

Çankırı Karatekin  
Üniversitesi

# darulhadis

İslami Araştırmalar Dergisi

دار الحديث مجلة البحوث الإسلامية  
*Journal of Darulhadis Islamic Research*

Sayı: 4 / Issue: 4

Haziran 2023 / June 2023

Telefon: 03762189500

e-posta: darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Yeni Mah. Taş Mescit Cad. Meslek Yüksekokulu Yeni Merkez /ÇANKIRI



# Çankırı Karatekin Üniversitesi

# darulhadis

## İslami Araştırmalar Dergisi

## دار الحديث مجلة البحوث الإسلامية

### Journal of Darulhadis Islamic Research

E-ISSN : 2792-0755

Sayı/Issue: 4  
Haziran 2023 / June 2023

#### KAPSAM

SCOPE

İslam Araştırmaları, Dini Araştırmalar  
Islamic Studies, Religious Studies

#### PERİYOT

PERIOD

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)  
Biannually (30 June & 30 December)

#### YAYIN DİLİ

LANGUAGE OF  
PUBLICATION

Türkçe & İngilizce & Arapça  
Turkish & English & Arabic

#### YAYINCI

PUBLISHER

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslami  
Araştırmalar ve Uygulama Merkezi,  
Çankırı, 18000, Türkiye.  
Çankırı Karatekin University Darülhadis Islamic  
Research and Application Center, Çankırı,  
18000, Türkiye.

#### İMTİYAZ

SAHİBİ

OWNER

Doç. Dr. Fatih GÜZEL  
Çankırı Karatekin Üniversitesi Adına  
On Behalf of Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
fatihguzel@karatekin.edu.tr

#### YAZI İŞLERİ

MÜDÜRÜ

RESPONSIBLE  
MANAGER

Doç. Dr. Cemil LİV  
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler  
Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic  
Sciences, Basic Islamic Sciences  
Çankırı/Türkiye  
yzmliv@gmail.com

#### BAŞ

EDİTÖR

CHIEF EDITOR

Doç. Dr. Muhammed Ali ASAR  
Ankara Hacı Bayram-ı Veli Üniversitesi  
Ankara Hacı Bayram-ı Veli University  
Ankara/Türkiye  
muhammetali.asar@gmail.com

#### EDİTÖR

EDITOR

Doç. Dr. Mehmet Ali AYTEKİN  
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler  
Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic  
Sciences, Basic Islamic Sciences  
Çankırı/Türkiye  
mehmetalia@karatekin.edu.tr

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi; yılda iki defa yayımlanan, uluslararası alan indekslerinde taranan uluslararası hakemli, ilmi ve akademik bir dergidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (150 - 200 kelime), anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Yazarlar, Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisinin tüm giderleri Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslami Araştırmalar Merkezi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

*Darulhadis Journal of Islamic Studies is a peer-reviewed academic journal published twice a year.*

*Articles contain an English title, abstract (150 - 200 words), keywords (5-7 concepts) and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style*

*Authors publishing with Darulhadis Journal of Islamic Studies retain the copyright to their work. The legal responsibility of the articles belongs to the authors.*

*All expenses of Darulhadis Journal of Islamic are covered by the Darulhadis Islamic Studies Center of Çankırı Karatekin University. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.*

Bu dergi uluslararası



ve



indeksleri ile



ve



veri platformlarında taranmaktadır.

#### SEKRETERYA

SECRETARIAT

Arş. Gör. Nurdan GENÇ  
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler  
Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic  
Sciences, Basic Islamic Sciences  
nurdangenc@karatekin.edu.tr

#### YÖNETİM YERİ VE ADRESİ

EXECUTIVE OFFICE

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslami Araştırmalar ve Uygulama Merkezi,  
Çankırı, 18000, Türkiye.  
Çankırı Karatekin University Darülhadis Islamic Research and Application Center,  
Çankırı, 18000, Türkiye.  
https://darulhadis.karatekin.edu.tr/  
darulhadis@karatekin.edu.tr  
+0 378 218 95 00

# YAYIN KURULU

## EDITORIAL BOARD

**Prof. Dr.  
Hüseyin Odabaş**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
odabashuseyin@karatekin.edu.tr

**Prof. Dr.  
Hüseyin Güneş**

Şırnak University  
Şırnak/Türkiye  
huseyinalgunes@sirnak.edu.tr

**Prof. Dr.  
İhsan Çapcıoğlu**

Ankara University  
Ankara/Türkiye  
icapci@divinity.ankara.edu.tr

**Doç. Dr.  
Ercan Eser**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
ercaneser@karatekin.edu.tr

**Doç. Dr.  
Burhan Çankor**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
burhançankor@karatekin.edu.tr

**Doç. Dr.  
Muhammet Ali Asar**

Ankara Hacı Bayram-ı Veli University  
Ankara/Türkiye  
muhammetali.asar@gmail.com

**Doç. Dr.  
Ali Osman Kurt**

Ankara Sosyal Bilimler University  
Ankara/Türkiye  
aliosman.kurt@osbu.edu.tr

**Doç. Dr.  
Salih Kesgin**

On Dokuz Mayıs University  
Samsun/Türkiye  
skesgin@omu.edu.tr

**Doç. Dr.  
Bayram Ayhan**

Niğde Ömer Halisdemir University  
Niğde/Türkiye  
bayramayhan@ohu.edu.tr

**Doç. Dr.  
Yaşar Ünal**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
yasarunal@karatekin.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi  
Ercan Çelik**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
ercancelik@karatekin.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi  
Suzan Yıldırım**

Kırşehir Ahi Evran University  
Kırşehir/Türkiye  
suzan.yildirim@ahievran.edu.tr

**Prof. Dr. Mustafa  
Atilla Akdemir**

Yalova University  
Yalova/Türkiye  
mustafa.akdemir@yalova.edu.tr

**Prof. Dr.  
Yaşar Yiğit**

Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Ankara/Türkiye  
yyigit@ybu.edu.tr

**Prof. Dr.  
Mehmet Ali YARGI**

Ön Sekiz Mart University,  
Çanakkale/Türkiye  
saribiyikm@hotmail.com

**Doç. Dr.  
Fatih Güzel**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
fatihguzel1975@gmail.com

**Doç. Dr.  
Cemil Liv**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
cemilliv@karatekin.edu.tr

**Doç. Dr. Mehmet  
Ali Aytekin**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
mehmetali@karatekin.edu.tr

**Doç. Dr.  
Hasan Yerkazan**

Amasya University  
Amasya/Türkiye  
hasan.yerkazan@amasya.edu.tr

**Doç. Dr.  
İbrahim Fidan**

Ankara University  
Ankara/Türkiye  
ifidan@ankara.edu.tr

**Doç. Dr.  
M. Zeki Uyanık**

Mersin University  
Mersin/Türkiye  
mzuyanik@mersin.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi  
Asaf Ganbarov**

Baku Islamic University  
Azerbajon  
asafganbarov@hotmail.com

**Dr. Öğr. Üyesi  
Abdulhekim Ağırbaş**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
aagribas@karatekin.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi  
Zeynep Yüksel**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
zeynepyuksele@karatekin.edu.tr

# DANIŞMA KURULU

## ADVISORY BOARD

**Prof. Dr.  
Ejder Okumuő**

Ankara Sosyal Bilimler University  
Ankara/Türkiye  
ejder.okumus@asbu.edu.tr

**Prof. Dr.  
Hüseyin Güneş**

Sırmak University  
Sırmak/Türkiye  
huseyiningunes@sirmak.edu.tr

**Prof. Dr.  
Soner Gündüzöz**

Ankara University  
Ankara/Türkiye  
gunduzoz@ankara.edu.tr

**Prof. Dr.  
Necmettin Kızılkaya**

Istanbul University  
Istanbul/Türkiye  
nkizilkaya@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr.  
Abdurrahman Candan**

Ankara Hacı Bayram Veli University  
Ankara/Türkiye  
abdurrahman.candan@hbv.edu.tr

**Prof. Dr. Mustafa  
Atilla Akdemir**

Yalova University  
Yalova/Türkiye  
mustafa.akdemir@yalova.edu.tr

**Doç. Dr.  
Recep Erkocaaslan**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
receperkocaaslan@karatekin.edu.tr

**Doç. Dr.  
Ali Çoban**

Konya Necmettin Erbakan University  
Konya/Türkiye  
acoban@erbakan.edu.tr

**Doç. Dr.  
Emel Sünter**

Iğdır University  
Iğdır/Türkiye  
emel.sunter@igdir.edu.tr

**Prof. Dr.  
Latif Tokat**

Ankara Sosyal Bilimler University  
Ankara/Türkiye  
latif.tokat@asbu.edu.tr

**Doç. Dr.  
Ali Osman Kurt**

Ankara Sosyal Bilimler University  
Ankara/Türkiye  
aliosman.kurt@asbu.edu.tr

**Prof. Dr.  
Yakup Civelek**

Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Ankara/Türkiye  
ycivelek@ybu.edu.tr

**Prof. Dr.  
Recep Cici**

Istanbul Sebahattin Zaim University  
Istanbul/Türkiye  
recep.cici@izu.edu.tr

**Prof. Dr.  
Yunus Cengiz**

Mardin Artuklu University  
Mardin/Türkiye  
yunuscengiz@artuklu.edu.tr

**Doç. Dr.  
Yusuf Acar**

Selçuk University  
Konya/Türkiye  
yusuf.acar@selcuk.edu.tr

**Doç. Dr.  
Selim Argun**

Presidency of Religious Affairs  
Ankara/Türkiye  
selimargun@hotmail.com

**Doç. Dr.  
Duran Ali Yıldırım**

Karamanoğlu Mehmet Bey University  
Karaman/Türkiye  
daliyildirim@kmu.edu.tr

## EDİTÖR YARDIMCISI

EDITORIAL ASSISTANT

Arş. Gör.  
Nurdan GENÇ

Hadis  
Hadith  
nurdangenc@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-1826-8975

## ALAN EDİTÖRLERİ

FIELD EDITORS

Öğr. Gör.  
Sibel DANACI

Tefsir  
Tafsir  
sibeldanaci@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-1839-4016

Öğr. Gör.  
M. Süha  
ÇUBUKCU

İslam Sanatları ve Dini Müzik  
Islamic Arts and Religious Music  
suhacubukcu@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-0391-3042

Arş. Gör.  
Yusuf ARIKANER

Kelam ve Mezhepler Tarihi  
History of Kalam and Sects  
yusufarikaner@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-4200-6403

Arş. Gör.  
Murat KAYA

Felsefe ve Din Bilimleri  
Philosophy and Religious Sciences  
muratkaya@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-2230-6183

Arş. Gör.  
Murat ARSLAN

İslam Hukuku  
Islamic Law  
muratarслан@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-7116-094X

Arş. Gör.  
Mustafa AKDAĞ

Tefsir  
Tafsir  
akdogmustafa@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0009-0009-6913-1620

Arş. Gör.  
Nurdan GENÇ

Hadis  
Hadith  
nurdangenc@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-1826-8975

Arş. Gör. Sema  
GÜLDOĞAN

İslam Tarihi  
Islamic History  
semaguldogan@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-1953-3803

Arş. Gör.  
Rümeysa  
Altındaş

İslam Hukuku  
Islamic Law  
rumeysaaltindas@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-2843-3378

Arş. Gör.  
Hasan Selek

İslam Hukuku  
Islamic Law  
hselek@ybu.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-2843-6714

Arş. Gör.  
Şeymanur  
Altıntaş

İslam Tarihi  
Islamic History  
seymanuraltintas42@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-2757-1204

## ÖN İNCELEME EDİTÖRLERİ

PREVIEW EDITORS

Arş. Gör. Murat  
ARSLAN

İslam Hukuku  
Islamic Law  
muratarслан@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-7116-094X

Arş. Gör. Sema  
GÜLDOĞAN

İslam Tarihi  
Islamic History  
semaguldogan@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-1953-3803

## DİL EDİTÖRLERİ

LANGUAGE EDITORS

Dr. Öğr. Kuteybe  
FERHAT

Tefsir  
Tafsir  
kutayba922@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-0029-4559

Arş. Gör. Yusuf  
ARIKANER

Kelam ve Mezhepler Tarihi  
History of Kalam and Sects  
yusufarikaner@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-4200-6403

ARAPÇA/ARABIC

Arş. Gör.  
Murat KAYA

Felsefe ve Din Bilimleri  
Philosophy and Religious Sciences  
muratkaya@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-2230-6183

İNGİLİZCE/ENGLISH

Arş. Gör. Sema  
GÜLDOĞAN

İslam Tarihi  
Islamic History  
semaguldogan@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-1953-3803

TÜRKÇE/TURKISH

## İNDEKS EDİTÖRÜ

INDEX EDITOR

Arş. Gör. Murat  
ARSLAN

İslam Hukuku  
Islamic Law  
muratarслан@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-7116-094X

Kadir  
ATEŞ

İslami İlimler Fakültesi  
Faculty of Islamic Sciences  
ateskadir@suuouk.com  
ORCID: 0000-0002-6846-7039

## MİZANPAJ/KAPAK TASARIM

LAYOUT AND COVER DESIGN

# HAKEM KURULU

REFeree BOARD

Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

*Journal of Darulhadis Islamic Research, has used the system of doublesided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.*

HAKEM

Darulhadis  
Gaziantep Karaman  
University  
İslami Araştırmalar Dergisi  
دار الحديث مجلة البحث الإسلامية  
Journal of Darulhadis Islamic Research

Darulhadis  
Gaziantep Karaman  
University  
İslami Araştırmalar Dergisi  
دار الحديث مجلة البحث الإسلامية  
Journal of Darulhadis Islamic Research

Darulhadis  
Gaziantep Karaman  
University  
İslami Araştırmalar Dergisi  
دار الحديث مجلة البحث الإسلامية  
Journal of Darulhadis Islamic Research

Darulhadis  
Gaziantep Karaman  
University  
İslami Araştırmalar Dergisi  
دار الحديث مجلة البحث الإسلامية  
Journal of Darulhadis Islamic Research

# AÇIK ERIŞİM POLİTİKASI

## OPEN ACCESS POLICY

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi (e-ISSN: 2792-0755), 03.11.2022 tarihli yönetim kurulu toplantısında, 2021 yılından itibaren yayınlanan derginin tüm içeriğinin açık erişim olması gerektiğine karar vermiştir. Bu kararın bir sonucu olarak, telif hakkı ve lisans koşulları artık yayınlanan tüm içerikler için geçerlidir.

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi, Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonu'nu imzalamıştır.  
[http://www.budapestopenaccessinitiative.org/list\\_signatures/](http://www.budapestopenaccessinitiative.org/list_signatures/)  
<https://www.budapestopenaccessinitiative.org/translations/turkish-translation>

"Açık Erişim", hem Gratis hem de Libre Açık Erişimi ve çevrimiçi ücretsiz olan yayınları kapsayan bir terimdir. Bu tür Açık Erişim, artık Ücretsiz Açık Erişim olarak anılmaktadır. Zamanla, açık erişim kavramı daha geniş çapta kabul görmeye başladıkça, kullanıcıların içerikle ne yapmasına izin verildiği konusunda daha net olmaya ihtiyaç duyulmuştur. Bu, kullanıcıların haklarının açıkça belirtilmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Yayınlanan makaleler yayın organı veya yazar tarafından bağlı olunan üniversitesinin kurumsal arşivinde, konulu arşivlerde veya diğer her türlü arşivde ambargo süresi olmaksızın arşivlenebilir ve erişime açılabilir. Yayıncı, Açık Erişim'in etkili bir şekilde çalışması için lisanslama yoluyla kullanıcı haklarının ve telif hakkı sahipliğinin açık olması gerektiğine inanmaktadır.

Derginin açık erişimli makaleleri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanımda her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir. Lisans şartlarını yerine getirdiğiniz sürece, lisans sahibi bu özgürlükleri (belirtilen hakları) iptal edemez.

### **Yayınların kullanım hakları şunlardır:**

- 1) **Paylaşma:** Eseri her ortam veya formatta kopyalayabilir ve yeniden dağıtabilirsiniz.
- 2) **Uyarılama:** Karıştır, aktar ve mevcut eserin üzerine inşa edebilirsiniz.

### **Söz konusu hakların kullanımı şu şartlara bağlıdır:**

1) **Atıf:** Uygun referans vermeli, lisansa bağlantı sağlamalı ve değişiklik yapıldıysa bilgi vermelisiniz. Bunları uygun bir şekilde yerine getirebilirsiniz fakat bu, lisans sahibinin sizi ve kullanım şeklinizi onayladığını göstermez.

2) **Gayri Ticari:** Bu materyali ticari amaçlarla kullanamazsınız.

Ek sınırlamalar yoktur: Lisansın sağladığı izinlerin kullanımını kanunen kısıtlayacak yasal koşullar ya da teknolojik önlemler uygulayamazsınız.

Bu dergide yayınlanan makaleler LOCKSS'de dijital olarak arşivlenir. LOCKSS sistemi, bu erişim Arşiv Birimi'ni toplama, koruma ve sunma iznine sahiptir.

LOCKSS: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/darulhadisdergisi/lockss-manifest>

RSS: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/darulhadisdergisi/rss-feeds>

# İÇİNDEKİLER

CONTENTS

## EDİTÖRDEN

FROM THE EDITOR

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLE

Abdullah VARGELOĞLU

### Ahmed b. Mahmud el-Asamm el-Karamâni ve Tefsîru'l-Karamâni Adlı Eseri

*Ahmed b. Mahmud al-Esam al-Karamani and his Annotation named Keşşaf of "Tefsîru'l-Karamani"*

1-22

Kamil İŞİK

### Muhammed b. İsâ b. İsmal el-Aksarâyî'nin Nihâyetüs-sûl ve'l-emniyye fî Teallümü'l-Fürûsiyye Adlı Eserinin Eman ve Müste'men Bölümlerinin Değerlendirilmesi

*An Evaluation of the Aman and Musta'man Sections of Muhammad b. İsâ b. İsmail al-Aksarâyî's Work Nihâyat al-Sûl wa al-Amniyyah fî Taallumi Amâl al-Furusiyya*

23-39

Abdulsalam AL-YACUB

### Ziyâde fi'l-Karz

*Karz Bedelinde Ziyade Yapılması*

40-62

Yaşar ÜNAL

### Hukukun Üstünlüğü Üzerine

*On The Superiority Of Law*

63-76

Zuhal Döndü SEVEN

### Elmalılı M. Hamdi Yazır'da Vicdanın Ontolojik Temellendirilişi

*Ontological Grounding of Conscience in Elmalılı M. Hamdi Yazır's Thinking*

77-92

Emrah KANDEMİR

### Bir Davetçi Olarak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Rehberliğinde Din Görevlisinin İletişim Dili

*The Communication Language of the Religious Officer in the Context of Prophet Muhammad's (pbuh) Character of the "Inviter"*

93-112

Abdullah ACAR / Mustafa MUSTAFA

### Şartü'l-izni'l-âm li Salâti'l-Cuma'

*Cuma Namazi İçin İzn-i Âmm Meselesi*

113-142



Sema GÜLDOĞAN

**Franz Babinger'in Hayatı**

*Franz Babinger's Biography*

156-167

## KİTAP İNCELEMESİ

BOOK REVIEW

Muhammed Varelci

**İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları**

*"İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları": Book Review*

168-173

## Değerli okurlarımız;

Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi'nin 4'üncü sayısını siz okurlarımıza takdim etmekten dolayı büyük bir mutluluk duyuyoruz. Bundan önceki sayılarımızda olduğu gibi bu sayımızda da dergimizin akademisyen ve araştırmacılar tarafından geniş bir teveccühe mazhar olması bizler için büyük bir onur kaynağı olmuştur.

Dergimizin bu sayısında Dr. Abdullah Vargeloğlu'nun "Ahmed b. Mahmud el-Asamm el-Karamânî ve Tefsîru'l- Karamânî Adlı Eseri"; Dr. Kamil Işık'ın "Muhammed b. İsa b. İsmail el-Aksarâyî'nin Nihâyetüs-sül ve'l-emniyye fî Teallümü'l-Fürûsiyye Adlı Eserinin Eman ve Müste'men Bölümlerinin Değerlendirilmesi"; Dr. Öğr. Üyesi Abdulsalam Al-Yacoub'un "Ziyâde fî'l-karz"; Doç. Dr. Yaşar Ünal'ın "Hukukun Üstünlüğü Üzerine"; Zuha Döndü Seven'in "Elmalılı M. Hamdi Yazır'da Vicdanın Ontolojik Temellendirilişi"; Dr. Emrah Kandemir'in "Bir Davetçi Olarak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Rehberliğinde Din Görevlisinin İletişim Dili"; Doç. Dr. Abdullah Acar ve Mustafa Mustafa'nın "Şartü'l-izni'l-âm li-Salâti'l-cuma"; Alperen Cemal Özgüven ve Doç. Dr. Yılmaz Arı'nın "Üniversite Gençliğinin Din Algısı (Eskişehir Örneği)"; Sema Güldoğan'ın "Franz Babinger's Biography" isimli makaleleri ile Muhammed Varelci'nin "İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları" başlıklı tanıtım yazısı yer almaktadır.

Öncelikle farklı alanlarda yaptıkları önemli araştırmalarıyla okurlarımızla buluşmamızda en büyük paya sahip olan yazarlarımıza, hakemlik yapmayı kabul ederek değerlendirmeleriyle makalelere ve dergimize önemli katkılarda bulunan hakemlerimize, yayın ve danışma kurulunda yer alan kıymetli hocalarımıza, makalelerin ön incelemesinden mizanpajına kadar her aşamada görev alan editör yardımcısı, alan editörü, dil editörü ve mizanpaj ekibimize Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi ailesi olarak ayrı ayrı teşekkür ederiz.

Dördüncü sayısı itibariyle EBSCO gibi uluslararası indekslerde de taranan dergimiz ile bilgiye, bilime ve akademik dünyaya katkı sağlayacağına inanarak adım attığımız bu yolda en büyük destekçimiz, sizlersiniz. Sizlerin teveccühü ile inşallah güçlenerek ve büyüyerek bu yolda yürümeye devam edeceğiz.

Farklı alanlarda ve birbirinden değerli makalelerle diğer sayılarımızda buluşmak üzere...

*Baş Editör*

**Doç. Dr. Muhammet Ali ASAR**

Ankara Hacı Bayram-ı Veli Üniversitesi

ORCID:0000-0002-3672-5885

muhammetali.asar@gmail.com

Dear Readers

As we present the 4th issue of Darulhadis Journal of Islamic Studies to you, our readers. As in our previous issues, it has been a great honor for us that our journal has been widely appreciated by academics and researchers.

In this issue of our journal, Dr. Abdullah Vargeloğlu's "Ahmed b. Mahmud al-Esam al-Karamani and his Annotation named Keşşaf of "Tefsîru'l- Karamani"; Dr. Kamil Işık's "An Evaluation of the Aman and Musta'man Sections of Muhammad b. İsâ b. İsmail al-Aksarâyî's Work Nihâyat al-Su'l wa al-Amniyyah fî Taallumi A'mâl al-Furusiyya"; Dr. Abdulsalam Al-Yacoub's "The increase on loan (The interest)"; Assoc. Prof. Dr. Yaşar Ünal's "On the Superiority of Law"; Zuha Döndü Seven's "Ontological Grounding of Conscience in Elmalılı M. Hamdi Yazır's Thinking "; Dr. Emrah Kandemir's "The Communication Language of the Religious Officer in the Context of Prophet Muhammed's (pbuh) Character of the "Inviter"; Assoc. Prof. Abdullah Acar and Mustafa Mustafa's "General Permission For Friday Prayer"; Alperen Cemal Özgüven and Assoc. Prof. Dr. Yılmaz Arı's "Religion Perception Of University Youth; Eskişehir Sample"; Sema Güldoğan's "Franz Babinger's Biography" and Muhammet Varelcî's introductory article titled "İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları".

First of all, as the Darulhadis Journal of Islamic Studies family, we would like to thank our authors who have the biggest share in meeting with our readers with their important researches in different fields, our referees who have made important contributions to the articles and our journal with their evaluations by accepting to referee, our esteemed professors in the editorial and advisory board, our assistant editor, field editor, language editor and layout team who took part in every stage from the preliminary review of the articles to the layout.

As of the fourth issue, our journal is scanned in international indexes such as EBSCO, and you are our biggest supporters on this path that we have taken, believing that it will contribute to knowledge, science and the academic world. With your kindness, we will hopefully continue to walk on this path by getting stronger and growing.

We hope to meet in our other issues with valuable articles in different fields...

Chief Editor

**Doç. Dr. Muhammet Ali ASAR**

Ankara Hacı Bayram-ı Veli University

ORCID:0000-0002-3672-5885

muhammetali.asar@gmail.com

# Dr. Abdullah VARGELOĞLU

*Diyanet İşleri Başkanlığı  
Ankara Dini Yüksek İhtisas Merkezi.  
Presidency of Religious Affairs  
Ankara Religious High Specialization Center.  
Ankara, TÜRKİYE  
abdullah\_vargeloglu@hotmail.com  
ORCID: 0000-0001-7511-5230*

# Ahmed b. Mahmud el-Asamm el-Karamânî ve Tefsîru'l- Karamânî Adlı Eseri

Ahmed b. Mahmud al-Esam al-Karamani and his Annotation  
named Keşşaf of "Tefsîru'l- Karamani"

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 11 Mayıs 2023 / 11 May 2023  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Haziran 2023 / 19 June 2023  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

## Atıf | Citation

Vargeloğlu, Abdullah. "Ahmed b. Mahmud el-Asamm el-Karamânî ve Tefsîru'l- Karamânî Adlı Eseri". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Haziran 2023), 1-22.

## Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme  
*Double anonymized - Two External*

## İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.*

## Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.  
*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdullah VARGELOĞLU).*

## Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*

## Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

## Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

## Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

## Öz

Bu makalede Osmanlı müfessirlerinden Ahmed b. Mahmud el-Esam el-Karamânî el-Lârendî'nin (ö. 971/1564) hayatı, eserleri, *Tefsîru'l- Karamânî* adlı eserin yazma nüshaları, mahiyeti, yöntemi, hâşiye mi tefsir mi olduğuna dair konular ele alınacaktır. *Tefsîru'l- Karamânî*'nin Türkiye Yazma Eserler Kütüphanelerinde müellif ve müstensihlere ait çok sayıda nüshaları mevcuttur. Eser müellif tarafından önce, müsvedde olarak kaleme alınmış daha sonra temize çekilmiştir. Temize çekilen nüshada geniş eklemeler söz konusudur. Tabakât kitaplarında ve kütüphanelerin kayıtlarında hem müellif hem de eser ile ilgili verilen bilgilerde birtakım karışıklıklar söz konusudur. On iki ciltten oluşan bu devasa eserin genel bir taraması yapılarak eser ve müellif hakkındaki yanlış bilgilerin ve karışıklıkların giderilmesine yönelik çaba sarf edilmiştir. Bu denli yekûn tutan eserin ve müellifinin meşhur olmama sebepleri içerisinde müellife sağırılık arız olması, II. Selim (974-982/1566-1574) ile arasındaki anlaşmazlık neticesi Payitahtı terk edip Karaman ilinin Lârende kasabasına yerleşmesi, eserin nakil yönünün ağır basması gibi nedenleri sayabiliriz. Netice olarak eserin tamamının tahkikine yönelik çalışmalarda sona yaklaşılmıştır. Tamamlanıp ilim ehlinin istifadesine sunulması önem arz etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsîr, hâşiye, Ahmed el- Karamânî, Zemahşerî, el-Keşşâf, Tahkîk.

## Ahmed b. Mahmud al-Esam al-Karamani and his Annotation named Keşşaf of "Tefsîru'l-Karamani"

### Abstract

In this article, the life and works of Ahmed bin Mahmud al-Esam el-Karamânî al-Lârendî (d. 971/1564), one of the Ottoman commentators, the manuscripts of the work named Tefsîru'l- Karamânî, its nature, method, issues about whether it is a summary or a tafsir will be discussed. There are many copies of Tafsîru'l-Karamani in the Turkish Manuscripts Libraries belonging to the author and the copyists. The work was first written as a draft by the author and then it was finalized. There are some confusions in the records of the books and libraries in the information given about both the author and the work. An effort has been made to eliminate the misinformation and confusion about the work and the author by making a general scan of this huge work, which consists of twelve volumes. There are reasons why such a large work and its author are not famous. We can count the reasons such as the author's deafness, leaving Payitaht as a result of the disagreement between him and Selim the second (974-982/1566-1574) and settling in the town of Lârende in Karaman province, and the predominance of the transport aspect of his work. As a result, the work on the arbitration of the entire work has come to an end. It is important that the work is completed and presented to the benefit of scholars.

**KeyWords:** Tafsir, Ahmad al-Karamânî, Çalabi, Al-Esam, Zamakhseri, al-Kaşşâf, Investigation

### Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması için günümüze kadar farklı hacimlerde çok sayıda tefsîr kaleme alınmıştır. Bunlardan Keşşâf ve benzeri bazı tefsirler farklı özellikleri ile öne çıkarak zirveye yerleşmiştir. Sonraki dönemlerdeki tefsire dair eserler genellikle bu tefsirlerin kapalı yerlerinin açıklanması, müellifin muradının ortaya çıkarılması gibi bazı sebeplerden dolayı şerh-hâşiye türünde yazılmıştır. Osmanlı kültür ve medeniyetinin yetiştirdiği önemli müfessirlerden Ahmed el-Karamânî'nin müstakil tefsir yönü de olmakla beraber Keşşâf tefsirine hâşiye sadedinde yazdığı on iki ciltten oluşan *Tefsîru'l-Karamânî* diye isimlendirilen henüz basımı yapılmamış bir eseri vardır. Bu yüzden Osmanlı'nın kültür ve medeniyet alanında zirvede olduğu ve birçok kıymetli eserin yazıldığı 16. yüzyılda yaşayan, müderris, müfessir ve mutasavvıf bir şahsiyet olan müellif ve eseri, bağımsız bir araştırma ve inceleme konusu olmayı hak etmektedir. Araştırmada nitel ve tarihsel araştırma teknikleri ile veri toplama, analiz, sınıflandırma ve tümevarım metotları kullanılarak müellif ve eseri konu edilmiştir. Araştırmada eserin mahiyeti, yazma nüshalarının tespit ve tanıtımı, tefsir yahut hâşiye olduğuna dair bilgiler verilerek eser hakkında akademik çalışma yapanların eser ve müellifi hakkında gerekli bilgilerden istifade etmelerini

sağlamak amaçlanmaktadır. Ayrıca Osmanlı tefsirciliğine yönelik bir kayıp halkanın gün yüzüne çıkarılıp tanıtılmasına katkı sağlamak hedeflenmektedir. Müfessir hakkında ve tefsiriyle ilgili belli bölümler üzerinden genel bilgiler ile diğer ilmî konularda lokal bilgiler verilerek araştırma sınırlandırılacaktır.

## 1. Ahmed b. Mahmûd el- Esam el-Karamânî el-Lârendî

### 1.1. Hayatı

Müellifin tam adı “Ahmed b. Mahmûd el- Esam el-Karamanî el-Lârendî’dir.” İsmi ve lakabı bazı nüshalarda, “*el-Fâdil el-Âlim er-Rabbânî el-Ma’rûf bi-Sağır Ahmed Çelebi el-Karamânî*” geçerken,<sup>1</sup> bazı nüshalarda, “*el-Vâiz Ahmed el-Karamânî*” diye geçmektedir.<sup>2</sup> Babasının ismi Mahmud’dur. Eş ve çocuklarına dair herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Kanuni Sultan Süleyman döneminde (927-974/1520-1566) yaşayan Ahmed b. Mahmûd el- Esam el-Karamanî, Karaman ilinin Lârende kasabasında doğmuş, memleketindeki ulemâdan ilim tahsil ettikten sonra İstanbul’a gelmiştir. Burada birtakım hocalardan ders aldıktan sonra Pîrî Paşazâde Muhyiddin Mehmed Râzî Çelebi (ö. 941/1534)<sup>3</sup> İstanbul Koca Mustafa Paşa medresesinde müderris iken<sup>4</sup> onun dânişmendi<sup>5</sup> olmuş hem talebesi hem ders yardımcısı olduğu hocasından ilim tahsilini tamamlamış ve müderrislik icazetini almıştır. Bu görevi esnasında kulaklarına sağırılık arız olmuş, görevinden feragat edip on beş akçe maaş ile cuma günleri Ahaveyn Mescidi’nde vaaz etmeye başlamış, ayrıca Fatih Camii’nde hadis ve tefsir dersleri vermiştir. II. Selim (974-982/1566-1574) ile arasında çıkan küçük bir anlaşmazlık neticesinde memleketi Karaman’a dönmüş, kalan hayatını tedris, irşat ve telif çalışmalarıyla geçirmiştir.<sup>6</sup>

Karamânî, zahir ve bâtın ilimlerde söz sahibi olmasının yanında, takva sahibi ve fazıl bir kişiliğe sahiptir. Cemaatle namaz kılmaya oldukça önem veren müellifin, ömrü boyunca namazlarını cemaatle kıldığı rivâyet edilmiştir. Faziletli bir yapıya sahip olan Karamânî güzel ve sakın konuşmalarıyla büyük küçük herkesin üzerinde etki bırakmış, pek çok kişi ondan istifade etmiştir. Kanaatkâr bir kişiliğe sahip olduğundan, Şehzade Bayezid (ö. 969/1562), kardeşi II. Selim (ö. 982/1574) ile arasında saltanat varisi olma sebebiyle Konya ovasında gerçekleşen muharebede kendisine dua etmesi ve onun tarafında olması niyetiyle gönderdiği bin filori<sup>7</sup> ve hediyeleri kabul etmeyip îade etmiştir.<sup>8</sup> Ömrünün son zamanlarında uzlete çekilip tasavvufa yönelmiş, Halvetî tarikatına sülûk edip Şeyh Cemâleddin İshak el-Karamânî’ye (ö. 933/1527)

<sup>1</sup> Ahmed b. Mahmûd el-Asamm el-Karamânî, *Tefsîru’l-Karamânî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 109), 1a.

<sup>2</sup> Karamânî, *Tefsîru’l-Karamânî*, (Carullah, 110), 1a (Zahriye); (Carullah, 112), 1a (Zahriye); (Carullah, 113), 1a (Zahriye); (Carullah, 114), 1a (Zahriye); (Carullah, 115), 1a (Zahriye); (Carullah, 116), 1a (Zahriye); (Carullah, 117), 1a (Zahriye); Karamânî, *Tefsîru’l-Karamânî* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, 487), 1a.

<sup>3</sup> Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku’ş-Şakaik. Şakaik-i Nu’maniye ve Zeyilleri*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınlar, 1989), 1/458-459.

<sup>4</sup> Cahid Baltacı, *XV- XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İrfan Matbaası. 1976), 282; Mustafa Topçu, *Ahmed el-Karamânî Tefsîrinin Tahkik ve Değerlendirilmesi Tevbe, Yûnus, Hûd Sûreleri* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 58.

<sup>5</sup> Sahn-ı Semân (Fâtih) ve Süleymaniye medreseleri olmak üzere büyük medreselerin özellikle icâzet alma seviyesine gelmiş talebelerine verilen ad.

<sup>6</sup> Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsîr Çalışmaları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2006), 158.

<sup>7</sup> Filori, İtalya ve batı memleketlerinde basılan altın paralara Osmanlıların verdiği isimdir.

<sup>8</sup> Atâullah b. Yahya Nev’îzâde Atâî, *Hadâiku’l- Hakâik fi Tekmiletî’ş-şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2/43; Mehmed Süreyya *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri akbayar, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1/161; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 157-158.

intisap etmiştir.<sup>9</sup> Kaynaklarda aktarılan bilgilerin çoğuna göre<sup>10</sup> 971/1564 yılında bazı kaynaklarda ise 981/1574'te vefat etmiştir.<sup>11</sup>

Ahmed b. Mahmud el-Karamânî hakkında bilgi veren müellifler isim benzerliğinden dolayı Nureddin Hamza b. Mahmud el-Karamânî (ö. 871/1467) ile Ahmed b. Mahmud el-Esam el-Karamânîyi (ö. 971/1564) birbirine karıştırmışlardır. Bu karışıklığı yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerde müelliflerin nüshaları hakkında bilgi verilirken de görmekteyiz. Nureddin Hamza b. Mahmud el-Karamânî, II. Murad (825-855/1421-1451) ve Fatih devri (855-886/1451-1481) âlimlerindedir ve “Hamza el-Karamânî” adı ile meşhur olmuştur. Vaiz Ahmed b. Mahmud el-Esam el-Karamânî el-Lârendî (971/1564) ise Kanunî devri (927-974/1520-1566) âlimlerindedir.<sup>12</sup>

Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî'nin, Şemseddin Muhammed es-Semerkandî'nin “*es-Sahâif fi't-Tefsîr*” adlı eserini tamamladığı ve 971/1564'te vefat ettiği bilgisini verir.<sup>13</sup> Başka bir yerde adını Ahmed (Hamza) b. Mahmûd (ö. 971/1564) şeklinde zikrederek ona 12 ciltlik bir tefsir nispet eder ve eserin tamamlanmadığını söyler. Eser ve müellifine dair kaynaklarda çeşitli karışıklıklar söz konusudur.<sup>14</sup>

Eserin baş taraflarında bulunan “geçen derste”<sup>15</sup> ifadesi, eserini ders verdiği Emir Musa Medresesi'ndeki<sup>16</sup> ders notlarından oluşturduğuna işaret etmektedir.<sup>17</sup> Bazı dil tartışmalarının yapıldığı bu medresede üstadımız diyerek Mevlâna Abdî<sup>18</sup> isminde bir zattan da bahsetmiştir. Bu zatın, adı geçen medresedeki hocalardan biri olması muhtemel gözükmeyle beraber, o dönemdeki müderrisler için kullanılan özel bir ifade de olabilir.

<sup>9</sup> Mustafa b. Abdullah, Hacı Kalfa (Halife) (Kâtip Çelebi), *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakati'l-fûhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnaut, (İstanbul: Mektebetü IRCICA, 2010), 1/249; Nev'îzâde, *Hadâiku'l-Hakâik*, 2/43; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 157-158.

<sup>10</sup> Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 1/249; *Keşfü'z-zünûn 'an esâmî el-kutub ve'l-fünûn*, hzr. M. Şerefettin Yalıtıkaya- Kilisli Rifat Bilge, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1362/1942), 1/456, 2/1074; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, nşr. Kilisli Muallim Rifat- İbnü'l-Emin Mahmûd Kemal, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951), 1/145; Nev'îzâde, *Hadâiku'l-Hakâik*, 43; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, thk. Süleyman b. Salih el-Hızı (Medine: Mektebetü'l-ülüm ve'l-hikem, 1997), 393.

<sup>11</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A.fikri Yavuz- İsmail Özen (İstanbul: Meray Yay. Ts.), 1/247; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 157-158.

<sup>12</sup> Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 367; Bu konuda yazılan makale için bkz. Mustafa Topcu, “Hamza El-Karamânî'nin Takşîru't-Tefsîr Hâşiye 'Alâ Envâri't-Tenzîl Fi'z-Zehrâveyn” *Sırat*, 2/1, (2021), 152 -180.

<sup>13</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1074; Adil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirin Min Sadri'l-İslâm Hattâ el-'Asri'l-Hadîr*, thk. Hasan Halîd, (Müessesetü Nüveyhidu's-Sekafiyye, 1409/1988), 2/494.

<sup>14</sup> Karışıklık için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Reisiği Yayınları,1960), 291-293; Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsîr Literatürü* (İstanbul: Damla Yay, 2007), 491-495; Süleyman Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 230.

<sup>15</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 110), 51b.

<sup>16</sup> Karaman Ermenek ilçesi, Çınarlı Mahallesi'nde bulunan bu medrese Karaman oğullarından Ermenek Valisi Emir Musa Bey, (ö. 745/1344-1345) tarafından 1339 yılında yaptırılmıştır. Medresenin kitabesinde; “Bu mübarek medreseyi h.740 (1339) yılında, gazi, âbid, bilgin ve büyük emir Karamanoğlu Mahmutoğlu din ve dünyanın zineti (Bahâeddin) Musa yaptırdı” yazılıdır. Yavuz, Kanûni ve III. Murad devri sicillerinde yer alan medrese 1927 yılına kadar ayakta iken mezkûr tarihte yıkılarak yerine ilkokul yapılmıştır. Baltacı, *Osmanlı medreseleri*, 191; İbrahim Hakkı Konyalı, *Karaman Tarihi Abideleri ve Kitabeleri İle Karaman Tarihi, Ermenek ve Mut Abideleri*, (İstanbul: 1967), 716.

<sup>17</sup> Murat Tala, *Kur'ân Yorumunda Dil ve Üslup Merkezli Yaklaşım: Bakara sûresi Bağlamında Karamânî Tefsîri'ne Bir Bakış* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 514.

<sup>18</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 109), 51b.

Ahmed el-Karamânî'nin böylesine ilmi ve kültürel anlamda parlak bir dönemde yaşamasına rağmen meşhur olmamasının muhtemel sebepleri içerisinde kendisinde arız olan sağırlık düşünülebilir. II. Selim ile (ö. 982/1574) arasında yaşanan küçük bir anlaşmazlık sebebiyle Karaman'a gelmiş, burada uzlete çekilmiştir.<sup>19</sup> Bu vesileyle Payitaht'tan uzaklaşmış olması da onun şöhretine engel ihtimaller içerisinde değerlendirilebilir.

## 1.2. Hocaları

Ahmed el-Karamânî'nin kaynaklarda ismi zikredilen hocası Pîrî Paşazâde Muhyiddin Mehmed Râzî Çelebi (ö. 941/1534), Pîrî Mehmed Paşa'nın (ö. 939/1532) oğlu, aynı zamanda İbn Kemâl Paşa'nın da talebesidir. Râzî Çelebi İstanbul Koca Mustafa Paşa Medresesi'nde müderris olduğu yıllarda<sup>20</sup> Ahmed el-Karamânî onun dânişmendi olmuş ve ondan ilim tahsil etmiştir. Ahmed el-Karamânî'nin kaynaklarda geçen hocalarından Pîrî Paşazâde Muhyiddin Mehmed Râzî Çelebi'nin (ö. 941/1534)<sup>21</sup> dışında birde *Tefsîru'l-Karamânî* adlı eserinde Emir Musa Medresesinde iken yukarıda zikri geçen Mevlânâ Abdi<sup>22</sup> isminde bir kişiden bahseder. "Üstadımız Mevlânâ Abdi" ifadesinden bu kimsenin Ahmed el-Karamânî'nin hocası mı yoksa bu medresede müderris mi olduğuna dair net bilgi yoktur.<sup>23</sup>

Ahmed el-Karamânî'nin talebelik zamanlarında yaşamış olan, tefsirinde sıkça kendisinden nakilde bulunduğu ve düşüncelerine eleştiri yönelttiği Şeyhü'l-İslâm Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) Pîrî Paşazâde Muhyiddin Mehmed Râzî Çelebi'nin (ö. 941/1534) hocaları içerisinde yer almaktadır. Bu yönüyle bir nevi Ahmed el-Karamânî'de onun talebesi konumundadır.<sup>24</sup>

## 1.3. Eserleri

Kaynaklarda Karamânî'ye nispet edilen eserler arasında: *Tefsîru'l-Karamânî*, *Tekmile li Tefsîri's-Semerkandi ve Letaifnâme (Türkçe)* yer almaktadır. Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî'nin, Şemseddin Muhammed es-Semerkandî'nin "*es-Sahâif fi't-Tefsîr*" isminde bir eserini tamamladığını ve 971/1564'te vefat ettiği bilgisini verir.<sup>25</sup> Kâtip Çelebi'nin, Karamânî'nin tamamladığını söylediği bu eser Karamânî'ye ait değildir. Sehven ona nispet edilmiştir.

### 1.3.1. Tefsîru'l-Karamânî<sup>26</sup>

Eser ve müellifi hakkında bilgi veren kaynaklarda ve yazma nüshaların zahriyelerinde eserin adı, "*Tefsîru'l-Kur'ân*", "*Tefsîru'l-Esam*" "*Tefsîru Sağır Ahmed Çelebi*" "*Tefsîru Vâiz Çelebi*"<sup>27</sup> ve "*Tefsîru Şerif*"<sup>28</sup> şeklinde geçmektedir. Mahiyeti hakkında ise müstakil bir tefsir mi yoksa Zemahşerî'nin *el-Keşşaf*' adlı tefsiri üzerine yazılmış bir hâşiye mi olduğu ise tartışmalıdır. Başta

<sup>19</sup> Demir, "*Osmanlı Müfessirleri*", 158.

<sup>20</sup> Baltacı, *XV- XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, 280.

<sup>21</sup> Nev'îzâde, *Hadâiku'l- Hakâik*, 43.

<sup>22</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 109), 51b.

<sup>23</sup> Tala, *Kur'ân Yorumunda Dil ve Üslup Merkezli Yaklaşım*, 514.

<sup>24</sup> İcazet silsilesi için bkz. Topçu, *Ahmed el-Karamânî Tefsîrinin Tahkik ve Değerlendirilmesi Tevbe, Yûnus, Hûd Sûreleri*, 60-61.

<sup>25</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1074; Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, 2/494.

<sup>26</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 109), 1a.

<sup>27</sup> Ahmed b. Mahmûd el-Asamm el-Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (İstanbul: Damad İbrahim Paşa, 154), 1a.

<sup>28</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 114), 1a.



Kâtip Çelebi olmak üzere, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* müellifi Edirnevî ve daha sonra yapılan hemen bütün çalışmalarda eserin müstakil bir tefsir çalışması olduğu söylenmiştir. Eserde “*Keşşaf*” şerhi olduğuna işaret eden birtakım emarelerde söz konusudur.<sup>29</sup>

Karamânî eserinde tefsir metodunu takiple birlikte yer yer *Keşşaf ve Envaru't-Tenzil* metinlerini bazen “kavlühü” ifadesiyle bazen de “kavlühü” ifadesini kullanmadan izah etmiştir. Hâşiye türü eserlerin en belirgin özelliği olan “kavlühü” ifadesiyle hâşiyesi yapılan eserin metninin açıklanması metoduyla esere başlayan müellif, daha sonraki sûrelerde bu metodundan vazgeçmiştir. Eserin baş taraflarında izlediği metodundan da tamamen kopmamış, zaman zaman eserin sonuna kadar *Keşşaf metnini* “kavlühü” ifadesi kullanmadan açıklamaya devam etmiştir. Son tahlilde kanaatimizce bu eser *Keşşaf* tefsirine yazılmış mufassal bir hâşiye olduğu yönündedir.

Karamânî çoğunlukla *Keşşaf* metnini Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Hâşiye 'ale'l-Keşşaf adlı eserinden* nakillerde bulunarak açıklar. Sürekli Beyzâvî'nin tefsiriyle mukayeseli giderek onun Hâşiyesi olan *Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Beyzâvî* isimli eserden sıkça nakillerde bulunur.

Ahmed el-Karamânî'nin eserinin kendisinden sonra gelen İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-beyânı* ile el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirlerini etkilediğine dair bazı işaretler olsa da kanaatimize göre Ahmed el-Karamânî kendinden önceki âlimlerden çokça nakil yaptığından benzerlikler olması gayet doğaldır. Bu tefsirlerdeki alıntılar bizzat *Tefsiru'l-Karamânî*'den değil de Karamânî'nin alıntı yaptığı eserlerden olması daha muhtemel gözükmektedir.

### 1.3.2. Letaifnâme<sup>30</sup>

Bu esere ait herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ahmed el-Karamânî'nin bu eserinin isminden hareketle nüktedan bir kişiliğe sahip olduğunu ve vaazlarında bu kaynağa yer verdiğini düşünmekteyiz

### 1.3.3. Başkasına Ait Olup Kendisine Nispet Edilen Eserler

#### 1.3.3.1. Tekmile li Tefsiri's-Semerkandi:<sup>31</sup>

Bu eser Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'nin (ö. 860/1456) Fatıha sûresinden Mücâdele sûresine kadar yazdığı “*Bahrü'l-Ulûm*” adlı tefsirinin Mücâdele-Nâs arası için yazılmış tekmilesidir. Nuruosmaniye Kütüphanesi 275 numarada kayıtlıdır.

<sup>29</sup> Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 159; Mesut Kaya, "Osmanlı ilim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı–Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşeri Şerhi Örneği", *Marife*, 15/1, (2015), 19.

<sup>30</sup> Sözlükte “insanları güldüren, neşelendiren hoş ve güzel söz, özellikle şaka, espri” anlamına gelen latife (çoğulu letâif) kavram olarak sözle ifade edilmesi güç ince mâna, kalbe doğan duygu; güldürecek tuhaf söz ve hikâyeyi ifade eder. İbrahim Altunel, “Latife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/109.

<sup>31</sup> Ahmed b. Mahmûd el-Asamm el-Karamânî, *Tekmile li Tefsiri's-Semerkandi*, (Konya: Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur, 2154).

Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsîr Çalışmaları* adlı eserinde bu eserin Cemâleddin Aksarâyî'ye (ö. 791/1388-89 [?])<sup>32</sup> değil, Ahmed b. Mahmûd el- Esam el-Karamânî'ye ait olduğuna işaret etmiştir.<sup>33</sup>

295 varaktan oluşan eserin zahriyesinde vakfiye ve temellük kaydının yanında sûre fihristi yer almaktadır. Ayrıca *Şekaik'*ten es-Semerkandî'nin (ö. 860/1456) hayatı ve tefsiri hakkında bilgi verilmiş, eserin ismi "*Tefsîr Cemal Tekmile-i Tefsîr es-Semerkandî*" olarak yazılmıştır. Ahmed b. Muhammed el-Bursevî tarafından istinsah edilen bu nüshanın (ferâğ) kaydında istinsah işleminin Cemâleddin Aksarâyî'nin kabri yanında h. 997 yılında tamamlandığı ve imkân nispetinde mukabele ve tashih edildiği yazılıdır.<sup>34</sup>

Eserin bir başka nüshası, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur koleksiyonu 2154 numarada bulunmaktadır. Mücâdele-Tin arasından oluşan bu nüshanın zahriyesinde eserin ismi "*Tekmile-i li-Tefsîr es- Semerkandî*" ibaresiyle verilmiştir. Yazarın ismi bu nüshada, Cemâl Halife (ö. 933/1527) şeklindedir.<sup>35</sup>

Ulaşabildiğimiz bir başka nüsha Süleymaniye Ktp. Kılıç Ali Paşa nr. 110 da bulunmaktadır. Mücâdele-Nâs arasından oluşan bu eserin zahriyesinde ismi "*Tekmile Tefsîr Semerkandî li Cemâleddin el-müfessir*" olarak verilmiştir.<sup>36</sup>

Sonuç olarak bazı kaynaklar bu eseri Cemâleddin İshak el-Karamânî'ye (ö. 933/1527) nispet ederken bazıları da Ahmed b. Mahmud el- Esam el Karamânî' ye nispet etmiştir. Cemâleddin İshak el-Karamânî, Mücâdele sûresinin tefsiri esnasında "*Tevâbi'fi's-şarî*" adlı sarf ilmine dair eserine atıfta bulunması, eserin ona ait olduğuna işaret eden güçlü bir delildir.<sup>37</sup> Ancak Beyyine sûresinin tefsirine başlandığı yerin sayfa kenarında yazılmış olan "*Beyyine sûresinden Kur'ân'ın sonuna kadar Ahmed b. Mahmud el- Esam tasnifidir*"<sup>38</sup> notu bize eseri Mücâdele suresinden Beyyine sûresine kadar Cemâleddin İshak el-Karamânî'nin yazdığı, Beyyine sûresinden Nâs sûresine kadar olan kısmını da Ahmed el-Karamânî'nin tamamladığı fikrini vermektedir.

### 1.3.3.2. Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl:

Bazı kaynaklarda<sup>39</sup> Karamânî'ye nispet edilen bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa 151 numarada bulunduğu belirtilmiştir. Burada mevcut olan cilt Fatıha sûresinin başından Bakara 2/21. âyetin bitimine kadar olan âyetlerin tefsir ve şerhini içermektedir. *Tefsîru'l-Karamânî'nin* ilk cildir. Zahriyesinde müstensihî tarafından müellif ismi: "Ahmed çelebî, merhum, maruf vaiz çelebi el- Lârendî, eserin adı da: "*el-Hâşiyetü'l- Keşşâf ma'al Beyzâvî*"<sup>40</sup>

<sup>32</sup> Ziya Demir burada Cemâleddin Aksarâyî değil Cemâleddin İshak el-Karamânî'ye ait olmadığını söylemesi gerekirken muhtemelen Ahmed b Mahmud el Bursevî tarafından istinsah edilen nüshanın ferağ kaydında müstensihînin Cemâleddin Aksarâyî'nin kabri başında istinsah işlemini tamamladığını söylemesinden kaynaklı Cemâleddin Aksarâyî adını sehven yazdığını düşünmekteyiz.

<sup>33</sup> Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 163.

<sup>34</sup> Nuruosmaniye Kütüphanesi nr. 275; Ziya, Demir, Ziya, Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 163.

<sup>35</sup> Karamânî, *Tekmile li Tefsîri's-Semerkandî*, (Burdur, 2154).

<sup>36</sup> Ahmed b. Mahmûd el-Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 110), 1a, (Zahriye); Muhammed Abay, "Osmanlı Dönemi Dirâyet Tefsîrleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9/18 (2011), 96.

<sup>37</sup> Cemâleddin İshak el-Karamânî, *Tekmile li Tefsîri's-Semerkandî*, (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 275), 25a.

<sup>38</sup> İshak el-Karamânî, *Tekmile li Tefsîri's-Semerkandî*, (Nuruosmaniye, 275), 236b.

<sup>39</sup> Bkz., Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâşî*, (Ebûzabî: el-Mecmû's- sekâfi, 1425/2004), 1/321; Şükrü Maden, *Tefsîrde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envarü't-Tenzil Hâşiyesi*, (İstanbul: İSAM, 2015), 346.

<sup>40</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Kılıç Ali Paşa, 151), Zahriye, 1a.

şeklinde verilmiştir. Eserin isminin bu şekilde yazılmasından kaynaklı “*Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl*” isimli eserin Karamânîye nispet edilmesi muhtemeldir.<sup>41</sup>

### 1.3.3.3. es-Sahâif fi't-tefsîr:

Kâtip Çelebi ve Adil Nüveyhid gibi âlimler Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'ye (ö. 702/1303) “*es-Sahâif fi't-Tefsîr*” ismiyle bir eser nispet etmişler ve Ahmed el-Karamânî'nin de bu eseri tamamladığını söylemişlerdir.<sup>42</sup> Kanaatimizce Kâtip Çelebi ve Adil Nüveyhid'in verdiği bilgilerde Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî (ö. 702/1303) ile Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî (ö. 860/1456) arasında bir isim karışıklığı söz konusudur. Daha öncede zikrettiğimiz gibi Ahmed el-Karamânî'nin tamamladığı eser “*Tekmile li Tefsîri's-Semerkindî*” isimli “*Bahru'l-Ulûm*” adlı tefsirin tekmlisidir.

Kaynaklarda Ahmed el-Karamânî'ye sehven nispet edilen bir başka eserde “*es-Sahâif*” adlı Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'nin kelâma dair yazmış olduğu eseridir.<sup>43</sup>

## 2. Ahmed el-Karamânî'nin Tefsîru'l-Karamânî Adlı Eseri

### 2.1. Eserin Mahiyeti

Ahmed el-Karamânî'nin *Tefsîru'l-Karamânî* adlı eserinin *el-Keşşaf'a* yazılmış bir hâşiye mi yoksa müstakil bir tefsîr mi olduğunu ilk bakışta belirlemek kolay görünmemektedir. Müellif, *el-Keşşaf'ı* kendisine temel almasına rağmen âyetlerin tamamına yakınında açıklama ve yorumda bulunması, özellikle Zemahşerî'nin atladığı âyetlerde açıklamalar yapması eserin tam bir tefsîr olduğu izlenimini verse de kanaatimizce son tahlilde *el-Keşşaf'a* yazılmış derleyici ve bütünleştirici bir eserdir.

On iki ciltten oluşan ve tam olan eserin tespit edebildiğimiz nüshaları müsvedde ve mübyeza şeklinde iki kısımdan meydana gelmektedir. Nüshaları ayrıntılı olarak tanıtırken bunları açıkladığımız için burada ana hatlarıyla eserin genel bir mahiyetini zikredeceğiz.

Nüshalar içerisinde Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah koleksiyonu 109-117 arası nüshalar içerisinde 109-111-112 cilt numaralı bu nüshalar mübyeza (temize çekilmiş) müsvedde (temize çekilmemiş) nüshaların neredeyse iki katına ulaşan nüshalardır. Cârullah koleksiyonu 110-113-114-115-116-117 numaralarda yer alan nüshalar ise Veliyyuddin Cârullahın'da ifade ettiği üzere müellif hattıyla olan müsvedde (taslak/karalama) nüshalardır. Bu nüshaların tamamında Cârullah Efendinin 1150 tarihli Fatih Sultan Mehmed kütüphanesine çıkarılmamak kaydıyla vakıf olduğuna dair vakıf mühürleri zahiriye ve ciltlerin bitiş sayfalarında yer almaktadır.

### 2.2. Eserin Yazma Nüshaları İlgili Bilgiler

#### 2.2.1. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Cârullah Koleksiyonu (109- 117)

On iki ciltten oluşan *Tefsîru'l-Karamânî* adlı eserin çeşitli kütüphanelerden ulaştığımız nüshalarını tek tek tanıtmaya çalışacağız. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Cârullah

<sup>41</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Kılıç Ali Paşa, 151).

<sup>42</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1074; Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, 2/494.

<sup>43</sup> Bkz. Topçu, *Ahmed el-Karamânî Tefsîrinin Tahkik ve Değerlendirilmesi Tevbe, Yûnus, Hûd Sûreleri*, 70-71.

koleksiyonu (109-117) demirbaş numaralarda yer alan ciltlerin varak sayıları, içerdiği sûreler ve zahriyelerinde yer alan bilgiler şu şekilde özetlenebilir:

**Cârullah, 109:** Birinci cilttir. 307 varak 21 satırdan oluşan bu cilt, Fatıha sûresinin başından Bakara 2/141 âyetine kadar olan bölümü içerir ve müstensih hattıdır. Zahriyesinde, Veliyyüddin Cârullah tarafından (ö. 1151/1738); eserin on bir cilt olduğu, Bakara sûresi 124, Nisâ sûresi 83. âyetlerin tefsîrini içeren 2. cilt ve Münafıkûn, 63/8. âyetinden Nâs sûresine kadar olan ve muhtemelen son cildi teşkil eden 11. cilt, ayrıca Yûsuf sûresinin başından 20 varak, Fetih sûresinin başından 8 varakın kayıp, bunun dışındakilerin mevcut olduğu, A'râf, Enfâl ve Meryem sûrelerinin mükerreren yazıldığı ve eserin on iki büyük cilt olduğu bilgisi verilmiştir. Yine bu bilgiler içinde eserin altı cildinin müellif hattı olduğu,<sup>44</sup> üç cildinin müstensih hattı olduğu,<sup>45</sup> Cârullah Efendi tarafından belirtilmiştir. Bu nüsha müellifin temize çektiği nüshadan istinsah edilmiştir.<sup>46</sup>

**Cârullah, 110:** Dördüncü cilttir. 488 varak 21 satırdan oluşan bu cilt, A'râf sûresinin başından Hûd sûresinin sonuna kadar olan kısmı içerir, müellif hattıdır ve müsveddedir.<sup>47</sup>

**Cârullah, 111:** Üçüncü cilttir. 285 varak 30 satırdan oluşan bu cilt, Nisâ 4/113. âyetinden Enfâl sûresinin sonuna kadar olan kısmı içerir. Müstensih hattıdır. Müstensihi hakkında herhangi bir bilgi yoktur.<sup>48</sup>

**Cârullah, 112:** Beşinci cilttir. 259 varak 29 satırdan oluşan bu cilt, Yûsuf sûresinin başından Meryem 19/79 âyetine kadar olan kısmı içerir. Zahriyesinde bu nüshanın 5. Cilt olduğu, Yusuf sûresinden 3 varak eksik olduğu bilgisi mevcuttur. Toplamda eksik olan varak sayısı 20 varaktır. Eksiklerle birlikte 279 varak olmaktadır. Sûrelerin kısa bir fihristi verilmiştir. Bu nüshada aynı şekilde temize çekilmiş olan nüshadan istinsah edilmiştir.<sup>49</sup>

**Cârullah, 113:** Altıncı cilttir. 570 varak 21 satırdan oluşan bu cilt, Meryem sûresinin başından Nûr sûresinin sonuna kadar olan kısmı içerir. Bu nüsha müsvedde olan nüshalardandır.<sup>50</sup>

**Cârullah, 114:** Yedinci cilttir. 504 varak 21 satırdan oluşan bu cilt, Furkân sûresinin başından Lokmân sûresinin sonuna kadarki kısmı içerir. Zahriyesinde eserin önce müellif tarafından uzunca bir telifinin yapıldığı yazılıdır. Müellif hattı olduğuna dair bilgi vardır.<sup>51</sup>

**Cârullah, 115:** Sekizinci cilttir. 659 varak 21 satırdan oluşan bu cilt, Secde sûresinin başından Zümer sûresinin sonuna kadar olan kısmı içerir. Zahriyesinde ve sonunda tefsîrin telif yolculuğunun h. 955 yılında tamamlandığı yazılıdır.<sup>52</sup>

**Cârullah, 116:** Dokuzuncu cilttir. 491 varak 21 satırdan oluşan bu cilt, Mü'min sûresinin başından Duhân sûresine kadar olan kısmı içerir. Bu nüsha da müsvedde olan nüshalardandır.<sup>53</sup>

<sup>44</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Carullah Efendi: 110,113,114,115,116,117) numarada kayıtlı olan ciltlerdir.

<sup>45</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Carullah Efendi: 109,111,112), numarada kayıtlı buluna ciltlerdir.

<sup>46</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Carullah, 109).

<sup>47</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Carullah, 110).

<sup>48</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Carullah, 111).

<sup>49</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Carullah, 112).

<sup>50</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Carullah, 113).

<sup>51</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Carullah, 114).

<sup>52</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Carullah, 115).

<sup>53</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Carullah, 113).

**Cârullah, 117:** Onuncu cilttir. 449 varak 21 satırdan oluşan bu cilt, Fetih sûresinin başı ile Münafikûn 63/7 âyetleri arasında kalan kısmı içerir. Bu nüshada Müellifin müsvedde olan nüshalarındandır.<sup>54</sup>

### 2.2.2. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu (53-59, 151)

Kılıç Ali Paşa koleksiyonu 53-59, 151 numaralar arasında tefsirin başka bir nüshası mevcuttur. Bu numaralarda mevcut olan sûrelerin bilgileri şu şekildedir:

**Kılıç Ali Paşa, 151:** Fatiha sûresinin başından Bakara 2/21. âyetin bitimine kadar olan âyetlerin tefsir ve şerhini içermektedir. Zahriyesinde müellif hattı olduğu yazılıdır. 224 yk. ve 21 st. dir.<sup>55</sup>

**Kılıç Ali Paşa, 53:** Bu cilt 61. sayfaya kadar Bakara, 2/164. âyetten 219. âyete kadar olan kısmı içerir, 61. sayfadan itibaren ise Furkan, 25/11. âyeti başlayıp Ahzap, 33/29. âyetin bitimine kadar olan kısım yer alır. 337 yk. ve 21 st. dir. Ayrıca zahriyesinde eserin 7 cildinin temize çekilmiş müellif hattı olduğu büyük bir cildin ise müsvedde olduğu bilgisi vardır.<sup>56</sup>

**Kılıç Ali Paşa, 54:** Nisa, 4/148. âyetten A'râf 7/32. âyetin bitimine kadar olan kısmı ihtiva eden bu cilt, 228 yk. ve 21 st. dir.<sup>57</sup>

**Kılıç Ali Paşa, 55:** Tevbe, 9/94. âyetten Yûsuf sûresinin bitimine kadar olan kısmı ihtiva eden bu cilt, 229 yk. ve 21 st. dir.<sup>58</sup>

**Kılıç Ali Paşa, 56:** Kehf, 18/75. âyetten Furkân, 25/10. âyetin bitimine kadar olan kısmı ihtiva eden bu cilt, 319 yk. ve 21 st. dir.<sup>59</sup>

**Kılıç Ali Paşa, 57:** Ahzap, 33/29. âyetten Fussilet, 41/46. âyetin bitimine kadar olan kısmı ihtiva eden bu cilt, 386 yk. ve 21 st. dir.<sup>60</sup>

**Kılıç Ali Paşa, 58:** Fussilet, 41/47. âyetten Rahmân 54/18. âyetin bitimine kadar olan kısmı ihtiva eden bu cilt, 348 yk. ve 21 st. dir.<sup>61</sup>

### 2.2.3. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Damad İbrahim Paşa Koleksiyonu (154)<sup>62</sup>

**Damad İbrahim Paşa, 154:** Fatiha sûresinden başlayıp Bakara 2/142. âyete kadar olan kısmı ihtiva eden bu cilt 287 yk. ve 29 st. dir. Zahriyesinde eserin ismi *Tefsîru Vaiz Çelebi* şeklinde yazılıdır.<sup>63</sup>

<sup>54</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Carullah, 114); Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 159; Tala, *Kur'ân Yorumunda Dil ve Üslup Merkezli Yaklaşım*, 516-517.

<sup>55</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Kılıç Ali Paşa, 151).

<sup>56</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Kılıç Ali Paşa, 53).

<sup>57</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Kılıç Ali Paşa, 54).

<sup>58</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Kılıç Ali Paşa, 55).

<sup>59</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Kılıç Ali Paşa, 56).

<sup>60</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Kılıç Ali Paşa, 57).

<sup>61</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Kılıç Ali Paşa, 58).

<sup>62</sup> *el-Fihrisü'-Şâmil li't-Türâsi'l-Arabî el-İslâmî el-Mahtût 'Ulûmü'l-Kur'ân Mahtûtâtü't-Tefâsîr*, (Amman: 1989), 2 /900.

<sup>63</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Damad İbrahim Paşa 154).

#### 2.2.4. Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesi Beyazıt Koleksiyonu (477-492)

Eserin Beyazıt 477-492 numaralarda kayıtlı olan bazı nüshalar mevcuttur. Bu nüshaların muhtevası şöyledir:

**Beyazıt, 477:** Fatıha sûresinin başından Bakara 2/21. âyetin bitimine kadar olan âyetlerin tefsir ve şerhini içermektedir. Kılıç Ali Paşa koleksiyonunda eksik olan nüshaların devamı niteliğindedir. Aşırı derecede güve yeniği olup yıpranmış ve parçalanmış bir haldedir. Fiziksel niteliği: 218 yk. ve 21st. dir. Eserin ismi sehven Nureddin Hamza b. Mahmud el-Karamânî'ye ait olan *Takşiru't-Tefsîr Hâşiye ala Envârü't-tenzîl fi'z-Zehraveyn*<sup>64</sup> olarak verilmiştir. Müellif ismi karıştırılmış olan bu cilt Ahmed b. Mahmud el-Esam el-Karamânî'e aittir. Kitabın zahriye kısmında müellif ve eser ismi, "*Tefsîru'l-Vâiz el-Karamânî eş-Şeyh Ahmed b. Mahmûd el-Esam*, vefat tarihi, h. 971" olarak verilmiştir.<sup>65</sup>

**Beyazıt, 478:** Bu cilt 477 numaralı cildin devamıdır. Bakara 2/21-141 arasındaki âyetlerin tefsir ve şerhini içermektedir. Kılıç Ali Paşa koleksiyonundaki eksik olan nüshaların devamı niteliğindedir. Yine bu nüshada Beyazıt, 477 numaralı nüshada olduğu gibi yıpranmış ve parçalanmış bir haldedir. Ayrıca eserin zahriyesinde Şeyhülislâm Sâ'deddin Mehmed Efendinin (ö.1008/1599) zevcesi Fâtıma Hatun tarafından vakfedildiğine dair vakıf kaydı mevcuttur. Fiziksel niteliği: 211 yk. ve 21st. dir. Yine Beyazıt, 477 olduğu gibi bu eserin ismi *Takşiru't-Tefsîr Hâşiye ala Envârü't-tenzîl fi'z-Zehraveyn* olarak yazılmış müellifi de Nureddin Hamza b. Mahmud el-Karamânî olarak verilmiştir.<sup>66</sup>

**Beyazıt, 479:** Bakara 2/21-142 arasındaki âyetlerin tefsîr ve şerhini içermektedir. Kılıç Ali Paşa koleksiyonunda eksik olan nüshalardan biridir. (Beyazıt, 477, 478) numaralı nüshalarda olduğu gibi aşırı derecede güve yeniği bulunup yıpranmış ve parçalanmış bir haldedir. Fiziksel niteliği: 225 yk. ve 21 st. dir. Aynı şekilde Beyazıt kütüphanesinde bu eserin ismi *Takşiru't-Tefsîr Hâşiye ala Envârü't-tenzîl fi'z-Zehraveyn* olarak yazılmış müellifi de Nureddin Hamza b. Mahmud el-Karamânî olarak verilmiştir. İsim karışılığı söz konusu olan bu ciltte Ahmed el-Karamânîye aittir.<sup>67</sup>

**Beyazıt, 480:** Bu cilt Bakara, 2/142. âyetten Nisa 23. âyete kadar olan kısmın tefsîr ve hâşiyesini içermektedir. Müstensih Horasan b. Ömer el-Aksarayî tarafından h. 977 yılında istinsah edilmiştir. 263 yk. ve 29 st. dir.<sup>68</sup>

**Beyazıt, 481:** Bu ciltte *el-Keşşâf* tefsîrinin besmele kısmından 10 varak kadar şerh edildikten sonra 11. varaktan itibaren beşinci cüz Nisâ 24. âyetin tefsîrine başlanmış, vr. 90 Nisâ 157. âyette sûre bitmiştir. 91. varaktan itibaren başka bir hatla Duhan 44/41. âyetten başlanmış Fetih 48/10. âyetin tefsîrinde bitirilmiştir. Vr. 101'den itibaren de el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl* adlı tefsîrinin Mülk sûresinden Nâs sûresine kadar olan kısmı mevcuttur. H. 717 yılında istinsah edilmiştir. Vakıf kaydı ve müellifine dair bilgiler bir önceki nüshadaki gibidir.<sup>69</sup>

**Beyazıt, 482:** A'râf 7/32. âyetten Tevbe, 9/93. âyete kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. Böylelikle Kılıç Ali Paşa 53-54 arasında eksik olan kısım bu nüshayla tamamlanmış olmaktadır. Fiziksel niteliği: 203 yk. ve 23 st. dir. Aynı şekilde Beyazıt kütüphanesinde bu eserin ismi *Takşiru't-*

<sup>64</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/190.

<sup>65</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 477), Zahriye, 1a.

<sup>66</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 478), Zahriye, 1a.

<sup>67</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 479), Zahriye, 1a.

<sup>68</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 480), Zahriye, 1a.

<sup>69</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 481), Zahriye, 1a.

*Tefsîr Hâşîye ala Envârü't-tenzîl fi'z-Zehraveyn* olarak yazılmış müellifi de sehven Nureddin Hamza b. Mahmud el-Karamânî olarak verilmiştir.<sup>70</sup>

**Beyazıt, 483:** A'râf 7/32. âyetinden Tevbe, 9/93. âyetine kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. Beyazıt 482 numaradaki nüshanın aynısı olup hattı yönünden farklıdır. Fiziksel niteliği: 208 yk. ve 21 st. dir. Eserin ismine ve müellifine dair verilen bilgiler bir önceki nüshada belirtildiği gibidir.<sup>71</sup>

**Beyazıt, 484:** R'ad sûresinin başından Kehf 18/74. âyete kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. Fiziksel niteliği: 273 yk. ve 27 st. dir.<sup>72</sup>

**Beyazıt, 485:** 484 numarada bulunan nüsha ile aynı sûre ve âyetlerin tefsîr ve hâşîyesini içermektedir. Bu nüshanın Kılıç Ali Paşa 55-56 arasında eksik olan nüsha olması muhtemeldir. R'ad sûresinin başından Kehf 18/74. âyete kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. Beyazıt kütüphanesinden alma imkânını bulduğumuz başından ve sonundan birkaç varak bilgilerinin olduğu fotoğraflardan eserin okunamayacak bir durumda yıpranmış ve parçalanmış olduğu görülmektedir. Fiziksel niteliği: 271 yk. ve 21 st. dir.<sup>73</sup>

**Beyazıt, 486:** Yûsuf sûresinin başından Kehf sûresinin sonuna kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. İstinsah tarihi h. 953'tür. Fiziksel niteliği: 446 yk. ve 21st. dir.<sup>74</sup>

**Beyazıt, 487:** Fiziksel niteliği: 502 yk. ve 21 st. dir. Aynı şekilde Beyazıt kütüphanesinde bu eserin ismi *Takşîru't-Tefsîr Hâşîye ala Envârü't-tenzîl fi'z-Zehraveyn* olarak yazılmış müellifi de Nureddin Hamza b. Mahmud el-Karamânî olarak verilmiştir. Bu bilgiler dışında görüntü ve içerik bilgilerine ulaşamadık.<sup>75</sup>

**Beyazıt, 488:** Mü'min sûresinin başından Muhammed sûresinin sonuna kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. Zahriyesinde eserin ismi *Tefsîru's-Şerîfli' vaiz el-Karamânî* şeklinde yazılıdır. Fiziksel niteliği: 590 yk. ve 21 st. dir.<sup>76</sup>

**Beyazıt, 489:** Fetih sûresinin başından Münafikûn 63/8 âyetin sonuna kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. Zahriyesinde eserin ismi *Tefsîru's-Şerîfli' vaiz el-Karamânî* şeklinde yazılıdır. Ayrıca zahriyesinde Şeyhu'l-İslâm Sâ'deddin Mehmed efendinin (ö.1008/1599) zevcesi Fâtıma Hatun tarafından vakfedildiğine dair vakıf kaydı mevcuttur. Fiziksel niteliği: 384 yk. ve 21st.dir.<sup>77</sup>

**Beyazıt, 490:** Secde sûresinin başından Zümer sûresinin sonuna kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. Cârullah 115 nolu müellifin müsvedde olarak yazdığı nüshadan müstensih Abdulkadir b. Muhammed tarafından şâban ayının başlarında Cuma günü h. 995 yılında istinsah işlemi tamamlanmıştır.<sup>78</sup> Fiziksel niteliği: 764 yk. ve 21 st. dir.<sup>79</sup>

**Beyazıt, 491:** A'râf (7) sûresinin başından Hûd (11) sûresinin sonuna kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. Müstensih Yusuf b. Abdurrahim tarafından h. 995 yılı recep ayında istinsahı tamamlanmıştır.<sup>80</sup> Ayrıca zahriyesinde Şeyhu'l-İslâm Sâ'deddin Mehmed Efendinin

<sup>70</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 482), Zahriye, 1a.

