akdin yürürlük kazanabilmesi için gerekli olan şartlara nefâz şartları denilmektedir.²⁰ Tarafların yahut velilerin onaylarının alınmasının gerekli olduğu durumlarda bu onayın alınması bir nefâz şartıdır. Bu onay alınmamışsa akit mevkuf olur.²¹

2.1.3.4. Lüzum Şartı

Lüzum şartları, evliliğin bağlayıcı olması için aranan şartlardır. Bulunmaması durumunda evliliğin fesh edilmesi gerekir. Evliliğin bağlayıcı olabilmesi için kadının eş olarak seçmiş olduğu erkeğin kendisine denk ve alacağı mehir miktarının da -aralarında mehir miktarı belirlenmemişse- emsallerinin aldığı mehir kadar olması gerekir. Bu evliliğin lüzum şartlarından. Bu şartlara riayet edilmediği takdirde veliler bu evliliğin sonlandırılmasını talep edebilirler.²²

2.1.3. Evlenme Akdinin Sonuçları

Usulüne uygun olarak kurulan nikâh akdi, bir yandan taraflara bazı haklar tanıırken diğer yandan bazı sorumluluklar yükler.²³ Nikâh akdinin sonuçları olan bu haklar ve sorumluluklar şu başlıklar altında incelenebilir:

¹⁷ Hacı Yunus Apaydın, "İrade Beyanı", *Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989), 22/387.

¹⁸ Mevsilî, *eİhtiyâr*, III 103; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî Şîrâzî, *et-Tenbîh fi fîrû'î'l-fikhî's-Şâfi'î* (Beyrut: Alimü'l-Kitab, 1983), III 140; Şîrb'inî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV 242.

¹⁹ Zekiyüddin Şa'bân, *Şa'bân, Zekiyüddîn, el-Ahkâmü's-Şer'iyye li'l-Ahvâlî's-Şahsiyye* (Kahire, 1964), 101

²⁰ Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 40.

²¹ Bilmen, *Kamus*, II, 48; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 40-41.

²² Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 41; Atar, "Nikâh", 33/116.

²³ Bakara 2/228; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 248.

Nikâh akdinin şahsi sonuçlar

Nikâh akdinin şahsi sonuçları, kadına tanınan malî haklar ve kocaya yüklenen sorumluluklar dışındaki taraflara tanınan haklar ve yüklenen sorumluluklardır. Bunların tek tek ele alınarak genel hatlarıyla incelenmesi yerinde ve faydalı olacaktır.

a. Kadının Hakları ve Görevleri

Nikâhtan sonra kadın kocasının evine giderek himayesine girer ve ona tâbi olur. Günlük hayatın akışı içinde ve dinin izin verdiği durumlarda kocasından izin almadan evin dışına çıkabilir. Bunun dışındaki durumlarda ise, ancak kocasından izin alarak dışarı çıkabilir.²⁴ Kadın, İslamî prensiplere aykırı olmayan hususlarda kocasının isteklerini yerine getirmesi gereklidir. Kadının görevlerinden bir diğeri de, kocasının yokluğunda onun evine, malına ve iffetine sahip çıkıp korumaktır.²⁵

b. Kocanın Hakları ve görevleri

Evlilik içinde kocanın en önemli görevi hanımına iyi davranmasıdır.²⁶ Cinsellikten adalete kadar her türlü kocalık görevlerini yerine getirerek karısıyla birlikte yaşamalıdır. Bu görevleri yanında kocanın da karısı üzerinde birtakım hakları bulunmaktadır. Yukarıda kadının sorumlulukları sadedinde söylenenler aynı zamanda kocanın haklarıdır. Bunlara ek olarak şu haklar da sayılabilir:

Koca, eve gelip giden insanların bir kısmının gelmesini engelleyebilir. Kadını kendi memleketinden farklı bir yere götürebilir. Koca bazı durumlarda ölçülü olmak şartıyla bazı yöntemlerle karısını de'dib edebilir.²⁷

Nikâh Akdinin Mali Sonuçları

Evlilik akdinin yukarıda sayılan sonuçları dışında bazı malî sonuçları da bulunmaktadır. Evlilik akdinin malî sonucu mehir ve nafakadır.²⁸ Bu malî sonuçlar, kocanın karşılamakla yükümlü olduğu sorumluluklardır.²⁹

a. Mehir

"Mehir, erkeğin evlenirken kadına vermeyi taahhüt ettiği mal veya paradır." Mehir, erkeğin evliliğe gönülden niyetli olduğunun sembolik bir nişanesi olduğu gibi aynı zamanda dul kalması durumunda kadının belli bir süreyle de olsa güvencesini sağlayan bir teminattir. Kadına mehir olarak verilen şeylerin tamamı kadına ait olup bunlarda hiç kimsenin ortaklığı söz konusu değildir. Kadın ödenen bu para veya malda istediği gibi tasarruf etme yetkisine sahiptir.³⁰

b. Nafaka

Kocanın eşi ve çocukları için yüklediği geçim masraflarına nafaka denir. Kocanın maddi durumuyla orantılı ve normal miktarlar içinde olmak üzere nafaka sorumluluğu

²⁴ Ebû Dâvud, *es-Sünen*, 14.

²⁵ Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 247-248.

²⁶ Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 247-248.

²⁷ Nisâ 4/34; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 247-248.

²⁸ Bakara 2/233; Nisâ 4/34; Talâk 65/7; M. Akif Aydın, "Mehir", *Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003), 28/389-391.

²⁹ Nisâ 4/34; Aydın, "Mehir", 28/389-391.

³⁰ Nisâ 4/4; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, III 100-104; Aydın, "Mehir", 28/389-391.

kapsamında giren ihtiyaçlar genel olarak şunlardır; yiyecek, giyecek, mesken, ilaç ve tedavi masrafları.³¹ Koca bu sorumluluğunu kasten yerine getirmeyecek olsa, kadın mahkemeye başvurarak kendisine nafaka takdir edilmesini talep edebilir.³²

3. Resmî Nikâh ile Dinî Nikâh'ın Fikhî Açından Mukayesesi

Medeni Hukuk'un nikâh akdinin hukuken geçerli sayılabilmesi için gerekli gördüğü şartlar, İslam hukuku'nun gerekli gördüğü şartları tamamen karşılamamaktadır. Dolayısıyla bu iki nikâh türü arasında fikhî ölçüler esas alınarak bir mukayese yapıp dinî nikâhta şart koşulan fakat resmî nikâhta bulunmayan hususların tespit edilmesi ve nikâh kıyılırken bu hususların dikkate alınması İslam hukuku açısından son derece önem arz etmektedir. Yapılan araştırma sonucunda tespit edilen farklılıklar kısaca şu şekilde zikredilebilir:

3.1. Taraflar Açısından

Hem Medeni hukuka göre hem de İslam hukukuna göre Nikâh akdinin en önemli unsuru, taraflar yani evlenecek kişilerdir. Taraflar her iki hukuk sistemine göre de akdi oluşturan ve olmazsa olmazlardan olan en önemli unsurlardandır. Fakat medeni hukukun taraflarda aradığı vasıflar ve gözettiği durumlar ile İslam hukukunun aradığı vasıflar ve gözettiği durumlar tamamen aynı olmayıp aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İslam Hukuku ile şuan ülkemizde yürürlükte olan Medeni Hukuk arasında taraflar konusunda şu hususlarda farklılık bulunmaktadır.

3.2. Geçici Evlenme Engelleri Açısından

İslam hukukuna göre "geçici evlenme engelleri" diye tabir edilen durumlar, av oldukları sürece tarafların birbirleriyle evlenmelerine engel teşkil etmektedir. Yani bu durumlar var oldukça İslam hukukuna göre tarafların evlenmeleri caiz değildir. Öte yandan, adından da anlaşılacağı gibi bu durumlar zaman içerisinde değişebilen veya tamamen ortadan kalkabilen durumlardır. Dolayısıyla tarafların evlenmelerine engel teşkil eden bu durumların zaman içerisinde değişmesi veya tamamen ortadan kalkması durumunda önceden evlenemeyen taraflar evlenebilir hale gelirler. İslam hukukuna göre bahsi geçen evlenme engelleri üç tane olup şunlardır:

a. Din Farkı

Türk medeni hukuku'na göre din farkı, tarafların birbirleriyle evlenmelerine engel teşkil eden bir durum değildir. Bu kanuna göre Müslüman olan bir kadın veya erke, başka dine mensup olan veya hiçbir dine mensubiyeti bulunmayan karşıt cins kimseyle evlenebilir.

İslam hukukuna göre ise tarafların herhangi bir dine inanmamaları veya farklı dinlere mensup olmaları geçici evlenme engellerindedir.³³ Nitekim Müslüman olan bir

³¹ Bilmen, *Kamus*, II 448-454; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), I 350; Celal Erbay, "Nafaka", *Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012), 32/282-283.

³² Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I 350; Erbay, "Nafaka", 32/382-383.

³³ Şîrâzî, *et-Tenbih*, 141; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Darü'l-Hadis, 2004), II 469.; Mevsilî, *elİhtiyâr*, III 109; Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, 185.

kadın veya erken müşrik olan karşı cinsten birisiyle evlenemez. Aynı şekilde Müslüman olan bir kadın, ehl-i kitap olan gayri müslim bir erkekle evlenemez. Fakat bir Müslüman erkek ehl-i kitap olan bir kadınla evlenebilir.³⁴

Din farkı geçici bir engeldir. Müşrik veya ehl-i kitaptan olan gayri müslim olan kimselerin sonradan İslâm'ı kabul ederek müslüman olmaları durumunda, bu kişilerle müsmüman olan kişiler arasındaki geçici evlenme engeli olan din farkı ortadan kalktığı için bu kişiler karşı cinsleriyle evlenebilirler.

b. Kadının İddet Halinde Olması

"İddet, evliliği sona eren kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süredir."³⁵

Yürürlükte olan Türk Medeni hukuka göre boşanan kadın hamile ise, doğum yapıncaya kadar, hamile değilse, boşanma tarihinden itibaren altı ay geçmeden yeni bir evlilik yapamaz. Ancak kadının, boşandığı kocasından hamile olmadığı anlaşılması ve kadının eski kocasıyla evlenmek istemesi durumunda mahkeme bu süreyi kaldırılabilir.³⁶

İslam hukukuna göre ise evliliğin boşanma, ölüm veya fesih sebeplerinden birisi ile sona ermesi durumunda kadın başkasıyla evlenebilmek için belli bir süre iddet beklemek zorundadır. Kadının beklediği bu bekleme süresi kadının o süre zarfında evlenmesine engel teşkil eden geçici bir engel olup, gerekli olan sürenin dolması dışında hiçbir şekilde kaldırılmaz.³⁷

c. Üç Kere Boşanma

İslam Hukukuna göre karısını üç kere boşayan bir erkek artık onunla evlenemez. Anca bu durumdaki kişinin üç talakla boşadığı eski eşiyle evlenmesine engel olan durum geçici evlenme engellerindedir.³⁸ Çünkü eşi tarafından üç talakla boşanan kadın, başka birisiyle sahipsiz bir evlilik yapıp tekrar boşanır ya da ikinci kocası ölürse ilk kocasıyla tekrar evlenebilir.³⁹

Türk medeni hukukuna göre erkeğin karısını bir, üç veya daha fazla boşamış olması, adamın boşadığı karısıyla tekrar evlenmesine engel teşkil eden bir durum değildir. Bu sebeple Türk Medeni Kanunu'na göre karısını üç kere boşayan adam, ekstra bir şey yapmadan eşiyle yeniden evlenebilir.⁴⁰

3.3. Sürekli evlenme Engelleri Açısından

İslam hukukuna göre "sürekli evlenme engelleri" diye tabir edilen bazı durumlar vardı ki bunlar tarafların ölünceye kadar birbirleriyle evlenmelerine mani olur. Bahsi geçen durumlar, geçici evlenme engelleri gibi zaman içerisinde değişebilen veya tamamen ortadan

³⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, II 271.; Şîrâzî, *et-Tenbih*, 141; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Darü'l-Hadis, 2004), II 469; Mevsilî, *el-Htiyâr*, III 109; Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, 185.

³⁵ Halil İbrahim Acar, "İddet", *Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000), 21/466.

³⁶ TMK, md. 132.

³⁷ *el-Fetâva'l-Hindiyeye* (Daru'l-Fikr, 1932), II 294; Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhı Asiklopedisi* (İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994), IX 43.

³⁸ Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 243-244.

³⁹ Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 243-244.

⁴⁰ TMK, md. 129.

kaldırılabilir durumlar olmadığından İslam hukukuna göre aralarında bu tür bir engelin bulunduğu kişiler hiçbir zaman birbirleriyle evlenemezler.

a. Taraflar arasında Süt Hısımlığının/Akrabalığının Bulunması

İslam Hukukuna göre tarafların ölünceye kadar birbirleriyle evlenmelerine mani olan sürekli evlenme engellerinden birisi, taraflar arasında süt hısımlığının/akrabalığının bulunmasıdır.⁴¹ Nitekim İslam hukukuna göre süt emen çocuk, kendisini emziren kadının doğurduğu öz çocuğu gibidir. Süt emziren kadının doğurduğu çocuk kiminle evlenemiyorsa, süt emen çocuk da onunla evlenemez. Bu sebeple birbirleriyle süt akrabası olan erkek ve kadın hiçbir zaman evlenemezler.⁴² Yürürlükte olan medeni hukuka'na göre ise süt hısımlığı denilen durum, tarafların birbirleriyle evlenmelerine engel olacak bir durum değildir.⁴³

3.4. Şahitler Açısından

Nikâh akdinin hukuken geçerli olabilmesi için hem İslam hukukuna göre hem de medeni hukuka göre şahitlerin bulunması şarttır. Fakat medeni hukukun şahitlerde aradığı vasıflar ile İslam hukukunun aradığı vasıflar tamamen aynı olmayıp aralarında bazı hususlarda farklılıklar bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İslam Hukuku ile yürürlükte olan Medeni Hukuk arasında şahitler konusunda üç açıdan farklılık bulunmaktadır.

a. Din Açısından

Yürürlükte olan Medeni hukuka göre şahitlerin herhangi bir dine inanıp inanmamaları veya inaniyorsa hangi dine inandığının bir önemi yoktur. Dolayısıyla Müslüman olup olmamaları nikâh akdini olumsuz etkilemez. İslam hukukuna göre ise nikâh akdinde şahitlerde aranan vasıflardan birisi de, şahitlerin Müslüman olmalarıdır.⁴⁴ Yani İslam hukukuna göre Müslüman olmayan kişilerin şahitlikleri geçersiz olup bu nikâh akdi fasid olur.

b. Adalet Açısından

İslam hukukuna göre nikâh akdindeki şahitlerde aranan vasıflardan birisi de, büyük günahlardan kaçınmak, farz olan emirlere riayet etmek, davranış olarak iyiliğin kötülükten fazla olması⁴⁵ şeklinde tanımlanan adalet vasfıdır.⁴⁶ Adalet vasfını taşımayan kişilerin şahitlikleri geçersizdir.⁴⁷ Türk medeni hukuku'na göre ise şahitlerde böyle bir şart aranmamaktadır.⁴⁸

⁴¹ Detaylı bilgi için bkz. Ekinci, Ahmet "Karşılaştırmalı Bir Bakış Açısıyla İslam Hukuku ile Medeni Kanun'da Evlilik Akdi", 256-257, (4.Uluslararası Sosyal Bilimler ve İnovasyon Kongresi, 254-260, Ankara: İktisad, 2022), 254-260.

⁴² Nisâ 4/23; Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 243-244; Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, 260.

⁴³ TMK, md. 129.

⁴⁴ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî Mergîn'ânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedi* (Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, ts.), II 6; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I 268-269.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, VI 270; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II 141.

⁴⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, VI 270; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II 141.

⁴⁷ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993), 3/V 31; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, V 270; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/II 141.

⁴⁸ TMK, md. 141.

c. Cinsiyet Açısından

Medeni hukuka göre şahitlerin cinsiyeti konusunda bir ayırım bulunmamaktadır.⁴⁹ Şahitlerin ikisi de erkek, ikisi de kadın veya birisi erkek birisi kadın olabilir. İslam hukukunda ise nikâh akdindeki şahitlerin ikisi de erkek veya bir erkek iki kadın olmaları gerekir.⁵⁰ Medeni hukukta şahitlerin kadın olmaları durumunda bir kadın tek başına bir şahit olarak kabul edilir. İslam hukukunda ise iki kadın bir şahit olarak kabul edilir. Zira Hanefî, Malikî ve Hanbelîlerin de içinde bulunduğu fakihlerin çoğunluğa göre, hukuk davalarında olduğu gibi nikâh akdinde de iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine denk kabul edilmiştir.⁵¹

3.5. Velinin Varlığı ve Yetkisi Açısından

Yürürlükteki Medeni Hukuk'a göre kısıtlıların ve henüz on yedi yaşını doldurmamış erkek ve kadınların evlilikleri konusunda velinin/yasal temsilcinin izni aranır. Bunların dışındaki kimselerin evliliklerde ise velinin izni gerekli görülmemiştir.⁵²

Hanefîlerin dışındaki diğer üç mezhebe göre nikâh akdinde bütün durumlarda velinin izni gereklidir.⁵³ Hanefî mezhebine göre hür, akil, bâliğ kızlar ve dul kadınların evliliklerinde velinin izni gerekli değildir.⁵⁴ Ancak akdin geçerli olması için mehirin emsallerinkinden düşük olmaması gerekir. Ayrıca taraflar arasında denkliğin bulunması gerekir. Aksi takdirde veliler, kadın doğum yapmadan veya hamileliği açığa çıkmadan önce yapılan evliliğe itiraz edebilirler.⁵⁵

3.6. Mehir Açısından

"Mehir, nikâh akdinin bir sonucu olarak erkeğin karısına ödemek zorunda olduğu bir miktar para veya maldır."⁵⁶ İslam hukukuna göre nikâh akdiyle birlikte mehri ödemek erkek üzerine vacip olur. Zira bu akitle birlikte her iki tarafa da bazı sorumluluklar yüklenir. Erkeğe yüklenen mali sorumluluklardan birisi de belirlenen mehri ödemesidir. Erkeğin ödediği para veya mal kadına ait olup onun mülküdür. Çünkü İslam hukukunda mülkiyet esas olup mal birliği yoktur. Yani kadının malı kadının, erkeğin malı ise erkeğindir.⁵⁷

Medeni hukuka göre ise nikâh akdinin böyle bir sonucu olmayıp erkek böyle bir şeyle sorumlu tutulamaz. Zira medeni hukuka göre evlilik akdi taraflar arasında mal ortaklığını doğurur. Erkeğin neyi varsa kadının, kadının neyi varsa erkeğindir.

3.7. Çok Evlilik Açısından

Yürürlükte olan Medenî hukuka göre bir erkek aynı anda birden fazla kadını nikâhı altında bulunduramaz. Yani bir kadınla evli olan bir erkek o kadını boşamadan ikinci bir

⁴⁹ TMK, md. 141.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, V 33; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Mektebetü'l-Kahire, 1968), VII 12.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, V 33.

⁵² TMK md. 126, 127, 128.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, Şâfiî, *el-Umm* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1990), V 13-14; İbn Kudâme, *Muğni*, VII 8.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, V 12.

⁵⁵ Saffet Köse, "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 112.

⁵⁶ Aydın, "Mehir", 28/389.

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, II 274; İbn Kudâme, *Muğni*, VII 210; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III 43.

kadınla evlenemez.⁵⁸ İslam hukukuna göre ihtiyaç durumunda bazı şartlarla birlikte bir erkek aynı anda birden fazla (dörde kadar) kadını nikâhı altında bulundurabilir.⁵⁹ İslam hukukundaki dört kadına kadar evlenebilme ruhsatı mutlak olmayıp bazı durumlara has olarak ve bazı şartlara bağlanarak verilmiştir.⁶⁰

Sonuç

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyenin yürürlükten kaldırılarak yerine İsviçre Medeni Kanunu'nun getirilmesiyle birlikte ülkemizde yaşayan ve çoğunlukta olan Müslümanlar bir takım problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Nitekim bu iki hukuk sisteminin özelde nikâh akdi ile ilgili, genelde diğer akitler ile ilgili belirlediği şart ve ölçütlerin bir kısmı bir biriyle uyuşmayacak hatta çakışacak şekilde birbirinden farklıdır.

Bu sebeple ülkemizde yaşayan Müslüman vatandaşlar, yaptıkları akitlerin hukuken hüküm ifade etmesi için yürürlükte olan medeni hukukun o akitlerle ilgili belirlediği ölçü ve esaslara riayet etmek zorunda olduğu gibi, dinen geçerli olabilmesi için de İslam hukukunun belirlediği ölçü ve esaslara riayet etmek zorundadırlar. Zira medenî hukukun belirlediği ölçü ve esaslar, İslam hukukunun belirlediği ölçü ve esasları tam olarak karşılamamaktadır. Dolayısıyla bir akit medenî hukuk'a göre geçerli olduğu halde İslam hukukuna göre geçerli olmayabilir.

Bunun en bariz örneğini nikâh akdi konusunda görmekteyiz. Nitekim Medenî hukuk ile İslâm hukukunun nikâh akdi ile ilgili belirlediği şart ve ölçütler incelendiğinde taraflar, şahitler, velinin varlığı ve yetkisi, mehir ve çok evlilik gibi hususlarda bu iki hukuk sisteminin belirlediği ölçü ve esaslar arasında yapılan akdin geçersiz olmasına sebep olacak büyük farklılıkların olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Medenî hukuk, İslâm hukukunun gerekli görüp şart koştuğu bazı ölçü ve esasları dikkate almamış veya kabul etmemiştir.

Bu sebeplerden dolayı ülkemizde yaşayan Müslümanlar, resmi nikâhın tek başına geçerli olmadığını düşünerek resmi nikâha ek olarak dini nikâhı da gerekli görmekte dirler.

Müftülüklere resmi nikâh kıyma yetkisinin verilmesi, resmi nikâh dini nikâh ikilemini ortadan kaldırmaya yönelik bir düzenleme olup, kısmen amacına ulaşmıştır. Nitekim resmi nikâhın müftülükler aracılığıyla gerçekleştirilmesi, bir zorunluluk olmayıp kişilerin tercihine bırakıldığı için, gerek ihmalden gerekse başka sebeplerden dolayı herkesin müracaat ettiği ve herkesi kapsayan bir uygulama olmaktan öte kişilerin tercihine bırakılmış, alternatif bir uygulamadır.

Bu ikilemin tamamen ortadan kaldırılabilmesi için Türk Modern Hukuku'nda nikâh akdi ile ilgili İslam hukukunun belirlediği şartları, ölçütleri ve bunlarla amaçlanan hedefleri karşılayacak yeni bir düzenlemenin yapılmasıyla mümkün olur.

⁵⁸ TMK, md. 145.

⁵⁹ Nisâ 4/103.

⁶⁰ Zuhaylî, *İslam Fikhî Asiklopedisi*, IX 136.

REFERENCES/KAYNAKÇA

- Acar, Halil İbrahim. "İddet". Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 21/466-471. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000.
- Apaydın, Hacı Yunus. "İn'ikad". Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 22/314-315. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989.
- Apaydın, Hacı Yunus. "İrade Beyanı". Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 22/387-391. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1989.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Nikah Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikahı Uygulaması". Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 9 (2000), 373-380.
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 33/112-117. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007.
- Aydın, M. Akif. "Mehir". Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 28/389-391. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003.
- Bardakoğlu, Ali. "Ehiyet". Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C. 10. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu. 1-8 Cilt, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. Keşşâfû'l-Kınâ' 'an metni'l-İknâ'. 1-6 Cilt. Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Çınar, Yusuf. *İslam Hukukunda Mümeyyizin Tasarrufları*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2022.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*. İstanbul: Ensar Yayınları, 11. Basım, 2020.
- Ebû Dâvud, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. es-Sünen. 1-4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Erbay, Celal. "Nafaka". Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 32/282-285. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012.
- Ekinci, Ahmet "Karşılaştırmalı Bir Bakış Açısıyla İslam Hukuku ile Medeni Kanun'da Evlilik Akdi" (4.Uluslararası Sosyal Bilimler ve İnovasyon Kongresi, 254-260, Ankara: İksad, 2022), 254-260.
- <https://hukukmüsavirliği.diyamet.gov.tr>.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1992.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. el-Muğnî. 1-10 Cilt. Mektebetü'l-Kahire, 1968.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid. 1-4 Cilt. Kahire: Darü'l-Hadis, 2004.

Karaman, Hayrettin. Mukayeseli İslam Hukuku. 1-3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî. Bedâ'î'u's-sanâ'î' fî tertîbi's-şerâ'î'. 1-7 Cilt. Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.

Köse, Saffet. "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 2 (2003), 101-116.

Mergîn'anî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî. el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedi. 1-4 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, ts.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî el-. el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr. 1-5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1937.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. el-Mebsût. 1-30 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.

Şa'bân, Zekiyüddin. Şa'bân, Zekiyüddîn, el-Ahkâmu's-Şer'iyye li'l-Ahvâlî's-Şahsiyye. Kahire, 1964.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî. el-Umm. 1-8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1990.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî. et-Tenbîh fî furû'î'l-fikhî's-Şâfi'î. Beyrut: Alimü'l-Kitab, 1. Basım, 1983.

Şîrb'inî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhirî (ö. 977/1570). Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc. 1-6 Cilt. Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.

Yaman, Ahmet. İslam Aile Hukuku. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2015.

Zuhaylî, Vehbe. İslam Fikhî Asiklopedisi. 1-10 Cilt. İstanbul: Feza Yayıncılık, 3. Basım, 1994.

el-Fetâva'l-Hindiyye. 1-6 Cilt. Daru'l-Fikr, 2. Basım, 1932.

Kıraat Farklılıkları ve Fıkhi Hükümlere Etkisi (İbadetler Bağlamında)
Differences In Qiraat And Its Effect On Fiqh Rulings (In The Context Of
Worship)

Yusuf ÇINAR

Dr. Öğretim Üyesi, Kars Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

Assist. Prof. Yusuf ÇINAR, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Islamic Law, Kars, Turkey.

yusufcinar512@hotmail.com ORCID 0000-0001-7759-3156

Atf/©: Çınar, Yusuf (2023). Kıraat Farklılıkları ve Fıkhi Hükümlere Etkisi (İbadetler Bağlamında), *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

Sayı 10-20, 643-666.

Citation/©: Çınar, Yusuf (2023). Differences In Qiraat And Its Effect On Fiqh Rulings (In The Context Of Worship), *Kafkas University Faculty of Divinity Review*.

Issue 10-20, 643-666.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1281056

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 11 April / Nisan 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 26 June / Haziran 2023

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023

Volume / Cilt: 10; Issue / Sa'yı: 20; Pages / Sayfa: 643-666

Suggested ISNAD Citation: Adı Soyadı, "Kıraat Farklılıklarının Fıkhi Hükümlere Etkisi (İbadetler Örneği)", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/20* (Temmuz- July 2023), 643-666

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/Intihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/Intihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Differences in Qiraat and its Effect on Fiqh Rulings (In The Context of Worship)

Abstract

The science of Qira'ah examines the different ways of reading the Qur'an and from whom they were transmitted. These different readings change the meaning of the verses from time to time. These different readings, especially for the Qur'an, which is the first source of reference for fiqh in terms of deduction of rulings, have been the subject of discussions by scholars. Qiraat differences have been included in the field of jurisprudence in two aspects. The first is the status of reciting different qiraats in prayer, which are not agreed upon to be accepted as the Qur'an, and whether these recitations will interfere with the validity of the prayer. The second is the status of these differences as evidence in terms of fiqh and their effect on the ruling. In terms of fiqh, the acceptability of the Qiraat has been divided into acceptable, tawakkuf (undecided), and merdūd categories, largely based on the strength of their scripts. In this study, the aspects of qiraat differences that affect the ruling in terms of fiqh and the methodology adopted by the sects on qiraat have been revealed. In this context, a conceptual basis in the fields of fiqh and qiraat has been established before examining the main subject of worship and the effect of qiraat differences. The study evaluates the effect of the differences in the Qira'ah on the rulings on issues related to cleanliness, prayer and fasting, hajj, pilgrimage and expiation, the approaches of the sects, and whether the sects have adopted an approach parallel to the methodology they have put forward in accepting the Qira'ah.

Keywords: Qiraat, Fiqh, Ruling, Worship

Kıraat Farklılıkları ve Fıkhi Hükümlere Etkisi (İbadetler Bağlamında)

Öz

Kıraat ilmi Kur'an'ın farklı okuma biçimlerini ve bunların kimlerden nakledildiğini incelemektedir. Söz konusu farklı okuma biçimleri zaman zaman ayetlerin anlamını değiştirmektedir. Özellikle hüküm istinbatı açısından fıkıhın ilk başvuru kaynağı olan Kur'an için söz konusu olan bu farklı okumalar âlimlerce tartışmalara konu edilmiştir. Kıraat farklılıkları iki yönüyle fıkıhın inceleme alanında yer almıştır. Birincisi Kur'an olarak kabul edilmesi noktasında üzerinde icma bulunmayan farklı kıraatlerin namazda okunma durumu ve bu okumaların namazın sıhhatine engel olup olmayacağıdır. İkincisi ise bu farklılıkların fıkhi açıdan delil olma ve hükme etkide bulunma durumudur. Fıkhi açıdan kıraatlerin kabul edilebilirliği büyük ölçüde bunların senedinin kuvvetli olma durumu dikkate alınarak makbul, tevakkuf edilen (hakkında karar verilmeyen) ve merdūd gibi kısımlara ayrılmıştır. Bu çalışma ile kıraat farklılıklarının fıkhi açıdan hükme tesir eden yönleri ve mezheplerin kıraat konusunda benimsedikleri usul ortaya konulmuştur. Bu bağlamda ana konu olan ibadetler ve kıraat farklılıklarının etkisi incelenmeden önce, fıkıh ve kıraat alanlarında kavramsal bir temel oluşturulmuştur. Çalışmada temizlik, namaz ve oruç, hac-umre ve kefaretle ilgili konularda var olan kıraat farklılıklarının hükme etkisi, mezheplerin yaklaşımları ve mezheplerin kıraatleri kabul etme hususunda ortaya koydukları usule paralel bir yaklaşım benimseyip benimsemedikleri değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Fıkıh, Hüküm, İbadet

GİRİŞ

Allah Kur’an’ın doğru anlaşılması için tertîl üzere okunmasını istemektedir. Tertîl ile okuma tedbir, tefekkür ve istinbât etmeyi içermektedir.¹ Hz. Peygamber’in de “üç günden az zamanda Kur’an’ı hatmetmiş olan kimsenin Kur’an’ı hatmetmiş olsa da onu anlamasının mümkün olmayacağını”² belirtmesi, Kur’an’ın doğru anlaşılmasına verilen önemi göstermektedir. Bu bağlamda ilk dönemlerden itibaren Kur’an-ı Kerim’in okunuşunda dikkatli olunması ve hata (lahn) yapılmaması adına azami gayretin ortaya konduğu söylenebilir.

Bu hassasiyeti göz önünde bulunduran sahabenin de zaman zaman duydukları farklı okumaları, yanlış olduğu düşüncesiyle Hz. Peygamber’e sordukları görülmektedir. Bu farklı okumaların bir kısmı düzeltilmesi gereken hatalı okumalar iken bir kısmının lehçe farkından kaynaklanan kıraat farklılıkları olduğunu söylemek mümkündür. Bu yüzden kıraat farklılıklarının menşeyini anlamak için “Yedi Harf” meselesine de vakıf olmak gerekmektedir. Aynı olduğu yönündeki yanlış anlayışın aksine yedi harf ile yedi kıraat farklı kavramları ifade etmektedir. Fakat kıraatlerin yedi harf meselesine bağlı olarak ortaya çıktığı söylenebilir.³ Yedi harf, farklı lehçelere sahip olan kavimlerin alışkın oldukları okuyuş şekilleriyle Kur’an’ı okumalarına müsaade edilmesidir. Müfessirler, yedi harf konusunu, Müslümanlara sağlanmış ruhsat ve kolaylık olarak kabul etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber “Şüphesiz Kur’an yedi harf üzerine indirilmiştir. Ondan kolayınıza geleni okuyunuz” buyurmaktadır.⁴

Hz. Peygamber’den sonra kıraat farklılıklarına vakıf olmayan Müslümanlar arasında, yanlış okunduğu düşüncesiyle meydana gelen tartışmalar Hz. Osman döneminde daha önce cem edilmiş Kur’an’ın istinsah edilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Bu dönemde Kureyş lehçesi esas alınarak istinsah edilen mushaflar başka vilayetlere gönderilmiştir. Bu mushaflarda mütevâtir kıraatlerin arasında yer alacak bazı farklı vecihlere de yer verilmiştir.⁵ Ancak kıraatlerin genellikle rivayet yoluyla, hafız ve kurrular vasıtasıyla nesilden nesile aktarıldığı bilinmektedir. Bu kurrâlardan bazıları ezberledikleri ve rivayet ettikleri kıraatlerle özdeşleşmiş ve o kıraatin imamı olarak tanınmıştır.⁶ Ebû Bekir b. Mücahid’in (öl. 324)

¹ Muhammed b. Muhammed b. Yusuf İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dıbbâ' (Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, ts.), 1/209.

² Muhammed b. İsmâ b. Sevre b. Mûsa b.ed-Dahhâk Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî-İbrâhîm Utve 'Avd (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Ma'tbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 5/196 Hadis No: 2946; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi Kütüb'l-'Arabiyye, t.y.), 1/428 Hadis No: 1347.

³ Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 51, 61.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), 2/851 Hadis No: 2287; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/560 Hadis No: 818; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889) Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebu Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beirut: Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 2/75 Hadis No: 1475.

⁵ İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr*, 1/7; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Konya: Haciveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, ts.), 19-21; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 78-81.

⁶ İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr*, 1/52.

"Kıraâtî Seb'â" isimli eseri ile yedi kıraat imamı Nâfi' (öl. 169/785), İbn Kesîr (öl. 120/738), Ebû Amr (öl. 154/771), İbn Âmir (öl. 118/736), Âsım (öl. 127/745), Hamza (öl. 156/773) ve Kisâî (öl. 189/805) kıraatleri hakkında bilgi verilmiş, Ebûbekir Ahmed b. Huseyn b. Mihrân el-İsbehânî en-Nisâbûrî'nin (öl. 381/992) "*el-Ğâye fi'l-kırââtî'l-aşr*" adlı eseriyle üç kıraat imamı Ebû Ca'fer (öl. 130/747), Ya'kûb (öl. 205/821) ve Halefû'l-Âşir (öl. 229/844) ve kıraatları da yedi kıraat imamına eklenmiştir. Bu kıraatler meşhur ve sahih olarak kabul edilmiştir.⁷

Söz konusu kıraat imamlarının dile getirdikleri kıraat farklılıkları, zaman zaman Kur'an ayetlerinin metninde değişikliğe sebep olduğundan bunun doğal sonucu olarak anlam farklılıklarına da yol açabilmektedir. Bu yönüyle kıraat farklılıkları, İslam hukukunun uygulanması ve yorumlanması üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuş ve bu etki fıkhi mezhepleri arasında metodolojik farklılıklara yol açmıştır.