<sup>71</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 483), Zahriye, 1a.

<sup>72</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 484), Zahriye, 1a.

<sup>73</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 485), Zahriye, 1a.

<sup>74</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 486), Zahriye, 1a.

<sup>75</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 487), Zahriye, 1a.

<sup>76</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 488), Zahriye, 1a.

<sup>77</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 489), Zahriye, 1a.

<sup>78</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 490), 764b; Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Carullah, 115),

<sup>79</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 490), Zahriye, 1a.

<sup>80</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 490), 616b.

(ö.1008/1599) zevcesi Fâtıma Hatun tarafından vakfedildiğine dair vakıf kaydı mevcuttur. Fiziksel niteliği: 616 yk. ve 21 st. dir.<sup>81</sup>

**Beyazıt, 492:** Münafikûn 63/8 âyetinden Kıyâme 75/12 âyete kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. 485 numaralı nüshada olduğu gibi bu nüshanın da görüntüsü mevcut değildir. Eserin başından ve sonundan alabildiğimiz görüntülerde bu cilde de aşırı derecede güve yenliği, yıpranma ve parçalanma durumu söz konusudur. Fiziksel niteliği: 169+1 yk. ve 21 st. dir.<sup>82</sup>

### 2.2.5. Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Haraççioğlu koleksiyonu (132)

Bu numaradaki nüsha ise, Bakara sûresi, 2/22-141. âyetlerin tefsîr ve hâşiyesini içermektedir. Fiziksel niteliği: 358 yk. ve 25 st. dir.<sup>83</sup>

### 2.2.6. Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi (338)

Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi 338 numaradaki bu nüsha, tefsîrin son cildini oluşturmakta, İnsân sûresinden Nâs sûresine kadar olan, âyetlerin tefsîr ve hâşiyesini içermektedir. Fiziksel niteliği: 200+2 yk. ve 21 st. dir. Bu nüshanın vakıf kaydında müellif hattı olduğu yazılıdır. Yine eserin sonunda bulunan Ferağ kaydında müsvedde olduğu ve (959/1551) tarihinde yazma işleminin tamamlandığı bilgisi yazılıdır.<sup>84</sup> Ayrıca Emrullah b. Muhammed'in 986 tarihli mülkiyet kaydı vardır.<sup>85</sup>

Ulaşabildiğimiz kadarıyla eserin Türkiye Yazma Eserler Kütüphanelerinde, Cârullah: 109-107, Kılıç Ali Paşa nr: 53-58,151, Beyazıt nr: 477-492, Damad İbrahim Paşa nr: 154, Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi nr: 338, Bursa İnebey Yazma Eserler Haraççioğlu nr: 132, yazma nüshaları mevcuttur.

## 2.3. Eserin Telif Yolculuğu

Ahmed el-Karamânî bazı nüshaların sûre sonlarında eserin telif yolculuğuna dair sûreyi tamamladığı günün tarihini not düşmüştür. Bu da bize eserin telif süreci hakkında bilgi vermektedir. Örneğin müellif, zahriyesinde Cârullah Efendi tarafından müsvedde ve müellif nüshası olduğu bilgisi verilen Cârullah 115 nolu nüshasının bitiminde, ferağ kaydı olarak 955/1549 yılının zilhicce aylarının başında Zümer sûresiyle biten bu cildi tamamladığını belirtmiştir.<sup>86</sup>

<sup>81</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 491), Zahriye, 1a.

<sup>82</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 492), Zahriye, 1a.

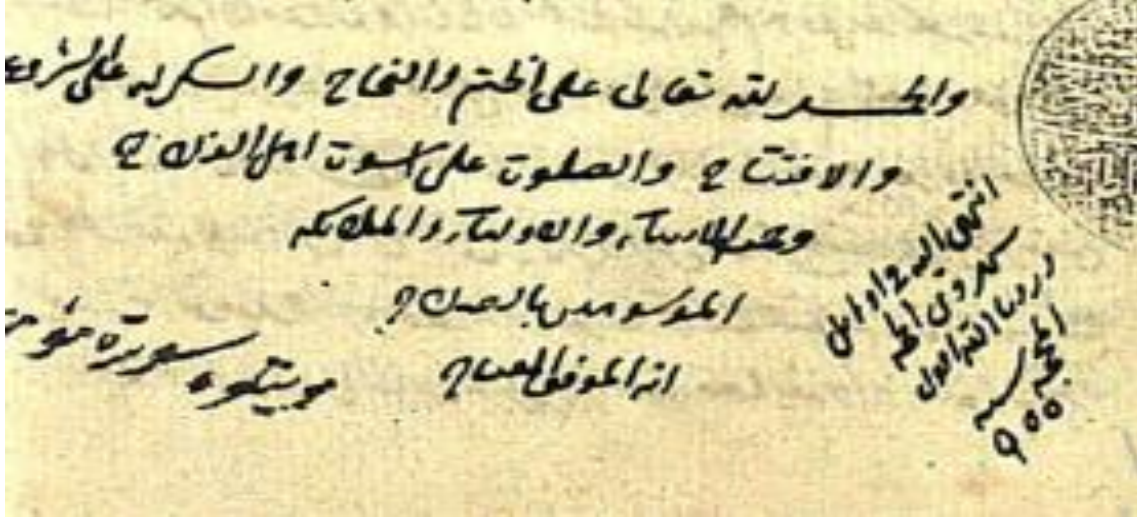
<sup>83</sup> Ahmed b. Mahmûd el-Asamm el-Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Bursa: İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Haraççioğlu, 132); Mesut Kaya'nın makalesinde, koleksiyon adı hatalı olarak, Saraççioğlu şeklinde verilmiştir. Bkz. Kaya, "Osmanlı ilim Geleneğinde Şerh ve Hâşiyeye Yazıcılığı –Ahmed el-Karamani'nin Tefsîri/Zemahşeri Şerhi Örneği", 21; Aynı hatayı Mustafa Topcu'da tezinde devam ettirmiştir. Topcu, *Ahmed El-Karamânî Tefsîrinin Tahkik ve Değerlendirilmesi (Tevbe, Yûnus, Hûd, Sureleri)*, 88-89.

<sup>84</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Beyazıt, 492), Zahriye, 1a; Ahmed b. Mahmûd el-Asamm el-Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Diyarbakır Ziya Gökalp, 338), 196b.

<sup>85</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Diyarbakır Ziya Gökalp, 338).

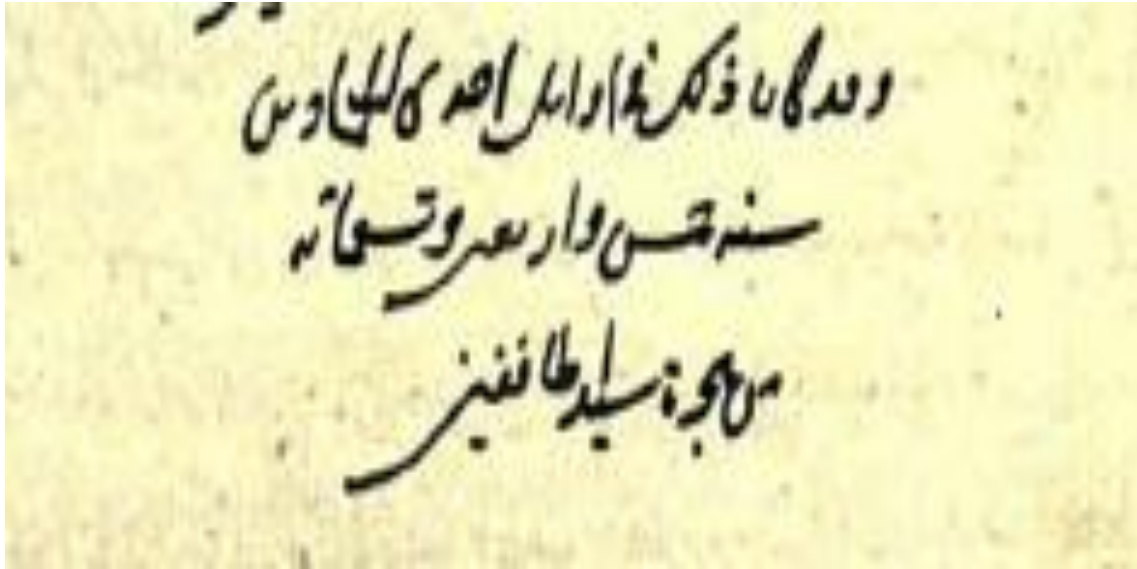
<sup>86</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 115), 647b.





Resim 1: Cârullah Efendi 115.

Aynı şekilde Ahmed el-Karamânî Cârullah 115 numaralı nüshada Yasin sûresinin sonunda<sup>87</sup> h. 945 tarihli ferağ kaydını düşmüştür.

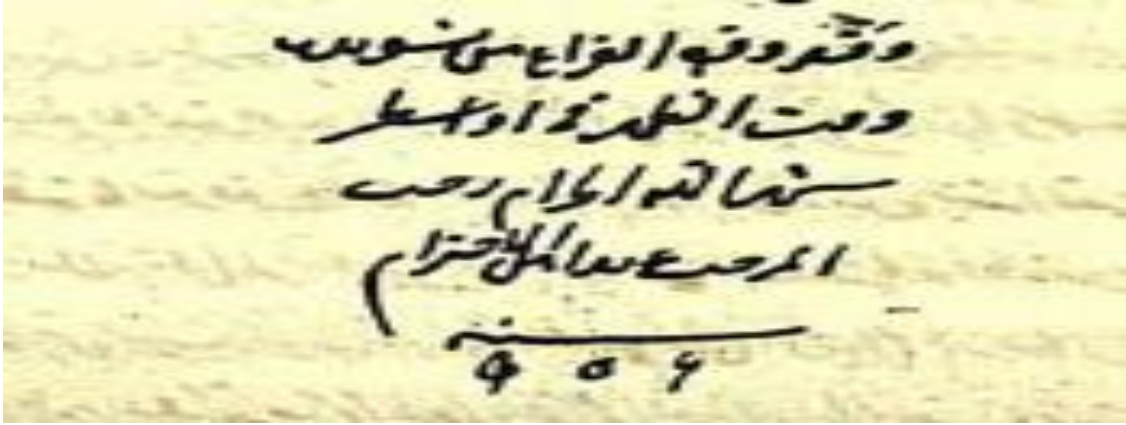


Resim 2: Cârullah Efendi 115.

Yine Müellif Cârullah 115 numaralı nüshada, öğle vakti recep ayının ortasında h. 956 tarihinde Saffât<sup>88</sup> sûresinin müsveddesini tamamlandığına dair not düşmüştür.

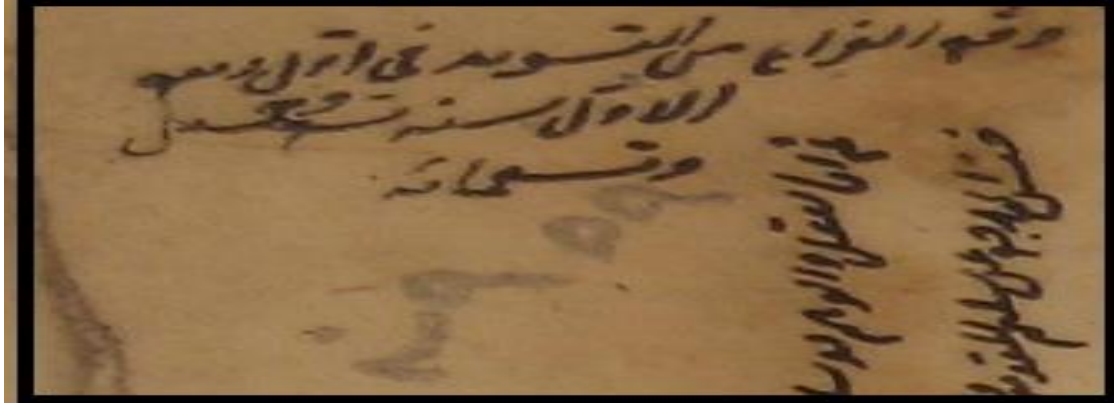
<sup>87</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 115), 356b.

<sup>88</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 115), 448b.



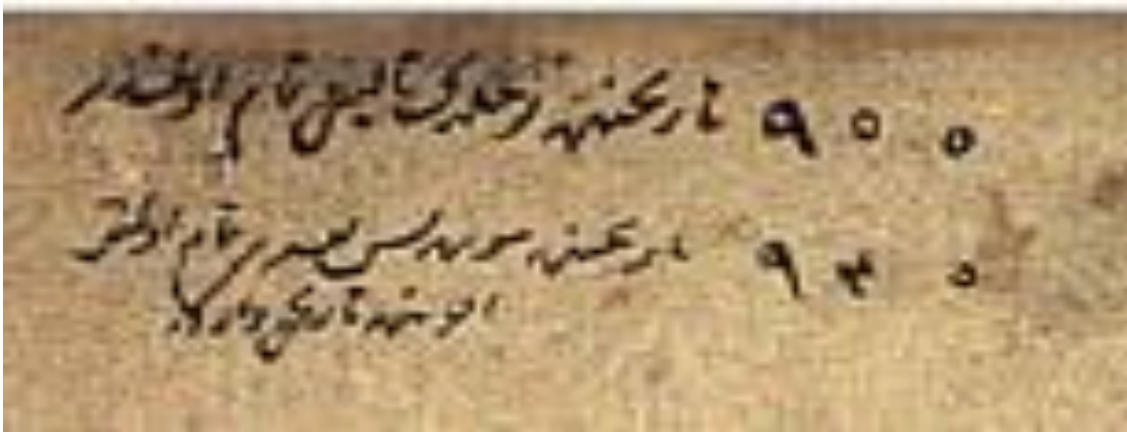
Resim 3: Cârullah Efendi 115.

Karamânî İnsan sûresinden Kur'ân'ın sonuna kadar olan bölümleri içeren Diyarbakır 338 nolu müsvedde nüshasının ferağ kaydında ise eserini (959/1551) yılında tamamladığına dair kayıt düşmüştür.



Resim 4: Diyarbakır 338.

Eserin telifinin ne zaman başlayıp ne zaman bittiğine dair Cârullah Efendi 115. numaralı nüshanın zahriyesinde 955 yılında telif yolculuğunun tamam olduğu yazılıdır.



Resim 5: Cârullah Efendi 115.

Bu bilgiler ışığında Karamânî'nin eserine (945/1539) tarihinde başladığı, (955/1549) tarihinde tamamladığı, temize çekme işlemini ise h. 959 yılından sonra gerçekleştirdiği muhtemel görünmektedir.

Müellif eserini yazdığı yere dair Bakara sûresi 43. âyetin<sup>89</sup> tefsiri esnasında işaret etmiştir. Zikri geçen âyetin açıklarken namazın camide cemaatle kılınmaması gibi bir durumun genel anlamda birçok yörede yaygın olduğuna işaret ettikten sonra aynı durumun hayatını idame ettirdiği memleketi Karaman'da da mevcut olduğunu belirtmiştir.<sup>90</sup> Buradan hareketle eserin Karaman da yazıldığı güçlü bir ihtimaldir.

## 2.4. Eserin Şekil ve İçerik Yönünden Tefsir mi Hâşiye mi Olduğu Meselesi

*Tefsîru'l-Karamânî* diğer hâşiyelerden farklı olarak ilk bakışta hem tefsir hem hâşiye metodu kullanılarak yazılan bir eser görüntüsü vermektedir. Be sebepten olsa gerek bazı nüshalarda eserin ismi "*el-Hâşiyetü'l- Keşşâf ma'al Beyzâvi*"<sup>91</sup> şeklinde zikredilmiştir. Hacimli olması nedeniyle kolektif bir çalışmanın ürünü neticesinde ortaya çıkacak bu esere yönelik bir gurup öğrenci tarafından yüksek lisans ve doktora tezleri olarak üzerinde tahkik ve dirâsesine yönelik akademik çalışmalar devam etmektedir. Tez savunmalarını dinleme imkânını bulduğumuz araştırmacıların ifadeleri içerisinde bu eserin hem hâşiye hem tefsir olduğu veya *Keşşaf* ve *Envaru't-tenzîl* hâşiyesi olduğuna yönelik teoriler ortaya konmuştur. Dolayısıyla eserin hâşiye mi tefsir mi olduğu, eğer hâşiye ise hangi eserin hâşiyesi olduğuna yönelik ihtilafların devam ettiğini söyleyebiliriz.<sup>92</sup>

### 2.4.1. Tefsîru'l-Karamânî'de Hâşiye Emâreleri

1- Karamânî Fatıha sûresinden itibaren hâşiyelerin klasik özelliklerinden "kavlühü"<sup>93</sup> ifadesiyle *Keşşâf* metnini bir takım tefsir, fıkıh, hadis, kelâm, dil ve hâşiye kaynaklarıyla açıklamış, Fatıha, Bakara, Âl-i İmrân sûrelerinde yoğun olarak sürdürdüğü bu üslûbunu, sonraki sûrelerde ise ara ara devam ettirmiş ancak tamamıyla da terk etmemiştir.

2- Tefsir hâşiyelerinde müelliflerin, fein kîle-kulnâ/ücîbe, ey, ya'nî, yürîdü, mürâdühü, fîhi nazar ve ente habirun" gibi ifade ve üsluplarla kendi görüşlerini beyan, karşı görüşlere cevap verme ve tenkit etme için kullandıkları yöntemleri aynı şekilde müellifin eserinde de sıkça görmekteyiz.

3- Müsvedde olarak yazılan, müellif nüshalarında yer alan âyetlerin hemen peşinden "Kâle Zemaşerî"<sup>94</sup> ve "kavlühü"<sup>95</sup> ifadeleriyle *el-Keşşaf* metninin açıklanması,<sup>96</sup> mübyeza olarak kaleme alınan müellif-müstensih nüshalarında ise "Kâle Musanniî" "Kâle Müellif" ifadelerinin kullanılması bu eserin hâşiye olma yönüne delalet eden işaretlerdendir.

<sup>89</sup> "Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle beraber rükû edin".

<sup>90</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 109), 224b.

<sup>91</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Kılıç Ali Paşa, 151), Zahriye, 1a.

<sup>92</sup> Haifa Smaali, *Furkan Sûresi Çerçevesinde Karamânî Tefsirinin Tahkik Ve Değerlendirmesi*, (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 26.

<sup>93</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 109), 1b.

<sup>94</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 110), 495a, 516b; Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 113), 4b, 6b, 7a, 497a; Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 114), 299b; Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 117), 190a; Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî* (Diyarbakır Ziya Gökalp, 338), 180a.

<sup>95</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 114), (Diyarbakır Ziya Gökalp, 338), 183a.

<sup>96</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 109), 1b.

4- Eserin hâşiye olduğuna işaret eden emârelerden bir başkası ise Veliyyüddin Cârullah Efendinin bizzat yazdığı zahriye notlarıdır. Cârullah 110 nolu koleksiyondaki notlarda: “Bu kitabın *Hâşiye ale’l- Keşşâf* olduğu, delilin ise “Kâle Musannif” “Muradu’l-Musannif” “İhbaru’l-Musannif” gibi ifadeler olduğu” şeklindeki bilgiler eserin hâşiye yönüne işaret eden deliller içerisinde gösterilebilir.<sup>97</sup>

#### 2.4.2. Tefsîru’l-Karamânî’de Tefsîr Emâreleri

1- Eserin ismi tabâkat kitapları, yazma eser katalogları ve yazma nüshaların zahriyelerinde “*Tefsîru’l-Karamânî*” şeklinde geçmesi, bu eserin ilk bakışta tefsir olduğu izlenimini veren önemli delillerdendir.

2- Klasik tefsirlerde olduğu gibi müellifin önce âyetlerin tam metnini koyu olarak verip sonra kısım kısım bu âyetleri açıklaması eserin tefsir yönüne delalet eden işaretlerdendir.

3- Eserin diğer bir tefsir emâresi gösteren özelliği de; rivâyet ve dirâyet tefsîrinin özelliklerini barındırması, Ulûmu’l-Kur’ân’a dair konulara yer vermesi, Taberî (ö. 310/923), Kurtubî (ö. 671/1273) ve İbn Âdil (VIII./XIV. yüzyıl) gibi müfessirlerin eserlerinden sıkça alıntılar yapması, Tasavvufî tefsirlerden işâri nakillerde bulunmasıdır.

Netice itibariyle her iki bakış açısını destekleyen bu emâre ve delillerden yola çıkarak Karamânî’nin eserinin tefsire işaret eden yönleri olduğunu kabul etmekle beraber kanaatimiz bu eserin *el- Keşşâf* tefsirine yazılan en mufassal ve kapsamlı hâşiyelerden biri olduğu yönündedir.

#### 2.5. Eserin Telifi Açısından Müsvedde ve Mübyeza Oluşu Meselesi

Ahmed el-Karamânî’nin eserinde açığa kavuşması gereken yönlerinden biride eserin nüshalarındaki ekleme ve çıkarmaların neye göre yapıldığı, hangi nüshaların mübyeza ve müsvedde olduğu meselesidir. Eserin yazma nüshalarında Veliyyüddin Cârullah Efendinin zahriye notları içerisinde verdiği bilgiler de eserin 12 büyük cilt olduğu 6 cildinin<sup>98</sup> müellif hattı, 3 cildinin<sup>99</sup> ise müstensih hattı olduğu belirtilmiştir. Zahriyesinde müellif nüshası olduğuna dair bilgiler de bulunan İnsan-Nâs arası sürelerin yer aldığı Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi (338) numaralı nüshasının ferâğ kaydında, müellifi tarafından 955 yılında müsveddesinin tamam olduğu bilgisi mevcuttur.<sup>100</sup>

Kanaatimizce müellif eserini müsvedde olarak tamamlamış ekleme ve çıkartmalar yaparak temize çekmiştir. Araştırmamız neticesinde Cârullah Efendi: 110,113,114,115,116,117 numarada kayıtlı olan ciltler ve Diyarbakır 338 nolu nüsha müsveddedir. Kılıç Ali Paşa,<sup>101</sup> Beyazıt, Damat İbrahim Paşa, Bursa İnebey Haraççioğlu nüshaları ise mübyeza nüshalardır.

<sup>97</sup> Karamânî, *Tefsîru’l-Karamânî*, (Carullah, 109).

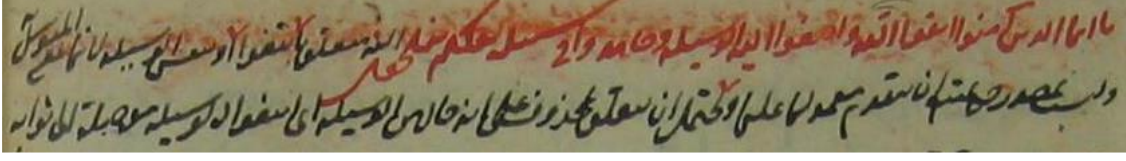
<sup>98</sup> Karamânî, *Tefsîru’l-Karamânî*, (Carullah, 110.113.114.115.116.117) numarada kayıtlı olan ciltlerdir.

<sup>99</sup> Karamânî, *Tefsîru’l-Karamânî*, (Carullah, 109.111.112), numarada kayıtlı buluna ciltlerdir.

<sup>100</sup> Karamânî, *Tefsîru’l-Karamânî* (Diyarbakır Ziya Gökalp, 338), 196b.

<sup>101</sup> Karamânî, *Tefsîru’l-Karamânî* (Kılıç Ali Paşa), 53. Bu nüshanın zahriyesinde altı cildinin müellif hattıyla mübyeza olduğu, büyük bir cildinin müsvedde olduğu bilgisi yer almaktadır. Müsvedde olan büyük cilt ise kayıptır.

## 2.6. Eserin Yapısal Özellikleri ve Telif Metodu



Resim 6: Kılıç Ali Paşa 54

Karamânî, eserinde takip ettiği metotta, müellif nüshasından aldığımız örnek resimde gördüğümüz gibi tefsirini yapacağı âyetin metnini kırmızı ve bold (koyu) olarak verir. Âyeti bazen tam olarak, bazen secâvend durağına kadar, bazen de iki veya daha fazla âyetin birleştirilmesi metodunu tercih eder. Tamamını verdiği âyeti bölümler halinde açıklar. Açıklama yaptığı âyet, hadîs vb. yerlerin üstüne çizgi çekerek diğer metinden ayırır. Eser konu yoğunluğu açısından büyük oranda dilsel içeriğe sahiptir. Bu yüzden dilsel tahliller, sarf ve nahiv meseleleri, belagat meseleleri, dilsel tenkit ve karşılaştırmalar, dil-anlam ilişkisi, dil-kıraat ilişkisi, dil-fıkıh ilişkisi, dil-mantık ilişkisi, dil-kelâm ilişkisi gibi konular eserde yoğun bir şekilde işlenmiştir.

Bazen âyetin metnini vermeyip mana olarak işaret eder. Müellif âyet hakkındaki açıklamalarına *el-Keşşaf*, *Envâru't-tenzîl* ve *Tefsîr'u İbn Kemal Paşa* da yer alan açıklamaları bazen aynen, bazen de çok küçük değişikliklerle naklederek devam eder. Bazı yerlerde bu üç müfessirin görüşlerini mukayese eder ve en sonda kendi fikrini belirtir.<sup>102</sup> Bazı yerlerde âyet hakkındaki açıklamaları naklettikten sonra “velhasıl” ifadesiyle konuyla ilgili açıklamaları görüşünü de belirterek sonuç cümlesiyle bitirir.<sup>103</sup>

Hâşiye metodu olarak “قوله” “kavlühü” ibaresinden sonra *el-Keşşaf* ta yer alan metni verir ve bu metni açıklar. “Kavlühü” sözündeki zamir Zemahşerî'ye gider. Karamânî bu hâşiye üslubunu eserinin tamamında sistematik olarak uygulamasa da yer yer takip eder. Bazen “قوله” ifadesini hiç kullanmadan *el-Keşşaf* metninin akabinde hâşiyelerden nakille *Keşşaf* metnini şerh eder.

Kaynak anlamında sıkça müracaat ettiği hâşiye türü eserler, et-Tîbî (ö. 743/1343),: *Fütûhu'l-Gayb*, Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390),: *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*,<sup>104</sup> Şeyhzâde (ö. 950/1543),: *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*'dir.<sup>105</sup> Bu kaynaklar eserde büyük yekün tutar. Kîle “قيل” sözüyle konuyla ilgili farklı açıklama ve görüşlere yer verir. Diğer hâşiyelerden farklı olarak İbn Kemal'den alıntı yaptıktan sonra hemen peşinden وأنت خير “sen biliyorsun” diyerek onun görüşüne karşı itiraz ve değerlendirmede bulunur. Bu da müellifin eserini ders esnasındaki takrirlerinden oluşturduğuna işaret eden delillerdendir. Eserin başlarında da buna kendisi bizzat “geçen derste” ifadesiyle yer vermiştir.

*el-Keşşaf* ve *Envâru't-tenzîl* eserleriyle, mukayeseli bir metod izleyen Karamânî, *Envâru't-tenzîl* de geçen ibareleri şerh ederken aynı zamanda *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* adlı hâşiyeden sıkça nakillerde bulunur. Müellif, Şeyhzâde'den alıntı yaptığı yerlerin hiç birinde müellif ve eser ismini zikretmemiştir. Yalnızca bazı yerlerde ondan nakilde bulunurken “Kale bazı'ş-şârih” ve *şârihu'l-merhum* şeklinde özel ifadeler kullanmıştır. Sa'düddîn et-

<sup>102</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 111), 260a.

<sup>103</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 111), 261a.

<sup>104</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 111), 266b.

<sup>105</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 111), 121a-b.

Teftâzânî'den alıntı yaptığı yerlerde ise çoğu zaman müellif ve eser ismine yer vermemiş, nadiren müellif ismini zikretmiş, bazen de “*kale en-Nihrir*” ifadesini kullanmıştır. Aynı üslûbunu et-Tîbî'den nakilde bulunduğu yerlerde de uygulamış, çoğu zaman müellif ve eser ismine yer vermemiştir. Yalnızca birkaç yerde “*Kale Fazıl*”<sup>106</sup> ifadesini kullanmıştır.

Müellif âyetlerin irabını tahlil ederken İbn Âdil'in: *el- Lübâb*, es-Semîn el- Hâlebî'nin (ö. 756/1355);: *ed-Durru'l- Masûn*, el-Ukberî'nin (ö. 616/1219);: *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, Nisabûri'nin (ö. 643/1245);: *el-Ferid* ve Şeyhzâde'nin *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* adlı eserlerini kaynak almıştır. Lügatle ilgili açıklamalarda ise el-Cevherî'nin (ö. 393/1003);: *es-Sihâh* ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Esâsü'l-Belâga*'sından çokça faydalanmıştır. Bu eserlerde yer alan bilgileri ise direkt bu kaynaklardan nakille aktarmamış et-Tîbî'nin eserinden nakille almayı tercih etmiştir.

Karamânî, sarf, nahiv, belâgat, kıraat vb. konulara yer verdikten sonra konuyla ilgili bazen *Keşşâf* metninde yer alan hadise yer verir ve hadiste geçen bazı kelimeleri şerh eder. Çoğu zamanda istişhad için birden çok hadisi peş peşe zikreder. Bu hadisler içerisinde sahih olanları olduğu gibi zayıf hatta mevzu olanları da bulunmaktadır.

Karamânî eserinde başta İbn Abbas (69/687-88) olmak üzere çok sayıda sahabeden görüş nakleder. Aynı şekilde müellif, Ka'bû'l-Ahbâr (ö. 32/652-53), Sa'îd b. Cübeyr, Mücâhid, Sa'bî (ö. 104/722), İkrime (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî, Katâde b. Diâme (117/735), Süddî (ö. 127/745), gibi tâbiînden de nakillerde bulunmuştur. Kelâmî meselelere *Mefâtihu'l-Gayb*'dan ve *Şeyhzâde hâşiyesinden* nakille yer verir, Mu'tezile'nin fikirlerini eleştirir ve Ehl-i sünneti savunur. Ahkâmla ilgili âyetlerde fihri görüşlere yer verir, Ebû Hanife'nin görüşlerini savunur. Sıkça dilsel tartışmalara girerken Basra ve Kûfe dil okullarını görüşlerine yer verir. Sibeveyh, Ferra, Halil b Ahmed ve Sekkâkî gibi dil âlimlerinin görüşlerini nakleder. Ayrıca tazmin vb. lügavî tahliller yapar. Şiire de sıkça yer veren Karamânî *el-Keşşâf*'ta geçen şiirlerdeki garip kelimeleri et-Tîbî ve et-Teftâzânî hâşiyelerinden nakille açıklar.<sup>107</sup> Bazen *Keşşâf*'ta yer almayan şiirlere de yer verdiği olmuştur. Bir yerde Sa'dî Şîrâzî'nin (ö. 691/1292) *Gülîstan* adlı eserinden Farsça bir beyte, başka bir yerde de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) den Farsça bir beyte yer vermiştir. Tefsir ve şerhini yaptığı âyetlerin sonlarında zaman zaman özlü söz ve dua ile bitirdiği yerler vardır.<sup>108</sup>

Müellif tefsirini yaptığı âyetin son kısmında genellikle işâri tefsîre yer verir ve “*kale bazı'l-ârifîn*” ifadesini kullanır. Es-Sülemî (ö. 412/1021);: *Haqâ'iku't-tefsîr*, el-Kuşeyrî (ö. 465/1072);: *Leṭâ'ifu'l-işârât*, Rûzbihân-ı Bakî (ö.606/1212);: *Arâisü'l-Beyân* Karamânî'nin sıklıkla başvurduğu işâri tefsir kaynaklarıdır. Âyetleri bu eserlerde yer alan sûfîlerin sözleriyle açıklar. Kuşeyrî'nin eserinden yaptığı alıntılar direk *Leṭâ'ifu'l-işârât*'tan değil, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî es-Semerkindî'nin (ö. 537/1142): *et-Teysîr fi't-tefsîr* adlı eserinden nakilledir.

Karamânî'nin üslubundaki en belirgin özelliklerden biri de konuyla ilgili farklı görüş ve itirazların dile getirilmesi ve bunların soru- cevap yöntemi ile cevaplandırılmasıdır. Bu metodu uygularken: قلنا.....فإن قيل. Eğer.....denildiyse, biz de...dedik. فإن قيل.....أجيب. ile cevap verildi gibi, soru-cevap kalıplarını sıkça kullanır. Bu üslup, et-Tîbî' ve et-Teftâzânî'nin eserlerinde kullandığı üslup dur.

<sup>106</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 111), 104b, 146b.

<sup>107</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 111), 121b.

<sup>108</sup> Karamânî, *Tefsîru'l-Karamânî*, (Carullah, 111), 117a.

Sonuç olarak tefsirin en önemli özelliğinin kendi zamanına kadar gelen tüm birikimi derlemesi ve güncelleme çabası olduğunu söyleyebiliriz.

### Sonuç

Osmanlı döneminde ilmî çalışmaların büyük bir kısmının, şerh ve tefsirlerden oluştuğu, özgünlüğünün kalmadığı, ezberciliğe, tekrara ve taklide düştüğü şeklinde iddia ve eleştiriler dile getirilse de Osmanlı ilim ve telif anlayışının felsefî ve teorik arka planını ortaya koyan yetkin çalışmalar, söz konusu önyargıların yavaş yavaş yıkılmasını sağlamıştır.

Ahmed el-Karamânî'nin yaşadığı dönemde medreselerde tefsir alanında en yaygın ders kitabı olarak okutulan iki kurucu metin Zemahşerî'nin *el-Keşşaf'ı* ve Beyzavî'nin *Envâru't- Tenzîl* adlı eserleridir. Bu yüzden şerh, hâşiye ve ta'lik gibi çalışmalar da bu iki eser üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu eserlere yazılan şerh ve hâşiye oranlarını %66'lık oranla *Envâru't-Tenzîl* %20' lik oranla *el-Keşşaf'a* yazılan şerh ve hâşiye türü eserler oluşturmaktadır.

Dönemin ilim anlayışını yansıtan ve tefsîr/hâşiye yönteminin birlikte uygulandığı eserler içerisinde yer alan *Tefsîru'l-Karamânî'nin* müellifi Ahmed el-Karamânî, Kanunî Sultan Süleyman döneminde (927-974/1520-1566) yaşayan âlimler içerisinde yer almaktadır. Fatih Sultan Mehmet devri (855-886/1451-1481) âlimlerinden Nureddin Hamza b. Mahmud el-Karamânî (ö. 871/1467) ile Ahmed el-Karamânî'nin birbirine karıştırılması da dikkat çeken noktalardandır.

İlmî faaliyetlerine Karamân'da devam eden müellif ders notlarından meydana getirdiği anlaşılabilir devasa eserini 945-960 yılları arasında yazmış, müsvedde olarak tamamladığı eserini tekrar bazı ekleme ve çıkarmalarla temize çekmiştir. Bazı kaynaklarda eserin tamamlanamadığına dair bilgiler verilse de eserin Türkiye kütüphanelerinde bulunan tüm nüshalarından yola çıkarak tamam olduğu anlaşılmaktadır.

12 cilt ve yaklaşık 4500 küsur varaktan oluşan bu eserin Süleymaniye, Beyazıt, Bursa ve Diyarbakır Yazma Eserler kütüphanesinde müsvedde ve mübyezza olarak çok sayıda nüshası bulunmaktadır.

*Tefsîru'l-Karamânî'nin* diğer klâsik tefsîr hâşiyelerinden farklı olarak şekil ve içerik yönünden tefsir özelliklerini de barındırması bu eserin tefsir/hâşiye karışımı bir eser olduğu fikrini vermektedir. Tefsirin geneline baktığımızda hâşiye metodunu terk etmemesi "kavlühü" ibaresiyle Zemahşerî'nin *el-Keşşaf'ı* ve Beyzavî'nin *Envâru't-Tenzîl* adlı eserlerin ibarelerini açıklaması, kendinden önce ve kendi zamanında yazılan şerh ve hâşiyelere sıkça müracaat etmesi eserin *el-Keşşaf'a* yazılmış bir hâşiye olduğu fikrini güçlendirmektedir.

Eser konu yoğunluğu açısından büyük oranda sarf ve nahiv meseleleri, belâgat meseleleri, dilsel tenkit ve karşılaştırmalar, dil-anlam ilişkisi, dil-kıraat ilişkisi, dil-fıkıh ilişkisi, dil-mantık ilişkisi, dil-kelâm ilişkisi içerğine sahiptir.

*Tefsîru'l-Karamânî'yi* diğer şerh ve hâşiyelerden ayrı kılan en orijinal tarafı, Beyzavî tefsîriyle mukayeselerde bulunulması, açıklamaların düzenli olarak aktarılması ve ibârelerin şerh edilmesidir. Yine onu diğer eserlerden farklı kılan bir başka özellik de İbn Kemâl Paşa'nın tefsirinden nakillerde bulunduğu yerlerde onun görüşlerini tenkit etmesi ve kendi görüşünü beyan etmesidir.

Karamânî eserinde daha önce tefsir alanında yazılan şer ve hâşiyelerin dile getirdikleri yorum ve görüşleri aynen nakletmesi, çoğu zaman nakilde bulunduğu kaynakları belirtmemesi, eserin eleştirilebilecek yönleridir.

Sonuç olarak Osmanlı tefsir mirasının bir halkası olan, İslam ilim ve medeniyetinin zirvede olduğu bir dönemde Anadolu irfan ve ilim medeniyetinin yetiştirdiği bir müfessir ve mutasavvıf tarafından yazılmış olan bu eser kendinden önce yazılan eserlerdeki bilgileri derleyici ve toplayıcı bir konumdadır. Eserin devam eden tahkikine yönelik çalışmaların tamamlanıp eserin neşredilmesi ve ilim erbabının istifadesine sunulması önem arz etmektedir.



## Kaynakça / References / المصادر

- Abay, Muhammed, "Osmanlı Dönemi Dirâyet Tefsirleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9/18 (2011), 67-137.
- Altunel, İbrahim, "Latife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/109. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Ataî, Nev'izâde Atâullâh, *Hadâiku'l-Hadâik fî Tekmileti's Şakâik*, İstanbul: 1989.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, nşr. Kilisli Muallim Rifat-İbnü'l-Emin Mahmûd Kemal, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951.
- Baltacı, Cahid, *XV- XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tefsîr Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yay., 1960.
- Bursalı Mehmed Tahir b. Rıf'at, *Osmanlı Müellifleri*, 3 Cilt, İstanbul: 1333-1342.
- Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsîr Çalışmaları*, İstanbul: Ensar Yay., 2006.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, thk. Süleyman b. Salih el-Hızy, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1997.
- Habeşî, Abdullah Muhammed, *Câmi'u's-şürûh ve'l-havâşî*, 3 Cilt, Ebûzabî: el-Mecmû's- sekâfi, 1425/2004.
- Karamânî, Ahmed b. Mahmûd el-Esam, *Tefsîru'l-Karamânî*, Bursa: İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Haraççioğlu, 132, 1a-217b.
- Karamânî, Ahmed b. Mahmûd el-Esam, *Tefsîru'l-Karamânî*, Diyarbakır: Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi, 338, 1a-217b.
- Karamânî, Ahmed b. Mahmûd el-Esam, *Tefsîru'l-Karamânî*, İstanbul: Süleymaniye Ktp. Cârullah Koleksiyonu, 109, 1b-207a; 110, 1a-518b; 111, 2a-585b; 112, 10b-279b; 113, 1a-570b; 114, 1b-504b; 115, 1b-647b; 116, 1b-496b; 117, 1a-449b.
- Karamânî, Ahmed b. Mahmûd el-Esam, *Tefsîru'l-Karamânî*, İstanbul: Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesi, Beyazıt, 477-492.
- Karamânî, Ahmed b. Mahmûd el-Esam, *Tefsîru'l-Karamânî*, İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 53, 1a-332b; 54, 1a-220b; 55, 1a-226b; 56, 21a-358b; 57, 1a-280b, 151, 1a-223b.
- Karamânî, Ahmed b. Mahmûd el-Esam, *Tefsîru'l-Karamânî*, İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 154, 1b-286a.
- Karamânî, Cemâleddin İshak, *Tekmile li Tefsîri's-Semerkandi*. İstanbul: Nuruosmaniye Ktp., 275, 1a-217b.
- Kâtib, Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife -Kalfa, *İrşâdü'l-hayârâ*, nşr. Bilal Yurtoğlu, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2012.
- Kâtib, Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife -Kalfa, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmî el-kutub ve-l-fünûn*, hzr. M. Şerefettin Yaltkaya- Kilisli Rifat Bilge, İstanbul: M.E.B.Y., 1362/1942.
- Kâtib, Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Kalfa, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakati'l-fühûl*, thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnaut, İstanbul: Mektebetü IRCICA, 2010.
- Kaya, Mesut, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsîri/Zemahşerî Şerhi Örneği", *Marife*, 15/1 (Aralık 2015).
- Konyalı, İbrahim Hakkı, *Karaman Tarihi Abideleri ve Kitabeleri İle Karaman Tarihi, Ermenek ve Mut Abideleri*, İstanbul: 1967.
- Maden, Şükrü, "Tefsîrde Şerh Hâşiye ve Ta'lîka Literatürü", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2014), 183-220.
- Maden, Şükrü, *Tefsîrde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envarü't-Tenzil Hâşiyesi*, İstanbul: İSAM, 2015.
- Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakaik. Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri*, hzl. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yay. 1989.

- Mehmed Süreyya Bey, *Sicill-i Osmânî yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniye*. İstanbul: 1308-1715.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsîrler*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yay., 2002.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Yazma Tefsîr Literatürü*. İstanbul, Damla Yay., 2007.
- Nev'îzâde Atâullah b. Yahya, *Hadâiku'l- Hakâik fi Tekmiletî'ş-şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yay, 1989.
- Nüveyhid, Adil; *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, 2 Cilt. Beyrut: 1403/1983.
- Semerkindî, Alâeddin Ali, *Bahru'l-ULûm*, İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 67, 1b-482a.
- Semerkindî, Alâeddin Ali, *Bahru'l-ULûm, Tekmile li Tefsîri's-Semerkindi*, İstanbul: Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, 110, 1b-312b.
- Semerkindî, Alâeddin Ali, *Bahru'l-ULûm, Tekmile li Tefsîri's-Semerkindi*, İstanbul: Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, 275, 1b-295b.
- Semerkindî, Alâeddin Ali, *Bahru'l-ULûm, Tekmile li Tefsîri's-Semerkindi*, İstanbul: Konya Bölge Yazma Eserler Ktp. Burdur, 2154. 339b-461a.
- Semerkindî, Alâeddin Ali, *Bahru'l-ULûm, Tekmile li Tefsîri's-Semerkindi*, İstanbul: Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, 563.
- Smaali Haifa, *Furkan Sûresi Çerçevesinde Karamânî Tefsirinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Tala, Murat, *Kur'ân Yorumunda Dil ve Üslup Merkezli Yaklaşım: Bakara sûresi Bağlamında Karamânî Tefsîri'ne Bir Bakış*. İstanbul: Ensar Yay., 2018.
- Taşköprülüzade, Ebu'l-hayr İsamü'd-din Ahmed, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, hzl. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: TYEKBY, 2019.
- Topçu, Mustafa, "Hamza el-Karamânî'nin Takşîru't-tefsîr Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil fi'z-zehrâveyn" *Sırat*, 2/1, (2021), 152-180.
- Topçu, Mustafa, *Ahmed el-Karamânî Tefsîrinin Tahkik ve Değerlendirilmesi Tevbe, Yûnus, Hûd sûreleri*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Büyük Osmanlı tarihi*, ts.

# Öğr. Gör. Dr. Kamil IŞIK

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Aksaray University Faculty of Islamic Sciences  
Aksaray, TÜRKİYE  
kisik318@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-4833-7249

## Muhammed b. İsâ b. İsmail el-Aksarâyî'nin Nihâyetü's-Su'l ve'l-Emniyye fî Teallümi A'mâli'l-Fürûsiyye Adlı Eserinin Eman ve Müste'men Bölümlerinin Değerlendirilmesi

An Evaluation of the Aman and Musta'man Sections of Muhammad b. İsâ b. İsmail al-Aksarâyî's Work Nihâyat al-Su'l wa al-Amniyyah fî Taallumi A'mâl al-Furusiyya

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 9 Mayıs 2023 / 9 May 2023  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Haziran 2023 / 19 June 2023  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

### Atıf | Citation

Işık, Kamil. "Muhammed b. İsâ b. İsmail el-Aksarâyî'nin Nihâyetü's-Su'l ve'l-Emniyye fî Teallümi A'mâli'l-Fürûsiyye Adlı Eserinin Eman ve Müste'men Bölümlerinin Değerlendirilmesi". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Haziran 2023), 23-39.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.*

### Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.  
*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Kamil IŞIK).*

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

Bu makale, VII. Uluslararası Aksaray Sempozyumu'nda (Aksaray, 27-28 Ekim 2022) sunulan "Muhammed b. İsmail el-Aksarâyî'nin Nihâyetü's-Su'l ve'l-Emniyye fî Teallümi'l-Fürûsiyye Adlı Eserinin Eman ve Ganimet Bölümünün Değerlendirilmesi" adlı bildirinin ganimet bölümünün çıkarılıp büyük oranda değiştirilerek yeniden düzenlenmesi ile oluşturulmuştur.

## Öz

Muhammed b. İsâ b. İsmail el-AksarâÏyî(ö.1348)'nin hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. *Nihâyetü's-sû'l ve'l-emniyye fî teallümi a'mâli'l-fürûsiyye* adındaki eserin içeriğinden anlaşıldığına göre o, önemli bir Hanefî fakihidir. Müellif adı geçen kitabı genel olarak cihadın önemini anlatmak, savaş aletlerini kullanmayı, ata binmeyi, savaşta ve savaş sonrası uyulması gereken hukukî kuralları öğretmek üzere telif etmiştir. Ele aldığı konular arasında ganimet, esirler, eman, müste'men, mürted, bâğî, zimmet akdi gibi hukukî konular da yer almaktadır. Eman, Müslümanların yönetiminde bulunan bir ülkeye girmek veya Müslümanlardan oluşan orduya teslim olmak isteyen gayrimüslime can ve mal dokunulmazlığı garantisi sağlayan bir akiddir. Eman sözleşmesi Müslümanların maslahatı dikkate alınarak verildiğinden Hanefîler'e göre bağlayıcı değildir. Devlet başkanı bu akdin Müslümanların faydasına olmadığı kanaatine varırsa bu akdi bozabilir. İster Müslüman ister başka bir dine mensup olsun kendi ülkesinden başka bir ülkeye eman ve izin alarak geçici bir süre kalmak üzere giren kişiye müste'men denir. İslâm ülkesinde bulunan müste'menler kendileriyle yapılan eman akdinin bir gereği olarak devletin koruma ve himayesi altındadırlar. Devletin koruma ve himayesi onlara can ve mal güvenliği sağlar. Bu nedenle bir müslüman ülkesinde bulunan müste'menlerin sahip oldukları hakları ihlal edemez. Biz bu çalışmada, İsmail el-AksarâÏyî'nin *Nihâyetü's-sû'l ve'l-emniyye* adlı eserinin eman ve müste'men bölümlerini müellifin kitabında zikrettiği meseleler çerçevesinde ele alacağız. Bu sebeple yeterli görülen hususlarda başka kaynaklardan istifade etme yoluna gitmeyecek eserde verilen bilgilerle iktifa edeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm hukuku, Eman, Müste'men, Ganimet, Zimmî.

## An Evaluation of the Aman and Musta'man Sections of Muhammad b. İsâ b. İsmail al-AksarâÏyî's Work *Nihâyat al-Su'l wa al-Amniyyah fî Taallumi A'mâl al-Furusiyya*

### Abstract

There is not enough information in the sources about the life of Muhammad b. Ismail al-AksarâÏyî. As it is understood from his work called *Nihâyat al-su'l wa al-amniyyah fî taallumi a'mâl al-furusiyya*, he is an important Hanafi jurist. The author has written the aforementioned book in order to explain the importance of jihad in general, to teach the use of war tools, horse riding, and the legal rules to be followed in war and after war. Among the subjects he dealt with, there are also legal issues such as booty (ganimat), captives, safety (aman), musta'man, renegade (murtad), highwayman (baghi), and dhimmat contract. Aman is a treaty that gives safety of life and property to non-Muslims who want to enter a country under Muslim rule or surrender to the Islamic army. By reason of the fact that the treaty of aman is given by considering an interest (maslahat), it is not considered binding according to Hanafis. If the head of state decides that this contract is not in the interest of the Muslims, he can break this contract. Whether he is a Muslim or a member of another religion, a person who enters another country from his own country for a temporary stay after obtaining security and permission is called musta'man. The musta'man in the Islamic country are under the protection and patronage of the state as a requirement of the security agreement made with them. The protection and patronage of the state provides them with the security of life and property. Therefore, it cannot violate the rights of musta'man in a Muslim country. In this study, we will consider the eman and musta'man parts of Ismail al-AksarâÏyî's *Nihâyat al-su'l wa al-amniyyah* within the framework of the issues mentioned in the author's book. For this reason, we will not make use of other sources in matters deemed sufficient, and we will be satisfied with the information given in the work.

**Keywords:** Islamic law, Safety (Aman), Musta'man, Booty (Ganimat), Dhimmi.

### Giriş

Müellifin eserin başında bulunan tam adı Muhammed b. İsâ b. İsmail el-Hanefî el-AksarâÏyî (ö.1348)'dir. Kaynaklarda hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Keşfü'z-zunûn'da sadece *Nihâyeti's-sû'l ve'l-emniyye* adlı eserin ona ait olduğu ve yazımının hicri 809 yılında

tamamlandığı zikredilmektedir.<sup>1</sup> İsmi'nin sonundaki Aksarâyi ifadesi, onun Aksaraylı olduğunu ortaya koymaktadır. İsmail el-Aksarâyi esasen Hanefî mezhebine mensup bir fakihdir. Onun Arapça olarak kaleme aldığı *Nihâyetü's-sû'l ve'l-emniyye fî teallümi a'mâli'l-fürûsiyye* adlı eserin el yazma nüshası iki yüz yirmi bir varaktan oluşmaktadır.<sup>2</sup> Kitabın bir nüshası da Britanya Kütüphanesi doğu yazma eserler bölümünde bulunmaktadır. Bizdekinden farklı olan ve 292 varaktan oluşan bu nüsha internet ortamında da paylaşılmaktadır. Bu nüshanın son varığında verilen bilgilere göre eserin bu nüshasının yazımı Ahmed b. Ömer b. Ahmed el-Meysirî tarafından hicrî 10 Muharrem 773, mîlâdî 25 Temmuz 1371 tarihinde tamamlanmıştır.<sup>3</sup> Elimizdeki nüshada eserin ilk kısmı *Nihâyetü's-sû'l* şeklinde, "sû'l" kısmında hemze olmadan yazılmıştır. Bu müstensihin eseri yazarken hemzeyi yazmamasından kaynaklanmaktadır. Aynı durum eserin içinde de görülmekte, normalde hemze ile yazılması gereken bazı kelimeler hemze olmadan yazılmaktadır. Eserin internet ortamındaki nüshalarında ise ilk kısmı *Nihâyet's-sû'l* şeklinde hemze ile yazılmıştır.<sup>4</sup>

Aynı isimde bir eserin Hâlid Ahmed el-Molla es-Süveydî tarafından tahkik edildiği ve hicrî 1430, miladî 2009 yılında Şam'da Dârü Kenan yayınevi tarafından basıldığı görülmektedir. Fakat bu eserin müellifi başka bir hanefî fakih, Muhammed b. İsâ b. Saîd el-Evsî el-Hanefî'dir. Ayrıca tahkik edilen eserin internette paylaşılan dört sayfası da elimizdeki eserden farklıdır.<sup>5</sup> Tüm araştırma ve çabalarımıza rağmen bu kitaba ulaşmamız mümkün olmamıştır. Aynı isimde ve benzer muhtevaya sahip bir kitabın olması bu konuda başka eserlerin de olduğunu akla getirmektedir.

Aksarâyi, eserinin savaş aletlerinin kullanımı, ata binme ve avcılık konularını ele aldığı özellikle ikinci bölümünde hemen hemen her başlıkta konuyla ilgili şiir zikretmektedir. Onun kitabında çok sayıda şiire yer vermesi, fikhî bilgisinin yanında edebî yönünün de güçlü olduğunu göstermektedir.

İsmail el-Aksarâyi, adı geçen eseri genel olarak cihadın önemini beyan etmek, klasik dönem savaş aletlerinin nasıl kullanılacağını, ata binme, savaş esnasında ve savaş sonrası uyulması gereken hukukî kuralları öğretmek amacıyla yazmıştır. Kitapta çok sayıda ana ve alt başlık bulunmakla birlikte eser temelde bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır.

Yazar giriş bölümünde Yüce Allah'ın kendisine binicilik ilmini bahşederek bu eseri yazmaya muvaffak kılması sebebiyle O'na hamdeder. Kitabı yazarken bu konuda daha önce telif edilen birçok eserin yanında ata binme ve savaş konusunda tecrübe sahibi kişilerden de istifade ettiğini belirtir. İnsanların mal toplamak ve refah içinde yaşamak için Allah Teâlâ'nın farz kıldığı cihadı terk ettiklerini, müşriklerle karşılaşmamak için koltuklarına yaslandıklarını beyan eder. Ata binme konusunda mahir olan ulemânın, bu hususta cimrilik yaptığını, onu başkalarına

\* Bu makale, VII. Uluslararası Aksaray Sempozyumu'nda (Aksaray, 27-28 Ekim 2022) sunulan "Muhammed b. İsmail el-Aksarâyi'nin Nihâyetü's-Su'l ve'l-Emniyye fî Teallümi'l-Fürûsiyye Adlı Eserinin Eman ve Ganimet Bölümünün Değerlendirilmesi" adlı bildirisinin ganimet bölümünün çıkarılıp büyük oranda değiştirilerek yeniden düzenlenmesi ile oluşturulmuştur.

<sup>1</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1008.

<sup>2</sup> Çalışmamızda istifade ettiğimiz el yazması nüsha (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya, 004197), numarasıyla kayıtlı bulunmaktadır.

<sup>3</sup> [https://dlmenetwork.org/ar/library/catalog/81055%2Fvdc\\_100000000044.0x0003ca\\_dlme](https://dlmenetwork.org/ar/library/catalog/81055%2Fvdc_100000000044.0x0003ca_dlme)(erişim15.06.2023).

<sup>4</sup> bk. [https://dlmenetwork.org/ar/library/catalog/81055%2Fvdc\\_100000000044.0x0003ca\\_dlme](https://dlmenetwork.org/ar/library/catalog/81055%2Fvdc_100000000044.0x0003ca_dlme)(erişim15.06.2023); [https://www.qdl.qa/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9/archive/81055/vdc\\_10000000044.0x0003ca](https://www.qdl.qa/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9/archive/81055/vdc_10000000044.0x0003ca)(erişim 15.06.2023); [https://www.qdl.qa/en/archive/81055/vdc\\_100030347166.0x000052](https://www.qdl.qa/en/archive/81055/vdc_100030347166.0x000052) (erişim 15.06.2023)

<sup>5</sup> <https://safinatunajat.com/shop/نهاية-السؤل-والامنية-في-تعلم-أعمال-الف>(erişim15.06.2023).

öğretmediği gibi insanlara da nasihat etmediklerine şahit olduğunu ifade eder. Kitabı, onu okuyup ata binmeyi ve silah kullanmayı öğrenenlere hibe ettiğini söyler.<sup>6</sup> Onun Müslümanları cihada önem vermedikleri için eleştirmesi, Yüce Allah'ın kendisine binicilik ilmini bahşetmesi sebebiyle O'na hamdetmesi ve eserini ata binip silah kullananlara hibe ettiğini söylemesi, kitabı telif etmesinin asıl amacının Müslümanları cihada teşvik etmek ve onlara savaş araç ve gereçlerini kullanmayı öğretmek olduğunu ortaya koymaktadır. Müellif bu bölümde ayrıca ilmin öneminden bahsetmektedir. Buna göre insanın öğrenmek zorunda olduğu ilk bilgi, Yüce Allah'ın dinî ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. Sonra Müslümanın ibadetle ilgili konuları öğrenmesi gerekir. Çünkü ibadet her Müslümana farzdır. Daha sonra öğrenilmesi gereken diğer ilimlerden bahseder ve bunları öğrenmenin hükmü üzerinde durur.<sup>7</sup>

On sekiz varaktan oluşan birinci bölümde müellif cihad konusunu inceler. Bu bölümde cihadi teşvik eden âyet ve hadisleri zikrettikten sonra cihadın fazileti ve hükmü üzerinde durur. Şehit olmayı istemek, cihadın, sınır boylarında nöbet tutmanın ve şehit olmanın fazileti ile Allah yolunda infak gibi meseleleri de bu bölümde ele alır.<sup>8</sup>

Yüz atmış üç varaktan meydana gelen ikinci bölüm kitabın üçte ikisinden fazlasını oluşturmaktadır. Bu bölümde mızrak, ok, yay, kılıç ve kalkan gibi klasik dönem savaş aletlerinin nasıl kullanılacağı ve ata nasıl binileceği ve avcılık detaylı bir şekilde beyan edilmektedir. Ata binme veya savaş aletlerinin kullanımını anlatmaya geçmeden önce bunlarla ilgili Kur'ân-ı Kerîm'den âyetler ve Hz. Peygamber'in hadisleri ve konuyla ilgili şiiirleri zikrederek binicilik ve savaş aletlerinin önemi üzerinde durmaktadır. Bu bölümde savaş araç gereçlerinin hangi parmakla hatta parmağın hangi kısmıyla tutulacağına varıncaya kadar bütün ayrıntılar anlatılmaktadır. Ayrıca bu bölümde at üzerinde kılıç, mızrak ve kalkanın nasıl kullanılacağını gösteren on sekiz renkli minyatür yer almaktadır. Bunların bir kısmında at üzerindeki iki kişinin bir kısmında ise dört kişinin adı geçen savaş aletlerini birbirlerine karşı kullanması uygulamalı olarak gösterilmektedir.<sup>9</sup> Bu yönüyle eser klasik savaş tekniği konusunda orijinaldir.

Kitabın üçüncü bölümü ganimet taksimi ve onunla ilgili hukukî hükümlere tahsis edilmiştir. Müellif adı geçen konuya otuz beş varaklık yer ayırmıştır. Burada kişinin anne babasından izin almadan cihada gidemeyeceği, savaşırken yapılması mekruh olan ve olmayan fiiller, yöneticiye itaat etmenin sınırları, düşmandan öldürülmesi mekruh olan ve olmayan kişiler, düşman yurduna götürülebilecek veya götürülemeyecek eşyalar üzerinde durulmuştur. Bu bölümde ayrıca eman akdi, düşmanla anlaşma yapmak, ganimetlerle ilgili kavramlar ve hükümler, müste'men, düşman yurdunda Müslüman olan kişi ile eman almadan İslâm ülkesine gelen gayrimüslimin hukukî durumu, dinden dönen ve meşru yönetime isyan eden şahsın hukukî statüsü, zimmet akdi ve cizye gibi konular Hanefî fıkhnına göre ele alınmıştır.<sup>10</sup>

AksarâÛî, inceleyeceğimiz eman ve müste'men bölümünde büyük ölçüde, Hanefî mezhebinin görüşlerini yazıya geçiren Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö.189/805)'nin es-Siyerü's-sağîr ve es-Siyerü'l-kebîr adlı eserlerinden istifade etmiştir. Bunun yanında bazen onun nevâdir türü kitaplarından alıntılar yapmakta fakat bunların isimlerini zikretmemektedir.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Muhammed b. İsâ b. İsmail el-Hanefî el-AksarâÛî, *Nihâyetü's-su'l ve'l-emniyye fî teallümi a'mâli'l-fürûsiyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya, 004197), 2b.

<sup>7</sup> AksarâÛî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 3a.

<sup>8</sup> AksarâÛî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 4b-22a.

<sup>9</sup> AksarâÛî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 22a-185b.

<sup>10</sup> AksarâÛî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 185a-220a.

<sup>11</sup> AksarâÛî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 188a-191a; 205a-209b.

Bu çalışmada, İsmail el-Aksarâî'nin *Nihâyetü's-sû'l ve'l-emniyye* adlı kitabının eman ve müste'men bölümleri incelenecektir. Adı geçen iki konu yazarın eserinde beyan ettiği meseleler bağlamında ele alınacaktır. Bu nedenle gerekli görülmedikçe başka kaynaklardan faydanlanma yoluna gidilmeyecek, kitapta verilen bilgilerle yetinilecektir.

### 1. Kavramsal Çerçeve

Eman ve müste'menle ilgili eserde çok sayıda kavram bulunmaktadır. Bu çalışmada sadece konuyla yakından ilişkili olan terimler ele alınacaktır. Kavramların yalnızca anlamları üzerinde durulmayıp onların ifade ettiği bazı hukukî hak ve görevler üzerinde de durulacaktır.

**Eman:** Eman kelimesi sözlükte emin olmak, güvenmek, korku ve endişeden uzak olmak gibi anlamlara gelir.<sup>12</sup> Hukuk terimi olarak İslâm ülkesine girmek veya İslâm ordusuna teslim olmak isteyen harbî gayrimüslimin can ve malının dokunulmazlığını garanti altına alan akittir. Tanımda geçen harbî gayrimüslimden maksat, İslâm devleti ile barış anlaşması yapmamış olan yabancı devlet vatandaşıdır.<sup>13</sup> Bu akid ile başka bir ülkenin vatandaşı kendisine verilen süre içinde güvenliğinden herhangi bir endişe duymadan İslâm ülkesindeki işlerini yapar ve süresi bitince de güvenlik içinde ülkesine döner.

**Müste'men:** Müste'men kelime olarak kendisine eman verilen ve güvenliğe kavuşan kişi demektir. Bunun yerine güvenlik ve eman isteyen anlamında müste'min kelimesi de kullanılmaktadır. Terim olarak ister Müslüman ister zimmî isterse harbî olsun sınırlı bir süre kalmak için eman alarak başka bir ülkeye giden kişi demektir.<sup>14</sup> Eman alarak dârülharbe giren Müslümanın onların mallarına ve canlarına zarar vermesi haramdır. Çünkü onun yabancı ülkeye izin alarak girmesi, oradaki insanların hiçbir şeyine dokunmayacağı hususunda onlara söz vermesi anlamına gelmektedir. Müslümanlar verdikleri söze bağlı oldukları için bir Müslüman dârülharpte bulunduğu süre zarfında orada ikamet eden insanlara herhangi bir zarar verdiğinde ihanet etmiş olur. İhanet etmek ise haramdır.<sup>15</sup>

İslâm ülkesindeki müste'menin haklarının kaynağı İslâm hukukudur.<sup>16</sup> Bu haklar onlarla yapılan eman akdinin bir gereğidir. Emanın gereğine uymak İslâm dininin emridir. Buna uymamak aldatma ve hıyanettir, hıyanet ise İslâm tarafından yasaklanmıştır. Bu sebeple Hanefî fakihlere göre devlet kendi rızası olmadan, Müslüman esir karşılığında olsa dahi müste'meni

<sup>12</sup> Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, ts.), 13/21; Ebû Nâsir İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâîyn, 1399/1979, 5/2071; Ebu't-Tâhir Mecdüddîn, *Firûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhîd* (Beyrut:Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 1176.

<sup>13</sup> Ömer Nasuhî Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 3/335, 336; Nebi Bozkurt, "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/75; Ahmet Yaman-Halit Çalış, *İslam Hukuku*, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 436.

<sup>14</sup> Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 4/166; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/346; Abdülkerim Zeydan, *Ahkamü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 46; Vehbe Zuhayli, *Âsârü'l-harb fî'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk, Dârü'l-Fikr, 1419/1998), 226, 276.

<sup>15</sup> Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedî* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 2/152; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/166; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/432.

<sup>16</sup> Zimmîlerin ve müste'menlerin haklarını ve vecibelerini İslâm hukuku ile Birleşmiş Milletler hukuku arasında kapsamlı bir şekilde mukayese eden modern bir çalışma için bk. Mehmet Cengiz, "Mülteci Hukuku Açısından İslâm Hukuku ile Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği'nin (BMMYK/UNHCR) Koruyuculuğunu Yaptığı 1951 Cenevre Sözleşmesi ve 1967 Protokolü Arasında Metodolojik Bir Mukayese", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2022), 733-744.

zorla ülkesine gönderemez.<sup>17</sup> Çünkü müte'men ülkeye emanla girdiği sürece devletin koruma ve himayesi altındadır. Devletin onu sıkıntıya sokmaması bu kişinin hakkıdır.<sup>18</sup>

Geçici bir süre kalmak üzere İslâm ülkesine gelmelerine izin verilen gayrimüslim müste'menler, elçiler, tacirler, İslâm dinini öğrenmek isteyenler ve ziyaret amacıyla gelenler olmak üzere dört grup insandan oluşur. İslâm ülkesinde kaldıkları sürece bunların can ve mal güvenliği sağlanır, kendilerinden cizye alınmaz, insana yakışır bir şekilde hayatlarını sürdürmeleri için gerekli olan bütün husûsî ve amme haklarından faydalanabilirler. Mülk edinme başta olmak üzere malî haklardan, aile, borçlar ve ticaret hukuku hükümlerinden istifade edebilirler. Bunların yanısıra müste'menler, devlet tarafından belirlenen kanunlar çerçevesinde sağlık, eğitim-öğretim, seyahat gibi kamu hizmetlerinden istifade ederler. Müste'menlerin inandıkları dinlerine göre yasak olan fiilleri İslâm ülkesinde işlemesine müsaade edilmez. Amaçlarına ulaştıktan sonra da bu kişilerin huzur ve güven içinde kendi ülkelerine dönmeleri sağlanır.<sup>19</sup>

**Harbî:** Müslümanlar ile aralarında anlaşma bulunmayan düşman ülke vatandaşlarına harbî denir. Bunlar inançlarına dayanarak Müslümanlara karşı sürekli düşmanlık besledikleri ve yeterli güce ulaştıklarında da Müslümanlara savaş açtıkları için ister bilfiil savaşsınlar ister savaşmasınlar hükmen savaşan asker gibi kabul edilerek canları ve malları mubah sayılmıştır. Bu sebeple eman almadan İslâm ülkesine gelen bir harbîye casus veya esir muamelesi yapılır. Harbîlerin can ve mallarının mubah olması, arada savaş olmadan Müslümanların ellerine geçen her fırsatta onları öldürmeleri ve mallarına el koymaları anlamına gelmez. Bundan maksat, onlarla savaş yapmayı gerektirecek bir durumla karşılaşılacak olursa, savaşa önce onların başlamasını beklemeden kendilerine savaş açılabileceğidir.<sup>20</sup>

**Zimmî:** Devlet tarafından kendisine verilen güvence ile İslâm ülkesinde devamlı yaşama hakkı elde eden gayrimüslimdir. Zimmîler, devletle yaptıkları zimmî antlaşması ile İslâm ülkesi vatandaşı olmuşlardır. Bunlar Müslümanların hâkimiyetini kabul edip cizye vergisi ödemelerine karşılık devletten kendilerini ve haklarını koruma garantisi almışlardır.<sup>21</sup> İslâm ülkesinin bir vatandaşı olan zimmînin Müslümanların inançlarına, hukuk kurallarına, kutsal değerlerine saygı göstermesi, can, mal ve namuslarına tecavüz etmemesi, İslâm dini hakkında şüphe uyandırıcı söz ve davranışlardan kaçınması, Müslümanların düşmanlarına yardım etmemesi ve casusluk yapmaması gerekir. Zimmîler cizye ve haraç gibi vergileri de vermekle mükelleftirler. Bu kişiler hem İslâmîyet'e hem de kendi dinlerine göre yasak olan fiilleri işleyemezler. Kendi dinlerine uygun fakat Müslümanlara göre haram olan fiilleri açıktan yapmalarına da izin verilmez.<sup>22</sup>

İslâm ülkesinde yaşayan bir Müslümanın canı, malı ve namusunun nasıl dokunulmazlığı varsa zimmî de aynı konularda dokunulmazlığa sahiptir. Devlet, Müslümanları korumakla

<sup>17</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's-Siyer'i'l-kebir*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 3/300; Zeydan, *Ahkamü'z-zimmiyyîn*, 74.

<sup>18</sup> Zeydan, *Ahkamü'z-zimmiyyîn*, 73, 74.

<sup>19</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/434; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 3/244, 270; Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı* (İstanbul: İklim Yayınları, 1988), 207; Ahmet Özel "Müste'men", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/141; Ahmet Özdemir, "Uluslararası İlişkiler Alanında İslâm Hukukunun Temel İlkeleri-Emân Akdi Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme-", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6/6 (2013), 896.

<sup>20</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/338, 434; Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 90; Ahmet Özel, "Harbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 16/112, 113.

<sup>21</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/422-424; Zeydan, *Ahkamü'z-zimmiyyîn*, 22; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3/234; Ahmet Yaman, "Zimmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/434.

<sup>22</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/428-431; Yaman, "Zimmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44/435-437.



mükellef olduğu gibi zimmîleri korumakla da mükelleftir. Buna göre düşman tarafından esir alınan zimmîlerin kurtarılma imkânı varsa, Müslüman askerlerin onları kurtarmaları gerektiği gibi düşman eline geçen mallarını da kurtarmaları gerekir.<sup>23</sup>

**Ganimet:** Düşmana karşı güç kullanıp galip gelerek onlardan alınan mallardır. Savaşarak elde edilen ganimet sadece menkul ve gayri menkul malları değil esirleri de kapsar. Ganimet olarak alınan malların beşte biri beytül mâle konulur, kalan kısmı ise savaşa katılan askerler arasında paylaşılır. Bu konuda komutan ile askerler arasında herhangi bir fark gözetilmez, rütbesi ne olursa olsun bütün askerlere eşit pay verilir.<sup>24</sup>

**Fey:** Savaş yapılmadan barış yoluyla düşmandan alınan mallara fey denir. Bazı arazi ve mallar düşmanla savaş yapmaya gerek kalmadan onlarla anlaşma yapılarak teslim alınabilir. Bu şekilde elde edilen cizye ve haraç gibi menkul mallar ile arazi gibi gayri menkul mallar fey olarak isimlendirilir. Hz. Peygamber hayatta iken fey yoluyla ele geçirilen malları istediği gibi tasarruf ederdi. O bu mallardan ailesinin bir yıllık ihtiyacını alır, kalanını ise dilediği kişilere verir veya savaşa hazırlık için binek ve silaha ayırırdı. Onun vefatından sonra bu mallar bütün Müslümanlara ait kabul edilerek devlet hazinesine konulmuş ve Müslümanların faydasına olan hususlarda harcanmıştır.<sup>25</sup> Müslümanların faydasına olan hususlar ülkenin sınırlarını güçlendirmek, yolları ve köprüleri inşa ve imar etmek, devlet memurlarının maaşlarını ödemek gibi hususlardır.<sup>26</sup>

## 2. Eman ve Müste'menle İlgili Hükümler

İslâm dini ister Müslüman olsun ister olmasın insana “insan” olması hasebiyle değer vermiştir. Zira Allah bütün insanları şerefli yaratmıştır. Dolayısıyla İslâm, Müslümanlar arasındaki özel kardeşlik ilişkisine verdiği değer bir yana insanın “insan” olma vasfını ayrı bir önemde görmüştür. Allah ile kul arasındaki ilişkiye yakından bakıldığında Allah'ın, kendisine iman etmemiş olan kullarına karşı dahi merhametli olduğunu görmek mümkündür. Zira her türlü sapıklıklarına rağmen onlara mühlet tanımakta ve bu süre zarfında onlara rızık vermeye devam etmektedir. Bu ilâhî yaklaşım beşerî yaklaşıma da yansımıştır. Hz. Peygamber'den günümüze kadar hüküm sürmüş olan İslâm devletleri, insanı ön plana alan bir savaş hukuku geliştirmiş; insanı öldürmeye değil yaşatmaya dayalı hukukî kurallar belirlemişlerdir. Bu çerçevede sırf savaş isteyenlerle savaşmış; zimmet antlaşması talep edenlerin talepleri ise geri çevrilmemiştir. İslâm devleti ve toplumu ile dostane ilişkiler kurmak veya ticareti geliştirmek isteyenlere de bu iznin bir ifadesi olan emannâmeler verilmiştir. Verilen emannâmeler ile gayrimüslimlerin İslâm ülkesinde güven içerisinde dolaşmaları garanti altına alınmıştır.<sup>27</sup>

İslâm toplumu tarihsel süreçte gayrimüslimlerle bir arada yaşama tecrübesine sahip olmuş ve bunu en güzel şekilde başarmıştır. İslâm devletlerinin toplum nezdinde yakalamış olduğu bu başarı günümüz devletlerine örnek olacak mahiyettedir. Bu bağlamda eman ve kendisine eman verilmiş kişi olarak müste'menle ilgili hükümler fıkıh kitaplarında çokça ele alınıp işlenmiştir. Bunlardan bir tanesi de çalışmamızın konusu olan eserdir. Bundan sonraki bölümlerde

<sup>23</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/426, 427.