Kıraatler konusunda zengin bir literatürün olduğu ifade edilebilir. Nitekim klasik dönemden bugüne değin birçok çalışma ortaya konmuştur. Konumuz özelinde ise Türkiye'de Hacı Önen'in hazırlamış olduğu "*Kıraatların Fikhî Hükümlere Etkisi*", Ömer Özbek'in "*Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi*" ve Yaşar Akaslan'ın "*Kırâatlerin Fikhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ Sûresi'nin 43. Âyeti Örneği*" adlı makaleler bulunmaktadır. Bunun yanı sıra konumuz ekseninde yapılmış lisansüstü çalışmalar da mevcuttur. Bu bağlamda Mehmet Dağ'ın "*Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*" ile Yunus Yalçın'ın "*Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh- Kıraat İlişkisi: Taberî ve Cessâs Örneği*" adlı araştırmaları bu çalışmalara örnek verilebilir. Bu çalışmalar dışında literatüre dair diğer bazı temel çalışmalar da bulunmaktadır. Çalışmamızın ilgili yerlerinde bu araştırmalara atıfta bulunulacaktır. Sözkonusu çalışmalar incelendiğinde zaman zaman ibadetlerle ilgili bazı konularda kıraat farklılıklarına işaret edildiği görülmektedir. Çalışmamız, ibadetler konusunda var olan kıraat farklılıklarını ve mezheplerin bu kıraatleri ele alış biçimlerini ortaya koymaktadır. Ayrıca çalışmamız, mezheplerin kıraatleri kabul etmede ortaya koyduğu usuli yaklaşımları ve hüküm inşasında usullerine bağlı olup olmadıklarını inceleyip mukayeseli olarak sunarak diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

Bu çalışmada, kıraat kavramının mahiyeti, kıraat farklılıklarının kaynağı ile bu farklılıkların anlama etkisi ele alınacaktır. Bu bağlamda çalışmada kıraat ve fıkıh kavramları, bu kavramlar arasındaki ilişkiler incelenecek ve mezheplerin kıraatleri kabul noktasındaki yaklaşımlarına yer verilecektir. Ardından dört mezhep ekseninde kıraat farklılıklarının fikhî hükümlere etkisi ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Çalışma yürütülürken de nitel kaynak tarama yöntemi; tarama yoluyla veri toplama, sınıflama, betimleme, analiz ve değerlendirme yapılacaktır. Kıraat farklılıklarının ibadetlerin hükümlerine etkisini ve mezheplerin yöntemlerini konu edinen bu çalışmanın alandaki boşluğu doldurması ve sonraki çalışmalara ön ayak olması temenni edilmektedir.

⁷ Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 80-84.

1. KIRAAT KAVRAMI ve FIKIH İLMİ İLE İLİŞKİSİ

1.1. Kıraat ve Fıkıh Kavramı

Kıraat kavramı, sözlükte “okumak”, “telaffuz etmek” ve “tilavet etmek” anlamlarına gelmektedir.⁸ Terim olarak ise “Kur’an’ın okunuşu, eda edilişi ve üzerinde ittifak ya da ihtilaf bulunan rivayet edilmiş okuma biçimlerini, râvisine dayandırarak inceleyen ilim dalını ifade etmektedir.⁹

Tanımdan da anlaşılacağı üzere bir kıraatin güvenilir ve sahih kabul edilmesi onun râvisinin durumuna bakılarak ortaya konmaktadır. Kıraatler, hadis ilmine benzer şekilde râvilerinin isimlerinin de yer aldığı sened zincirleri ile birlikte nakledile gelmiştir. Bunun yanında resmi mushaf olan Hz. Osman mushafının yazısına ve Arap diline uygun olması da kıraatlerin kabul edilmesi için kriter olarak kabul edilmiştir. Bu şartları taşıyan kıraat, makbul ve geçerli kabul edilmektedir.¹⁰

Kıraatler genel olarak mütevâtir, meşhur, âhâd, müdrec ve mevzu şeklinde tasnif edilmiştir. Mütevâtir kıraat; Hz. Peygamber’den günümüze kadar her dönemde kalabalık bir râvi (aklen yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun) zincirinin naklettiği kıraattir. Yedi ve on kıraat bu kapsamda değerlendirilmektedir. Meşhur kıraatler, mütevâtir kıraatler için belirlenmiş şartları taşıyan fakat râvi sayısı tevatür derecesine ulaşmayıp şöhret noktasında kalan kıraatlerdir. Âhâd kıraatler senedi sahih olsa da resmi mushafa uymayan ya da şöhret derecesine ulaşmayan kıraatlerdir. Şâz kıraatler, senedi sahih olmayan kıraatlerdir. Müdrec kıraatler, tefsir gayesiyle yazılan kıraatlerdir. Mevzu ise asılsız rivayettir ki kıraat dahi kabul edilmez.¹¹

Sözlükte bir şeyi bilmek, derinlemesine kavramak, iyi ve tam bilmek anlamlarına gelen fıkıh¹² terimi için birçok tanım bulunmaktadır. Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) “kişinin lehine ve aleyhine olanları (hak ve yükümlülüklerini) bilmesidir”¹³ şeklinde yaptığı tanımın diğer İslami ilimleri de kapsayacak şekilde geniş kapsamlı olduğu kaydedilmektedir.

⁸ Ebû Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 1/128-129; Ebu'l-Feyz Muhammed b. Murtazâ el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (Dâru'l-Hidâye, 1965), 1/363-365; Abdulhamit Birışık, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/425.

⁹ İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraâti'l-aşr*, 1/8-9; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 1-2; Hacı Önen, “Kıraatların Fıkhi Hükümlere Etkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2013), 2.

¹⁰ İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraâti'l-aşr*, 1/9; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 91-92.

¹¹ İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraâti'l-aşr*, 1/16; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 92-95.

¹² Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (ö. 175/791) Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrî (Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 3/370; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/522; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 1250; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 36/456.

¹³ 'Alâuddîn 'Abdulazîz b. Ahmed 'Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1890), 1/5.

Usulcüler tarafından yapılan tanıma göre ise fıkıh “Müçtehidin, tafsili şerî delillerden istinbât ettiği şerî ameli hükümlerdir.”¹⁴

1.2. Kıraat-Fıkıh İlişkisi

Kur’an, hüküm istinbatında fakihlerin başvurduğu ilk ve temel kaynaktır. Bu sebeple Kur’an’ın birçok farklı tanımı yapılmıştır. Fakihlerin bir kısmın Kur’an-ı Kerim’i “Hz. Peygamber’e Arapça olarak indirilen, mushaflarda yazılı olan ve kesin bir şekilde Hz. Peygamber’den mütevâtir olarak nakledilen kitaptır” şeklinde tanımlarken diğer bir kısmı ise bu tanıma ilave olarak “yedi harf üzere” kaydını eklemektedirler.¹⁵

Gerekli şartları taşıyan kıraatler fikhi açıdan muteber kabul edilmektedir. Bu nedenle kıraat ve fıkıh ilimleri arasındaki ilişki özellikle iki noktada yoğunlaşmaktadır:

a) Kıraat farklılıkları sonucunda ortaya çıkan özellikle Kur’an olduğu noktasında üzerinde icma bulunmayan farklı okumaların namazda okunup okunamayacağı ve namazın sıhhatine engel olup olmayacağı

b) Kıraat farklılıklarının fikhi açıdan delil olup olmadığı ve hükümlere etkisi.¹⁶

Mezheplerin genel yaklaşımı, mütevâtir kıraatin hukuki kaynak olarak kabul edilmesi yönündedir. Bu konuda ihtilaflar daha çok zayıf kıraatler ile ilgilidir. Kıraatleri hukuki kaynak olarak kabul etme konusunda Hanefî ve Hanbelî mezhepleri daha serbest bir yaklaşım sergilerken, Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri daha sıkı bir tutum benimsemişlerdir.¹⁷

1.2.1. Kıraatleri Kabul Etme Konusunda Mezheplerin Yaklaşımları

Hanefî mezhebinin kabul ettiği taksime göre mütevâtir kıraat; mesâhif-i Osman ile Arapça’ya uygun olan ve tevatür yoluyla nakledilen kıraat şeklinde tanımlanmaktadır. “Tevâtür yolu ile nakledilmiş olması” ile kastedilen yedi ya da on kıraatin içerisinde yer alan bir okuma şekli olmasıdır. Bu sebeple özellikle yedi kıraatin Kur’an gibi kabul edildiği, namaz için tilavette ve hukuki konularda amel edilmesi noktasında delil olma değeri taşıdığı ifade edilebilir.¹⁸

Mütevâtir olmayan kıraat ise Hanefî Mezhebinde zayıf olarak adlandırılmaktadır. Zayıf kıraat Kur’an gibi kabul edilmemektedir. Namazda bu kıraatlerle tilavet edilmez. Zayıf kıraat, meşhur ve gayr-i meşhur şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Meşhur kıraat Hz. Peygamber ya da sahabeye nispet edilen ve zanni bir delil olarak kabul edilerek kendisiyle

¹⁴ Abdülvahhab Hallâf, *‘İlm-u Usûli’l-Fıkh* (Mektebetü’-d-Davâ, 1431), 11.

¹⁵ Ebû Bekr Şemsü’l-e’imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Usûl’üs-Serahsî* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1984), 1/356; ‘Abdul’azîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/24; Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 4-7; Mehmet Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1998), 83.

¹⁶ Birişik, “Kıraat”, 25/431.

¹⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/279; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mustesfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 82; Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 87-88.

¹⁸ ‘Abdul’azîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/22; Yedi kıraatin mütevâtir olduğu hususunda ittifak söz konusu iken daha sonradan eklenen üç kıraatin (Ebû Cafer, Yakup, Halef) mütevâtir kabul edilmesi hususu ihtilafli görülmektedir. Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 89.

amel edilen kıraattir. Gayr-ı meşhur kıraat ise şöhret derecesine ulaşamayan kıraattir ve delil olarak kabul edilmemektedir.¹⁹

Şâfiî mezhebinin mütevâtir kıraatlere yönelik yaklaşımının Hanefî mezhebi ile benzerlik arz ettiği görülmektedir. Onlara göre on kıraat, mütevâtir kıraat olarak kabul edilmekte ve Kur'an kabul edilerek hüküm açısından hüccet olarak görülmektedir. Zayıf kıraatlerin delil değeri konusu ise mezhepte ihtilafıdır. Azınlık olarak kabul edilebilecek bir grubun şöhret derecesine ulaşan kıraatler konusunda Hanefî mezhebinin yaklaşımını benimsediği, genel kanaatin ise bunun aksine olduğu ve zayıf kıraatlerin hüccet olarak kabul edilmediği şeklinde olduğu ifade edilebilir. Zayıf kıraatin delil olamayacağı görüşünü ileri sürenler Kur'an olarak nitelendirilecek bir kıraatin bir râvide kalmasının mümkün olamayacağını ve Hz. Peygamber'in bu (kıraat üzere) okumayı sadece bir râviye ulaştırmasının caiz olmayacağını, bu sebeple delil olarak değerlendirilemeyeceklerini ifade etmektedirler.²⁰

Mâlikî mezhebinin mütevâtir kıraat konusundaki yaklaşımı Hanefî ve Şâfiî mezhebiyle aynı doğrultudadır. Ancak Mâlikîler sadece yedi kıraati mütevâtir olarak kabul ederler. Onlara göre yedi kıraat Kur'an olarak kabul edilir ve bunların hem namazda tilavet edilmesi hem de ahkâma delil olması uygun görülmektedir. Malikîler, mütevâtir olmayan kıraatler hususunda ise Şâfiî'lerden daha sıkı bir tutum ortaya koyarak bunları kabul etmezler. Mâlikîler'e göre bu kıraatler mütevâtir olmadığı için Kur'an değildir ve bunun en açık göstergesi de ilgili kıraatlerin Kur'an'da yer almamasıdır. Bu sebeple bu kıraatlerle ne namaz için tilavette bulunulabilir ne de bunlar şer'i bir hükme delil olabilir.²¹

Hanbelî mezhebinin mütevâtir kıraatlere yaklaşımının diğer üç mezheple aynı olduğunu, sadece yedi kıraati mütevâtir kabul etmesiyle de Mâlikî mezhebiyle aynı çizgide bulunduğunu söylemek mümkündür. Fakat mütevâtir olmayan kıraatler konusunda Şâfiî ve Mâlikî mezhebenden ayrılırlar ve Hanefî mezhebinde yer alan şöhret şartını da gerekli görmezler. Hanbelîler sahabeden ve Hz. Peygamber'den gelen bu rivayetleri kabul etmektedirler. Onlar ahâd ve müdrec ayrımı ile şöhret derecesine ulaşamayan bu tür kıraatleri ele almakta ve hüküm istinbatında haber-i vâhidin delil olarak kullanılabilmesini örnek gösterip ahâd kıraatleri zanni delil olarak hükme medar kabul etmektedirler.²²

Netice itibariyle dört mezhepte mütevâtir kıraatin Kur'an olduğu yönünde ittifakının söz konusu olduğu, Hanefî ve Şâfiî mezhebinde on kıraatin mütevâtir olması yönünde; Mâlikî ve Hanbelî mezhebinde ise yedi kıraatin mütevâtir olması yönünde kanaatin bulunduğu ifade edilebilir. Mütevâtir olmayan kıraatler ise Kur'an sayılmadığından namazda tilavetinin de uygun olmadığı şeklinde görüş birliği bulunmaktadır. Bununla

¹⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/292; 'Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/295; Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 93-95.

²⁰ Gazzâlî, *Mustesfâ*, 95; Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 96-97.

²¹ Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî el-İdrîsî el-Alvîni Tilimsânî, *Miftâhu'l-vüsûl*, thk. Muhammed Ali Ferkûs (Mekke: Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998), 301; Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 103-104.

²² Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 1/203-204; Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 105-106.

birlikte Hanefi ve Hanbelî mezhepleri bunların hüküm istinbatında delil olabileceğini savunurken Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri ise bunları delil kabul etmemişlerdir.

2. KIRAAT FARKLILIKLARININ İBADET HÜKÜMLERİNE ETKİSİ

Yukarıda verilen kıraat farklılıkları birçok noktada anlama etki etmemektedir. Fakat zaman zaman anlamın değişmesi, beraberinde hükmün değişmesi sonucunu da doğurabilmektedir.

Bu başlık altında ibadet bölümünde yer alan temizlik, namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetler çerçevesinde söz konusu kıraat farklılıkları ele alınarak incelenecektir.

2.1. Tahâret

İbadetler konusunda kıraat farklılıkları ele alındığında temizlik konusunda hükümde ihtilafa neden olan farklılıkların söz konusu olduğu görülmektedir. Bu farklılıklar ayakların meshedilmesi, kadına dokunulması durumunda abdestin durumu ve hayızdan sonra cinsel ilişkiye girilmesi konularında karşımıza çıkmaktadır.

2.1.1. Ayakların Mesh Edilmesi

Abdest (tahareti suğra) hükmi kirliliğin ortadan kaldırılması için emredilen temizliktir. Hz. Peygamber abdestin nasıl alınması gerektiğini uygulamalı olarak göstermiştir.²³ Hanefi mezhebine göre abdestin farzları yüzü, dirseklerle birlikte kolları yıkamak, başı mesh etmek ve topuklarla birlikte ayakları yıkamaktır. Şâfiî Mezhebi bunlara ilaveten niyet ve tertibi de farz olarak kabul eder. Mâlikî mezhebi bunlara ek olarak müvâlâtı, Hanbelî mezhebi de abdeste başlarken besmele çekmeyi abdestin farzlarından kabul etmektedir.²⁴

Çalışmamıza konu olan ayet ise abdestin nasıl alınacağı hakkında bilgilerin yer aldığı Maide Suresi 6. ayettir. Bu ayette yer alan (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ... وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ), "...yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)..."²⁵ ifadesi abdestin nasıl alınması gerektiği konusunda yol göstermektedir.

Söz konusu ayet metninde yer alan farklı kıraatler, hüküm konusunda tartışmaya neden olmuştur. Ayette yer alan (أَرْجُلَكُمْ) "ercül" kelimesinde yer alan ل "lam" harfini, Nafi, İbn Amr, Hafs, Kisâî ve Yakup; fethalı olarak "ercüleküm" şeklinde okurken, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Bekir (Asım'ın râvisi), Şu'be, Hamza, Ebu Cafer ve Halef; esreli olarak "ercülüküm" şeklinde okumuş, Hasan Basri²⁶ ise; ötreli olarak "ercülüküm" şeklinde okumuştur. أَرْجُلَكُمْ kelimesinin fethalı ve ötreli okunduğu kanaatini taşıyan alimler ayakları yıkamanın farz

²³ Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, 1/71 Hadis No: 158; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1/204 Hadis No: 226.

²⁴ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090) Serahsî, *Mebûsât* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/6-10; Mâlik b. Enes b. Malik b. Âmir İmam Mâlik, *el-Müdevvene* (Beyrût: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/113-114; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1983), 1/39-45; Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğni li İbn Kudâme* (Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 1/73-80.

²⁵ Maide: 5/6.

²⁶ Hasan Basri yıkamasından dolayı zarar görecektir olan kimseyi ayağını yıkamak ile meshetmek konusunda muhayer kabul etmektedir. Serahsî, *Mebûsât*, 1/8.

olduğu, kesreli olduğu görüşünde olanlar ise ayağı mesh etmek gerektiği görüşünü benimsemiştir.²⁷

Konu hakkındaki yaklaşımı bu şekilde ifade ettikten sonra, mezheplerin genel kanaatinin ayakları yıkamak yönünde olduğu, Zeydiyye dışında kalan Şii mezheplerin (Câfferî ve İsmâîlîler) ise ayetten ayakların mesh edilmesi hükmünü çıkardıkları ifade edilebilir.²⁸

Hanefi mezhebi "ercüleküm" şeklindeki okunuşun yıkama emrine delalet ettiğini ifade etmektedir. Onlar bu görüşlerini Hz. Peygamber'in abdest alırken ayakları yıkamaya devam etmesi, abdest almayı öğretirken de ayakların yıkanmasını emretmesi ve Hz. Peygamber'in "ateşte yanacak topuklara yazıklar olsun"²⁹ hadisiyle desteklemektedirler.³⁰ Şâfiîlerin ayakların yıkanması konusunda hem fikir olduğu ifade edilmektedir.³¹ Mâlikî mezhebinde de abdestin sıhhati için ayakların yıkanması gerektiğine işaret edilmiş ve Hz. Peygamber'in ayakların yıkanması hususundaki hadis ve uygulamaları delil olarak gösterilmiştir.³² Hanbelî mezhebi de İbn Abbas, Hz. Ali, İbn Mesud ve Şa'bî'nin de ilgili kelimeyi "ercüleküm" şeklinde okumalarını ve Amr İbn Abese'nin, Hz. Peygamber'in "Allah'ın emrettiği şekilde ayaklarını yıkadığı..."³³ yönündeki rivayetini delil olarak kabul ederek hükmün, ayakların yıkanması yönünde olduğu görüşünde olmuştur.³⁴

2.1.2. Kadına Dokunmanın Abdeste Etkisi

Karşı cinse dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı meselesi mezhepler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bu tartışmada mezheplerin yaklaşımı, dokunmanın vasfı, aşırı temasın söz konusu olup olmaması ve cinsel haz duyulup duyulmaması gibi durumlara göre farklılaşmaktadır.

²⁷ İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-kiraâtî'l-'aşr*, 2/254; Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 1273) Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmed Berdûni - İbrahim Etfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütüb el-Mişiyye, 1964), 6/92; Hayruddin Seyyib, *Eseru'l-kiraâtî'l-kurâniyye fi'htilâfi'l-ahkâmi'l-fikhiyye* (Cezayir: Dâru'l-Haldûniyye, 2007), 17-19; M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Umut Matbaası, ts.), 3/171; Dağ, *Kiraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 212-215; Mehmet Ali AYTEKİN, "Abdestte Ayağı Yıkamanın veya Mesh Etmenin Fikhî Boyutu", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2020), 375-376.

²⁸ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Ekinci, *Zeydî Fıkhi'nin Gelişimi ve Hâdî-İlelhak* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2019), 234-236; Ahmet Ekinci, *Kadı Nu'mân ve İsmâîlî Fıkhi'nin Teşekkülü* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 152-153; AYTEKİN, "Abdestte Ayağı Yıkamanın veya Mesh Etmenin Fikhî Boyutu", 377-378.

²⁹ Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, 1/58 Hadis No: 41; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Hasan Muhammed el-Mesûdî (Kâhire: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1930), 1/77 Hadis No: 111.

³⁰ Serahsî, *Mebûsât*, 1/8.

³¹ Eserde konu ile ilgili geniş bir malumata yer verildiği görülmektedir. Nevevî, Şâfiî mezhebinde müftâbih olan görüşün ayakları yıkamak yönünde olduğunu ifade ederek bu konuda Hz. Peygamber'in hadisleri ve Arap dilinin yaygın kullanımı ile ilgili delilleri sıralamaktadır. Muhyiddîn Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *El-mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Komisyon (Kahire: İdâretü't-Tab'atü'l-Münîriyye, 1347), 1/417-419.

³² İmam Mâlik, *el-Müdevvene*, 1/113; İbn Rüşd (öl. 520) bu ihtilafın ortaya çıkışından ve cumhur ulemanın yaklaşımının ayakların yıkanmasından yana olduğundan bahsetmiştir. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtubî Endelüsî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid ve nihayetü'l-muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1/22.

³³ İbn Mâce, *Sünen*, 1/104 Hadis No: 283; Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, 1/91 Hadis No: 147.

³⁴ İbn Kudâme meshetmek ile hafif bir yıkamanın kastedilmiş olabileceğini Ebû Alî el-Fârisî'nin "Araplar hafif yıkamayı meshetme olarak isimlendirirler" sözleriyle açıklamaktadır. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/99.

Tartışmaya konu olan ayet, hükümlerin de dayanağı olan Nisa Suresi 43. ayettir. Ayette yer alan (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ) حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا غَفُورًا), "Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır."³⁵ ifadeleri gusül, abdest ve teyemmümün hangi şartlarda alınması gerektiği hakkında bilgi vermektedir.

Ayetteki (أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ), "ya da kadınlara dokunup" ifadesinde yer alan "lemese" kelimesinde yer alan kıraat farklılıkları fakihlerin farklı yaklaşımda bulunmalarına neden olmuştur. Hamza, Kisâî ve Halef kelimeyi "lamestüm" şeklinde okurken, A'meş, Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Câfer ve Yâkub'un "lâmestüm" şeklinde okuduğu rivayet edilmektedir. Bu kelime "el ile dokunmak" anlamında iken kadına izafe edildiğine kinaye yapılarak "cinsel ilişkide bulunmak" anlamına gelmektedir.³⁶ Diğer yandan "lemese" kelimesinin geçişlilik ifade ederek erkekler için cinsel ilişkiden daha aşağı derecede kabul edilen öpme ve dokunma gibi fiilleri kapsadığı "lâmeşe" kelimesinde ise yapısı gereği işteşlik söz konusu olduğu için kelimenin cima anlamına geldiği ifade edilmektedir.³⁷

Mezheplerin konu hakkında farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Hanefi mezhebi kaynakları ayette yer alan ifadenin Hz. Ömer ve İbn Mesûd'a göre dokunmak, Hz. Ali ve İbn Abbas'a göre cinsel ilişki anlamında kabul edildiğini ifade etmektedir. Mezhepte müftâ bih olan görüşün ise Hz. Ömer ve İbn Mesûd'un yaklaşımına paralel olarak şehvetli ya da şehvetsiz dokunma ya da öpmenin abdesti bozmayacağı şeklinde olduğu ifade edilmektedir.³⁸ Ebû Hanîfe erkeğin hangi halde olursa olsun kadına dokunması ile abdestinin bozulmayacağını ifade etmiştir. Bu duruma Hz. Aîşe'nin "Hz. Peygamber abdest alır (eşini) öper, daha sonra abdest almadan namazını kılardı."³⁹ şeklindeki rivayetini delil olarak getirmiştir.⁴⁰ Mâlikî mezhebinde dokunmak fiilinde tenin değmesi yahut kıyafet üzerinden dokunulması durumlarının hükme tesir etmeyeceği fakat dokunma fiilinin mahiyetinin belirleyici olduğu ifade edilmiştir. Dokunma fiili, cinsel haz içeriyorsa abdestin bozulacağı, aksi takdirde abdestin bozulmayacağı görüşü savunulmuştur. Öpmenin ise her

³⁵ Nisa: 4/43.

³⁶ Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâsî et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1400), 234; İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraâtî'l-'aşr*, 2/250; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/564; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 161-163; Seyyib, *Eserü'l-kıraât*, 29-30; Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 200-205.

³⁷ Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, Said el-Afğânî, *Huccetü'l-kırâât* (Dâru'r-Risâle, ts.), 205-206; Yunus Yalçın, *Kıraat Farklılıklarının Fıkhi İstinbatlara Etkisi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017), 61.

³⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 1/112-113.

³⁹ Hz. Aîşe rivayetin devamında "Belki de bunu yaptığı bendim" buyurmaktadır. Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, 1/168 Hadis No: 502; Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, 1/133 Hadis No: 86.

⁴⁰ Serahsî, *Mebûsât*, 1/67-68; Ebû Bekir b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 1/30; Ebu'l-Fidâ İmâmüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, Muhammed Hüseyin Semsüddîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 2/277-278.

halükarda abdesti bozacağı ifade edilmiştir.⁴¹ İmam Şâfiî kadîm (eski) görüşünde, bu ayetten hareketle erkeğin kadına dokunması halinde, bu dokunma ister şehvet ile olsun ister şehvetsiz olsun sadece erkeğin abdestinin bozulduğu görüşündedir. Cedîd (yeni) görüşünde ise bu durumda sadece erkeğin değil kadının da abdestinin bozulmuş olacağını ifade etmiştir. İmam Şâfiî görüşünü ayette yer alan dokunmak fiilinin cünüplükten bahsedildikten daha sonra tuvaletten gelmek ile bağlantılı olarak zikredildiğini ve bu dokunmanın cinsel ilişki dışında öpmek ve el ile dokunmayı ifade ettiğini belirtmiştir.⁴² Hanbelî mezhebi ayette geçen "lânese" kelimesi ile cinsel ilişkinin kastedildiğini bu sebeple kadına sadece şehvetle dokunmanın abdesti bozacağı görüşündedir. İbn Kudâme (ö. 682/1283) Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) bu konuda farklı görüşleri olduğunu ifade etmektedir.⁴³

2.1.3. Hayızdan Sonra Cinsel İlişkide Bulunma

Hayız, bâliğa olan bir kadının rahminden belli aralıklarla kan gelmesidir. Kadın bu dönemde bazı ibadetleri yerine getirmekten muaf olmakta, bazı ibadetleri ise daha sonra kaza etmek üzere sonraya bırakmasına izin verilmektedir. Hayız için takdir edilen süreler mezheplere göre farklılık arz etmektedir. Hanefi mezhebi hayız süresini, üç - on gün aralığında belirlerken Şâfiî mezhebi ise bir-on beş gün aralığında hayızın sürebileceğini ifade etmektedir. Hayız sona erdikten sonra kadının kocasıyla ilişkiye girebilmesi hususunda mezhepler ihtilaf etmiştir. Bu ihtilafın odağında hayızın bitiminde kadının gusül abdesti almadan cinsel ilişkide bulunup bulunamayacağı hususu yer almaktadır.⁴⁴

Bu ihtilafa neden olan durumlardan birisi Bakara Suresi 222. ayetinde yer alan kıraat farklılığıdır. Ayette (... وَلَا تَقْرُبُونَهَا حَتَّىٰ يَطْهُرَ...) ifadesi "...Temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın..."⁴⁵ ifadesi yer almaktadır. "hatta yethurne" ifadesini kıraat imamlarından Nâfi', Ebû Amr, İbn Kesîr, İbn Âmir, Ya'kûb ve Hafs'dan gelen rivayete göre Asım kelimeyi "yethurne" şeklinde okumaktayken; Hamza, Kisâî, Halef ve Ebû Bekir'den gelen rivayete göre Asım kelimeyi "yettahherna" şeklinde şeddeleyerek okumuştur.⁴⁶ Bu farklı okuma anlamda da farklılaşmayı getirmektedir. "Yethurne" ifadesi hayızdan

⁴¹ İmam Malik bir kadının hastalık nedeniyle kocasına dokunması durumunda abdest gerekmeyeceğini ama kocanın ya da kadının cinsel haz duyarak elbisenin üstünden ya da altından dokunmasının abdesti gerektireceğini ifade etmiştir. İmam Mâlik, *el-Müdevvene*, 1/121; İbn Rüşd eserinde mezheplerin yaklaşımlarını ve delillerini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Malikî mezhebinin cinsel haz duyma şartını Hz. Peygamber'in namaz kılarken zaman zaman Hz. Ayşe'ye değmesi ya da Hz. Ayşe'nin ona değmesinin söz konusu olduğu ve namazına devam ettiği rivayetiyle desteklemektedir. İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihayetu'l-muktesid*, 1/43-44.

⁴² Şâfiî, *el-Ümm*, 1/29.

⁴³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/141-142; Abdurrahmân b. Muhammed b. İbn Kâsım el-Âsımî Necdî, *Hâşiyetu'r-ravdi'l-murbi' şerh-u Zâdi'l-mustakni'* (b.y.: y.y., 1977), 1/251.

⁴⁴ Serahsî, *Mebûsât*, 3/146-149; İmam Mâlik, *el-Müdevvene*, 1/151; Şâfiî, *el-Ümm*, 1/75-76; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/153-154.

⁴⁵ Bakara: 2/222.

⁴⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdullah Muhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 2001), 3/732; İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, 2/227; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 132-133; Seyyib, *Eseru'l-kıraât*, 24-25; Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 185-189.

kesilmekle temiz hale gelmeyi ifade ederken “yettahherna” ifadesi, guslü gerekli kılmaktadır.⁴⁷

Şâfiî⁴⁸ ve Mâlikî⁴⁹ mezheplerine göre hayız kanı kesildikten sonra gusletmeden önce kadınla cinsel ilişkiye girilmesi yasaktır. Hanbelî mezhebinde hakim olan görüş de bu yöndedir.⁵⁰ Ebû Hanîfe ise söz konusu iki kıraati cem etmiştir. O, “yethurne” ifadesini hayızın en çok süresi olarak tanımladığı on günün bitiminde hayız kanı kesilmişse cinsel ilişkinin mümkün olması, “yettahherne” ifadesini ise on günden önce hayız kanının kesilmesi durumunda cinsel ilişki için gusül abdesti alınması şeklinde kabul etmiş ve hükmün bu yönde verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁵¹

2.2. Namaz

Namaz konusunda hükme tesir eden kıraat farklılıkları orta namaz, Cuma namazına gidişin mahiyeti ve tavaf namazı konularında karşımıza çıkmaktadır.

2.2.1. Orta Namazın Hangisi Olduğu Meselesi

Namaz vakitlerinin başlangıç ve bitişi ile ilgili bilgilerin Hz. Peygamber’in hadisleriyle ortaya konduğu ifade edilebilir. “Cebrailin imamlığı”⁵² olarak isimlendirilen hadiste namaz vakitleri açıklanmıştır. Kur’an-ı Kerim’de ise namaz vakitleri hakkında sarıh bir şekilde beyanda bulunulmamış işaret yoluyla vakitlere atıfta bulunulmuştur.⁵³

Bakara suresinin (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ), “Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah’ın huzurunda durun.”⁵⁴ ayetinde yer alan (وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ) “orta namaz” ifadesi müphem bir ifadedir. Bu sebeple Şâri’in bundan ne kastettiği tartışma konusu olmuştur. Söz konusu lafzı açıklamak için zaman zaman Hz. Peygamber ve ashabından gelen farklı rivayetlere ve âhâd kıraatlere müracaat edilmiştir. Konu ile ilgili olarak Berrâ b. Âzib “Bu ayet ‘hâfizû alessalevâti ve’s-salâti’l-asri...’ şeklinde indi ve Hz. Peygamber de bu şekilde okuyordu. Sonra bu ayet neshedilerek ‘hâfizû ale’s-salevâti ve’s-salâti’l-vüstâ...’ şeklinde indi.” demiştir.⁵⁵

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4/505; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 12/443-444.

⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/76-77; 5/184-185; Nevevî, *Mecmû’ adlı eserinde* ayette yer alan kıraat farklılığına dikkat çekmiş ve lügavi açıdan açıklamıştır. Nevevî, *el-Mecmû’*, 2/370-372.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-muctehid ve nihayetu’l-muktesid*, 1/63; Şihabeddin Karâfi, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hacî vd. (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994), 1/377.

⁵⁰ İbn Kudâme, İbnü’l-Münzir’in bu meselenin icma bulunan bir durum gibi olduğunu, ekser kanaatin bu yönde olduğunu ifade ettiğini, aktarmaktadır. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/245-246.

⁵¹ İmam Serahsî hayızlı kaldığı günler on günden aşağı ise ve hayız kanı kesilmişse üzerinden bir namaz vakti geçtiğinde mukaratenin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Serahsî, *Mebûsât*, 2/16; Eserde İmam Serahsî’nin ifadelerine benzer olarak Ebû Hanîfe’nin hayızın erken bitmesi halinde gusül, teyemmüm ya da bir namaz vakti geçmesi durumunda cinsel ilişkiye girilebileceği ifade edilmiştir. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/246; Eserinde konu ile ilgili geniş açıklamalara yer veren İbn Rüşd, Ebû Hanîfenin bu uzun süreyi şart koşmasını zayıf bulmuştur. İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-muctehid ve nihayetu’l-muktesid*, 1/65.

⁵² Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, 1/278 Hadis No: 149; Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebu Dâvûd*, 1/107 Hadis No: 393.

⁵³ Serahsî, *Mebûsât*, 1/141 vd.

⁵⁴ Bakara: 2/238.