<sup>24</sup> Aksarâyî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 195a, 195b; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/146; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâ'i* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 7/117; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/138; Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet idâresi* (İstanbul, Beyan Yayınları, 2007), 310, 311.

<sup>25</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/116; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/138-139; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1405/1985), 6/455; Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, 553; Hamidullah, *İslâm'da Devlet idâresi*, 310.

<sup>26</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 4/77.

<sup>27</sup> İsa Atıcı, “İslâm ve Diğer İlâhî Dinlerde Varlık Kategorisinde İnsan Onuru”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1, (2022), 230, 231.

*Nihâyetü's-sû'l* isimli eserde, İsmail el-Aksarâyî'ye ait görüşler ve onun verdiği örnekler merkeze alınarak konu ilgili hükümler aktarılmaya çalışılacaktır.

## 2.1. Emanın Mahiyeti

Eman akdi savaş halinde düşman ülkenin askerine, Müslümanların ordusuna teslim olarak canına ve malına dokunulmama garantisi kazandırır. Barış zamanında ise, eman isteyen harbîye İslâm ülkesine girme ve belirlenen süre zarfında orada işlerini güven içinde yapma imkânı verir. Eman verilenler bir kişi olabileceği gibi, bir kale, şehir, bölge ve ülke halkı da olabilir. Eman akdiyle müste'men konumuna gelen harbîlerin öldürülmeleri, esir edilmeleri, kadın, çocuk ve mallarının ganimet olarak alınmaları haram olur.<sup>28</sup>

Diğer akidlerde olduğu gibi eman akdinin de kuruluş ve geçerliliği için taraflar, irade beyanı ve konu olmak üzere bazı unsur ve şartları vardır. Eman veren ile eman isteyen kişiler eman akdinin taraflarını meydana getirir. Hanefiler eman verecek kişinin devlet başkanı, onun temsilcisi veya herhangi bir Müslüman olabileceği görüşündedirler. Eman isteyen taraf bir kişi olabileceği gibi küçük veya büyük herhangi bir topluluk da olabilir. Emanın kabul edilmesinde eman verilen kişilerin herhangi bir dine inanıp inanmamalarının bir önemi yoktur. Erkeğe verilen eman kendisiyle birlikte aile fertlerinin de can ve mal güvenliğini teminat altına alır.<sup>29</sup>

Eman verecek kişinin iradesini, ikrah ve hile gibi kusurlardan uzak bir şekilde beyan etmesi esastır. Hanefiler, emanın tek taraflı irade beyanı ile gerçekleşeceği ve müste'menin eman verildiği ile ilgili sözü açıkça duyması gerektiği görüşündedirler.<sup>30</sup>

Emanla ilgili irade beyanı üç şekilde gerçekleşebilir: Birincisi sarîh şekilde verilen emandır. Bu, "sana eman verdim, bizden korkma, endişelenme, senin için bir sakınca yoktur, Allah'ın ahdi senin içindir" gibi eman verildiğini açık bir şekilde ifade eden sözlerle olur. İkincisi kinaye yoluyla olur. Bu da "geliniz" veya "geliniz sözü dinleyiniz" gibi üstü kapalı sözlerle verilen emandır. İşaret yoluyla verilen eman da kinaye yoluyla verilen eman gibidir. Emanın bu şekli, eman verenin parmağıyla semaya doğru işaret etmesiyle gerçekleşir. Bu işaret "sana göklerin ilahının emanını veriyorum, sen göklerin rabbinin hakkı için benden eminsin" anlamındadır. Kendilerine kinaye yoluyla güvence verilen kişiler, bunun eman anlamına geldiğini düşünürlerse emanı elde etmiş olurlar.<sup>31</sup>

Bir diğer eman türü daha vardır fakat İsmail el-Aksarâyî eserinde ismen buna değinmemiş fakat bununla ilgili örnek vermiştir. Bu da yazılı olarak verilen emandır. Emanın bu çeşidi, eman verildiğini gösteren yazılı vesikanın (emannâme) bir elçi vasıtasıyla gayrimüslim harbîye ulaştırılmasıyla meydana gelir.<sup>32</sup> Aksarâyî'ye göre, komutan elçi olarak görevlendirdiği bir Müslümanla düşmana mektup gönderip elçi mektubu onlara ulaştırınca "bu size benim dilimde yazılmış emandır dese" onlara eman verilmiş olur. Onlar mektuba değil elçinin haberine güvenirlir. Çünkü ihanet etmediği sürece elçinin verdiği haberin doğru olduğu kabul edilir. Ehl-i harbin elçisi Müslüman askerlerin yanına gelip onlara mektup teslim ederse ona eman verilir. O

<sup>28</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/107; Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, 245.

<sup>29</sup> Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3/245; Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, 226; Vehbe Zuhaylî, "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/79.

<sup>30</sup> Zuhaylî, "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11/79, 80.

<sup>31</sup> Aksarâyî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 189b, 190a; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/336; Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, 286, 287.

<sup>32</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/336; Nebi Bozkurt, "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11/76.

geri dönmek istediğinde komutan onun casusluk yapmasından veya öldürülmesinden korkarsa onu korumak için asker görevlendirebilir.<sup>33</sup>

Eman akdinin konusu eman verilen kişilerin huzur ve güvenliğinin sağlanmasıdır. Bu, Hanefîler'e göre müste'menin can güvenliğinin yanısıra yanındaki mallarının, eşinin, küçük çocuklarının, evlenmemiş kız, kız kardeş, hala, teyze, anne ve büyükannesinin emniyetini de içerir.<sup>34</sup>

Aksarâyî, harbîye kendisinin anlamadığı fakat Müslümanların anladığı herhangi bir dil ile eman verilebileceği görüşündedir. Ona göre, Müslümanlar gayrimüslimlere eman vermek için seslendiklerinde onlar Müslümanların sözünü duyarlarsa tamamı eman altına girmiş olur. Düşman içeriğini anlamasa da, Müslümanlar onlara bilmedikleri bir dille seslendikleri zaman onlara eman vermiş olurlar. Sesin manasını anlamamaları eman altında olmadıkları anlamına gelmez. Çünkü eman, gayrimüslimi öldürme veya esir almaya engel olan bir akid olduğu için eman verenin onu anlaması yeterlidir. Harbî eman verildiğini işitince eman geçerlilik kazanır. Fakat eman verildiğine dair sözü duymazsa eman geçersiz olur.<sup>35</sup> Diğer taraftan düşmana anlayabileceği bir dille eman verilmemesi, eman veren tarafa ait bir kusurdur. Bundan dolayı karşı tarafın emandan mahrum edilmesi bir aldatma olduğundan uygun değildir.<sup>36</sup>

Harbî gayrimüslim eman istediğinde Müslümanın ona olumlu karşılık verme hakkı olduğu gibi olumsuz karşılık verme hakkı da vardır. Fakat İslâmiyet'i öğrenmekten başka amacı olmayan gayrimüslime eman verilmesi vâciptir. Eman akdi, harbînin güvence verildiğinden haberdar olmasından itibaren başlar ve ülkesine dönmesiyle birlikte son bulur. Bir iş gibi ihtiyaç sebebiyle ülkesine gidip geri gelmek isteyen müste'menin emanı, memleketine gitmekle sona ermiş olmaz.<sup>37</sup>

Hanefîler'e göre eman, Müslümanların maslahatı göz önüne alınarak verilir. Geçerliliği bu maslahatın gerçekleşmesine bağlı oldu için onlara göre eman akdi bağlayıcı bir akid değildir. Devlet başkanı Müslümanlar için faydalı olduğu kanaatine sahip olursa akdi kabul eder, aksi halde onu bozar.<sup>38</sup>

Aksarâyî, Hanefîler'in bir tek Müslümanın da eman verebileceği görüşünde olduklarını söyler. Onlara göre, eman verirken Müslümanların tamamının bir araya gelmesi mümkün olmadığından bir Müslüman bütün Müslümanlar gibi kabul edilir. Eman verdikten sonra gayrimüslim Müslüman olmaya veya cizye vermeye davet edilir. Her iki teklifi de reddeder, devlet başkanı da emanın bozulmasının Müslümanların maslahatına olduğuna karar verirse onları kendilerini güvende hissedecekleri yere ulaştırır. Sonra gerekirse onlarla savaşır.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> Aksarâyî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 191b.

<sup>34</sup> Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3/245; Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, 245, 246; a.mlf., "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11/80.

<sup>35</sup> Aksarâyî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 189b; Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*, 1/199, 200; *Fetâvâyi Hindiyeye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/220.

<sup>36</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/379.

<sup>37</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/107; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3/243-246; Zuhaylî, "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11/80.

<sup>38</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/107; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3/243-246; Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, 293.

<sup>39</sup> Aksarâyî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 191a; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/139, 140; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/107; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts), 5/463, 464.

## 2.2. Emanın Çeşitleri

İslâm hukukçuları emanı farklı açılardan bölümlere ayırmışlardır. Biz bunlardan konumuzla daha fazla ilgili olan ikisini zikredek diğerleri üzerinde durmayacağız.

Emanlar süre yönüyle, müebbet eman ve muvakkat eman olmak üzere ikiye ayrılır. İki tarafın birbirleriyle savaşmamak üzere silahlarını bırakmaları ile meydana gelen emana müebbet eman denilmektedir. Müslümanlarla savaşan bir milletin yaşadıkları ülkenin Müslümanlar tarafından fethedilip buradaki halkın zimmet akdini kabul etmesi bu emana girmektedir. Belirli bir süre ile sınırlı olan emana muvakkat eman denir. Bir kaleyi kuşatan Müslüman komutanın o kalede bulunan düşmana verdiği on, onbeş, yirmi günlük gibi geçici bir süreyle verilen eman muvakkat emandır. Sürenin bitmesiyle verilen eman sona erer.<sup>40</sup>

Eman, verilen kişilerin sayısı bakımından özel eman ve genel eman olmak iki kısımdır. Bir veya birkaç kişi, on kişiye kadar olan bir grup veya küçük bir kalede bulunanlara verilen eman özel emandır. Büyük bir gruba, kalabalık nüfustan oluşan bir şehir, bölge veya ülke halkına, cephede bulunan düşman askerlerinin tamamına verilen eman da genel emandır.<sup>41</sup>

## 2.3. Eman Verecek Kişilerde Aranılan Şartlar

Hanefîler'e göre, ilke olarak İslâm ülkesinde bulunan bütün Müslümanlar ister tek tek isterse grup olarak olsun, eman verme yetkisine sahiptirler. Bu sebeple onlar eman verecek kişide bazı özelliklerin bulunmasını gerekli görmüşlerdir. Bu özellikler şunlardır:

1. Eman verecek kişinin Müslüman olması gerekir. Müslüman olmayan tebaa Müslümanlar adına eman veremez. Eman ehliyeti iman ehliyetine bağlı olduğu için, İslâm ordusuna katılıp onlarla birlikte düşmana karşı savaşan gayrimüslim vatandaşların da eman verme yetkisi yoktur. Çünkü bunların iyi niyetle hareket ettiklerine ve Müslümanların maslahatını gözettiklerine inanılmaz ve ihanet etmeyeceklerinden de emin olunmaz. Zimmî, düşmanla aynı dine inandığı için kalbinde onlara karşı iyi niyet ve meyil olur. Fakat komutan veya herhangi bir Müslüman kendilerine eman vermesi için izin verirse, bu durumda zimmîler Müslümanların vekili konumunda olacakları için eman verebilirler.<sup>42</sup>

2. Eman verenler akıllı olmalıdırlar. Akıl noksanlığı bulunanlarla delilerin verecekleri eman geçerli değildir. Eman vermek Müslümanlara fayda sağlayabileceği gibi zararlı da olabilir. Bu sebeple eman verecek kişinin emanı ve muhtemel neticelerini kavrayabilecek düzeyde akli melekelerinin tam olması gerekir.<sup>43</sup>

3. Bülûğ çağına ulaşmış olmalıdır. Kişi bâliğ olmadan akli melekeleri yeterli olgunluğa erişmediği için dinî hükümlerden sorumlu olmadığı gibi verdiği eman da geçerli olmaz. Fakat İslâm'ı anlayan, onu tarif edip anlatabilen ve savaşmasına izin verilen çocuğun verdiği eman geçerlidir.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/106; Zeydan, *Ahkamü'z-zimmiyyîn*, 41, 46, 47; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3/244; Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler* (Ankara: Ferccr Yayınevi, 1998), 246.

<sup>41</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/107; Zeydan, *Ahkamü'z-zimmiyyîn*, 47, 51; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3/244; Zuhaylî, *Asârü'l-harp*, 225; Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 246.

<sup>42</sup> Aksarâyî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 191a; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l'kebîr*, 1/178, 179, 201; Kâsânî, *Bedâiu'ssanâi'*, 7/106; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/380; Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, 239, 240.

<sup>43</sup> Aksarâyî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 191a; Kâsânî, *Bedâiu'ssanâi'*, 7/106; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/380.

<sup>44</sup> Aksarâyî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 191a; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l'kebîr*, 1/178; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/106; *Fetâvâyi Hindiyye*, 2/220.

4. Eman vermek için erkek olmak gerekli değildir. Kadınlar da eman verebilirler. Akıllı bir kadın ülkesinin fayda ve zararına olan hususları bilir. O, emanın hikmet ve maslahatını kavrar ve gerektiğinde savaşa da katılabilir.<sup>45</sup>

5. Eman verebilmek için eman verme esnasında dârüislâm'da ikamet etmek gereklidir. İslâm yurdu dışında bulunan tacirler, esirler veya bu ülkede Müslüman olup İslâm ülkesine hicret etmeyen kişiler eman veremezler. Çünkü bunlar düşmanın hâkimiyeti altında buldukları için düşman bunlardan korkmaz, halbuki emanı ancak kendilerinden korkulan kişiler verebilir. Diğer taraftan bunlar, düşman ülkesinde buldukları sürece baskı altında olduklarından eman vermeye zorlanabilirler. Bu sebeple kendi iradeleriyle karar veremeyebilirler. Ayrıca İslâm ülkesinin durumundan yeterli derecede haberdar olmadıkları için verdikleri eman Müslümanların yararına değil zararına olabilir.<sup>46</sup>

Müslümanların en azı veya sosyal statü bakımından alt düzeydeki kişi ile diğer Müslümanlar arasında eman verme konusunda herhangi bir fark yoktur. Bu sebeple Müslüman olan bir kişi veya grubun Müslümanların faydasını dikkate alarak verdiği emana diğer Müslümanların uygun davranması gerekir.<sup>47</sup> Bir Müslüman, Müslümanların maslahatına uygun olmayan bir şekilde eman verirse, devlet başkanı usulüne uygun olarak bu emanı bozabilir. Verdiği emanın yasak olduğunu bildiği halde yöneticilere sormadan Müslümanların faydasına olmayan böyle bir emanı verdiği için kişi bu fiili sebebiyle cezalandırılabilir.<sup>48</sup>

#### 2.4. Eman istemek, Eman Kabul Edilen Ve Edilmeyen Durumlar

Bu başlık altında İsmail el-Aksarâyî'nin eserinde geçen emanla ilgili bazı meseleler zikredilecektir. Kitap savaşa ilgili olduğu için eman verilen konulardaki örnekler de savaş esnasında verilen eman örneklerinden oluşmaktadır.

Aksarâyî'ye göre, bir gayrimüslim Müslümanlardan eman istemek için onlara seslense ona eman verilir. Çünkü âyette, "Eğer müşriklerden biri senden eman isterse Allahın kelamını iştirak için ona eman ver. Sonra onu kendisini güven içinde hissedeceği yere ulaştır,"<sup>49</sup> buyrulmaktadır. Yanında silah olur fakat harbî savaş pozisyonunda olmazsa, Aksarâyî, aynı şekilde ona da eman verileceği görüşündedir. Bu kişi silahı satmak amacıyla veya geride bırakırsa kaybolmasından korktuğu için yanında getirmiş olabilir. Kılıcını çekmiş veya mızrağını Müslümanlara doğrultmuş bir şekilde gelirse o fey olur. Çünkü bu durumu onun savaşmak için geldiğini göstermektedir.<sup>50</sup>

İslâm'da amaç gayrimüslimi öldürmek değil onunla İslâm dini arasındaki engeli kaldırıp onun hidayetine vesile olmaktır. Bu örnekte Müslümanlar'ın zararına olmadığı sürece düşmana güvence verilebileceği ifade edilmektedir. Onun dış görünüşünden maksadının Müslümanlarla savaşmak olduğu anlaşıldığında o, bir çeşit ganimet olan fey hükümlerine tâbi olur.

Aksarâyî, bir gayrimüslim, Müslümanlar onları yenmeden önce bir kaleden eman isteyerek seslenir, Müslüman onu tehdit etmeği kastederek "eman!, eman!" diye karşılık verir,

<sup>45</sup> Aksarâyî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 191a; Serahsî, *Şerhu's-siyerî'l'kebir*, 1/176; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/106; Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, 232, 233; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/380.

<sup>46</sup> Aksarâyî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 191a; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/140; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/107; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 5/465.

<sup>47</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 2/139, 140.

<sup>48</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 2/140; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/381.

<sup>49</sup> Tevbe 9/6.

<sup>50</sup> Aksarâyî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 190a.

gayrimüslim de kendisini kaleden Müslümanların yanına atarsa verilen bu emanın geçerli olacağı görüşündedir. Çünkü böyle bir durumda düşman Müslümanın içindeki düşüncüyü bilemez. Bu konuda yapılan tehdidi dikkate alırsak bu düşmanı aldatmaya girer, aldatmak ise haramdır.<sup>51</sup> Burada düşman, Müslümanın eman sözünü hangi amaçla kullandığını bilmemektedir. Bu sebeple onun güvence verdiği kabul edilerek harbîye esir muamelesi yapılmaz.

Aksarâÿî, harbîlerden oluşan bir kale halkının devlet başkanına gelip eman istemeleri hususunda şunları söylemektedir: Böyle bir durumda devlet başkanı onları önce İslâm'a davet eder, bunu kabul etmezlerse onlara zimmet akdi yapmayı teklif eder, bunu da kabul etmezlerse onları kendilerini güvende hissedecekleri yere götürür. Bunlardan hiçbirini kabul etmezlerse İslâm ülkesinde kalmaları için onlara kendi belirleyeceği bir zamana kadar süre verir. Süre dolduğu halde İslâm ülkesinden ayrılmazlarsa zimmet akdini kabul etmiş sayılacakları için kendileri zimmî olur.<sup>52</sup> İslâm'da esas olanın karşı tarafa zarar vermek olmadığını ortaya koyan güzel örneklerden biri de budur. Eman isteyen düşmana hangi seçeneklerin sunulacağını gösterildiği bu meselede bunları kabul etmemesine rağmen o can ve mal güvenliğine sahip olmaktadır.

Savaşta eman verme konusunda Aksarâÿî'nin verdiği örneklerden bir kaç da şunlardır: Müslüman askerler savaşta harbî bir adam ve kadına saldırdıktan sonra bu düşman savaşçılardan biri kendilerinin buraya eman istemek için geldiklerini söylerse, bunlar fey olur, emanları kabul edilmez. Çünkü bunların durumları sözlerini yalanlamaktadır. Zira bunlar kendilerine saldırılınca kadar saklanmışlardı. Bunların durumu eman isteyen kişiye değil saldırmak isteyenine benzemektedir. Gerçekte bunlar tuzağa düştükten sonra hileye başvuran kişilerdir.<sup>53</sup>

Düşman askeri, Müslüman askerlerin kolay ulaşamayacakları bir yerde olur da, Müslüman askerler onu öldürmek veya esir almak için harekete geçtikten sonra o, eman istemek için gelirse, fey olup emanı kabul edilmez. Şayet düşman, Müslümanlar onu öldürmek veya esir almak için harekete geçmeden önce gelirse, ona eman verilir. Düşmanın Müslümanlar savaşa başlamadan önce onların yanına gelmesi, barış ve anlaşma için geldiğine delâlet eder. Bu da eman istemek için seslenmek anlamına gelir. Savaş başladıktan sonra gelmesi amacının barış değil savaş olduğunu göstermektedir.<sup>54</sup>

Müslümanlar silahlı bir harbînin Müslüman askerlere saldırdığını görürler bu harbî de Müslümanları gördükten sonra onlardan eman isterse onun emanı kabul edilmez ve kendisi fey olur. Çünkü bu durum onun casus olduğuna delâlet eder.<sup>55</sup>

Yukarıda geçen örneklerde harbîler, sıcak çatışma başlamadan önce güvence istemek için Müslümanların yanına gelmemişlerdir. Müslümanlarla savaşmak amacıyla geldikleri ve ellerine imkan geçtiğinde Müslüman askerlere saldıracakları için bunlara eman verilmez.

Aksarâÿî'ye göre, bir harbînin müste'men olup olmadığı anlaşılmazsa komutanın onu İslâm yurduna götürmesi gerekir. Orada onu zimmî yapar. Çünkü şüpheli durumda ihtiyatla hareket edilmesi gerekir. İslâm dinini kabul ederse hür olur, kabul etmezse haraç vergisi ödeyerek dârülişlâmda kalır.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Aksarâÿî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 189b.

<sup>52</sup> Aksarâÿî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 191a; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/107.

<sup>53</sup> Aksarâÿî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 190a; Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l'kebir*, 1/205.

<sup>54</sup> Aksarâÿî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 190a.

<sup>55</sup> Aksarâÿî *Nihâyetü's-s'l* (Ayasofya, 004197), 190a, 190b.

<sup>56</sup> Aksarâÿî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 190b.

Yukarıdaki örnekte durumu kesin olarak anlaşılmadığından bu harbî ne fey olarak alınabilir ne de öldürülebilir. Aynı zamanda onun casusluk yapma ve Müslüman askerlere saldırma ihtimali de vardır. Bir başka ifadeyle onun Müslümanlara zarar vermeyeceğinden emin olunamaz. Bu kişi İslâm ülkesine getirilmekle can ve mal güvenliğine kavuşur, devlet de şartları oluşunca ondan vergi alır.

Gayrimüslimler aileleri için eman isterlerse Aksarâyî'ye göre, bu sadece ailelerini kapsar kendileri ise fey olurlar. "Emanı kabul etmeniz şartıyla ailemizle beraber yanınıza geliyoruz" derler, Müslümanlar da "tamam" derlerse hem kendilerine hem de ailelerine eman verilmiş olur. Müslümanlar harbîlerin gelmelerine izin verdikleri için bu eman ailelerinin yanında kendilerini de kapsar.<sup>57</sup> Aksarâyî bu meselede gayrimüslimlerin güvence isterken kullandıkları lafızları dikkate almıştır. Buna göre onların sözlerinden sadece aileleri için eman istedikleri anlaşılırsa eman aileleri için geçerli olur, kullandıkları kelimeler kendileri için de güvence istedikleri anlamına gelirse hüküm kendilerini de kapsar.

## 2.2. Müste'men

Müste'men, ikamet ettiği ülkeden başka bir ülkeye izin alarak giren kişi demektir. Müste'menin can ve malının hukukî durumu onun İslâm dinine girip girmemesine ve bulunduğu ülkeye göre farklılık arz etmektedir. Bu bölümde *Nihâyetü's-sû'l ve'l-emniyye* adlı eser in müste'men bölümünde bulunan bazı meseler üzerinde durulacaktır. Eser klasik dönem savaş teknikleri ve hukuku hakkında olduğu için zikredilen örnekler genel olarak savaşla ilgilidir.

Aksarâyî'ye göre, bir harbî dârülharpte Müslüman olur da Müslümanlar burayı fethederlerse bu kişinin elindeki menkul mallar kendisinin olur. Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmaktadır: "Kim yanında bir mal varken Müslüman olursa o mal kendisinin olur."<sup>58</sup> Diğer taraftan menkul malları onun can güvenliğine bağlı olarak da dokunulmazlık kazanır. Bir Müslüman veya zimmîye emanet olarak bıraktığı malları da kendisinin olur. Çünkü bunların eli kendi eli gibi masum olduğundan dokunulmazlık hakkına sahiptir. Gayrimüslimin eli masum olmadığından onda bulunan emaneti ganimet olur. Büluğ çağına ermemiş küçük çocukları kendisine tabi olarak Müslüman kabul edilir ve ganimete dahil edilmez. Zira bu kişi, düşman ülkesinde İslâmiyet'e girdiğinde küçük çocuklarıyla aynı yerde olduğu için çocukları onun velâyeti altındaydılar. Büyük çocukları ve hanımı yaşları sebebiyle kendisine tabi değildiler. Bu sebeple onlar için ganimet hükümleri geçerli olur. Ev ve arazi gibi gayrimenkul malları da ganimete dahil olur. Zira bu malların bilfiil elde bulundurulup korunması mümkün olmadığından sahibine tabi olmayacaktır. Bunun yanında dârülharpte bulunan gayrimenkul mallar buradaki halkın elinde bulunduğu ve düşman yurdunun bir parçası olduğundan bunların ganimet olmaması düşmana yardım etmek anlamına gelir. Düşmana yardım etmek ise caiz değildir.<sup>59</sup>

Hanefîler'e göre düşman yurdunda Müslüman olan kişi, Müslümanlar bu ülkeye savaş açsalar da can güvenliğine sahiptir. Onlar onun yanındaki menkul mallar ile bir Müslümana veya zimmîye emanet olarak bıraktığı malların ganimet olamayacağı görüşündedirler. Bu kişiler İslâm ülkesinin vatandaşları oldukları için masumdurlar. Gayrimüslimler dokunulmazlık hakkına sahip olmamaları sebebiyle ellerindeki mallar başkasına ait olsa da ganimet olur. Hanefîler onun

<sup>57</sup> Aksarâyî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 190b.

<sup>58</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut:Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 9/19; Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, tsh. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997), 3/410.

<sup>59</sup> Aksarâyî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 205a; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/155; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/105; İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-Kadîr*, 6/26, 27; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/376, 377.

gayrimenkul mallarının koruma altında olmadığı görüşünde oldukları için onlara göre bunlar ganimet olurlar. Müslüman olduğunda bâliğ olmayan çocuklarıyla aynı ülkede ise onlar kendi velâyeti altındadırlar ve bu sebeple Müslüman kabul edilirler. Büyük çocukları ile hanımı ayrı şahsiyete sahip kişilerdir. Dolayısıyla bunların dokunulmazlık hakları yoktur.<sup>60</sup>

Aksarâÿî, bir harbînin dârüislâma geldikten sonra Müslüman olup ardından Müslümanların bu kişinin ülkesini fethetmeleri durumunda onun ailesinin, çocuklarının ve mallarının ganimet olacağı görüşündedir. Ona göre, kendisi İslâm dinine girdikten sonra masum olsa da bu aile fertlerinin masum olmasını gerektirmez. Karısı ve büyük çocukları yaşları sebebiyle dinî bakımdan ona tabi değildirler. Çocukların bâliğ olmasıyla Müslüman olan ana veya babasına tabi olmaları sona erer. Küçük çocukları da babalarının yanında ve onun velâyeti altında olmadıkları için babalarına tabi olarak İslâm dinine girmiş sayılmazlar. Zira onlar babalarıyla farklı ülkelerde bulunmaktadır. İşte bu farklılık, aradaki bağlılığın devamına engeldir. Çünkü büluğ çağına ermeyen çocuklar ancak aynı ülkede olduklarında Müslüman olan babalarına tabi olarak Müslüman kabul edilirler. Bu sebeple onlar da ganimete dahil olur. Malı da, üzerinde kendi hakimiyet ve velâyeti olmaması sebebiyle ganimettir. Diğer bir ifadeyle kendisi dârülharbten ayrıldığı için oradaki malları ve ailesiyle bağı kalmamış, onlarla irtibatı kesilmiştir.<sup>61</sup>

Yukarıdaki meseleden farklı olarak bu meselede müste'menin küçük çocukları ve menkul malları da ganimet hükümlerine tabi olur. Hanefîler'e göre bu kişi farklı ülkede bulunduğu için küçük çocukları ve taşınabilir mallarıyla irtibatı kesilmiş diğer bir ifadeyle bu şahıs, onlar üzerindeki velâyet ve hakimiyet hakkını kaybetmiştir.

Gayrimüslim bir müste'men dârüislâmda iken bir Müslüman veya zimmîde alacağı yahut emaneti olsa, müste'men dârülharbe gittikten sonra Müslümanlar onun ülkesini ele geçirip o esir düşse veya öldürülse, Aksarâÿî'ye göre, bu kişinin alacağı düşer, emaneti de ganimet olur.<sup>62</sup> Bu şahıs dârülharbe gitmekle eman akdi sona ermiş olur. Diğer yandan emanetçinin eli, emanet sahibinin eli gibi olduğundan, bu kişinin emaneti kendi elindeymiş gibi kabul edilir. Elindeki mal da kendisine tabi olarak ganimet olur. Alacak ise, alacaklı onu isteme imkanına sahip olduğu sürece alacak olma vasfını korur. Bu kişi esir düştüğü veya öldürüldüğü için alacağını isteyemediğinden alacağın borç olma vasfı kaybolmuş olur. Bu sebeple bu mallar kimde ise onun olur.<sup>63</sup>

Bir müste'menin dârüislâmda ölmesi hususunda Aksarâÿî şunları söylemektedir: Dârüislâmda ölen müste'menin vârisleri dârülharpte ise onun malı vârislerine verilmek üzere bekletilir. Ölmesiyle, önceden sabit olan eman akdi tamamen son bulmayıp malı hakkında devam eder. Ölen müste'men hükmen düşman ülkesi vatandaşı olsa da, eman akdi devam ettiği için Müslümanlar onun malına sahip olamazlar. Bu kişinin malını almaya gelen vârislerinden vâris olduklarıyla ilgili delil istenir. Vâris olduklarını delille ispat etmeleri durumunda mallarını alırlar. Bu vârisler zimmîleri şahit gösterirlerse bu istihsanen kabul edilir. Müslümanlardan şahit getiremezler. Çünkü bu şahadet kafir bir kişinin nesebini ispat etmek için yapılmaktadır ve harbî müste'menlerin soy kütükleri dârülharpte olduğu için Müslümanlar bunları bilemezler. Şahitler

<sup>60</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 2/155; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/105; İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-Kadîr*, 6/26, 27; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/376, 377.

<sup>61</sup> Aksarâÿî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 205b; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 10/66, 67; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/155; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar*, 4/173; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/377.

<sup>62</sup> Aksarâÿî, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 204b; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar*, 4/172.

<sup>63</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 2/154; İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-Kadîr*, 6/24, 25; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar*, 4/173, 174; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/442.



ölen müste'menin gelen vârislerden başka vârisi olmadığını söyleyince, mallar onlara teslim edilir. İleride başka vârislerin çıkma ihtimali olduğu için malı teslim aldıklarına dair onlardan kefil talep edilir.<sup>64</sup>

Hanefiler'e göre, İslâm ülkesinde ölen müste'menin eman akdi malı hakkında sona ermez. Bu sebeple düşman ülkesinde bulunan vârisleri gelip ölen gayrimüslim müste'menin vârisi olduklarını ispat ederlerse kendilerine düşen hisse onlara verilir. Daha sonra başka vârisler ortaya çıkabilir. Bunların mağdur olmamaları için ölenin mallarını alan vârislerden kefil alınır.<sup>65</sup>

Dârülharpte müste'men olarak bulunan bir grup Müslüman buranın halkına saldırırsa diğer Müslümanların bunlarla beraber savaşması helal değildir.<sup>66</sup> Dârülharbe onların emanı ile giren Müslüman, onların kanları ve mallarına dokunamaz. Zira bunu yapması ihanet kabul edilir, Müslümanın ihanet etmesi de yasaktır.<sup>67</sup> Müslüman o ülkeye gitmek için izin almakla orada bulunanların haklarına tecavüz etmeyeceğine dair söz vermiş olur.<sup>68</sup>

Aksarâyi'ye göre, bir Müslüman veya zimmi emânla dârülharbe gidip orada mal sahibi olsalar veya ev alsalar, daha sonra Müslümanlar orayı fethetse, gayrimenkul dışındaki mallar bu kişilerin kendi mülkiyetlerinde kalır. Gayrimenkul mallar ise ganimet olur. Menkul mallar mülkiyete geçmekle dokunulmaz olur ve bu kişiler İslâm ülkesi vatandaşı oldukları için menkul mallar üzerindeki mülkiyetlikleri geçerli bir mülkiyetliktir. Bunlar o malları kendi mülkiyetleri altında tutmuş ve korumuş kabul edilirler. Menkul malların kendi ellerinde olması, Müslümanların fetih yoluyla bu malları mülkiyetleri altına almalarına manidir. Taşınmaz mallar ise dârülharbe tabi olup dârülharpte emanla koruma altına alınan mallardan değildir. Bu mallar, düşman ülkesine ait arazi parçası olmaları sebebiyle diğer araziler gibi ganimetler arasında yer alırlar.<sup>69</sup>

Müslümanlar tarafından fethedilen düşman ülkesinde bulunan Müslümanlara ait menkul mallar ganimet olmayıp bu Müslümanlarındır. Hanefiler'e göre bunlar İslâm ülkesinin tebası olmaları sebebiyle taşınır mallar üzerindeki mülkiyetleri devam eder. Gayri menkul mallar dârülharbe ait olmaları sebebiyle ganimet hükümlerine tabi olur.<sup>70</sup>

Harp ehlinden bir gayrimüslim bir Müslümanla birlikte Müslüman askerlerin bulunduğu yere gelerek Müslüman harbîyi esir aldığını söyler harbî de kendisinin eman alarak geldiğini iddia ederse, Aksarâyi bu durumda harbînin sözünün geçerli olacağı kanaatindedir. Çünkü onun dış görünüşü esir olmadığına delâlet etmektedir. Ayrıca bu harbînin eman almış bir kişi gibi gelmesi esir olmadığını göstermektedir. Diğer yandan o, Müslümanı yenerek tek başına da gelebilirdi. Müslüman onu elleri kolları bağlı veya zincire vurulmuş yahut boynunda çektiği bir ip olduğu halde getirmiş olsaydı Müslümanın sözü geçerli olurdu. Çünkü bu durumu onun esir olduğuna delâlet etmektedir. Bu harbî bir grup Müslümanla birlikte elleri kolları bağlı olmadan gelir de, Müslümanlar onun esir olduğunu söylerlerse bu durumda Müslümanların sözü kabul edilir. Çünkü o bu gruba mağlup olmuştur. Bu durumda o, esir gibi elleri kolları bağlı veya zincire vurulmuş bir şekilde gelmiş gibi kabul edilir.<sup>71</sup>

<sup>64</sup> Aksarâyi, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 204b; Serahsi, *el-Mebsût*, 10/91; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/171.

<sup>65</sup> Serahsi, *el-Mebsût*, 10/91; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/171.

<sup>66</sup> Aksarâyi, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 205a.

<sup>67</sup> Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 4/135.

<sup>68</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/432.

<sup>69</sup> Aksarâyi, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 204b; Serahsi, *el-Mebsût*, 10/67.

<sup>70</sup> Serahsi, *el-Mebsût*, 10/67.

<sup>71</sup> Aksarâyi, *Nihâyetü's-sû'l* (Ayasofya, 004197), 206a.

Bu iki meselede harbînin dış görünüşüne ve gücüne bakılarak karar verilmiştir. Onun görünüşü esire benziyorsa esir olduğu kabul edilmiştir. Esire benzemiyor fakat Müslüman bir toplulukla gelmişse onları yenip yanlarından kaçma ihtimali olmadığından Müslümanların açıklaması dikkate alınarak harbînin esir olduğuna hükmedilmiştir.

### Sonuç

Muhammed b. İsmail el-Aksarâyî'nin iki bölümünü incelediğimiz *Nihâyeti's-sûl ve'l-emniyye fî teallümi a'mâli'l-fürûsiyye* adındaki eseri, klasik dönemde yaşayan bir komutan veya askerin niçin ve nasıl savaşması gerektiğini, savaşırken hangi aletleri nasıl kullanacağı, savaş esnasında ve savaştan sonra hangi hukukî kurallara uyması gerektiği hususunda bir rehber niteliğindedir. Aynı zamanda bu kitap, klasik dönem savaş tekniği ve tarihi hakkında orijinal bir kaynak olarak kabul edilebilir.

Aksarâyî, incelediğimiz eserini klasik dönemde savaşın nasıl yapılması gerektiğini ve savaşta uyulması gereken hukukî kuralları açıklamak üzere yazdığı için konuyu işlerken eman ve müste'men hususunda verdiği örnekler genel olarak savaşla ilgili örneklerden oluşur. O konuyu önce örnek olay üzerinden anlatır, ardından da gerekçesiyle birlikte hükmünü beyan eder.

Eman barış ve savaş dönemi olmak üzere iki şekilde verilebilir. Savaş esnasında verilen eman savaşı sona erdirip düşman askerlerinin Müslümanların ordusuna teslim olması sonucunu doğurur. Yapılan eman akdinin akabinde müste'men konumuna yükselen harbîler öldürülmek veya esir olmaktan kurtuldukları gibi, kadın, çocuk ve mallarının ganimet olma durumu da ortadan kalkar.

Aksarâyî'nin kitabında zikrettiği birçok örnek yanında gayrimüslim bir kale halkının eman istemek için devlet başkanının yanında geldiklerinde devlet başkanının onlara İslâm'a girmeyi, zimmet akdi yapmayı, kendilerini güvende hissedecekleri yere götürmeyi teklif etmesi üzerine onların bu tekliflerden hiçbirini kabul etmemelerine rağmen kendilerini İslâm ülkesine götürmesi ve burada kendilerine tanınan ikamet süresi sonunda İslâm yurdundan ayrılmamaları üzerine zimmî olarak bu ülkenin vatandaşları haline gelmeleri, İslâm'da başka inanç sahiplerinin can güvenliğine verilen önemi göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Diğer taraftan eserde eman akdiyle ilgili zikredilen bu ve buna benzer birçok örnek, İslâm savaş hukukunda esas olanın düşmanı öldürmek değil onları yaşatmak ve onlarla İslâm arasındaki engelin kaldırılması olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bütün bunları yaparken dikkat edilmesi gereken temel kural emanın Müslümanların maslahatını temin edecek veya onlara zarar vermeyecek bir şekilde verilmesidir.

Barış döneminde eman alarak müste'men statüsü kazanan gayrimüslimler, İslâm ülkesine gelerek orada hiçbir güvenlik endişesi duymadan işlerini yapabilirler. Bu durum İslâm ülkesiyle diğer ülkeler arasında ticaretin geliştirilmesi başta olmak üzere, yabancıların İslâmiyet'i doğru bir şekilde yakından tanıyıp onun güzelliklerini görmelerini, Müslümanların da diğer ülkelerdeki insanlarla karşılıklı bilgi ve kültür alışverişinde bulunmalarını sağlar. Bütün bunlar, İslâm ülkesinin kapalı bir toplumsal yapıya değil dünyadaki diğer devletler ve onların vatandaşlarıyla sürekli irtibat halinde olan açık bir toplumsal yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Tarih boyunca Müslümanlar tarafından kurulan birçok devletin, bünyesinde barındırdığı çok farklı inanç ve kültüre sahip insanları huzur ve güven içinde bir arada yaşatmayı başarması, Müslümanların sahip oldukları inanç ve bu inancı esas alarak geliştirdikleri İslâm hukuku sayesinde mümkün olabilmektedir.

**Kaynakça/Referance/المصادر**

- Aksarâyî, Muhammed b. İsa b. İsmail el-Hanefî. *Nihâyetü's-sû'l ve'l-emniyye fi teallümi a'mâli'l-fürûsiyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya, 004197, 1b-220a.
- Atci, İsa. "İslâm ve Diğer İlahî Dinlerde Varlık Kategorisinde İnsan Onuru". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 210-236.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrut:Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Bozkurt, Nebi. "Eman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/75-77. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Cevherî, Ebû Nâsir İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1399/1979.
- Cengiz, Mehmet. "Mülteci Hukuku Açısından İslâm Hukuku ile Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği'nin (BMMYK/UNHCR) Koruyuculuğunu Yaptığı 1951 Cenevre Sözleşmesi ve 1967 Protokolü Arasında Metodolojik Bir Mukayese". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/2 (2022), 733-744.
- Fetâvâyi Hindiyeye*. tsh. Abdülâtif Hasan Abdurrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Firûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdâresi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları 1984.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdî'lvehid, *Fethü'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, ts.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-senâi' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. nşr. Şerafettin Yalçınkaya-Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't- Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Merginânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye*. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el- İhtiyâr li ta'îli'l-Muhtâr*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.
- Özdemir, Ahmet. "Uluslararası İlişkiler Alanında İslâm Hukukunun Temel İlkeleri-Emân Akdi Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6/6 (2013), 893-904.
- Özel, Ahmet. *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*. İstanbul: İklim Yayınları, 3. Basım, 1988.
- Özel, Ahmet. "Harbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/112-113. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Özel, Ahmet. "Müste'men", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/140-143. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1409/1989.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhu's-Siyerî'l'kebîr*. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Yaman, Ahmet. *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*. Ankara: Fecir Yayınevi, 1998.
- Yaman, Ahmet. "Zimmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/434-438. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukuku*, Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Zeydan, Abdülkerim. *Ahkamü 'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982.

Zeylaî, Cemâlüddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*. tsh. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*. 8 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1405/1985.

Zuhaylî, Vehbe. *Âsâru'l-harb fî fikhî'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 3. Basım, 1419/1998.

Zuhaylî, Vehbe. "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/79-81. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

[https://dlmenetwork.org/ar/library/catalog/81055%2Fvdc\\_100000000044.0x0003ca\\_dlme](https://dlmenetwork.org/ar/library/catalog/81055%2Fvdc_100000000044.0x0003ca_dlme)(erişim15.06.2023).

[https://www.qdl.qa/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9/archive/81055/vdc\\_100000000044.0x0003ca](https://www.qdl.qa/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9/archive/81055/vdc_100000000044.0x0003ca) (Erişim 15.06.2023)

[https://www.qdl.qa/en/archive/81055/vdc\\_100030347166.0x000052](https://www.qdl.qa/en/archive/81055/vdc_100030347166.0x000052) (erişim 15.06.2023).

<https://safinatulnajat.com/shop/النهية-السؤل-والامنية-في-تعلم-أعمال-الف>(erişim15.06.2023).

# Abdulsalam AL-YACOUB

Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences  
Çankırı, TÜRKİYE  
alyacoub@karatekin.edu.tr  
0000-0002-3261-2488

# Ziyade fi'l Karz

## Karz Bedelinde Ziyade Yapılması

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 5 Mart 2023 / 5 March 2023  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Haziran 2023 / 19 June 2023  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

### Atıf | Citation

Al-Yacoub, Abdulsalam. "Ziyade fi'l Karz". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Haziran 2023), 40-62.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.

### Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.  
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdulsalam AL-YACOUB).

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## الزيادة في القرض

**الملخص:** إن حفظ الحقوق في الإسلام؛ مبدأ شرعي ثابت لا يغيره تغير الزمان ولا المكان، ومن هذه الحقوق، حفظ المال وتنميته، من أجل ذلك جاءت أحكام الإسلام في المال تدور بين درء المفاسد وجلب المصالح، وتُنزّل على أقسام الحكم الخمسة كل بحسبه. وهذه المقالة تبحث في حكم الزيادة في القرض، بين المشروع والممنوع. وقد قسمتها إلى مبحثين؛ الأول تناولت فيه: تعريف الزيادة، وتعريف القرض، ومشروعيتها، وأركانها، وخصائصه، وتناولت في المبحث الثاني: الزيادة في القرض، وشمل عددًا من المطالب وهي: حكم الزيادة المشروطة في القرض عند العقد بطلب من المقرض، وحكم الزيادة في القرض مكافأة من المقترض عند الوفاء، وحكم الزيادة في القرض بحساب نسبة التضخم، وحكم الزيادة في القرض عند عجز المدين عن السداد، وحكم عرض الزيادة من المقترض تشجيعاً منه للإقراض، ثم اتبعت ذلك بخاتمة بأهم النتائج. واتبعت في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي في جمع النصوص من القرآن والسنة، وأقوال الصحابة وآثارهم، ثم عمدت إلى دراسة المذاهب الفقهية ومناقشتها، وتحرير المسائل المتعلقة بالموضوع. وكان من أهم نتائج البحث: جواز احتساب نسبة التضخم زائدة على القرض عند السداد، وجواز عرض الزيادة من المقترض تشجيعاً منه للإقراض.

**الكلمات المفتاحية:** الفقه، القرض، الربا، الفائدة، الدين، التضخم.

### Karz Bedelinde Ziyade Yapılması

#### Öz

İslam'da hakların korunması; zamanın veya mekânın değişmesiyle değiştirilemeyecek sabit bir hukuk ilkesidir. İslam'ın güvence altına aldığı haklardan biri de paranın korunması ve yatırımda kullanılması hakkıdır. Bu nedenle İslam'ın parayla ilgili hükümleri; zararları defetme, maslahatları sağlama etrafında şekillenerek ahkâm-ı hamseye (beş kural) uygun biçimde indirilmiştir. İki bölümden oluşan bu makalede, karz bedelinde ziyade yapılmanın, caiz-haram bağlamındaki hükmü tartışıldı. Birinci bölümde; karz tanımı, meşruiyeti, rükünleri, özellikleri ve karz bedel artışı tanımı ele alınırken ikinci bölümde karz bedelindeki ziyade adı altında; akit esnasında mukrizin "borç verenin" anaparadan fazla ödeme yapılmasını şart koşmasının hükmü, geri ödeme sırasında müstakrizin "borç isteyen" ödül olarak karzın anapasından fazla ödeme yapmasının hükmü, enflasyon oranı dikkat alınarak anaparadan fazla ödeme yapılmasının hükmü, müstakrizin ödeyememesi halinde karz bedeline artış uygulanmasının hükmü ve karz verilmesini teşvik etmek amacıyla, müstakriz tarafından artış teklif edilmesinin hükmü konuları ele alındı ve varılan önemli sonuçlara makalenin sonunda yer verildi. Bu çalışmada, Ayet, hadis ve sahabe söz ve haberlerinin toplanmasında tümevarımcı, analitik bir yöntem izledim. Sonrasında fıkıh mezheplerini inceleyip tartışmaya, konuyla ilgili meseleleri yazmaya yöneldim. Araştırmanın en önemli sonuçlarından: karzın geri ödenmesi sırasında enflasyon yüzdesinin

ödenecek tutara eklenmesinin, karzı vereni karz vermeye teşvik etmek için enflasyondan kaynaklı farkın teklif edilmesinin caiz olmasıdır.

**Anahtar kelimeler:** Fıkıh, Karz, Riba, Faiz, Borç, Enflasyon.

## The Increase on Loan (Qarz)

### Abstract

Human rights in Islam is a fundamental principle that can't be changed through any time or place. One of these rights give importance on the financial security and the financial growth. Islamic financial regulations provide benefits and prevent possible harms in financial system. The regulations are divided into five sections. This article illustrates the legality of loan (qarz) interest based on the situation. This issue is mentioned in two parts. The first part covers the definition of the interest, and definition of loan, its legality, principles, and characteristics. The second part of this article states the interest on loan including the legality of conditional interest at the time of loan creditors by creditor, if it was as a present by the borrower at the payday, by counting it based on the inflation rate, late payment, inability of the borrower to close the loan, or motivational move from the borrower to get a loan. In this article, several clues and criterias in the light of the the Quran, Sunnah, and companions quotes and legacies. Then, the four fiqh doctrines are dicussed in the sense of this topic. The main conclusion is that there is a right to calculate the inflation rate that should be added to the loan at the time of payment in case the borrower offers the increase to encourage money lending.

**Keywords:** Fiqh, Loan, Usury, Interest, Debt, Inflation.

### المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد الصادق الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد...

إن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح الناس، وحفظ ضرورياتهم، والتي لا تستقيم حياتهم وتحقق مصالحهم في الدنيا والآخرة إلا بها، ومن هذه الضروريات حفظ المال، فشرعت لحفظه كل ما يجلب المنافع، ويدفع المفاسد عن أموال الناس وممتلكاتهم. إن قضية القروض؛ من أبرز القضايا المالية التي أخذت حيزاً كبيراً من الاهتمام عند العلماء؛ وخصوصاً فقهاء الاقتصاد الإسلامي، وهذه القضية أهم ما يشغل الهيئات الشرعية في المصارف الإسلامية، والهيئات الاستثمارية، وعليها بُنيت مسألة الفائدة المصرفية. والقرض في أصله؛ عقد قرينة وإرفاق، الدافع إليه بذل المعروف والإحسان إلى الناس، والأصل أن يقابل الإحسان والمعروف بمثله، ويجب أن يأخذ المقرض حقه دون غرم، ولكن المتتبع لموضوع المال والاقتصاد اليوم يجب عليه دراسة تقلبات الأسعار وضعف قيمة النقد وما يعتريه اليوم من تضخم ونقص للقوة الشرائية مع تقادم الزمن أو تغير المكان؛

وهو أمر جدير بالتأمل والبحث للوصول إلى حلول تحفظ حق المقرض من آثار النوازل والجوائح واضطرابات الأسعار والمبادلات التجارية والمضاربات على العملة، وقد قررت الشريعة قاعدة: "لا ضرر ولا ضرار" ولرفع هذا الضرر عن المقرض ووصوله لحقه؛ ما حكم أخذ الزيادة على القرض لهذه الأسباب؟ وما حكم استرداد مثل قرضه عددًا وصفة، أو مثل قيمته؟ وما حكم الزيادة في القرض سواء أكانت مشروطة عند العقد أو غير مشروطة؟ وما حكم المكافأة على القرض؟ وما حكم عرض المكافأة على المقرض للإغراء بالقرض؟ وما هي السبيل لحفظ حق المقرض في القرض الذي بذله قربة لله تعالى. هذه الأسئلة سنجيب عنها في هذه البحث. وقد تناولت كثير من الدراسات الأحكام المتعلقة بالقرض، وما يترتب عليها من منافع أو زيادة على أصل القرض، من أهمها:

- دراسة الأستاذ باسم محمد حسين علي الدليمي، حكم الزيادة على القرض، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، المجلد: 7، العدد: 3، نوفمبر 2016.
- دراسة الأستاذين: محمد سامي أبو عرجة، ومازن مصباح صباح، أحكام رد القرض في الفقه الإسلامي، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد: 13، العدد: 2، يونيو 2005.
- دراسة الأستاذ تيسير أبو خشريف، الشروط الجعلية في القروض في الفقه الإسلامي (دراسة فقهية مقارنة)، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد: 32، العدد: 1، 2016.

وجميع هذه الدراسات تطرقت لأحكام القرض من حيث المشروعية وحكمتها، وحرمة الزيادة المشروطة، وبيان حكم الهدية من المقترض، والمنفعة الحاصلة بسبب القرض، وغيرها من المسائل الموسعة. وأحكام هذه المسائل مبسطة في كتب الفقه المتقدمة والمعاصرة. وما يميز هذا البحث (الزيادة في القرض) أنه مختصر موجز، أبرز حكم الزيادة على القرض باحتساب نسبة التضخم، وحكم عرض المكافأة على المقرض للإغراء بالقرض. وقد قسمت البحث إلى مبحثين؛ الأول تناول تعريف الزيادة، وتعريف القرض، ومشروعيتها، وأركانه، وخصائصه، وتناولت في المبحث الثاني: الزيادة في القرض، وشمل عددًا من المطالب وهي: حكم الزيادة المشروطة في القرض عند العقد بطلب من المقرض، وحكم الزيادة في القرض مكافأة من المقترض عند الوفاء، وحكم الزيادة في القرض بحساب نسبة التضخم، وحكم الزيادة في القرض عند عجز المدين عن السداد، وحكم عرض الزيادة من المقترض تشجيعاً منه للإقراض، ثم أتبع ذلك بخاتمة لأهم النتائج، وقائمة بالمصادر



والمراجع. والله سبحانه أسأل السداد والفهم والتوفيق.

## 1. تعريف الزيادة، وتعريف القرض

### 1.1. تعريف الزيادة

الزيادة: "الزاء والياء والذال أصل يدل على الفضل. يقولون زاد الشيء يزيد، فهو زائد<sup>1</sup>. وفي الحديث «من زاد أو ازداد فقد أربى»<sup>2</sup>، فقله زاد أي أعطى الزيادة أو ازداد أي أخذها، وفي كتب الفقه أو استزاد؛ والمعنى أو سأل الزيادة فأخذها، وعليه حديث عبد الله بن مسعود: "ولو استزدته لزداني"<sup>3</sup>.

### 2.1. تعريف القرض

القرض لغة: "القطع، يقال: قرضت الشيء بالمقرض، والقرض: ما تعطيه الإنسان من مالك لتقضاه، وكأنه شيء قد قطعت من مالك"<sup>4</sup>.

القرض اصطلاحًا: هو دفع مال إرفاقًا لمن ينتفع به ويرد بدله، ونوع من السلف لارتفاع به، ويصح بلفظ قرض وسلف وبكل لفظ يؤدي معناها كقوله: ملكتك هذا على أن ترد لي بدله<sup>5</sup>.

أمّا في تعريفه بالعرف الاقتصادي المعاصر فهو: "عقد يلتزم به المقرض أن يتّقل المقرض ملكية مبلغ من النقود على أن يرده إليه المقرض عند نهاية مدّة القرض، وذلك مقابل فائدة"<sup>6</sup>.

وهذا التعريف تعريفًا وضعيًا بالمفهوم الغربي للقرض حيث جعل الفائدة (الربا) أحد أركان هذا التعريف وجعل الأجل قيدًا فيه، وليس له نظير في لغة العرب واستعمالهم، ولا مثيلا له في الفقه الإسلامي وفروعه.

قال الجديع: وتُلخّص المعاجم اللغوية الغربية تعريف القرض بأنه: شيء يُقرض، وبخاصّةٍ مبلغاً من المال، ليسترجع عادةً مع فائدة، وهذا التعريف خروج عن المفهوم الأصلي للقرض، وهو حتى في نظر الفقه المسيحي

<sup>1</sup> أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1399/1979)، 40/3.

<sup>2</sup> مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، أبو الحسن، صحيح مسلم، (بيروت: دار الجيل، 1334هـ). 49/5، (4095).

<sup>3</sup> أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ط5، (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1922م)، 261/1.

<sup>4</sup> ابن فارس، مقاييس اللغة، 71/5.

<sup>5</sup> موسى بن أحمد بن موسى الحجاوي المقدسي، أبو النجا، الإقناع في فقه الإمام أحمد، تح: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، (دار المعرفة: بيروت، د.ت)، 146/2.

<sup>6</sup> عبد سعيد عبد إسماعيل، أزمة المدونية الأجنبية في العالم الإسلامي، ط1، (جدة: دار المنارة، 1996)، 2.

الغربي موضع نظر؛ لأن هذا الفقه يُعَدُّ القرض أيضاً من باب الصدقة، كما هو الشأن عند أهل الإسلام<sup>7</sup>. والأصل لا مشاحة في الاصطلاح، ولا مانع من إحداث مفهوم جديد للقرض، وإن لم يكن معهوداً في السابق إلا أنه يجب أن يكون موافقاً للضوابط الشرعية، والعبرة بحقيقة الشيء لا باسمه. والشرع الحنيف أمر بالبر والإحسان والمساعدة وبذل المعروف للغير، وتقديم القرض لا يخرج عن هذا المفهوم، والأصل فيه أن يكون بدون تحديد أجل الوفاء، لأن المقترض ما طلب إلا عن حاجة، وتحديد الأجل قد يعسر على المقترض، فلا بد لأمر السداد والوفاء أن يكون إلى ميسرة، ومع بيان ما تقدم، يجوز ذكر أجل الوفاء في العقد كما أشار إلى ذلك قوله تعالى في آية الدين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [البقرة: 282]، والقرض نوع من أنواع الدين.

### 3.1. مشروعية القرض

القرض مشروع بالكتاب والسنة وعمل الصحابة والمعقول

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: 245]. ووجه الدلالة؛ أن الله يضاعف الصدقات للعبد، والإقراض نوع من الصدقة.

ومن السنة: وهي كثيرة؛ سواء السنة القولية أو السنة العملية، فمن السنة القولية: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من أخذ أموال الناس يريد أداءها؛ أدى الله عنه، ومن أخذ يريد إتلافها؛ أتلفه الله»<sup>8</sup>. وعن ابن مسعود، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن السلف يجري مجرى شطر الصدقة»<sup>9</sup>. ومن السنة العملية: عن أبي رافع، مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: استسلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بكرًا بمثله<sup>10</sup>.

ومن عمل الصحابة: وهو كثير؛ فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: لأن أقرض مئتي درهم مرتين،

7 عبد الله بن يوسف الجديع، الفائدة المصرفية وعلاقتها بالربا، ط1، (بيروت: دار الريان، 2012)، 284.

8 محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، تح: مصطفى ديب البغا، ط3، (بيروت: دار اليمامة، 1987م)، 841/2، (2257).

9 أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، المسند، تح: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 26/7، (3911). قال شعيب الأرنؤوط:

إسناده حسن.

10 مسلم، صحيح مسلم، 54/5. (4116).

أحب إلي من أن أتصدق بها مرة<sup>11</sup>. وقال أبو الدرداء رضي الله عنه: لأن أقرض رجلاً دينارين أحب إلي من أن أتصدق بهما، إني إذا أقرضتهما وردا علي، فأتصدق بهما فيكون لي أجران<sup>12</sup>.

ومن المعقول: أن حاجة الإنسان إلى غيره دائمة ومتجددة، وقد يمر بأحوال يحتاج بها إلى المساعدة، ولا سبيل آخر لديه سوى الاقتراض.

#### 4.1. أركان القرض

1- الصيغة وهي: الإيجاب والقبول؛ كأقرضتك، وأسلفتك، أو تصرف بهذا المال ورد بدله، أو أي عبارة تدل على الإقراض، ويكون القبول كذلك بأي شيء يدل على الرضا سواء كان باللفظ، أو الفعل، أو الإشارة.

2- العاقدان، وهما المقرض والمقترض؛ ويشترط في المقرض: البلوغ، والعقل، والاختيار، والحرية، وأهلية التبرع، لأن القرض تبرع؛ فلا يصح من السفهية ولا المحجور عليه.

ويشترط في المقترض: أن يكون عاقلاً بالغاً غير محجور عليه عند الحنفية، وهذا ما اشترطوه في عقود الضمانات<sup>13</sup>، وأن يكون أهلاً للتعامل عند الشافعية<sup>14</sup>، وأن يكون متمتعاً بالذمة عند الحنابلة؛ فلا يصح عندهم الاقتراض لمدرسة أو مسجد، أو رباط؛ لعدم وجود ذمم عند هذه الجهات<sup>15</sup>.

3- المحل، وهو المال المقرض.

ويشترط في محل القرض:

أ- أن يكون مثلياً، فلا يصح قرض القيميات عند الحنفية، لأنها تتفاوت آحادها تفاوتاً تختلف به قيمتها، كالحيوان والعقار ونحو ذلك، فلا يصح إقراضها<sup>16</sup>.

11 أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف، تح: محمد عوامة، ط1، (جدة: دار القبلة، 2006م)، 396/11، (22679).

12 ابن أبي شيبة، المصنف، 396/11، (22682).

13 محمد قذري باشا، مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، ط2، (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية)، (المادة: 181).

14 محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 31/3.

15 منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي الحنبلي، كشف القناع عن متن الإقناع، تح: هلال مصيلحي مصطفى، (بيروت: دار الفكر، 1402هـ)، 313/3.

16 محمد علاء الدين أفندي، ابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، (بيروت: دار الفكر، 2000)، 397/8.

ب- أن يكون عيناً، فلا يصح إقراض المنافع، وإليه ذهب الحنفية والمعتمد عند الحنابلة، خلافاً للشافعية والمالكية<sup>17</sup>.

ج- أن يكون معلوماً؛ كيلاً أو وزناً أو عدداً أو ذرعاً - ليتمكن من رد بدله<sup>18</sup>.

### 5.1. خصائص القرض<sup>19</sup>:

يُستخلص مما تقدم أن القرض يتميز بما يلي:

- 1- هو بذل مال لمحتاجٍ على سبيل البر والإحسان؛ لينتفع به.
- 2- بابه بهذا الاعتبار باب الصدقة والتقرب.
- 3- يعيد المقرض بدله بما يساويه متى تيسر له.
- 4- طلب زيادة عليه من المقرض خروج به عن موضوعه، وإبطال لمقصوده.
- 5- أن مبلغ القرض بعد ثبوته في الذمة يصبح ديناً على المقرض، فإذا أخذت عليه زيادة عند الوفاء فهي من ربا الفضل والنساء.

## 2. الزيادة في القرض

إن مسألة الزيادة على القرض؛ هي واحدة من أبرز وأهم المسائل الفقهية المالية قديماً وحديثاً، والتي عني بها الفقهاء وأهل الاقتصاد والمال، وهي كذلك من أهم القضايا المعاصرة لدى المصارف والمؤسسات والهيئات المالية الإسلامية، وسنبين من خلال المطالب الآتية حكم الزيادة على مبلغ القرض، وله عدة صور.

### 1.2. الزيادة المشروطة في القرض عند العقد بطلب من المقرض

أجمع العلماء على تحريم الزيادة المشروطة في العقد، وقالوا: بوجوب رد المثل في العقد، وأن الزيادة

17 مجموعة من الفقهاء، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط1، (مصر: دار الصفوة، 1995)، 120/33.

18 مصطفى الحن، وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، ط4، (دمشق: دار القلم، 1992)، 106/6.

19 الجديع، الفائدة المصرفية، 290.

المشروطة هي من الربا المحرم<sup>20</sup>. واختلفوا في الاستدلال على التحريم على قولين:

القول الأول: أن ربا القروض هو من ربا الجاهلية المحرم في القرآن الكريم، واستدلوا بما يأتي:

1- أن هذه الزيادة المشروطة على القرض تدخل في عموم ربا الجاهلية الذي جاء تحريمه في القرآن، وقال بهذا الجصاص الحنفي<sup>21</sup>. وصورة ربا الجاهلية ما رواه مالك بن أنس عن زيد بن أسلم، أنه قال: "كان الربا في الجاهلية أن يكون للرجل على الرجل الحق إلى أجل، فإذا حل الأجل، قال: أتقضي أم تربي؟ فإن قضى أخذ، وإلا زاده في حقه، وأخر عنه في الأجل"<sup>22</sup>.

2- دلالة قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: 279].

قالوا: إن الله حرم على التائب من الربا أن يأخذ أكثر من رأس ماله، فيدخل في ذلك كل زيادة على أصل القرض، وحكمها ربا محرم.

3- دلالة القاعدة: (كل قرض جر نفعاً فهو ربا).

مناقشة أدلة هذا الفريق: أما قولهم: إن تحريم الزيادة على القرض يدخل في عموم المنع الوارد بآيات الربا فلا يسلم؛ لأن دليل العموم ظني لاحتمال التخصيص، وقول الجصاص اجتهادي.

وأما دلالة الآية؛ فنسلم أن الزيادة على القرض ربا، ولكن اعترض عليه الشيخ الجديع، فقال: "فلا ريب أن الآية تدل على صحة أن يدرج فيها ما يسمّى (قرضاً) وهو على هذه الصفة المذكورة، لكن ليس هو القرض المعروف بمعناه وصفته في وقت التشريع ونزول القرآن، إنما هذا عقد بيع لما منعت الشريعة البيع فيه؛ لكونه مظنة الظلم، وهو ربا الفضل، أو هو ربا محض، وهو ما زيد على رأس مال الدين، وهو ظلم صريح لكونه من أكل أموال الناس بالباطل"<sup>23</sup>.

أما الاستدلال بقاعدة: كل قرض جر نفعاً فهو ربا، فإن من المتفق عليه أن القواعد الفقهية تقوم على

20 يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الاستتكار، تح: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 510/6-515.

21 أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، أحكام القرآن، تح: عبد السلام محمد علي شاهين، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 566/1.

22 مالك بن أنس الأصبحي، الموطأ، تح: بشار معروف، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997)، 204/2، (1965).

23 الجديع، الفائدة المصرفية، 296.

أدلة شرعية من الكتاب والسنة الثابتة، أو من أحدهما، وهذه القاعدة: كل قرض جر نفعاً فهو ربا؛ اجتهادية لا تقوم على دليل صحيح، وما ورد فيها فهو حديث ضعيف<sup>24</sup>، بل ما ثبت في السنة خلاف هذه القاعدة من أن النبي ﷺ زاد على ثمن القرض عند الوفاء، ثم أن المنفعة قد تحصل للمقرض بالقرض من أنه يأمن على المال، حيث أن المال قد يهلك لو بقي في يد صاحبه، وقد تحصل المنفعة للمقرض بالقرض بسقوط الزكاة؛ على من يرى عدم وجوب الزكاة على الدين حتى يُوفى، وقد تحصل المنفعة للمقرض بالقرض من الانتفاع بالرهن مقابل النفقة عليه إن قدم المقرض رهناً مقابل القرض، وقد تحصل المنفعة للمقرض بالقرض في مسألة السفتجة<sup>25</sup>.

والخلاصة: أن هذه القاعدة منفردة لا تثبت دليلاً مستقلاً على تحريم الزيادة على القرض.

القول الثاني: الربا في القروض إنما ثبت بالاجتهاد ولا نص عليه، واستدلوا بما يأتي:

- 1- أن الزيادة تندرج ضمن حديث الأصناف الستة، وهو رأي ابن حزم<sup>26</sup>.
  - 2- أنه مقيس على ربا البيوع، وهو رأي ابن رشد<sup>27</sup>.
  - 3- أن عقد القرض هو عقد ير وإرفاق وإحسان، وشرط الزيادة يخرجها عن غايته، وهو رأي الأكثرين<sup>28</sup>.
- مناقشة أدلة الفريق الثاني: أما قول ابن حزم ومن وافقه في تحريم الزيادة المشروطة على القرض عند العقد؛ أنها من ربا الفضل وليست من ربا النسيئة، لأن فيها تفاضل مع اتحاد الجنس؛ فهي ذات العلة في تحريم التفاضل في حديث بيع الأصناف الستة.

24 قال ابن عبد الهادي المقدسي: قال أبو الجهم العلاء بن موسى في "جزءه": حدثنا سوار عن عمارة عن علي قال: البيع يهدم الشرط. وقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل قرض جر منفعة فهو ربا". هذا إسناد ساقط، وسوار هو: ابن مصعب، وهو متروك الحديث، والله أعلم". انظر: محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تح: سامي بن محمد بن جاد الله وآخرون، ط1، (الرياض: أضواء السلف، 2007)، 108/4؛ وقال البوصيري: "هذا إسناد ضعيف"، انظر: أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تح: ياسر بن إبراهيم، وآخرون، ط1، (الرياض: دار الوطن، 1999)، 380/3، (2937).

25 السفتجة: أن يعطي مالا لآخر، وللآخر مال في بلد المعطي، فيوفيه إياه ثم، فيستفيد أمن الطريق. انظر: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005)، 193.

26 علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 402/7.

27 أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، المقدمات للمهدات، تح: محمد حججي، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، 31/2.

28 موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الحنبلي، المغني، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985)، 211/4.



- 2- عن جابر رضي الله عنه، «أتيت النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد، فقضاني وزادني»<sup>32</sup>.
- 3- عن سويد بن قيس رضي الله عنه، قال: جلبت أنا ومخرمة العبدي بزا من هجر، فجاءنا النبي صلى الله عليه وسلم، فساومنا بسرًا ويل، وعندني وزان يزن بالأجرة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم للوزان: زن وأرجح<sup>33</sup>.
- 4- عن عطاء بن أبي رباح قال: تسلف النبي صلى الله عليه وسلم من رجل ورقًا، فلما قضاه وضع الورق في كفة الميزان، فرجح، فقيل: قد أرجحت، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنا كذلك نزن»<sup>34</sup>.

### ومن الآثار الواردة عن السلف من الصحابة والتابعين في هذا الباب:

- 1- عن عطاء، قال: كان ابن عمر يستقرض، فإذا خرج عطاؤه أعطاه خيرًا منها<sup>35</sup>.
- 2- عن عطاء بن يعقوب، قال: استسلف مني ابن عمر ألف درهم فقضاني دراهم أجود من دراهمي، فقال: ما كان فيها من فضل، فهو نائل مني إليك، أتقبله؟ قلت: نعم<sup>36</sup>.
- 3- عن مجاهد، أنه قال: استسلف عبد الله بن عمر من رجل دراهم، ثم قضاه دراهم خيرًا منها، فقال الرجل: يا أبا عبد الرحمن، هذه خير من دراهمي التي أسلفتك، فقال عبد الله بن عمر: قد علمت، ولكن نفسي بذلك طيبة<sup>37</sup>.
- 4- عن أشعث الحداني، قال: سألت الحسن فقلت: يا أبا سعيد، تجيء الكبار ولي جارات ولهن عطاء، فيقترضن مني، ونيتي فضل درهم العطاء على دراهمي؟ قال: لا بأس به<sup>38</sup>.
- 5- عن زكريا، قال: قلت لعامر: الرجل يستقرض، فإذا خرج عطاؤه أعطاني خيرًا منها، قال: لا بأس ما

32 أخرجه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، 843/2، (2264)؛ مسلم، صحيح مسلم، 155/2، (1603).

33 قال الترمذي: حديث سويد حديث حسن صحيح، وأهل العلم يستحبون الرجحان في الوزن. انظر: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى، الترمذي، الجامع الكبير، نج: بشار عواد، ط2، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، 589/2.

34 عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري الصنعائي، المصنف، نج: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، (الهند: المجلس العلمي، 1983)، 68/8، (14343). لم أقف على درجة الحديث في كتب التخريج، وسألت عنه الشيخ الجديع، فقال: الحديث ضعيف جدًا، يرويه عبد الرزاق، عن إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي؛ وهو منهم بالكذب، عن حجاج بن أرطاة؛ وهو ضعيف، عن عطاء بن أبي رباح؛ مرسلاً، فالحديث مسلسل بالعلل.

35 ابن أبي شيبة، المصنف، 547/11، (23210).

36 ابن أبي شيبة، المصنف، 549/11، (23218).

37 مالك، الموطأ، 213/2، (1987).

38 ابن أبي شيبة، المصنف، 547/11، (23211).



- لم تشتترط، أو تعطه، التماس ذلك<sup>39</sup>.
- 6- عن الضحاك، قال: إذا اقتضت شيئاً ففضيت أفضل منه فلا بأس إن لم يكن شرط عند القرض<sup>40</sup>.
- 7- عن شعبة، عن الحكم وحماد، قال: سألتهما عن الرجل يقرض الرجل الدراهم فيأخذ خيراً من الذي أعطى، فقالا: إن لم يكن نوى فلا بأس<sup>41</sup>.
- 8- زكريا بن أبي زائدة، عن عامر، قال: سألته عن الرجل يقرض الرجل الدراهم فيعطى أجود منها؟ قال: لا بأس ما لم يتعمد، أو يشترط<sup>42</sup>.

وظاهر هذه الآثار تدل على جواز أخذ الزيادة على القرض من دون شرط مسبق، وهذا يدخل تحت باب شكر ومكافئة الإحسان والمعروف، ما كان عن طيب نفس من صاحبه، والربا لا يكون عن طيب نفس، بل هو ظلم وتعد واستغلال.

وذهب كثير من الفقهاء إلى جواز الزيادة على القرض إن لم تكن مشروطة<sup>43</sup>.

قال الإمام مالك: "لا بأس بأن يقبض من أسلف شيئاً من الذهب أو الورق أو الطعام أو الحيوان ممن أسلفه ذلك، أفضل مما أسلفه، إذا لم يكن ذلك على شرط منهما أو عادة، فإن كان ذلك على شرط أو وأيّ أو عادة، فذلك مكروه، ولا خير فيه، قال: وذلك أن رسول الله ﷺ قضى جملاً رباعياً خياراً مكان بكر استسلفه، وأن عبد الله بن عمر استسلف دراهم، فقضى خيراً منها، فإن كان ذلك على طيب نفس من المستسلف، ولم يكن ذلك على شرط ولا وأيّ ولا عادة، كان ذلك حلالاً لا بأس به"<sup>44</sup>.

مسألة: تقديم الهدية من المقرض للمقرض

39 ابن أبي شيبة، المصنف، 547/11، (23212).

40 ابن أبي شيبة، المصنف، 547/11، (23213).

41 ابن أبي شيبة، المصنف، 547/11، (23214).

42 ابن أبي شيبة، المصنف، 547/11، (23220).

43 ابن قدامة، المغني، 211/4؛ أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 395/7.

44 مالك، الموطأ، 214/2، (1988).

هذه المسألة تندرج تحت قاعدة: كل قرض جر نفعاً فهو ربا، ولكن قد مر بنا مناقشة القاعدة ودلالاتها، وهل يصح القول بتحريم الإهداء تبعا لهذه القاعدة؟

قد رويت بعض الآثار عن الصحابة في هذه المسألة، فقد جاء المنع عن ابن عمر، وابن مسعود<sup>45</sup>، ولكن أكثر هذه الروايات لا تثبت، فضلاً على أنها لا تسلم من رأي صحابي معارض لها، ولكن صح الأثر عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه؛ فعن سعيد بن أبي بردة عن أبيه: أتيت المدينة فلقيت عبد الله بن سلام رضي الله عنه، فقال: ألا تجيء فأطعمك سويقاً وتمراً وتدخل في بيت، ثم قال: إنك بأرض؛ الربا بها فاش إذا كان لك على رجل حق فأهدى إليك حمل تبن أو حمل شعير أو حمل قوت فلا تأخذه فإنه ربا<sup>46</sup>.

ولكن هذا محمول على ما إذا كان الإهداء عرفاً تعارف الناس عليه. وما روي في المنع من الإهداء للمقرض محمول على التورع لا على التحريم، فقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه رد هدية أبي بن كعب رضي الله عنه، ولكن أبي راجعه في ذلك، فعن محمد بن سيرين: أن أبي بن كعب أهدى إلى عمر بن الخطاب من تمرّة أرضه فردها، فقال أبي: لم رددت على هديتي وقد علمت أي من أطيب أهل المدينة ثمرّة؟ خذ عني ما ترد على هديتي. وكان عمر رضي الله عنه أسلفه عشرة آلاف درهم<sup>47</sup>.

ومن ذلك ما حدّث به نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: كان لعبد الله بن عمر صديق يسلفه، فكان عبد الله بن عمر يهدي له<sup>48</sup>.

والحكم المفهوم لأمر الهدية من المقرض للمقرض؛ أنها إن صارت عرفاً شائعاً فالأولى تركها، ولا يتعدى حكمها في مثل هذه الحالة الكراهة، ويبقى الأصل مشروعية قبول الهدية، والمكافأة على القرض خُلِقَ نبوي كما مر بنا.

45 أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، ط1، (حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، 1344هـ)، 350/5-351، (11251).

46 البخاري، صحيح البخاري، 1388/3، (3603).

47 قال البيهقي: هذا منقطع. انظر: البيهقي، السنن الكبرى، 349/5، (11248).

48 أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، شرح مشكل الآثار، نج: شعيب الأرنؤوط، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، 117/11، (4333).

### 3.2. الزيادة في القرض بحساب نسبة التضخم

التضخم هو: تدهور القيمة الحقيقية للعملة النقدية<sup>49</sup>، أو هو غلاء الأسعار، ورخص النقود<sup>50</sup>. وهو حالة تعتري النقود لأسباب مختلفة، من أهمها في العملات المعاصرة؛ زيادة الديون على الأصول، أو الإغراق بالديون، وسبب آخر؛ وهو ما يسمى بعملية "خلق النقود" وهو تعبير اقتصادي معاصر، والمقصود به: الضخ النقدي من دون رصيد. ومن الأسباب أيضاً؛ أن العملة المعاصرة تخضع للقيمة التي تمنحها الدولة، وبالتالي هي تتأثر بأحوال وأوضاع هذه الدولة من حروب وحصار وجوائح ونوازل. لهذه الأسباب وغيرها؛ فإن العملة المعاصرة يعترها التضخم بقوة، وهذا واقع اقتصادي مسلم به.

والتضخم لم يكن معروفاً بشكله الحالي في عصور ما قبل العملة الورقية إلا أنه يلمس من أقوال بعض الفقهاء، وأهل التاريخ أنه كان شيء من ذلك يحدث متمثلاً بانخفاض قيمة الذهب أو الفضة وهما النقدان السائدان وقتئذ، والسبب هو عملية الغش عند سك هذه النقود بخلطها بمعادن أخرى كالنحاس وغيره. وهذا وإن حصل فهو نادر، وتتغير القيمة تغيراً طفيفاً لا تأثير له على أسعار السلع كما هو اليوم، ولأن النقدين الذهب والفضة يغلب عليهما الاستقرار والثبات، ولأجل هذا السبب يطالب علماء الشريعة والاقتصاد بأن يعود العالم إلى ربط النقود الورقية بالذهب، وقد اعتاد المسلمون في إخراج زكاتهم أن يُقِيمُوا أموالهم بربطها بنصاب الذهب دون غيره من الأموال الزكوية؛ لثبات قيمته غالباً.

إن مشكلة التضخم المعاصرة دفعت فقهاء الشريعة وأهل الاقتصاد إلى دراسة هذه القضية دراسة مفصلة للوصول إلى حلول تحفظ حقوق الناس وتدفع الضرر عنهم.

واختلف الفقهاء في رعاية أثر التضخم على الديون، ومنها القروض في رد المثل أو القيمة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وجوب رد المثل.

49 الجديد، الفائدة المصرفية، 115.

50 رفيق يونس المصري، آثار التضخم، ط1، (دمشق: دار المكتبي، 1999)، 7.

وهو قول أبي حنيفة، وأبي يوسف في أحد قوليهِ<sup>51</sup>، ومالك<sup>52</sup>، والشافعي<sup>53</sup>، والحنابلة في المكييل والموزون والمعدود كالدرهم<sup>54</sup>. قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم، على أن من أسلف سلماً، مما يجوز أن يسلف، فرد عليه مثله، أن ذلك جائز وأن للمسلف أخذ ذلك<sup>55</sup>.

ومن ذهب إلى رد المثل من الفقهاء والاقتصاديين المعاصرين: مجلس الفكر الإسلامي في باكستان، والصدیق الضریر، والعثماني، والشاذلي، والسالوس، والجعيد، ونجاة الله صديقي، وأحمد النجار، وأحمد مجذوب، ومحمد عمر شابر، ومحمد علي القري، وحسن الزمان، وغيرهم<sup>56</sup>.

القول الثاني: جواز رد القيمة.

وهو ما ذهب إليه أبو يوسف في قوله الآخر؛ نقله عنه ابن عابدين في معرض كلامه عن قرض الفلوس إذا كسدت، فقال: قال أبو يوسف: عليه قيمتها من الذهب يوم وقع القرض في الدرهم<sup>57</sup>، ونقل عن محمد بن الحسن، قال: عليه قيمتها يوم الكساد<sup>58</sup>.

ومن ذهب إلى رد المثل من الفقهاء والاقتصاديين المعاصرين: عبد الله بن منيع، وعلي القره داغي، ونزيه حماد، وعمر الأشقر، وسلطان أبو علي، ومحمد عارف، وسليم ششتي، وعبدالله بن بيه، وشوقي دنيا، ورفيق يونس المصري، وغيرهم<sup>59</sup>. وذهب شيخ الأزهر السابق سيد طنطاوي، ومحمد الفرفور؛ إلى رد القيمة في حالة اتفاق الدائن والمدين عند العقد على أن يكون سداد الدين بقيمته ذهباً أو عملة أخرى أو غير ذلك، بسعر وقت التعاقد<sup>60</sup>.

51 الكاساني، بدائع الصنائع، 395/7؛ محمد أمين أفندي، ابن عابدين، تنبيه الرقود على مسائل النقود، ضمن (رسائل ابن عابدين) (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 56/2.

52 مالك بن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى، (القاهرة: مطبعة السعادة، 1323هـ)، 444-446.

53 محمد بن إدريس بن العباس الشافعي، الأم، (بيروت: دار المعرفة، 1990)، 138/3.

54 ابن قدامة، المغني، 210/4.

55 ابن قدامة، المغني، 210/4.

56 رفيق يونس، آثار التضخم، 63.

57 ابن عابدين، تنبيه الرقود، 60/2.

58 ابن عابدين، تنبيه الرقود، 61/2؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 242/5، 395/7. والكساد هو: ابطال التعامل بالعملة، وهو غير التضخم.

59 رفيق يونس، آثار التضخم، 63-64.

60 الجديع، الفائدة المصرفية، 141.

القول الثالث: رد المثل في التغيير اليسير، ورد القيمة يوم القرض في التغيير الكبير.

ذهب إلى هذا القول: الرهوني من المالكية<sup>61</sup>، وابن عابدين من الحنفية<sup>62</sup>، ومن المعاصرين من مال إليه؛ علي القره داغي، ونزيه حماد، وعمر الأشقر، ووهبة الزحيلي<sup>63</sup>.

ورأى عبد الله بن بيه: أن يحد الفحش بما تجاوز الثلث؛ قياساً على الجائحة في الثمار<sup>64</sup>، ورأى محمد عبد اللطيف الفرفور: أن المعيار في التغيير يسيراً أو فاحشاً خبرة التجار، كما هو القول في الغبن في البيوع الموقوفة التي يضر فيها الغبن، فالراجح أنه قول التجار من أهل الخبرة والتخصص<sup>65</sup>.

### الترجيح:

أصحاب القول الأول الذين أوجبوا رد المثل، فالمتقدمين منهم راعوا مسألة: أن الأصل في النقود الذهب والفضة كونهما جنسين ربويين، وهذا ظاهر في وجوب رد المثل، ولكن الخلاف والنزاع وقع عند المتأخرين في إلحاق العملات الورقية بالذهب والفضة، فمن أحقها قال بوجوب رد المثل في النقود الورقية أيضاً، وفي هذا نظر لأنه يفضي إلى إلحاق الضرر والتضييق على المقرض في عدم تعويضه نسبة التضخم التي تطرأ على العملة. أما أصحاب القول الثاني الذين قالوا بجواز رد القيمة إنما راعوا ما كان سائداً في الصدر الأول للإسلام من اعتبار الوزن لا العدد في الذهب والفضة، ودليله قول النبي ﷺ: «الوزن وزن أهل مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة»<sup>66</sup>. وهذا التصور في اعتبار الوزن لا العدد هو الذي يحقق العدل، ويضبط الحق، فاعتبار التماثل في القيمة لا التماثل في العدد هو ما يتفق مع طبيعة العملات المعاصرة، وتطبيق ذلك إما أن يكون بالاتفاق بين المقرض والمقترض في رعاية القيمة يوم التعاقد، أو أن يكون ذلك منضبطاً بالعرف أو القانون، وذلك بربط القرض يوم التعاقد بالذهب أو بعملة صعبة، أو غير ذلك بما يحفظ قيمة القرض، وصورته: أن شخصا

61 محمد بن أحمد بن محمد الرهوني، حاشية الرهوني، (بيروت: دار الفكر، 1978)، 121/5.

62 ابن عابدين، تنبيه الرقود، 61.

63 رفيق يونس، آثار التضخم، 32.

64 عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، مقاصد المعاملات ومرصد الوقعات، ط5، (دي: مسار للطباعة والنشر، 2018)، 253.

65 محمد عبد اللطيف الفرفور، (1987)، أحكام النقود الأوراق في الفقه الإسلامي، (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، 1987)، 1773-1771/3.

66 سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، أبو داود، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: دار الرسالة، 2009)، 227/5، (3340). قال المحقق:

إسناده صحيح.

اقترض (10000) ليرة تركية إلى سنة، فيتفق مع المقرض أن يربط هذا المبلغ بالدولار مثلاً، فهو يساوي اليوم (500) دولار، وعليه يكون السداد بالليرة التركية بعد سنة بما يساوي هذا المبلغ من الدولار، فإن زادت قيمة الليرة أو نقصت فحق المقرض والمقترض محفوظ بهذا الربط.

أما أصحاب القول الثالث الذين قالوا برد المثل أو القيمة تبعاً للتغيير اليسير أو الكبير؛ فقولهم يحتاج إلى ضابط مناسب يحقق العدل ويحفظ الحق، فمن قدر التغيير الكبير بالثلث، فالثلث كثير، والناس لا يتساحون بهذه النسبة غالباً، والعودة للعرف في هذا الشأن أقرب للعدل.

وخلاصة القول: أن العملات المعاصرة من العدل أن يراعى فيها أثر التضخم، ونسبته عادة لا تعلم إلا بعد مرور المدة التي وقع بها، ولكن يتوقع من خلال النظر للتغيير في الأسعار وطبيعة السوق والحيثيات الاقتصادية وتأثير النوازل، فتعطي انطباعاً على أن نسبة التضخم المتوقعة في الشهر القادم ستكون كذا، وبناء على هذا التصور تضاف هذه النسبة على أصل القرض، ويجوز الاتفاق عند العقد بأن يربط القرض بالذهب أو بعملة من العملات الصعبة، وقد ذهب بعض المعاصرين إلى أن يعود الناس إلى ضبط معاملاتهم المالية الآجلة بالذهب، منهم محمد الأشقر، وعثمان الصافي، ومحمد عثمان شبير<sup>67</sup>.

ومن جميل ما قاله الشيخ الجديع: "وإذا كان الجميع ممن قال بأن النقود الورقية تجب فيها الزكاة، وهو الذي جرى عليه العمل والفتوى، يتفقون على أن نصاب زكاة النقود الورقية يقدر بالذهب، فأعادوا المقياس إلى الذهب، وهو فيها قيمة تختلف كل عام، فحيث روعيت في حق الله القائم تأسيساً على المسامحة، فرعايتها في حق العباد القائم تأسيساً على المشاححة أولى"<sup>68</sup>.

#### 4.2. الزيادة في القرض عند عجز المدين عن السداد

إن هذه الزيادة عند حلول الأجل وعجز المدين عن السداد، هي ربا الجاهلية، ربا النساء الذي حرمه القرآن الكريم، قال الشافعي رحمه الله: وكان من ربا الجاهلية أن يكون للرجل على الرجل الدين، فيحل الدين،

67 الجديع، الفائدة المصرفية، 148.

68 الجديع، الفائدة المصرفية، 147-148.

فيقول له صاحب الدين: تقضي أو تُربي، فإن أخره زاد عليه وأخره<sup>69</sup>. وهذا النوع من الربا شدد القرآن في إنكاره؛ لأن فيه استغلال عسر المدين وحاجته، وهو الذي قال الله فيه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ (278) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (279)﴾ [البقرة: 278-279]، فعبارة فأذنوا بحرب؛ إيدان من الله عز وجل لهم بالحرب والقتل، فإن تابوا من الربا، فلهم رؤوس أموالهم، لا تظلمون المدين بأخذ الزيادة على رأس المال، ولا يظلمكم أحد بنقص أموالكم<sup>70</sup>. بل وأمر الله بإنظار المدين المعسر حين تيسره ومن دون مقابل، بل وحضه على التصدق والتنازل عن المدين في جميع رأس المال، فقال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (280)﴾ [البقرة: 280]. والأحاديث كثيرة في فضل إنظار المعسر.

والفقهاء مجمعون على أن ربا الجاهلية المحرم بالقرآن هو الزيادة الحاصلة على القرض بسبب الزيادة في الأجل.

## 5.2. عرض الزيادة من المقرض تشجيعاً منه للإقراض

هذه المسألة لم يتعرض لها السابقون بمزيد من البيان والتفصيل والتوضيح، وأول من نبه عليها وأشار إليها الشيخ الجديع<sup>71</sup>، وصورتها: أن يقول المقرض: من يقرضني ألف دينار لآخر الشهر وأكافئه بمئة دينار. وقد يُعترض عليه بأن هذا من الربا، ولولا الإغراء بالزيادة لما أقرضه أحد، ولكن بعد النظر في مثل هذه الحالة نجد أن الإنسان قد تغريه القرابة والصدقة والجيرة والمحبة للإقراض، فما المانع من الإغراء بالزيادة على القرض ما دامت هذه الزيادة ببذل ورضا من المقرض، وليست مشروطة من المقرض؟ وقد تقدم بنا في المطالب السابقة أن الزيادة المشروطة هي المحرمة؛ لأن فيها استغلال حاجة المقرض وظلمه، والحالة هنا جاءت الزيادة فيها من دون طلب من المقرض، وهي مشروعة مستحبة لفعل النبي ﷺ ذلك، وهو من كرم أخلاقه وجوده، وبذل المقرض الزيادة من دون طلب من المقرض ما يندرج تحت مكارم الأخلاق ومقابلة المعروف

69 أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، معرفة السنن والآثار، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، ط1، (دمشق: دار قتيبة، 1991)، 29/8.

70 محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1 (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، 2001)، 53/5.

71 الجديع، الفائدة المصرفية، 309.

بأكثر منه. وقد رأى بعض المعاصرين من أهل العلم جواز إقراض الحكومات مقابل ما تقدمه من تسهيلات تغري به المقرضين وأنها ليست من الربا، وليست قراضاً غايته الاستثمار والتجارة، ولا هي نوع من أنواع البيوع. وقد أيد هذا الرأي الشيخ الجديع ونقله عن محمد نجا صديقي، ومحمد شوقي الفنجري، وشيخ الأزهر محمد سيد طنطاوي<sup>72</sup>.

### الخاتمة

وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات

- 1- القرض عقد إرفاق وإحسان ندب إليه الشرع ودعا إليه.
- 2- الزيادة المشروطة عند عقد القرض من قبل المقرض زيادة محرمة، وهي من قبيل ربا الفضل المحرم بنص الكتاب والسنة والإجماع.
- 3- الزيادة في القرض مكافأة من المقرض عند الوفاء من دون طلب من المقرض، زيادة مستحبة، لفعل النبي ﷺ.
- 4- يستحب قبول الهدية من المقرض للمقرض، إذا كانت عادة وليس بسبب القرض، وإلا فتكره.
- 5- الزيادة في القرض بحساب نسبة التضخم، جائزة لأنها حق طبيعي للمقرض وليست زائدة على رأس المال.
- 6- جواز ربط القروض الآجلة عند العقد بالذهب، أو بعملة من العملات الصعبة.
- 7- الزيادة في القرض عند عجز المدين عن السداد، زيادة محرمة وهي من قبيل ربا النسيئة المحرمة أصالة في القرآن الكريم.
- 8- عرض الزيادة من المقرض تشجيعاً منه للإقراض، ومن دون اشتراط من المقرض جائزة، وهي من قبيل الجعالة.
- 9- قاعدة: "كل قرض جر نفعاً" لا تصلح منفردة أن تكون دليلاً على تحريم الزيادة على القرض.

72 الجديع، الفائدة المصرفية، 311.



## Kaynakça/Referances/المصادر

- Abdul Razzaq, Abdul Razzaq bin Hammam Bin Nafi Al-Humairi Al Yamani Al-San`ani. *al-Musannif*. Ed. Habib Al-Rahman Al-Azhami. India: Scientific Council, wd.
- Abu al-Naja, Musa bin Ahmed bin Musa bin Salem bin Isa bin Salem al-Hijawi al-Maqdisi. *al-liqnae Fi Fiqh Al-Ilmam 'Ahmad*, ed. Abd al-Latif Muhammad Musa al-Sobki. Beirut: Dar al-Ma'rifah, wd.
- Abu Dawud, Suleiman bin Al-Ash'ath, Al-Azdi Al-Sijistani. *Sunan Abi Dawood*. ed. Shuaib Al-Arnaout and Muhammad Kamel Qara Belli. Beirut: Dar Al-Risala Al-Alamiah, 2009.
- Abu Habib, Saadi. *al-Qamus al-Fiqhiu Lughatan wa-Estlahan*. Damascus: Dar Al-Fikr, 1988.
- Ahmad, Ahmad bin Muhammad bin Hanbal al-Shaibani. *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, ed. Shuaib Al-Arnaout and others, Beirut: Al-Risala Foundation, 2001.
- Bahouti, Mansour bin Yunis Bin Salah Al-Din Ibn Hassan Bin Idris Al-Bahouti Al-Hanbali. *Kashaf Al-Qinae ean Matn Al-liqnae*, ed. Hilal Musilhi Mustafa Hilal. Beirut: Dar Al-Fikr, 1402 ah.
- Bayhaqi, Ahmad bin Al-Hussein Bin Ali al. al-Sunan al-Kubra. Hyderabad: the Ottoman Al-Ma'rif Department, 1344 ah.
- Bayhaqi, Ahmad bin Al-Hussein Bin Ali al. *Maerifat Al-Sunan*. ed. Abdul-Mu'ti Amin Qalaji. Damascus: Dar Qutaiba, 1991.
- Bukhari, Muhammad bin Ismail al., *al-Jami al-Sahih al-Muqtasar*. ed. Mustafa Deeb Al-Bagha. Beirut: Dar al-Yamamah, 1987.
- Busiri, Ahmed bin Abi Bakr bin Ismail bin Sulaym. *Ithaf al-Khayarat al-Muharat Bizawayid al-Masanid al-Eashra*. Ed. Yasser bin Ibrahim and others. Riyadh: Dar Al-Watan, 1999.
- Farfour, Muhammad Abd Al-Latif Al-Farfour. *Ahkam Al-Nuqud Al-Awraq fi Alfihq Al-Islami*: Jeddah: Islamic Fiqh Academy, 1981.
- Fayoumi, Ahmed bin Muhammad bin Ali Al-Fayoumi. *al-Musbah al-Muneer Gharib al-Sharh al-Kabee*. Cairo: al-Amiriya Press, 1922.
- Fayrouz Abadi, Muhammad Bin Ya`qub al. *al-Qamoos al-Muheet*. ed. Muhammad Na'im Al-Erqsousi. Beirut: al-Risalah Foundation, 2005.
- Ibn Abd al-Hadi, Muhammad bin Ahmad. *Tanqih Al-Tahqiq fi 'Ahadith Al-Taeliq*, investigated by Sami bin Muhammad bin Jad Allah and Abdul Aziz bin Nasser al-Khabani. Riyadh: Addu 'al-Salaf, 2007.
- Ibn Abdin, Muhammad Amin Effendi. *Hashiat Radu Al-Mukhtar alaa Al-Duri Al-Mukhtar Sharh Tanwir Al'absar Fiqh 'Abu Hanifah*. Beirut: Dar al-Fikri, 2000.
- Ibn Abdin, Muhammad Amin Effendi. *Tanbeh Al-Ruqued ala Masaeel Al-Nuqood*. Beirut: House of Revival of the Arab Heritage, wd.
- Ibn Abdul-Barr, Yusef bin Abdullah bin Muhammad. *aş-Istidhkar*. ed. Salem Muhammad Atta and Muhammad Ali Moawad. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2000.
- Ibn Abi Shaybah, Abu Bakr Abdullah Ibn Muhammad. *al-Musannaf*, verified by Muhammad Awamah,. Jeddah: Dar al-Qiblah, 2006.
- Ibn Al-Atheer, Al-Mubarak bin Muhammad bin Muhammad bin Abdul Karim Al-Shaybani Al-Jazari. *al-Nihayah fi Gharayb al-Hadith Wal-Athar*. ed. Taher Ahmed Al-Zawy and Mahmoud Muhammad Al-Tanahi. Beirut: The Scientific Library, 1979.
- Ibn Bayyah, Abdullah bin Al-Sheikh Al-Mahfouz. *Maqasid al-Mueamalat Wa-Marasid al-Waqieat*. Dubai: Masar for Printing and Publishing, 2008.
- Ibn Faris, Ahmad bin Faris bin Zakaria al-Qazwini al-Razi. *Muejam Maqayis al-Lugha*. ed. Abdul Salam Muhammad Harun. Dar al-Fikr, 1979.
- Ibn Hazm, Ali bin Ahmed bin Saeed. *al-Mahali al-Athar*. Beirut: Dar al-Fikr, wd.
- Ibn Hibban, Muhammad. *Sahih Ibn Hibban*. Ed. Shuaib Al-Arnout. Beirut: al-Risalah Foundation, 1988.

- Ibn Qudamah, Mowafak al-Din Abdullah bin Ahmed. *al-Mughni*. Beirut: House of Revival of Arab Heritage, 1985.
- Ibn Rushd, Abu Al-Walid Muhammad Ibn Ahmad. *al-Muqademat al-Mumahidat*. ed. Muhammad Hajji. Beirut: Dar al-Gharb Al-Islami, 1988.
- Ismail, Abd Said Abd. *Azmat Al-Madyuniah al'Ajnahiah fi al-Ealam al'Islami*. Jeddah: Dar Al-Manara, 1996.
- Jassas, Ahmed bin Ali Abu Bakr al-Razi al. *Ahkam al-Qur'an*. ed. Abd Al-Salam Muhammad Ali Shaheen. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Alami, 1994.
- Judai, Abdullah bin Yusuf al. *al-Fayidah al-Masrifiah Wa-Ealaqatuha bi-al-Riba Wa-Tatbiqat Al-Masrifiah Al'Islamiah*. Beirut: al-Rayyan Foundation, 2012.
- Kasani, Abu Bakr Bin Mas'ud Bin Ahmad al. *Badaa' Al-Sanai'a Fee Tarteeb Al Shari's*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1986.
- Khen, Mustafa al. *al-Fiqh Al-Manhaji alaa Madhhab Al-Imam Al-Shafi'i*. Damascus: Dar Al-Qalam, 1992.
- Kuwaitiah. *al-Mawsueah Al-Fiqhiat Al-Kuwaitiah*. Egypt: Dar al-Safwa, 1995.
- Malik, Malik bin Anas al-Asbahi. *al-Moudawana*. Cairo: Al-Saada Press, 1323 ah.
- Malik, Malik bin Anas al-Asbahi. *al-Muwatta*. ed. Bashar Maarouf. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1997.
- Muslim, Muslim bin Al-Hajjaj Al-Qushayri Al-Nisaburi. (1334 AH), *Sahih Muslim*, Beirut: Dar al-Jeel, 1334 ah.
- Qadri, Muhammad Qadri Pasha. *Murshid Al-Hayran alaa Maerifat 'Ahwal Al-Insan*. Bulaq: al-Kubraa al-Amiriah Press, 1981.
- Rahouni, Muhammad bin Ahmed bin Muhammad al. *Hashiat all-Rahouni*. Beirut: Dar al-Fikr, 1978.
- Shabir, Muhammad Othman. *al-Mueamalat al-Maliah al-Mueasirah fi al-Fiqh al-Islami*. Amman: Dar al-Nafas, 2007.
- Shafi'i, Muhammad bin Idris bin al-Abbas al. *al-Um*. Beirut: Dar al-Marifa, 1990.
- Sherbiny, Mohamed bin Ahmed Al-Khatib al. *Mugani Al-Muhtage Ela Maarefat Maani Al-Faz Al-Menhage*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1994.
- Tabari, Muhammad bin Jarir. *Jami' Al-bayan e'an ta'wil ay al-Qur'an*, ed. Abdullah bin Abdulmuhsin al-Turki. Cairo: Dar-al-Hejrah Publishing House, 2001.
- Tahawi, Ahmed bin Muhammad bin Salama al. *Sharah Mushkil Al-Athar*. ed. Shuaib Al-Arnaout. Beirut: al-Risalah Foundation, 1994.
- Tirmidhi, Muhammad bin Isa bin Surah bin Musa bin al-Dhahak al. *al-Jamie al-Kabir*. ed. Bashar Awad. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998.
- Yunus, Rafiq Younis Al-Masry. *Athar al-Tadakhum*. Damascus: Dar Al-Maktabi, 1999.
- Zuhaili, Hebab al. *al-Mueamalat al-Maliah al-Mueasira*. Damascus: Dar al-Fikr al-Mueasir, 2006.

# Doç. Dr. Yaşar ÜNAL

Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences  
Çankırı, TÜRKİYE  
yasarunal69@hotmail.com  
0000-0002-9543-7445

# Hukukun Üstünlüğü Üzerine

On The Superiority Of Law

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 27 Şubat 2023 / 27 February 2023  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Haziran 2023 / 19 June 2023  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

## Atıf | Citation

Ünal, Yaşar. "Hukukun Üstünlüğü Üzerine". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Haziran 2023), 63-76.

## Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlene  
Double anonymized - Two External

## İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.*

## Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.  
*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yaşar ÜNAL).*

## Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

## Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

## Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

## Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

Bu makale, Yaşar Ünal tarafından hazırlanan ve 2011 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nce kabul edilen "İnsan Eğemenliğinin Teolojik Temelleri" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

*This article was produced from the doctorate thesis titled "Theological Foundations of Human Sovereignty" prepared by Yaşar Ünal and accepted by Ankara University Social Sciences Institute in 2011.*

## Öz

Egemenlik olgusu ontolojik ve siyasi olmak kaydıyla temelde iki açıdan ele alınmaktadır. Bunlardan ontolojik egemenliğin sahibi Allah, siyasi egemenliğin sahibi ise insandır. Allah'ın insanı "halife" kılmasının bu bağlamda anlaşılması gerekmektedir. Emanetin emini olan insanın en önemli rolü, yeryüzünü imar ederek düzenli ve güvenli bir toplumsal yapının ortaya çıkmasını sağlamaktır. İnsanın söz konusu işlevleri yerine getirmesi, ancak adaletin tesis edilmesiyle mümkündür. Adaletin gerçekleşmesinin birinci şartı ise "hukukun üstünlüğü" ilkesinin her koşulda sağlanmasıdır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de insanların en çok ihtiyaç duyduğu şey adalettir. Buna uygun olarak Kur'an'ın, toplum anlayışının özünde adaleti temin edecek ve bütün insanların haklarını koruyacak, hukukun üstünlüğüne bağlı bir yönetimin kurulması hedefi bulunmaktadır. İnsana düşen bunu gerçekleştirmek üzere gerekli çabayı ortaya koymasındır. Bu makalede hukuk-adalet ilişkisi ve İslam Dini'nin bu konuda nasıl bir duruş sergilediği ortaya konulmaya gayret edilecektir. Çalışmada tarihsel ve olgusal gerçekliğe dayalı kavram analizi öne çıkarılmış, nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi uygulanmıştır. Araştırma neticesinde adaletin tesisinde hukukun üstünlüğü ilkesine göre hareket etmenin İslam'ın açık emri olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Adalet, Hukukun Üstünlüğü, Emanet, Egemenlik, Siyaset, Halife.

## On The Superiority Of Law

### Abstract

The phenomenon of sovereignty is essentially discussed from two perspectives as the ontological and the political view. Allah is the authority of the ontological sovereignty and man is the subject of political sovereignty. In this manner, it is understood that Allah declared man as "his caliph". The most important task of man who is the reliable protector of fiduciary given by Allah is to ensure the emergence of an orderly and secure social structure by rebuilding the earth. The fulfillment of these tasks is possible only if the establishment of justice is fulfilled. The first condition for fulfilling the realization of justice is to guarantee the principle of the "superiority of law" in all circumstances. Justice is what people need most today as much as in the past. Accordingly, The Quran seeks to establish a government based on the rule of law that ensures justice and protects the rights of all subjects. It is man's duty to make the necessary affairs to carry out this task. This article aims to show the relationship between law and justice and the attitude of Islam in this sense. Also in the article, the conceptual analysis based on historical and factual reality was emphasized and the document analysis system, that is one of the qualitative research methods, was applied. As a result of this research, it was concluded that acting according to the rule of law in establishing justice is a fundamental order of Islam.

**Keywords:** Kalam, Justice, The Superiority of Law, Trust, Sovereignty, Politics, Caliph.

### Giriş

Kur'an-ı Kerim incelendiğinde var edici-yaratıcı egemenlik<sup>1</sup> ile dinsel egemenliğin<sup>2</sup> Allah'a, siyasî egemenliğin<sup>3</sup> ise insana ait olduğu görülmektedir. Evreni ve içerisindeki her şeyi yoktan yaratan Allah, yeryüzünde siyasî egemenliği üstlenmek ve kullanmak üzere insanı görevlendirmiştir. Yaratan-yaratılan ilişkisi zemini göz önüne alındığında insanın bu noktada herhangi bir tercih hakkı yoktur. Kur'an'a göre insan, kendisine verilen görevi başarabilecek yüksek donanım sahibi, onurlu, şerefli ve değerli bir varlık olarak yaratılmıştır.<sup>4</sup> Söz konusu özelliklerine uygun olarak yeryüzünde bireysel tercihlerini

<sup>1</sup> er-Rûm 30/8; ez-Zümer 39/5.

<sup>2</sup> el-A'raf 7/29; el-Yûnus 10/22; el-Lokmân 31/32.

<sup>3</sup> en-Nisâ 4/58; el-Mâide, 5/42; es-Sa'd 38/26.

<sup>4</sup> Bk. et-Tîn 95/4; el-Bakara 2/31; el-Mü'minûn 23/78; es-Secde 32/7-9; el-Ahzâb 33/72; el-Mülk 67/23. Bazı çalışmalarda "halife" kavramının yanlış yorumlandığı görülmektedir. Bu da insan cinsinin Allah'ın halifesi

gerçekleştirebilecek bir konumdadır. Bu da onun egemen, başka bir ifadeyle “halife” statüsüne sahip olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>5</sup> “Allah’ın insanı yeryüzünde halife olarak yaratıp, onu yeryüzünün imarına, düzenli ve güvenli bir toplumsal hayat içinde kimsenin hukukunu ihlâl etmeden yaşamaya memur etmesi, ona yetki ve sorumluluk vermesi, siyasî tercih ve iktidarın kaynağının da beşerî olmasını gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde insanın ‘halife’ olarak yaratılmış olmasının anlamı ortadan kalkacaktır.”<sup>6</sup> Şu halde Allah, toplumsal değişme konusunda insanı gerçek bir özne olarak değerlendirmekte ve ona “halife” sıfatını vererek sorumluluk yüklemektedir. Ayrıca Kur’an’da “halife” kelimesinin nekra/belirsiz ve çoğul halde, yani “helâif”/“hulefa” şeklinde geçmesi<sup>7</sup> halifelik görevinin insan cinsinin tamamına verilmiş olduğunu semantik olarak da ortaya koymaktadır.<sup>8</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, siyaset olgusunun öznesi insan olarak belirlenmiştir. Nitekim reel alana döndüğümüzde yönetici olmak, yönetim hakkını devretmek, yönetim şeklini belirlemek ve uygulamak yeri geldiğinde siyasi iktidarı eleştirmek ya da değiştirmenin de insan üzerinden gerçekleştiği açıkça görülebilmektedir. Kısacası siyasal alanda her şey insan tarafından belirlenmekte, insan tarafından uygulanmaktadır.<sup>9</sup> Diğer taraftan Allah’ın insanı görevlendirmesi, insana verdiği değeri ve duyduğu güveni ortaya koymaktadır. Emanetin yüklenicisi durumundaki insan, görev alanında nüfuz ve otorite sahibi olmasının yanında, icat ve keşif gibi tüm güç ve yetkilere sahiptir. Ayrıca kendi egemenlik alanında, egemenliğini doğru bir şekilde kullanarak iş yapmakla ve bunun da hesabını vermekle yükümlüdür.<sup>10</sup>

İnsanın neden bu konuma layık görüldüğü sorusuna ise insanın evrendeki diğer varlıklardan farklı aynı zamanda ayrıcalıklı olarak, iyilik ve kötülük yapabilme olanağına sahip, akıl, irade ve sorumluluk sahibi, özgür bir varlık olmasıyla cevap verilebilir. Nitekim insanın yaratılıştaki fitratına yerleştirilen bu yapısal formlar, onun yeryüzünde siyasi egemenlik kurma ve yeryüzünü imar etme misyonunun da belirleyicisi ve gerçekleştiricisi olmaktadır. Tarihsel özelliğe sahip olan politik tasarımların meşruluk kaynağı, işte bu yapısal formlarda aranmalıdır. Bu durumda ortaya konan herhangi bir politik tasarım, insan aklına, iradesine, sorumluluğuna ve özgürlüğüne uygunluğu açısından değerlendirilebilir.<sup>11</sup> Ayrıca Kur’an’da insandan gerçekleştirilmesi beklenen “şûra”, “emaneti ehline verme”, “insanlar arasında adaletle hükmetme” gibi, aslında evrensel nitelikli yönetim ilkelerinin

---

olduğu şeklinde bir görüşünün ileri sürülmesine neden olmuştur. Bk. Hüseyin Atay, “Allah’ın Halifesi İnsan”, *AÜİFD*, 18 (1972), 74; Hasan Gümüšoğlu, *İslâm’da İmâmet ve Hilâfet* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1999), 22-25. Bu yaklaşımın yol açtığı sorun, “teokrasi” anlayışını çağırıştırmasıdır. Bk. Bernard Lewis, *İslâm’ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar (Kayseri: Rey Yayınları, 1992), 73. Ancak Kur’an’a göre insan Allah’ın değil, Allah insanın vekilidir. Bk. el-Âl-i İmrân 3/173; en-Nisâ 4/81, 132,171; el-En’am 6/102; el-Hüd 11/12; ez-Zümer 39/62; el-İsrâ 17/65; el-Ahzâb 33/3; el-Mümezzil 73/9. Doğrusu, Allah insan adına kararlar alır ve uygular. İnsan hiçbir biçimde, Allah’ı temsilen Allah adına siyasî egemenlik iddiasına bulunamaz. Burada Allah için iş yapmakla, Allah adına iş yapmak arasında fark olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Şu halde birey, dünyada yaptığı her işi kendi adına gerçekleştirmektedir.

<sup>5</sup> Bk. el-Bakara 2/30; el-En’am 6/165; el-A’râf 7/69; el-Yûnus 10/14,73; en-Neml 27/62; el-Fâtır 35/39; es-Sâd 38/26.

<sup>6</sup> Harun Özdemirci-Yaşar Çolak, *Din Siyaset Din Devlet İlişkileri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), 48.

<sup>7</sup> el-En’am 6/165 el-A’râf 7/69,74; el-Yûnus 10/14,73; el-Fâtır 35/39; en-Neml 27/62.

<sup>8</sup> Ahmet İnan, *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur’an’ın Hâkimiyet Kavramının Karşılaştırılması-Yeni Bir İslâm Siyâset Teorisine Giriş* (Ankara: Se-ba Ofset, 1999), 170.

<sup>9</sup> Özdemirci-Çolak, *Din Siyaset Din Devlet İlişkileri*, 43.

<sup>10</sup> Yaşar Ünal, *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 141.

<sup>11</sup> Ünal, *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri*, 41.

varlığı ve bu ilkelere yapılan yoğun vurgu, bizi siyasî egemenliğin insana ait olduğu şeklindeki bir yargıya kolaylıkla ulaştırabilir. Şu halde insanın yeryüzündeki hâkimiyetini öne çıkaran yaklaşımların önemi açıktır. Ancak geleneksel Müslüman zihniyetinin, Allah'ın ontolojik hâkimiyetini siyasal alana kaydırıp, böylece Allah ile insan arasındaki dikey ilişkiyi yatay bir şekle dönüştürerek çok ciddi eksen kaymalarına sebep olduğunu burada ifade etmek gerekir. Nitekim Müslümanların siyasî tarihinde bununla ilgili pek çok örnek bulunabilir.<sup>12</sup> Bütün bunlar göze alındığında toplumsal yaşamı düzenleyen hukuk kurallarının tespitinde insan faktörünün göz ardı edilemeyeceği açıktır. Şu halde konunun daha iyi anlaşılabilmesi ve tutarlı birtakım yaklaşımların ortaya konulabilmesi için hukuk, hukuk-adalet ilişkisi vb. konuların ayrıntılı olarak ele alınması gerekmektedir.

## 1. Hukukun Tanımı

“Hukuk” tanımı güç olan bir kavramdır.<sup>13</sup> Çünkü “hukuk” tarihsel ve toplumsal yapıdan doğar.<sup>14</sup> Bu anlamda “hukuk”un birçok tanımının yapılması da tesadüf değildir. Arapça “hakk”ın çoğulu olan hukuk, insanların kanuna, ahlâk kurallarına, örf ve âdetlere bağlı olarak fiil ve hareket serbestliğini tanzim eden usûl ve kâideler<sup>15</sup> anlamına gelmektedir. Türkçe sözlüklerdeki hukuk tanımı ise şu şekildedir: “*Toplum düzenleyen ve devletin yaptırım gücünü belirleyen yasaların tümü.*”<sup>16</sup> Bu tanımın ansiklopedilerdeki hukuk tanımlarıyla uyum arz ettiği görülmektedir.<sup>17</sup> Genel hatlarıyla hukukun tanımı şöyle yapılabilir : “*Toplumun genel faydasını veya ortak iyiliğini sağlamak amacı ile kral veya parlamento, diktatör veya halk meclisi gibi şekli ne olursa olsun, yetkili makam tarafından konulmuş ve etkinliğini sağlamak için prensip itibarıyla müeyyilendirilmiş, bir sosyal hayat kuralıdır.*”<sup>18</sup>

Hukukun kaynağı meselesi de önemlidir. Zira hukuk bir toplumsal olgu olarak, bir yerden çıkmakta ya da kaynaklanmaktadır. Hukukun kaynağı konusunda esas itibarı ile üç görüş ileri sürülmektedir: Birincisine göre, hukukun kaynağı “üstün kudret”tir. İkincisine göre, hukuk kurallarının kaynağı “insan aklı”dır. Aklın koyduğu hukuk kuralları, kişiyi olduğu kadar devleti de bağlar. Üçüncüsüne göre ise kaynak ne devlet, ne de akıldır. Hukuk kurallarının yaratıcısı “toplum”dur. Toplum halinde yaşayan insanların düzensiz yaşamalarına imkân yoktur. “Toplumun olduğu her yerde bir düzen, yani bir hukuk vardır.” şeklindeki Latin özdeyişi bunu anlatır<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> Ünal, *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri*, 11.

<sup>13</sup> İsmail Killoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi* (İstanbul: İFAV, 1988), 241; Ernest Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri* (Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, 1949), 27-28.

<sup>14</sup> Killoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 247.

<sup>15</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 159.

<sup>16</sup> *Türkçe Sözlük*, “Hukuk Maddesi” (Ankara: TDK, 1988), 1/654; *Türkçe Sözlük*, “Hukuk Maddesi” (Ankara: Dil Derneği Yayınları, 2005), 878; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Birlik Yayınları, 1982), 430.

<sup>17</sup> Bk. *Ana Britannica*, “Hukuk Maddesi” (İstanbul: Ana Yayıncılık, 1988), 11/262; *Meydan Larousse*, “Hukuk Maddesi” (İstanbul: Meydan Gazetecilik Neşriyat, 1971), 6/46-47. Hukuk kelimesinin dikkat çeken diğer bir yönü ise, Türkçe’de, Arap dilbilgisi kurallarından farklı olarak, tekil anlamda da kullanılmasıdır diyor Göğer, hukuku şu şekilde tanımlar: “*Hukuk, insanı toplumun bir ögesi olarak inceleyen sosyal bilimlerin bir dalıdır.*” Bk. Erdoğan Göğer, *Hukuk Başlangıç Dersleri* (Ankara: AÜHF Yayınları, 1974), 6-7.

<sup>18</sup> Göğer, *Hukuk Başlangıç Dersleri*, 13; Şanal Görgün, *Hukukun Temel Kavramları* (Ankara: Verso Yayınları, 1991), 34-35.

<sup>19</sup> Geniş bilgi için bk. Göğer, *Hukuk Başlangıç Dersleri*, 12; Görgün, *Hukukun Temel Kavramları*, 34; Aydın Aybay-Rona Aybay, *Hukuka Giriş* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 93. Ayrıca bk. Henry Levy Bruhl, *Hukuk Sosyolojisi*, çev. Hüsnü Dilli (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 39 vd.; Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: AÜHF Yayınları, 1986), 1; Ernest Hırş, *Pratik Hukukta Metod*, Genişletip Değiştirerek İşleyen: Volf Gernis (Ankara: AÜHF Yayınları, 1978), 12.

Görüldüğü üzere hukukun kaynağı, birbiriyle bağlantılı üç farklı alanla ilişkilendirilmiştir. Burada dikkat çeken şey ise toplum halinde yaşamak ve bunun organize bir şekilde gerçekleştirilmesinin zorunluluğunun<sup>20</sup> insanın var olması koşulundan sonra gelmesidir. Dahası, hukuk tarihi ve karşılaştırmalı hukuk bakımından araştırıldığı takdirde, evrende tek bir nizam yerine, birden çok düzenlerin, dolayısıyla çok sayıda “hukuk” anlayışlarının olduğu görülür. Toplum içindeki hayat kuralları ve yaşam koşullarının doğurduğu şartlar ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çıkar ilişkileri, yer ve zamana göre değişir. Bu yüzden edebî, her yerde mutlak surette geçerli olan, içerik bakımından değişmez bir hukuk yoktur.<sup>21</sup> Her hukuk sistemi yalnız konu ve tasnif bakımından değil, aynı zamanda ana kavramlar ve terminoloji bakımından da çok farklıdır.<sup>22</sup> Öyle görünüyor ki hayat, özgürlük ve mülkiyet gibi unsurlar insanlar yasalar yaptığı için var değildir. Aksine, ezelden beri var olan bu unsurların kendisi insanı hukuk yapmaya sevk etmiştir. O halde hukuk nedir? sorusuna kısaca “hukuk” bireyin meşru savunma hakkının kolektif organizasyonudur<sup>23</sup> şeklinde cevap verilebilir.

İnsan toplum içindeki ilişkilere sadece uyan biri değil, aynı zamanda söz konusu ilişkilerin kurallarını oluşturan, uygulayan ve değiştiren bir varlıktır. İnsan toplumları tarih içinde genel olarak daha iyiye, daha ileriye doğru sürekli bir gelişme göstermektedir. Nitekim insanlık tarihi bir anlamda bu gelişmenin sağlanması daha adil, insanlara daha çok mutluluk getirecek bir toplum düzenine ulaşılması için harcanan çabaların, girişilen savaşların tarihidir.<sup>24</sup> İnsanlar bir toplum içinde birlikte yaşadıkları zaman bilinçlerinde belli bir davranışın “hakk” ya da “iyi”, bir başka davranışın ise haksız ya da kötü olduğuna ve bu davranışlara karşı bir tepkide bulunmasının gerekliliğine ilişkin bir tasarım meydana gelir. Buna göre doğru davranışa iyi bir karşılıkta bulunulması, kötü davranışın ise cezalandırılması öngörülür. Şu halde hukuk, insanın doğal olayları ve özellikle doğal davranışları, kısaca “olan”ı olduğu gibi kabul etmeyen değerlendirmesi tinsel yanının bir ürünü olarak meydana gelmiş ve bu yolla insan olanın karşısına başka bir dünyayı, insanî bir dünyayı biçimlendiren “olması gereken”i dikmiştir. Gerçekten de insan, yaratıcı çabasında ne denli dış şartlarla belirlenmiş olursa olsun, bir tinsel yapının içeriği ile onu belirleyen her dış koşul arasında mutlaka insanın tinsel yanının etkisi bulunur ve onun izlediği amaçlar yer alır.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Bk. Killoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 234; Muhammed Said, el-Aşmavi, *İslâm'a Karşı İslamcılık*, çev. Sibel Özbudun (İstanbul: Milliyet Yayıncılık, 1993), 18; Bertrand Russell, *İktidar*, çev. Mete Ergin (İstanbul: Sabah Gazetesi Yayınları, 1990), 208; Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Şelale Başar (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 5; Aybay, Aydın-Rona, *Hukuka Giriş*, 4; Murtaza Mutahhari, *Tarih ve Toplum*, çev. Cengiz Şişman (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991), 11-12 vd.

<sup>21</sup> Hırş, *Pratik Hukukta Metod*, 12-13.

<sup>22</sup> Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, 27-28. “Hukuk normları doğaları itibarıyla yerel ve geçici olduklarına göre, Allah genellikle ayrıntıları düzenleme görevini ve gerektiğinde değiştirmeye karar verme özgürlüğünü her ülke ve çağın gereklerine göre insanlara bırakmıştır.” Aşmavi, *İslâm'a Karşı İslamcılık*, 107.

<sup>23</sup> Frederic Bastiat, *Hukuk*, çev. Yıldırım Arsan (Ankara: Liberte Yayınları, 2003), 1; Ayrıca bk. A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları* (Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 1973), 6-7; Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı Dersleri* (Ankara: Yeni Desen Matbaası, 1959), 12; Recai Galip Okandan, *Hukuk Tarihi Dersleri* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1951), 1; Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: AÜHF Yayınları, 1986), 1; Abdülhak Kemal Yörük, *Hukukun Umûmî Prensipleri* (İstanbul: İÜHFY, 1949), 8 vd; Meydan Larousse, “Hukuk Maddesi”, 6/47.

<sup>24</sup> Aybay, Aydın-Rona, *Hukuka Giriş*, 6-7.

<sup>25</sup> Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları* (İstanbul: Filiz Kitabevi, ty.), 41-42.

## 2. Adalet-Hukuk İlişkisi

Siyaset felsefesinde açıklanması en zor kavramlardan biri olan adalet, esas itibarıyla, çatışan talepleri çözmek suretiyle<sup>26</sup> dünyayı tüm bireyler için daha iyi ve yaşanabilir bir yer haline getirmeyi amaçlayan önemli ve evrensel bir kavramdır.<sup>27</sup> “Bu idealin gerçekleşebilmesi için her zaman siyasetle birlikte düşünülmüş, adaletin toplumda yerleşebilmesi için de ahlaktan ve uygulamalı ahlak olarak görülen siyasetten istifade edilmeye çalışılmıştır. Özgürlük, eşitlik, kardeşlik, sınıfsız toplum, güçlü devlet vb. bütün siyasi hedeflerin nihai amacı, toplumda adaleti tesis etmektir. Bu amaca ulaşabilmek için savaşlar, ihtilaller, soykırımlar bile yapılması göze alınmıştır.”<sup>28</sup> Tarihsel süreçte siyaset, iktisat, sosyal hayat, kültür, eğitim, hukuk vb. birçok alanda genel-geçerli bir kavram olan adalet hakkında, Platon’dan beri birçok görüş ileri sürülmesine rağmen bir fikir birliğine varıldığını söylemek güçtür. Adaletin amacı, bireysel ve toplumsal dengenin sağlanması, korunması ve sürdürülmesidir. İslâm düşüncesinde de adalet asıl olup; hukuk, esas itibarıyla adaletin vasıtasıdır. Bu yüzden adalet üzerinde hassasiyetle durulmuş, “Adalet mülkün temelidir.” ilkesi öne çıkarılarak adaletin sağlanması ve sürdürülmesi, mutluluk, barış ve sükûn içinde yaşamının temel şartı sayılmıştır.<sup>29</sup>

Adalet, önemine binaen olsa gerek, kutsal kitabımız Kur’an-ı Kerim’in de üzerinde en çok durduğu kavramlar arasında yer almaktadır. Zira bireysel hakların yok sayıldığı, başka bir ifadeyle adaletin olmadığı toplumların varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Adalet, bir toplumun var olmasının yanında söz konusu varlığını rahatlık, güven ve huzur içerisinde sağlıklı bir şekilde sürdürebilmesinin olmazsa olmazı ve yaşamın her alanında geçerli bir ilkesidir. Bu yönleriyle adalet, bir toplumu ayakta tutan, insanlar arası ilişkilerde dengeyi sağlayan, toplum içerisindeki kutuplaşmaları engelleyen en önemli unsur olmaktadır.<sup>30</sup>

Doğrusu, İslâm düşüncesinde de adalet asıl olup hukuk, esas itibarıyla adaletin vasıtasıdır. Ayrıca hukuk sisteminin sıradan bireyler tarafından değil, siyasi erk tarafından yetki verilen kurumlarca yürütülmesi gerekir. Aksi takdirde keyfi veya heva kaynaklı uygulamalar, adalet yerine zulüm ve sıkıntı üretecektir.

Kur’an’ın toplum anlayışının özünde, adaleti temin edecek ve bütün insanların haklarını koruyacak, hukukun üstünlüğüne bağlı bir yönetimin kurulması hedefi bulunmaktadır.<sup>31</sup> Bu sebeple Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği İslam Dini’nin en önemli hedeflerinden biri, gönderildiği toplumda kabile sistemi üzerine kurulu asabiyet/soy esaslı sosyal yapılanmadan, hukukun üstünlüğüne dayalı devlet nizamına geçişi temin etmek

<sup>26</sup> Bk. David Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Moralı (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 94

<sup>27</sup> Bk. David Miller, “Adalet”, *Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi I* içinde, haz. David Miller vdğr., çev. Bülent Peker ve Nevzat Kırac (Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994), 17-19.

<sup>28</sup> İsmail Safi, “Adalet ve Siyaset İlişkisi Üzerine”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 63,65.

<sup>29</sup> Safi, “Adalet ve Siyaset İlişkisi Üzerine”, 68.

<sup>30</sup> “Şüphesiz Allah, size emanetleri ehline teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emrediyor...” (en-Nîsa 4/58.) anlamındaki ifadeler, adaletin bu işlevlerini ortaya koymaktadır. Adaletin tesisi dahil her işin ehline verilmesi temel esastır. Öyleyse Müslümanların kurması gereken siyasî sistem, ehliyet ve adalet temellerine dayanmalıdır.

<sup>31</sup> Ünal, *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri*, 133. Ersöz’ün de ifade ettiği şekliyle Kur’an, gücün değil, hakkın ve hukukun üstün tutulduğu bir sistemi ve toplumu öngörür. Bk. Resul Ersöz, “Kur’an’a Göre “Hakk” ve “Adalet” Kavramları Bağlamında İslâm Toplumunun İctimâî Değerleri”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/2 (2016), 4.



olmuştur.<sup>32</sup> Nitekim Mekke'den Medine'ye geçişle birlikte vahyin içeriğinde de bu doğrultuda bir farklılaşma gerçekleşmiştir. Zira Hz. Peygamber'in Mekke'de insanlara yaptığı çağrı siyasî bir iddia ya da politik bir kaygı içermiyordu.<sup>33</sup> Ancak hicretten sonra gerçekleşen Medine sürecinde, Müslümanların sayısının artması ve gayr-i müslim unsurların katılımı, bunun sonucunda da işin içerisine siyasi meselelerin dahil olmasıyla devletleşme sürecine girildi.<sup>34</sup> Bu yüzden Mekke Dönemi'nde daha çok inanç ilkelerini oluşturma amacına yönelik gelen ayetlerin yerini, Medine Dönemi'nde insanlar arasında adaletin tesisi amacıyla hukuk kurallarına dönük, muamelat içerikli ayetlerin aldığı görülmektedir.

İslam Dini; yaratılma açısından insanlar arasında bir fark olmadığını ortaya koyduğu gibi adaletin herkese objektif olarak uygulanmasını öne çıkarmıştır.<sup>35</sup> Bu sebeple Yüce Allah keyfi davranmayı elçisine bile yasaklarken,<sup>36</sup> müminlerden de en yakınları için dahi olsa adaletten taviz vermemelerini istemiştir: *"Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa zengin veya fakir de olsa -ki Allah onlara daha yakındır- Allah için şahitlik ederek adaleti titizlikle ayakta tutun. Adaleti yerine getirmede nefsinize uymayın. Eğer çarpıtırsanız veya aldırış etmezseniz doğrusu, Allah yaptıklarınızdan haberdardır."*<sup>37</sup> Burada çok net ifadelerle "haksız dahi olsa akrabayı koru" şeklinde formüle edilen cahiliye zihniyetinden ve koyu taassuptan uzak durulmasına dönük bir göndermenin varlığı anlaşılmaktadır.<sup>38</sup> Yine başka bir ayette soyca yakınlığın adaleti engellememesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır: *"Akrabanız da olsa konuştuğunuz zaman adil olun. Allah'a verdiğiniz sözü tutun. Allah bunları size öğüt alıp düşünesiniz diye anlatmaktadır."*<sup>39</sup> İnsanlar, haksız dahi olsalar genellikle yakınlarını kayırdıkları için ayette özellikle "akraba" vurgusu yapılmıştır.<sup>40</sup> Böylece Yüce Allah haksız oldukları durumlarda akrabaların kollanmasına asla izin vermemiştir. Bu yüzden Hz. Muhammed, Cahiliye Dönemi'nin toplumsal yaşantısında geçerli bir ilkesi olan "Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et!" şeklindeki atasözünü "Kardeşin mazlum ise ona yardım et, zalim ise onu

<sup>32</sup> İhsan Nass, *el-Asabiyyetü'l-Kabeliyye ve Eseruhâ fi Ş-Şi'ri'l-Emeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Yakaza, 1964), 173-174. Ayrıca İslam, bizzatî kendisi kabileciliğe, organize sosyal adaletsizliklere ve kralların mutlak hükümlerine karşı büyük bir sosyal ve ekonomik ayaklanmadır. Bk. Manzaruddin Ahmed, "Kur'an'da Anahtar Siyasî Kavramlar", *İslâm'da Siyâset Düşüncesi*, çev. Kâzım Güleçyüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 98-99. Allah'ın istediği adaletin merkezinde ve temelinde yer alan Kur'an, sadece adaletin sınırlarını çizmekle kalmamış aynı zamanda insanların değer yargılarını yeniden yapılandırmış ve adeta orijinal bir değerler hiyerarşisi oluşturmuştur. Bu yeni sistemde kişinin hemcinslerini de kendisine denk kabul etmesi istenmiştir. İnsanların kendilerini yasaların ve diğer insanların üstünde görmeleri yasaklanmıştır. Bk. Harun Savut, "Hikmet ve Fıtrat Ekseninde Adaletin Temelleri", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/11 (2014), 462.

<sup>33</sup> Bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2001), 22. Mekke'deki tebliğ daha çok inanç ve ahlak sahasındaydı. Mekke'de, teşriî hükümler hem az, hem de umumî bir karakter arz etmektedir. Bk. Hayrettin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1989), 55.

<sup>34</sup> Ünal, "Hz. Muhammed ve Siyaseti", 109.

<sup>35</sup> Bk. Recep Şentürk- Kadir Canatan, "İrkçılık", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1999), 19/126.

<sup>36</sup> en-Nîsa 4/105.

<sup>37</sup> en-Nîsa 4/135.

<sup>38</sup> Bk. Muhammed b. et-Tâhir İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984), 5/ 224-228.

<sup>39</sup> el-En'am 6/152.

<sup>40</sup> Zira bunun tersi bir tercih ortaya koymak, ancak oldukça yüksek bir olgunluğun ve cesaretin eseri olabilir ki sonuçta insanın ulaşması beklenen seviye budur.

zulmetmekten alıkoy!"<sup>41</sup> şeklinde değiştirmiştir. Böylece her iki durumu da Müslümanın faydasına olacak bir şekle dönüştürmüştür. Şu halde şartlar ne olursa olsun insanlar arasında adaletle hüküm vermek ve böylece hukukun üstünlüğünü sağlamak, İslam'ın açık emridir.<sup>42</sup> Allah'ın insanları dünyada yaptıklarından ötürü hesaba çekerek, eylemlerin karşılığını pür adaletle tastamam vereceği şeklindeki vaadi,<sup>43</sup> ahiret inancının diğer konularda olduğu gibi insanların adaletli olmasında da etkili bir motivasyon kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır.

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de *"Ey iman edenler! Allah için adaleti ayakta tutan şahitler olun. Bir topluluğa olan öfkeniz sizi haksızlık yapmaya sevk etmesin. Adaletli olun! Bu saygın olmaya daha çok yaşarız. Allah'a saygılı olun. Doğrusu, Allah yaptığınız her şeyden haberdardır."*<sup>44</sup> buyurmakta, bir topluluğa karşı hissedilen kin ve düşmanlığın dahi adaletsizliğe sebep olmasına izin vermemektedir. Şu halde hiçbir şey adaletsizlik yapmaya gerekçe olamaz. Adaletin tesisi görevi ise mü'minlere yüklenmiştir. Doğrusu mü'minlerin bu sorumluluğu hakkıyla yerine getirebilmek için önce kendilerinin dürüst ve adaletli olmaları gerekmektedir.<sup>45</sup> Ancak bundan sonra başka toplumlara adaletin ne olduğu ve tatbikatının nasıl gerçekleştirileceği konusunda örneklik teşkil etmeleri mümkün olacaktır. *"Allah'ın sizinle, düşmanlık gösterdiğiniz kimseler arasında bir sevgi yaratması mümkündür. Allah güçlüdür, bağışlayandır, acıyandır. Allah, din uğrunda sizinle savaşmayan, sizi yurdunuzdan çıkarmayan kimselere iyilik yapmanızı ve onlara karşı adil davranmanızı yasaklamaz; doğrusu, Allah adaletli olanları sever."*<sup>46</sup> şeklindeki ifadeler ise çitayı daha da yükseltmiş, aynı inanca mensup olmayan kimseler için dahi, adaletten sapmamak gerektiğini ortaya koymuştur. Bu ayrıca sosyal barışın ve birlikte yaşama kültürünün de en güçlü teminatıdır.<sup>47</sup> Böylece Allah'ın istediği adaletin objektif olduğu ve

<sup>41</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*, nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Mezâlim", 4; "İkrâh", 6.

<sup>42</sup> en-Nîsa 4/3, 58, 152; el-Mâide 5/8; el-A'râf 7/28-29; en-Nahl 16/76, 90; el-Hadîd 57/25. Nitekim Hz. Peygamber de uygulamalarında her zaman adaleti ve hukukun üstünlüğünü ön plana çıkaran, bundan asla taviz vermeyen bir tutum izlemiştir. Meşhur hadis kaynaklarında geçen bir rivayete göre Mahzumoğulları kabilesine mensup bir kadın hırsızlık yapmış ve ailenin ileri gelenleri suçu affetmesi için Hz. Peygamber'in çok sevdiği, oğlu gibi gördüğü bu yüzden de kıramayacağını düşündükleri Zeyd b. Sabit'in oğlu Üsame'yi araya koymuşlardı. Ancak buna rağmen Peygamberimiz, "Sizden önceki insanların helâk olmalarının sebebi, aralarında ileri gelen (zengin) kimseler hırsızlık yapınca suçun cezasını vermeyip zayıf (ve fakir) kimseler hırsızlık yapınca ceza uygulamalarıdır. Bu canı bu tende tutan (Allah)a yemin ederim ki Muhammed'in kızı Fâtıma hırsızlık yapsa, onun da elini keserdim!" diyerek net bir tavır koymuş ve Fatıma isimli kadına cezası uygulanmıştı. Rivayet için bkz. el-Buhârî, "hudûd", 11, 12; Ebû'l Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri el-Müslim, *es-Sahîh*, (Beyrut: lhyau't-Tursi'l-Arabi, t.y.), "Hudûd, 8.9.

<sup>43</sup> ez-Zilzâl 99/7-8; el-Enbiyâ 21/47.

<sup>44</sup> el-Mâide 5/8.

<sup>45</sup> el-Hûd 11/112.

<sup>46</sup> el-Mümtehhine 60/7-8.

<sup>47</sup> Bardakoğlu bu konuda günümüzü de ilgilendiren şu önemli tespitleri yapmaktadır: "İslam Dini'nin en temel ahlaki ve hukuki ilkelerinden biri olan 'karşılıklılık', bir başka deyişle 'mütekabiliyet' ilkesi, sosyal barışın ve birlikte yaşamanın ipuçlarını içinde barındırır. İnanç alanında iyiliklerin karşılığını bulması, ekonomik alanda sözleşmelere titizlikle uyma, beşeri ilişkilerde temel bir ahlaki prensip olarak kişinin başkalarına, kendine davranılmasını istediği şekilde davranmasının gereği gibi hususların hepsi, bu temel ilkenin farklı birer tezahürüdür. Hatta bazı noktalarda ilk bakışta tek taraflı gibi görülebilecek pratikler bile, özünde bu ilkeye dayanmaktadır. Mesela 'komşuya iyilik' tüm komşular için gerekli olması sebebiyle mütekabiliyeti zorunlu olarak gerektirir. Hz. Peygamber, maruz kaldığı zorluklar ve gördüğü eziyetler karşısında Mekkelilere, *'Sizin dininiz size, benim dinim bana.'* (el-Kafirûn 109/6.) şeklindeki ayetle cevap vererek inanç düzeyindeki farklılıkların varlığına işaret etmekteydi. Bu durumun ilahi maksat kapsamında olduğunun göstergesi ise *'...Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı...'* (el-Mâide 5/48) şeklindeki ayettir. Karşılıklılık ilkesine dayalı olarak din özgürlüğünü teminat altına alan ve toplumda barışı besleyen diğer bir örnek, başka

evrensel nitelikler taşıdığı söylenebilir. Zira Allah'ın insanlara gönderdiği vahyi de tıpkı pek çok yerde öne çıkardığı adalet anlayışı gibi evrenselidir.

Hukukun amacı adaletin sağlanmasıdır. Çünkü adaletin olduğu yerde zulüm olmaz. Bunun içindir ki Aristo adaleti yalnız herhangi bir fazilet değil; fakat bütün hayata hâkim olan en yüksek fazilet olarak kabul etmiştir.<sup>48</sup>

Adalet temelde ahlâkî bir kavramdır. O, erdem anlamında kişisel bir özelliği deyimler. Özel ve nesnel olarak iki başlıkta incelenebilir. Buna göre öznel adalet, adaleti gerçekleştirmeye yönelmiş bir zihniyet ve tutum olarak, adalet severlikten başka bir şey değildir.

Erdem olan öznel adaletin dışında ve ondan önce, nesnel bir adalet kavramı vardır. Nesnel adalet, artık kişinin bir özelliğini değil, onun bu karakter özelliğine uygun olarak somut durumlarda gerçekleştireceği, ilişki biçiminin bir özelliğini ifade eder. İşte hukuk alanında hukukî değer olarak söz konusu olan adalet de, nesnel anlamda adalettir. Çünkü hukuk, insanlar arası ilişkileri biçimlendiren, onlara görünür ve algılanabilir bir düzen veren, bu amaca yönelen normlar bütünüdür.<sup>49</sup>

Hukukun tekrar adalete yönelen, onu kendi normları içeriğinde yansıtan ve yansıtması gereken bir kurallar bütünü olduğu göz önüne alınmaktadır. Çünkü yaşadığı gerçeklik dünyasında insan ilişkilerinde de bir değerlendirme yapan insan, bu değerlendirmesinin mantıken zorunlu ölçüsü olarak adaleti istemektedir. Yani hukuk, insanın değerlendirici niteliğinden dolayı, toplumdaki olay ve ilişkilere adalet ölçüsünü uygulamaktadır. Bu nedenle adalete yönelmeyen bir hukuk anlamsızdır.<sup>50</sup>

Adaletin amaççı karakteri, insanı adaleti gerçekleştirmeye yöneltir. Bu bakımdan adaletteki formalizm dinamiktir. Adaleti gerçekleştirecek olan da insandır. Bu durumda biçimsel adaletin amacı, insanın iradî kararlarında ve ilişkilerinde içeriğe kavuşur ve oluşur.<sup>51</sup> Böylelikle adalet ancak toplumsal yaşamda gündeme gelebilir. Toplumsal yaşam ise insan için kaçınılmazdır.<sup>52</sup> Kur'an'ın insan toplumlarının yönetimine ilişkin yaklaşımının temelinde fitne ve kargaşanın karşıtı anlamında toplumsal düzen fikri yatmaktadır. Nitekim bu, Kur'an'da meleklerin dile getirmesi ile vurgulanmaktadır.<sup>53</sup>

Kur'an'ın, toplum anlayışının özünde adaleti temin edecek ve bütün insanların haklarını koruyacak, hukukun üstünlüğüne bağlı bir yönetimin kurulması hedefi bulunmaktadır. Kur'an devlet, iktidar ve iktidarın kullanılması hususunda en genel ve en evrensel prensipler önermekle yetinmiştir. Şu halde Kur'an'ın öngördüğü sisteme, çağımızın ifadesiyle "Hukuk Devleti" diyebiliriz. Kur'an yöneticilerinden de hukuka riayet etmelerini istemektedir: *"Ey inananlar, Allah için adaleti ayakta tutup gözeten şahitler olun.*

---

dinlerin tanrılarına hakaret etmenin yasaklanması ile ilgilidir. Kur'an-ı Kerim'de Allah, Müslümanlardan diğer inanç mensuplarının kutsallarına kötü sözler sarf etmemelerini ister. Kur'an'da yer alan, *'Onların Allah dışında tanrı diye taptıklarına sövmeyin ki, sonra onlar da size olan düşmanlıklarından dolayı bilmeden Allah'a sövmesinler; çünkü biz her topluma yaptıkları işleri güzel göstermişizdir. Ancak, daha sonra onların dönüşleri Rablerine olacaktır, O zaman Rableri, onlara yaptıklarını bildirecektir.'* (el-En'am, 6/108.) anlamındaki ifadeler bu tespitlerle son derece uyumludur." Bk. Ali Bardakoğlu, "Birlikte Yaşama İrade ve Ahlakının Dini Temelleri", *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı* (Ankara: DİB Yayınları, 1. Baskı, 2015), 19.

<sup>48</sup> Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, 317.

<sup>49</sup> Bk. Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 126.

<sup>50</sup> Bk. Killoğlu, İsmail, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 270.

<sup>51</sup> Killoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 279.

<sup>52</sup> Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 162.

<sup>53</sup> el-Bakara 2/30 217; el-Enfal 8/30.

*Bir topluluğa olan öfkeniz sizi haksızlık yapmaya sevk etmesin. Adil olun...*<sup>54</sup>, *“Ey iman edenler, kendiniz, ana-babanız ve yakınlarınız aleyhine de olsa Allah için adaleti gözetin.”*<sup>55</sup> Kur’an icra organının faaliyet alanının, belli ölçüler dâhilinde olmasını istemektedir. Hukuk Devleti ise, devlet faaliyetlerinin takdiri kaidelere değil, hukukî kaidelere tâbi olmasıdır.<sup>56</sup> Kısaca Kur’an hukukun üstünlüğü esasını savunmaktadır.<sup>57</sup> Hukuku çiğneyerek, sınırı aşmak, iktidarı kaybetme nedenidir.<sup>58</sup> Adaletin sağlanması için “hukukun üstünlüğü” ilkesine riayet şarttır. Keyfî veya heva ile yapılacak yönetimler adaleti sağlayamaz.

Hukuk devleti “önceden belirlenmiş hukuk kaidelerine devletin de uyması”<sup>59</sup> ise, bunu ilk olarak İslâm tesis etmiş demektir.<sup>60</sup> Hukuk devleti olmak, insanı egemen olmaktan çıkarmaz. Sadece sistemli bir egemenlik anlayışı getirir. Dahası bir devletin rejim biçimi ile hukuk devleti olması arasında da “ayrılmaz” bir ilişki yoktur. Laik bir devlette, “din”e dayandığını iddia eden bir devlet de veya demokratik olan bir devlet de ya da olmayan da hukuk devleti olabilir.<sup>61</sup>

Burada Kur’an’ı Allah’ın sözlerinden oluşan bir “anayasa” olarak gören zihniyetten de söz etmek gerekir. Bazı yazarlara göre “Anayasa Kur’an Olmalıdır” sloganı Kur’an’a açık bir saygısızlıktır.<sup>62</sup> Çünkü anayasa toplumdaki topluma değişen bir belgedir. Devlet sayısı kadar anayasa vardır. Bugüne kadar olduğu gibi bu gerçek, bundan sonra da devam edecektir. Kur’an, tüm insanlığın ufuk kitabı olarak anayasalara ruh verecektir. Kur’an anayasaların anayasasıdır. Ona, “anayasalara ufuk ve ışık veren kitap” denilebilir fakat anayasa denilemez. Böyle bir ifade Kur’an’ı küçültülmüş olur.<sup>63</sup>

Doğrusu, *“Kur’an bir hukuk kitabı değildir.”* Zira Kur’an’da hukukla ilgili ayetler yer almasına rağmen, bunların hukuk ifade edebilmesi için, hukuk alanına taşınması, hukuk diline tercüme edilmesi, hukuk mantığı ve içinde yaşanan gerçeklikle yoğrulmuş hukuk kalıplarına dökülmesi gerekmektedir. Bu bakımdan, İslâm Hukuku beşerî bir hukuktur. İslâm adaletin tesisi için, hukukun üstünlüğünü bir zorunluluk olarak görür. Kur’an’ın muhatabı, toplumda mevcut olan herhangi bir kurum değil, bireydir. Hukukla ilgili ayetlerden birey öncelikle “öğüt” olarak yararlanır; ona dayalı fikir üretir, değerler üretir. Müeyyidelerin uygulanması bireyin işi değildir. Ceza bireyler tarafından değil, hukukla ilgili kurumlar tarafından belirlenir, tatbik edilir. Aksi takdirde, toplumda kargaşa ve anarşi çıkar; hukuktan söz edilemez.<sup>64</sup>

Müslümanların tarihi incelendiğinde Allah’ın “varlıksal egemenlik” alanı ile insanın “siyasî egemenlik” alanlarının birbirine karıştırıldığı görülmektedir. Nitekim *“Kim Allah’ın*

<sup>54</sup> el-Mâide 5/8.