⁵⁵ Süleymân b. el-Eş’as el-Ezdî Ebû Bekir b. Ebî Dâvûd, *Kitâbu’l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (son) (Kâhire: el-Faruku’l-hadise, 2002), 218; Taberî, *Câmî’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 4/343-347; İbn Kesîr,

Ayet-i kerimede yer alan ifade nedeniyle orta namazın faziletli olduğu kanaati söz konusu olmuştur. Fakat hangi namazın orta namaz olduğu ayette yer alan kıraat farklılığının etkisiyle tartışılmıştır. Hanefî mezhebi âlimleri burada kastedilenin ikindi namazı olduğu görüşündedir. Bu görüşlerine ayeti kerimenin nesh edilmeden önce “ve’s-Salâti’l-Asri...” şeklinde okunduğu yönündeki kıraati delil olarak getirmektedirler.⁵⁶ Ayrıca Hendek savaşında müşrikler için Hz. Peygamber’in “orta namazdan yani ikindi namazından bizi alıkoydular...” hadisi de bu görüşü savunan kimseler için delil olmuştur.⁵⁷ Hanbelî mezhebi de bu kıraati dikkate almakta, kastedilenin ikindi namazı olduğunu ifade etmektedir. İbn Kudâme bu görüşü desteklemek için Hz. Ali, Ebû Hureyre, Dahhâk ve Ebû Hanîfe gibi âlimlerin de bu kanaatte olduklarını ifade etmekte ve Hz. Aişe’nin “salâti’l-asri” ziyadesiyle okunduğuna dair rivayete eserinde yer vermektedir.⁵⁸ İmam Malik ve bir görüşe göre İmam Şâfiî ise kıraat farklılığını dikkate almayarak orta namazın sabah namazı olduğunu ifade etmişlerdir. Söz konusu âlimler akşam ve yatsı namazının ilk iki, öğle ve yatsı namazının ise son iki namaz olduğunu dolayısıyla sabah namazının orta namaz olacağını ifade etmişlerdir.⁵⁹

2.2.2. Cuma Namazına Gitme Meselesi⁶⁰

Kitap, sünnet ve icma ile sabit olan Cuma namazı, mükellefiyet şartını taşıyan kimseler için farz-ı ayındır. Cuma namazı öğle namazı vaktinde ve ancak cemaatle eda edilebilmektedir. Bu sebeple namaz vakti geldiğinde icabet edilmesi emredilmektedir. Nitekim Cuma Suresi 9. ayette buna işaret edilmektedir.⁶¹

Ayette yer alan (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ...), “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın.”⁶² ifadeleriyle o anda yaptıkları işi vs. bırakarak hemen Cuma namazına koşmaları emredilmektedir. Fakat ayette geçen “...فَاسْعَوْا...” ifadesini açıklayan şâz bir kıraat mevcuttur ki o da “...فَامْضُوا...” “yürüyün” şeklindedir. Resmi mushafta yer alan “...فَاسْعَوْا...” kıraati dikkate alındığına hızlı ve koşar vaziyette mescide gitmenin emredildiği anlaşılmaktayken Übey b. Ka’b ve İbn Mesûd’dan bizlere ulaşan ikinci rivayet nedeniyle, namaza sükûnet ve vakur içerisinde gidilmesinin emredildiği ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan Hz. Ömer’in de

Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, *Tefsîrûl-Kur’âni’l-Azîm*, 1/494-495; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1/438 Hadis No: 630; Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 227-230.

⁵⁶ Serahsî, *Mebûât*, 1/141; Bu ifadenin namazın beş vakit oluşuna da işaret ettiği ifade edilmektedir. Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 1/91.

⁵⁷ Buhârî, *Sahîhü’l-Buhârî*, 3/1071 Hadis No: 2773; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1/437 Hadis No: 627; İbn Mâce, *Sünen*, 1/224 Hadis No: 684; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/125.

⁵⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/274-275.

⁵⁹ Nevevî, *El-mecmû’*, 3/62; Kâsım b. İsa b. Nâcî et-Tenûhî Kayravânî, *Şerhu İbn Nâcî et-Tenûhî alâ metni risaleti li İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2007), 1/122; Eserde diğer yorumlarla alakalı geniş malumat bulunmaktadır. 2/127 vd. Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/125-126; Yalçın, *Kıraat Farklılıklarının Fikhî İstinbatlara Etkisi*, 65.

⁶⁰ Cuma namazına gitme fiili, doğrudan ibadet kapsamında değerlendirilmemektedir. Fakat ibadete hazırlık mahiyetinde bir fiil olması ve mezheplerin konu hakkında kanaat bildirmeleri nedeniyle çalışmaya konu edilebileceği düşünülmüştür.

⁶¹ Serahsî, *Mebûât*, 2/61.

⁶² Cuma: 62/9.

“femdû” şeklinde okuduğu rivayet edilmektedir.⁶³ Hz. Ömer’in ayeti “femdû” yerine “fes’av” şeklinde okuyan birisine neden bu şekilde okuduğunu sorduğu Übey b. Ka’b’in bu şekilde okuduğu cevabını alınca “demek mensûh kılınan ayeti okumaya devam ediyor. Eğer “fes’av” şeklinde olsaydı üzerimdeki abam düşene kadar koşmam gerekirdi.” dediği rivayet edilmiştir.⁶⁴

Nitekim yukarıdaki açıklamalardan, ayette yer alan bu kıraat farklılığı da dikkate alındığında cuma namazına çağrıldığında kişinin koşarak gitmesinin gerekmediği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in “namaza sükûnetle ve vakarla gidin; yetiştiğinizi (imamla) kılın, yetişemediğinizi ise kaza edin” buyruğu da bu yaklaşımı desteklemektedir.⁶⁵

Mezheplerin de Hz. Peygamber’in hadisi ve sahabe arasında yaygın olduğu görülen müdrec kıraat nedeniyle “fes’av” kelimesini “femdû” anlamında kabul ettikleri görülmektedir. Bu durum Cuma namazı ile ilgili hükümde bir farklılığa yol açmazken namaza gidişin mahiyet hususunda görüş ortaya koymalarına neden olmuştur. Buna göre Cuma namazına namaza koşarak değil, sükûnet ve vakar içerisinde gidilmesi gerekmektedir.⁶⁶

2.2.3. Tavaf Namazı

Tavaf namazının hükmü ile alakalı olarak kıraat farklılığı nedeniyle ortaya çıkan şu ihtilaf söz konusudur.

Bakara Suresi 125. ayette (...وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئِينَ...) “...Siz de İbrâhim’in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin...” buyurulmaktadır. Söz konusu ayet Asım kıraatında bu şekilde yer almaktadır. Hüküm farklılığına neden olan kıraat farklılığı ise ayeti kerimede yer alan “ve’t-tehizû” kelimesi üzerinde yer almaktadır. Kıraat imamlarından İbn Âmir ve Nâfi kelimeyi “ve’t-tehezû” şeklinde okumuşlardır.⁶⁷

Makam-ı İbrahim’in arkasında namaz kılmak konusunda ittifak olmasına rağmen bu farklı okumaların neticesinde kılınan tavaf namazının hükmü konusunda ihtilaf söz konusudur. Hanefi mezhebi “ve’t-tehizû” şeklinde emir kalıbında okunması gerektiğinden

⁶³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 22/638; Şâfiî, *el-Ümm*, 1/225; İbn Kudâme, *Ravdatü’n-nâzir*, 5/44; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 14/385; Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn ‘Aynî, *el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 3/89-90; Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 267-270.

⁶⁴ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Omer b. el-Hasan b. el-Huseyn et-Teymî er-Râzî Er-Razî, *Mefâtîhu’l-gayb et-tefsîru’l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhya’ et-Turâss el-‘Arabî, 1420), 30/542; Şâfiî, *el-Ümm*, 1/225; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/218.

⁶⁵ Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1/421 Hadis No: 602; İbn Mâce, *Sünen*, 1/255 Hadis No: 775; Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, 2/148 Hadis No: 327.

⁶⁶ ‘Aynî, *El-binâye*, 3/89-90; Şâfiî, *el-Ümm*, 1/225; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/218; Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrrem) es-Saîdî el-Adevî (ö. 1189/1775) Ebû’l-Hasen, *Hâşiyetü’l-Adevî ala kifâyetu’t-talibi’r-Rabbânî*, thk. Eş-Şeyh Muhammed el-Bâkâî Yusuf (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1994), 1/368.

⁶⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-seb’a*, 170; İbn Zencele, Said el-Afğânî, *Huccetü’l-kirâât*, 113; Ebu Bekr b. Beşşar Muhammed b. Kasım b. Muhammed İbnü’l-Enbarî, *İzâhü’l-Vakf ve’l-İbtida*, thk. Muhyiddin Abdurahman Ramazan (Dimesşk: Matbûatu Mecmei’l-Luğati’l-‘Arabiyye, 1971), 1/532; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi’l-Kurân*, 2/111; Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 2/522, 524; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/407-408; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 124; Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 183-185.

hareketle tavaf namazının hükmünü vacip olarak kabul etmektedir. Bu görüşlerine delil olarak Hz. Peygamber'in tavaf ettikten sonra Makamı İbrahim'in arkasında iki rekât namaz kılmasını ve "Tavaf eden kimse her yedi şavt için iki rekât namaz kılsın"⁶⁸ hadisini göstermektedirler. İmam Şâfiî bir görüşüne göre bu kanaati taşımaktadır.⁶⁹ Mezhepte müftâ bih kabul edilen diğer bir görüşüne göre ise İmam Şâfiî, fethalı kıraati kabul ederek "ve't-tehazû" ifadesi mazi kalıpta olduğu ve emir içermediği için makam-ı İbrahim'de namaz kılmanın sünnet olduğu görüşündedir. Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğu rivayet edilmiştir.⁷⁰ İmam Malik ise her iki kıraati de dikkate alarak sünnet tavafta kılınan tavaf namazının hükmünü sünnet,⁷¹ vacip tavafta ise vacip olarak değerlendirmiştir.⁷²

2.3. Oruç

Oruç konusunda hükme tesir eden kıraat farklılıkları Ramazan orucunun kazasının mahiyeti ve fidye konularında karşımıza çıkmaktadır.

2.3.1. Ramazan Orucunun Kazasının Peş Peşe/Art Arda Oluşu

Herhangi bir mazeret, hastalık söz konusu olmaksızın Ramazan orucunu tutmamak büyük günah olarak kabul edilmiştir. Fakat mazereti söz konusu olan kimseler için daha sonra kaza edebilmesi ile ilgili hükümler Kur'an'da düzenlenmiştir. Bu meyanda tutulmayan ramazan orucunun kazası da farzdır. Fakat ilgili ayette yer alan kıraat farklılıkları fakihler arasında bu orucun kazasının nasıl tutulacağı konusunda ihtilafa neden olmuştur.

Bakara Suresinde 184. ayette yer alan (...فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...), "İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar."⁷³ ifadede kaza oruçlarının peş peşe mi yoksa ayrı ayrı mı tutulacağı konusunda herhangi bir açıklama yoktur. Übeyy b. Ka'b'ın "mütetâbiât" (peş peşe) ilavesiyle yaptığı müdrec kıraati delil olarak alanlar Ramazan orucunun peş peşe tutulduğu gibi kazasının da peş peşe tutulması gerektiği kanaatini dile getirmişlerdir.⁷⁴

Mezheplerin yaklaşımının kıraatleri kabul etmek konusunda daha önce belirttiğimiz usulleri ile örtüştüğü ifade edilebilir. Daha önce belirtildiği üzere Hanbelîler hükme mesned olabilmesi açısından incelendiğinde kıraatin nakledilmesinde şöhret şartını aramamaktadırlar. Bu sebeple bir nevi âhâd haber statüsünde değerlendirilen "mütetâbiât" kıraatini dikkate alarak tutulmayan ramazan orucunun kazasının da peş peşe tutulması gerektiği ifade edilmiştir.⁷⁵ İbn Kudâme eserinde İbn Abbâs, Enes b. Mâlik, Ebû Hureyre, İbn

⁶⁸ Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, 2/593 Hadis No: 1563; Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, 5/235 Hadis No: 2961.

⁶⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 4/12.

⁷⁰ Nevevî, *El-mecmû'*, 8/62; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/348; Heyet, *el-Mevsûatül-Fıkhiyye el-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-Şüûnu'l-İslâmiyye, 2006), 2/195.

⁷¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid ve nihayetü'l-muktesid*, 2/107.

⁷² 'Abdurrahman b. Muhammed Cezîrî, *el-Fikhu 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/591; Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 184.

⁷³ Bakara: 2/184.

⁷⁴ Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 102; Seyyib, *Eserü'l-kiraât*, 39-40; Dağ, *Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, 235-240.

⁷⁵ Muğnî eserinde Ahmed b. Hanbel'in bu ifade (mütetâbiât) eğer Kur'an'dan ise o halde delildir, Kur'an'dan değilse bu seferde Hz. Peygamber'den işitilmiş, muhtemelen ayeti açıklayan bir ifadedir. Bu şekilde olduğunda da dikkate alınan bir haberdir." dediğini aktarmaktadır. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/158; 9/555.

Muhayrîz, Ebî Kılâbe, Mücâhid, Ehli Medîne, Hasan, Saîd b. Müseyyeb, İmam Mâlik (ö. 179/795), Ebû Hanîfe, Sevrî, Evzâî, Şâfiî ve İshâk'ın ramazan orucunun kazasının ayrı ayrı günlerde tutulmasının caiz, peş peşe tutulmasının ise müstehap olduğu görüşünde olduklarını rivayet etmiştir. Hz. Ali, İbn Ömer, Nehâî, Şa'bî'ye göre ise kaza orucunun peş peşe tutulması gerekmektedir.⁷⁶ Rivayetin en azından şöhret derecesinde olması gerektiği kanaatini taşıyan Hanefî mezhebi âlimleri âhâd haber seviyesinde kalan bu kıraati hükme mesned kabul etmemiştir.⁷⁷

Mâlikî alim İbn Rüşd, bazı âlimlerin Ramazan orucunun peş peşe tutulması nedeniyle kıyasen kazasının da peş peşe tutulması gerektiği görüşünde olduklarını, bazı âlimlerin ise ayette böyle bir hususa işaret edilmemesi nedeniyle böyle bir mecburiyetin bulunmadığını, bazısının ise bunun müstehap olacağı yönünde kanaat bildirdiklerini ifade etmiştir. Ayrıca İbn Rüşd, Hz. Aişe'nin ayetin "mütetâbiât" lafzı ile okuduğu fakat bu ifadenin sonradan düştüğü şeklindeki rivayetine de eserinde yer vermiştir.⁷⁸ Bu bilgilerden sonra Mâlikî⁷⁹ ve Şâfiî⁸⁰ mezheplerinin genel kanaatinin metodolojilerine uygun olarak tevatür derecesine ulaşmadığı için bu kıraati kabul etmedikleri ve ramazan orucunun kazasında peş peşe olmayı şart koşmadıkları ifade edilebilir.

2.3.2. Ramazan Ayında Oruç Tutmaya Güç Yetiremeyenlerin Fidyeye Vermesi

Daha önce Bakara Sûresi 184. ayette mazeret nedeniyle oruç tutamayan kimselerin durumları ve bunların tutacakları kaza orucu ile ilgili bilgi verilmişti. Ayetin devamında ise oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin ve vermeleri gereken fidyeden bahsedilmektedir.

Ayette yer alan (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ), "Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir."⁸¹ ifadeleri ile oruç tutmaya güç yetiremeyen hamile, emzikli ve yaşlıların vermeleri gereken fidye hakkında bilgi verilmektedir. Fakat güç yetirme ve fidyenin verileceği kimseler ile ilgili ifadelerde kıraat farklılıkları söz konusu olmuş, bu durum anlamda farklılıklara yol açmış, dolayısıyla hükümde de değişikliğe yol açmıştır. İbn Abbas, Said b. Cübeyr ve İkrime kelimeyi "yutavvekûnehû" şeklinde kıraat ederken, Hz. Aişe, Ata ve Mücahid "yuttavvekûnehû" şeklinde okumuşlardır. İbn Abbas ve Mücâhid'den "yutûkûnehû" şeklinde bir rivayet de söz konusudur.⁸² Bu rivayetler üzerinde oluşan farklı anlamlar, hükmün kapsamına kimlerin

⁷⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/158.

⁷⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 2/76; Yunus Yalçın, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi: Taberî ve Cessâs Örneği* (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2022), 181-182.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihayetu'l-muktesid*, 2/61.

⁷⁹ Eserde İbn Abbas, Amr İbnü'l-Âss, Urve b. Zübeyr, Ata b. Ebî Rebâh, Ubeyde b. Cerrh ve Muaz b. Cebel gibi âlimlerin ramazan orucunun kazasını ayırmada bir beis olmadığı görüşünde oldukları ifade edilmektedir. İmam Mâlik, *el-Müdevvene*, 1/281-282.

⁸⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/113.

⁸¹ Bakara: 2/184.

⁸² Ebû Bekir b. Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 220-221; Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, 4/1638 Hadis No: 4235; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 2/97; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 10/231; Yalçın, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi*, 175.

dâhil olması gerektiği hususunda ihtilafa neden olmuştur. Bu ihtilafın hamile, emzikli ve yaşlı kimselerin fidye vermesi konusunda olduğu ifade edilebilir.⁸³

Hanefiler bu ayette oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin kastedildiğini ve bunların da hamile, emziren ve yaşlılar olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴ Hanefi mezhebine göre hamile ya da emziren kadın oruç tutması durumunda kendisine ya da çocuğuna bir zarar gelme endişesi taşıyorsa oruç tutmayabilir veya tuttuğu orucunu bozabilir. Bu durumda tutmadığı orucu daha sonra kaza eder ve kefâret gerekli değildir. Oruç tutmaya güç yetiremeyen yaşlı ise tutmadığı oruçlar için fidye verir.⁸⁵

Mâlikî mezhebi, haberi vâhid mesabesinde olan bu kıraatlerle amel etmemekte ve mütevâtir kıraate göre hüküm vermektedir. İmam Malik’e göre; yaşlı oruç tutmaz ve ona fidye de gerekmez. Bu durumun nedeni yaşlılık nedeniyle orucun farz oluşunun ortadan kalkmasıdır. Bu yaşlılık, ölünceye kadar hastalığı devam eden kimse gibi değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. Fakat İmam Malik oruç tutamayan yaşlının fidye vermesinin müstehap olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶

Şâfiî ve Hanbeli mezhebinde; yaşlıların tutmadıkları gün için fidye vermesi vacip kabul edilmiştir. Hamile ve emzikli olanların kendi sağlıklarından endişe duymaları halinde oruçlarını bozabilecekleri ve daha sonra fidye vermeden kaza edebilecekleri, çocuklarının sağlıklarından endişe duymaları halinde ise oruçlarını bozabilecekleri, ilerde gününe gün kaza edecekleri ve fidye vermeleri gerektiği görüşündedir.⁸⁷

Bir diğer kıraat farklılığı ise ayette yer alan (مَسْكِين) kelimesinde gerçekleşmiştir fakat bu vecih hüküm açısından bir farklılığa götürmemiştir.⁸⁸

2.4. Hac ve Umre

Hac ve umre konusunda hükme tesir eden kıraat farklılıkları sa’y ve umrenin hükmü konularında karşımıza çıkmaktadır.

2.4.1. Safâ İle Merve Arasında Yapılan Sa’yin Hükümü

⁸³ Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, 4/1638 Hadis No: 4235; ‘Abdul’azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/151; Yalçın, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi*, 176-178.

⁸⁴ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 2/97.

⁸⁵ Serahsî, *Mebûsût*, 3/99-100; Heyet, *el-Mevsûatül-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*, 5/117; 32/66.

⁸⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid ve nihayetu'l-muktesid*, 2/63; Serahsî, *Mebûsût*, 3/99-100; Heyet, *el-Mevsûatül-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*, 5/117.

⁸⁷ Nevevî, *El-mecmû’*, 6/267; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid ve nihayetu'l-muktesid*, 2/63; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/149-150; Heyet, *el-Mevsûatül-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*, 5/117; 16;271; 32/66.

⁸⁸ Ayette yer alan bir diğer kıraat farklılığı ise (فِدْيَةُ طَعَامٍ مَسْكِينٍ) ifadesindedir. Nâfi, İbn Âmir, Ebû Cafer (فِدْيَةُ طَعَامٍ مَسْكِينٍ) şeklinde okurken, diğer kıraat imamları (فِدْيَةُ طَعَامٍ مَسْكِينٍ) şeklinde okumuştur. Bir diğer okuma şekli ise Nehhâs’ın tercih ettiği (فِدْيَةُ طَعَامٍ مَسْكِينٍ) çoğul olacak şekildeki okuma şeklidir. Bu ifade ile de “ayın tamamında oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin, bütün ay için miskinleri doyurmaları gerektiği” anlaşılmaktadır. Kıraat farklılığından doğan ihtilaf ise (مَسْكِينٍ) kelimenin tekil ya da çoğul oluşundan hareketle verilecek fidyenin bir fakiri mi yoksa daha fazla fakiri mi doyurmak olduğu hususundadır. Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısrî en-Nehhâs, *İrâbu’l-Kur’ân li’n-Nehhâs* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421), 1/95; Seyyib, *Eseru’l-karaât*, 34; İbn Zencele, Said el-Afğânî, *Hucetü’l-kirâât*, 124-125; Yalçın, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi*, 180.

Sa’y ibadeti Safâ ile Merve arasında gidip gelmeyi ifade etmektedir. Yedi şavt ile tamamlanan bu ibadet Safâ ile başlayıp Merve’de son bulmaktadır.⁸⁹

Bakara Şûresinde yer alan (*إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ (يَطُوفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ*), “Safâ ile Merve Allah’ın nişânelerindedir; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah’ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur. Kim gönüllü bir iyilik yaparsa bilsin ki Allah iyiliği mükâfatıyla karşılayan ve çok iyi bilendir.”⁹⁰ ayeti sa’y yapmanın meşruiyetine işaret etmektedir. Ayette yer alan “أَنْ يَطُوفَ” ifadesini “أَنْ لَا يَطُوفَ” şeklinde okunduğu kıraat mevcuttur. Hz. Ali, İbn Mes’ud, Enes b. Mâlik, İbn Abbas, Übey b. Ka’b, Meymun b. Mihran, Said b. Cübeyr ve Muhammed b. Sîrîn kelimeyi ikinci şekliyle okumuşlardır. Bu şekilde okunduğunda “...bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur.” ifadesi anlam değişikliğine uğrayarak “...bu yerleri tavaf etmemesinde kendisi için bir günah yoktur.” halini almaktadır.⁹¹ İbn Mes’ud’un “lâ yettavvefe bihimâ” şeklinde okuması resmi mushafa uygun olmadığı için şâz kabul edilmektedir.⁹²

Mezheplerin konu hakkındaki genel yaklaşımına bakıldığında yine kıraatin rivayet durumu dikkate alınarak kabul edildiği görülmektedir. Cumhûr, şâz kıraat olması nedeniyle İbn Mesûd’un kıraatini kabul etmezken, bir görüşlerine göre Hanbelîler İbn Mesûd’un kıraatini dikkate almış ve sa’y yapmanın mübah kabul edilebileceğini ifade etmiştir.⁹³

Hanefî mezhebi sa’yı haccın vaciplerinden kabul etmiştir. Hz. Peygamber’den rivayet edilen “Hac yapan kimsenin haccı, sa’y ibadetini yapmadan tamam olmaz.”⁹⁴ şeklindeki hadis, sa’yin vücûbuna delil olarak kabul edilmektedir.⁹⁵

Şâfiî mezhebi, şâz olması nedeniyle İbn Mes’ud’un kıraatini kabul etmez ve Safâ ile Merve arasında sa’y etmenin farz olduğu hükmünü ortaya koyarlar. Onlar Safiyye binti Şeybe’nin “*Ey insanlar sa’y edin. Sa’y sizin üzerinize farz kılındı*” şeklinde Hz. Peygamber’den yaptığı rivayeti delil getirirler.⁹⁶

Mâlikî mezhebi sa’yı, haccın rükünlerinden biri olarak kabul etmekte ve yerine getirilememesi durumunda haccın tekrar edilmesini gerekli görmektedir. Şâfiî mezhebinin delili olarak zikrettiğimiz hadisi Mâlikî mezhebi de hükmüne mesned kabul etmiştir. İbn Rüşd, cumhurun sa’y ibadetini haccın rükünlerinden kabul etmesinin nedenlerinden

⁸⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 4/50; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/351-352.

⁹⁰ Bakara: 2/158

⁹¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 2/722-724; Ebû Bekir b. Ebî Dâvûd, *Kitâbu’l-Mesâhif*, 187-188; Ömer Özbek, “Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/39 (01 Aralık 2015), 174.

⁹² Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 2/722; Yalçın, *Kıraat Farklılıklarının Fikhî İstinbatlara Etkisi*, 78; Yalçın, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi*, 169-170.

⁹³ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 2/133; Nevevî, *El-mecmû’*, 8/77-78; İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-muctehid ve nihayetu’l-muktesid*, 2/110; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/352.

⁹⁴ Buhârî, *Sahîhü’l-Buhârî*, 2/635 Hadis No: 1698; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 2/928 Hadis No: 1277.

⁹⁵ Serahsî, *Mebûsât*, 4/50-52; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 2/133.

⁹⁶ Nevevî, *El-mecmû’*, 8/77-78; Serahsî, *Mebûsât*, 4/51; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 2/133.

birisini, Hz. Peygamber'in tavafın peşine sa'y ettiği yönündeki bilginin tevatür yoluyla ulaşılmış olması ile açıklamaktadır.⁹⁷

Hanbelî mezhebinin bu konuda iki görüşü bulunmaktadır. İlki Hz. Peygamber'in "Allah size sa'y'i farz kıldı."⁹⁸ hadisi nedeniyle sa'y'i haccın rüknü olarak kabul ettikleri; ikincisi ise İbn Mesud'un kıraati ve bazı sahabilerin bu minvaldeki görüşleri nedeniyle sa'y'in sünnet olduğu yönündeki görüştür.⁹⁹

2.4.2. Umrenin Hükümü

Umre yılın -teşrik günleri dışındaki- herhangi bir gününde ihramlı olarak Kâbe'nin tavaf edilmesi, Safâ ile Merve arasında sa'y yapılması ve tıraş olunarak ihramdan çıkılması şeklinde ifa edilen bir ibadettir. Hac, şartlarını taşıyan kimse için ömürde bir defa yerine getirilmesi farz bir ibadet iken umrenin hükümü hakkında tartışma söz konusudur.¹⁰⁰

Bakara Suresi 196. ayette (...وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ), "Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin..."¹⁰¹ buyrulmaktadır. Ayette yer alan "وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" ifadesinin okunuşu üzerine iki kıraat vardır. Mütevâtir okuma şekli olan nasb vechi (umrate) ile okunduğunda, umrenin hac ile birlikte eksiksiz yerine getirilmesi emri, ref' vechi (umratü) ile okunduğunda ise umrenin hacdan bağımsız olarak müstehab kılındığı anlaşılmaktadır. Hz. Ali, İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sabit, İbn Ömer ve Şa'bî ikinci okuyuşu tercih etmişlerdir.¹⁰²

Mezheplerin yaklaşımları incelendiğinde Şâfiî ve Hanbelîlere göre hac ile yükümlü olana hac ibadeti ile birlikte umre yapması da farz kabul edilirken Hanefî ve Mâlikîler'e göre umre ibadeti (müekked) sünnet olarak değerlendirilmiştir.¹⁰³

2.5. Kefâretler

Kefâret konusunda hükme tesir eden kıraat farklılığı yemin kefâretinde orucun mahiyeti ile ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kefâret, çiğnenen bir dini kuralın uhrevî sonuçlarını mali ya da bedeni bir ibadet ile telafi edilmesidir. Bu yönüyle kefâret hem ihlal edilen kuralın cezasıdır hem de ihlal edenin tövbe ve bağışlanması için ileri sürdüğü bir vesiledir. Kefâret, ya dinen yapılması gereken

⁹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid ve nihayetu'l-muktesid*, 2/110.

⁹⁸ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürsid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 45/455 Hadis No: 27463.

⁹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/352.

¹⁰⁰ Serahsî, *Mebûsât*, 4/58-60; Şâfiî, *el-Ümm*, 2/130.

¹⁰¹ Bakara: 2/196.

¹⁰² Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kurân*, 2/369; Seyyib, *Eseru'l-kıraât*, 46; İbnü'l-Enbarî, *İzâhü'l-Vakf ve'l-İbtida*, 1/545; Yalçın, *Kıraat Farklılıklarının Fıkhi İstinbatlara Etkisi*, 80.

¹⁰³ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/144; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid ve nihayetu'l-muktesid*, 2/87; Kâsânî bazı Hanefî alimlerin umre için, fitir sadakası, udhiye ve vitir namazı gibi kabul edip vacip hükmünü verdiklerini ifade etmiştir. Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 2/226; Karâfi, *ez-Zehîra*, 3/373; İbn Kudâme eserinde; Hz. Ömer, İbn Abbâs, Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer, Said b. Müseyyeb, Ata, Tâvus, Hasan, İbn Sirîn, Şa'bî, İshak ve Şâfiî'nin kendisine hac farz olan kimsenin umre ile de yükümlü olduğu görüşünde olduklarını; İbn Mesûd, İmam Mâlik, Ebû Sevr ve Ehli Rey ise Hz. Peygamber'in de "Umrenin vacip olup olmadığı sorulduğunda, olmadığı yönünde cevap vermesini delil kabul ederek umrenin vacip olmadığı görüşünü dile getirmişlerdir. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/218; Necdî, *Hâşiyetu'r-ravdi'l-murbi*, 3/501; Cezîrî, *el-Fikhu 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 1/615.

bir şeyin yapılmaması ya da yapılmaması gereken bir şeyin yapılması durumunda söz konusu olur.¹⁰⁴

2.5.1. Yemin Kefâretinde Orucun Peş Peşe Tutma Durumu

Yemin, kişinin bir işi yapıp yapmama veya bir olayın doğru olup olmaması hakkında söylediği sözü Allah'ın adı ya da sıfatını kullanarak kuvvetlendirmesidir. Yemin cümlesi "vallahî," "billahî" ve "tallahî" ifadeleriyle kurulur.¹⁰⁵

Maide suresinin 89. ayetinde geçen (... أَوْسَطَ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ ...), "...Bunun da (yemin) kefâreti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır...."¹⁰⁶ ifadeleri resmi mushafta bu şekilde yer almaktadır. Diğer yandan ise İbn Mesûd, Übey b. Ka'b ve Nehâf'den rivayet edilen müdrec kıraatle "mütetâbiât" kelimesi ortaya konmakta ve "فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ..." şeklinde okunmaktadır. Bu kıraatte yemin kefâreti olarak tutulacak orucun peş peşe tutulması gerektiği ifade edilmektedir.¹⁰⁷

Mezheplerin yaklaşımları incelendiğinde Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin usullerine uygun olarak İbn Mesûd'a ait olan müdrec kıraati hükümlerine mesned kabul ettikleri görülmektedir. Bu sebeple onlar yemin kefâretinin peş peşe tutulması gerektiğini dile getirmiş, aksi takdirde sahih olmayacağını ifade etmiştir. Serahsî bu görüşlerinin dayanağının İbn Mesûd'un kıraati olduğunu ve bu kıraati meşhur kabul ettiklerini ifade etmektedir.¹⁰⁸ İbn Kudâme eserinde Ahmde b. Hanbel'in müdrec kıraatte yer alan "peş peşe" kıraatini kabul ettiğini ve hükmünü buna göre verdiğini ifade etmektedir.¹⁰⁹

Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri ise mütetâbiât kıraatin mütevâtir seviyesine ulaşmadığı için kabul etmemiş ve yemin kefâreti için tutulacak olan orucun resmi mushafta yer aldığı şekliyle ayrı ayrı günlerde tutulabileceğini ifade etmiştir. İmam Malik böyle bir durumda orucun peş peşe tutulmasının müstehab olduğunu fakat ayrı ayrı tutmanın da caiz olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁰

SONUÇ YERİNE

Bazı fakihlerin Kur'an tariflerinde yer alan "yedi harf üzerine indirilen" ibaresi kıraat-fıkıh ilişkisinin temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Fakihler, kıraatlerin Kur'an sayılıp sayılmayacağı konusunu tartışmış ve mütevâtir olmayan kıraatlerin, Kur'an olarak kabul

¹⁰⁴ Heyet, *el-Mevsûatül-Fıkhıyye el-Kuveytiyye*, 3/275.

¹⁰⁵ Serahsî, *Mevsûat*, 8/127-129; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 3/5; Yalçın, *Kıraat Farklılıklarının Fıkhî İstinbatlara Etkisi*, 71.

¹⁰⁶ Mâide, 5/89.

¹⁰⁷ Ebû Bekir b. Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 165; İbn Kesîr, Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-'Azîm*, 3/159; Seyyib, *Eseru'l-kıraât*, 36-37; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/333.

¹⁰⁸ Serahsî, *Mevsûat*, 7/4; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 5/111; 'Aynî, *El-binâye*, 6/135.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel "peş peşe" ifadesi için ayet olmasa dahi haberi vâhid hükmünde, Hz. Peygamber'den yapılmış bir rivayet olduğu bu sebeple hüküm için kabul edilmesi gereken bir hüccet olduğu görüşündedir. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/555; Heyet, *el-Mevsûatül-Fıkhıyye el-Kuveytiyye*, 10/127.

¹¹⁰ İmam Mâlik, *el-Müdevvene*, 1/595; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihayetu'l-muktesid*, 2/180; Heyet, *el-Mevsûatül-Fıkhıyye el-Kuveytiyye*, 10/127.

edilemeyeceği ve bunlarla namazda tilavette bulunulamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.

Kiraat imamlarından gelen farklı kiraatlerin üzerine hüküm bina edilip edilemeyeceği konusu da fakihler arasında tartışılmıştır. Bu sebeple mezheplerin kiraatlerin kabulü konusunda bir usul benimsedikleri görülmektedir. Kiraati nakleden râvilerin yoğunluğu dikkate alınarak benimsenen bu usule göre kiraatleri kabul etme konusunda Hanbelî mezhebi daha serbest bir tutum benimserken Mâlikî mezhebinin daha sıkı bir yaklaşım benimsendiği görülmektedir. Buna göre Hanbelî mezhebi müdrec ya da haberi vâhid de olsa nakledilen kiraati kabul ederken, Hanefi mezhebinde en az şöhret derecesinde olma şartının bulunduğu, Şâfiî mezhebinin genel kanaatinin mütevâtir kiraati kabul etmek yönünde olduğu, Mâlikî mezhebinin ise mütevâtir olmayan hiçbir kiraati kabul etmediği anlaşılmaktadır. Çalışma ile mezheplerin kiraatler konusunda benimsedikleri usule paralel bir yaklaşım benimsedikleri ve hükümleri bu usule göre temellendirdikleri görülmektedir.