<sup>55</sup> en-Nîsa 4/135. Ayrıca bk. en-Nîsa 4/58, 105; el-Mâide 5/2,48; el-Yûnus 10/47; es-Sâd 38/26.

<sup>56</sup> A. Şeref Gözübüyük, *Türkiye’nin İdarî Yapısı* (Ankara: S Yayınları, 1974), 16.

<sup>57</sup> Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 9. Ayrıca bk. Niyazi Kahveci, *İslâm Siyaset Düşüncesi* (Ankara: Türk Demokrasi Vakfı, 1996), 62-63; Hüseyin Hatemi, *Hukuk Devleti Öğretisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1989), 244-245, 254, 276-277; Harun Han Şirvanî, *İslâm’da Siyasî Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, çev. Kemal Kuşçu (Ankara: Nur Yayınları, 1965), 42-45.

<sup>58</sup> en-Nîsâ 4/5.

<sup>59</sup> Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982), 1/73.

<sup>60</sup> Yumni Sezen, “Osmanlı’da Din-Devlet İlişkilerinin Teorik ve Teolojik Bağlarıyla Uyumu”, *Osmanlı* (Ankara: Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi, 1999), 6/ 43-55.

<sup>61</sup> Hatemi, *Hukuk Devleti Öğretisi*, 264, 274, 325 vd.

<sup>62</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 13. Baskı, 2001), 263.

<sup>63</sup> Öztürk, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı*, 263. Krş. Hatemi, *Hukuk Devleti Öğretisi*, 264.

<sup>64</sup> Hasan Onat, “İslâm’da Yeniden Yapılanma Üzerine”, *AÜİFD* 39/2 (1999), 207.

*indirdiği ile hüküm vermezse, işte onlar inkârcılardır*"<sup>65</sup>, "*Hâkimiyet Allah'ındır*"<sup>66</sup> şeklindeki ayetlerin anlaşılmasında ciddi kaymalar olmuştur. Gerçekte, Allah'ın hâkimiyeti öğretisinin, İslâm'la hiçbir ilişkisi yoktur. Bu öğreti ilk kez Eski Mısır'da ortaya çıkmıştır. "*Hâkimiyet Allah'ındır*" ayetinden siyasal hâkimiyet çıkarmak oldukça yanlıştır. Bu düşüncenin referansı İslâm değildir. Çünkü İslâm'da Allah'ın yeryüzüne inmesi şeklinde bir anlayışa yer yoktur. Allah'ın insanlar arasında hüküm vermesi ise, ahirette gerçekleşecektir.<sup>67</sup>

Bugün siyasal anlamda sıkça kullanılan, "*Hüküm ancak Allah'ındır.*"<sup>68</sup> ifadesinde kullanılan fiil, Allah'a izafe edilmiştir. Bu ayetlerin hiçbirinin bağlamı, hukukî yasama veya siyasi alanla ilgili değildir. Ayetler dikkatle tetkik edilirse, 'İlâhî ahlâkî yasallığı' yani "Sünnetullah"ı ifade ettikleri anlaşılır. Ayetleri bu muhtevasından çıkarıp, siyasî bağlamda yanlış olarak ilk defa kullananlar Haricîlerdir. Bundan dolayı Hz.Ali "*söz doğru fakat kastedilen şey bâtil*" demiştir<sup>69</sup>.

Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenlerin kâfirler olduğunu bildiren ayetlerin, "Allah'ın hükümlerini uygulama" olarak anlaşılması, Kur'an'ın bütünlüğüyle de çelişmektedir. Çünkü bu takdirde amel imanın vazgeçilmez bir parçası olmakta, amelde herhangi bir eksiklik, imanı ortadan kaldırmaktadır. Bir günah işleyen dinden çıkmaktadır.<sup>70</sup> Bu ise "haricî" zihniyetin bir yansıması olup Ehl-i Sünnet alimlerinin iman-amel ilişkisinde asla kabul etmediği bir yaklaşımdır.

Burada Allah'ın hükmü dışında bir hüküm var mı? sorusu akla geliyor. "*Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyen*" mealindeki ayetlerde hüküm çıkarma, hükmetme, insana havale edilmiştir. Hükmedilecek esas kaynak, hükmün hammaddesi, Allah'ın indirdiğidir. Kul en iyi hükmü bununla yakalamaya, elde etmeye çalışacaktır.<sup>71</sup>

Allah mutlak hâkim ve "hâkim" vasfıyla hükmedenlerin en üstünüdür. Çoğul olarak hâkimler kullanılarak Allah'ın bunların en hâkimi oluşunun ifadesi<sup>72</sup>, Allah dışındaki varlıkların da hükmedebileceklerini anlatmaktadır. Allah'ın "el-Hakem" sıfatıyla gönderdiği Kur'an hükümleri, insanlar arasında, sosyal hadiselerde oluşan ihtilaf ve çözüm bekleyen problemlere çözüm önerileridir. Hesap gününde de, iman eden ve etmeyenler arasındaki ihtilafın çözümünde de Allah'ın hükmü geçerli olacaktır.<sup>73</sup>

Yine "*Kim Allah'ın hükmüyle hükmetmezse*"<sup>74</sup> mealindeki ayeti, 'kim hak ve hakkaniyet ilkesini gözetmez ise' şeklinde anlamak icap etmektedir.<sup>75</sup> Nitekim ayette asıl önemli olanın

<sup>65</sup> el-Mâide 5/55.

<sup>66</sup> el-Yusuf 12/40,67. Krş. el-Kasas 28/70,88; el-Hacc 22/56, 69; en-Nisâ 4/141; el-Mü'min 40/48; en-Nahl 16/124; el-Bakara 2/113; elÂl-i İmrân 3/55-56; el-Enbiyâ 21 /112; el-Mâide 5/1, 50; Yûnus 10/109.

<sup>67</sup> el-Mâide 5/46-48

<sup>68</sup> el-En'am 6/57, 62; el-Yusuf 12/40, 67.

<sup>69</sup> Bk. Hz. Ali, *Nechü'l-Belâğa (Hz.Ali'nin Konuşmaları, Mektupları ve Hikmetli Sözleri)*, der. eş-Şerîf er-Râdi, Ebu'l- Hasan Muhammed b. el-Hüseyin b. Musa el- Musevi, çev. Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Baskı, 2007), 62; Nasr b. Muhazim el-Minkari, *Vak'atu Sıffin*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: el-Müessetü'l-Arabiyye, 1382), 489; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm eş-Şehristânî, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, thk. M. Fethullah Bederan (Kahire:Matba'at Ezher, 1947), 1/201.

<sup>70</sup> M. Zeki İşcan, *Siyasal İslâm* (Erzurum: Eker Yayınları, 2002), 93.

<sup>71</sup> A. Bülent Ünal, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı ve Tezahürleri* (İzmir: 9 Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 47.

<sup>72</sup> el-Yûnus 10/109; et-Tîn 95/8.

<sup>73</sup> eş-Şûrâ 42/10; en-Nahl 16/124; el-Hacc 22/56,69; en-Nisâ 4/141; Bakara/113; el-Enbiyâ 21/112; Âl-i İmrân 3/55-56; el-Mü'min 40/48. Ayrıca bk. Ünal, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı*, 142.

<sup>74</sup> el-Mâide 5/44.

<sup>75</sup> İşcan, *Siyasal İslâm*, 93.

'hükmetme'nin insana izâfe edilmesidir. Hükmetme amel etme değil, Kur'an'ın öncüllerinden hareket etmek sûretiyle, yeni hükümlere varma, sonuca ulaşmadır.<sup>76</sup>

Burada bir hususu daha hatırlatmak yerinde olacaktır. Birey egemenliğine dayanan iktidar anlayışı ideal bir yönetim tarzı olmasına rağmen, tüm sorunların çözüleceği bir sistem anlamına gelmez. Bireyler egemenliklerini devrettikten sonra, yine birey olarak aldıkları bazı kararları hukukun kendilerine tanıdığı sınırların ve özgürlüklerin dışına çıkarak gerçekleştirmeye kalkarlarsa, bunun sonucunda kaos ortaya çıkar. O halde gerek hukuk kurallarının oluşturulmasında, gerekse uygulanmasında çok hassas davranılmalı, her aşamada bireyin mutluluğunu hedefleyen bir yaklaşım sergilenmelidir. Çünkü mutsuz bireylerin mutlu bir toplum ortaya çıkarması mümkün değildir. Bireylerin hukukun üstünlüğüne inanan birer fert olması için, küçük yaşlardan itibaren hem ailede, hem de okullarda yeterli bir şekilde eğitilmesi, hatta "hukukun üstünlüğü" adı altında özelliikli derslerin okutulması şarttır. Siyasal anlamda muhalefet partilerinin de en temel görevi, kısır ve basit çekişmeler yerine, toplumu oluşturan bireylerin egemenliğini yok eden, keyfî uygulamaları eleştirmek olmalıdır. Unutulmamalıdır ki şikâyet etmek ya da eleştirmek iktidarın değil, muhalefetin temel görevidir. Bu görev iktidara bırakılmamalıdır.

## Sonuç

Kur'an'ın toplum anlayışının özünde, adaleti temin edecek ve bütün insanların haklarını koruyacak, hukukun üstünlüğüne dayalı bir yönetimin kurulması hedefi bulunmaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği İslam Dini'nin en önemli hedeflerinden biri, gönderildiği toplumda kabile sistemi üzerine kurulu asabiyet/soy esaslı sosyal yapılanmadan, hukukun üstünlüğüne dayalı devlet nizamına geçişi temin etmek olmuştur. Nitekim Mekke'den Medine'ye geçişle birlikte vahyin içeriğinde de bu doğrultuda bir farklılaşma gerçekleşmiştir.

Siyasî rejimin ismi ne olursa olsun, sistemin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için "hukukun üstünlüğü" ilkesine sadâkatle bağlanmak gereklidir. Bunun dışındaki bütün seçenekler özneliği, dolayısıyla zulmü yaygınlaştıracak, bu da hem iktidarın meşruiyetini hem de halkın mutluluğunu sıkıntıya sokacaktır. Önce bireysel egemenlikler yok edilecek, daha sonra birey egemenliğine bağlı olarak halk egemenliği ortadan kalkacaktır.

Hukuk devleti "önceden belirlenmiş hukuk kaidelerine devletin de uyması" ise, hukuk devleti fikrini ilk olarak İslâm tesis etmiş demektir. Medine Anayasası/Vesikası bu konuda ilk olmak açısından en somut örnektir. Bunun yanında hukuk devleti olmak, insanı egemen olmaktan çıkarmaz. Sadece sistemli bir egemenlik anlayışı getirir. Dahası, bir devletin rejim biçimi ile hukuk devleti olması arasında da "ayrılmaz" bir ilişki yoktur. Şu halde asıl ve önemli olan rejimin isminin ne olduğu değil, "hukuk devleti" olabilme derecesine yükselebilmektir.

Allah'ın istediği, insanların da her zaman özlemini duyduğu adalet merkezli bir hayat tarzını teklif eden Kur'an, adaletin sadece sınırlarını çizmekle kalmamış aynı zamanda insanların değer yargılarını yeniden yapılandırmış ve bir değerler hiyerarşisi oluşturmuştur. İnsanların kendilerini, yasaların ve diğer insanların üstünde görmeleri yasaklanmıştır. Şu halde şartlar ne olursa olsun hangi inanca sahip olurlarsa olsunlar, insanlar arasında adaletle hüküm vermek ve böylece hukukun üstünlüğünü sağlamak, İslam'ın açık emridir. Belki de bu Cahiliye Dönemi'nden İslam'a geçişte gerçekleşen dönüşüm hareketini orijinal kılan en önemli özelliktir.

<sup>76</sup> Bk. Ünal, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı*, 212-222.

**Kaynakça/Referances/المصادر**

- Adler, Alfred. *İnsanı Tanıma Sanatı*. çev. Şelale Başar, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.
- Ahmed, Manzaruddin. "Kur'an'da Anahtar Siyasî Kavramlar", *İslâm'da Siyâset Düşüncesi*. çev. Kâzım Güleçyüz . İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2001.
- Ana Britannica*, "Hukuk Maddesi". İstanbul: Ana Yayıncılık, 1988.
- Aral, Vecdi. *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. İstanbul: Filiz Kitabevi, ty.
- el-Aşmavi, Muhammed Said. *İslâm'a Karşı İslamcılık*. çev. Sibel Özbudun, İstanbul: Milliyet Yayıncılık, 1993.
- Atay, Hüseyin. "Allah'ın Halifesi İnsan". *AÜİFD* 18/1 (1970), 71-80.
- Aybay, Aydın - Aybay, Rona. *Hukuka Giriş*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Bardakoğlu, Ali, "Birlikte Yaşama İrade ve Ahlakının Dini Temelleri", *Hız Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*. Ankara: DİB Yayınları, 1. Baskı, 2015.
- Bastiat, Frederic. *Hukuk*. çev. Yıldırım Arsan. Ankara: Liberte Yayınları, 2003.
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı Dersleri*. Ankara: Yeni Desen Matbaası, 1959.
- Bruhl, Henry Levy. *Hukuk Sosyolojisi*, çev. Hüsnü Dilli. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*, nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Birlik Yayınları, 1982.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Ersöz, Resul. "Kur'an'a Göre "Hakk" ve "Adalet" Kavramları Bağlamında İslâm Toplumunun İctimâî Değerleri", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/2 (2016), 1-27.
- Göğçer, Erdoğan. *Hukuk Başlangıcı Dersleri*. Ankara: AÜHF Yayınları, 1974.
- Görgün, Şanal. *Hukukun Temel Kavramları*. Ankara: Verso Yayınları, 1991.
- Gözübüyük, A. Şeref. *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*. Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları, 1973.
- Gözübüyük, A. Şeref. *Türkiye'nin İdarî Yapısı*. Ankara: S Yayınları, 1974.
- Gümüšoğlu, Hasan. *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1999.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: AÜHF Yayınları, 1986.
- Harvey, David. *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Morali. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Hatemi, Hüseyin. *Hukuk Devleti Öğretisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1989.
- Hirş, Ernest. *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*. Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, 1949.
- Hirst, Ernest. *Pratik Hukukta Metod*. Genişletip Değiştirerek İşleyen: Volf Gernis. Ankara: AÜHF Yayınları, 1978.
- Hız. Ali. *Nechü'l-Belâğâ (Hz.Ali'nin Konuşmaları, Mektupları ve Hikmetli Sözleri)*, der. eş-Şerîf er-Râdi, Ebu'l-Hasan Muhammed b. el-Hüseyin b. Musa el- Musevi, çev. Prof. Dr. Adnan Demircan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Baskı, 2007.
- İbn Aşûr, Muhammed b. et-Tâhir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İnan, Ahmet. *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hâkimiyet Kavramının Karşılaştırılması-Yeni Bir İslâm Siyâset Teorisine Giriş*. Ankara: Se-ba Ofset, 1999.
- İşcan, M. Zeki. *Siyasal İslâm*. Erzurum: Eker Yayınları, 2002.
- Kahveci, Niyazi. *İslâm Siyaset Düşüncesi*. Ankara: Türk Demokrasi Vakfı, 1996.
- Karaman, Hayrettin. *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1989.

- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982.
- Killoğlu, İsmail. *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*. İstanbul: İFAV, 1988.
- Lewis, Bernard. *İslâm'ın Siyasal Dili*. çev. Fatih Taşar. Kayseri: Rey Yayınları, 1992.
- Meydan Larousse*, "Hukuk Maddesi". İstanbul: Meydan Gazetecilik Neşriyat, 1971.
- Miller, David, "Adalet", *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi I* içinde, haz. David Miller vdğr., çev. Bülent Peker ve Nevzat Kırac. Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.
- el-Minkari, Nasr b. Muhazim. *Vak'atu Siffin*, thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: el-Müessetü'l-Arabiyye, 1382.
- Mutahhari, Murtaza. *Tarih ve Toplum*. çev. Cengiz Şişman. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.
- el-Müslim, Ebü'l Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri. *es-Sahîh*. Beyrut: İhyau't-Tursi'l-Arabi, t.y.
- Nass, İhsan. *el-Asabiyyetü'l-Kabeliyye ve Eseruhâ fi's-Şi'ri'l-Emeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Yakaza, 1964.
- Okandan, Recai Galip. *Hukuk Tarihi Dersleri*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1951.
- Onat, Hasan. "İslam'da Yeniden Yapılanma Üzerine". *AÜİFD* 39 / 2 (1999), 197-207.
- Özdemirci, Harun - Çolak, Yaşar. *Din Siyaset Din Devlet İlişkileri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 13. Baskı, 2001.
- Russell, Bertrand. *İktidar*. çev. Mete Ergin. İstanbul: Sabah Gazetesi Yayınları, 1990.
- Safi, İsmail, "Adalet ve Siyaset İlişkisi Üzerine", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 63-74.
- Savut, Harun, "Hikmet ve Fitrat Ekseninde Adaletin Temelleri", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/11 (2014), 455-478.
- Sezen, Yumni. "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkilerinin Teorik ve Teolojik Bağlarıyla Uyumunu", *Osmanlı*. Ankara: Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi, 1999.
- eş-Şehrîstânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, thk. M. Fethullah Bederan. Kahire:Matba'at Ezher, 1947.
- Şentürk, Recep – Canatan, Kadir. "İrkçilik", *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi 1999, 124-131.
- Şirvanî, Harun Han. *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, çev. Kemal Kuşçu. Ankara: Nur Yayınları, 1965.
- Türkçe Sözlük*, "Hukuk Maddesi". Ankara: TDK, 1988.
- Ünal, A. Bülent. *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı ve Tezahürleri*. İzmir: 9 Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Ünal, Yaşar. *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yörük, Abdülhak Kemal. *Hukukun Umûmî Prensipleri*. İstanbul: İÜHFY, 1949.



# Zuha Döndü SEVEN

*Diyanet İşleri Başkanlığı*  
*Presidency of Religious Affairs*  
*Ankara, TÜRKİYE*  
*zuha\_seven@hotmail.com*  
ORCID: 0009-0006-2891-9942

# Elmalılı M. Hamdi Yazır'da Vicdanın Ontolojik Temellendirilişi

Ontological Grounding of Conscience in Elmalılı M. Hamdi Yazır's  
Thinking

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 25 Mayıs 2023 / 25 May 2023  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Haziran 2023 / 19 June 2023  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

## Atıf | Citation

Seven, Zuha Döndü. "Elmalılı M. Hamdi Yazır'da Vicdanın Ontolojik  
Temellendirilişi". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3  
(Haziran 2023), 77-92.

## Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme  
*Double anonymized - Two External*

## İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.*  
*No plagiarism detected.*

## Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu  
ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.  
*It is declared that scientific and ethical principles have been followed  
while carrying out and writing this study and that all the sources used  
have been properly cited (Zuha Döndü SEVEN).*

## Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*

## Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

## Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

## Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in  
support of this research.*

## Öz

Bu çalışmada, Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın vicdanı ontolojik olarak nasıl temellendirdiği meselesi ele alınmaktadır. Elmalılı M. Hamdi Yazır'da vicdan konusu özellikle nefis ile doğrudan ilişkilidir. O vicdanı, vücûd ve vicdan şeklinde insan nefisini oluşturan iki temel unsurdan biri olarak değerlendirir. Vicdan ve vücûd ikilisinin Elmalılı'nın düşüncesinde ruh ve bedene karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Buna binaen bu çalışmada vicdan kavramı öncelikle insan ve âlem ile daha özel olarak da yaratılış ile ilişkili bağlamında tartışılmaktadır. Elmalılı, ruhu bezm-i elest, Allah'ın insana ruhundan üflemesi, ve ruhun Rabbin bir emri oluşu çerçevesinde incelemekte ve şuur, şehadet kavramları ile ilişkili olarak açıklamaktadır. O, şehadeti şuurun en üst seviyesi olarak görmektedir. Vücûdun, vicdan ile birlikte bir bütün olarak nefsi oluşturmalarının Allah'ın yaratması ile gerçekleştiğini vurgular. Elmalılı, tüm bunları değerlendirirken vicdan kelimesinin etimolojik yönüne de dikkat çekmektedir. Vicdan etimolojik açıdan vücûd ile yani varlık ile aynı kökten gelmekte olup vicdanın işlevi var olanla doğru bir ilişki kurmayı sağlamaktır. Bununla birlikte Elmalılı, vicdanı yalnızca ferde indirgemeyerek toplumsal bir vicdanın varlığına da önem vermektedir. Dolayısıyla bu çalışma Elmalılı'da vicdanın varlığı ve ortaya çıktığı alanları irdelemekte vicdan ve varlık ilişkisini söylem analizi yaparak ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Vicdan, Nefis, Ruh, Şuur, Şehadet, Bezm-i elest

## Ontological Grounding of Conscience in Elmalılı M. Hamdi Yazır's Thinking

### Abstract

This study deals with the issue of how Elmalılı M. Hamdi Yazır ontologically grounds conscience. The issue of conscience in Elmalılı M. Hamdi Yazır is directly related to the soul. He regards conscience as one of the two basic elements that form the human soul: the body and conscience. It is understood that conscience and body correspond to the soul and body in al-Elmalılı's view. Therefore, in this study, the concept of conscience is discussed primarily in relation to man and the universe, and more specifically in relation to creation. Elmalılı analyzes the soul within the framework of the bezm al-elest, God breathing into man from his soul, and the soul being a command of the Lord, and explains it in relation to the concepts of consciousness and shahada. He sees shahada as the highest level of consciousness. He emphasizes that the body, together with the conscience, constitutes the soul as a whole through Allah's creation. Having evaluated all of these issues he also draws attention to the etymological aspect of the term conscience. Conscience etymologically comes from the same root as wujûd, meaning existence, and the function of conscience is to establish a correct relationship with what exists. However, Elmalılı does not reduce conscience only to the individual, but also attaches importance to the existence of a social conscience. Therefore, this study examines the existence of conscience in Elmalılı and the areas where it emerges, and aims to reveal the relationship between conscience and existence through discourse analysis.

**Keywords:** Kalam, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Conscience (Wijdân), Nafs, Soul, Consciousness, Witness, Bazm-i alast.

*“Sen bana vicdan dedikleri bir buluş, vücud dedikleri bir bulunuş ihsan ettin. Ben bu buluş ile kendimi kendimde buluyor, bulunuşuma eriyorum. Bu sayede başka varlıklara varıyor, vicdanlarını kendime zammediyorum. Vicdan her an tecelli eden bir şe'n-i bâhir-i ûlâ, vücud ise bu âyinede mün'akis bir şe'n-i âhar. Vicdan vücudu kendine mütekaddim bir şart-ı zarurî buluyor, bu suretle vücud vicdanın ilk müte'allakı oluyor. Vücud olmasa vicdan olamayacak, vicdan olmasa vücud tecelli edemeyecek. Bir vicdân-ı hâs ile bir vücûd-i hâssın cihet-i vahdetinde misâlin, yani nâib ve halifen olan nefis, vicdân-ı 'âm ile vücûd-i 'ammın mebde'i vahdetinde de zâtın mütecellî.”*

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır

## Giriş

Vicdan, vücûd, *nefs*, ruh gibi insanın mahiyeti ve insan tasavvuru ile ilgili konular, bir yönü ile anlaşılması zor ve çetrefilli olmakla beraber, diğer bir yönüyle de insanların sürekli gündemini meşgul eden niteliktedir. Vicdan kavramı varlık, ruh-beden ilişkisi, bilgi gibi birçok alanla bağlantılı olduğu için interdisipliner ve dakik bir çalışmayı zorunlu kılar. Bu makale Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın<sup>1</sup> (ö.1942) görüşleri bağlamında vicdanın ontolojik temellendirilişini ortaya koymayı hedeflemektedir. Elmalılı'nın yaşadığı dönemdeki entelektüel ortamın zengin bir geleneğin üzerine bina edilen ve batıdaki gelişmelerle karşılaşmanın getirdiği yenilikleri de barındıran bir nitelikte olması ve kendisinin güçlü ve önde gelen bir mütefekkir kimliğine sahip bulunması onun vicdan yaklaşımının irdelenmesini de önemli hale getirmektedir. Bu çalışma Elmalılı'nın metinlerini tahlil edilerek gerektiğinde kendi döneminde yahut daha önce kaleme alınmış eserlere başvurarak vicdan anlayışını ortaya koymayı amaçlanmaktadır.

Elmalılı Hamdi Yazır, eserlerini kaleme alırken dini ilimler ve fen bilimleri, madde ve mana, ruh ile beden gibi birbirinden bağımsız bir şekilde değerlendirilme potansiyeli olan muhtelif meseleleri, özgün bir şekilde birbiriyle ilişkilerini ortaya koyarak, bütünsel bir bakış açısıyla, sistematik bir şekilde değerlendirmektedir. O, bu meseleleri birbirinden bağımsız olarak değerlendirmenin vicdan ve vücûd, madde ve manadan oluşan insanın varlığına aykırı bir durum olduğunu belirtir. Elmalılı'nın kavramlar ve meseleler arasında kurduğu ilişki, onun geniş ilgi alanlarına da şahitlik eder niteliktedir. Elmalılı'nın kavramlara ve meselelere yaklaşımı vicdan kavramı konusunda da görüleceği üzere katmanlı analizleri içerir. Özellikle Fransızcadan tercüme ettiği *Metâlib ve Mezâhib*<sup>2</sup> kitabına yazdığı mukaddime ve bu mukaddimenin ilk sayfalarını oluşturan münacaat kısmı, bu durumun iyi bir örneğini vermektedir.

Bu makalede öncelikle vicdan kavramının etimolojik tahlilli yapılarak genel olarak *nefs*, insan nefsi, vicdan ve vücûd şeklinde nefsi oluşturan unsurlar üzerinde durulmakta ve nefsin ruh ile ilişkisi tartışıldıktan sonra Elmalılı'nın ruh ile vicdan ve ruh ile şuur arasında yaptığı eşleştirmeler değerlendirilmektedir. Elmalılı'da, şuur ve şahadet kavramlarının yaratılışın önemli sahneleri olan Allah'ın ruhundan üflemesi ve *bezm-i elest* ile ilişkisi kurularak şahadet, şuurun üst bir seviyesi olarak açıklanmaktadır. Buna ilaveten olay ve olguları kelâm-ı nefî ve kelâm-ı lafzî kategorisi açısından kritik edilmekte ve ruhun Rabbin emri oluşunu izah ederken Allah'ın *emr* ve *halk* tasarrufuna başvurulmaktadır Elmalılı'nın eserlerinde vicdanın ontolojik bağlamı doğrudan vücûd ile vicdan arasında ittihâd derecesinde var olan ilişki üzerinden izah edilmektedir. Akabinde Yusuf kıssası bağlamında vicdan hem bilgi edinme vasıtası hem de bilgilerin değerlendirildiği merkez olarak açıklanır. Son olarak vicdanın görünme alanları olarak Zât, kişi ve toplum ele alınmaktadır. Böylece Elmalılı'nın düşünce sisteminde vicdan kavramının her ne kadar, şuur ve şahadet ile ilgili boyutları ilk bakışta farklı seviyelerde bilgi edinme yollarını kast etmiş olsa da farklı aşamalarda yapılan ontolojik temellendirmeler Elmalılı'nın konuya bir varlık anlayışı bağlamında bütün olarak yaklaştığının ortaya koymaktadır.

### 1. Vicdan Kavramının Tanımı

Vicdan kavramı için tek bir tanımda birleşmek birçok disiplini ilgilendirmesi, kavramın modern olması ve İslam kültüründeki izlerinin sürülmesi noktasında hem literal anlamda hem de içeriksel olarak aynı ve benzeri kelimelerin tespitini ve kullanımlarının takibini gerektirdiğinden

<sup>1</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın adı makalede sonraki kullanımlarda Elmalılı olarak ifade edilecektir.

<sup>2</sup> Eserin tam adı: *Tahlîli Târîh-i Felsefe Metâlib ve Mezâhib Mâba'de't-Tabî'a ve Felsefe-i İlâhiye*.

zor görünmektedir. Bununla birlikte makale kapsamında vicdan kavramının en yaygın ve kapsayıcı anlamına işaret edilerek üzerinde tartışılan kavramın çerçevesi, konunun anlaşılmasına katkı sağlaması açısından belirtilecektir.

Vicdan kavramının kullanılmaya başlanması konusunda farklı tarihlendirmeler yapılmaktadır. Kavramın miladı daha çok orta çağ felsefesi olarak düşünülse de milattan önceye kadar izlerinin takip edilebildiği belirtilmektedir. Batı felsefesinde genel olarak “doğru davranışı seçmek”, “insan tabiatına ait prensip”, iyiyi yapma arzusu, ahlaki biliş ve bir iç ses anlamlarında kullanılmaktadır. Yapılan tanımlarda vicdan bilgi kaynağı olduğu gibi iyiliğe teşvik eden bir motivasyon kaynağı olarak da görülmektedir.<sup>3</sup>

İslami literatürde vicdan kavramını eserlerinde ilk defa ele alan kişinin Câhız (ö.869) olduğu belirtilmektedir. Câhız'ın kavramı, ahlak içerikli kullandığı ifade edilir. 11. yüzyılla beraber bilgi içerikli bir anlam merkeze oturmuş, literatürde kavram genellikle iç duyuyla açık bir şekilde edinilen bilgi anlamında yer almıştır.<sup>4</sup>

Bir felsefe dili oluşturma çabalarının yoğun bir şekilde yaşandığı Osmanlı'nın son ve Cumhuriyetin ilk yıllarında<sup>5</sup> filozof kimliği ile Türkçede felsefe terimlerinin gelişmesine katkı sağlayan Elmalılı ile çağdaş olan Mustafa Namık Çankı, (ö.1965) en önemli çalışmalarından biri olan Büyük Felsefe Lügatı'nda<sup>6</sup> conscience (şuur, vicdan) maddesinde kavramın, klasik Türkçe felsefe dilindeki kullanımlarını -zaman zaman kritik de ederek- şuur, istiş'âr, zamir, hâtır, idrâk, ilim, vukuf, vicdan şeklinde sıralamaktadır. Ahmed Naim Babanzâde, (ö. 1934) vicdanın iyi ve kötüyü birbirinden ayırt etmek için insanda var olan bir hassaya işaret ettiğini belirtmektedir. Elmalılı'da ise vicdanın şuur, şehadet, ilham anlamlarında kullanımları, kaleme aldığı eserlerde bağlamları ile beraber takip edilebilmektedir.<sup>7</sup>

Vicdan kelimesinin öncelikle etimolojik açıdan tahlili, ilgili olduğu kavramların kapsamına da delalet eder niteliktedir. Arapçada vicdan kelimesi, bulmak anlamına gelen *vecede* fiilinin mastarıdır. Vücûd ve vecd kelimeleri de aynı kökten gelir.<sup>8</sup> Kelimeye daha sonra Elmalılı'da verilen ilham anlamı vecd kelimesine;<sup>9</sup> şuur ve şehadet anlamları ise bulmanın yol ve yöntemlerinden<sup>10</sup> olması nedeniyle *vecede* kelimesine delalet etmektedir. Ayrıca Elmalılı da sözlük anlamlarına yakın bir şekilde vicdana buluş, vücûda bulunuş anlamı vermekte<sup>11</sup> ve böylece yaptığı yorumlarda bir nevi kavramların içeriğine, kök birlikteliğini yansıtmaktadır.

<sup>3</sup> Şengül Çelik, “Batı Felsefe Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, ed. Yunus Cengiz - Selime Çınar (İstanbul: Nobel, 2018), 83-92.

<sup>4</sup> Yunus Cengiz, “Câhız'ın Düşüncesinde Vicdanın Gerçekleşim Seyri ve Denetlenmesi”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, ed. Yunus Cengiz - Selime Çınar (İstanbul: Nobel, 2018), 108.

<sup>5</sup> İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak -Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 23-39.

<sup>6</sup> Recep Alpyağılı, “Çankı, Mustafa Namık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1. Cilt/282.

<sup>7</sup> Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), “Conscience (Şuur, Vicdan)”, 1. Cilt/871-873.

<sup>8</sup> İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rufeveyfiî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru's-sâdir, h 1414), “vecede”, 3.cilt/445.

<sup>9</sup> “Vecd: Zorlama ve yapmacıklık olmaksızın kalbe gelen şeyler.” Bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, *Târifât* (İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1300), “Vecd”.

<sup>10</sup> Bulmanın beş duyu, şehvet kuvvesi, gazap kuvvesi ve akılla olabileceğinden bahsedilmektedir. Bkz.Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Ragıb el-İsfahani, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), “Vecede”, 1537-1539.

<sup>11</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Dibâce”, *Metâlib ve Mezâhib*, kitap editörü Paul Janet - Gabriel Séailles (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 21.

## 2. Vicdanı Ortaya Koyan Kavramsal Çerçeve

Elmalılı vicdan hakkında yaptığı açıklamaların önemli bir kısmını insanın yaratılışı ile ilgili konularda ele almaktadır. Bu başlık altında önce genel olarak vicdanla ilgili temel kavramlara işaret edilecek, ardından ruhun, “Rabbin emri” oluşu ve *bezm-i elest* kapsamında vicdan konusu değerlendirilecektir.

Elmalılı tercüme ettiği esere yazdığı mütekaddimede vicdana buluş ve vücûda ise bulunuş manalarını verdikten sonra vicdanın vücûd ile ilişkisi hakkında birçok disiplini ihtiva eden geniş açıklamalar yapmaktadır. Bunun yanı sıra Fecr Sûresi’nin tefsiri bağlamında yaptığı yorumlarda nefsin duyan ve duyulan veya *şair* ile *meş’ur* şeklinde iki unsurundan bahseder. Bu kullanımda duyan vücûd, duyulan vicdan ile örtüşmektedir. *Nefsin* hakikati ise bu unsurların birlik noktasıdır.<sup>12</sup> Elmalılı’da vicdan ve vücûda dair açıklamalar vâcibü-’l vücûd olanı ve bütün mevcudatı kapsayacak niteliktedir. Tasavvufta Allah-âlem ilişkisi ile âlem ve âlemdeki bütün oluşun Hakkin devam eden tecellisi olduğu düşüncesini izah için kullanılan ayna metaforu Elmalılı’da da görülmektedir. O, vicdan ve vücûdu bu aynaya yansımış ve var olmak için birbirlerini gerektiren olgular olarak değerlendirmektedir. Özel bir vicdan ve özel bir vücûdun yansıdığı ayna ise *nefs* adını alır.<sup>13</sup>

Elmalılı’da insan ve *nefs* kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığı yerler de bulunmaktadır.<sup>14</sup> Kavramlar arasında kurulan bu ilişki ağını izah edebilmek için öncelikle nefsin ne olduğu ve vicdanın bu noktada ne anlam ifade ettiği önemli bir başlangıç noktası olarak durmaktadır. Literatürde nefsin bütün varlıkları kapsayacak geniş bir kullanımı ile karşılaşılır. Kur’an-ı Kerim’de *nefs* kavramı, Tanrı, insan, cin ve madde için kullanılabilir.<sup>15</sup> Ne var ki *nefs* kelimesinin Tanrı,<sup>16</sup> insan, cin<sup>17</sup> ve madde<sup>18</sup> için kullanıldığı âyetlerin tefsirinde Elmalılı *nefs* ile ilgili ya çok az değerlendirme yapar ya da hiç yapmaz. Onun konu hakkındaki görüşleri daha çok kelimenin insan için kullanıldığı bağlamlarda takip edilebilmektedir. “*Ve bir nefse ve onu düzenliylene. Sonra da ona bozukluğunu ve korunmasını ilham eyliylene ki.*”<sup>19</sup> âyeti bağlamında Elmalılı’da yapılan açıklamalarda kastedilen nefsin bitki, hayvan ve insan olmak üzere bütün *nefs* türlerini kapsayacak nitelikte çoğul bir ifade olmadığı bilakis herhangi bir insan nefsinin anlaşılmasını mümkün kılacak genel bir anlam olduğu ifade edilmektedir. Elmalılı’ya göre âyette tesviye edilen ve sonra kendisine fücür ve takva ilham edilen özellikleri ile anlatılan, suur sahibi insan nefsidir.<sup>20</sup>

Elmalılı insan nefsinin, “*Bir vicdân-ı hâs ile bir vücûd-i hâssın cihet-i vahdetinde misâlin, yani nâib ve halifen olan nefis...*”<sup>21</sup> şeklinde tanımlar. Ona göre nefsin, vicdan ve vücûddan oluşan iki yönü bulunmakta ve bu iki olgunun birlikteliği Allah’ın yeryüzündeki halifesi olan insan nefsinin oluşturmaktadır. Elmalılı ayna metaforu ve Allah’ın tecellileri ile tasavvufi içerikle başlayan izahlarına, *nefsin* vicdan ve vücûddan oluşan ‘ben’ şeklinde tanımlanması ile görünür hale gelen felesefî ve kelimî bir zeminde devam etmektedir. Anlaşılan o ki; Elmalılı, *nefs* kavramını vicdan ve vücûdu kapsayacak şekilde anlamlandırmaktadır.

<sup>12</sup> Yazır, “Dibâce”, 21; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 8/5814.

<sup>13</sup> Yazır, “Dibâce”, 21-22.

<sup>14</sup> Yazır, “Dibâce”, 21.

<sup>15</sup> Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32./526.

<sup>16</sup> Âl-i İmrân, 3/28,30; Mâide, 5/116; En’âm, 6/12,54; Tâhâ 20/41.

<sup>17</sup> En’âm, 6/130.

<sup>18</sup> Enbiyâ, 21/43; Furkân, 25/3.

<sup>19</sup> Şems, 91/7-8. Bu çalışmada verilen âyet mealleri Elmalılı’nın Hak Dini Kur’an Dili tefsir kitabından alınmıştır.

<sup>20</sup> Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 5/3199; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1971, 8/5855-5856.

<sup>21</sup> Yazır, “Mukaddime”, 21.

Genelde filozof ve kelimacılar tarafından nefsin ruh anlamında kullanımının<sup>22</sup> Elmalılı'nın düşünce sisteminde belirleyici bir rol oynadığı söylenemez. Elmalılı ruhun maddi veya manevi; cevher ya da cisim olup olmadığı hakkındaki tartışmalara da girmez. Ruhun, insan nefsi anlamına gelip gelmediği konusunda ihtilaf olduğunu belirten Elmalılı, ruhun hakikatinin insanın hakikatinin üstünde olduğunu bu sayede a'yân-ı eşyadan<sup>23</sup> herhangi bir şeyin idrakinin mümkün hale geldiğini belirtir. Ona göre şayet *nefs*, ruhtan daha üst mevkide olsaydı bütün hakikatler insan ile sınırlı kalırdı. Elmalılı yaptığı bu tespitle ruhun insan nefsinden daha kapsayıcı olduğunu ve bu sayede insanın kendi dışındaki hakikati anlayabildiğini açıklamaktadır.<sup>24</sup>

Elmalılı herhangi bir itiraz kaydı koymadan ruh hakkında bizce ruhun fonksiyonları olarak adlandırılabilir üç bakış açısı aktarmaktadır. Bu mülâhazalara göre ruh hareketin, hayatın ve idrakin kaynağıdır. Birincisinde, cisimleri harekete geçiren sebep olarak ruh, kuvvet manasında kullanılmaktadır. En geniş manayı kapsayan bu kullanımda harekete geçiren her güç ruh demektir. Anlam oldukça genel olup elektrik dahi bir ruh olarak tanımlanmıştır. İkincisinde ruh bitkileri ve hayvanları kapsayan hayat ve canlılık anlamındadır. İnsanların canlılığı da bu kategoride değerlendirilir. Ruhun fonksiyonları arasında sayılan üçüncü unsur ise daha özel bir içeriğe sahip olup idrak ile ilgilidir. İdrakin apaçık hali insanda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle her insanda az ya da çok etkisi bulunması ve manevi hayatın algılanmasının idrak ile mümkün olması nedeniyle ruhun bu seviyedeki fonksiyonu, insan ruhu olarak isimlendirilmektedir. Ruh bu anlamıyla insanın üstünde bir mevkiye sahip olması nedeniyle eşyayı idrak edebilmektedir. İnsanı hakkın bilgisine ulaştıran hem kendini hem de kendi dışındakini fark ettiren ruh, Hicr 15/29. âyette Allah'ın ruhundan üflediğini belirttiği ruh ile kastedilendir.<sup>25</sup>

Elmalılı'nın mukaddimede yer verdiği "*Bir vicdân-ı hâs ile bir vücûd-i hâssın cihet-i vahdetinde misâlin, yani nâib ve halifen olan nefis*"<sup>26</sup> açıklaması ile Şems Sûresi 7. ve 8. âyetlerin tefsirinde nefsin anlamına yönelik "*Nefis, ruh ile bedenden mürekkep olan zat veya bedeni müdebbir olan ruhtur.*"<sup>27</sup> şeklinde yaptığı izahı birlikte ele alındığında ruh ve vicdan arasındaki özdeşlik ilişkisi zorunlu hale gelir. Ruh ve vicdan arasında yapılabilecek bu eşleştirme nedeniyle ruhun mahiyeti üzerinde durmak vicdanı anlama ve kavram üzerinde tartışmanın imkanlarını artırmaktadır. İslam düşüncesinde ruhun kabul edildiğini açıkça belirten Elmalılı ruhun mahiyeti konusunda ise müşterek bir düşüncenin oluşmadığını ifade eder.<sup>28</sup> Ruhun mahiyetinin anlaşılmasına dair zorluk, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın ruhundan üflemesi, insana ruh hakkında az bir bilginin verildiği ve ruhun Rabbin bir emri olduğu açıklamaları ile devam etmektedir.<sup>29</sup>

<sup>22</sup> Ömer Türker, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/529; Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 145-150.

<sup>23</sup> Burada âyan-ı eşyanın, "zâhir olan varlıkların Allah'ın ilmindeki mahiyetleri, gizli hakikatleri." şeklinde âyan-ı sabite anlamında kullanıldığı kanaatinde değiliz. Burada anlaşılan insanın kendi dışındaki mahlukattır.

<sup>24</sup> Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3199.

<sup>25</sup> Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3199.

<sup>26</sup> Janet - Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, 21; Yazır, "Dibâce", 21.

<sup>27</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 8/5856.

<sup>28</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, "İslâmiyet ve Hilâfet ve Meşihat-ı islâmiye", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler -Din Felsefe Siyaset Hukuk-* (İstanbul: Klasik, 2013), 98; Yaşar Türkbek, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Ölümsüzlüğe Dair Düşüncelerinin Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, ed. Ahmet Ögke - Rifat Atay (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013).

<sup>29</sup> el-İsrâ, 17/85.

## 2.1. Rabbin Emri Olarak Ruh

Ruh meselesi zor olması, sınırlılıkları içermesi yanında bilinebilen ve anlaşılabilen bir yönü de barındırır. “*Bir de sana ruhtan soruyorlar, de ki: ruh rabbımın emrindedir ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir*”<sup>30</sup> âyetinde ‘Rabbimin emri’ terkihiyle yer alan ifadeyi Elmalılı *emr* kelimesi ve *emr* ile *Rab* arasında kurulan izafiyet ilişkisini de dikkate alarak açıklamaktadır. Öncelikle *emr* kelimesinin etimolojik açıdan *umur* kelimesinin müfredi olma durumuna göre iş (şe’n) anlamına geldiği belirtilir. Bu anlamda ruhun *Rabbın emri* olarak nitelendirilmesi, onun hakikatine dair ilme Rabbin sahip olduğu anlamındadır. Elmalılı’nın izahlarında “*Dedi: o ilim ancak Allah yanında*”<sup>31</sup> âyetini hatırlatarak vurguladığı husus, bu durumun sadece ruh ile ilgili olmadığı bazı işlerin hakikatine dair bilginin Allah’a tahsis edildiğidir. Ona göre ruh hakkında yapılan metafizik tartışmaları bitiren ise “*Onun emri bir şeyi murad edince ona sâde ol demektir, o oluverir.*”<sup>32</sup> âyetinde belirtilen hükümdür. Elmalılı’ya göre ruhun kaynağı *kün* emri olup ruh, eşi ve benzeri olmayan özel bir cevher olarak düşünülebilir.

Bu noktada Elmalılı Allah’ın *halk* ve *emretmesinin* farklılıklarını açıklayarak konuyu netleştirmeye çalışır. *Halk*, madde ve cisimlerin yaratılması manasına gelirken *emr*, mücerret olan kuvvet ve kanun gibi olgu ve olayları ortaya çıkaran fiil olarak izah edilir. Bu anlamda cisimler *halk* edilmek suretiyle yaratılırken ruh ise Rabbin bir emri olarak var olmaktadır. Hepsisi de mahlukattandır.<sup>33</sup> *Emr* kelimesinin etimolojik olarak *evâmîr* in müfredi olması durumunda ise kumanda manası ile karşılaşılar. Bu durumda *emr*, halk edilen bütün mahlukatın üzerinde Allah’ın rubûbiyyet sıfatının bir tecellisi olarak gerçekleşen cebri ya da iradi terbiyesi manasına gelir. İsrâ 17/85. âyetinde geçtiği üzere *emr* kelimesinin *Rab* kelimesine izafeti de bu manayı desteklemektedir. Elmalılı bu anlam için “*Rabbınız o Allahdır ki Gökleri ve Yeri altı günde yarattı sonra arş üzerine istivâ buyurdu emri tedbir ediyor.*”<sup>34</sup> âyetini de hatırlatmaktadır. Yapılan tüm açıklamalardan sonra Elmalılı ruhun hakikatine dair “*Ruh, benim malikim olup beni terbiye eden Rabbimin bütün mahlukat üzerindeki rububiyeti emrinden bir emirdir ki bana kendimi ve Rabbimi tanıtır.*” şeklinde tanımlamayı yaparak ruhun *emr*, *ene* ve *Rab* olarak üç unsurdan oluştuğunu belirtir. İfade edilen üç unsuru birleştirme misyonu *emrde* görünmektedir. *Emr*, *ene* ile *Rab* arasında özel bir tesir ile kurulmuş izafiyete karşılık gelmektedir. Şöyle ki bu *emr* sayesinde önce kişi kendini duyar, kendini tanıyan ruhunu duyar ve ruhunu duyan ise Rabbini tanır. Bu açıklamalarında da Elmalılı ruhu *şuur* ile eşleştirmektedir.<sup>35</sup>

Ruh hakkında muhtemel bir sorunun ifadesi ile başlayan âyetin devamında ruhun Rabbin emri oluşu içeriği ile gelen cevap bağlamında Elmalılı’da yapılan açıklamalar yaratmada *emr* ve *halk* ayırımı üzerine bina edilmektedir. Ruhun *emr*, *ene* ve *Rab* olarak üç unsurdan meydana gelişi kişinin kendini, Rabbini ve kendi ile Rabbi arasındaki ilişkinin keşfini gösterir. Ruhun dolayısıyla vicdanın mahiyetine dair yapılan bu açıklamalardan sonra vicdanın *şuur* ve *şehadet* ile ilgili boyutu yaratılışın önemli bir sahnesi olan *bezm-i elest* vasıtasıyla aktarılmaktadır.

<sup>30</sup> el-İsrâ, 17/85.

<sup>31</sup> el-Ahkâf, 46/23.

<sup>32</sup> Yâsin, 36/82.

<sup>33</sup> Halk ve emir değerlendirilirken Elmalılı el-Arâf, 7/54 âyet ile Âl-i İmrân, 3/59. Âyetlere de değinmektedir.

<sup>34</sup> Yûnus, 10/3.

<sup>35</sup> Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/3202.

## 2.2. İlk Şahitlik: *Bezm-i Elest*

Ruh ile şuur arasındaki ilişki bağlamında “*Hem Rabbin Benî Âdem’den, bellerinden zürriyetlerini alıp da onları nefislerine karşı şahid tutarak “Rabbiniz değil miyim?” diye işhâd ettiği vakit “بئس” dediler; “şâhidiz.” “Kıyamet günü bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz.*”<sup>36</sup> Âyeti, Kur’an-ı Kerim’de insanın yaratılışı ve diğer türlerden ayrılma gerekçesini açıklayan en dikkat çekici âyetlerden biri olduğu ve Elmalılı âyetin tefsirinde vicdan ve şuur ile ilgili açıklamalar yaptığı için şimdi bu konu üzerinde durulacaktır. Âyette anlatılan hadise genel olarak *bezm-i elest* olarak anılmaktadır. Literatürde Allah ile insanlar arasında yapılan mîsâk anlamında kullanılan *bezm-i elest*’in<sup>37</sup> fiili olarak mı gerçekleştiği yoksa sadece mecazi ve temsili anlamları mı olduğu, gerçekleşme zamanı ve yeri tartışılmış ve farklı görüşler ortaya konulmuştur. Zaman zaman *bezm-i elest* hakkında bazı rivayetler de göz önünde tutularak mesele kader, insan fiilleri, insanların cennet ve cehennemlik oluşlarının önceden belirlendiği konularını içine alacak şekilde genişlemiştir. Elmalılı konuyu, tamamen insanın potansiyeli ve şahitliği bağlamında ele almakta mîsâkın temsili yönünün olduğunu kabul etmekle beraber bir hakikat olduğunu da ifade etmektedir.<sup>38</sup>

İnsan yaratılış sürecinde önce *alaka* iken sırasıyla *mudga*, *ızam* ve *lahm* aşamalarından geçirilerek tesviye edilmiş ve akabinde ruh üflenmiştir.<sup>39</sup> Elmalılı mîsâk hadisesini, hemen öncesi ve sonrasında gerçekleşen basamaklarla beraber değerlendirir. Önce ademoğullarının sırtlarından zürriyetleri çıkarılmıştır. (“*Hem Rabbin Benî Âdem’den, bellerinden zürriyetlerini alıp da*”) âyette geçen fiille aynı şekilde *ahz* olarak adlandırılan bu aşamanın Elmalılı tekvîn olduğunu belirtir. Ruhun üflenmesi ve kişinin kendi varlığına şahid getirilmesi (“*onları nefislerine karşı şahid tutarak*”) hem bir yaratma hem de tebliği niteliğindedir. “*Rabbiniz değil miyim?*” hitabı ise ben ötesinden yani Rab’den gelen bir bildirmedir. *Bela* cevabı ise şahid getirmeye ve gelen bildirme bir boyun eğme ve itaattir. Elmalılı mîsâkın temsili ve hakiki veçhelerini bu şekilde birleştirmektedir.<sup>40</sup>

Elmalılı’ya göre *bezm-i elest* hadisesinin vücûda dair bir yönü olduğu gibi aynı zamanda şahitlik ve şuur ihtiva eden başka bir yönü daha bulunmaktadır. Özetlenen mîsâk hadisesinde şehadet ve şuur olmak üzere iki karakteristik unsur, ruh ile dolayısıyla vicdanla bağlantısı açısından önemlidir. Ruh, Rabbin emridir. Bu nedenle yaşanan tüm ruhi vakıalar ile şuura ilişkin hadiseler de *emr* olarak değerlendirilmektedir. Rabbin emri olan şuur hadiseleri de *kelâm-ı nefsi* ile alakalıdır. Bu nedenle Elmalılı’da mîsâkın, *kelâmî lafzî* ile değil, meleklerle olan hitap gibi *kelâm-ı nefsi* şeklinde vuku bulduğu vurgulanır. Elmalılı mîsâkı tanımlarken *akd-i fi’lî*, *akd-i fitrî*, *mîsâk-i fitrî*, terkiplerini kullanmaktadır. Tercih edilen terkipler Elmalılı’nın konuya yaklaşımını ortaya koyar. Bu hâdisenin kelâm-ı nefsi olması ve *akd-i kavli* ile değil *akd-i fi’lî* terkipleriyle tanımlanması aynı vurguyu içerir.<sup>41</sup> Mîsâkın fitrî ve ilk şahadetliği ifade eden boyutları modern çalışmalarda da ifade edilmektedir.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> el-A’râf, 7/172.

<sup>37</sup> Ahd, akd ve misak kelimeleri için Bkz. Ebu’l Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Dimeşk: Dârü’l-Kalem, 2014), 591-592,576-577,853.

<sup>38</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1960), 4/2328.

<sup>39</sup> el-Hicr, 15/29: “*Binaenaleyh onu tesviye ettiğim ve içine ruhumdan nefhelediğim vakit derhal onun için secdeye kapanın.*”

<sup>40</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1960, 4/2327-2328.

<sup>41</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1960, 4/2323-2328.

<sup>42</sup> Taha Abdurrahman, *Dinin Ruhunu*, çev. Soner Gündüzöz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 334-336.



Kelam-ı nefsî ve lafzî ayırımında, ruha dair olgu ve olaylar ile madde ve cisme dair olaylar arasındaki fark esas alınmaktadır. *Nefste* var olan şuur, ruhun bir fonksiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır. *Bezm-i elest* hadisesi, *nefsteki* şuur başka bir ifade ile ruhun şuur fonksiyonunu daha ileri boyutlara taşıyarak şahitlik seviyesine yükseltir. Şuur sayesinde kendini bilen *nefs*, kendine olan şahitlik ile kendi varlığını duymaya başlar. Kendi varlığını duyan *nefs*, Rabbinin varlığına ve birliğine ulaşır. Bu açıklamalar, ruhun ene, *emr* ve Rab unsurlarını hatırlatmaktadır.

Elmalılı'nın mîsâk hadisesinin mahiyetinin temsilî olduğunu belirten yorumları Zemahşerî'nin (ö.1144) görüşleri ile örtüşmektedir.<sup>43</sup> Elmalılı'nın *bezm-i elest* fiili olarak gerçekleştiğini belirtmekle beraber hadisenin temsilî yönünü de kabul etmesi, insan cinsi ve fertler için ayrı ayrı mîsâkın gerçekleşme zaman ve mekân tanımlamalarını yapması Râzî'nin (ö.1210) görüşleri ile de paralellik göstermektedir.<sup>44</sup>

Elmalılı'da vicdan/ruh, vücûd/beden, nefis, hareket, hayat, şuur/idrak, şahitlik kavramları hakkında yapılan açıklamalar, vicdanın ilişkilendirildiği bağlamları da ortaya koyar niteliktedir. Bütün mahlukat, sayılan kavramlarla şekillenmekte ve kimliğine kavuşmaktadır. Elmalılı'da vücûd ve vicdanın ruh olarak okunması, genel olarak âlemde ve özelde insanda, *halk* ve *emredilen* bilkuvve ve/veya bilfiil unsurlara işaret etmektedir.

### 2.3. Yusuf Kısası Bağlamında Vicdan

Elmalılı tefsirinde Yusuf 12/94. âyeti bağlamında vicdan kavramının ilham anlamında kullanımına dair açıklamalar yapmaktadır. Yusuf'un kokusunu aldığını söyleyen Yakup Peygamber, etrafındakiler tarafından henüz sadece vicdan seviyesinde ve ledünnî bir mahiyete sahip olan bu bilgiyi paylaşmasından ötürü bunak olarak itham edileceğinden kaygılanır.

*“Yusuf kokusu burunlarında tutmeyen siz gafiller şu anda derin bir neş'e ve revhaniyetle vicdanımı saran bu Yusuf kokusuna ve henüz vicdanımdan başka hiçbir delili görünmeyen bu sözüme, bu ledunni vuslat mujdecisine nereden inanacaksınız?” İnanmayacaksınız bari beni bunak yerine koyup da tezkibe kalkışmasanız ne olur?”<sup>45</sup>*

Elmalılı, Yakup'a (a.s.) gelen Yusuf'un (a.s.) kokusunu, “revhullahtan bir şemme” bir “nefes-i Rahmanî” olarak nitelendirmekte ve Yakup'un (a.s.) vicdanında duyduğu bu hisle yaşadığı halı anlatmaktadır:

*“Yusuf 'un mujde-i nubuvvetiyle pirahen-i himmetini getirecek olan o bişaret kervanı Mısır'dan kopup semt-i Ya'küb'a ikbal eder etmez, beride Ya'küb'un burnunda tuten zevk-i revhaniyetle şemm-i vicdanını saran bu rih u rayiha, bu leddunni bad-ı saba, bu Yusuf kokusu şüphe yok ki ona “revhullah”dan bir şemme, ve gelmekte olan müjdenin mujdecisi bir nefes-i rahmani id” .*

Elmalılı, Yakup'un (a.s.) yaşadığı halin, gerçekliğinde şüphe olmayan, bununla birlikte etrafındakilerin ilk aşamada inanmayacakları bir olgu olduğunu belirtir. Ayrıca yaşanan bu sübjektif deneyim henüz çevredekilere belîğ hale gelmiş değildir. Yukarıda aktarılan Elmalılı'nın sözlerinde de ifade edildiği üzere âyetin tefsirinde muhataplar, acele bir tavırla yalanlamamak konusunda ikaz edilir. Yakup Peygamber'in çok uzak bir mekânda olan Yusuf'un (a.s.) kokusunu

<sup>43</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2:1034.

<sup>44</sup> Ebû 'Abdillâh Faḫrüddîn Muḫammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî, *Mefâtiḫul-Ğayb* (Beyrut: Dâru İḫyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1420), 397-402.

<sup>45</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1960, 4/2917-2918.

duyması, henüz gerçekleşmemiş ve gelecekte vuku bulacak bir hadisenin onun dünyasında başlangıç boyutuyla yaşanması ve Yusuf'a (a.s.) kavuşması ile ortaya çıkacak büyük sevince bir nevi hazırlık niteliğindedir. *Hak Dini Kur'an Dili'*nde söz konusu hadisenin nasıl gerçekleşmiş olabileceğine dair ihtimaller kritik edilmektedir. Öncelikle çok uzak bir mesafeden kokunun alınmasının hız bakımından ele alındığında hava akımı ile açıklanamayacağı belirtilir. Kokunun kafilenin henüz ayrıldığı Mısır'dan Yakup'un yaşadığı Kenan diyarına ulaşabilmesi için rüzgârın hızının en azından şimşek ya da elektrik hızına sahip olması gerekir. Elmalılı, döneminin fen bilimlerini esas alarak elektrik akımının ses nakline izin verdiğini ancak kokunun elektrik ile intikali konusunda henüz bir bilginin olmadığını ifade eder. Kur'an-ı Kerim'de Yakup Peygamberin Yusuf için duyduğu keder ve özlem sebebiyle gözlerinin kör olmasından bahsedilmesine rağmen Yusuf'un kokusunu duyması, Yusuf'un gömleğini taşıyan kafilenin Mısır'dan ayrılışı ile ortaya çıkar. Bundan dolayı Elmalılı, Yakup'un kokuyu almasının Yusuf'a karşı duyulan aşırı hassasiyetle açıklanamayacağını düşünür. Elmalılı, özel bir isim belirtmeksizin müfessirlerin konu hakkında ya Yakup'un vicdanına mucize nevinde bir hadise olarak söz konusu kokunun ulaştırıldığını ya da Yakup'un vicdanında Yusuf'un kokusunun yaratıldığı şeklinde genel olarak iki açıklama yapıldığını aktarır. Bu iki açıklamada Elmalılı açısından kabul edilebilir olup yaşanan hadisede önemli olan noktanın harikulade bir şekilde gerçekleşen Rab tarafından rahata erdirmeye (tervîh-i rabbani) olduğu vurgulanır.<sup>46</sup> Elmalılı'nın değerlendirmelerinde 'vicdanı saran', 'vicdanında yaratılması' tespitlerinin yapıyor olması aynı zamanda vicdanı, gelen verilerin değerlendirildiği yer olarak düşündürmektedir. Bu durum aynı aklın hem bilgi edinme kaynağı hem de edinilen bilgilerin işleme alındığı bir konumda olmasına benzemektedir.

Elmalılı, dönemin fen bilgisinin ifade edilen olayı izah edememekle birlikte inkâr da etmediğini ve "telepati" başlığı altında değerlendirdiğini belirtir. Açıklamalarında Elmalılı, telefon, telgraf ve telepati kelimeleri arasındaki benzerliğe işaret eder. "Tele" uzak "pati" ise tesir altında kalmak anlamındadır. Uzaktan kokunun alınması daha çok manevi alanda bahsi geçen telepati ile ilişkilendirildiği gibi fen bilimleri alanında tasavvura imkan veren telgraf ve telefonda meydana gelen hadise ile de özdeşleştirilmiştir. Telepati türünde kendi yaşadıklarından da örnek veren Elmalılı, bu durumun İslami literatürde ilham olarak isimlendirilen alana karşılık geldiğini belirtir. Uykuda olması halinde ise rüya ismini almaktadır. Elmalılı, bu tür hadiselerin esbâb-ı ilimden sayılmadığını ancak vehimden keramet ve mucizeye kadar farklı derecelerde ortaya çıktığını az da olmadığını kişiler farkında olsun ya da olmasın herkesin başına gelebileceğini, ayrıca vakiadan önce vakıa ile beraber veya vakiadan sonra da olabileceğini ifade eder. Bu bağlamda kendi yaşadığı tecrübeleri de aktarır.<sup>47</sup>

Elmalılı bu âyet ile ilgili kanaatlerini belirtirken Yakup'un Yusuf'un kokusunu almasını sadece psikoloji ilmi (ilm-i ruh) ve mucize ile ilişkili görmemekte ayrıca fen ilimleri açısından da ilham veren bir içeriğe sahip olduğunu iddia etmektedir. Rayihanın *rih* kelimesi ile ifade edilmesi 'ulaşma' manasını öne çıkarmaktadır. Yakup'un vicdanına rüzgâr hızı ile kokunun fiziki olarak ulaşması mümkün görünmediğinden âyet, elektrik akımının kokuyu da çok daha hızlı iletebilme

<sup>46</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1960, 4/2919.

<sup>47</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1960, 4/2919. Elmalılı'nın yaşadığı dönemde spiritizm ve telepati konuları gündemde olup Batı'da ve Osmanlı coğrafyasında farklı bağlamlarda tartışılan bir özelliğe sahiptir. Salih Zeki (ö.1921) "Öbür Dünya ile Nasıl İletişim Kurulur?" başlıklı bir makaleye atıfta bulunarak W. T. Stead'in (ö.1912) görüşlerini kritik etmekte ve kendi yaklaşımını da ortaya koymaktadır. O, Ruh gibi latif varlıkların bilimsel olarak da reddedilemeyeceğini belirtmekle beraber ruhlara "yazı yazdırmak" ve "fotoğraflarını çekmek" gibi bazı niteliklerin verilmesini doğru bulmaz. Stead, ruhlarla telepati yöntemi ile aldığı haberlerden ve bunlarla ilgili yaşadığı tecrübelerden bahsetmektedir. Bkz. Salih Zeki, *Hikemiyât: Felsefe, Bilim ve Eğitim Yazıları* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022), 586-592.

ihtimalini hatıra getirmektedir. Dolayısıyla ona göre âyet, henüz aşikâr olmayan bir tabiat kanununun da varlığını düşündürme potansiyeline sahiptir. *Hak Dini Kur'an Dili'*nde bütün bu yorumlar yapılmakla beraber asıl maksadın Rabbânî tasarrufu izah etmek olduğu belirtilir.<sup>48</sup>

Yakın dönem bir İslam alimi olan Elmalılı'nın vicdanı ilham içeriği ile bir bilgi kaynağı olarak görmesi üzerinde durulmayı hak eden bir noktadır. Elmalılı'nın konuyu bilimsel datalarla ilişkilendirme çabası onun manevi yolla gelen ilham ve benzeri verilerin değerine karşı sahip olduğu anlam ve kıymeti iptal etmez. Bununla birlikte, iç hisler üzerine kurulan alanın zaman zaman maddi olanla veya müşahade edilebilir olanla açıklanması varlığı ve değeri kabul edilen bir kaynağın ve/veya metodun farklı açıklama şekilleri ile muhatabı karşılaştırma ve bir nebze de ikna çabasıdır. Ancak tüm bunların ötesinde onun açıklamalarının çok yönlü olması maddi ve manevi olanın ittihâd derecesinde bir birlikteliğinden kaynaklanır. Bu bağlamda çok yönlü yapılan izahlar, madde ile mana ve ruh ile beden arasında bütünsel bakış açısı ile de bağlantılıdır. İslam Dinini anlama çabasını ortaya koyarken, dönemine intikal eden birikimi kolay kolay reddetmeyen Elmalılı'ya göre böyle bir verinin dikkate alınmaması için olabirliğine dair bütün ihtimallerin tüketilmesi gerekmektedir. Onun bir taraftan kadime karşı bu tavrı diğer yanda dönemin bilimsel verileri ile yaptığı açıklamaları çeşitlendirmesi, bilinçsizce tercih edilen bir üslup değildir. Bilakis yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi onun bu yöntemi bütünsel bakış açısının bir sonucudur.

Elmalılı hadiselerle farklı veçhelerden ama aynı bakış açısı ile ele almayı önemser. O her şeyi farklı bir bakış açısı ile bakmanın *vücûd* ile vicdan arasındaki irtibata zarar vereceğini düşünmektedir. İlimde ve felsefede önemli olanın bilgiler arasındaki ilişkileri düzenlemek olduğu belirtilmiştir.<sup>49</sup>

### 3. Vicdanın Ontolojik Bağlamı

Elmalılı'da vâcibü'l vücûd'dan başlayan ve vâcibü'l vücûda doğru ilerleyen dairesel bir döngü şeklinde seyir takip eden bir ontoloji anlayışı görülmektedir. Varlığı ve varlığa dair olan hususları anlamak, söz konusu bu döngüsel hareketi fark etmekle mümkün hale gelir. Elmalılı, vicdanın kaynağını ilahi olarak kabul eder. Zât'tan bütün mahlukata farklı düzeylerde verilen vicdan/ruh, vücûd ile buluşarak *nefs*leri oluşturur. Vicdan ve vücûdun *nefs* aynasına yansıdığını ve birbirlerini gerektirdiğini belirten Elmalılı aralarında zamansal öncelikleri hakkında doğrudan bir belirleme yapmaz. Bununla birlikte vicdanın ilahi olma yönüne yaptığı vurgu düşünüldüğünde değer ve kıymet olarak önceliğinden bahsedilebilir.<sup>50</sup> Elmalılı'ya göre bu açıdan vücûd ve vicdan arasındaki ilişkiyi detaylandırmak varlığın anatomisini anlamaya katkı sağlamaktadır.

#### 3.1. Vücûd ile Vicdan Arasındaki İlişki

Ruh-vicdan, şuur-vicdan, şehadet-vicdan kavramları arasındaki ilişki önceki başlıklarda ele alınmakla beraber burada ontolojik bağlam açısından özellikle vücûd ve vicdan arasındaki bağlantının -Elmalılı'nın tanımlaması ile *nefs* aynasına yansıyan iki görüntü ve temel unsur olması nedeniyle- ayrı bir başlık ile incelenmesi uygun görülmüştür.

<sup>48</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1960, 4/2921-2922.

<sup>49</sup> Yazır, "Dibâce", 30.

<sup>50</sup> Yazır, "Dibâce", 21.

Elmalılı'ya göre ruhlar ve cisimler arasında kuvvetli bir ilişki olup bunlar birbirlerine mahrem değildir. Mahlukat, maddiyat ve maneviyat şeklinde iki âlemden müteşekkildir. Maddiyat âleminde olay ve olgular çekim kuvveti ile maneviyat âleminde ise ruh adı verilen bir ilke ile birleşmektedir.<sup>51</sup> Elmalılı'nın yaptığı bütün bu izahlarda nihai maksat, maddiyat ve maneviyatı birleştiren çekim kuvveti ve ruh olarak adlandırılan bu iki ilkeyi bir araya getiren vâcibü'l vücûdu açıklamaktır. Normal şartlarda bu iki ilkenin birleşmesi, bilinen herhangi bir yöntem ile mümkün görünmemektedir. Bu birliktelik Allah'ın yaratması ile gerçekleşmiştir.

İnsan ölçeğinde düşünüldüğünde Elmalılı yazı yazmayı örnek olarak vermektedir. O, nefsin öncelikle elin farkında oluşunu ve kalem tutabilmesini cismin ve ruhun birlikteliği sayesinde mümkün görür. Harekete geçme de bu birliktelik sayesinde gerçekleşir.<sup>52</sup> İnsan için bu hareket zorunlu ve otomatik olmayıp şuurun eşlik ettiği bir düzeydedir. İnsan ruh ve bedenden oluştuğu için vücûd ile vicdan arasındaki birlikteliği öncelikle kendinde tecrübe etmektedir. Elmalılı'ya göre ruh ve beden ittihâd derecesinde bir irtibat ile 'ben' denilen *nefste* karar kılmaktadır. İnsan, kendi ruh ve cisminin buluşması ile ortaya çıkan birlikteliğini, vicdanının şahitliği veya yaşadığı tecrübe (*vicdan-ı şuhûd*) ile vicdan ve vücûd şeklinde iki yönü olan olaylar zincirindeki birlikteliği ise kıyas (*vicdan-ı kıyas*) ile bulmaktadır. İnsanın diğer varlıklar ile kendi arasındaki birliktelik ise vicdan yoluyla ve vicdanda anlaşılmalıdır.<sup>53</sup>

İnsan ilk aşamada kendindeki birliği, akabinde diğer varlıklardaki birliği, bir sonraki aşamada ise kendi ile diğer varlıklar arasındaki birliği fark eder. Öyle ki vicdan ile vücûdun birleştiği nihai nokta yani varlığın son noktası olan *sidre-i münteha*ya ulaşılır.

*"Kâis ve makisin, şâhid ve meşhudun, vicdan ile vücûdun birleştiği bu nokta-i kusvâ artık şu'ûnun sidre-i müntehası vücûdun nokta-i istivası oluyor. 'O Rahman Arş üzerine istivâ buyurdu' bunun tâk-ı tecellisine asılmış bir kitâbe-i ledün... Bu nişaneyi görüyorum, arşı ehadiyetine geldiğimi anlıyorum."*<sup>54</sup>

Bende başlayıp Zât'ta biten vicdanla gerçekleştirilen bu yolculuk, vahdetten ahadiyete doğru yapılmaktadır. Vahdet, mahsûsata dair bir alanda da geçerli iken ahadiyyet daha üst seviyesi düşünölemeyen bir birliktir.<sup>55</sup> Vâcibü'l vücûdun *halk* ve *emretmesi*yle oluşan mahlukat idrak sürecinde vicdanda ve vicdan yoluyla yine başlangıç noktasına döner. Burada birliğe ulaşmak kadar bütünlüğe ulaşmak da söz konusudur.

### 3.2. Vicdanın Görünme Alanları Olarak Zât, Kişi ve Toplum

Elmalılı küllî vicdan (*vicdân-ı 'am*), ilk vicdan ve sosyal vicdan terkiplerini vicdanın tezahürleri veya unsurları bağlamında kullanmaktadır. Bu çalışmada sayılan terkipler vicdanın çeşitleri olarak değil yönleri şeklinde değerlendirilmektedir.

Zât'ın *küllî vicdan* (*vicdân-ı 'am*) ile *küllî vücûdun* (*vücûd-i âm*) birleşmesinde tecelli ettiğini belirten Elmalılı, vicdan yoluyla tüm mahlukat ile Zât arasındaki izafiyetin gerçekleştiğini açıklar. Ona göre vicdan ile yapılan bu yolculuk, ahadiyyeti gösterir nitelikte olan Zât'a değil ama Allah'ın isim ve sıfatlarındaki birlik seviyesini gösteren vahidiyete ulaşılabilme imkan tanır. Bütün

<sup>51</sup> Yazır, "Dibâce", 22.

<sup>52</sup> Yazır, "Dibâce", 22.

<sup>53</sup> Yazır, "Dibâce", 21-23.

<sup>54</sup> Yazır, "Dibâce", 23.