Temizlik konusunda bazı meselelerde kiraat farklılıkları hükme tesir etmiştir. Abdest alırken ayakların yıkanmasının mı yoksa mesh edilmesinin mi gerekli olduğu, kadına dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı ve hayızlı biten kadın ile cinsel ilişki kurulup kurulamayacağı konusunda varid olan kiraat farklılıklarının mezhepler nezdinde kendi usulleri ile değerlendirmeye tabi tutulduğu ve farklı hükümler ortaya konduğu anlaşılmıştır.

Ayrıca orta namazın hangi namaz olduğu, Cuma namazına gitmenin keyfiyeti ve tavaf namazı konularındaki ihtilafta da kiraat farklılıklarının söz konusu olduğu görülmüştür. Orta namazın hangi namaz olduğu ile ilgili haberi vâhid mertebesinde kalan rivayetin, Cuma namazına gitmenin keyfiyeti ile ilgili müdrec olarak kabul edilen rivayetin ilgili mezheplerce belirledikleri usul çerçevesinde bazen de diğer delilleri de dikkate alarak kabul edildiği ve hükme mesned edildikleri görülmüştür.

Ramazan orucunun kazası ve yemin kefâreti nedeniyle tutulan orucun peş peşe tutulmasının gerekliliği, ramazan orucuna güç yetiremeyen kimsenin fidye vermesi, Safâ ile Merve'de yapılan sa'yin ve umrenin hükmü konularında yer alan kiraat farklılıklarının, hükme tesir ettiği görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnavut, Adil Mürşid. I-L Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- Aytekî, Mehmet Ali. "Abdestte Ayağı Yıkamanın veya Mesh Etmenin Fikhî Boyutu". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2020), 367-401. <https://doi.org/10.20486/imad.815220>
- Birişık, Abdulhamit. "Kiraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *Sahîhü'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. 1-7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Cezîrî, 'Abdurrahman b. Muhammed. *el-Fikhu 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

- Çetin, Abdurrahman. *Kiraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- Dağ, Mehmet. *Kiraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Ebû Bekir b. Ebî Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî. *Kitâbu'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh (son). Kâhire: el-Faruku'l-hadise, 2002.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). *Sünen-i Ebu Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 1-4 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebü'l-Hasen, Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrem) es-Saîdî el-Adevî (ö. 1189/1775). *Hâşiyetü'l-'Adevî ala kifâyetu't-talibî'r-Rabbânî*. thk. Eş-Şeyh Muhammed el-Bâkâî Yusuf. 1-2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Ekinci, Ahmet. *Kadı Nu'mân ve İsmâilî Fıkhnın Teşekkülü*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.
- Ekinci, Ahmet. *Zeydî Fıkhnın Gelişimi ve Hâdî-İlelhak*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2019.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 1-10 Cilt. İstanbul: Umut Matbaası, ts.
- Er-Razî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer b. el-Hasan b. el-Huseyn et-Teymî er-Râzî. *Mefâtîhu'l-ğayb et-tefsîru'l-kebîr*. I-XXXII Cilt. Beyrut: Dâru İhya' et-Turâss el-'Arabî, 1420.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mustesfâ*. thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (ö. 175/791). *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim es-Sâmirî. I-VIII Cilt. Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Hallâf, Abdülvahhab. *İlm-u Usûli'l-Fikh*. Mektebetü'd-Davâ, 8. Baskı., 1431.
- Heyet. *el-Mevsûatül-Fikhiyye el-Kuveytiyye*. 1-45 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-Şüunu'l-İslâmiyye, 2006.
- İbn Cezerî, Muhammed b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kiraâti'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dıbâ'. 1-2 Cilt. Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâmüddîn İsmail b. Ömer, Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî li İbn Kudâme*. 1-10 Cilt. Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 1-2 Cilt. Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 2002.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî. 1-2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, t.y.
- İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-Arab*. 1-15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Baskı., 1414.
- İbn Mücâhid, Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâsî et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1400.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelusî. *Bidâyetü'l-muctehid ve nihayetu'l-muktesid*. I-IV Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed, Said el-Afğânî. *Hucetü'l-kirâât*. Dâru'r-Risâle, ts.

- İbnü'l-Enbarî, Ebu Bekr b. Beşşar Muhammed b. Kasım b. Muhammed. *Îzâhü'l-Vakf ve'l-İbtida*. thk. Muhyiddin Abdurahman Ramazan. 2 Cilt. Dimeşk: Matbûatu Mecmei'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1971.
- İmam Mâlik, Mâlik b. Enes b. Malik b. Âmir. *el-Müdevvene*. 1-4 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1994.
- Karâfî, Şihabeddin. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Hacî vd. 1-14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'i'ü's-sanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'*. I-VII Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kayravânî, Kâsım b. İsâ b. Nâcî et-Tenûhî. *Şerhu İbn Nâcî et-Tenûhî alâ metni risaleti li iİbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*. I-II Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Kurtubî, Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 1273). *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kurân*. thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim Etfîş. I-XX Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütüb el-Mişriyye, 1964.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 1-5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Necdî, 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İbn Kâsım el-'Âsımî. *Hâşiyetu'r-ravdi'l-murbi' şerh-u Zâdi'l-mustakni'*. 1-8 Cilt. b.y.: y.y., 1977.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî en-. *İ'râbu'l-Kur'ân li'n-Nehhâs*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Hasan Muhammed el-Mesûdî. 1-8 Cilt. Kâhire: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1930.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-. *El-mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Komisyon. 1-9 Cilt. Kahire: İdâretü't-Tab'atü'l-Münîriyye, 1347.
- Önen, Hacı. "Kiraatların Fikhî Hükümlere Etkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2013), 1-24.
- Özbek, Ömer. "Kiraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/39 (01 Aralık 2015), 163-181.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090). *Mebûsât*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûl'üs-Serahsî*. I-II Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1984.
- Seyyib, Hayruddin. *Eseru'l-kiraâti'l-kurâniyye fi'htilâfi'l-ahkâmî'l-fikhiyye*. Cezayir: Dâru'l-Haldûniyye, 2007.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Ümm*. 1-5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı., 1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdullah Muhsin et-Türkî. 1-26 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 2001.
- Tilimsânî, Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî el-İdrîsî el-Alvînî. *Miftâhu'l-vüsûl'*. thk. Muhammed Ali Ferkûs. Mekke: Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998.
- Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ b. Sevre b. Mûsa b.ed-Dahhâk. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî-İbrâhîm Utve 'Avd. 1-5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Maţbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, İkinci., ts.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kiraat Farklılıklarının Rolü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, ts.
- Yalçın, Yunus. *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kiraat İlişkisi: Taberî ve Cessâs Örneği*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2022.

- Yalçın, Yunus. *Kıraat Farklılıklarının Fıkhi İstinbatlara Etkisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, 1965.
- 'Abdul'azîz el-Buhârî, 'Alâuddîn 'Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. I-IV Cilt. İstanbul: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1890.
- 'Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

KİTAP İNCELEMESİ:

Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsir Tarihi

BOOK REVIEW:

The History of Magric Interpretation From The Beginning to The Present

Muhammet KARA

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Assit. Prof. Kafkas University Faculty of Theology

erkaram_25@hotmail.com Orcid: 0000-0003-4904-7187

Atıf/©: KARA, Muhammet (2023). "Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsir Tarihi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

Sayı 10-20, ss. 667-674

Citation/©: KARA, Muhammet (2023). The History of Magric Interpretation From The Beginning to The Present, *Kafkas University Faculty of Divinity Review*.

Issue 10-20, pp. 667-674

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1234893

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 15 January / Ocak 2023

Accepted / Kabul Tarihi: 30 January / Ocak 2023

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 20; **Pages / Sayfa:** 667-674.

Suggested ISNAD Citation: Muhammet Kara, "Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsir Tarihi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz- July 2023), 667-674.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/Intihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by **Turnitin/Ithenticate/Intihal**

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

"BAŞLANGIÇTAN GÜNÜMÜZE MAĞRİB TEFSİR TARİHİ"

Kitabın Künyesi:

Yazar: Osman KARA

Eser adı: Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsir Tarihi

Yayınevi/yeri ve yılı: İlahiyat Yayınları, Ankara Aralık 2020

Sayfa sayısı: 312

ISBN 978-625-7738-33-0

Tanıtan: Muhammet KARA, Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Değerlendireceğimiz bu eser, başlangıcından günümüze kadar Mağrib bölgesinde (Fas-Tunus-Cezayir) yapılan tefsir çalışmalarının tanıtıldığı *Başlangıçtan Günümüze Mağrib Tefsir Tarihi*, Osman Kara tarafından kaleme alınmıştır. Eser, 2020 yılında İlahiyat Yayınları tarafından okuyucuların istifadesine sunulmuştur.

Endülüs Tefsir Tarihi ile ilgili birçok araştırma yapılmıştır. Meşinî'nin yazmış olduğu *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endülüs* adlı eser bunlardan birisidir. Bu eserde Endülüs'te tefsirin doğuşu, gelişimi, müfessirler ve eserleri tanıtılmıştır. Ardından Endülüs'te yapılan tefsir çalışmalarının metod açısından genel özellikleri üzerinde durulduktan sonra selefi, lugavî, işârî, fikhî ve i'tizâlî olmak üzere beş ana kategoride tefsir ekollerinden ve eserlerinden bahsedilmiştir. Son olarak Doğu İslâm dünyasındaki tefsirlerle Endülüs tefsir eserleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Diğer bir çalışma Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî'nin kaleme aldığı *Menhecü'l-medreseti'l-Endülüsiyye fi't-tefsîr sıfâtühû ve hasâisühû* adlı eserdir. Eserde tefsir yönelişleri rivâyet, filoloji, itikâdî ve fikhî olmak üzere dört bölümde ele alınmıştır.

Türkiye'de ilk defa Yunus Ekin, Endülüs tefsirinden bahseden bir makale kaleme almıştır. Ekin'den sonra Endülüs tefsirine dair diğer bir makale M. Akif Koç tarafından yazılmıştır. Endülüs tefsirinin kaynakları üzerinde duran Koç, rihleler vasıtasıyla doğu dünyasındaki tefsirlerin Endülüs'e getirildiğinden bahseder. Mustafa Şentürk ise bu konuyla alakalı yazdığı makalesinde Endülüs'te oluşan tefsir sürecinden ve Mağrib bölgesiyle olan ilişkisi ve etkisinden bahsederken Koç'un makalesine atıfta bulunmuştur.

Mağrib bölgesiyle ilgili doğrudan yapılan çalışmalar arasında Abdusselam Ahmed el-Kenûnî'nin 1974 yılında Rabat'ta hazırladığı *el-Medresetü'l-Kur'âniyye fi'l-Mağrib mine'l-Fethi'l-İslâmî ilâ İbn 'Atıyye* adlı doktora tezinin Mağrib/Kuzey Afrika bölgesinin tefsir

faaliyetlerini inceleyen ilk çalışma olduğu görülmektedir. İkincisi Zeytûniyye Üniversitesi'nde tefsir öğretim üyesi olarak görev yapan Vesîle Bel'îd b. Hamde'nin 1988 yılında yapmış olduğu ve 1994 yılında kitap olarak basılan *et-Tefsîr ve İtticâhâtühû bi-İfrîkiyye: mine'n-neş'eti ile'l-karni's-sâmini'l-hicrî* adlı doktora çalışmasıdır. Bel'îd eserinde tefsirin doğuşu ve gelişmesi ile ilgili birinci bölümden sonra genel olarak tefsiri me'sûr, lugavî, re'y, fikhî ve ilmî olarak beş ana kategoriye ayırarak incelemiştir. Çalışmanın diğer bölümlerinde bu kategoriye uyulmayarak Afrika bölgesinde hicrî VIII. asra kadar yapılan çalışmalar beş ana kategoride ele alınarak temsilcileriyle birlikte incelemeye tabi tutulmuştur. Başlangıcından hicrî sekizinci asra kadar İfrîkiyye'de yapılan tefsir çalışmalarını tasnif ve analiz eden bu çalışma ciddi bir araştırmadır. Ancak mevzubahis olan İfrîkiyye bölgesi sınırları tam olarak tespit edilebilmiş değildir. Örneğin Endülüs bölgesinin müfessirleri de bu kategoriye dâhil edilmiş gözükmemektedir.

Mağrib tefsir tarihine dair yapılmış dikkat çekici çalışmalardan birisi de Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî'nin Ezher Üniversitesi'nde yaptığı ve daha sonra kitap olarak basılan *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn fi Ğarbi İfrîkiyâ* adlı doktora çalışmasıdır. Bu konuda yapılan bir diğer çalışma Su'ad Aşkar'ın yapmış olduğu *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn bi'l-Mağribi'l-aksâ* adlı eserdir. Eserde bölgede kurulan İdrisîler, Murabıtlar, Muvahhidler, Merînîler, Sa'dîler ve Alevî/Filâlî devletlerinde yapılan tefsir çalışmalarına, eğitim ve telif kapsamında yapılan tefsir faaliyetlerine yer verilmiştir. Daha sonra lugavî, sûfî ve ıslahî tefsir ekolleri örneklerle tanıtılmıştır.

İbrahim el-Vâfi'nin yazdığı *ed-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye bi'l-Mağrib fi'l-karni'r-râbi'i'l-aşeretü'l-hicrî* adlı eserinde ise son asırda bölgede yapılan Kur'ân araştırmaları ve tefsir faaliyetlerine yoğunlaşmış, örnek olarak Kenûn, Zinîber ve Nasırî'nin tefsirleri tanıtılmıştır.

Abdullah Uveyne'nin hicrî XIV. asırdaki tefsir ekolleriyle ilgili yaptığı *İtticâhâtü't-tefsîr bi'l-ğarbi'l-İslâmî fi'l-karni'r-râbi' 'aşere el-hicrî* adlı çalışma, Mağrib bölgesinde günümüzde yapılan tefsir çalışmalarını ele alır. Eserde, burada yapılan tefsirler; ictimâî, itikâdî ve tasavvufî tefsirler şeklinde üç ekol olarak sınıflandırılmıştır.

Cezayir'de yapılan tefsir faaliyetleriyle ilgili olarak bir doktora ve iki yüksek lisans tezi olmak üzere üç çalışma yapılmıştır. Birinci çalışma Abdulğanî İsevî tarafından yapılan *Cühûdü 'Ulemâi'l-Cezâir fi 'İlmi't-Tefsîr Zemeni'l-'Ahdî'l-'Osmânî* adlı tezdur. Osmanlı döneminde Cezayir'de yapılan tefsir faaliyetlerini araştırma konusu yapan bu tez, hicrî X-XIII. asırlar arasındaki dönemi inceler. Diğer çalışma Rekîbî Sâmiye tarafından yapılan *Cühûdü 'Ulemâi'l-Cezâir fi't-Tefsîr mine'l-Karni'l-'Âşir ile'l-Karni'r-Râbi' 'Aşere Hicrî* adlı tez, X-XI. asırda üç müfessiri, XII. asırda üç müfessiri, XIII. asırda iki müfessiri ve XIV. asırda da dört müfessiri ve eserlerini tanıtır. Ebû İbrahim b. Abdurrahman Emced tarafından yapılan

el-Müfessirûn fi'l-Cezâir adlı yüksek lisans çalışması ise iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci bölüm İslâm'ın Mağrib'e girişini konu edinir, ikinci bölüm ise Cezayir'de tefsir faaliyetlerinde bulunan kırk beş müfessiri alfabetik olarak tespit ederek biyografilerini verir.

Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî'nin başlangıç döneminden hicrî beşinci asra kadar Kayrevan'da yapılan fikhî tefsirleri değerlendirdiği *Tefsîrû'l-fikhî fi'l-Kayrevân* adlı çalışma önemlidir. Bütün bu çalışmaların yanısıra Mağrib müfessirlerini ve metotlarını ele alıp inceleyen müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Yapılan bu tür çalışmalar, bir müfessirin Kur'ân'ı yorumlama metodunu geniş çerçevede ortaya koymuşlardır. (s. 20-27)

Yukarıda bahsedilen çalışmaların bir kısmı, Mağrib tefsir tarihini genel olarak ele almış, bir kısmı bu coğrafyanın belirli bir bölgesini veya belirli bir zaman dilimini esas almıştır. Bu sebeple bölgenin tümünü kuşatan genel bir tefsir tarihi günümüze kadar yapılmamıştır. Bir diğer dikkat çekici husus ise Mağrib tefsir tarihine dair yapılan çalışmalar bölgenin ilim adamları tarafından Arapça diliyle yapılmıştır. Araştırmalarımız neticesinde tefsir faaliyetlerinin başlangıç aşamasından günümüze kadar bütün bölgeyi kapsayan Türkçe bir tefsir tarihi kaleme alındığını tespit edemedik. Bu sebeple yazarın yapmış olduğu Mağrib bölgesine dair tefsir tarihi çalışması, ülkemizde yapılan ilk ve tek çalışma kabul edilebilir.

Kara, bu çalışmasında hedeflenen amacı, ele alınan bölgenin tefsir ilmine yaptığı katkının ortaya çıkarılması ve belli bir tasnif sistemiyle incelenmesi şeklinde ifade etmiştir. Çalışmasının sonunda belirlediği hedefin ise bu bölgede yazılan tefsirlerin karakteristik özellikleri, yaptığı etkiler ve İslâm dünyasından ne tür etkilenmelere maruz kaldığını göstermek olduğunu belirtmiştir. (s. 14)

Kara, yukarıda bahsedilen Tarhûnî'nin çalışmasına oldukça benzeyen bir yöntemi takip etmiş ve çalışmasında daha çok bölgede tefsire dair var olan hemen her şeyi ansiklopedik olarak aktarmak şeklinde kaleme almıştır.