<sup>55</sup> Süleyman Uludağ, "Ahadiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1.cilt/484; Ali Durusoy, "Vahdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42.cilt/430-431.

mahlukat Allah'ın var etmesi ile vücûd ve vicdandan oluşarak *nefs* bulmuş, kaynağı olan bu başlangıç noktasına yine kendinde olan vicdan ile vicdanî olarak erişebilmiştir. Burada temel nokta her vücûd Allah'ın olduğundan insan kendi vicdanında bedihî olarak bilkuvve Allah'a ulaşacak donanıma sahiptir. Bu yeti insana hudurî olarak verilmiştir. İnsanın Allah'ı bedihî ve nazarî olarak bulması ise vücûdî olarak gerçekleşmektedir. Elmalılı bu durumu enfûsî ve afâkî yollarla Allah'ı bulma anlamında kullanmaktadır. Görüldüğü gibi Elmalılı için hem Zât'ın mahiyetinde hem de Zât'a giden süreçte vicdan yer alır. Küllî vicdan özel vicdanların (vicdan-ı has) bir araya gelerek oluşturduğu bir yekûnu ifade etmez. Elmalılı'da küllî vicdan, vicdanın kaynağı ve bu vicdanın diğer vicdanlarla ilişkisi anlamında ele alınmaktadır. Ona göre bütün vicdanların ve mahlukatın kaynağı Allah'tır ve buna rağmen Allah sadece vicdandan ibaret bir varlık da değildir.<sup>56</sup>

Elmalılı insana yaratılıştaki verilen vicdanı ilk vicdan (vicdan-ı ulâ) ve *kuvve-i kudsiyye* olarak da adlandırmaktadır. Kuvve-i kudsiyye kavramına, nübüvvetin temellendirilişi bağlamında işaret edilmektedir. Elmalılı kuvve-i kudsiyye'nin yaratılıştan gelen verili bir durum olarak kişilerde farklı derecelerde bulunduğunu ve en üst seviyesinin peygamberlerde görüldüğünü düşünür. Bu şekilde vicdanın yani ruhun -vicdan ile ruhun aynı anlamda değerlendirildiği hatırlanarak- ilahi kaynaklı olduğu vurgulanır. Vicdanın bireylerde değişen kuvvette olması bazı araştırmalarda beden özellikleri ile ilişkilendirilmektedir.<sup>57</sup> Elmalılı ise bu farklılığın sebebini yaratılıştaki ilâhî tasarrufa dayandırır. Kuvve-i kudsiyyeye fonksiyonları itibarıyla bakıldığında Elmalılı'da vicdanın bir yönü olan ilham şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Her *nefste* değişen miktarlarda bulunan ilham tecrübe yoluyla genel olarak ispatlanamamakla birlikte bedîhiyyât özelliği taşımakta ve özel bir kıymet ifade etmektedir.<sup>58</sup>

Elmalılı'nın ruh, ilim ve içtihadı dair yaptığı açıklamalarında sosyal vicdan kullanımını dikkati çekmektedir. Sosyal ruh ve sosyal vicdan terkiplerini Elmalılı ictihad ve bilimsel çalışmalarda bütünlük bağlamında kullanmaktadır. Elmalılı eski dönemlerde felsefenin bütün ilimleri kapsayan özelliği nedeniyle bir filozofun örneğin iyi bir matematikçi, bilim adamı ve tabip olabildiğini belirtmektedir. Bilimsel çalışmaların oluşturulan uzmanlık alanlarına göre yapılmaya başlanması, bu durumu değiştirmiş, ictihadı da doğrudan etkilemiştir. Bu değişim sebebiyle ferdin yerine getirebildiği ictihad sorumluluğu topluma geçmiştir. Artık mutlak müçtehitler fertler değil topluluklardır. Bu durum bilim toplulukları ve bunların arasındaki işleyişin önemini ortaya çıkarmaktadır. Herhangi bir topluluğun uyum içinde ve ortak bir şekilde çalışabilmesi için aralarında bir ilkenin olması gerekir. Elmalılı bu ilkeyi sosyal ruh olarak adlandırmaktadır. Söz konusu bu ilkenin birleştiriciliği ile farklı alanlarda gerçekleştirilecek düzenli faaliyetler sayesinde mutlak ictihad seviyesine ulaşılabilir. Ona göre umumi hayatta sağlanan ahenk ve düzen yoluyla sosyal nefsin de devamlılığı sağlanmış olur.<sup>59</sup>

Milleti bir *nefs*, onu bir arada tutan ilkeyi de sosyal ruh/vicdan olarak adlandıran Elmalılı, halk ve seçkinler arasında ruhî bağlılık ve benzeşmeye önem vermektedir. Ona göre din ve bilimin ayrılması halk ve seçkinler arasında oluşacak kopukluk anlamına gelir. Halkın tamamının bilgin veya dindar veya hem bilgin hem dindar olması beklenemez. Ancak halkı ve seçkinleri

<sup>56</sup> Yazır, "Dibâce", 21,23-24.

<sup>57</sup> Gürbüz Deniz, *Eskiyeşi*, "İnsanî Ruh Üzerine" 37 (2018), 27-28.

<sup>58</sup> Yazır, "Dibâce", 37.; Hatırlanacağı üzere bu çalışmada "*Yusuf Kıssası Bağlamında Vicdan*" başlığında Yakup Peygamberin Yusuf Süresinde anlatılan tecrübeleri Elmalılı'nın tefsirinde ilham kategorisinde değerlendirilmekle beraber zaman zaman bilimsel verilerle de ilişki kurularak sunulmuş ve ilhamın bağlantılı olduğu alanlar hususunda taşıdığı potansiyel ortaya konmaya çalışılmıştır.

<sup>59</sup> Yazır, "Dibâce", 32-33.

dindar olmayan bir durum büyük problemlere yol açar. Merkez olarak nitelendirilebilecek seçkinler ile çevre olarak değerlendirilebilecek halk arasındaki çatışma sosyal birliğin parçalanması sonucunu doğurur. Elmalılı'nın bütünsel bakış açısı bu bağlamda da görünür hale gelir. Din ve bilim ile halk ve seçkinin birbirlerinden tamamen ayrı olmasının sosyal vicdanı öldüreceği anlaşılır. Milletlerin genişleme ve büyümesi de vicdanlarının kapsam ve küllî vicdan ile kurdukları ilişki ile bağlantılıdır.<sup>60</sup>

Elmalılı'da, yapılan izahlar bütün olgu ve olayların *nefs*ler olduğu, *nefs*lerin de vücûd ve vicdandan oluştuğu üzerine yapılandırılmaktadır. Zât, insan ve toplumun vicdan ile kurduğu örgü, yaratan ile mahlukat arasındaki kuvvetli bağlantıyı ortaya koyar niteliktedir. Farklı varlık seviyeleri olan Zât, insan ve insanı oluşturan toplum üzerinden vicdanın görüntülerini düşünmek bizi onun mahiyetine bir nebze daha yaklaştırmaktadır.

### Sonuç

Elmalılı'da *nefs*, vücûd ve vicdanın kendine yansıdığı bir aynadır. İnsan nefsi, beden ve ruhtan oluşmaktadır. Ona göre beden ve ruh, vücûd ve vicdan olarak da isimlendirilebilir. Bu nedenle ruh hakkında yapılan mülâhazalar vicdan için de geçerlidir. Ruh ile vicdanın Elmalılı'da aynı anlamda kullanılması, vicdanın özellikle ontolojik açıdan tartışılma imkanlarını ruh kavramının tartışılma imkanlarına bağlı kılmaktadır.

Ruhun hakikatinin insan nefsinin üstünde olması nedeniyle ruhun kavrayabildikleri ve idrak ettikleri, insan ile sınırlı değil, onu aşan boyutlardadır. Ruhun hakikatinin ifade edilen konumu, insanın kendi dışındaki varlık alanını da idrak etmesini mümkün kılar. Elmalılı'ya göre vicdan ruh ile aynı anlamda kullanıldığından ruhun konumu hakkında yapılan tespitler vicdan için de geçerlidir. Vicdan ve vücûdun birleştiği öncelikli nokta *nefs*'tir. *Nefs*'te gerçekleşen ittihâd derecesindeki birliktelik âlemin nefsinde devam eder. Bu yolculuğun son durağı ise varlığın nihai noktası olan *sidre-i müntehadır*.

Bu çalışmada Elmalılı Hamdi Yazır'da vicdanın yani başka bir ifadeyle ruhun konumunu anlamak için başvurulması gereken bir diğer kavramın *emr* kavramı olduğu belirtilmektedir. Ruh Rabbin bir emridir. Elmalılı'da, *emr* kelimesinin anlamı *umur* ve *evamir* şeklinde iki kelimenin tekili olma ihtimallerine göre açıklanmaktadır. *Emr* kavramının *umur* kelimesinin müfredi olarak Rabbe izafiyeti ve bazı hakikatlerin bilgisinin Rabbe ait oluşu birlikte değerlendirildiğinde ruhun kaynağının Rabbin verdiği *ol* emri olduğu anlaşılır. Bu mana, Elmalılı'da Allah'ın cisimlere dair tasarrufunun *halk*; mana ve ilkelere dair tasarrufunun ise *emr* olarak zuhur etmesi şeklinde tefsir edilmektedir. O, *emr* kelimesinin *evamir*in tekili olması halinde ise "Rabbin emri" ibaresini Rabbin bütün mahlukat üzerinde gerçekleştirdiği terbiye şeklinde yorumlamaktadır. Ruhun fonksiyonu ise Rabb'den gelen bir emir ile kişiye kendini ve Rabbini tanıtmaktır. Bu şekilde Elmalılı'da ruhun *emr*, ene ve Rab olarak üç unsur üzerine bina edildiği açıklanır. Anlaşılmaktadır ki Elmalılı'ya göre genel olarak Allah'ın âlem ile ilişkisinde nirengi noktasında duran kavram rubûbiyettir. Bu tanımlama yaratan ile mahlukat arasında her an devam eden bağın göstergesidir.

İnsanın yaratılma sürecinde önemli basamaklardan olan *bezm-i elest* de vicdanın şuur anlamıyla doğrudan ilgilidir. Rab ile insan arasında gerçekleşen mîsâk, kişinin kendine ve Rabbinin varlığına şahitliğidir. Şahitlik şuur yetisinin kapsamında olmakla beraber onun en üst seviyesidir. Kişinin kendi varlığını ve Rabbinin varlığını duyması anlamındadır. Tekvînî ve tebliğ

<sup>60</sup> Yazır, "Dibâce", 32.

dair yönlerin bulunduğu ve kelim-i nefsi olarak gerçekleşen ruh ile ilgili olduğundan Rabbin emri olan bu özel mîsâk, vicdanın şuur yönünü anlamamıza katkı sağlar.

Elmalılı'da vicdanın manalarından birisi de ilhamdır. Ledünnî bir özelliğe sahip olan ilham seviyesindeki bir bilginin zaman ve mekân değiştikçe farklı düzeylerde anlaşılma potansiyeline işaret edilmesi, Elmalılı'nın madde ve manaya bütüncül bakışını göstermektedir. Kategorisi ne olursa olsun mahlukattaki her olay ve olgu yapısal olarak birbirleri ile kesişen veya örtüşen özellikleri haizdir. Vicdanın ilham anlamı açıklanırken görüldüğü üzere vicdan bir yolla alınan verilerin değerlendirildiği merkez olarak da mülâhaza edilmektedir. Bu durum ontolojik bağlantılarla açıklanabilen tek ve aynı kaynaktan gelmenin bir sonucu olmak yanında epistemolojik sonuçlara da götürebilir.

**Kaynakça/References / المصادر**

- Abdurrahman, Taha. Dinin Ruhü. çev. Soner Gündüzöz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.
- Alpyağlı, Recep. "Çankı, Mustafa Namık". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (2. Basım). C. Ek-1. Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Cengiz, Yunus. "Câhız'ın Düşüncesinde Vicdanın Gerçekleşim Seyri ve Denetlenmesi". İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı. ed. Yunus Cengiz - Selime Çınar. İstanbul: Nobel, 1. Basım., 2018.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Târifât. İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1300.
- Çankı, Mustafa Namık. Büyük Felsefe Lûgatı. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Çelik, Şengül. "Batı Felsefe Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan". İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı. ed. Yunus Cengiz - Selime Çınar. İstanbul: Nobel, 1. Basım., 2018.
- Dalkılıç, Mehmet. İslam Mezheplerinde Ruh. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Deniz, Gürbüz. Eskiye. "İnsanî Ruh Üzerine" 37 (2018).
- Durusoy, Ali. "Vahdet". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C. 42.cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- İsfehânî, Ebu'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-. Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân. thk. Safvân Adnân Davûdî. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2014.
- Kara, İsmail. Bir Felsefe Dili Kurmak -Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Ragıb el-İsfahani, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım., 2007.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. Mefâtihü'l-Ğayb. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Rufeveyfî, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-. Lisânü'l-'Arab. Beyrut: Daru's-sâdir, h 1414.
- Türkben, Yaşar. "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Ölümsüzlüğe Dair Düşüncelerinin Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi". Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu. ed. Ahmet Ögke - Rifat Atay. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Türker, Ömer. "Nefis". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Ahadiyyet". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C. 1.cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. "Dibâce". Metâlib ve Mezâhib. Mlf. Paul Janet - Gabriel Séailles. İstanbul: İnsan Yayınları, Birinci Baskı., 2019.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. 9 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, 1960.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. "İslâmiyet ve Hilâfet ve Meşihat-ı islâmiye". Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler -Din Felsefe Siyaset Hukuk-. İstanbul: Klasik, İkinci basım., 2013.
- Zeki, Salih. Hikemiyât: Felsefe, Bilim ve Eğitim Yazıları. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022.



# Dr. Emrah KANDEMİR

*Diyanet İşleri Başkanlığı*  
*Presidency of Religious Affairs*  
*Ankara, TÜRKİYE*  
*kandemirem@hotmail.com*  
*ORCID: 0000-0003-0045-1613*

## Bir Davetçi Olarak Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Rehberliğinde Din Görevlisinin İletişim Dili

The Communication Language of the Religious Officer in the  
Context of Prophet Muhammed's (pbuh) Character of the "Inviter"

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ocak 2023 / 24 January 2023  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Haziran 2023 / 23 June 2023  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

### Atıf | Citation

Kandemir, Emrah. "Bir Davetçi Olarak Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Rehberliğinde  
Din Görevlisinin İletişim Dili". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3  
(Haziran 2023), 93-112.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
*Double anonymized - Two External*

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.*  
*No plagiarism detected.*

### Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu  
ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.  
*It is declared that scientific and ethical principles have been followed  
while carrying out and writing this study and that all the sources used  
have been properly cited (Emrah KANDEMİR).*

### Telif Hakkı | Copyright

**(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in  
support of this research.*

## Öz

İslâm dinini anlama ve anlatma pozisyonunda olan kişiler Kur'an-ı Kerim'in öngördüğü ve Hz. Muhammed'in (s.a.s) bizzat uyguladığı tebliğ yöntemini iyi bilmelidirler. Bunun yanı sıra insanın yapısını iyi tanımalı onun ilgi ve isteklerini hırs ve ihtiraslarını da göz önünde bulundurarak doğru bir iletişim becerisi geliştirmelidirler. Aksi halde etkili bir örneklik ve mesajın verimli bir şekilde hedef kitleye aktarımı mümkün olmayacaktır. Bu çalışmada özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde din hizmetleri görevini yürüten imam hatip ve müezzin kayyımının taşra teşkilatındaki yöneticileri başta olmak üzere meslektaşları ve toplumla iletişimlerini rivayetler örnekliğinde incelenmiştir. Mesleğe henüz başlamış imam hatiplerin görevlerinde başarılı olmaları için ilk amirleri konumundaki müftüler, görev bölgelerindeki kurumlar, muhtarlar, gençler, orta ve ileri yaş grupları, göçmenler ve aileleriyle iletişimlerinin nasıl olması gerektiği ortaya konmuştur. Bunun yanı sıra sahada din görevlilerini bekleyen zorluklara değinilecek ve söz konusu sorunlara çözüm önerileri getirilecektir. Başkanlık personelinin aidiyet duygularının güçlendirilmesi için kuruma ve personele düşen sorumluluklar üzerinde durulacaktır. Böylece bir davetçi olan din görevlilerinin yürüttükleri görevin önemini anlamalarına yardımcı olunacak ve neticede kendilerine karşılaşılabilecekleri olası sorunların üstesinden gelme becerisi kazandırılmış olacaktır. Bu yönüyle alanında ilk olan çalışmayla İslâm dininin inanç, ibâdet ve ahlak esasları ile ilgili hususlarda insanlara rehberlik etmek için ülkemizin en ücra köşelerinde dahi görev yapan din görevlilerinin yürütecekleri din hizmetlerinin daha sağlıklı ve kaliteli olmasına katkı sağlanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hz. Muhammed, İletişim, Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam Hatip, Müezzin Kayyım.

## The Communication Language of the Religious Officer in the Context of Prophet Muhammed's (pbuh) Character of the "Inviter"

### Abstract

People who are able to understand and explain the religion of Islam are in a position in which they should know commands that are predicted by the Holy Quran and Prophet Muhammad (pbuh). They should know well of the methods of communication that Prophet Muhammad (Pbuh) used. Moreover, they should consider the structure of a person and develop suitable communication skills by considering his interests, desires and ambitions. Otherwise, it would not be possible to provide an influential example or message on the believers. In this study, the communication of Imam Hatip and muezzin kayyims, who perform religious duties under the service of the Directorate of Religious Affairs (DIB) with their colleagues and the society, especially their superiors in the provincial organization, is specifically addressed through the example of narratives. Muftis regarded as the first superiors of Imam Hatips who have just started their profession, institutions in their areas of service, principals, youngsters, middle and elder age groups, immigrants and their families are shown how exemplary communication should be. In addition, this study not only aims to examine the difficulties that religious officials face in this field, but it also proposes solutions to these problems. In order to strengthen the sense of belonging of the presidential staff, the responsibilities of the institutional structure and the duties/influence of the staff is highlighted. In this manner, being as "inviter" in religious sense, the religious officials will be carefully explained the utter importance of their task, which in turn enables them to cope with the possible problems they deal with. Moreover, this paper aims to guide religious officials who serve to preach Islamic faith, worship God, and better their moral principles even in the remotest corners of the country.

**Keywords:** Hadith, Prophet Muhammad, Communication, Presidency of Religious Affairs, Imam Hatip, Muezzin Kayyim.

### Giriş

Hayat, tekrarı olmayan hatta geç kalındığı takdirde telafisi de bulunmayan tek seferlik bir yaşam sürecidir. Bu zamanı verimli bir şekilde geçirmek ve pişmanlık duymamak için yaşanmışlıklardan istifade etmek son derece önemlidir. Zira bazı deneyimlerin okulu yoktur. İnsanlar birtakım şeyleri süreç içerisinde tecrübeyle öğrenirler. Bunlardan bir tanesi de memuriyettir. Memuriyet, kişiye çok yönlü sorumluluklar yükleyen bir görevdir. Bu görev din alanında ise durum daha fazla önem arz etmektedir. Çünkü söz konusu sahada vazife üstlenen

bireylerin Allah Teâlâ'ya karşı yükümlülüklerinin yanı sıra kendilerine, ailelerine, görev mahallinde bulunan tüm insanlara karşı mesuliyetleri vardır.

Din görevlisinin insanlarla iletişimlerinde en önemli kılavuzu Kur'an'ı Kerim ve Allah Resûlü'nün (s.a.s) muhataplarına karşı davranış tarzlarıdır. O Allah'ın (c.c) dinini insanlara anlatırken ortaya koymuş olduğu sözlü veya sözsüz iletişim biçimleriyle asırlardır Müslümanlara yol gösterici olmuştur. Başta sahâbe olmak üzere, tabiin ve daha sonraki nesiller O'nun eğitim öğretim yöntemlerini ve iletişim biçimlerini uygulamışlardır. Hatta gerek mabet içi gerekse mabet dışında din eğitim öğretiminde ortaya konan hitabet çeşitleri modern bilimlere kaynaklık teşkil edecek ilke ve metotların oluşmasını sağlamıştır. Bu nedenle Hz. Peygamber'in (s.a.s) tebliğ metotları ve iletişim yöntemleriyle ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır.<sup>1</sup> Aynı şekilde imam hatipler ve müezzin kayyımların görevlerini yerine getirirken uygulayabilecekleri programa,<sup>2</sup> ilgili mevzuata,<sup>3</sup> ve toplumdaki din görevlisi algısına dair çalışmalar yapılmıştır.<sup>4</sup> Ancak görevin icrası esnasında sahada karşılaşılması muhtemel problemler ve söz konusu problemlere çözüm önerisi bağlamında uygulanması gereken iletişim becerilerini anlatan eser tespit edebildiğimiz kadarıyla mevcut değildir.

Bu çalışmanın amacı iletişim yöntem ve tekniklerini detaylı bir şekilde ortaya koymak veya birtakım istatistikî bilgiler sunmak değildir. Ayet ve hadisler ışığında imam hatip ve müezzin kayyımların toplumun çeşitli kesimleriyle iletişimlerinde dikkat etmeleri gereken hususlar çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Çalışma, söz konusu alanlarda iletişim kazaları yaşanmaması için okuyucusuna birtakım tespit ve tecrübeler sunmaktadır. Bu sebeple söz konusu çalışmamız, göreve yeni başlayan din görevlileri için doğru bir kılavuz olacak, kabiliyetlerinin farkına varmalarında onlara ayna tutacak ve geleceğe hazırlanmalarında kendilerine yol gösterecektir. Denenmiş denemeden tecrübe ışığında, sade, anlaşılır ve yaşanmışlıklardan hareketle İmam hatip ve müezzin kayyımlarının karşılaştıkları sorunlar ve çözüm önerileri araştırmanın ana eksenini oluşturmaktadır.

## 1. İletişim Nedir?

İletişimi, kaynak tarafından hedef kitleye iletilmesi istenilen duygu, düşünce ve bilginin aktarılma süreci şeklinde tarif etmek mümkündür.<sup>5</sup> Allah Teâlâ'nın kullarına emir ve yasaklarını içeren bilgileri aktarma sürecinde kaynak Allah Teâlâ, araç melekler ve peygamberler, hedef kitle insanoğlu, mesaj ise vahiyle bildirilen içeriktir. Yüce Allah peygamberlerine önce kendisiyle sonra insanlarla iletişimlerinin nasıl olması gerektiğini bizzat öğretmiştir. Örneğin insanların taleplerini, sıkıntı ve kederlerini, hatta hamd ve şükürlerini ifade yöntemi olan duanın yapılma şeklinden, insanların başta Hz. Peygamber (s.a.s) olmak üzere başkalarıyla iletişimde takip edilmesi gereken

<sup>1</sup> Canan, İbrahim. Peygamberimizin Tebliğ Metotları, (İstanbul 1998), I-II; Karataş, Mustafa, Hz. Peygamber'in Beden Dili ve Davranış Modelleri, (İstanbul 2007), s. 57. Macit, Yusuf. "Hz. Muhammed'in Bazı İletişim İlkeleri". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/ 16 (Ağustos 2004): 271-303; Toğrul, Hüseyin. "Hz. Muhammed (s.a.v.) Ve İletişim". Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, (Elazığ 2019).

<sup>2</sup> Komisyon, Din Görevlisi İle 365 Gün, TDV Yayınları (Ankara 2019).

<sup>3</sup> Karagöz, İsmail. Din Görevlisi Mevzuat Rehberi, DİB Yayınları, (Ankara 2021).

<sup>4</sup> Yavuzer, Hasan. "Toplumda Din Görevlisi Algısı: Nevşehir İli Örneği", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 12/3, (Eylül: 2022),

<sup>5</sup> Gökçe, Orhan. İletişim Bilimine Giriş, (Ankara: Turhan Kitapevi, 2003), Bıçakçı; İlker. İletişim ve Halkla İlişkiler, (İstanbul: Mediacat, 2006), s. 17.

üslûba kadar hemen her şeyin bilgisi ilahi kanaldan insanlığa aktarılmıştır.<sup>6</sup> Dini anlatma pozisyonunda olan şahıslara düşen görev bu tecrübeyi hayata geçirmekten ibarettir.

İnsanların birbirleriyle iletişimlerinde çok yönlü ileti alışverişi yaşanmakla birlikte bu sürecin birtakım türleri, dinamikleri ve etmenleri bulunmaktadır. Zira iletişimde sesler, jest ve mimikler devreye girmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s) insanlarla iletişiminde tokalaşırken karşıdaki elini çekmeden el çekmeme, bir şey anlatırken el ve kollarla anlatıma uygun işaretler yapma gibi el hareketlerini ve insanlara karşı mütebessim olma, konuşurken muhatabın yüzüne bakma, hoşlanmadığı bir durumda ise yüzünü ekşitme şeklinde yüz ifadelerini anlamlı bir şekilde kullandığı bilinen bir husustur.<sup>7</sup> Bu yönüyle iletilen mesajın doğruluğu kadar iletişimin son derece sağlıklı olması da çok önemlidir. Aksi takdirde iletişim sürecinin yanlış işlemesi durumunda akış engellenecek, hedef kitlede mesajın etkisi ya azalacak veya tamamen yok olacaktır.

Bu sebeple peygamberlerin, tebliğ görevlerini yerine getirirken sabırla davetlerine devam ettikleri bilinen bir husustur. Onlar yaşadıkları topluma söylemeden önce eylemleriyle örnek olmuşlar<sup>8</sup> ve muhataplarına nezaket üslubunu kullanmışlardır.<sup>9</sup> Güçleştirip nefret ettirmemişler, aksine kolaylaştırıcı ve müjdeleyici olmuşlardır.<sup>10</sup> Kendilerine inanmayanlara dahi nezaket, sevgi ve şefkat dilini kullanmışlardır. Bu yüzdendir ki asırlardır nebevî iletişim tarzını örnek alan nice şahsiyetler insanların gönüllerinde taht kurmuşlardır. Aksini benimseyenler ise tarihin derinliklerinde yok olup gitmişlerdir.

Allah Teâlâ'nın kelâmını anlama ve yaşama, peygamberlerin sünnet-i seniyyelerini temsil, tüm Müslümanların görevidir. Aynı şekilde dinin emirlerini anlatma görevi de tüm Müslümanların sorumluluğunda olmakla birlikte din alanında uzmanlaşmış kişilerle mesaisini bu alana hasretmiş sahada toplumun her kesimiyle iç içe özellikle toplu şekilde yapılan ibadetlerde insanlara kılavuzluk eden din görevlilerine aittir. Çünkü onlar mesailerini bu ulvî vazifeye hasretmişlerdir. Dolayısıyla din görevlileri, dinin makâsıdını iyi bilmek, örnek olmak ve bu kutlu mirası sağlıklı bir iletişimle başkalarına aktarmak durumundadırlar. Bunun için de öncelikle ilmi ve ahlâkî anlamda kendi tekâmüllerini sağlamak durumundadırlar.

## 2. Din Görevlisi Kimdir?

Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği'ne göre imam-hatipler; başımam-hatip, uzman imam-hatip ve imam-hatip,<sup>11</sup> müezzin-kayımlar ise; başmüezzin ve müezzin kayyım olarak sınıflandırılmışlardır.<sup>12</sup> Bu iki gurubun görevleri ayrıntılı bir şekilde ilgili yönetmelikte yer almaktadır. Buradan hareketle din görevlisinin görev ve sorumlulukları hakkında şunları söylemek mümkündür. Onlar ibadet mekânları olan camilerde her türlü ibadetin öğrenilmesi ve

<sup>6</sup> Bakara, 2/186; Â'râf, 7/55, 56; İsrâ, 17/110; Secde, 32/16; Mü'min, 40/60, 65; Rahmân, 55/29; Hucurât, 49/1,5,11,12

<sup>7</sup> Abdulfettah Ebû Gudde, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodları*, Çev. Enbiya Yıldırım, Yasin Yayınevi, İstanbul tsz., 99; Koç, Ahmet; Kaya Umut, "İletişim Süreci Açısından Hz. Peygamber Ve Gençler", *Peygamberimizin Örneğinde Gençlerle İletişim*, DİB Yayınları, Ankara 2021, 59; Karataş, Mustafa, *Hz. Peygamber'in Beden Dili*, İÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 8, Yıl: 2003, 60.

<sup>8</sup> İbn Mâce, "Edeb", 57.

<sup>9</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.s) bu hususlardaki uygulamaları ve ümmete örneği için bkz. İbrahim Hanek, "Sünnet Perspektifinden Hz. Peygamber'in Tebliğ ve İrşat Mirasının Tespiti", *Farklı Yönleriyle İslâm ve Tebliğ* (İstanbul: Nida Akademi, 2022), 176-178, 184-185.

<sup>10</sup> Buhârî, "İlim", 12; Müslim, "Cihâd", 6.

<sup>11</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği, Madde 40.

<sup>12</sup> DİB, Madde 43.

yapılması noktasında insanlara rehberlik etmelidirler. Buna ilaveten doğum, sünnet, hastalık, ölüm, düğün, dini gün ve gecelerde vatandaşlara din hizmeti sunmanın yanı sıra görev mahallinde ikamet eden kimsesiz, yetim-öksüz, engelli ve ihtiyaç sahibi insanlarla ilgilenerek fertler arasında ülfet, sevgi, dayanışma ve kardeşliği artırıcı faaliyetleri yürütmelidirler.<sup>13</sup> Kısacası din görevlisi görev mahallindeki insanların dini hayatlarıyla ilgili konularda onlara rehberlik etmenin yanı sıra ferdi ve sosyal hayatlarındaki sevinç ve hüzünlerine de ortak olmalıdır.

Din görevlileri yukarıda bahsi geçen çok geniş yelpazeli mesuliyetlerini yerine getirirken kendilerine kılavuzluk edecek önemli rehberleri daima zihinlerinde canlı tutmalıdırlar. Bunlar: Kur'an ve Kur'an'ın ete kemiğe bürünmüş hali olan Hz. Peygamber'in (s.a.s) örnek yaşantısı ile tüm peygamberlerin davalarında sadakatleri, samimiyetleri, bu yolda çekmiş oldukları nice sıkıntı ve belalarla dolu mücadeleleridir. Yani din görevlisi mesaisinin büyük bir kısmını Kur'an'ı anlamaya, Allah Resûlü'nün (s.a.s) sünnetini öğrenmeye ve peygamberlerin hayatlarını tetkik etmeye ayırmalıdır.

### 3. Din Görevlisini Bekleyen Zorluklar

#### 3.1. Din Görevlisi İmajı

İnsanların zihninde oluşmuş bir din görevlisi kalıbı vardır. Bu nedenle mahalle ya da köy halkı ilk etapta yeni gelen din görevlisini de bu kalıba göre değerlendirmektedirler.<sup>14</sup> Kimisi etkili bir şekilde din hizmetleri yürüten, gençlerle ilgilenen, namazlardan önce veya sonra cami dersleri yapan din görevlisini başarılı bulurken bir başkası cami ve müstemilatının temizliğine göre din görevlisini değerlendirmektedir. Başka birileri ise yeni gelen kişide, önceki görevlinin özelliklerini görmek istemektedir. Kısacası insanlar görevliyi ondaki özelliklerle kabul yerine onun kendi zihnindeki biçime uygun olmasını beklemektedir. Bu kıyaslama birkaç ay devam edecektir. Şayet din görevlisi insanların tercihlerine, kendisinden önce vazife yapmış ve cemaatin beğenisini kazanmış seleflerinin hatıralarına saygı duyar, onların olumlu yönlerini kendine örnek alır, sabır ve teennî ile kendi duruşunu, özelliklerini uygun yöntemlerle ortaya koyarsa kısa bir süre içerisinde insanlar yeni görevlilerini kabullenmeye ve ondan istifade etmeye başlayacaklardır. Aksi halde iletişim kopukluğu ve zıtlasmalar meydana gelecektir. Bunun sonucunda ise söz konusu görevlinin oradaki varlığı sıkıntılı hale gelecek ve faaliyetleri verimsiz olacaktır.

#### 3.2. Kültürel Farklılıklar

Din görevlisinin karşılaşılabileceği bir diğer sorun ise görev yaptığı bölge insanların yaşamlarında ve kültürlerindeki farklılıklardır. Belki ilk defa yaşadığı bölgenin dışındaki kültürle tanışacak olan din görevlisi kendi kültüründen farklı bir kültürle karşılaşabilir.<sup>15</sup> Bu durum bazen görevlinin cemaati yadırgaması bazen de cemaatin görevliyi yadırgayıp benimsememesi gibi

<sup>13</sup> DİB, Madde 40/m-n.

<sup>14</sup> İnsanların zihinlerindeki algı din görevlilerine bakışlarını da etkilemektedir. "Toplumda Din Görevlisi Algısı: Nevşehir İli Örneği" adlı çalışmasındaki anketinde Hasan Yavuzer, katılımcıların %35,5'inin din görevlilerinin çok güzel din hizmetleri yaptıklarını geriye kalan %66,5'lik kısmın ise kararsız veya olumsuz görüş bildirdiklerini belirtmektedir. Bk. Yavuzer, Hasan. "Toplumda Din Görevlisi Algısı: Nevşehir İli Örneği", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 12/3, (Eylül: 2022), 1663, 1667.

<sup>15</sup> Muaz b. Cebel'in (ra) Yemen'e gönderilmesi ve oradaki tutumu için bk. İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, Tabakâtü'l-Kübrâ, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, 1. Baskı, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), III, 438-439.

sonuçlar doğurabilmektedir. Örneğin bir bölgede din görevlisinin motosiklete binmesi gayet normal bir davranış olarak görülmekte iken başka bir bölgede ise bu davranış hafiflik olarak değerlendirilebilmektedir. Bu hal fiziksel tarzlar ve giyim kuşam için de geçerlidir. Dolayısıyla din görevlisi her şeyden önce nezafet ve sadelikle beraber toplum tarafından yadırganmayacak bir şekli tercih etmelidir. Bunun için görev yaptığı bölgenin değerlerini iyi analiz etmeli, onların dinin emirleriyle çelişmeyen yaşam tarzlarına saygı göstermeli ve bu davranışlara ters düşecek bir tutum sergilememelidir. Zira anlatanın benimsenmediği bir süreçte anlatılanın da benimsenmeme tehlikesi söz konusudur. Bu sebeple dinin emirlerini anlatma pozisyonunda olan kişiler anlattığı şeylerin muhatap kitlede tesirli olmasını istiyorlarsa içerisinde yaşadığı toplumun gelenekleriyle barışık olmalıdırlar.

### 3.3. Fiziksel Yetersizlikler

Din görevlisinin görev yapacağı bölgede karşılaşılabileceği olumsuzluklardan bir diğeri de gerek caminin gerekse lojmanın fiziki yapısının yetersiz oluşudur. Yıllardır benzer doku ve aynı ortama alışmış olan cemaat yetersiz bir fiziki yapıyı kabullenmiş olabilir. Onlara bu durum son derece normal gelirken başka bir ortamdan yeni gelmiş birisi için aynı keyfiyet söz konusu olmayabilir. Hatta zaman zaman cemaat kendi evleriyle din görevlisinin oturacağı evi kıyaslayabilir, aslında bir memurun oturabileceği standartlarda olmayan bu mekânı son derece yeterli görebilir. Bu durumda din görevlisi bulunduğu ortamı iyi analiz etmelidir. Yapmayı düşündüğü şeyi önce cemaatine uygun bir üslupla izah etmeli, onların da bu değişikliği benimsemesini ve gerekli görmelerini sağlamalıdır. Bunu başardığı anda işler kolaylaşmış demektir. Çünkü değiştirilmesi planlanan işe cemaatin dâhil edilmesi artık onların maddi ve manevi desteklerinin görevliyle beraber olması anlamına gelmektedir. Ya da en azından gerçekleştirilmesi düşünülen değişikliklere yersiz muhalefet engellenmiş olacaktır. Bu hususta da din görevlisine en güzel örnek Hz. Peygamber'in Medine'yi Münevvere'deki Kuba Mescidi ve ardından Mescidi Nebevi ve hücreyi saadetlerinin yapımı esnasında takip ettiği yoldur.<sup>16</sup>

### 3.4. Kurumunda Karşılaştığı Olumsuzluklar

Kişiler kendilerini daha çok değer gördükleri ve önemsendikleri yere ait hissederler. Bu bağlamda din görevlisi kendi kurumunun kapısından içeri girerken amirinden memuruna kadar herkesten güler yüz ve nezaket bekler. Zira o, belki bir kış günü uzak bir köyden meşakkatli bir yolculuk neticesinde, belki de bir ağustos ayında, ya da bir sıkıntısı nedeniyle şehre gelmiş ve orada kendi evi gibi gördüğü kurumunda bir nefes almak istemiş olabilir. İçeri girince "hoş geldin" sözü ve "bir tebessüm" ona kendisini çok kıymetli hissettirecek, onun kurumuna güven duymasını ve kurumunu benimsemesini sağlayacaktır. Aksine din görevlisinin asık bir surat ve ilgisiz tavırlarla karşılanması, gereksiz yere işinin uzatılması veya zorlaştırılması, kendisinden küçük ikramların bile esirgenmesi onu üzecek ve muhtemelen bir daha oraya istekle gelmesini engelleyecektir. Müftülük daire personeli o gün ya da o an can sıkıcı bir durum yaşamış ya da işlerin yoğunluğundan bir hayli bunalmış olabilirler. Böyle bir ortamda asla kendi can sıkıntılarını ve moral bozukluklarını yanlarına gelen kişilere hissettirmemelidirler. Çünkü hiçbir şeyden habersiz bir şekilde müftülüğe gelen birisine onun dışında yaşanmış olumsuz bir durumu fatura etmemek gerekmektedir. Bu duruma düşmemek için daire personeli kendini ev sahibi gibi

<sup>16</sup> Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 45; Tirmizî, "Menâkıb", 19.

görmelidirler. Emanetçisi oldukları ortama her gelene karşı ilgilerini esirgememeli onların işlerini kolaylaştırarak çözmeli, hoş bir şekilde onları oradan uğurlamalılardır.

### 3.5. Aidiyet Bilinci

Arapça bir kelime olan aidiyet, iki şey arasında bulunan bağlılık ve ilişkinlik anlamlarına gelmektedir.<sup>17</sup> Aidiyet, aslında tüm insanlarda var olan, kişiye güven ve mutluluk hissi veren bir duygudur. Örneğin kendisini bir dine ait olarak gören insanlar aynı zamanda o dinin korumasına ve bireye sağlayacağı huzura da kavuşmuş olurlar. Kendisini bir aileye, sosyal çevreye ait hisseden, mutlu bir iş yaşantısı olan kişiler de aynı duyguyu hissederler. Dolayısıyla aidiyet duygusu bu yönüyle psikoloji ve sosyoloji bilimlerini de yakinen ilgilendirmektedir. Bu sebeple birçok kurumun, başarıya ulaşmak için personeline aidiyet duygusu kazandırma çabası içerisine girmekle kalmayıp bunun için ciddi kaynak ayırdığı bilinmektedir. Zira bulunduğu mekânla ya da yaptığı işle kendilerini ilişkin hissedenler mutluluk duyarlar. İşini neşe ve sevgiyle yapan insanların başarıları da kaçınılmaz olur.

Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığının temel ilke ve hedefleri arasında: *“İslâm'ın itikadî ve amelî ilkelerini özümsemiş, eğitim ve kültür seviyeleri yüksek, kendisiyle ve toplumla barışık, beşerî ilişkilerde topluma öncü, muhatabını anlayan ve dinî sorunlarına pratik çözümler üretebilen, dinî ve ilmî verileri birlikte kullanabilen, söz ve davranışlarıyla örnek bir hayat sergileyebilen din görevlilerine sahip olmak.”* vardır. Bunun için DİB personelinin aidiyet bilinci kazanmaları noktasında kurum kültürüne sahip olmaları önem arz etmektedir. Söz konusu bilinç din görevlilerinin çalıştığı kurumun: *“İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarıyla ilgili işleri yürütmek, sahih bilgi ile halkı din konusunda aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmekle”* ilgili görevleri doğrultusunda vizyon ve misyonunu çok iyi kavramalarıyla mümkün olacaktır. Hangi alanda ve nasıl bir kurumda istihdam edildiğinin bilincine varan din görevlisi bu kavrayışla görevini beden ve ruh birlikteliği içerisinde yapacaktır.

Elbette ki personelde aidiyet bilincinin oluşmasında müftülöklere de düşen birtakım görevler vardır. Öncelikle:

- Diyanet İşleri Başkanlığı'nın gerek yurt içinde gerek yurt dışındaki fonksiyonu, varlık gayesi ve yerine getirdiği faaliyetlerin önemi ve uluslararası arenada ne anlam ifade ettiği görevlilere çok iyi anlatılmalıdır.
- Her bir personele değerli oldukları hissettirilmelidir.
- Hangi kademedede görev yaparsa yapsın tüm çalışanların kendilerini özgürce ifade etmelerine imkân tanınmalıdır.
- Personelle gönül birlikteliği oluşturmanın yöntemleri aranmalıdır. Bunun için resmi iş ve işlemlerin haricinde sosyal ve sanatsal faaliyetler planlanmalıdır. Örneğin, musiki programları, spor etkinlikleri düzenlemek, personelin düğün ve cenaze merasimlerine katılmak.
- Personelin kendisini menfaat aracı olarak görmemesini sağlayıcı yaklaşımlar sergilenmelidir.
- Görev dağılımı ve iş yükü, ödül-ceza dengesi bağlamında marifet iltifata tabidir anlayışıyla hareket edilmeli, başarılı personelin taltifi noktasında cömert davranılmalıdır.

<sup>17</sup> Türk Dili, Mart 2020, yıl: 69, sayı: 819, s. 62.

- İlmî anlamda kendini geliştirme yolunda olan bu bağlamda akademik çalışmalar yapan personelin önünü açıcı ve onları teşvik edici düzenlemeler yapılarak kalifiye personelin kurumda kalması sağlanmalıdır.
- Her görevliye duruma göre inisiyatif verilmeli onlara güven telkin edilmelidir.
- Hangi platformda olursa olsun özgüveni zedeleyici, küçümseyici tavır ve söylemlerden kaçınılmalıdır. Özellikle sözlü sınav komisyonlarında üyeler bu hassasiyete dikkat etmelidir.
- Gerek müftülük çalışanları gerek imam hatip, müezzin kayyım ve diğer personelin meslektaşlarıyla onların sınırlarına saygı duyarak duygudaşlık kurmaları sağlanmalıdır.
- Görev yerlerinde onların karşılaştıkları sorunlar dinlenmeli, problemler önyargısız bir şekilde anlaşılmalı ve içtenlikle çözüm üretme noktasında samimi tavırlar sergilenmelidir.

Tüm bunlar sağlanabildiği ölçüde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çeşitli kademelerinde görev yapan kişiler aslında aradıkları her türlü imkân ve ortamın, bilgi, belge, doküman ve şartların kendileriyle beraber olduğunu anlayacaklar davalarına hizmet noktasında Başkanlığın çatısı altında hiçbir engelin bulunmadığının farkına varacaklardır. Böylece başka arayışlara ihtiyacın olmadığını göreceklerdir. Öte yandan her bir personel görevinde başarılı olmak için harcadığı çabaya bakmalıdır. Ortada bir başarısızlık varsa bunun nedenini önce kendinde aramalı, sürekli başkalarını suçlama yanlısına düşmemeli, kendine ve kurumuna güvenerek kararlı bir şekilde emin adımlarla yoluna devam etmelidir.

#### 4. Din Görevlisinin Ailesiyle İletişimi

##### 4.1. Anne-Babası ile İletişimi

Allah Teâlâ: “Rabbin kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, ana 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.”<sup>18</sup> buyurmaktadır. Bu ayet anne baba ile iletişimde nezaket dilinin önemine vurgu yapmakta ve çocukların onların rızasını kazanmaya çalışmalarının önemini dile getirmektedir. Zira anne babanın gönlünün hoş edilmesi kişinin cennete girmesine vesiledir. Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Ana ve babasının ihtiyarlık zamanlarında, bunlardan birine veya ikisine yetişip de, (kendilerine gereken hürmet ve hizmette bulunmadığı için) cenneti hak edemeyen kimsenin burnu yerlerde sürünsün!*” buyurmuş ve bu sözünü üç defa tekrarlamıştır.<sup>19</sup> Din görevlisi ibadet şuuru içerisinde en başta anne babası ve çevresindeki yaşlılarla iletişimini canlı tutmalı, onların hal hatırlarını sormalı, ihtiyaçlarını görüp gözetmeli, onların hidayette daim olmaları için gayret göstermeli<sup>20</sup> ve başta anne babası olmak üzere büyüklerin hayır dualarından mahrum kalmamalıdır.

---

18 İsra, 17/23.

19 Müslim b. Haccâc, el-Küşeyrî en-Neysabûrî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Yasir Hasan, İzzeddin Dallî, Ammad et-Teyyar, (Dimaşk: Müessestü'r-risâle Nâşirûn, 1433/2012), “Birr”, 9.

20 Şuarâ, 26/86.



#### 4.2. Eşi ile İletişimi

Aile toplumun temel taşıdır. Bu yapının ana unsurları ise hiç şüphesiz eşlerdir. Eşler Hz. Peygamber'in (s.a.s) ifadesiyle: *"Bir bütünün benzeşen ve diğerini tamamlayan iki yarısıdır."*<sup>21</sup> Salih bir eş ise Kur'an'a göre huzur kaynağıdır.<sup>22</sup> Allah Teâlâ eşler arasında sevgi ve merhameti var etmiş bunu da varlığının ve kudretinin delillerinden saymıştır.<sup>23</sup> Dolayısıyla eşler birbirlerini rahmet vesilesi olarak görmelidirler. Aile bireyleri yekdiğerini şartsız ve koşulsuz sevmeli,<sup>24</sup> iletişimlerini kuvvetli tutmalıdırlar. Birbirlerine karşı anlayışlı davranmalı, duruma göre hataları mazur görmeli, öfke ve kızgınlıklarını kontrol etmeli, karşıdakine değer verip onun varlığına saygı duyan yaklaşım tarzı sergilemelidirler. Bu noktada din görevlisi evi ve görev mahalli arasında çok hassas bir denge kurmalı, evdeki sorunları camiye camideki sorunları da eve taşımamalıdır.

Diğer taraftan sosyal imkânların çok az olduğu hatta hiç bulunmadığı bir yerde vazife yapma durumunda kalan din görevlisi böyle bir ortamda eşinin yalnızlığını giderici ve onun bulunduğu mekâna uyum sağlamasını kolaylaştırıcı faaliyetler yapmalıdır. Hele bir de yaşanan evin fiziki durumu iyi değilse zorluk bir kat daha artmaktadır. Din görevlisi bu tür sorunları meslek sevgisi ve oranın güzelliklerini keşfedip eşinin ilimle ve hikmetle uğraşmasına yardımcı olarak aşabilir. Bunun için de tebliğ öncelikle ailesinden başlamalı, yuvasını Kur'an eğitimi ve dini öğretilerle aydınlatmalıdır. Böylelikle din görevlisi görev mahallindeki dini ve hayri çalışmalara eşini de dâhil ederek onun da hayırlara vesile olmasının yolunu açmalıdır.

Aksi halde uzun yıllar sosyal ortamdan tecrit edilmiş, çevresiyle bütünleşememiş, buna ilaveten standartları kısıtlı mekânlarda yaşamak durumunda kalmış kişiler farkında olmadan ruhsal çöküntüler yaşayabilirler. Bu durum ise ailede telafisi zor sıkıntıların yaşanmasına neden olabilir. Madden ve manen ailesini ihmal eden veya buna neden olan kişi günah işlediğinin farkında olmalıdır.<sup>25</sup>

#### 4.3. Çocukları ile İletişimi

Çocuk çocuk hem varlığıyla hem yokluğuyla imtihan aracıdır.<sup>26</sup> Dolayısıyla anne babalar çocuklarının kendilerine ve yaşadıkları topluma göz aydınlığı, muttakilere önder,<sup>27</sup> namaz ehli<sup>28</sup> ve sâlih kimselerden olmaları için Allah'tan yardım istemelidirler. Bu bağlamda din görevlisi başta kendi çocukları olmak üzere en azından görev alanındaki çocukların yukarıda sayılan vasıflara sahip olması için çok gayret göstermelidir. Erken yaşta eğitimin kişilik oluşumunda ve değerlerin aktarımındaki katkısından hareketle çocuklara küçük yaştan itibaren; değerli ve kıymetli olduklarını hissettirmelidir. Allah (c.c.) ve Peygamber (s.a.s.) sevgisi, haram-helal bilinci, doğruluk, merhamet, büyüklere saygı, sevgi, şefkat, ayıp ve günah gibi kavramların öğrenilmesinde ve hasletler ışığında ahlaki erdemlerin kazandırılmasında öncülük etmelidir. Kendileriyle kuracağı iyi iletişim sayesinde onların sevgisini kazanmalı, gönüllerini camiye ve

<sup>21</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'a's el-Ezdi es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Yasir Hasan, İzzeddin Dallî, Ammad et-Teyyar, (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1434/2013), "Tahâret", 94.

<sup>22</sup> A'raf, 7/189.

<sup>23</sup> Rûm, 30/21.

<sup>24</sup> Martı, Huriye, *Ailem*, DİB Yayınları, Ankara 2014, 11.

<sup>25</sup> Ebû Dâvûd, "Zekât", 45.

<sup>26</sup> Enfâl, 8/28; Çocukların imtihan aracı olduklarıyla ilgili bazı açıklamalar için bkz. Dönmez, Fatma, *Ailemde Bir Çocuk Var*, DİB Yayınları, Ankara 2014, 8.

<sup>27</sup> Furkân, 25/74.

<sup>28</sup> İbrâhim, 14/40.

ibadetlere ısındırmalıdır. Ömürlerinin en kıymetli çağlarında hayatlarına ışık tutacak ve nezih bir yaşam sürmelerini sağlayacak hakikatleri öğrenmelerinde rehberlik etmeli ve yaşamları boyunca işledikleri salih amellerin sevabından hissedar olma gayreti taşımalıdır.

Bunun için Kur'an-ı Kerim'de de dikkat çekilen Lokman Aleyhisselam'ın oğluna öğüt verirken kullanmış olduğu "yavrucuğum"<sup>29</sup> şeklindeki sevgi ve muhabbet içerikli hitap tarzlarını kullanmalı ve şefkat dilini çocuklardan esirgememelidir. Başta kendi çocukları olmak üzere tüm çocuklara karşı güler yüzlü ve merhametli olmalıdır.

#### 4.4. Diğer Akrabaları ile İletişimi

Akrabalık bağı canlı tutmayı ve akrabalarla iletişimi koparmamayı emreden Allah Teâlâ,<sup>30</sup> kendilerine iyilik edilmesi gereken grupları zikrederken anne babanın ardından akrabaları belirtmektedir.<sup>31</sup> Hz. Peygamber ise kendisiyle ilgisini kesen akrabasıyla dahi ilgi ve alakanın, karşılık beklemeden yardımın devam etmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>32</sup> Nitekim ziyaret ettiği, iyilik yaptığı, anlayışlı davrandığı akrabalarının kendisine gelip gitmedikleri, hatta kötülük yaptıkları ve kaba davrandıklarından yakınan bir sahâbîyi Peygamber (s.a.s.): "Eğer durum dediğin gibi ise sen onlara sıcak kül yutturmuş oluyorsun. Böyle davrandıkça Allah'ın yardımı seninledir."<sup>33</sup> şeklinde teselli etmiştir. Bu hadisi izah edecek olursak, "Allah'ın yardımı seninledir" ifadesi, her şeye rağmen iletişimi sürdürmenin erdemli bir hareket olduğuna bir işarettir. "Kül yutturmuş olursun" benzetmesi ise iyiliklere kötülükle karşılık vermenin doğuracağı pişmanlığa ve kötü akıbeta dikkat çekmektedir.

Din Görevlisi, akraba ile iletişimi koparmanın, cezası hemen verilmesi gereken günahlardan olduğunun<sup>34</sup> bilinciyle akrabalarıyla bağı güçlü tutmalıdır. Uzakta olanlar varsa çağın iletişim araçlarıyla onlara ulaşmalı, kendilerine özellikle dini konularda rehberlik etmelidir. Kendisine karşı ilgisiz ve duyarsız davranan akrabalarıyla dahi irtibatını koparmamalıdır. Zira kişiler bilgi ve görgüsüne göre davranış sergilerler. Din görevlisinden beklenen ise sabır, nezaket, affetme, kin tutmama gibi olgun davranışlardır. Bu sebeple din görevlisi söz konusu faziletleri yakın çevresi başta olmak üzere tüm insanlara karşı uygulamalıdır.

### 5. Din Görevlisinin Müftü ve Diğer Personelle İletişimi

#### 5.1. Yöneticisiyle İletişimi

Yeni tanışılan birisine verilen ilk intiba çok önemlidir. İlk görüşmede nasıl bir izlenim sergilenmişse muhatabın zihninde kişi hakkında o düşünce kalır. Bu nedenle din görevlisi yöneticisiyle hatta cemaatiyle ilk görüşmesini önemsemelidir. Yeni göreve başlayacağı bir yere gittiğinde ilk iş olarak amiriyle görüşmeli, bu ziyaretini gerçekleştirirken doğru zamanı seçmeli, giyim-kuşamına dikkat etmeli, kısa ve net cümlelerle kendisini tanıtmalıdır. Akabinde amirinden

<sup>29</sup> Lokman, 31/13.

<sup>30</sup> Nisâ, 4/1.

<sup>31</sup> Nisâ, 4/36; Nahl, 16/90.

<sup>32</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. el-Mugîra el-Cû'fî, *el-Câmiu's-sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Edeb", 15,; Ebû Dâvûd "Zekât", 45; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Yasir Hasan, İzzeddin Dallî, Ammad et-Teyyar, (Şam: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Şam 1432/2011), "Birr", 10.

<sup>33</sup> Müslim, "Birr", 22.

<sup>34</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 43.

görev yapacağı yerle alakalı gerekli bilgileri ve hassasiyetleri öğrenmelidir. Meslekî anlamda da onun kendisiyle paylaşacağı prensipleri dikkatle dinlemelidir.

Din görevlisi sıkıntılarını, şahsi ve meslekî problemlerini mümkün merteye ilk etapta amiriyle paylaşmalıdır. Yerine göre kalabalık müftülüklerde amirin yoğun olduğu veya bu tür sorunlarla ilgilenme imkânının olmadığı durumlarda ise konu bir sonraki amirle paylaşılmalıdır. Bu bağlamda bilgi akışının aktörleri çoğaldıkça hata payının ve bilgi kirliliklerinin de oluşacağı unutulmamalıdır. Çoğu din görevlisi amiri tarafından anlaşılmadığı, yaptığı işlerin görülüp takdir edilmediğinden dert yanar. Hâlbuki din görevlisi oluşturacağı doğru bir iletişimle amirine çalışmalarını, alandaki başarılarını ve karşılaştığı problemleri hissettirmelidir. Bunu başardığı takdirde ise imkânlar dâhilinde çözemeyeceği sorun yoktur.

Amir-memur ilişkisinde bir diğer husus ise saygıdır. Bu saygı makam korkusu ya da beklenti kaynaklı değil, Allah rızası için din kardeşliği sevgisinden ileri gelmelidir. Zira anonim bir sözde belirtildiği gibi seven sevmeye, sayan sayılmaya lâyıktır. Nasıl ki imam hatiplik ve müezzin kayyımlik görevleri ulvî ve her türlü saygıya layık bir makamsa onun üst amirleri de aynı konumdadır. Bu nedenledir ki din gönüllüsünün başta müftüsü olmak üzere tüm insanlığa bakışı din kardeşliği temelli, samimi ve vefa odaklı olmalıdır.

Öte yandan din görevlisi herhangi bir hususla ilgili talep veya isteklerini bildirirken hiyerarşik önceliğe dikkat etmelidir. Elbette ki her bir görevlinin memuriyetle alakalı haftalık ve yıllık izin kullanma, nakil isteme gibi birtakım hakları vardır. Ancak meşru talepleri yazılı veya sözlü bir şekilde dile getirmenin de usul ve esaslarının olduğu unutulmamalıdır. Bunlara dikkat edildiği takdirde söz konusu görevli hem hali hazırda çalıştığı birim ve amiri tarafından hem gitmeyi düşündüğü pozisyon veya birim tarafından memuriyet nezaketini bilen görgülü bir kişi olarak telakki edilecektir.

## 5.2. Görev Arkadaşlarıyla İletişimi

Her başarının gözükken unsurları olduğu gibi gözükmeyen aktörleri de vardır. Müftülükler çok bünyeli yapıya sahiptir. Yani memur, şef, din hizmetleri uzmanı, müdür, vaiz, müezzin kayyım, imam hatip, Kur'an kursu öğreticisi, müftü ve daha üst mertebede başkanlık personeli... Her bir personelin ayrı ayrı görev ve sorumlulukları vardır. Bu noktada hiçbir pozisyon diğerine tercih edilmemelidir. Yapılan işin kıymetini belirleyen husus yapanın sadakati, samimiyeti, fedakârlığı ve neticede ortaya konulan başarıdır. Dolayısıyla iş ve işlemlerin hakkını vererek ibadet bilinciyle çalışan, kendi mekânına gelen her bir din kardeşinin/vatandaşın işini özveriyle halleden bir memurun, şefin ve şube müdürünün emeği de son derece değerlidir. Bu sebeple din görevlilerinin bu ayrıntıya dikkat etmeleri önem arz etmektedir.

Din görevlisi tüm insanlara olduğu gibi dairedeki arkadaşlarına karşı da saygı çerçevesinde davranmalıdır. Yapılmasını istediği bir hususu emrivaki, sert ve kaba bir eda ile değil, yumuşaklık ve nezaket üslûbuyla dile getirmelidir. Zira şefkat ve yumuşaklığın bulunmadığı her şey çirkindir.<sup>35</sup> Aksi halde karşıdaki kişi önemsenmediği, kendisine karşı emredici bir tavır sergilendiği, hatta küçümsendiği izlenimine kapılırsa bu durum onu kıracak ve tepki göstermesine neden olacaktır. Buna ilaveten din görevlisi kurumunca kendisine tevdi edilen görevleri önemsemeli ve zamanında yapmalıdır. Memurun, şefin ya da şube müdürünün görevle

<sup>35</sup> Müslim, "Birr", 78; Ebû Dâvûd, "Edeb", 10.

alakalı yerine getirilmesini istediği hususun aslında amirin, aynı zamanda Başkanlığın talimatı olduğunu bilmelidir.

Diğer taraftan din görevlisi meslektaşlarıyla da iletişimini canlı tutmalıdır. En azından yakın çevresinde görev yapan arkadaşlarıyla irtibat halinde olmalıdır. Görev mahalline yeni gelen arkadaşlarına gerçekleştireceği ziyaretle işe başlamalıdır. Her anlamda din kardeşliği esasına dayalı yardımlaşma ve dayanışma örneğini öncelikle kendi arkadaşları arasında gerçekleştirmelidir. Onların sevinç ve kederini paylaşacakları ilk kişi olmalıdır. Ardından din görevlilerinin riayet etmesi gereken hususlarla alakalı ilgili genelgede de belirtildiği gibi<sup>36</sup> duruma göre aynı bölgedeki arkadaşlarıyla ilmi faaliyetler gerçekleştirmelidir. Böylece her bir görevli yetkin olduğu alanda diğer arkadaşlarına katkı sağlama fırsatı elde etmiş olacaktır. Hatta din görevlileri, gerçekleştirecekleri dini ve hayri hizmetler noktasında meslektaşlarının görev bölgesindeki imkânları harekete geçirmek suretiyle daha etkin ve yararlı çalışmalar yapabilirler. Neticede her bir vesile fırsata dönüştürülünce sağlam bir kardeşlik ortamı oluşturulacaktır. Bu sayede hem diğer insanlara örnek olunacak hem de sorumluluk paylaşımı yapılmış olacaktır. Böylelikle din görevlilerinin toplum nazarında saygınlıkları artacak ve bu durum icra edilen görevin etkisini artıracaktır.

Öte yandan zaman zaman emekli din görevlisi ile mesleğe yeni başlamış görevliler arasında birtakım sıkıntılar yaşandığı da görülmektedir. Şöyle ki yıllardır görev yaptığı camide artık cemaatten birisi olmuş emekli din görevlisi kendisinden sonra mihrapla belki yeni tanışmış genç din görevlisinde kendince gördüğü bazı yanlışları cemaatin huzurunda birazda bildik bir edayla ve yüksek sesle: “Bu namaz olmadı hoca efendi. Cemaat evlerinize gidince namazı iade edin” gibi nezaketten yoksun bir tavırla düzeltme yolunu seçebilmektedir. Oysa hiçbir din görevlisi meslektaşının rakibi değildir. Dolayısıyla her görevli arkadaşının itibar ve onurunu kendi itibar ve onuru gibi görmelidir. Onun şayet mesleki anlamda zayıf ve noksan yönleri varsa bunu insanların huzurunda belirtmemelidir. Toplum içerisinde arkadaşının olumlu yönlerine vurgu yapmalı böylece insanların zihinlerinde oluşabilecek yanlış din görevlisi algısının önüne geçmelidir. Arkadaşında tespit ettiği meslekî eksiklikleri yerinde, zamanında ve doğru bir üslupla kendisine bildirmeli, o yeterlilikte ise eksikliklerin telafisi için ona yardımcı olmalıdır. Bu tutum orada kardeşlik ortamını zedeleyebilecek durumların önüne geçme ve istenilen davranışların kazandırılması anlamında doğru bir davranış olarak kısa zamanda etkisini gösterecektir.

Diğer taraftan mesleğe yeni başlayan din görevlileri yıllarını din hizmetlerine adanmış mihrap, minber ve kürsü kanalıyla insanlara dini konuları anlatma gayretinde olmuş tecrübeli seleflerinin bilgi ve tecrübe birikimlerinden istifade etmelidirler. Onların varlığını kendileri için kazanım olarak görmeli onlara saygı ve hürmette kusur etmemelidirler.

### 5.3. Görev Mahallindeki Resmî Kurumlarla İletişimi

Din görevlisi, kürsüde vaaz ve nasihat veren, mihrapta imamlık yapan, taziyelerde tilavetiyle ve hoş sohbetiyle gönülleri ferahlatan, evliliğe ilk adımını atmak üzere olan gençlerin düğün merasimini dualarla başlatan, yeni doğan çocuğun isim koyma törenine katılarak ailenin sevincine ortak olan, küs insanları dini önder vasfı ile barıştıran bir gönül insanıdır. Ancak bütün bunların yanı sıra onun resmî yönü ve bazı sorumlulukları vardır. Kendisinden her alanda olduğu gibi resmî kurumlarla da iletişiminin sağlıklı ve düzgün olması beklenir. Bu nedenle gerek giyim kuşamındaki ciddiyet ve zarafeti gerek hal hareketlerindeki mutedillliği gerekse sözlerindeki

<sup>36</sup> 15/12/2020 tarihli ve E.847444 sayılı genelgenin 10/1a.

letafet ve nezaketiyle de görev alanındaki başta eğitim kurumları olmak üzere tüm müesseselerle iyi ilişkiler kurmalıdır. Kendi mahallelerindeki okul yönetimiyle kurdukları sağlıklı iletişimin ardından oradaki meslek derslerinde öğretmenlik yapan nice din görevlileri vardır ki öğretmen ve öğrencilerin gönlünde taht kurmuşlardır. Bu dostluk camii başta olmak üzere okul dışına taşmakta diğer kuruluşlara da sirayet etmekte ve hayat boyu devam etmektedir. Ardından oluşturulan bu sağlıklı iletişim neticesinde genelde Başkanlık, özeldede müftülüklerle söz konusu kurum arasında iletişim kanalı açılmış olmaktadır. Akabinde din görevlisi söz konusu mekânlarda rahatlıkla din hizmetlerinin yürütülmesine öncülük etmeli mesai saatleri içerisinde din eğitim öğretimine zaman ayıramayanlara zaman ve mekân mefhumu gözetmeksizin din hizmeti sunmalıdır.

## 6. Din Görevlisinin Hedef Kitlesiyle İletişimi

### 6.1. Cami Cemaatiyle İletişimi

Hız. Peygamber (s.a.s) insanlarla samimi ve sıcak ilişkiler kurardı. Müjdeleyici ve kolaylaştırıcı üslubu seçerdi<sup>37</sup>. Bir şeyler öğretmek istediği zaman onlara sevgi dilini kullanırdı. Sürekli Allah Teâlâ'nın yardımını diler ve bunu ashâbına da tavsiye ederdi. Nitekim Allah Resûlü (sav) bir gün Muâz İbn Cebel'in (ra) elinden tuttu ve: "Muâz! Allah'a yemin olsun ki seni gerçekten seviyorum" buyurdu. Ardından: "Muâz! Sana her namazdan sonra şu duayı okumanı mutlaka tavsiye ediyorum: اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك: Allah'ım! Seni anıp zikretmek, nimetine şükretmek, sana layık ibadet etmek için bana yardım eyle!"<sup>38</sup> diyerek sözlerini tamamladı. Kur'an-ı Kerim'de de davetçi pozisyonunda olan kişilerin iyi niyet ve samimiyetle birlikte hikmet ve güzel öğüt<sup>39</sup> insanları ikna etmeleri istenmektedir.

Bunun için ise öncelikle din görevlisi görev mahallindeki cemaatini iyi tanımalıdır. Onlarla son derece dengeli bir ilişki yürütmelidir. Din adamı imajını zedeleyecek, onun insanlar yanında itibarını sarsacak tutum ve davranışlardan uzak durmalıdır. O, ezan vakti cami açan namazdan hemen sonra da orayı terk eden bir görevli profili çizmemelidir. Aksine cemaatini bilgi ve ahlâkî erdemlerle desteklemeli onlarla sürekli iletişim halinde olmalıdır. Namaz harici yapacağı ilmihal, hadis, tefsir, dua, tesbihat, hasta ziyaretleri vb. faaliyetler görevli ile cemaatin arasında bir ünsiyet oluşmasını sağlayacaktır. Cemaat de kendilerine emek harcayan, bilgi öğreten, sorunlarına ilgisiz kalmayan bir din görevlisini sadece mihrapta değil hayatın birçok alanında kendilerine önder kabul edeceklerdir.

Diğer taraftan din görevlisi ibadete önderlik ettiği durumlarda cemaati bıktırıp usandıracak, onları ibadetten soğutacak bir tutum ve davranış içerisinde girmemelidir. Şayet onlarda bir hata görürse bu durumda da şahsiyeti zedelemeyen, mahcup etmeyen, sorunlar üzerinden problemi çözme yoluna gitmelidir. Nitekim Peygamber (s.a.s), sahabeden hata yapanları isimlerini zikrederek uyarınmamıştır. Bunun yerine söz konusu durumla alakalı genel bir değerlendirmeye sorunu çözmeyi amaçlamıştır.<sup>40</sup> Sabah namazını uzatan bir imamın yaptığının doğru olmadığını beyan için, "İçinizde nefret ettirenler var!"<sup>41</sup> buyurmuştur. Aynı şekilde mahallesinde yatışı namazını kıldırıldığı esnada uzun sûre okuyan Muâz b. Cebel'e (r. a.), onu çok sevmesine rağmen,

<sup>37</sup> Müslim, "Cihâd ve Siyer", 6.

<sup>38</sup> Ebû Dâvûd, "Vitr", 26.

<sup>39</sup> Nahl, 90/125.

<sup>40</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb"; Detaylı malumat için bkz. Hanek, "Hz. Peygamber'in Tebliğ ve İrşat Mirası", 186.

<sup>41</sup> Buhârî, "İlim" 28, "Ezan" 61-63, "Edeb", 75, "Ahkâm", 13; Müslim, "Salât", 182-185.

*“Sen fitneci misin, Muâz!” arkada yaşlı, zayıf ve iş gücü sahibi kimseler olabilir, şeklinde uyarı da bulunmuştur.”<sup>42</sup>*

Cemaat din görevlisi ilişkisinde bir başka hassas nokta daha vardır. Cemaat, sıkıntılı gördüğü durumları özgürce dile getirebilir. Fakat haklı da olsa din görevlisinin kendisine yapılan ithamlara cevap vermesini yadırgayabilir. Dolayısıyla din görevlisi mümkün olduğu kadar -bilimsel olarak fikir beyanı hariç- insanlarla tartışmaya girmemelidir. Zira delilsiz, kuru bir tartışmanın kazananı olmayacaktır. Fakat yanlış bir durumu düzeltme söz konusu ise bu durumda da belirli sınırlar dâhilinde nezaket üslubundan ayrılmadan din görevlisine yakışır bir edayla hareket edilmelidir.

Bir diğer husus da din görevlisinin günlük alışverişler hariç cemaatiyle ticari ilişki içerisine girmemesidir. Zira din görevlisinin öncelikli sorumluluğu yürüttüğü görevi layıkıyla yerine getirmesidir. Aksi halde yapılan işlemlerde bir anlaşmazlık ya da yanlış olması durumunda fatura dine kesilecektir. Akabinde de halkın güveni ve dini duyguları sarsılacak; din görevlisine, camiye ve ibadete mesafe oluşabilecektir. Netice olarak da din görevlisi ya insanların camiden uzaklaşmasına neden olacak ya da kendisi yıpranacaktır.<sup>43</sup>

Din görevlisinin kanunen izin hakkı vardır. İzin verme yetkisi de amirlerine mahsustur. Ancak din görevlisi yıllık, hastalık veya mazeret iznini kullanırken cemaatini bilgilendirmeli; “Nasıl olsa ben hakkım olan bir şeyi kullanıyorum.”, anlayışıyla hareket etmemeli; onlardan habersizce görev mahallini terk etmemelidir. Örneğin yıllık izne ayrılması durumunda herhangi bir namazın ardından kendilerine, “Ben şu kadar süreliğine yıllık izne ayrılıyorum, bir isteğiniz arzunuz var mı?” gibi gönül alıcı cümleler sarf edebilir. Din görevlisi, bu tür tutumları cemaatinden izin almak şeklinde yorumlamamalı; bu durumun tamamen sorumluluk gereği ve nezaket kuralları çerçevesi içerisinde yapıldığının bilincinde olmalıdır. Aksi davranışlar muhatap kitle tarafından sorumsuzca ve işini önemsememek şeklinde yorumlanabilir.

Din görevlileri, “Hayra sebep olan onu yapan gibidir”<sup>44</sup> anlayışıyla birçok hayırlı işe öncülük etmektedirler. İnsanların yardımlarının dünyanın dört bir yanına dağılmasına vesile olmaktadır. Bunlardan bir tanesi de camilerde toplanan yardımlardır. Camide toplanılan yardımlar her ne kadar tutanakla kayıt altına alınsa da cemaat neticeden mutlaka haberdar edilmelidir. İlgili tutanağı ilan panosuna asarak bunu yapmak mümkündür. Bazen bireysel olarak insanlar kendi camilerine yardım yapmaktadırlar. Bu tür yardımlar da mutlaka kayıt altına alınmalı, para girdisi ve harcanılan yer belgeleriyle beraber sahibine ibraz edilmelidir. Bazen hayır sahipleri “Hocam, ben sana güvenmiyor muyum? Belgeye ne gerek var?” diyebilirler. Yapılan yardımın miktarına ve hayır sahibinin, “Belge istemiyorum.” şeklindeki söylemine rağmen din görevlisi bu konularda son derece şeffaf ve hassas davranmalı yanlış anlaşılmaya müsait durumların önüne geçmelidir.

Tüm bunların yanı sıra din görevlisi ortak nitelik kapsamına giren, mesleğin özyle bağdaşmayan her türlü söz, fiil ve davranışlardan hassasiyetle uzak durmalıdır.

## 6.2. Muhtarla İletişimi

Din görevlisi, 657 devlet Memurları Kanunu’na tabii bir kamu çalışanıdır. Bu kapsamda kendi görev ve sorumlulukları ile Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev tanımlamaları ilgili

<sup>42</sup> Buhârî, “Ezan”, 63.

<sup>43</sup> DİB, Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 15/12/2020 tarihli ve E.847444 sayılı Uygulama Genelgesi 10, 1/ d, e.

<sup>44</sup> Tirmizî, “İlim”, 14.

yönetmelik ve genelgelerle belirtilmiştir.<sup>45</sup> Aynı şekilde 442 Sayılı Köy Kanununun 36. Maddesinde de köy muhtarının devlet işleri ile ilgili görevleri de kayıt altına alınmıştır. Aynı mahallede veya köyde kamu hizmeti yürüten din görevlisi ve muhtar birbirlerinin varlığına saygı duymalı birbirlerinin sınırlarını korumalıdır. Muhtar, kendi görev bölgesindeki tüm kamu personelinin yanı sıra din görevlisinin de işlerini kolaylaştırmalıdır. İş birliği ve uyum içerisinde din hizmetlerinin etkinliği için kendisine düşen görevi yapmalıdır. Din görevlisine hürmet etmeli, ona karşı hükmedici tavırlar sergilememelidir. Din görevlisi ise insanların seçtiği muhtara saygı göstermeli, onunla çatışma ortamına girmemelidir. Zira muhtar ve din görevlisi aynı kulvarda mücadele eden yarışçı değildirler. Olsa olsa takım arkadaşı ve din kardeşidirler. Din görevlisi görev mahallinde bir sıkıntının çıkması durumunda -haklı bile olsa- bu durumun kendisine rahatsızlık vereceğini ve görevini olumsuz etkileyeceğini bilmelidir. O yüzden tüm cemaate olduğu gibi muhtara karşı da uzlaşmacı tavır sergilemelidir. Herhangi bir hususta problem çıksa bile bunu sağlıklı bir iletişimle çözme yolunu seçmelidir. Buna rağmen birtakım sıkıntılar devam ediyorsa din görevlisi konuyu müftüsüyle paylaşmalı ve meşru zeminde çözüm aranmalıdır.