Giriş ve iki bölümden oluşan bu eserde yazar, genel itibariyle Mağrib'te kaleme alınan kayıp, yazma ve matbu halde bulunan tefsir, hâşiye, ihtisar ve kısmi tefsirleri ele alarak incelemeye çalışmış ve bölgesel bir tefsir tarihi çalışması ortaya koymuştur.

Araştırma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, araştırmanın önemi, amacı, kapsamı ve yöntemi belirlendikten sonra, bu eserde yararlanılan kaynaklar değerlendirilmiştir. (s. 11-28) Mağrib bölgesinin isimlendirilmesi ve sınırlarıyla ilgili bilgiler verildikten sonra İslam öncesi Mağrib'in tarihi ile ilgili önemli bilgiler sunulmuştur. Ardından Mağrib'in Müslümanlar tarafından fethedilmesine, sahabe ve tabiînin Mağrib'te İslam'ın yayılması ve öğretilmesi ile ilgili yaptıkları ilmî faaliyetlere yer verilmiştir. Bölgede

etkili olan fırka, mezhep ve tarikatların, dini ve sosyal hayata, ilim ve kültüre yaptıkları katkılara değinilmiştir. (s. 29-68)

İslâm'ın yayılması ve Kur'ân öğretim faaliyeti sahabe döneminde de devam etmiş; dört halife zamanında batıda Mağrib'e, doğuda Maveraünnehir'e, kuzeyde ise Anadolu'nun içlerine kadar ulaşmıştı. Bu farklı bölgelerde yaşayan ve İslâm ile tanışan insanların kültür, örf, adet ve sosyo-kültürel dünyaları, Kur'ân yorumunu dolaylı olarak etkilemişti. Yayıldığı coğrafyanın tarihi ve kültürel şartları, yaşam şekilleri çerçevesinde farklı yorum anlayışlarının ortaya çıkması, İslâm'ın her zaman ve zeminde yaşanılabilen evrensel bir din olduğunu göstermektedir. Öte yandan yorum farklılığı ve çeşitliliğinde bu bölgelere giden sahabe ve tabiînin anlayış farklılıklarının da rolünün olduğu muhakkaktır.

Bu durumdan Mağrib coğrafyasının da etkilenmesi gayet doğaldır. Çünkü bölge kısa bir süre içerisinde Endülüs'e kadar sahabe döneminden itibaren fethedilerek İslâm topraklarına katılmıştır. Sahabe ve daha sonraki dönemde tabiûn, bu coğrafyada yaşayan insanlara, İslâm'ı öğretim faaliyetlerini özveriyle devam ettirmişlerdir. Nitekim bu bölgede, devletler kuran yöneticiler, farklı mezhep ve inanç grupları, büyük bir kültür, sanat ve ilmi birikim ortaya koymuşlardır.

Bir tefsir tarihi çalışması olarak planlanan bu eserde, ilk dönemden itibaren günümüze kadar, sınırları Fas, Tunus ve Cezayir olarak belirlenmiş bölgede, yapılan tefsir faaliyetleri, iki aşamada ele alınmaya çalışılmıştır. Mağrib'de Tefsir: Klasik Dönem şeklinde isimlendirilen birinci bölümde, başlangıçtan XIX. asra kadar klasik dönemde yapılan tefsir faaliyetleri belirli sistem içerisinde incelenmiştir. Bu bölümde, tefsirler belirli ekoller şeklinde tasnif edilmemiştir. Çünkü bu tasnif oldukça zor olmakla birlikte aynı zamanda bazı problemleri içinde barındırdığı görülmektedir. Bu bölümde, kaybolmuş, yazma veya tahkik edilerek basılmış tam tefsir, yarım kalmış tefsir, hâşiye ve ihtisâr çalışmaları, belirli süre ve âyetler üzerine yazılmış tefsirler tespit edilmeye çalışılmıştır. (s. 69-174)

Ardından klasik dönemde yazılmış önemli tefsirler tanıtılmaya ve sonraki eserlere olan etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır. İlk tefsir olma özelliği taşıyan Yahya b. Sellâm'ın (ö. 200/815) tefsiri ele alınıp detaylı bir şekilde incelenmiştir. (s. 89-99) İbâziyye mezhebine mensup hicrî II. asrın sonları ve hicrî III. asrın başlarında yaşamış Cezayirli bir müfessir olan Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî'nin (ö. 280/893 civarı) tefsiri ve kendinden sonraki müfessirlere etkileri üzerinde durulmuştur. (s. 99-104) Fâtımîlerin dikkate aldığı ve devlet politikalarında çokça yer verdiği batınî tefsir örneği olarak Kâdî Nu'mân el-Mağribî'nin (ö. 363/974) *Esâsü't-te'vil* adlı eseri ele alınmıştır. Bu eser, Kur'ân'ı süre tertibine göre ele alıp yorumlayan bir tefsir değildir. Kur'ân'dan seçilen âyetlerin, şîa mezhebinin bâtinî yorum esaslarına göre yorumlandığı bir te'vil örneğidir. (s. 104-109) Mağrib bölgesinde tefsirin önemli köşe taşlarından birisi olarak kabul edilen Mekkî b. Ebî

Tâlib'in (ö. 437/1045) *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye* adlı tefsiri ele alınmıştır. Değişik kütüphanelerde el yazma nüshaları bulunan bu tefsir, bir grup araştırmacı tarafından 2008 yılında tahkik edilerek on üç cilt olarak basılmıştır. (s. 109-122) Mağrib bölgesinde yetişen önemli müfessir ve kıraât imamlarından birisi olan Ebû'l-Abbas Ahmed b. 'Ammâr et-Tunûsî el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048) *et-Tafsîl* adlı tefsiri tanıtılmıştır. (s. 122-129)

Muvahhidler döneminde yapılan tefsir faaliyetlerinin pek çoğunda işârî yöntem benimsenmiştir. Sûfi kimliği ile tanınan, işârî yorumlar yapan ve tefsiri oldukça revaçta olan İbn Berrecân'ın (ö. 536/1141) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm* adlı tefsiri tanıtılmıştır. (s. 129-131) Mağrib'de ilk dönem filolojik tefsir metodunu uygulayan müfessirlerden birisi olan Sefâkusî'nin (ö. 742/1341) *el-Mücîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı eseri ele alınmıştır. (s. 131-135) Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf es-Seâlibî el-Cezâirî'nin (ö. 875/1471) erken dönem tasavvuf ilminden elde ettiği keşfi yorumlara ve va'zu nâsihatlere dayandığı *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri de geniş bir şekilde tanıtılmıştır. (s. 138-143) Ayrıca araştırmada klasik dönemde tasavvuf/işari yorum alanında Tunus'un en meşhur fakih ve müfessirlerinden biri olan İbn 'Arafe (ö. 803/1401) ve Tancalı büyük mutasavvıf ve müfessir İbn 'Acîbe'nin (ö. 1224/1809) tefsirleri ele alınmıştır. (s. 135-152) Bu iki tefsirin dışında özellikle Fâtiha sûresi tefsiri bağlamında bazı işârî tefsir örnekleri tespit edilerek tanıtılmıştır. (s. 166-167)

Eserde Mağrib bölgesinde klasik dönem tefsir hareketinin üç önemli merhale geçirdiği tespit edilmiştir. Birinci merhale; tabiîn'in sahabeden tevarüs ettikleri rivayetlerin toplanmasıdır. İkinci merhale; burada yaşayan Müslümanların tefsir bilgilerini artırmak amacıyla doğuya yani İslâm'ın doğup yayılmaya başladığı ilim merkezlerine yaptıkları seyahatler neticesinde elde ettikleri bilgileri elde etme sürecidir. Üçüncü merhale ise tefsir kitaplarının ortaya çıktığı telif sürecidir. Bu bölgenin tefsir tarihinde çok fazla yer bulamamasının üç önemli sebebinin olduğu görülmüştür: a) Bu bölgede yapılan tefsir faaliyetleri Endülüs tefsir hareketinin gölgesinde ve etkisinde kalmıştır. b) Bu bölgede yetişen âlimler tarafından yazılan tefsir eserlerinin pek çoğu kayıp ya da yazma halinde bulunmakta, çok az bir kısmı tahkik edilerek ilim âleminin istifadesine sunulmuştur. c) Bu bölgede uzun süre Şii-İsmâiliyye ve İbâziyye gibi fırkalar etkili olmuş ve coğrafi olarak bu bölge şark İslâm dünyasına uzak kalmıştır. (s. 69)

Eserde Mağrib bölgesinde tefsirin müstakil bir ilim dalı haline gelmesinin ve telif faaliyetlerinin geç sayılabilecek bir dönemde ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Bu durumun sebepleri arasında Berberîlerin isyanlarının ciddi etkileri olmuştur. Bu sebeple bölgede ciddi bir toplumsal kargaşa ve siyasi istikrarsızlık oluşmuştur. Siyasi istikrarı sağlayacak etkili ve güçlü bir devletin ortaya çık(a)maması kültürel ve ilmi faaliyetlerin dolayısıyla tefsir eserleri yazma faaliyetinin gecikmesine sebep olmuştur. Diğer taraftan Endülüs tefsir geleneğine ait olan İbn Atıyye ve Ebû Hayyân'ın tefsirleri, Kuzey Afrika'da çok etkili olmuş,

bu tefsirlerin ihtisârları yapılmış, Mağrib müfessirleri tefsir teliflerinde büyük ölçüde bunlardan yararlanmışlardır. (s. 69)

Mağrib'de Tefsir: Çağdaş Dönem şeklinde isimlendirilen ikinci bölümde Mağrib'de çağdaş dönemde yapılan tefsirler incelenmiştir. Bu bölümde tefsirlerin sınıflandırılması sorunu ele alındıktan sonra Mağrib'de çağdaş dönemde yazılan tefsirler ıslahî/ictimâî, makâsîdî, selefî, fırka (İbâziyye) ve işârî-tasavvufî tefsir ekolleri şeklinde sınıflandırılmıştır. Ekoller ile ilgili giriş mahiyetinde genel bilgiler sunulduktan sonra Mağrib bölgesindeki müfessirler ve metotları ele alınıp incelenmiştir. Ardından bu dönemde yazılan ve sınıflandırmaya dâhil edilemeyen tefsirler; kayıp, yazma, matbu, eksik, hâşiye, ta'lik ve kısmi tefsirler şeklinde sınıflandırılarak incelenmiştir. (s. 175-286)

Çağdaş dönemin en önemli özelliği, Batı karşısında savunmacı pozisyonda kalan Müslümanların ıslahat çalışmalarını başlatmalarıdır. Çalışmada Efgânî (1838-1897) ve öğrencisi Muhammed Abduh'un (1849-1905) ıslahat düşüncelerinden etkilenen Mağrib müfessirlerinin yazmış oldukları tefsirlerde ıslahat ve yenilikçi düşüncelere ve toplumsal olaylara geniş yer verdikleri ifade edilmiştir. (s. 186-195)

Abdulhamîd b. Bâdîs (1889-1940), Ebû Bekir Zınîber (1882-1956), Muhammed Mekkî en-Nasırî (1906-1994) ve Ebû Bekir Câbir el-Cezâirî (1921-2018) gibi müfessirlerin toplumun geri kalmışlıktan kurtulması, özellikle vatan topraklarını işgal eden sömürgecilere karşı Müslümanlara cihat ruhunu ve mücadele azmini aşıl原因an fikri hareketlerin muharrik gücü oldukları vurgulanmıştır. Toplumu cehaletten kurtararak Kur'ân'ın hidâyet ve rehberliği ışığında üstlendikleri eğitime görevi, yaptıkları çalışmalar ve yazdıkları tefsir çalışmaları geniş bir şekilde incelenerek ortaya konmuştur. (s. 195-210)

Makâsîdî tefsir ekolünün önemli temsilcilerinden birisi olan ve Tunus'un eğitim faaliyetleri ve yükseköğrenimin ıslahı konusunda önemli görevler icra eden İbn Âşûr'un (1879-1973) tefsir ve makâsîd alanında yaptığı çalışmalar tanıtılmıştır. (s. 210-226)

Araştırmada özellikle Cezayir bölgesinde etkili olan İbâziyye fırkasının yaptıkları tefsir faaliyetleri üzerinde durulmuş, Eттаfeyyîş (1820-1914) ve İbrahim Ömer Beyyûd'un (1899-1980) tefsirleri tanıtılmıştır. (s. 226-233)

Bu bölgede ayrıca selefi hareketlerin yaygın olduğu ve tefsire önemli katkılar sunduğu belirtilmiştir. Bu kısımda Takıyuddin el-Hilâlî (1894-1987) ve Abdullah Kenûn'un (1908/1990) yazdıkları tefsir ve eserlerin tanıtımına yer verilmiştir. (s. 233-240)

Mağrib'de dini ve kültürel atmosferin canlı tutulmasını sağlayan hareketlerin başında tasavvuf gelmektedir. Mağrib'de tasavvufî hareketler aynı zamanda bağımsızlık mücadelesinde de önemli rol üstlenmişlerdir. Tasavvufî hareketlerin çok yaygın olduğu bölgede işârî tefsir örnekleri maalesef yeterli sayıda değildir. Bu kısımda Mâülayneyn b.

Muhammed Fadıl eş-Şinkîtî (1831-1910), Abdulvehhab Lukaş et-Tıtvânî (1853-1922) ve Ahsen el-Bu'akîlî (1882-1948)'nin tasavvufi yorumlarına yer verilmiştir. (s. 241-258)

Ayrıca sîret-nüzûl ilişkisi bağlamında Kur'ân'ı yorumlamayı amaçlayan çağımızın önemli felsefi düşünürlerinden Faslı Câbirî'nin (1935-2010) tefsiri ele alınmıştır. Çünkü bu tefsir aynı zamanda Kur'ân'ın nüzûl tertibine göre yazıldığı ve sîret-nüzûl ilişkisine odaklandığı için önemli bir çalışmadır. (s. 258-273)

Diğer kısımlarda kayıp ve yazma tefsirler, matbu ve tamamlanmamış tefsirler, çeşitli tefsirlere yapılmış hâşiye ve ta'likler tanıtılmıştır. Kısmi tefsirler bölümünde çağdaş dönemde kaleme alınan bazı sûre ve âyet tefsirleri tanıtılmıştır. Kur'ân ilimlerine dair bazı çalışmalara yer verildikten sonra elde edilen sonuçlar tespit edilmiştir. (s. 273-291)

Mağrib bölgesinde tefsir ile ilgili yapılmış çalışmalara ve kaynaklara müracaat edilerek telif edilen bu eserin tefsir tarihine ciddi katkılar sunacağı muhakkaktır. Bu çalışma yeni araştırmaların yapılmasına, yeni makale ve tezlerin yazılmasına öncülük ve kaynaklık edecektir.

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS EDITION

SIRA	HAKEM	KURUM
1	PROF. DR. MUHAMMED TAYYİB KILIÇ	DİCLE ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
2	PROF. DR. ÖMER FARUK TEBER	AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
3	PROF. DR. HÜSEYİN GÜNEŞ	ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
4	PROF. DR. AHMET TURAN YÜKSEL	NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ, AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAKÜLTESİ
5	PROF. DR. ŞUAYİP ÖZDEMİR	AMASYA ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
6	PROF.DR. MUAMMER ERBAŞ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
7	PROF. DR. SEYİT AVCI	SELÇUK ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
8	PROF.DR. ÖMER ÖZPINAR	NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ, AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAKÜLTESİ
9	DOÇ. DR. İSLAM DEMİRCİ	GİRESUN ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
10	DOÇ. DR. MAHMUT SAMAR	ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
11	DOÇ. DR. AHMET EKŞİ	KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
12	DOÇ. DR. ZEKİ KOÇAK	ÖMER NASUHİ BİLMEN DİNİ YÜKSEK İHTİSAS MERKEZİ
13	DOÇ. DR. YUSUF ERDEM GEZGİN	KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
14	DOÇ. DR. DURAN ALİ YILDIRIM	KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
15	DOÇ. DR. ŞEVKET KOTAN	İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
16	DOÇ. DR. ADNAN ALGÜL	GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
17	DOÇ. DR. MEMET ZEKİ UYANIK	MERSİN ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
18	DOÇ. DR. MURAT SARIGÜL	KAFKAS ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
19	DOÇ. DR. METİN YILDIZ	VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
20	DR. ÖĞR. ÜYESİ KERİME CESUR	ARTVİN ÇORUH ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
21	DR. ÖĞR. ÜYESİ TAHA YILMAZ	ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
22	DR. ÖĞR. ÜYESİ FATMA SAĞLAM DEMİRKAN	KAFKAS ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
23	DR. ÖĞR. ÜYESİ MANSUR YAYLA	ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
24	DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDULLAH SACİD ÖKSÜZ	KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
25	DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET BAHATTİN ALPHAN	HAKKÂRİ ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
26	DR. ÖĞR. ÜYESİ ÖMER TOZAL	İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ

SIRA	HAKEM	KURUM
27	DR. ÖĞR. ÜYESİ SÜMEYYE SEVİNÇ	KÜTAHYA DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
28	DR. ÖĞRETİM GÖREVLİSİ MAHMOUD ALNAFFAR	VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
29	DR. ARŞ. GÖR. KERİM YILMAZ	NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

DERGİMİZİN 10. CİLT/20. SAYISINDA YER ALAN MAKALELERİN DEĞERLENDİRİLMESİNDE HAKEMLİKLERİNE BAŞVURDUĞUMUZ BİLİM İNSANLARINA TEŞEKKÜR EDERİZ.

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ EDITÖRLÜĞÜ

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
2011