### 6.3. Gençlerle İletişimi

Hz. Peygamber'in (s.a.s) davetini kabul eden genç sahâbilerin sayısı ilk Müslümanlara nazaran azımsanmayacak derecede idi.<sup>46</sup> Allah Resûlü (s.a.s) gençlerin gönlünü en başta onlara güzel örneklik teşkil ederek,<sup>47</sup> müjdeleyici bir üslup kullanarak<sup>48</sup> kolaylaştırarak<sup>49</sup> kazanmıştır. Din görevlisi hem dini hem resmi sorumluluk olarak gençlerle iletişimini canlı tutmalıdır. Zira Diyanet İşleri Başkanlığı'nın en önemli görev alanlarından bir tanesi de gençliğe değer projeleridir. Gençlik çalışmaları, 24.01.2018 tarih ve 10079 sayılı Başkanlık onayıyla yürürlüğe giren Diyanet İşleri Başkanlığı Gençlik Çalışma Yönergesi ve ilgili genelgedeki esaslarla da kayıt altına alınmıştır. Bu bağlamda din görevlisi gençlerle grup oluşturmali, onlara manevi danışmanlık ve rehberlik etmeli ve onlarla sürekli iletişim halinde olmalıdır.<sup>50</sup> Bunun için gençlik gruplarına yönelik sohbet, söyleyişi, kitap okuma günleri, gezi programları, kamplar, yarışmalar, dinî, sosyal ve kültürel etkinlikler düzenlemenin yanı sıra sanatsal ve sportif faaliyetlerden de yararlanmalıdır. Bunun için bulunduğu yerin tüm imkânlarından azami derecede istifade etmelidir. Böylelikle kendi bölgesinde irtibata geçmediği, onun Kur'an ve Temel Dini Bilgiler tedrisatından faydalanmamış bir gencin dahi kalmaması için gayret göstermelidir. Bunu başaran din görevlisi hayatını cami ve ev arasına hapsedmeyecek, din öğretiminde gençlere rehberlik etmenin eşsiz hazzını yaşayacak ve böylece önce kendi vicdanınca ödüllendirilecek, sonra da toplum nazarında hak ettiği saygınlığa ulaşacaktır.

Din görevlisi tüm bunları yaparken hassas dengeleri de gözetmelidir. Örneğin gençleri camiye ve cemaate alıştırmak ve namaz ibadetini sevdirmek için cami müştemilatında ve dışarıda çeşitli faaliyetler yapması gayet doğaldır. Hatta olması gereken şeydir. Ancak ibadethanenin saygınlığını zedeleyici veya toplumun genel kabullerine aykırı eylemlerin gerçekleşmesine fırsat vermemelidir.

<sup>45</sup> Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı görev ve Çalışma Yönetmeliği'nin 40, 41, 42, 43 ve 44. Maddeleri.

<sup>46</sup> Sarıçam, İbrahim, *Hz. Peygamber'in Çağımıza Mesajları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 77.

<sup>47</sup> Buhârî, "Ezan", 18.

<sup>48</sup> Buhârî, "Ezan", 36; Tirmizî, "Zühd", 53.

<sup>49</sup> Buhârî, "Menâkıb", 23; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, (Dimaşk: Müessesetü'r-Risale Nâşirün, 1430/2009), "Mukaddime", 9.

<sup>50</sup> DİB, 15.12.2020 tarih ve E.847444 sayılı Başkanlık onaylı Genelge, Madde, 30/3a.

#### 6.4. Mahallesi veya Köy Halkıyla İletişimi

Din görevlisi görev yaptığı mahalle ve köy halkıyla bütünleşmelidir. Bunun için öncelikle oranın dinî, kültürel ve sosyolojik yapısını çok iyi analiz etmelidir. Böylelikle insanlara önderliği sadece dinî alanla sınırlamamalı, öğrencilere iyi bir rehber, gençlere bilge bir arkadaş, yaşlılara yoldaş, kimsesizlere dayanak olmalıdır. Görev mahallindeki öksüz, yetim, fakir ve kimsesiz kişilerden mutlaka haberdar olmalı; onları görüp gözetmenin hayırlara vesile olduğu unutulmamalıdır.<sup>51</sup> Din kardeşlerinin sevinç ve hüznlerine kayıtsız kalmamalıdır.

Cemaatiyle iletişimini mutlaka cami dışına taşırmalı, namaz kılmayanlarla da sıkı bir iletişim kurmalıdır. Camiye gelme imkânı bulamayan, vaaz ve sohbetlere katılamayanlara da din hizmeti sunma gayreti içinde olmalıdır. Bulduğu yerle alakalı projeler hazırlamalı ve bunun hayat bulması için ilgili kurum ve kuruluşlar nezdinde girişimlerde bulunmalıdır. Tüm bunlarla toplumun her kesimine faydalı olmanın yollarını aramalıdır.

Din görevlisi başka bir yere naklen gitmesi veya emekliliğe ayrılması durumunda, mümkün merteye insanların en yoğun oldukları bir zamanda onlarla helalleşmeli, orada gördüğü güzellikler ve kendisine yapılan iyilikleri zikrederek teşekkür etmeli, kendileriyle geçirdiği zaman dilimlerinden övgüyle bahsetmeli ve onların dualarını isteyerek din adamına yakışır bir edayla oradan ayrılmalıdır. Hatta kendisiyle kırgın olanlar varsa onlarla da vedalaşıp helalleşmelidir. Aksi takdirde, onların zihninde vefasız, nezaketsiz, kadir kıymet bilmez bir din görevlisi imajı yer edecektir. Söz konusu algının oluşması halinde ise görevli kendisinden sonra gelecek olan halefine olumsuz bir ortam bırakacak ve onun işini zorlaştırarak oradan ayrılmış olacaktır. Kendisi de geride bıraktığı insanlar tarafından hayırla anılmayacaktır. Netice itibarıyla ne ekmişse hem bu dünyada hem ahirette onu biçecektir.<sup>52</sup>

#### 6.5. Yakın/ları/ını Kaybetmiş Vatandaşlarla İletişimi

Allah Teâlâ kullarını ölümlü yaratmıştır. Bu hakikati: “Her nefis ölümü tadacaktır.”<sup>53</sup> İlahi fermanı ile ilan etmiştir. O halde dünya sahnesine her gelen kişi burada ahirete dair kendi senaryosunu hazırlayıp gidecektir. Ancak ölen Müslümanın geride kalanlar üzerinde teçhiz, gasil, tekfin, teşyi, defin, gibi görevlerin İslâm esaslarına göre yerine getirilmesi bakımından birtakım hakları vardır. Her alanda olduğu gibi bu hususta da din görevlisi ibadet şuuruyla insanlara rehberlik etmelidir.

Din görevlisi ölüm hastalığında olan din kardeşini ve yakınlarını yalnız bırakmamalı hastanın şuru yerinde ise ona ümit aşılmalı ve Allah Resûlü'nün: “Siz ölmek üzere olan kişiye Kelime-i Tevhid'i telkin ediniz.”<sup>54</sup> tavsiyelerinde buyurdıkları gibi onun imanını pekiştirici söylemlerde bulunmalıdır. Ölüm gerçekleşince de ölünün elbiselerinin usulüne uygun bir şekilde çıkartılması, çenesinin bağlanması gibi görevleri dinî bir vecibe bilerek yapmalı veya yapılmasına rehberlik etmelidir. Hz. Peygamber'in: “Kim bir ölüyü yıkar, onu kefenler, kefenine güzel koku sürer, cenazesini taşır, cenaze namazını kılar ve ölünün üzerinde gördüğü (olumsuz halleri) yaymazsa anasından doğduğu gibi günahlarından arınmış olur.”<sup>55</sup> hadisinden hareketle o ortamda muttali olduğu hiçbir olumsuz durumu başkalarıyla paylaşmamalıdır. Cenazenin yıkanması, kefenlenip

<sup>51</sup> İbn Mâce, “Edeb”, 6.

<sup>52</sup> Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, el-Musannef, nşr. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: 1409), 5/221.

<sup>53</sup> Âl-i İmran, 3/185.

<sup>54</sup> Müslim, “Cenâiz”, 1.

<sup>55</sup> İbn Mâce, “Cenâiz”, 8.



kabre defnedilmesinin ardından geride kalanlara her fırsatta irşat faaliyetinde bulunmalıdır. O, vefat eden kişinin tutamadığı oruçların fidyesinin verilmesi, adına fakir ve fukaralara hayır ve hasenatta bulunması varsa vasiyetinin yerine getirilmesi noktasında ölünün yakınlarına rehberlik etmelidir. Dinî dayanağı olmayan yol ve yöntemlerden uzak durmalıdır. Tüm bunları Allah rızası için yapan din görevlisi kesinlikle maddi bir beklenti içerisinde olmamalıdır.

Öte yandan taziye evlerinde yapılan bazı uygulamalar ise bölgelere göre değişiklik arz etmektedir. Bunlardan bir tanesi de cenaze evlerinde yemek verilmesidir. Yakınına henüz toprağa vermiş acılı insanlar birazda sosyal baskı gereği kabristandan döner dönmez yemek verme telaşına düşmektedirler. Bu son derece yanlış ve yersiz bir davranıştır. Hatta mekruh görülen bir uygulamadır.<sup>56</sup> Bunun yerine Hz. Peygamber'in (s.a.s) uygulamalarıyla örtüşen yakın akrabalar veya komşular tarafından hane halkına ve uzaktan gelen misafirlere yemek ikram edilmesini teşvik etmek mümkündür.<sup>57</sup> Din görevlisi uygun bir üslupla insanları sünnete uygun davranışlara yönlendirmelidir. Öte yandan cenaze yakınlarının dinî bir zorunluluk olarak görülmeden sevabını ölen kişiye bağışlamak için yapacakları tasadduklara da engel olunmamalıdır.

### 6.6. Mevsimlik İşçi veya Göçmenlerle İletişimi

Göç, bilinen ve aşına olunan bir yerden bilinmeyen, yabancı bir mekâna<sup>58</sup> hayatın bir kısmını veya tamamını geçirmek üzere,<sup>59</sup> elde etmek için feda etmek, bulmak için kaybetmek, almak için vermek, kalmak için yola düşmek, girmek için çıkmak ve nihayetinde kavuşmak için terk etmektir. Her bir göç bünyesinde zorunluluk ve zorluk barındırır.<sup>60</sup> İnsanoğlu tarih boyunca kimi zaman inandığı değerleri baskı altında kalmadan yaşayabilmek, bazen helal kazanç elde edip başkalarına muhtaç olmamak için göç etmek durumunda kalmıştır. Günümüzde ise göç olgusu insanlığın gündemindeki yerini tüm ihtişamıyla korumaya devam etmektedir. Ne yazık ki bazı toplumlar savaşlar nedeniyle yaşanan zorunlu göç dalgalarında dahi insanları renk, dil ve din ayrımına tabi tutmaktadırlar. Mazlumluk göstergesinin kriteri de ülkeden ülkeye değişebilmektedir. Tüm bunlara rağmen din görevlisi hem mevsimlik işçilere hem de mültecilere "insan" perspektifinden bakmalı ve hiçbir ayırım yapmaksızın sahip olduğu imkânları kendileriyle paylaşmalıdır.

Bu bağlamda 15.12.2020 tarih ve E.847444 Sayılı Genelgenin 36 ve 37. Maddesi'nde de belirtildiği gibi din görevlisi toplumsal uyuma katkı sağlamak için vatandaşlarımızla göçmenlerin birlikte katıldığı dinî, sosyal ve kültürel etkinlikler düzenlemelidir.<sup>61</sup> Göçmenlerin yeni tanıştıkları çevreye uyum sağlamalarında onlara rehberlik etmeli ve din hizmetinden mahrum kalmamaları için gerekli çalışmaları yapmalıdır.<sup>62</sup> Aynı şekilde mevsimlik işçilerle irtibat halinde olmalı ve hem yetişkinlerin hem de küçüklerin din hizmetlerinden yoksun bir şekilde yetişmemeleri için çaba sarf etmelidir. Onların maddi manevi sorunlarıyla ilgilenmeli ve bunların çözümü için ilgili yerlerin onayı ve desteği ile harekete geçmelidir.

<sup>56</sup> Âbidîn, Muhammed b. Muhammed b. Emin b. Ömer, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr Şerhu Tenviri'l-ebşâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), I-XII, III, 148.

<sup>57</sup> Tirmizî, "Cenâiz", 21; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 30.

<sup>58</sup> Taştan, Abdulvahab, "Göç ve Göçmenlik Olgusu", *Göç ve İnsanlık*, DİB Yayınları, Ankara 2020, 27.

<sup>59</sup> Mehmedoğlu, Ali Ulvi "Göç, Kültür ve Kimlik", *Göç ve İnsanlık*, DİB Yayınları, Ankara 2020, 13.

<sup>60</sup> Bayraktar Karahan, Fatma, "Bir Bavula Sığan Hayatlar", *Göç ve İnsanlık*, DİB Yayınları, Ankara 2020, 43-44.

<sup>61</sup> Madde, 36/1d.

<sup>62</sup> Madde, 36/1g.

## 7. Sosyal Medyadaki İletişimi

Günümüzde bireyleri şekillendiren ve onlara yön veren aktörlerin başında sosyal medya gelmektedir. Artık dünyanın bir ucundan öbür ucuna fikirler empoze edilip, karakterler inşa edilmekte, ürünler pazarlanmakta, çoğu zaman da insanlar sahte yüz ve kimlikle dolandırıcılık yapmaktadırlar. Din görevlisi teknolojiyle barışık olmalı dinin emirlerini anlatmada uygun yöntemlerle teknolojinin imkânlarından istifade etmelidir. Ancak sosyal medya kullanımında sınırlara dikkat etmeli nerede ve hangi mecrada olursa olsun Allah'ın emirlerini çiğnemekten sakınması gerektiğini unutmamalı<sup>63</sup> kendi hedef kitesini de bu konuda bilgilendirmelidir. Haram, helal, kul hakkı, aldatma, mahrem ve benzeri kavramlarla alakalı emir ve yasakların sosyal medyada da geçerli olduğunu insanlara anlatmalıdır. Diğer taraftan sosyal medya araçlarının özellikleri göz önünde bulundurularak toplumun muhtelif kesimlerine yönelik dinî faaliyetlerin gerçekleştirilmesinde de din görevlisi öncülük etmelidir. Farkındalık oluşturmak amacıyla belirli hassasiyetlerle hazırlanmış eserlerin tanıtımı için de gayret göstermelidir. Böylece geçmişle barışık, değerlerinin yok edilmesine razı olmayan, sadece dünyevi başarıların değerine değil, şefkat, merhamet, yardımlaşma, diğerkâmlık<sup>64</sup> gibi erdemlerin değerine inanan nesillerin yetiştirilmesine katkı sağlamalıdır.

## Sonuç

Dini ritüellerin sağlıklı bir şekilde yerine getirilmesi noktasında ülkemizin en ücra köşesinde hatta dünyanın dört bir yanında Müslümanlara rehberlik eden din görevlileri aynı zamanda birer davetçi konumundadırlar. Bu nedenle onların sergileyecekleri tavırlar şahıslarıyla sınırlı kalmamakta yürüttükleri görevle ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla din görevlilerinin insanlarla iletişimlerinde Hz. Peygamber'in (s.a.s) davet metodunu göz önünde bulundurmaları, hedef kitlelerini tanımaları ve bu alandaki tecrübelerden istifade etmelerinin önemi bir kez daha anlaşılmıştır.

İçeriği ve her bir soruna somut öneriler getirmesi yönüyle orijinal olan bu çalışmada din görevlilerinin görev bölgelerinde karşılaştıkları olası problemler ve teklifler başta olmak üzere aileleri, müftülük personelleri ve toplumun her kesiminden vatandaşlarla iletişimlerinde dikkat etmeleri gereken hususlar ortaya konmuştur. Söz konusu incelemede toplumların gidişatına yön veren aktörlerin en etkili olan "din" olgusunun doğru bir temsil etki alanını artıracakları görülmüştür. Öte yandan model pozisyonunda olan kişilerin toplumun herhangi bir kesimiyle yaşayacakları iletişim kazalarının sadece şahıslarla sınırlı kalmayacağı temsil edilen değerlerde de aşınmalara hatta söz konusu değerlerden uzaklaşmalara neden olacağı anlaşılmaktadır. İmam hatip ve müezzin kayyımların görevleriyle alakalı sorunlarına karşı içtenlikle çözüm üretme noktasında kurumlarınca sergilenecek yapıcı tavırlar ve kurumsal aidiyetin güçlendirilmesine katkı sağlayacak çalışmalar mesleki başarıyı doğrudan etkileyecektir.

<sup>63</sup> Tirmizî, "Birr", 55.

<sup>64</sup> Sayar, Kemal, "Ergenlik ve Kültürel Yozlaşma", *Gençlik ve İletişim*, DİB Yayınları, Ankara 2018, 16.

**Kaynakça / References / المصادر**

- Âbidîn, Muhammed b. Muhammed b. Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr Şerhu Tenvirî'l-ebşâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994. 1-12.
- Bayraktar, Karahan, Fatma, "Bir Bavula Sığan Hayatlar". *Göç ve İnsanlık*, DİB Yayınları, (Ankara 2020).
- Bıçakçı, İlker. İletişim ve Halkla İlişkiler. *Mediacat*. İstanbul: y.y. 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. el-Mugîra el-Cû'fî. *el-Câmiu's-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Canan, İbrahim. *Peygamberimizin Tebliğ Metodları*, (İstanbul 1998), 1-2.
- DİB Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 15/12/2020 tarihli ve E.847444 sayılı Uygulama Genelgesi.
- Dönmez, Fatma. *Ailemde Bir Çocuk Var*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eşâ's el-Ezdî es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvud*. thk. Yasir Hasan vdç Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1434/2013.
- Ebû Gudde, Abdulfettah. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodları*, çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Yasin Yayınevi, tsz.
- Gökçe, Orhan, *İletişim Bilimine Giriş*. Ankara: Turhan Kitapevi, 2003.
- Hanek, İbrahim, "Sünnet Perspektifinden Hz. Peygamber'in Tebliğ ve İrşat Mirasının Tespiti". *Farklı Yönleriyle İslâm ve Tebliğ*. İstanbul: Nida Akademi, 2022. 176-178, 184-185.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir. *el-Musannef*, nşr. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: y.y. 1409.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, Mâce el-Kazvînî, *Süne.*, Dimeşk: Müessesetü'r-Risale Nâşirûn, 1430/2009.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 8 cilt. 1. Baskı. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Karagöz, İsmail. *Din Görevlisi Mevzuat Rehberi*. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Karataş, Mustafa. *Hız. Peygamber'in Beden Dili ve Davranış Modelleri*. İstanbul: yy. 2007.
- Karataş, Mustafa, "Hz. Peygamber'in Beden Dili". *İÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2003.
- Koç, Ahmet; Kaya Umut. "İletişim Süreci Açısından Hz. Peygamber ve Gençler". *Peygamberimizin Örneğinde Gençlerle İletişim*. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Komisyon. *Din Görevlisi İle 365 Gün*. Ankara: TDV Yayınları 2019.
- Macit, Yusuf. "Hz. Muhammed'in Bazı İletişim İlkeleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/ 16 (Ağustos 2004), 271-303.
- Martı, Huriye. *Ailem*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Göç, Kültür ve Kimlik", *Göç ve İnsanlık*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Müslim b. Haccâc, el-Küşeyrî en-Neysabûrî. *Sahîh-i Müslim*. nşr. Yasir Hasan, İzzeddin Dallî, Ammad et-Teyyar. Dimaşk: Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 1433/2012.
- Sarıçam, İbrahim. *Hız. Peygamber'in Çağımıza Mesajları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Sayar, Kemal. "Ergenlik ve Kültürel Yozlaşma". *Gençlik ve İletişim*. Ankara:DİB Yayınları, 2018.
- Taştan, Abdulvahab. "Göç ve Göçmenlik Olgusu". *Göç ve İnsanlık*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *Sünen*. thk. Yasir Hasan vd. Şam: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1432/2011.
- Toğrul, Hüseyin. *Hız. Muhammed (s.a.v.) ve İletişim*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Türk Dili*, 69/819 (Mart 2020).

Yavuzer, Hasan. "Toplumda Din Görevlisi Algısı: Nevşehir İli Örneği". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12/3,( Eylül 2022).

## Abdullah ACAR

Necmettin Erbakan Üniversitesi, İslam Hukuku  
Necmettin Erbakan University, Islamic Law  
Konya, TÜRKİYE  
abacar42@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-5753-6346

## Mustafa MUSTAFA

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İslam Hukuku  
Eskişehir Osmangazi University Islamic Law  
Eskişehir, TÜRKİYE  
a.mustafa21979@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-2385-2022

# Şartü'l-İzni'l- âm li-Salâti'l- Cuma

## Cuma Namazı İçin İzn-i Amm Meselesi

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 12 Nisan 2023 / 12 April 2023  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Haziran 2023 / 23 June 2023  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

### Atıf | Citation

Acar, Abdullah. Mustafa, Mustafa. "Şartü'l-İzni'l-âm li-Salâti'l-Cuma". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Haziran 2023), 113-142.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.*

### Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.  
*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdullah ACAR, Mustafa MUSTAFA).*

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

### Yazarların Katkıları | Authors Contributions

Veri Toplanması: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20), Veri Analizi: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20), Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20), Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20)

Conceiving the Study: Author-1 (%80), Author-2 (%20), Data Collection: Author-1 (%80), Author-2 (%20), Data Analysis: Author-1 (%80), Author-2 (%20), Submission and Revision: Author-1 (%80), Author-2 (%20)

## شرط الإذن العام لصلاة الجمعة

### ملخص

صلاة الجمعة مثلها مثل سائر العبادات لها شروط لوجوبها وأدائها، وهذه الشروط بعضها متفق عليها وبعضها مختلف فيها، ويأتي هذا البحث لدراسة شرط من الشروط المختلف فيها وهو شرط الإذن العام، حيث يبدأ البحث أولاً ببيان المصطلحات الفقهية المتعلقة بالبحث، ثم بيان معنى هذا الشرط، وعلته، واختلاف العلماء فيه، مُبَيِّنًا آراء المذاهب الأربعة ومناقشتها، ثم ينتقل إلى بيان الفهم الخاطئ عند البعض لهذا الشرط، مُبَيِّنًا أثر هذا الفهم على واقعنا، ثم الرد عليهم، ثم ينتقل البحث إلى بيان مظاهر تطبيق هذا الشرط، ونقاط الاتفاق والاختلاف بين العلماء فيه، وأخيراً ينتهي البحث بذكر النتائج التي توصل إليها. واعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي والاستنتاجي، حيث تم استقراء شروط الجمعة عند المذاهب الأربعة بشكل موجز، ثم تناول البحث شرط الإذن العام عند هذه المذاهب بشكل مفصل، والوقوف عند تعليل الشرط عند من اشترطه، ثم استنتاج أهم مظاهر تطبيق هذا الشرط ونقاط الاتفاق والاختلاف بين العلماء في فهمه وإسقاطه على أرض الواقع.

**الكلمات المفتاحية:** الفقه، صلاة الجمعة، شروط الجمعة، الإذن العام، شعائر الإسلام.

## Cuma Namazı İçin İzn-i Amm Meselesi

### Öz

Diğer bütün ibadetlerde olduğu gibi Cuma namazının da farz olması ve eda edilmesi için şartları vardır. Bu şartların bazıları hakkında icmâ edilmiş bazıları ise ihtilaf edilmiştir. Bu makalede üzerinde ihtilaf edilen şartlardan birisi olan “izn-i âm” yani devlet başkanının Cuma namazının kılınması için izin verdiği mescidin toplumun tamamına açık olması gerektiği sadece belli bir sınıf ya da zümreye özel bir mekan olmaması meselesinde alimlerin ve dört mezhebin görüşleri ile bu şartın illeti konusunda bir kanaat oluşturulmaya çalışılacaktır. Böylece bu genel izin konusundaki yanlış kanaat ve anlaşılmaların sebepleri ile günlük hayattaki etkisine işaret edilecektir. Bu arada farklı görüşlere cevaplar verilmeye ve farklı görüşlere sahip alimler arasındaki ihtilaf noktalarına temas edilmeye gayret edilecektir. Bütün bu izahlar yapılırken tümevarım ve tümdengelim metotlarına dayanılarak dört mezhebe göre Cuma namazının şartları ile “izn-i âm” yani genel izin konusunda dört mezhebe göre gerekli olan şartlar ayrıntılı olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Böylece genel izni şart koşanlara göre bu şartın uygulanmasının en önemli sonuçları ile âlimler arasındaki ittifak ve ihtilaf noktaları konusunda bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Fıkıh, Cuma namazı, Cuma'nın Şartları, İzn-i âm, Şe'âir-i İslam

## General Permission For Friday Prayer

### Abstract

As with all other acts of worship there are rules for Friday prayer to be fard and to be performed. Some of these conditions have been agreed on while some have been disputed. In this article, the opinions of scholars and four sects on the issue of "izn-i am" that is the mosque allowed by the head of state to perform the Friday prayer should be open to the whole society and that it is not a special place for a certain class or group is discussed. It tries to form an opinion about the cause of the condition. Thus the causes of misunderstandings and the significant misunderstandings about this general permission and its effects on daily life are pointed out. Meanwhile, it gives answers to different views and covers the points of disagreement between scholars with different views. While making all these explanations based on the inductive and deductive methods the conditions of the Friday prayer according to the four sects and the conditions necessary for the "izn-i am" that is the general leave according to the four sects were discussed in detail. Thus it gives a conclusion about the most important results of the application of this condition and the points of alliance and disagreement among the scholars according to those who stipulate the general consent.

**Keywords:** Fiqh, Friday Prayer, Conditions of Friday, General Permission, Rituals of Islam.

**الدراسات السابقة:** لم يجد الباحث على حسب علمه دراسة أو بحثاً مستقلاً يتناول شرط الإذن العام عند الفقهاء، وكل ما وجدته حول موضوع البحث منشور في ثنايا كتب الفقه في باب صلاة الجمعة وخصوصاً كتب فقه الأئمة الحنفية.

**منهج البحث:** اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي والاستنتاجي، حيث تم استقراء شروط الجمعة بإيجاز، ثم تناول البحث شرط الإذن العام عند المذاهب الأربعة، والوقوف عند تعليل الشرط عند من اشترطه، ثم تم استنتاج أهم مظاهر تطبيق هذا الشرط ونقاط الاتفاق والاختلاف بين العلماء في فهمه وتطبيقه.

**خطة البحث:** تكونت الدراسة من مقدمة ومبحثين.

**المبحث الأول:** المصطلحات الأصولية والفقهية المتعلقة بالبحث (الإطار المفاهيمي والنظري)

**المبحث الثاني:** شرط الإذن العام لصلاة الجمعة.

### مقدمة:

لقد خص الله تعالى يوم الجمعة بمزايا جعلته يتميز بها عن غيره من الأيام، وهذه المزايا ليست خاصة بالمسلمين وبأمور التعبد يوم الجمعة كصلاتها على سبيل المثال فحسب، بل إن مزايا يوم الجمعة تتعلق بكل البشر المسلمين وغير المسلمين، وحتى الملائكة وسائر المخلوقات، وكل ذلك ثابت بالأدلة الصحيحة.

فيوم الجمعة كما حدّثنا عنه نبينا صلى الله عليه وسلم هو: «خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ، يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فِيهِ خُلِقَ آدَمُ، وَفِيهِ أُهْبِطَ مِنَ الْجَنَّةِ، وَفِيهِ تَيْبَ عَلَيْهِ، وَفِيهِ مَاتَ. وَفِيهِ تَقُومُ السَّاعَةُ. وَمَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا وَهِيَ مُصْبِحَةٌ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، مِنْ حِينَ تُصْبِحُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ شَفَقًا مِنَ السَّاعَةِ، إِلَّا الْجِنَّ وَالْإِنْسَ. وَفِيهِ سَاعَةٌ لَا يُصَادِفُهَا عَبْدٌ مُسْلِمٌ وَهُوَ يُصَلِّي، يَسْأَلُ اللَّهَ شَيْئًا، إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ»<sup>1</sup>

وكل ذلك مذکور في التوراة أيضا، حيث نظر كعُتُبُ الأَحبار فيه وشهد أمام أبي هريرة بذلك، وقد نقل ذلك الإمام مالك في الموطأ في نفس الرواية السابقة.<sup>2</sup>

ومن مزايا يوم الجمعة الخاصة بالمسلمين تشريع صلاة الجمعة فيه، إذ تعتبر صلاة الجمعة من أبرز شعائر الإسلام، ومن أهم عباداته الجماعية الظاهرة، وهي ليست مجرد عبادة مفروضة على كل فرد يؤديها كل أسبوع لنيل الأجر والثواب فقط، بل هي عبادة جماعية يتعدى أثرها الفرد إلى المجتمع، حيث الغاية منها الاجتماع والتّصح والتّذكير فيما يُخَصُّ الفرد وعلاقته بربه، وكذلك الحديث عن قضايا المسلمين والأمة الإسلامية، فهي بمثابة مؤتمر عالمي لجميع المسلمين.

لذلك كله تميزت صلاة الجمعة بمجموعة من الأحكام والمزايا الخاصة بها والتي لا نجدتها في أي صلاة غيرها. على الرغم من وجود معلومات في بعض كتب الفتوى ومواقع الإنترنت حول هذا الموضوع، إلا أننا لم نتمكن من الكشف عن دراسة أكاديمية. أردنا شرح الموضوع من خلال إصدار منشور منفصل حول هذا الموضوع.

<sup>1</sup> مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، موطأ مالك، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي د.ط. (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1985) 108/1(16).

<sup>2</sup> موطأ مالك، 108/1(16).



## 1. المصطلحات الأصولية والفقهية المتعلقة بالبحث (الإطار المفاهيمي والنظري)

### 1.1. معنى الجمعة: الجمعة والجمعة والجمعة تُقرأ بالتخفيف والتثقيل، حَقَّفَهَا الأعمش وَثَقَّلَهَا

عاصِمٌ وَأَهْلُ الْحِجَازِ، وَالْأَصْلُ فِيهَا التَّخْفِيفُ جُمُعَةً، بِتَسْكِينِ الْمِيمِ، فَمَنْ ثَقَّلَ أَتَبَعَ الضَّمَّةَ الضَّمَّةَ، أَي الْجُمُعَةَ، وَمَنْ حَقَّفَ فَعَلَى الْأَصْلِ.

وسميت الجمعة بذلك لأنها تجمع الناس كثيرا، يقال: رَجُلٌ لَعْنَةٌ يُكْثِرُ لَعْنَ النَّاسِ، وَرَجُلٌ ضَحَكَةٌ يُكْثِرُ الضَّحْكَ، وَقِيلَ لِأَنَّ اللَّهَ جَمَعَ فِيهِ خَلْقَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَوْ لِأَنَّ الْمَخْلُوقَاتِ تَمَّتْ فِيهَا وَاجْتَمَعَتْ.<sup>3</sup>

### 2.1. صلاة الجمعة وحكمها: هي الصلاة التي يجتمع الناس لها يوم الجمعة، ويصلون جماعة

مع الإمام ركعتين، ويخطب لها الإمام خطبتين يُرشد وَيُعَلِّمُ النَّاسَ. صلاة الجمعة ليست بدلا لصلاة الظهر. لكن في بعض الحالات يقبل مكانها.

وكان الذي يُؤمُّ النَّاسَ فِي الْجُمُعَةِ النَّبِيُّ ﷺ، ثُمَّ أُمَّ النَّاسَ بَعْدَهُ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ، ثُمَّ أَغْلَبَ خُلَفَاءُ بَنِي أُمَيَّةٍ وَوَلَاتَهُمْ عَلَى الْأَقَالِيمِ وَالْبُلْدَانِ وَالْمَدَنِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ مِنْ أَهَمِّ شَعَائِرِ الْإِسْلَامِ، وَعَلَامَةٌ مُمَيَّزَةٌ لِلدَّوْلَةِ الْمُسْلِمَةِ، وَهِيَ مِنَ الشَّعَائِرِ الدِّينِيَّةِ الَّتِي تَكُونُ تَحْتَ إِشْرَافِ وَلاةِ الْأَمْرِ.

أما حكمها: ففرض عين على كل مسلم مُكَلَّفٍ، والسعي لها واجب عند سماع المنادي.<sup>4</sup>

### 3.1. شروط الجمعة: قسم الحنفية شروط الجمعة إلى قسمين:

أولا: شروط في المصلي وهي: الإقامة، والحرية، والصحة، والذكورة.

<sup>3</sup> محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، ط.3. (بيروت، دار صادر، 1414) 58/8.

<sup>4</sup> محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المسبوط، د.ط. (بيروت، دار المعرفة، 1993) 21/2. و أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني، المالكي، الرسالة، د.ط. (بيروت، دار الفكر، د.ت) 46. وأبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، د.ط. (بيروت، دار الكتب العلمية) 205/1. وأبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، المغني، د.ط. (القاهرة، مكتبة القاهرة، 1968) 223/2.

ثانيا: شروط في غير المصلي وهي: الخطبة، والجماعة، والمصر، والوقت، والسلطان، والإذن العام.<sup>5</sup>

وقسم المالكية شروط الجمعة إلى شروط وجوب وشروط صحة.

فشروط الوجوب هي: التكليف، والذكورة، والحرية، والإقامة، وامتناع العذر.

وشروط الصحة هي: الاستيطان بمصر أو قرية، والوقت، والجماعة، وخطبتين.<sup>6</sup>

وقسمها الشافعية إلى شروط وجوب وشروط صحة.

فشروط الوجوب هي: الذكورة، والحرية، والإقامة، والصحة، والأمن من ظالم، والصحة.

أما شروط الصحة فهي: أن تقام في خطة أبنية، والوقت، والعدد، وعدم التعدد.<sup>7</sup>

وقسمها الحنابلة إلى شروط وجوب وشروط صحة.

فشروط الوجوب: الذكورة والحرية والاستيطان.

أما شروط الصحة فهي: الوقت، والعدد، وخطبتين.<sup>8</sup>

هذه هي جملة الشروط التي ذكرت في كتب الفقه، وهذه الشروط بعضها مُتَّفَقٌ عليه وبعضها مختلف فيه، وبعضها مُتَّفَقٌ على ماهيتها وشكلها، وبعضها مُتَّخَفٌ فيه.

فالشروط المتفق عليها بين العلماء هي: الذكورة، والحرية، والإقامة، والصحة، والأمن من ظالم، والخطبة.

والشروط المختلف فيها: المصر أو فناءؤه، وأن يصلي بهم السلطان، والوقت، والإذن العام، وألا تتعدد،

والجماعة (العدد).

وما يرتبط بموضوع بحثنا هو شرط واحد من الشروط المختلف فيها وهو شرط الإذن العام.

<sup>5</sup> السرخسي، المبسوط، 22/2.

<sup>6</sup> خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري، مختصر خليل، مح: أحمد جاد، ط.1. (القاهرة، دار الحديث، 2005/1426) 45.

<sup>7</sup> شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1994) 537/1.

<sup>8</sup> موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجواوي المقدسي، ثم الصالحي، شرف الدين، أبو النجا، زاد المستقنع في اختصار المقنع، مح: عبد الرحمن العسكرو، د.ط. (الرياض، دار الوطن، د.ت) 61.

## 2. شرط الإذن العام لصلاة الجمعة

شرط الإذن العام من شروط صلاة الجمعة المختلف فيها بين العلماء، والشروط المختلف فيها من الأمور التي تتعلق فيها سلطة ولاية الأمر من ناحية التقرير والإنفاذ، ولم يشترطه من اشتراطه إلا لأن صلاة الجمعة من أهم شعائر الإسلام، والتي يشرف عليها وينظم إقامتها ولاية أمر المسلمين.

### 1.2. معنى شرط الإذن العام لصلاة الجمعة

معنى شرط الإذن العام أن تُفتح أبواب المساجد للناس حتى يستطيع جميع الناس شهودها لا لطائفة معينة فقط، فإن أُغلقت أبواب الجوامع والمساجد أمام البعض فإن هذه الجمعة لا تُجزئ عنهم، لأنها شعيرة من شعائر الإسلام، وعبادة ظاهرة يجب إظهارها وإشهارها، والسماح لكل الناس بشهودها، وإلا فلا فائدة من كونها أهم شعيرة من شعائر الإسلام، فشعائر الإسلام يجب أن تظهر ويشارك فيها جميع المسلمين.

قال العيني (ت: 855هـ) في البناية شرح الهداية: "وما كان من شعائر الإسلام فالتمسك فيه الإظهار".<sup>9</sup> حتى أنها لو صُلِّيت في داخل قصر من قصور الولاية فإن فتح ولاية الأمر أبواب قصورهم للناس ليشهدوا الجمعة فإنها تنعقد، أما إن أغلقوا الأبواب، ولم يحضرها سوى ولاية الأمر مع الوزراء والخدم فإنها لا تُجزئ.

ولقد فسّر السرخسي (ت: 483هـ) شرط الإذن العام بأنه الإذن لعامة الناس بحضور الجمعة.<sup>10</sup>

وقال الكاساني (ت: 587هـ) بعد أن ذكر أن شرط الإذن العام هو من رواية كتب النوادر لا كتب ظاهر الرواية: "وَأَمَّا كَانَ هَذَا شَرْطًا؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى شَرَعَ النَّدَاءَ لِصَلَاةِ الْجُمُعَةِ بِقَوْلِهِ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (الجمعة 9/62)، وَالنِّدَاءُ لِلْإِشْتِهَارِ وَلِذَا يُسَمَّى جُمُعَةً لِاجْتِمَاعِ

<sup>9</sup> أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2000) 326/2.

<sup>10</sup> السرخسي، المبسوط، 120/2.

الْجُمَاعَاتِ فِيهَا فَأَفْتَضَى أَنْ تَكُونَ الْجُمَاعَاتُ كُلُّهَا مَأْدُونِينَ بِالْحُضُورِ إِذْنًا عَامًّا تَحْقِيقًا لِمَعْنَى الْإِسْمِ وَاللَّهُ  
أَعْلَمٌ".<sup>11</sup>

وفسره ابن عابدين (ت: 1252هـ) بقوله: "أَيُّ أَنْ يَأْذَنَ لِلنَّاسِ إِذْنًا عَامًّا بِأَنْ لَا يَمْنَعُ أَحَدًا مِمَّنْ تَصِحُّ مِنْهُ  
الْجُمُعَةُ عَنْ دُخُولِ الْمَوْضِعِ الَّذِي تُصَلَّى فِيهِ، وَهَذَا مُرَادٌ مِنْ فَسْرِ الْإِذْنِ الْعَامِّ بِالِاشْتِهَارِ".<sup>12</sup>

والذي يفتح أبواب المساجد للناس، ولا يمنع منها أحدا، ويُنظَّم أمر هذه الشعيرة، ويقوم عليها هم ولاية  
أمر المسلمين، حيث كان النبي ﷺ هو من يؤمُّ الناس في الجمع والجماعات، ويخطب في الناس يوم الجمعة،  
ثم بعده قام الخلفاء الراشدون بهذه المهمة، وأكثر خلفاء بني أمية، حيث كانوا لا يُقِلُّونها لغيرهم من الناس  
استعظاما لها، ثم بعد تحول الخلافة إلى ملك، بدأ الولاية بتوكيل أئمة نيابة عنهم، مُتَّفِرِّغِينَ لِلْإِمَامَةِ فِي مَرَاكِزِ  
الدولة، وتعيين أئمة في المدن والمناطق الأخرى.<sup>13</sup>

فولاية أمر المسلمين هم من يؤمون الناس في الجمعة، ولا يتقدم عليهم أحد خشية التنازع فيها، لأنها  
شرف كبير يسعى إليه كثير من الناس، أما مع حضور الخليفة أو السلطان أو ولاية البلاد فلا ينازعهم عليها  
أحد. وبما أنها لا تقام إلا في الأمصار فلا بد من وجود والٍ للمصر أو نائبه على أقل تقدير، فهو الذي يؤم  
الناس، ويجتمع الناس حوله لسماع ما يهمهم من تعاليم دينهم، ولا يجوز أن تتعدد الجمع في المصر الواحد  
إلا إذا كان المصر كبير لا يسع المسجد جميع أهله، أو كان بينهما فاصل كنهر فيعتبر كِمَصْرَيْنِ، فحينها يأذن  
ولاية الأمر بإقامة جمعيتين أو ثلاث حسب الحاجة، ويؤم الناس ولاية كل قسم أو نائب السلطان أو نائب  
الوالي العام للمصر.

فالأصل ألا تُصَلَّى في المصر الواحد إلا في مكان واحد وبحضور السلطان أو نائبه أو ولاية الأمصار،  
لذلك كانت تسمى المساجد التي تصلى فيها الجمعة بالمساجد السلطانية.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط. 2. (بيروت، 1986/1406) 269/1.

<sup>12</sup> محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، ط. 2. (بيروت، دار الفكر، 1992) 151/2.

<sup>13</sup> عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوي، د. ط. (بيروت، دار الفكر، 2004/1424) 187/1.

<sup>14</sup> الماوردی، الأحكام السلطانية، 176. ومحمد بن الحسين، أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مح: محمود حسن، د. ط. (بيروت، دار الفكر، 1994) 108.

وقد أمر عمر بن الخطاب أن لا يُبني في الأمصار إلا مسجدا واحدا، نقل الزمخشري عن عطاء قوله: "لما فتح الله تعالى الأمصار على يد عمر رضي الله عنه أمر المسلمين أن يبنوا المساجد، وأن لا يتخذوا في مدينة مسجدين يضار أحدهما صاحبه".<sup>15</sup>

ونقل الكاساني (ت: 587هـ) أيضا بأن الصحابة فتحوا البلاد ولم ينصبوا المنابر إلا في الأمصار.<sup>16</sup> فإمامة الصلاة من أعمال الولاية، والخليفة أو الوالي كما أنه يمثل الجانب السياسي وقوة الدولة فكذلك يمثل المرجعية الدينية والروحية، وهذا ظاهر في ولاية النبي الذين أرسلهم للمدن الأخرى، كمعاذ بن جبل، حيث أرسله إلى اليمن، فكان يؤم الناس في صلاتهم، ويدعو للإسلام، ويحكم بين الناس في نفس الوقت، وكذلك عيّن عتاب بن أسيد على مكة، وعثمان بن أبي العاص الثقفي على الطائف، وكلاهما بقيا في ولايتهما طوال خلافة أبي بكر أيضا.

ولقد عيّن أبو بكر مجموعة من الولاية على المدن والقبائل، وكلهم كانوا ولاية على الناس، ويؤمّونهم في الصلوات أيضا.<sup>17</sup>

ولكن مع مرور الزمن، وتوسّع الدولة الإسلامية، وكثرة أعمال الولاية وتنوعها، صار الولاية يوكلون من ينوب عنهم في الجمع والجماعات، ثم تخلى الولاية عن إمامة الصلوات الخمس والجمعة، لتصبح بعدها وظيفة من الوظائف الخاصة، يُعيّن لها إمام متفرغ.

وفي زماننا هذا أصبحت إمامة الجمع والجماعات وظيفة مستقلة، يُعيّن لها إمام خاص من قبل وزارة الأوقاف أو الشؤون الدينية، حيث تعتبر هذه الوزارة هي المسؤول المباشر عن تعيين الأئمة والإشراف عليهم ومراقبتهم، ويُعتبر وزير الشؤون الدينية ولي أمر الأئمة فيما يتعلق بشؤون المساجد .

وبما أن الدولة قد أسندت هذه الولاية لوزارة الأوقاف والشؤون الدينية فقد حلت هذه الوزارة مكان ولي الأمر، وصارت هذه الولاية لها، وذلك كله من باب توزيع الأعمال وتنظيمها.

<sup>15</sup> أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ط.3. (بيروت، دار الكتاب العربي، 1407/2).310

<sup>16</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 1/259.

<sup>17</sup> العمري، الولاية على البلدان في عصر الخلفاء الراشدين، 52.

فمجمّل ما قيل في معنى شرط الإذن العام لصلاة الجمعة هو الآتي:

- هو نفس شرط أن يصلي السلطان أو نائبه بالناس، حيث فهم الإذن أنه إمامة السلطان أو نائبه للناس، وبحضور أحدهم يتحقق الإذن، ويدفع التنازع المحتمل على إمامة الصلاة، ولا يجوز أن تصلى إلا في المسجد الجامع الذي يصلي فيه الخليفة أو نائبه خشية التنازع على إمامتها، وخشية الافتيات على الأئمة وولاية الأمر، ومنازعتهم في شؤون السلطة والحكم.
- وفهم البعض الآخر كابن عابدين وغيره من هذا الشرط أنه الاشتهار، وفتح أبواب المساجد لجميع المسلمين، وألا يمنع منها أحد، وإلا فلا فائدة من كونها أهم شعيرة للإسلام والمسلمين.

ويمكن جمع الشرطين بشرط واحد وهو حضور السلطان في المساجد السلطانية الكبيرة، والذي يعتبر أكبر مساجد المصر، وبحضوره تفتح أبواب المساجد تلقائياً، لأن عامة الناس تقصد هذه المساجد لأداء الجمع والجماعات، فإن أتاب غيره، أو أذن في عقد جمعة ثانية وثالثة فإن هذا الإذن يجب أن يشتهر بين الناس، والناس سيصلون تلقائياً في أقرب مسجد أذن لعقد صلاة الجمعة فيه.

## 3.2. علة شرط الإذن العام

لقد علل بعض الحنفية وجود الإذن العام من السلطان بخشية فوت صلاة الجمعة على عامة الناس، وقد ذكر السرخسي في المبسوط هذه العلة في حديثه عن صلاة السلطان الجمعة في قصره، وفتح أبواب القصر للناس، والإذن لعامة الناس بدخوله، حيث تجزئ الجمعة بذلك، ولكن السلطان يُعتبر مسيئاً بذلك، لأن الموطن الذي تُقام فيه الجمعة هو المسجد، وفي ذلك ترُفَع وتُحَافِي عن المسجد، ومخالفة لفعل السلف. أما إن لم يفتح أبواب قصره ولم يسمح بالدخول إلا لخدمته ومن يعمل في القصر فلا تجزئ الجمعة عنهم، لعدم الإذن العام، وقد علل ذلك بقوله: "لِأَنَّ مِنْ شَرَطِ الْجُمُعَةِ الْإِذْنَ الْعَامَّ وَمَنْ يُوجَدُ، وَإِنَّمَا جَعَلْنَا الْإِذْنَ الْعَامَّ شَرْطًا؛ لِأَنَّهُ مَأْمُورٌ بِأَنْ يُصَلِّيَ الْجُمُعَةَ بِأَهْلِ الْمِصْرِ، فَإِنَّ مَوْضِعَ إِقَامَةِ الْجُمُعَةِ فِيهِ الْمِصْرُ، وَإِذَا لَمْ يَفْتَحْ بَابَ قَصْرِهِ وَلَمْ يَأْذَنْ لِلنَّاسِ بِالْدُخُولِ لَمْ يَكُنْ مُصَلِّيًا بِأَهْلِ الْمِصْرِ، وَإِنَّمَا جَعَلْنَا السُّلْطَانَ شَرْطًا فِي الْجُمُعَةِ لِأَنَّ الْإِذْنَ لِقَوْلِهِ بَعْضُ

أَهْلِ الْمِصْرِ عَلَى الْبَعْضِ صَلَاةَ الْجُمُعَةِ، لِذَلِكَ لَا يَكُونُ لِلسُّلْطَانِ أَنْ يُفَوِّتَ الْجُمُعَةَ عَلَى أَهْلِ الْمِصْرِ فَلِهَذَا شَرَطْنَا الْإِذْنَ الْعَامَّ فِي ذَلِكَ".<sup>18</sup>

وذكر ابن مازة (ت: 616هـ) في المحيط البرهاني شرط الإذن العام وارتباطه بشرط وجود السلطان، إذ ذكر أن العامّة بحاجة إلى السلطان لإقامة الجمعة، والسلطان بحاجة إلى العامّة حتى يأذن لهم، وبذلك تجوز صلاة الكل بهذا النظر من الجانبين.<sup>19</sup>

وقد وجه ابن عابدين (ت: 1252هـ) وغيرهم هذه العلة فيما إذا كانت الجمعة لا تقام إلا في موطن واحد فقط، فتفوت على كثير من العامّة، أما إذا تعددت الجمعة في مكان واحد فلا يتحقق فوت الجمعة عليهم، وذكر مسألة غلق السلطان باب قصره وإقامة الجمعة مع من كان داخل القصر فقط، حيث لا تجزئ عنهم الجمعة، ولكن استثنى من ذلك غلقه لحاجة، كمنع عدو أو إعادة تعوّد عليها السلاطين، وهي غلق أبواب قصورهم حتى لا تتحول لِمَسْكِنٍ لكل الناس، أو يدخلها غير أصحاب الحاجة.<sup>20</sup> ومن ناحية أخرى، هذا الشرط اشترطه الحنفية فقط وذكروا علته أيضا في كتبهم ولم يذكره غيرهم وقد التزمتمو كما بينت بذلك في مقدمة البحث حيث ذكرت أنني سأقف عند علة الشرط عند من اشترطه.

#### 4.2. اختلاف العلماء في شرط الاذن العام لصلاة الجمعة

شرطُ الإذن العام لصلاة الجمعة لم يشترطه من الفقهاء سوى بعض أئمة الحنفية، حيث لم يذكره الكثير من كبار مُحَقِّقِي ومُرَجِّحِي المذهب الحنفي، كالمرغيناني (ت: 593هـ) في كتابه الهداية، لأن هذا الشرط لم يُذكر في كتب ظاهر الرواية، بل ذُكر في رواية النوادر فقط.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> السرخسي، المبسوط، 120/2.

<sup>19</sup> أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2004) 85/2.

<sup>20</sup> ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 152/2.

<sup>21</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 269/1. وحسن بن عمار الشُّرَيْبِلِي، مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح ونجاة الأرواح، مع: عبد الكريم العطا، د.ط. (دمشق، مكتبة العلم الحديث، د.ت.) 299.

واستثنى بعض الحنفية حالة غياب إمام المسلمين بسبب فتنة أو موته ولم يعين أحدا مكانه، فَيَتَّفِقُ النَّاسُ عَلَى رَجُلٍ يُقَدِّمُونَهُ لِلصَّلَاةِ، وَاسْتَشْهَدُوا بِصَلَاةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فِي النَّاسِ بَعْدَ أَنْ قَدَّمُوهُ لَهَا عِنْدَمَا كَانَ عَثْمَانُ مُحَاصِرًا.<sup>22</sup>

وروي عن أبي حنيفة (ت:150هـ) " فِي وَائِي مِصْرٍ مَاتَ وَمَ يَبْلُغُ الْخَلِيفَةَ مَوْتُهُ حَتَّى حَضَرَتْ الْجُمُعَةُ فَإِنْ صَلَّى بِهِنَّ خَلِيفَةُ الْمَيِّتِ أَوْ صَاحِبُ الشَّرْطِ أَوْ الْقَاضِي أَجْرَاهُمْ، وَإِنْ قَدَّمَ الْعَامَّةُ رَجُلًا لَمْ يَجْزُ؛ لِأَنَّ هَؤُلَاءِ قَائِمُونَ مَقَامَ الْأَوَّلِ فِي الصَّلَاةِ حَالَ حَيَاتِهِ فَكَذَا بَعْدَ وَفَاتِهِ مَا لَمْ يُفَوِّضْ الْخَلِيفَةُ الْوَلَايَةَ إِلَى غَيْرِهِ ".<sup>23</sup>

وذهب الشافعية إلى أن إذن السلطان سنة وليس شرطا، قال الشيرازي (ت:476هـ) في المهذب: " والسنة أن لا تقام الجمعة بغير إذن السلطان، فإن فيه افتياتاً عليه، فإن أقيمت الجمعة من غير إذنه جاز ".<sup>24</sup> وقيل أنه مستحب، وذلك خشية الفتنة، وخروجاً من الخلاف، فإن أقيمت بغير إذنه فإنها تنعقد وتجزئ.

قال البكري الدمياطي (ت:1302هـ) في إعانة الطالبين: " ولا يشترط حضور السلطان الجمعة ولا إذنه فيها - كسائر العبادات - لكن يستحب استئذانه فيها"، وقال أيضا: " واعلم أن إقامة الجمعة لا تتوقف على إذن الإمام أو نائبه ويندب استئذانه فيها خشية الفتنة، وخروجاً من الخلاف. أما تعددها: فلا بد فيه من الإذن، لأنه محل اجتهاد ".<sup>25</sup>

وقد نقل إمام الحرمين الجويني (ت:478هـ) عن والده أبي محمد الجويني (ت:438هـ) في مسألة تعدد الجمعة وكان السلطان في الجمعة المسبوقه أنه ذكر في المسألة وجهين أحدهما: أن الحكم للجمعة التي فيها الوالي، فإن لهذه الصلاة ارتباطاً بالسلطين، فالرجوع إليهم.

<sup>22</sup> بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 191/6.

<sup>23</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 261/1.

<sup>24</sup> الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، 220/1.

<sup>25</sup> أبو بكر (المشهور بالبكري) بن محمد شطا الدمياطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، (بيروت، دار الفكر، 1997/1418) 70/2.



ثم أنكر إمام الحرمين هذا القول فقال: "وهذا بعيد عن مذهب الشافعي؛ فإنه لا اعتبار في الجمع عندنا بالوُلاة من طريق الاستحقاق، ولكن الأولى أن يراجعوا".<sup>26</sup>

وهذا يدل على أن من بين مجتهدي الشافعية من اشترط إذن الولاية في تحديد المكان الذي تصلى فيه الجمعة فالرجوع إليهم في ذلك.

والمعتمد عند الشافعية أنه لا اعتبار بالولاية في الإذن بصلاة الجمعة وعدمه من طريق الاستحقاق، وهذا معناه أن صلاة الجمعة لا تتوقف على إذن الولاية في أساس انعقادها، إذ تنعقد بدونهم، ولكن الأولى أن يرجع إليهم فيها.

وذهب المالكية والحنابلة إلى أن إذن السلطان ليس بشرط.<sup>27</sup>

قال الإمام مالك (ت: 179هـ): " وَكَذَلِكَ الْقُرَى الَّتِي يَنْبَغِي لِأَهْلِهَا أَنْ يُجْمَعُوا فِيهَا الْجُمُعَةَ لَا يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَالٍ، فَإِنَّهُ يَنْبَغِي لَهُمْ أَنْ يُقَوِّمُوا رَجُلًا فَيُصَلِّيَ بِهِمُ الْجُمُعَةَ يَخْطُبُ وَيُصَلِّي. وَقَالَ مَالِكٌ: إِنَّ لِلَّهِ فَرَائِضَ فِي أَرْضِهِ لَا يُنْقِصُهَا شَيْءٌ إِنْ وَلِيَهَا وَالٍ أَوْ لَمْ يَلِهَا نَحْوًا مِنْ هَذَا يُرِيدُ الْجُمُعَةَ".<sup>28</sup>

واستدل من لم يقل بإذن الإمام بالآتي:

أولاً: استدلوهم بعموم آية السعي للجمعة وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ (الجمعة 9/62). فالآية عامة وتأمّر المسلمين بالسعي للجمعة أينما كانوا وبدون إذن من أحد.

ثانياً: استدلوهم بعدم وجود دليل صريح لاشتراط الإذن.

ثالثاً: استدلوهم بأن علياً عليه السلام صلى الجمعة وعثمان مُحاصر، ولم ينكر ذلك أحد، بل صوّبه عثمان أيضاً.

<sup>26</sup> عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، نهاية المطلب في دراية المذهب، مح: عبد العظيم محمود الديب، (جدة، دار المنهاج، 2007) 559/2.

<sup>27</sup> مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، المدونة، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1994) 233/1. وابن قدامة المقدسي، المغني، 245/2.

<sup>28</sup> مالك بن أنس، المدونة، 233/1.

رابعاً: أن صلاة الجمعة من الفروض العينية كالظهر وسائر الصلوات ولا يشترط لأحد منها إذن الإمام.<sup>29</sup>

خامساً: أننا لو قلنا أن إذن الإمام شرط لكانت الفرائض باختيار الأئمة.<sup>30</sup>

ورد الحنفية على هذه الأدلة بالآتي:

أولاً: استدلالهم بعموم آية السعي للجمعة. فلقد استدلت الحنفية بنفس الآية على شرط الإذن العام، قال الكاساني: "وَالنِّدَاءُ لِلإِشْتِهَارِ وَلِذَا يُسَمَّى جُمُعَةً لِاجْتِمَاعِ الْجُمَاعَاتِ فِيهَا فَاقْتَضَى أَنْ تَكُونَ الْجُمَاعَاتُ كُلُّهَا مَأْدُونِينَ بِالْحُضُورِ إِذْ نَأَى عَامًّا تَحْقِيقًا لِمَعْنَى الإِسْمِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ".<sup>31</sup>

فصلاة الجمعة ليست كبقية الصلوات الخمس، إذ يؤمر المسلم في الصلوات الخمس بالأذان والصلوة أينما حلَّ وأينما وجد في سفر أو حضر في مصر أو قرية أو بادية أو على رأس جبل، فرادى كانوا أو جماعة، أما صلاة الجمعة فتختلف تماماً، فهي شعيرة من شعائر دولة الإسلام حيث يجتمع الناس في أكبر مساجدهم لأداء هذه الشعيرة ويؤمهم السلطان أو نائبه أو ولاية الأقاليم، وتفتح أبواب المسجد الذي يصلي فيه السلطان أو من ينوب عنه للجميع.

قال إمام الحرمين الجويني (ت: 478هـ): "والأصل المعتمد فيه أن الجمعة شرعت لجمع الجماعات، والغرض منها إقامة هذا الشعار في اجتماع الجماعات في كل أسبوع مرة".<sup>32</sup>

وقد استدلت الشافعي (ت: 204هـ) بعموم الآية أيضاً على جواز إقامتها في القرى وعدم حصرها في الأمصار كما هو مذهب الحنفية، وإذا جاز إقامتها في القرى فلا تحتاج إلى إذن الولاية، لأنهم غير موجودين في القرى أصلاً.

فرد الحنفية على ذلك بأن الصحابة عندما فتحوا البلاد لم يشتغلوا بنصب المنابر وبناء الجوامع إلا في الأمصار والمدن، وأن الآية ليست حجة لهم، لأن المكان مضمّر في الآية بالإجماع، ونحن نقدر المكان المضمّر

<sup>29</sup> ابن قدامة المقدسي، المغني، 245/2.

<sup>30</sup> محمد بن صالح بن محمد العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، (الدمام، دار ابن الجوزي، 1428) 74/5.

<sup>31</sup> الكاساني، البدائع والصنائع، 269/1.

<sup>32</sup> الجويني، نهایة المطلب، 559/2.

بأنه المصر، والشافعية يقدرونه بأنه المصر والقرية، ولكن لنا أنها لا تجوز إقامة الجمعة في البوادي بالإجماع، ويعدم نصب الصحابة للمنابر إلا في الأمصار، وحتى رواية ابن عباس رضي الله عنه: «إِنَّ أَوَّلَ جُمُعَةٍ جُمِعَتْ فِي الْإِسْلَامِ بَعْدَ جُمُعَةِ جُمِعَتْ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ، لَجُمُعَةٍ جُمِعَتْ بِجَوْثَاءَ، قَرْيَةً مِنْ قُرَى الْبَحْرَيْنِ»<sup>33</sup> فإن جوثاء تعتبر مصرا ولو سميت قرية فإن الأمصار تسمى قرى مجازا كما أطلق الله تعالى على مكة والطائف لفظ القريتين، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ (الزخرف 31/43). وكذلك وصف مكة بأنها أم القرى، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الشورى 7/42).

قال أبو عبيد البكري: "جوثاء هي مدينة بالبحرين لعبد القيس"، وقيل: أنه كان يسكنها قرابة أربعة آلاف شخص، ولا تكون القرى كذلك.<sup>34</sup>

لذلك لا يصح الاستدلال بعموم الآية على عدم إذن السلطان باعتبار أنه يجوز إقامتها في القرى ولا سلطان ولا وال ولا أمير في القرى أصلا حتى يُستأذِنوا، فعموم الآية لا تشهد للشافعية وغيرهم بذلك وليست بحجة لهم.<sup>35</sup>

وحتى صلاة المسلمين للجمعة في مسجد عبد القيس في جوثاء كان بإذن من النبي صلى الله عليه وسلم وأمره لهم بإقامتها، قال الشوكاني: "الظاهر أن عبد القيس لم يُجْمَعُوا إِلَّا بِأَمْرِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لِمَا عُرِفَ مِنْ عَادَةِ الصَّحَابَةِ مِنْ عَدَمِ الْإِسْتِئْذَانِ بِالْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ فِي زَمَنِ نُزُولِ الْوَحْيِ".<sup>36</sup>

<sup>33</sup> أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد، سنن أبي داود، مح: محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط. (صيدا، بيروت، المكتبة العصرية، د.ت.) 280/1 (1068).

<sup>34</sup> أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، د.ط. (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.) 187/6.

<sup>35</sup> محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البائري، العناية شرح الهداية، د.ط. (بيروت، دار الفكر، د.ت.) 53/2.

<sup>36</sup> محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، نيل الاوطار، مح: عصام الدين الصباطي، (دار الحديث، 1993) 277/3. ; زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلافي، وفتح الباري شرح صحيح البخاري، مح: محمود بن شعبان بن عبد المقصود وغيره، (المدينة المنورة، مكتبة الغرياء الأثرية، 138/8 (1996/1417).

وفي خلافة عمر كتب أبو هريرة لعمر يسأله عن الجمعة في جواثي، فكتب إليه عمر: "أَنْ جَمَعَ بِهَا وَحَيْثُمَا كُنْتُ"، قال السرخسي: "وَمَعْنَى قَوْلِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ - وَحَيْثُمَا كُنْتُ أَيِّ مِمَّا هُوَ مِثْلُ جَوَاثِي مِنَ الْأَمْصَارِ".<sup>37</sup> وفيه دليل على استئذان السلطان في إقامة الجمع.

ولا يسمح بإقامة جمعة أخرى إلا بإذن من السلطان، وهذا لا خلاف فيه بين المذاهب أصلاً، فيتحقق معنى الإذن العام لصلاة الجمعة وهو الاشتهار وصلاتهم خلف السلطان أو من ينوب عنه.

ثانياً: أما استدلالهم بعدم وجود دليل صريح لاشتراط الإذن، فإن كثيراً من شروط العبادات والمعاملات المتفق عليها بين الفقهاء لم يرد فيها دليل صريح أو خاص، إنما اشترطها الفقهاء من واقع حال العبادات والمعاملات، ومن كيفية أداءها زمن النبي ﷺ وزمن الصحابة رضي الله عنهم.

فشرط أن لا تتعدد صلاة الجمعة شَرْطَهُ أكثر الفقهاء في المذاهب الأربعة، ولم يرد فيه دليل صريح في الكتاب والسنة، إنما فهمه الفقهاء من واقع حال صلاة الجمعة، إذ أنها لم تصل في حياة النبي والصحابة والتابعين إلا في مكان واحد في كل مصر، فتوارث الناس ذلك، فمن هنا شرط عدم التعدد لها.<sup>38</sup>

وكذلك شرط الإذن، فإنه في عصر النبي ﷺ كان يصلها بنفسه ثم في عصر الخلفاء الراشدين والتابعين كان يؤم الناس فيها السلاطين أو نوابهم فقط، وتوارث الناس هذا العمل من غير نكير منكر، والمتوارث حجة كما قرر كثير من الفقهاء.

قال ابن مازة (ت: 616هـ): " المتوارث كالمتواتر ".<sup>39</sup> وقال في موطن آخر: " توارث الناس من غير نكير مُنْكَرٍ حجة شرعاً ".<sup>40</sup>

ثالثاً: أما استدلالهم بأن علياً رضي الله عنه صلى الجمعة وعثمان رضي الله عنه محاصر ولم ينكر ذلك أحد، بل صوبه عثمان أيضاً. فإن الاستشهاد ساقط، وقد ردّه بدر الدين العيني في عمدة القاري شرح صحيح البخاري بقوله: "

<sup>37</sup> السرخسي، المبسوط، 2/23.

<sup>38</sup> الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 1/544. وقد أفتى علماء المذاهب الأربعة بجواز تعدد الجمع مع تغير الزمن واتساع العمران ومشقة اجتماع جميع أهل البلد في مسجد واحد.

<sup>39</sup> ابن مازة، المحيط البرهاني، 2/76.

<sup>40</sup> ابن مازة، المحيط البرهاني، 2/360.

هَذَا الإِخْتِجَاجُ سَاقِطٌ لِأَنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنَّ عَلِيًّا فَعَلَ ذَلِكَ بِأَمْرِهِ، أَوْ كَانَ لَمْ يَتَوَصَّلْ إِلَى إِذْنِ عُثْمَانَ، وَنَحْنُ أَيْضًا نَقُولُ: إِذَا لَمْ يَتَوَصَّلْ إِلَى إِذْنِ الْإِمَامِ فَلِلنَّاسِ أَنْ يَجْتَمِعُوا وَيَقْدَمُوا مِنْ يُصَلِّيَ بِهِمْ، فَمَنْ أَيْنَ عِلْمُ أَنَّ عَلِيًّا فَعَلَ ذَلِكَ بِأَمْرٍ عُثْمَانَ، وَهُوَ بِحَيْثُ يَتَوَصَّلُ إِلَى إِذْنِهِ؟".<sup>41</sup>

رابعاً: أما استدلالهم بأن صلاة الجمعة من الفروض العينية كالظهر وسائر الصلوات، ولا يشترط لأحد منها إذن الإمام. فإن القياس مع الفارق، فإن هناك فروق كثيرة بين صلاة الجمعة وسائر الصلوات ومن أهمها:

- أن صلاة الجمعة لا تصح إلا بعدد اختلف فيه العلماء، ولكن سائر الصلوات تُصلى بواحد وتصلى جماعة باثنين وأكثر.

- أن صلاة الجمعة لا تصلى إلا في الأمصار والقرى الكبيرة، بينما سائر الصلوات تُصلى في كل مكان.

- صلاة الجمعة لا تصلى في الأمصار إلا في مسجد واحد، وإذا احتيج لصلاتها في مسجدين أو أكثر فلا بد من إذن الإمام بالاتفاق، بينما تُصلى سائر الصلوات في المساجد والمصليات والبيوت.

- صلاة الجمعة فيها خطبتين، ولا خطبة في سائر الصلوات.

وهناك فروق كثيرة أخرى، فصلاة الجمعة من أهم شعائر الإسلام الظاهرة، والتي يجتمع لها كل رجال المصر، ويستمعون لتوجيه من يخطبهم فيها، فلا بد من تقديم السلطان لها، ويتقدمه لا ينازعه أحد عليها، وإلا فسيستشرف لها أهل الشرف، وقد يتنازعوا في تقديم أحدهم لنيل هذا الشرف، فيفتح باباً للفتنة.

خامساً: أما استدلالهم بأننا لو قلنا أن إذن الإمام شرط لكافة الفرائض باختيار الأئمة. فإن هذا الشرط في عبادة واحدة لا يلزم منه التعميم في سائر العبادات، وبالذات بعد ذكر الفروق بين صلاة الجمعة وغيرها من الصلوات، فصلاة الجمعة لها طبيعة وهيئة خاصة تختلف عن باقي الصلوات وباقي العبادات، ولا يقول قائل بأن شروط عبادة الصلاة يلزم منها أن تكون شروطاً لعبادة الزكاة أو الصيام مثلاً، فإن كل عبادة لها ماهية وشروط خاصة بها، تتشابه أحياناً وتختلف أحياناً أخرى، وهناك الكثير من العبادات لولاة الأمر سلطة على تطبيقها والإشراف عليها وحتى معاقبة المتخلف عنها، كالإمامة في الصلوات الخمس، وعقوبة تارك

<sup>41</sup> بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 191/6.

الجماعة والجمع، وجمع الزكاة وقيادة الحج والجهاد، ولم يقل أحد من العلماء أن هذه الفرائض باختيار السلاطين والأئمة، ولكن الله أعطى سلطة القيام والإشراف على تطبيق هذه العبادات لولاة الأمر، فإن غاب ولاة الأمر لا تنتفي هذه العبادات، ويقوم الناس بأدائها على قدر الوسع والاستطاعة.

## 5.2. الفهم الخاطئ عند البعض لشرط الإذن العام

بما أن هذا الشرط اشترطه بعض علماء الحنفية لذلك يترك أمر تفسيره وتعليقه لهم لا لغيرهم.

وقد فهمت بعض الجماعات التكفيرية في زماننا هذا الشرط بشكل مغلوط ، وأصبحوا يُروِّجون لفكرة أنه لا يوجد خليفة للمسلمين في هذا الزمن، والحُكَّام الحاليون لا يحكمون بما أنزل الله، فهم جميعاً في حكم غير المسلمين، وبناءً على ذلك لا تصح صلاة الجمعة من أحد أبداً، إذ شرط الإذن غير متوفر لعدم وجود ولي أمر للمسلمين أصلاً، واستشهدوا أيضاً بأن النبي ﷺ لم يُصلِّها في مكة، لأنه لا توجد دولة للإسلام آنذاك، ولكنَّ صَلَّاهَا في المدينة بعد أن أسَّس الدولة الإسلامية.

فهم فهموا من الإذن العام الآتي: أن تكون للمسلمين دولة مستقلة، وأن يكون للدولة خليفة أو حاكماً مسلماً، وأن يأذن بإقامة صلاة الجمعة، وإن لم تتوفر هذه الشروط الثلاثة فلا تصح الجمعة ولا تجزئ لأنها غير واجبة، وتجب صلاة الظهر وقتها، لأنها واجب الوقت، ولا يجزئ أداء ما ليس واجباً بدلاً عن الواجب، أي لا تجزئ صلاة الجمعة بدلاً عن صلاة الظهر، وهو حال جميع بلاد المسلمين في أرجاء العالم حيث لا تجزئ أي جمعة على حسب ظنهم، ويجب على جميع المسلمين صلاة الظهر مكانها، سواء كانوا في بلاد المسلمين إذ لا يحكم فيها بشرع الله وكذلك في بلاد الغرب لأن حكامها غير مسلمين.<sup>42</sup>

والرد على هذه الشبهة على النحو الآتي:

أولاً: شرط الإذن العام لم يشترطه من مجموع الأئمة سوى بعض الحنفية وليس كلهم، حتى أن هذا الشرط غير مذكور في كتب ظاهر الرواية أصلاً، بل في كتب النوادر، وهذا معناه أنه لم ينقل عن أبي حنيفة

<sup>42</sup> عامر عبد زيد الوائلي، التكفير والهجرة وتجلياتها في الجماعات الدينية المعاصرة داعش أمودجنا، مؤمنون بلا حدود للدراسات والبحوث 04/2021.

وأئمة المذهب كأبي يوسف ومحمد رواية صحيحة في اشتراط هذا الشرط، فروايات المذهب الصحيحة المتواترة والمشهورة منها منقولة عن أئمة المذهب في ستة كتب تسمى كتب ظاهر الرواية، وهي الروايات المتواترة والمشهورة التي نقلها تلميذ الإمام أبي حنيفة الإمام محمد بن الحسن الشيباني، وروايات لأبي يوسف عن أبي حنيفة، أما الروايات الأقل درجة من المتواترة والمشهورة عن أئمة المذهب فنُقِلت في كتب غير ظاهر الرواية، وتسمى كتب النوادر.

ثانيا: اختلف من اشترط هذا الشرط من علماء الحنفية حول فهم هذا الشرط، فبعضهم ذكره على أنه نفس شرط أن يصلي السلطان أو نائبه بالناس، حيث فهم الإذن أنه إمامة السلطان أو نائبه للناس، وبحضور أحدهم يتحقق الإذن، ويدفع التنازع المحتمل على إمامة الصلاة، وقد كان الخلفاء والسلاطين أو نوابهم هم من يؤمون الناس في الصلاة طوال فترة الخلافة الراشدة وأكثر الأموية، أي عصر الصحابة والتابعين، وفهم البعض الآخر من هذا الشرط أنه الاشتهار، وفتح أبواب المساجد لجميع المسلمين، وألا يمنع منها أحد.

وهذا الشرط بهذه المعاني لا ينكر مضمونه أحد من الأئمة، فوجود السلطان في المسجد يعني تقدمه للصلاة والخطبة من غير منازع له، ويعني أن أبواب المساجد مفتوحة للجميع.

أما إذا غاب السلطان فيصلي بالناس نائبه أو وكيله أو قاضي البلد، أي أكثر الناس قربا من السلطان لكي لا يتنازع الناس في إمامة الجمعة، ولا تسقط الجمعة إن غاب السلطان أو نائبه أو وكيله، ولا يُصلى بدلا عنها الظهر إلا في قول عدد قليل جدا من فقهاء الحنفية ممن اشترط شرط الإذن العام.

ثالثا: لا نسلم بتكفير جميع حكام المسلمين، لأنهم لا يحكمون بما أنزل الله، فهم ليسوا جميعا سواء، فمنهم المتأمر على المسلمين ويعتبر حاله أشد حالا من الكافر، ولكن منهم المعذورون الذي يحاولون الإصلاح قدر المستطاع، ولكن ليس بيدهم جميع مقاليد البلاد، فهم وإن حكموا بغير ما أنزل الله إلا أنهم لا يُعتبرون كفارا، لوجود موانع للتكفير في حقهم، فهؤلاء يعتبرون ولاية أمر للمسلمين على ضعفهم، ولا يجوز تكفيرهم.

رابعا: حتى لو افترضنا كفر ولاية الأمر، فهل يجوز ترك صلاة الجمعة بحجة أن ولاية الأمر كفارا؟

للمسألة حالتين هما: الحالة الأولى: قد يمنع الحكام بالقوة إقامة صلاة الجمعة، والمسلمون في حالة ضعف لا يستطيعون خَلْعَ المِتْسَلِطِ عليهم في الحكم، فهنا يسقط أداء صلاة الجمعة عنهم، لفقد شرط الأمان، لذلك لم يصلها النبي ﷺ في مكة لعدم توفر شرط الأمان، وفي زماننا تسقط الجمعة عن كثير من البلدات المسلمة في بعض البلاد بسبب ما يمارسه حكام تلك البلاد من الظلم على المسلمين.

أما الحالة الثانية فهي: أن يأذن المِتْسَلِطُ على المسلمين لهم بأداء صلاة الجمعة، ففي هذه الحالة لَمْ التَّخْلِ عن شعيرة تُعتبر من أهم شعائر الإسلام!؟

ألم يأمرنا ديننا بأن نُؤدِّي ونُقيم أحكامه قدر المستطاع والوسع، قال الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن 16/64)، وقال رسول الله ﷺ: «مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا، وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَاتُّوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»<sup>43</sup> وقد قرر الفقهاء قاعدة فقهية استخلصوها من هذه الأدلة ومن أدلة أخرى وهي قولهم: "إِنَّ مَا لَا يُدْرِكُ كُلَّهُ لَا يَتْرُكُ جُلَّةً".<sup>44</sup>

ومعنى كل ذلك أننا إن استطعنا تأدية عبادة على نقصٍ فيها خير من عدم تأديتها، بل نحن مأمورون أن نؤديها على الوجه الذي نقدر عليه، فإن توفرت بعض الشروط ولم تتوفر الأخرى فتؤدى بقدر الإمكان المتوفر، ألم ترى أن الذي لا يستطيع القيام في الصلاة يصلي قاعداً، مع أن القيام في الصلاة شرط لا تصح الصلاة بدونه، ولا تسقط الصلاة عن المعذور بأي وجه كان، ويقال ذلك نفسه في بقية شروط الصلاة وأركانها، حتى أن بعض الشروط مرتبط بجهد المصلي، كالتوجه للقبلة، حيث يُطلب منه الاجتهاد لمعرفة القبلة، فلو صلى باجتهادٍ ثم علم خطأه فإنه لا يعيد الصلاة، لأنه أدى ما يستطيع عليه، ولا يُعقل أن نقول لمن لا يستطيع القيام أو الركوع أو السجود، أو لمن لم يَتَيَقَّنْ القبلة فصلى باجتهاد لا تصلي حتى تَصِحَّ وتقدَّرَ على كل ذلك وتتيقن القبلة.

خامساً: أما من يستشهد بالمقصد والحكمة من صلاة الجمعة، وهي إظهار قوة الإسلام ووحدة المسلمين وتماسكهم واجتماعهم تحت إمرة ولي أمرهم، ليظهروا كالجسد الواحد رعاة ورعية حكاما ومحكومين، فتحقق

<sup>43</sup> محمد بن حبان بن أحمد، ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، مح: شعيب الأرنؤوط، ط. 2. (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1993) 198/1 (18).

<sup>44</sup> علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، (بيروت، دار الفكر، 2002) 61/1.



الهيبة المطلوب إعدادها، ويخافهم أعداء الله تعالى، فالرد على هؤلاء هو أننا نسلم بذلك كله، ولذلك اشترط من اشترط الإذن العام، ومضمون ذلك كله موجود في بقية شروط الجمعة في كل المذاهب وهو الواقع والحال أيام الخلافة الراشدة وأكثر الأموية أي عصر الصحابة والتابعين خير القرون التي حدث عنها النبي ﷺ ، حيث كان الخليفة أو نائبه وولاة الأقاليم يصلون في الناس، ولا يتقدمهم ولا ينازعهم في ذلك أحد، ويجتمع أهل المصر كلهم في مسجد واحد، حتى إذا احتيج للصلاة في مسجد ثان أو ثالث فكل المذاهب ذهبت إلى أنه يشترط لذلك إذن السلطان.

ولكن ليس المقصد والحكمة الوحيدة من صلاة الجمعة ذلك فقط، بل لها حكم ومقاصد وغايات أخرى، ومن أهم هذه الغايات الاتّباع والانقياد لأوامر الله تعالى، فصلاة الجمعة عبادة من العبادات يؤجر المسلم على شهودها أجرا عظيما، وكذلك هي سبب لسماع تعاليم الإسلام وأحكامه وتعليمها للناس، فكثير من الناس لا يعرف المسجد سوى يوم الجمعة، وكذلك صلاة الجمعة تكون سببا في تعريف غير المسلمين بالإسلام، فكم من إنسان دخل في دين الله وبالذات في بلاد غير المسلمين، لأنه شهد صلاة الجمعة مع المسلمين، ورأى هذا الاجتماع الغفير وذلك الانقياد الجماعي لعباد الله في الصلاة وفي الاستماع لخطيب الجمعة، فهل يعقل أن نفتي بإغلاق المساجد في بلاد المسلمين وفي بلاد غير المسلمين يوم الجمعة، وعدم إقامة صلاة الجمعة فيها، رغم كل هذه الحِكَم والمنافع والفوائد التي تُحَقِّقها، بحجة أنه لا يوجد ولي أمر للمسلمين.

سادسا: وإن قال قائل: لمَّ يُتطرق أئمة الفقه في كتبهم لمسألة إقامة الجمعة بدون وجود ولي أمرٍ مسلم، أو بوجود حاكم غير شرعي أو غير مسلم؟

الجواب هو أن الفقهاء ما كانوا يتوقعون أن تصل حال الأمة الإسلامية إلى هذه الحالة، ولم يكونوا يتوقعوا أن يأتي يوم وقيم فيه ملايين المسلمين في بلاد غير المسلمين إقامة دائمة، ولم يكونوا يتوقعوا بأن يأتي يوم يسمح فيه حكام بلاد غير المسلمين للمسلمين بإقامة شعائر دينهم مهما كانت النية والدافع لها، لذلك كله لن تجد هذه الأبحاث في كتب أئمة السلف.

سابعاً: والرد الأخير على القائلين بعدم أجزاء الجمعة بدون إذن الحاكم المسلم الذي يريدونه على شروطهم ومقاسهم، هو أن المؤمن إن فقد انتماءه لدينه وعقيدته وعبادته وجماعة المسلمين فإنه سيتخلى عن أبسط وأسهل تعاليم الإسلام شيئاً فشيئاً، ولا نستغرب أن يصل به الحال بأن يترك الصلوات الخمس أيضاً، ويستبيح المحرمات ويتخلى حتى عن دينه، فصلاة الجمعة من أهم شعائر الإسلام التي تُشعر المسلم بانتمائه لدينه وجماعة المسلمين، فهل يعقل أن نحرم الناس من حضور الجمع والأعياد بهذه الحجج الواهية، وتناسى وتتغافل عن السلبيات التي يحدثها إغلاق أبواب المساجد في وجه المصلين!؟

## 6.2. مظاهر شرط الإذن العام لصلاة الجمعة

يتجلى شرط الإذن العام عند الفقهاء بحالات بعضها متفق عليها، وبعضها مختلف فيها، وبعضها يتضمن نفس الشرط ولكن بمسميات أخرى، وأهم هذه الحالات هي الآتي:

أولاً: في حال تعدد الجمع في المصر الواحد. فلا بد حينها من إذن ولاة الأمر بالاتفاق، فيعمل بشرط الإذن في كل المذاهب وليس فقط في المذهب الحنفي، فالسلطان هو الذي يصلي بالناس ويجمع الناس حوله ويسمعون توجيهه ومواعظه، وتعددها بدون إذن السلطان يعني الافتيات عليه، واتخاذ مسجد ضرار لصرف الناس عن ولاة أمرهم، فلا بد من إذن السلطان لإقامة جمعة أخرى، والسلطان هو من يعين من يؤم الناس في تلك الجمعة الثانية.

وإن كان اشتراط الإذن في تعددها متفق عليه فاشترطه في الصلاة الواحدة بالمعاني التي أوضحناها من باب أولى.

قال البكري الدميّاطي الشافعي (ت:1302هـ): "أما تعددها: فلا بد فيه من الإذن".<sup>45</sup>

<sup>45</sup> البكري الدميّاطي، إغاثة الطالبين، 70/2.

وقال محمد بن صالح العثيمين (ت: 1421هـ): "وأما تعدد الجمعة فيشترط له إذن الإمام؛ لئلا يتلاعب الناس في تعدد الجمع، ولو قلنا: إن كل من شاء من أي حي أقام الجمعة بدون مراجعة الإمام، أو نائبه؛ لأصبح الناس فوضى، وصار كل عشرة في حي، ولو صغيراً يقيمون الجمعة."<sup>46</sup>

ثانياً: في حالة اشتراط الحنفية للجمعة أن تصلى في المصر فلا بد من وجود السلطان أو من ينوب عنه أو أحد ولاة الأقاليم أو القاضي، وهؤلاء هم من يؤمّن الناس في الجمعة ولا يتقدمهم أحد، لذلك على قول بأن شرط الإذن العام هو نفسه أن يصلي بهم السلطان أو أن معناه الاشتهار فهذه المعاني كلها متضمنة لبعضها البعض، ويتحقق وجود الإذن من السلطان تلقائياً.

ثالثاً: في حالة صلاة الجمعة في القرى. وهذه الحالة لها وجهان:

الوجه الأول: يعتبر هذا الوجه جزء من حالة تعدد الجمعة، لأن أهل القرى القريبة من المصر عليهم أن يصلوا الجمعة في المصر ولو كان فيه شيء من المشقة المحتملة، بدليل أن أهل العوالي كانوا ينزلون للمدينة ويصلون الجمعة مع النبي ﷺ، ولم يكن يقيمون الجمعة في قراهم، وقراهم هذه كانت محسوبة على المصر لقربها منه أو لاتصالها بالمصر مع توسع عمران المدينة، فإن أرادوا أن يقيموا الجمعة في قراهم فلا بد من إذن السلطان في ذلك، ويقدر السلطان واقع الحال، فإما أن يأذن بإقامتها فتعتبر كالجمعة الثانية، أو لا يأذن في ذلك لجمع كلمة المسلمين وتجميعهم لأداء شعيرة الجمعة في مكان واحد.

الوجه الثاني: وهو صلاة الجمعة في القرى البعيدة عن المصر.

وفي هذه الحالة إما أن تكون القرى صغيرة وقليلة السكان، حيث لا يتجاوز عددهم العدد الذي حدده الفقهاء مع اختلافهم فيه، فإنه حينئذ لا تجب الجمعة على أهل هذه القرية حتى في المذاهب الأخرى غير الحنفية، وذلك لعدم توفر شرط العدد وهو أربعون رجلاً عند الشافعية على سبيل المثال. أما إن كان عدد سكانها أربعين وأكثر فلا بد من توفر باقي شروط الجمعة عند الحنفية، ولكنها تصلى عند الشافعية مع توفر شروطها الكاملة.

<sup>46</sup> محمد بن صالح بن محمد العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، 26/5.

وإما أن تكون القرية كبيرة، فإن كان عدد سكانها يتجاوز الأربعين، ولا قاض فيها ولا أحد ولاية السلطان، فلا تصح إقامتها عند الحنفية لفقدان شرط المصر، وتصح عند الشافعية. أما إن كان فيها قاض أو أحد ولاية السلطان فإنها في حكم المصر، وقد يطلق على الأمصار قرى وعلى القرى أمصار في لغة العرب، فأمر إقامتها مرتبط بإذن السلطان عند من اشترط الإذن العام، وتصح إقامتها عند بقية المذاهب.

رابعا: في حالة انتشار الأمراض والأوبئة المعدية وانتهائها.

لولاية الأمر سلطة تعطيل إقامة الجمع والجماعات، في زمن الأوبئة والأمراض المعدية، إن تأكد خطرها أو غلب على الظن، وذلك لمصلحة حفظ النفس، التي تعتبر من أهم المصالح الضرورية التي جاء شرعنا للحفاظ عليها وصونها من كل شر، وإغلاق المساجد لا يعني أنه لا يرفع الأذان بل رفعه فرض ولا يسقط. وإذا منع ولاية الأمر ذلك استنادا للمصلحة وفتوى أهل العلم فإنه يجب طاعتهم، ولا تجوز مخالفتهم، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: 59).

وهذا مظهر من مظاهر شرط الإذن العام لصلاة الجمعة، وأكثر ما تجلى هذا الأمر في انتشار وباء كورونا قبل ثلاث سنين تقريبا في أنحاء العالم، ومات به ملايين البشر، فاضطرت المجتمعات الفقهية والاتحادات العلمية كالاتحاد العالمي لعلماء المسلمين لإصدار فتوى بخصوص هذه النازلة رقم: 1 ورقم: 2 بتاريخ 03/21/2020م الموافق له 25/ رجب/ 1441هـ. المتعلقة بالترخيص في ترك صلاة الجمعة والجماعة في البلاد التي تفشى فيها وباء كورونا، استنادا لقاعدة دفع الضرر وحفظ النفس، وأوصت الفتوى باتباع التعليمات الصحية من الجهات المختصة، وأن اتباعها واجب.

ونبّهت الفتوى على أنها تُنزل على واقع كل بلد بحسب ما تُقدِّره الجهات المعنية، وبموجب تطور الوضع والمآلات المتوقعة في كل بلد.<sup>47</sup>

<sup>47</sup> موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين على الشبكة العنكبوتية: الفتوى رقم: 1، ورقم: 2، (21/03/2020م الموافق له 25/ رجب/ 1441هـ)

ولم يستجب بعض المسلمين لكل تلك الفتاوى، مع أنها صدرت من أكبر المجتمعات الفقهية والاتحادات العلمية العالمية، كالاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ومنظمة التعاون الإسلامي، والأزهر، وغيرهم، ورأينا البعض منهم أصر على التجمع للجمع والجماعات، وبعضهم حرّض جماعته وطلابه على ذلك، ضاربين فتوى العلماء عرض الجدار، وغير آبهين للأضرار المؤكدة نتيجة ذلك.

وهؤلاء لن يستطيع إجبارهم للامتثال للفتوى سوى ولاية الأمر، لذلك أصدر ولاية الأمر في أغلب بلاد المسلمين تعاليم بإغلاق المساجد، وعدم الإذن للناس بصلاة الجمع والجماعات في المساجد، حتى أن الحرم المكي خلى من المصلين والحجاج لتوجيهات ولاية الأمر في كل بلد.

وعندما انتهت أو قلت جائحة كورونا أذن ولاية الأمر بإقامة الجمع، وهذا مظهر من المظاهر المعاصرة لشرط الإذن العام لصلاة الجمعة.

ولم يفتي العلماء بذلك إلا بعد يقينهم بأن كثيرا من الناس في زماننا لن يتركوا الجمع والجماعات مع انتشار الأوبئة إما جهلا أو تعصبا، بينما نجد أن المساجد خلت من الجمع والجماعات لوحدها أثناء انتشار الطواعين والأمراض في تاريخنا ولم يحتج لتوجيه من ولاية الأمر آنذاك، كوابء مكة سنة 827 هجرية إذ لم يأتي للمسجد الحرام سوى شخصين فقط.<sup>48</sup>

خامسا: الإذن في إقامة الجمع في زماننا.

يتجلى أثر شرط الإذن العام لصلاة الجمعة في زماننا بشكل كبير، فبعد أن تمزقت بلاد الإسلام، ولم يعد للمسلمين سلطة عليا تحكمهم وتسوسهم، وغاب مفهوم الخلافة، وتغيرت طرق سياسة البلاد تدريجيا حتى وصلنا إلى ما نراه من واقع بلاد المسلمين، وبالمقابل بعد أن كثرت الجماعات والفرق والتيارات المنسوبة إلى الإسلام، وكل يدعي أنه هو على الحق وغيره على باطل، فكثرت الصراخ والتنافس، وصار لكل جماعة مراكز ومقرات ومدارس خاصة بها تجتمع فيها مع أتباعها، وفيها مساجد لصلاة الجمعة، بدأ البعض منهم يصلي الجمعة في هذه المراكز وهذه المدارس، وصار يحضر الجمعة في هذه المراكز أغلب أتباع هذه الجماعات،

<sup>48</sup> أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، مع: حسن حبشي، د. ط. (مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية /

لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1969/1389) 326/3.

فتحولت صلاة الجمعة من شعيرة للإسلام والمسلمين تجمع جميع المسلمين بلا تفریق أو تمييز بينهم إلى أماكن يتحزّب فيها أتباع كل جماعة ليناصروا بعضهم وينشروا أفكارهم الخاصة بهم، وبذلك فقدت صلاة الجمعة ماهيتها.

ومن جانب آخر نجد أن الكثير من مصليات القرى الصغيرة قليلة السكان صارت تتفق مع طالب علم مقابل أجر ليخطب لهم الجمعة، وقد شهدت بعيني بعض المصليات تقام فيها الجمعة والحضور لا يتجاوز عددهم عشرين شخصا، وفي بعض القرى الأخرى بنّت كل أسرة مُصلي، ثم بدأت تقيم الجمعة فيه، وتعددت الجمعة في القرية الواحدة الصغيرة، فتجد مسجدين في القرية تقام فيهما الجمعة، وإذا جمعت رجال المسجدين لا يتجاوز عدد المصلين أربعين شخصا، وهكذا حتى أن المساجد كانت تسمى باسم العائلة أو العشيرة، مسجد بيت فلان أو بني فلان، وأغلب ذلك إما للتباهي والرياء، أو التحزب ومضاراة بعضهم البعض، والنتيجة فوضى عارمة، وهذه الفوضى ستؤدي إلى مزيد من التفرق، وتُبعد المسلمين عن حقيقة الجمعة، وهي الاجتماع في مكان واحد، والاستماع لخطيب واحد، لتتآلف وتتوحد القلوب والأفكار والتوجهات.

لذلك كله فإنه يمكن القول بأن من عندهم القدرة على إيقاف هذه الفوضى هم ولاة الأمر وحكام كل بلد لا سواهم، وهذا ما يفعلونه عن طريق وزارات الاوقاف والشؤون الدينية في كل بلد، فلا يسمح لأي مسجد بأداء صلاة الجمعة إلا بعد أخذ تصريح بإقامتها، وتقدر هذه الوزارات المصلحة فيما أن تأذن أو لا تأذن في ذلك، ويُعتبر هذا الأمر من أهم مظاهر تفعيل شرط الإذن العام لصلاة الجمعة في هذا الزمن، وهو الذي تُطَبِّقه جميع الدول وأتباع المذاهب الأربعة الآن.

## الخاتمة

النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة هي:

أولاً: شرط الإذن العام من الشروط المختلف فيها بين العلماء، حيث اشترطه بعض الحنفية، ولم يذكر في كتب ظاهر الرواية بل ذكر في روايات النوادر، أي هو رواية ضعيفة عن إمام المذهب. وذهب الشافعية إلى أنه مندوب، أما المالكية والحنابلة فلم يشترطوه.

ثانياً: مجمل ما قيل في معنى شرط الإذن العام أنه:

- نفس شرط أن يصلي السلطان أو نائبه بالناس، حيث فهم الإذن أنه إمامة السلطان أو نائبه للناس، وبحضور أحدهم يتحقق الإذن، ويدفع التنازع المحتمل على إمامة الصلاة.
- وفهم البعض الآخر من هذا الشرط أنه الاشتهار، وفتح أبواب المساجد لجميع المسلمين، وألا يمنع منها أحد، وإلا فلا فائدة من كونها أهم شعيرة للإسلام والمسلمين.

ويمكن جمع الشرطين بشرط واحد وهو: حضور السلطان في المساجد السلطانية الكبيرة أو التي تسمى المسجد الجامع، والذي يعتبر أكبر مساجد مصر، وبحضوره تفتح أبواب المساجد تلقائياً، لأن عامة الناس تقصد هذه المساجد لأداء الجمع والجماعات، فإن أناب غيره أو أذن في عقد جمعة ثانية وثالثة فإن هذا الإذن يجب أن يشتهر بين الناس، والناس سيصلون تلقائياً في أقرب مسجد أذن لعقد صلاة الجمعة فيه.

ثالثاً: صلاة الجمعة تختلف في جوانب كثيرة عن الصلوات الخمس، لذلك لا يصح قياسها عليها في نفي شرط الإذن العام، فالجمعة شرعت لجمع الجماعات وإقامة شعيرة تعتبر من أهم شعائر الإسلام وذلك في كل أسبوع مرة.

رابعاً: فهم البعض من شرط الإذن العام أن تكون للمسلمين دولة مستقلة، وأن يكون للدولة خليفة أو حاكماً مسلماً، وأن يأذن بإقامة صلاة الجمعة، وإن لم تتوفر هذه الشروط الثلاثة فلا تصح الجمعة ولا تجزئ لأنها غير واجبة، وتجب صلاة الظهر وقتها، لأنها واجب الوقت.

وعليه لا تصح أي صلاة للجمعة في العالم اليوم، لأنه لا يوجد حاكم مسلم يحكم بالإسلام.

وقد تم الرد على هذه الشبهة بالتفصيل.

خامسا: من أهم مظاهر تطبيق شرط الإذن العام الآتي:

- 1- في حال تعدد الجمعة في المصر الواحد، فشرط إذن الإمام متفق عليه بين المذاهب.
- 2- في حالة اشتراط الحنفية للجمعة أن تصلى في المصر فلا بد من وجود السلطان أو من ينوب عنه أو أحد ولاة الأقاليم أو القاضي في المصر، وهؤلاء هم من يؤمّنون الناس في الجمعة، ولا يتقدمهم أحد، لذلك على قول: بأن شرط الإذن العام هو نفسه أن يصلي بهم السلطان، أو أن معناه الاشتهار، فهذه المعاني كلها متضمنة لبعضها البعض، ويتحقق وجود الإذن من السلطان تلقائيا.
- 3- في حالة صلاة الجمعة في القرى. فإن كانت القرى قريبة من المصر فهي محسوبة على المصر ويصلي أهل هذه القرية الجمعة في مسجد المصر، إلا أن يأذن الولاة لهم بإقامة الجمعة في تلك القرية، فيأخذ حكم تعدد الجمعة، ولا بد فيه حينئذ من الإذن العام باتفاق.
- أما القرى البعيدة فلا تصلى فيها الجمعة صغيرة كانت أم كبيرة إلا إن كانت بمثابة المصر، فتأخذ حكمه، ويجري حينئذ عليها باقي شروط الجمعة ومنها شرط الإذن العام عند من اشترطه.
- 4- في حالة انتشار الأمراض والأوبئة المعدية. فلولاة الأمر سلطة إغلاق المساجد، ومنع الجمع والجماعات، إن تأكد خطرهما أو غلب على الظن، وذلك لمصلحة حفظ النفس، التي تعتبر من أهم المصالح الضرورية التي جاء شرعنا للحفاظ عليها وصونها من كل شر، وإذا منع الولاة الأمر ذلك استنادا للمصلحة ولفتوى أهل العلم فإنه يجب طاعتهم، ولا تجوز مخالفتهم.
- 5- الإذن في إقامة الجمع في زماننا. حيث لا يسمح لأي مسجد في مدينة أو قرية بإقامة الجمعة إلا بتصريح من مديريات الأوقاف التي حلت محل السلطان في الإذن، وهو ما يعمل به في جميع بلاد المسلمين، وإلا فستحل الفوضى وتتفرق الجماعات.

### التوصيات:

يوصي الباحث بالإهتمام بمواضيع ربط تطبيق شعائر الإسلام بسلطة ولاة الأمر حيث لهم سلطة في تطبيقها وتنظيمها وحمايتها ومعاقبة المخل بها.



**Kaynakça/Referances/المصادر**

Ali el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed Ebû'l-Hasan Nureddin. Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2002.

Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî. nşr. Sıtkı Cemîl Attâr. Beyrut: Dârü'l-fikr, 2005.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. el-Înâye şerhu'l-Hidâye (Fethu'l-kadîr ile birlikte). 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Cündî, Ziyâüddîn Ebû'l-Mevedde, Halîl b. İshâk b. Mûsâ (ö. 776/1374). el-Muhtasar, thk. Ahmed Câd, Kahire: Dârü'l-hadîs, 2005.

Cüveynî, Abdümelik b. Abdullah b. Yusuf. Nihâyetü't-talbîn fi dirâyeti'l-mezheb. thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb, Suudi Arabistan: Daru'l-Minhac, 2007.

Dimyatî, Ebu Bekr Osman bin Muhammed Şetta. Haşiyetu İâneti't- Talibîn alâ halli elfâzi'l-muîn. 4 cilt. Lübnan: Daru'l-Fikr, 1997.

Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin. Ebu Ya'la, el-Ahkami's-Sultaniye. thk. Mahmud Hassan. Beyrut: Daru'l-fikr, 1994.

Haccâvî, Ebû'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ (ö. 968/1560). Zâdü'l-müstakni' fi'htisâri'l-Mukni' (Muhtasarü'l-Mukni'). thk. Abdurrahman el-Askerî, Riyad: dârü'l-vatan.ts.

İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer. Reddü'l-Muhtar ale'dürri'l-Muhtar, Lübnan: Beyrut, Daru'l-Fikr, 1992.

İbn Hacer el-Askalânî. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî (ö. 852/1449). İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-umr. thk. Hasan Habeşî, Mısır: İhya-i türâsi'l-arabî, 1969.

İbn Haldun, Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun, Mukaddime, ed. Said Mahmud Akîl, Lübnan: Beyrut, Daru'l-Cil, 2005.

İbn Hibban, Muhammed ibn Hibban ibn Ahmad, Sahih ibn Hibban, Thk. Suayb el-Arnâvût, Lübnan: Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1993.

İbn Kudame, Ebu Muhammed Muvaffakaddîn Abdullah b. Ahmed. el-Mugnî, Mısır: Mektebetü Kahire, 1968.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. Lisanu'l-arab, Lübnan: Beyrut, Daru Sader, 1414.

İbn Mâzze, Burhanudd Mahmud b. Ahmed. el-Muhitu'l-Burhanî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî, Lübnan: Beyrut, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004).

İbn Receb, Zeynuddin Abdurrahman bin Ahmed bin Recep. Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhari. Thk. Mahmud b. Şaban. Suudi Arabistan: Medine, Mektebetü'l-Guraba, 1996.

İmam Malik, Enes b. Malik. el-Müdevvene, Lübnan: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1994.

İmam Malik, Malik b. Enes. el-Muvatta, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Lübnan: Dârü İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1985.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. el-Mebsût, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed (ö. 911/1505). el-Hâvî li'l-fetâvî. Beyrut: Dârü'l-fikr, 2004.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, Neylü'l-Evtâr. thk. İsamuddin es-Sebabitî, Mısır: Dârü'l-Hadis, 1993.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc. Beyrut: Daru'l-kutubu'l-ilmîyye. 1994.

Şürünbülâfî, Ebû'l-İhlâs Hasan b. Ammâr b. Alî. (ö. 1069/1659), Nûru'l-îzâh Şerhi Meraki'l-Felâh, thk. Abdulkerim el-Atta, Mektebetü'l-ilmî'l-hadîs, ts.

Umerî, Abdulaziz b. İbrahim. el-Velayetü ale'l-büldânfi asri'l-hulefâi'r-raşidîn. Riyad: Daru İsbiliye, 2001.

Useymîn, Muhammed Salih b. Muhammed, eş-Şerhü'l-Mümti' alâ Zâdi'l-Müstekne', Demma: Dârü İbnü'l-Cevzî, 1428.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûnu'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl. thk. Ebû Abdillâh ed-Dânî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.

Uluslararası Müslüman Alimler Birliği web sitesi: Fetva No.: 1 ve No:2, (2020). <https://www.iumsonline.org/ar/>  
326.

# Alperen Cemal ÖZGÜVEN

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology  
Eskişehir, TÜRKİYE  
alperenzv@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-2631-8845

## Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology  
Eskişehir, TÜRKİYE  
yilmaz.ari@ogu.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-4529-7162

# Üniversite Gençliğinin Din Algısı; Eskişehir Örneği

Religion Perception Of University Youth;  
Eskişehir Sample

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 11 Nisan 2023 / 11 April 2023  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Haziran 2023 / 24 June 2023  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

### Atıf | Citation

Özgüven, Alperen Cemal. Arı, Yılmaz. "Üniversite Gençliğinin Din Algısı; Eskişehir Örneği". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Haziran 2023), 143-155.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.

### Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.  
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Alperen Cemal ÖZGÜVEN, Yılmaz ARI).

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Bu çalışmadaki tüm bilgi ve veriler, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'nun 05.04.2022 tarih ve 2022.07.08 no'lu kararına uygun olarak elde edilmiştir.

## Öz

İnsan sürekli bir biçimde değişim ve dönüşüm geçirmektedir. Bu değişimlerden uzaklaşmak veya etkilerinden kaçmak düşünülemez. Toplumsal alan içinde insanı etkileyen kurumların başında din gelmektedir. Bireyin dünyaya bakış tarzında zihin dünyasında oluşturduğu inanç düşüncesi yer alır. Din kurumu da insanları, dolayısıyla toplumu derin ve geniş bir çerçevede etkileyen en önemli unsurdur. Ancak birey; içinde bulunduğu anlam dünyasını ortaya çıkarmak için sosyal hayat içerisinde bir takım etkileşimlerde bulunmaktadır. Bu makalede; din olgusunun, üniversite okuyan gençler üzerindeki pratik, sosyal, gündelik hayat, sosyo-kültürel yaşam ve bireysel tercihlerinde görülen etkilerini ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Bu çalışmada 2021-2022 eğitim öğretim döneminde Eskişehir’de üniversite eğitimi alan 18 yaş üstü aralığındaki yüz katılımcıya tesadüfi örnekleme ile çevrimiçi anket çalışması uygulanmıştır. Neticede dinin bireyin sosyal yaşamını çok yönlü etkilediği ve içinde bulunduğu sosyalitesinde tesirinin varlığını göz önünde bulundurmamız gerektiğini söyleyebiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Gençlik, Din Algısı, Değişim, Eskişehir.

## Religion Perception Of University Youth; Eskişehir Sample

### Abstract

Humans are constantly changing and transforming. It is unthinkable to get away from these changes or to escape their effects. Religion is one of the institutions that affect people in the social sphere. The individual's way of looking at the world includes the idea of belief that he creates in the world of mind. The institution of religion is the most important factor that affects people, and therefore society, in a deep and broad framework. However, the individual; In order to reveal the world of meaning he is in, he has some interactions in social life. The aim of this study is to reveal the effects of religion on young people studying at university on their practical, social, daily life, socio-cultural life and individual preferences. In this study, an online questionnaire study with random sampling was applied to one hundred participants over the age of 18 who received university education in Eskişehir in the 2021-2022 academic year. As a result, we can say that religion affects the social life of the individual in many ways and we should consider the existence of its influence on the sociality he is in.

**Keywords:** Sociology of Religion, Youth, Perception of Religion, Change, Eskişehir.

### Giriş

Toplum hayatı içinde dinin yaşanması ve dindarlık düzeyleri belirli kategorilerde farklılık arz edebilmektedir. Yaşlı insanların genelde dini inançlarının daha yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şeyi gençler için söylemek ne kadar doğru olabilir? Din sosyolojisi, toplumun ortak dinî yaşayışını, toplum ve din münasebetlerini ayrıca bu münasebetlerden oluşan etki/etkileşim ve refleksler/tepki ile dinî grupların sosyo-dinî incelenmesini kendisine konu edinir.<sup>1</sup> Bu çalışma, din sosyolojisinin metod ve yöntemlerinden yararlanılarak, üniversiteli gençlerin yaşamlarında din ve dinî algının rolüyle beraber sosyal hayatın getirileri, bilim alanları, cinsiyet, ailenin sosyo-ekonomik durumu gibi değişkenlere göre farklılıkların tespitini hedeflemiştir.

Eskişehir’de üniversite öğrenimine devam eden öğrenciler üzerinde yapılmış olan bu araştırmada, üniversite okuyan genç nüfusun günlük hayat ve yaşadıkları çevre içerisinde din algılarının nasıl etkilendiğini belirlemek, araştırmanın temel çıkış noktasıdır. Buradan hareketle; gençler arasında dini inanç ve tutumları, dini algılama ve pratikleri uygulamaya dökme hususunda bir çeşitlilik söz konusudur. Bu durumun toplumun büyük bir bölümünü oluşturan genç neslin yaşamlarında ne gibi farklılık ve durumlara sebep olduğu, gençler arasında ailede verilen dinî eğitimin kendileri için yeterli olup olmadığı ve bu durumun sosyal çevrelerinde

<sup>1</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İnsan Yayınları, İstanbul 1998), 52.

değişikliklere sebep olup-olmadığı, sosyal değişmelerin gençlerin din algısı üzerindeki etkileri gibi boyutlar bu çalışmanın temel problemlerini oluşturmaktadır.

Anılan problemler neticesinde araştırma evrenimiz olan Eskişehir il merkezinde üniversite öğrenimi gören öğrenciler üzerinde yapılan bu çalışma; dinî kabuller ve toplumda kişiden kişiye farklılık gösteren din algısı, bu olgunun etkilendiği aynı zamanda etkilediği nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan “genç” nüfusun algısındaki din anlayışını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Genç neslin yaşam sürecinde en aktif olduğu, sosyal yaşantısının farklı çevrelerde geçtiği, tabiri caizse kanının deli dolu aktığı bu dönemde din olgusunun onların hayatında nasıl, ne kadar ve ne boyutlarda yer aldığını görmek, Eskişehir genelinde gençlerin birçok imkâna sahip olabildiği ve sosyal hayatın neredeyse her alanında yer alabildikleri gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda bu araştırmanın ehemmiyeti açığa çıkmaktadır. İlerleyen dönemlerde ülkemiz genelinde önemli yerlere gelecek olan üniversite gençliğinin, hayatın içinden olan dinamik bir olgu hakkında da neler düşündüğü önem arz etmektedir. Çalışma, Eskişehir il merkezinde öğrenim gören üniversite öğrencileri ile sınırlı tutulmuştur. Ülkemiz genelinde üniversite öğrencileri için böyle bir çalışmayı yapmak çalışmamızın boyutlarını aşacak niteliktedir. Ayrıca bu araştırma:

Çalışmada gözlemlenebilirliği, ölçülebilirliği ve sayısal verilerin ifadesini ortaya koymada kullanılan nicel araştırma metodu tercih edilmiştir. Anket çalışması ve literatür araştırması gibi tekniklerle elde edilen veriler ile 2021-2022 eğitim öğretim yılında Eskişehir’de ön lisans, lisans ve lisansüstü programlarında öğrenim gören öğrenciler araştırma grubumuzu oluşturmuştur. Yüz öğrencinin katılımı ile sınırlı tutulan bu çalışmada, katılımcılara çevrimiçi anket çalışması uygulanmıştır. Çalışmaya katılan öğrencilerin verdikleri cevaplar doğrultusunda gençlerin dini algı, bilgi ve eğilimleri ölçülmeye çalışılmıştır. Katılımcıların %41’ini kadınlar oluştururken, %59’unu erkekler oluşturmaktadır.

## 1. Din ve Gençlik

En ilkelinden en asrî olanına kadar tüm çağların değişmez<sup>2</sup>, önemli bir yeri haiz ve vazgeçilemeyen<sup>3</sup> bir olgusu olarak karşımıza çıkan din kavramının sözlük anlamına bakıldığında “hesap günü, kanun, hüküm, yol, hukuk, gibi birçok anlam karşımıza çıkar. Terim anlamı ise yaratıcı unsurun insanların düzen, huzur ve sükûnet içerisinde yaşamasını sağlayan kurallar bütünü, insanların yaratıcı güç olarak kabul ettikleri aşkın varlığa iman ve ona yapılacak olan ibadetlerin bütünüdür”<sup>4</sup> şeklinde anlamlandırılabilir. Bu durumda din; “birey ve toplum yaşamını kuşatan, mutlak norm, buyruk ve yasakları/haramları bulunan, bu bağlamda inananlarına dindarlık perspektifleri sunan, muhtelif emir ve buyruklar veren, yaşam tarzı olarak bazen sert bazen esnek sınırları olan, kimi vakit dinamik kimisinde statik yaşam döngüsü sunan, muhtelif yaşam mecralarında eylem motifleri öneren inanç ve kurallar manzumesidir. Bu bağlamda din, bireyin zihnî fonksiyonlarını (akide, tefekkür ve yaklaşımlarını), eylemlerini (ibadet ve ritüellerini) ve sosyal yapılarını (grup, organizasyon ve cemaatlerini) belirleyen bir sistemin

<sup>2</sup> Yılmaz Arı, *Din Ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite, İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, F. Rençber, Y. ARI vd. (Ed.), 2021/Mayıs, 163-188. (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021a), 166.

<sup>3</sup> Ümit Harun Akkaya, “Ölümsüzlük Arzusu Ve Dijital Çağda Yeni Açılımlar: “Upload” Televizyon Dizisi Örneği”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2022), 202.

<sup>4</sup> Günay Tümer, “Din” *İslam Ansiklopedisi*, IX, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 312-320.

adıdır denilebilir.<sup>5</sup> Anılan bu sistemin biçimlendirmek istediği hususlar, yalnızca mahlûk (yaratılan) ile hâliki (yaratıcısı) arasındaki münasebetler ağıyla sınırlı değildir. Kutsal bir sorumluluk bağıyla/inanışıyla bireyin kendisiyle ve tabiatla olan münasebetleri de din olgusu aracılığıyla düzenlenir. Diğer bir ifade ile dinlerin insanlığa sunduğu dünya görüşü ile hem fizikî ve sosyal âlemi, kendine iman eden bireyler için daha bir anlamlı hale getirmekte ayrıca bu anlamlılığı kutsal bir formata taşıyarak kendisinin belirlediği özgün bir forma göre bireylerin yetişmesini dilemektedir.<sup>6</sup>

Bu tanımlamalardan yola çıkarak; din, bir zümre veya topluluğun zorla değil bile isteye getirilerinin kabul edildiği, sağlıklı bir otorite ve yönetim şekli kurmaya yardımcı, yaratıcı ile birey arasında bir bağ kurmanın da aracıdır diyebiliriz. Dinin toplum üzerindeki en büyük tesiri, kendilerini bir arada tutan/birleştiren bir kuvvet unsuru olmasından ileri gelmektedir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi ilâhî dinler; bu çerçevede devamlı olarak dinin ayırıcı/ayırıştırıcı değil aksine birleştirici<sup>7</sup> bir işlev ve fonksiyonunun bulunduğu dikkat çekmiş ve *din kardeşi* adında bir metafor geliştirmişlerdir. Ayrıca din toplumların gelişmesinde bir engel olmazken toplumu birbirine kenetleyen yapısıyla gelişmeyi ve değişmeyi destekler bir nitelik de kazandırır.

Genç ve gençlik kelimeleri ise, çocukluk ile yetişkinlik evreleri arasındaki geçiş sürecini ifade etmektedir. “Genç, buluşa erme ile başlayan fizyolojik ve biyolojik değişmeyi içeren bireyi sosyal olgunluğa hazırlayan bir yaş dönemi ve bu dönemin tüm özelliklerini gösteren bir kişidir.”<sup>8</sup> Milli Eğitim Bakanlığı’na göre 12-24, UNESCO’nun gençlik nitelendirmesine göre ise 15-25 yaşları arasında bulunan kesim, genç olarak adlandırılmaktadır.<sup>9</sup>

Gençlik dönemi; insanların hayatın içerisinde en aktif olduğu, yaşamlarında ileriye yönelik kararlarını aldıkları ve o esnada yapacakları şeylerin tüm geleceklerini etkileyeceğini bildikleri bir dönem kapsamaktadır. Bu dönemde kişi daima dışa dönük, öğrenmeye meraklı, verdiği kararların farkında ve kimlik arayışları içerisinde olabilir. Bu arayışların kişiyi farklı yönler çekmesi muhtemeldir. Yine tam bu esnada din olgusu<sup>10</sup> genç kesimin yetiştiği ortama, sosyal hayatındaki çevresine, bulunduğu coğrafyaya, sosyo-kültürel aktarımlarına, demografik yapıya ve teknolojik gelişmelere göre kişilerin yaşamlarında önemli bir yer işgal etmektedir.

Din faktörü herkesi etkilediği gibi, toplumsal değişmelerin yoğun olarak yaşandığı dünyamızda kendisi de insanların düşüncelerinden etkilenmektedir. Bunu sekülerleşme kavramı ile açıklayabiliriz.<sup>11</sup> Sekülerleşme dinin tamamen yok olması değil, birey ve toplumların yaşamlarında tesirinin zayıflaması anlamına gelmektedir.<sup>12</sup> Dindar toplumların dinin etki alanından uzaklaşarak dünyevi şeylere meyiletmesi artıyor, yaşam tarzları, tutumları da o yönde

<sup>5</sup> Abdülcelil Bilgin, “Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştiril Bir Değerlendirme”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2014), 76.

<sup>6</sup> Asım Yapıcı, “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği Ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1(2006), 71.

<sup>7</sup> Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite; Adıyaman Dedeleri Örneği*. 2. Baskı, (İstanbul: İlmî & Asitan Yayınları, 2022), 35.

<sup>8</sup> Hasan Yavuzer, “Üniversite Gençliğinin Din Algısı (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Örneği)”, *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 24.

<sup>9</sup> Hacettepe Üniversitesi Gençlik Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi (HUGAUM), “*Gençliğin Önemi*” (Erişim 25 Aralık 2022).

<sup>10</sup> Mehmet Ata Mirzaoğlu, “Din Sosyolojisi Perspektifinden Emile Durkheim: Dinin Kaynağı ve Toplumsal Anlamı”, *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 68.

<sup>11</sup> Yılmaz Arı, “Sekülerizm ve Din”, *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 11/41 (2019), 314-318.

<sup>12</sup> Hayrunnisa Solak, “Toplumsal Değişmenin Unsurları”, *Sosyolojik Açısından Din ve Toplumsal Değişme*, (ed. Özcan Güngör – Mehmet Emin Sarıkaya), (Ankara: Nobel Akademik Yay., 2021), 66.

ilerliyorsa ve aktüel yaşamda dinin tesiri zayıflıyorsa o toplumda sekülerleşmenin varlığından söz edilebilir.

Tüm bu seküler etki durumlarına karşın dine olan ihtiyaç devam etmektedir. Çünkü gerek sosyal gerekse bireysel açıdan dinsel hayatta yaşanan değişiklikler bir yandan sekülerleşme teorisinin temelini oluşturan varsayımların doğru olduğu tezini desteklese de diğer yandan modern dünyada yaşanan içsel bunalımlar, anlam arayışları ve ekzistansiyel kaygılarla baş edebilme çabaları ya geleneksel dine dönüş arzusunu ya da dini modern bir tarzda yorumlayarak yaşamaya çalışma çabalarını harekete geçirebilmektedir. Tüm bu gelişmeler modern dönemde insanın hâlâ dine ihtiyaç duymaya devam ettiğini ortaya koymaktadır.<sup>13</sup>

Dini anlama ve pratize etmede anılan yoğun etki ve çabaların görüldüğü günümüz dünyasında, toplumların büyük çoğunluğunu oluşturan genç nüfusun bu konudaki düşünceleri önemli bir yere sahiptir. Toplumun devamlılığını sağlayacak olan bu genç nüfusun, üniversitelerde belirli bir birikim ortamına katıldıkları ve farklı görüşlerle karşılaştıkları aşikârdır. Bu farklı görüşler; üniversite öğrenimi gören genç bireylerin, önceki çevresinden edindiği dini bilgilerin karşısında; yeni yaşam evreninde edindiği/edineceği farklı fikirlerin kendisinin dini düşüncelerinde belirgin değişimlere yol açabilmesi gerçeği ortaya çıkmaktadır. Her şeye rağmen dinin, bireyin yaşamında etkisinin varlığı inkâr edilemez bir realitedir. “Dinin tesirini hissetme keyfiyeti genellikle iki biçimde gerçekleşmektedir. Şöyle ki:

Birincisi normatif tesir ile sosyal ve kültürel çevrede uyma/uyum sağlama eyleminin tabii bir neticesi olarak dinin buyruk ve yasaklarına uygun pratikler geliştirilme hâlidir. Diğer bir ifade ile normatif bir tesir ile dinsel direktiflere uygun hareketler sergileyen bireyin, sosyalitesini belirgin hâle getiren muhiti farklılaştığında, dinî davranışları da bu ortam değişiminden etkilenerek değişebilmektedir. Bu gibi bireyler; dinî ibadetlerden namaz ve oruç gibi ibadetler başta olmak üzere diğer dinsel ibadet, ritüel ve taleplerini de kâfi derecede içselleştirmediklerinden dolayı buldukları yeni sosyo-kültürel muhite göre olağan dışı tutumlar sergileme cihetine gidebilmektedirler. Diğerisi ise içselleştirilen bilinçli bir tesir boyutu ve hâli olup birey burada her ne kadar normatif tesir ile ilk zamanlar dinsel norm ve prensiplere uysa da sonuçta o tüm bunları sahip olunan benlik sisteminin vazgeçilmez bir parçası olarak algılamakta ve tamamen benimsemiş bir hâlde kendisine mal etmektedir.”<sup>14</sup> Bu gibi içselleşen şuurlu etki durumunda ferdin davranışı adeta kimliğinin ve kişiliğinin bir parçası haline gelmiş olup bunlar hangi ortamda bulunurlarsa bulunsunlar dinî inançlarını yaşamaya çalışırlar.<sup>15</sup> Ayrıca son yüzyılda gerçekleşen hızlı gelişmeler, sanayileşme, pozitivist bilim, rasyonel düşünce sistemi, şehirleşme, modernleşme ve sekülerleşmenin de etkileriyle toplumun tamamında dini değer ve yargılara olan bağlılığın içselleştirilememesine sebebiyet vermiştir. Dini algılayış ve pratiğe döküşü tam anlamıyla değişmiş veya değişmeye yüz tutmuş bir duruma gelmiştir denilebilir.

## 2. Üniversite Gençliğinin Din Algısı

Günümüz toplumunda sosyal hayat enstrümanlarının sürekli değişmesi ve bulunduğumuz çağ itibariyle son yirmi yıl içerisindeki teknolojinin hızlı gelişimi, artan sanayileşme, savaş vb. unsurlar toplumumuzda ve dünya genelinde hayat tarzlarını, yaşayışları, değer yargılarını

<sup>13</sup> Yapıcı, “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği”, 70.

<sup>14</sup> Yapıcı, “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği”, 74.

<sup>15</sup> Yapıcı, “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği”, 74.

etkilemekte olup insanlığı sürekli bir değişim içerisinde itmektedir.<sup>16</sup> Toplumu etkileyen en mühim âmillerden bir tanesi de nerdeyse insanlık ile beraber sürekli var olan din olgusudur.<sup>17</sup> Din, kişinin hayatında sürekli ve dinamik şekilde yer almaktadır. Kişiyi geliştiren, yavaşlatan ve değişimine en çok etki eden unsurlardan başat aktör olarak adlandırabileceğimiz bir yapıdır.<sup>18</sup>

İnsanoğlu, yaşam ve ölüm arasında bir takım evrelerden geçmektedir. Bunları bebeklik, gençlik ve yetişkinlik olarak üç ana grupta sınıflandırabilmemiz mümkündür. Bu dönemler içerisinde bireyin yaşam sürecinin biyolojik, psikolojik ve sosyolojik boyutu ile oldukça önemli bir yaşam evresini içeren gençlik dönemi; bireyin bedenî, ruhî ve sosyal yönden gelişimini ve kişiliğinin oluşumunda oldukça hassas bir evreyi içermektedir.<sup>19</sup> Gençlik dönemi kişinin kendini en çok geliştirdiği, hayat içerisinde en aktif dönem ve zaman dilimi kimlik arayışı içerisinde olduğu süreç ve geleceği için yaptığı planlamaların sürekli değişiklik gösterdiği, çocukluk ile yetişkinlik evreleri arasındaki geçiş dönemi olarak nitelendirilebilir.

Dünya üzerinde her bir toplum içerisinde gençlik sürekli bir değer olarak görülmüş ve toplumların önemli bir oranını teşkil ettikleri için ülkelerin gelişiminde, değerlerin aktarımında aktif rol oynamışlardır. “Toplumun en canlı ve hassas parçası olarak gençlerin, yaşanan gelişmelerden/değişmelerden yapısı ve konumu gereği öncelikle ve en fazla etkilenen kesim olması oldukça tabiidir.”<sup>20</sup> Kendilerine din ve toplum tarafından yüklenen sorumlulukların ve onlardan beklenen birtakım işlev ve rollerin önemli bir kısmı da gençlik döneminde devreye girer. Bu yüzden gençlik; sosyal hayatta olduğu gibi dini literatürde de sıklıkla vurgulanan bir olgudur.<sup>21</sup> Toplumumuzun geleceği ve refahını temsil eden üniversiteli genç neslin; hayatın her alanında tebârüz eden din olgusu hakkındaki görüş, algılayış ve bakış açıları da oldukça önem kazanmaktadır. Din olgusunun onları, sosyal hayatları içerisinde nasıl etkilediği, yaşamlarını bir inanç ve iman kavramı etrafında şekillendirmenin onların çevreleri tarafından nasıl algılandığı çevreleri tarafından bu algılayışın hayatlarına kattığı farklılıklar (kabullenme, öteleme, vb.), onların din olgusu hakkındaki görüşlerini ne derecede ve ne yönde etkilemiş olduğu önem arz etmektedir.

Dinin etki boyutu, ferdî ve ictimaî alana olan etkisi geçmişten bu güne kadar sosyal bilimciler tarafından incelemeye ve araştırılmaya ehemmiyet gösterilen bir konu olmuştur. Kişilerin bilinçli veya bilinçsiz şekilde bağlı oldukları dinlerin belirttiği ideal toplum, ideal birey formatına göre hareketlerini belirlemek ve sosyo-dinî pratiklerinde bunları ne kadar uyguladıklarını görmek, toplumun değişiminde ve genç nüfusun sosyal hayatlarında ne derece etkili olduğunu görmek önem arz etmektedir. Vergote’un da belirttiği gibi, tanrı ile kurulan ilişki, duygusal hayata sirayet edip bir takım tecrübelerle sebep olmaya başlayınca hem tek tek bireylere hem de topluma bazı davranış kurallarını ilham etmektedir.<sup>22</sup> Bundan dolayı dini rol modellerini sosyal yaşamın içerisinde bulan kişiler, dini yaşantı ve gerekliliklerini sosyal hayat içerisinde sürdürmektedirler.

Bu araştırma; farklı görüş ve çevrelerin genç bireylerin yaşamında eski haline nazaran nasıl bir değişime sebep olduğunun yanı sıra inanç, ibadet, pratik ve ahlak anlayışlarındaki

<sup>16</sup> Yılmaz Arı, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Asya Studies-Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar*, 5/16 (2021b), 131.

<sup>17</sup> Yapıcı, “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği”, 66-116.

<sup>18</sup> Arı, “Toplumsal Değişim ve Din”, 141.

<sup>19</sup> Yavuzer, “Üniversite Gençliğinin Din Algısı”, 22-48.

<sup>20</sup> Bkz. Mehmet Bayyığıt, *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum Ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989).

<sup>21</sup> Yavuzer, “Üniversite Gençliğinin Din Algısı”, 36.

<sup>22</sup> Yapıcı, “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği”, 67.



değişimlerin sebeplerinin neler olduğu sorularının cevabına ulaşmak adına önemlidir. Çünkü gençlik dönemlerinde edinilen dinî malumat ve birikim, kişinin yetişkinlik dönemini etkileyeceği gibi geri kalan yaşamında da önemli değişikliklere sebebiyet verebilmektedir. Üniversite öğrenimi gören gençlik çağındaki birey, belirli bir birikimi olan farklı gruplar içerisinde yer almaktadır. En çok yakın çevremizden etkilenilen bu dönemde de arkadaş grupları ve birey arasında dinî yeterlilik, gereklilik gibi konularda farklı görüş, algılayış biçimleri ortaya çıkmaktadır.

### 3. Araştırma Sonuçları

**3.1. Sınıf Düzeyi:** Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, ankete katılan öğrencilerin sınıf düzeyleri aşağıdaki gibidir.

Anket çalışmasına katılan bireylerin:

%27'sini birinci sınıf,

%22'sini ikinci sınıf,

%24'ünü üçüncü sınıf,

%24'ünü dördüncü sınıf, %3'ünü ise altıncı sınıf öğrencileri oluşturmaktadır.

**3.2. Yaş Aralığı:** Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, ankete katılan öğrencilerin yaş aralığı aşağıdaki gibidir:

Anket çalışmasına katılan bireylerin yaş aralıkları: 18 yaşında beş kişi, 19 yaşında on dokuz kişi, 20 yaşında on yedi kişi, 21 yaşında yirmi beş kişi, 22 yaşında on yedi kişi, 23 yaşında sekiz kişi, 24 yaşında beş kişi, 25 yaşında katılım yok, 26 yaş ve üzerinde ise beş kişi şeklindedir.

**3.3. Cinsiyet Dağılımı:** Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, ankete katılan öğrencilerin cinsiyet dağılımı aşağıdaki gibidir:

Ankete katılım sağlayan öğrencilerin cinsiyet dağılımına baktığımızda; %59,6'lık kısmı erkeklerin oluşturduğu görülürken, %40,4'lük kısmı da kadınların oluşturduğu görülmektedir.

**3.4. Öğrenim süreciniz boyunca nerede yaşıyorsunuz sorusuna verilen cevapların yüzdeler dilimi:**

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, ankete katılan öğrencilerin barınma yerleri şöyledir: Öğrenim süreçleri her öğrencinin hayatında büyük bir yer kaplar ve bu durumdan birey oldukça etkilenmektedir. Üniversite öğrenimi boyunca öğrencilerin ikamet ettikleri yerler de bu açıdan değerlendirilmekte olup araştırma açısından büyük öneme sahiptir. Bu soruyu cevaplayan birey sayısı doksan dokuzdur. Katılımcıların %29,3'ü ev, %24,2'si devlet yurdu, %39,4'ü vakıf yurdu, %4'ü özel yurt, %3'ü apart cevaplarını vermiştir.

**3.5. Dini İnanç Durumu:** Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, ankete katılan öğrencilerin "Dini inancınız var mı sorusuna?" verdikleri cevaplar aşağıdaki gibidir:

Dini inanç durumları hakkında katılımcıların %96'sı "Evet, var", %4'ü ise "Hayır, yok" cevaplarını vermiştir. Katılımcıların "Belirtmek istemiyorum" seçeneğine yönelim göstermemiş olmaları bu konu hakkında kesin fikir sahibi olduklarını göstermektedir.

**3.6. Bir Dini İnancınız Var Mı? Sorusu:** Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışmasının sonucunda, ankete katılan öğrencilerin “Dini inancınız var mı sorusuna verdikleri yanıtı bağlı olarak dini inancınız hangisidir?” sorusuna verdikleri cevaplar aşağıdaki gibidir:

Dini inançlarının neler olduğunu gösterir soru için katılımcıların vermiş oldukları yanıtların %96’sı Müslüman, %3’ü Ateist, %1’i ise Agnostik oldukları sonucuna ulaşılmıştır.

**3.7. İnanç Özgürlüğü ve Baskı:** Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, ankete katılan öğrencilerin “İnandıklarınızda aile veya çevre baskısı hissediyor musunuz?” sorusuna verdikleri cevaplar aşağıdaki gibidir:

Katılımcıların %4’ü “sık sık”, %32’si “Bazen”, %64’ü ise “hiçbir zaman” cevaplarını vermişlerdir. Kişi gençlik dönemlerinde yeni ve farklı ortamlar tanıyıp, birden çok farklı fikirle etkileşim halinde olur. Bu etkileşim ve sosyal hayatın getirmiş olduğu etken ve faktörler onun dini inanç ve algısında oldukça büyük yer kaplar. Yakın çevre, özellikle de aile bu sosyal hayatın tam ortasında yer almaktadır.

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, ankete katılan öğrencilerin “Ailenizin inanç konusunda üzerinizde baskısı olduğunu düşünüyor musunuz?” sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir: Katılımcıların %7’si “sık sık”, %29’u “bazen”, %64’ü ise “Hiçbir zaman” yanıtlarını vererek ailenin inanç üzerindeki baskısının ne derecede olduğu görülmüştür.

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, ankete katılan öğrencilerin “Varsa bu baskı sizin dine bakış açınızı nasıl etkiler?” sorusuna verdikleri şöyledir: Katılımcıların aile tarafından inanç konusunda baskılanmanın onları nasıl etkileyeceği ile ilgili soruya verilen 89 yanıtın, %46,1’i “Dine karşı soğurum” cevabını verirken, %53,9’u “Bu durum beni teşvik eder” yanıtlarını vermişlerdir.

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, ankete katılan öğrencilerin “Din ile ilgili (inanç, ibadet, bilgi ve yaşama gibi dini hayatın alanlarında) probleminiz oluyor mu? (Örneğin arkadaş grubuyla gerçekleştireceğiniz aktivitelerde sizi sınırlandırma.)” sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir: Katılımcılardan 99 kişinin yanıtladığı, %24,2’sinin “Evet”, %75,8’nin ise “Hayır” cevabını verdiği görülmüştür.

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, “Din ile ilgili probleminiz hangi sıklıkta oluyor?” sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir: Katılım sağlayan 35 kişiden, %6,7’si “Çok sık”, %11,4’ü “Sık”, %82,9’u da “Seyrek” cevabını vermişlerdir.

**3.8. Dini Problemi Önemseme Durumu:** İnsan sosyal hayatı içerisinde ve sosyal hayatın önemli bir noktası olan dini problemler yaşayabilmektedir. Bu problemleri herkes kendi içerisinde ve yine sosyal çevresi ile çözüme kavuşturmaktadır.

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, “Din ile ilgili probleminizde hangi tutum içinde bulunuyorsunuz?” sorusuna verdikleri cevaplar aşağıdaki gibidir:

38 katılımcıdan %34,2’si “Çok Önemserim”, %52,6’sı “Orta derecede önemserim”, %10,5’i “Az önemserim”, %3,7’si ise “Hiç önemsemem” cevaplarını vermiştir.

**3.9. Dini Konularda Yardım ve Destek Alma:** İnsan sosyal çevresinde sürekli etkileşim halinde ve sorunlarını çözüme başkalarından yardım isteyen bir varlıktır. Burada konu gereği din ile ilgili problemlerin ne, nasıl, çözümü nedir gibi soruların yanıtlarına nasıl ulaşıldığını göreceğiz.

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, “Din ile ilgili probleminizde hangi kişi veya kuruluşlara başvurursunuz?” sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir: 40 katılımcının vermiş olduğu yanıtlar neticesinde, %27,5’i “Aileye”, %12,5’i “Diyamet görevlilerine”, %3,5’ “Alo Fetva 190’a”, %57,5’i ise “Kitaplara” başvurduğunu belirtmiştir. “Arkadaşlarıma “seçeneği hiç işletlenmemiştir.

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, “Bu problemlerde kişilere veya kuruluşlara başvuru sıklığınız nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir: 39 katılımcının bu soruya vermiş oldukları yanıtlara bakarak, %3,6’sı “çok sık”, %20,5’i “sık”, %76,9’u da “seyrek” cevaplarını vermiştir.

**3.10. Dini Bilgiyi Araştırma:** Her türlü bilgi araştırılarak, deney ve gözlem yolu ile elde edilebilir. İşin içerisinde din, metafizik ve soyut alan karıştığında burada insanın inancı devreye girmektedir. İnanç konusunda kişi özgür bir iradeye sahip olup<sup>23</sup>, inanca tamamen zıt yönde olan inanmamayı da seçebilmektedir. Bu başlık altında gençlerin din ile ilgili bilgi edinmek için ne denli araştırma yaptıkları görülecektir.

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, ankete katılan öğrencilerin “Din ile ilgili bilgi edinmek için araştırmalar yapar mısınız?” Sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir: 100 katılımcının cevapladığı bu soruya, %36’sı “sık sık”, %60’ı “bazen”, %4’ü ise “Hiçbir zaman” cevaplarını vermiştir.

**3.11. İnanca Dayalı Pratikleri Yerine Getirmede Etkili Faktörler:** İnsan inancı gereği birtakım ibadet pratiklerini yerine getirmek ve bazı zorunlulukları (helal-haram) hayatına tatbik etmek durumundadır. Bu durumlarda kişiyi etkileyen faktörler vardır. Bu faktörler sosyal hayatın içerisinde, gençlerin aktif olarak içerisinde buldukları ve büyük bir oran ile katılım sağladıkları sosyal çevreden değişkenlikler göstererek çıkmaktadır. Kişi bu pratikleri uygulamada çevre baskısı hissedebilir. Bu baskı onun inanç pratiklerinden geri durmasına sebep olabilmektedir.

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, ankete katılan öğrencilerin “İnancınızın gerektirdiği ibadetleri yerine getirmede bulunduğunuz çevrenin (aile, arkadaş, eş, vb.) etkisi var mı?” sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir: Katılımcıların %19’u “sık sık”, %51’i “bazen”, %30’u ise “Hiçbir zaman” böyle bir baskı yaşamadıklarını belirtmişlerdir.

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, ankete katılan öğrencilerin “Arkadaş çevrenizde ibadetlerinizi yerine getirirken çekince duyar mısınız?” sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir: Katılımcıların %1’i “sık sık”, %12’si “Bazen”, %87’si ise “Hiçbir Zaman” cevaplarını vermiştir.

**3.12. Allah İnancı Açısından Durum:** Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, “Allah inancı bakımından aşağıdaki maddelerden kendi durumunuza en uygun olanı işaretleyiniz.” sorusuna verdikleri cevaplar aşağıdaki gibidir:

100 katılımcının cevapladığı bu soruda, katılımcıların %78’i “Allah’ın varlığına kesin olarak inanıyor, bu duruma akli ve mantıki deliller buluyorum.”, %12’si “Allah’a inanıyor, herhangi bir delile ihtiyaç duymuyorum.”, % 4’ü “Allah’ın varlığına inanıyorum fakat bu konuda çözemediğim mevzular var.”, % 3’ü “Ailem ve çevremdekiler Allah’ın varlığını kabul ettiği için ben de inanıyorum.”, % 2’si “: Allah’ın varlığı konusunda ilgi duymuyorum.”, %1’i “Allah’ın varlığına inanlara karşı çıkıyorum.” cevaplarını vermiştir.

<sup>23</sup> Fevzi Rençber, “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”, *e-Makalat* 10/1 (2017), 87.

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, “Allah’ın varlığına inanıyorsanız, bunun derecesi nedir?” sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir: 99 katılımcının cevapladığı bu soruya, %78,8’i “çok kuvvetli”, %19,2’si “Kuvvetli”, %1’i “orta”, %1’i de “az” cevaplarını vermişlerdir.

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, “Allah’ın varlığına inanma konusunda cevabınız ‘Evet’ ise aşağıdakilerden hangisi size uygundur?” sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir: 98 katılımcının cevapladığı bu soruda, %98 oranında “Kendimi bildim bileli Allah inancım vardır.”%2 oranında ise “Daha önceleri inanmıyordum, üniversitede inanmaya başladım.” sonuçları ortaya çıkmıştır.

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, “Allah’ın varlığına inanma konusunda cevabınız ‘Hayır’ ise”, sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir: 5 katılımcının cevapladığı bu soruda, %80 oranında “Önceden inanırdım, üniversitede inancımı yitirdim.”, %20 oranında ise “Eskiden beri inanmam.” sonuçları çıkmıştır.

**3.13. Covid-19 Sürecinin Dini Hayata Etkisi:** Tarihi süreç içerisinde zaman zaman birey ve toplumların karşısına muhtelif sıkıntı ve zorluklar çıkmıştır. Küresel bazda bir salgının yaşanmış olması ise insanlığın karşılaşılabileceği ender durumlardandır. Hayatı her açıdan olumsuz etkileyen bu süreç insanları dini açıdan da kötü etkilemiş toplu olarak icra edilen ibadetlerin gerçekleştirilmesini zorlaştırarak belirli dönemlerde yasaklanmalarına sebebiyet vermiştir. İnsanların birleşmesinde ve birliktelik kurmalarındaki büyük bir etken olan din kurumu bu süreç ile bazı alanlarda sorunlar yaşasa da bazı alanlarda kişileri destekler nitelikte varlığını göstermiştir. *“Pandemi dönemlerinde insanların yaşadıkları sıkıntılar ve zorluklar, bireylerde manevi açıdan bir rahatlama ya da bir huzura erme isteği doğurmaktadır”.*<sup>24</sup>

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, “Covid-19 süreci inancınızın gerektirdiği pratikleri gerçekleştirmede size engel oldu mu? ( Hac, Umre, Namaz, vb.)” sorusuna verdikleri şöyledir: 100 katılımcının cevapladığı bu soruda, %13 “sık sık”, %34 “bazen”, %53 ise “hiçbir zaman” cevaplarını vermiştir.

Rassal olarak yüz kişiye yaptığımız anket çalışması sonucunda, “Covid-19 sürecinde ibadethanelerde uygulanan kuralların toplumu bilinçlendirdiğini düşünüyor musunuz?” sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir: 98 katılımcının cevapladığı bu soruda, %8,2’si “Çok kuvvetli”, %16,3’ü “kuvvetli”, %44,9’u “orta”, %20,4’ü “az”, %10,2’si de “Hiç” cevaplarını vermişlerdir.

## Sonuç

Günümüz dünyasında her ülke ve millette olduğu gibi genç nüfus ve gençlik kavramları önemli bir yer kaplamaktadır. Hayatın olağan akışında her an aktif şekilde rol oynayan bu büyük ve hareketli kesimin toplumdaki ayrılması düşünülemez. Hayatımızı her yönden etkileyen din olgusu da çocukluk ve yetişkinlik arasında geçiş dönemi niteliği taşıyan gençlik evresinde önemli bir yer kaplamakta olup kişinin kimlik arayışlarına, sosyal ve psikolojik olarak geçirmekte olduğu bunalımlara, geleceğine yön verecek kararları alma gibi durumlarda destekleyici bir nitelik

<sup>24</sup> Yasemin Apalı, “Pandemi Döneminin Zorlukları Karşısında Din”, *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi* 4/9, 2021, 158.

taşımaktadır. Dinin toplum üzerindeki birleştirici, bütünleştirici ve ortak bir değer yargısı üzerine kurulmuş olması bu olgunun da hayatın dışına itilemez olduğunu göstermektedir.<sup>25</sup>

Üniversiteler genç nüfus yoğunluğunun en fazla hissedildiği sosyal alanlardır. Bir ülkenin her bölgesinden, yurtdışından farklı etnik kimlikleri olan kişileri barındırmaktadırlar. Bunca çeşitliliğin ve farklı fikirlerin, bilimsel olarak tartışıldığı, öğrenildiği bir ortam olan üniversitelerde, gençlerin din konusundaki o zamana kadar öğrenip bildikleri ve dini algılayış biçimlerinde mutlaka farklılık görünmesi normal karşılanabilir. Bu farklılıkların ortaya çıkmasında genç kişinin arkadaş ortamı ve sosyal çevresi büyük bir rol oynamaktadır. Sosyal hayatında bulundurduğu kişilerin yetiştiği ortam, ailevi durumu, ekonomik şartlar, coğrafya, demografik unsurlar, teknolojiye ulaşabilme imkânı ve sosyo-kültür yapı dini algılama ve pratikleri yerine getirmede genç nüfusu değiştirmekte olup, bu değişim olumlu veya olumsuz yönlü olabilmektedir.

Çalışmamızda temel hedef; üniversite öğrenimi gören genç nüfusta dini inanç, tutum ve algısındaki dinin nasıl ve ne şekilde olduğunu anlamaya çalışmaktır. Burada sonuçlara bakarken gözden kaçırılmaması gereken en önemli husus gençlerin dini anlamada ve yaşadıkları sorunlarda karmaşık ve çok boyutlu ve birden fazla etkenlerin söz konusu olduğudur. Bu yüzden dini inanç, tutum ve algılarının sosyal çevre şartlarıyla birlikte ele alınması önem arz etmektedir.

Araştırmamızda ulaştığımız verilere dayanarak, gençlerin tamamına yakınının bir tanrı inancı olduğu görülmüş, küçük bir kısımda ise tanrı inancının olmadığı belirlenmiştir. Katılımcılardan yarısından fazlası (yaklaşık %64'ü) inandıkları şeylerde aile baskısını hiçbir zaman hissetmediklerini, %32'lik bir kısım ise bazen baskı altında olduklarını belirtmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere aile inanç ve tutumların oluşmasında önemli bir yere sahiptir. İnancının gerektirdiği ibadetleri yerine getirmede sosyal çevrelerinin etkisini sorduğumuzda ise katılımcıların %19'u sık sık, %51'i bazen, %30'u ise hiçbir zaman cevaplarını vermişlerdir. Anlaşılan o ki katılımcıların yarısı sosyal çevrelerinden inançlarının gereklerini yerine getirmekte etkilenmekte, bu etkilenme olumlu veya olumsuz yönde olabilmektedir. Katılımcıların vermiş oldukları cevaplara bakılarak %60'lık bir kısmın din ile ilgili bazı konularda araştırma yapmış oldukları görülürken, %36'lık bir kısmın ise sık sık din ve dini konular hakkında araştırma yapmış olduğu görülmektedir. Arkadaş çevresinde ibadetleri yerine getirmede çekince duyulması konusunda ise %87'lik bir kısım hiçbir zaman cevabını vererek arkadaş çevrelerinde ibadetlerini yerine getirmede çekince duymadıklarını belirtmiştir. Ancak %12'lik bir kısım ise arkadaş çevresi içerisinde ibadetleri yerine getirmede bazen çekince duyarım cevabını vermiştir. Aile baskısının gencin dünyasından dine bakış açısını nasıl etkilediğini sorduğumuz da, yaklaşık %54'lük bir kısmın onları teşvik edeceği yönde bir tutum sergiledikleri görülmüş, azımsanamayacak derecede bir kesimin ise (%46 gibi bir oran) bu durumun onların dine karşı soğumasına sebep olduğu görülmüştür. Dinin genç nüfusu sınırlandırması ile ilgili sunduğumuz soruya %75,8'lik bir kesim "hayır" cevabını verirken, %24,2'lik bir kesim "evet" cevabını vermiştir. Bu da gösteriyor ki büyük oranda dinin inanç, ibadet ve pratik boyutları gençlerin sosyal yaşamlarında sınırlama göstermemektedir. Din ile ilgili probleminiz hangi sıklıkta oluyor sorusuna otuz beş katılımcının verdiği cevaplar ise, %82,9'u "seyrek", %11,4'ü "sık", %7,7'si ise "çok sık" cevaplarını vermiştir. Din ile ilgili problemlerinde hangi tutum içinde bulduklarını sorduğumuzda, %34,2'lik bir kısmın "çok önemsediyi" görülmüş, %52,6'lık bir kısmın "orta derecede önemsediyi", %10,5'lik bir kısmın ise "az önemsediyi" görülmüştür. Buradan varabileceğimiz sonuç ise büyük oranda dini konu ve problemlerin öğrenciler tarafından önemsendiyi yönündedir. Din ile ilgili

<sup>25</sup> Hilal Demir Kıvrak, "Sociological Perspective of Trust in Islamic Ethics", *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 1.

problemlerinde hangi kişi veya kuruluşlara başvurduklarını sorduğumuzda ise, %57,5'lik bir kısmın "kitaplara", %27,5'lik bir kısmın "aileye", %12,5'lik bir kısmın "diyanet görevlilerine" ve %2,5'lik bir kısmın ise "Alo Fetva" hattına başvurdukları görülmüştür. Dini problemlerde kişi veya kuruluşlara başvuru sıklıkları ise, %76,9 oranında "seyrek" ve %20,5 oranında "sık" olduğu görülmüştür. Allah inancı bakımından durumlarını sorduğumuzda %78 gibi büyük bir oranın "Allah inancı olduğuna ve bunun için mantıklı deliller bulunduğunu" görmekteyiz. %12'lik bir kesimin ise "Allah inancı olduğuna fakat herhangi bir delil aramadığı" anlaşılmaktadır. Allah'ın varlığına olan inançlarının derecesini katılımcıların %78,8'i "çok kuvvetli" derken, %19,2'si "kuvvetli" olduğunu söylemiştir. Allah'ın varlığına inanma konusunda %98'lik bir kısım "kendimi bildim bileli Allah inancım vardır" diyerek cevap vermiştir. Allah'ın varlığına inanma konusunda "hayır" cevabı veren beş kişinin ise %80'i "önceden inanırdım üniversitede yitirdim" derken, %20'si ise "eskiden beri inanmam" demiştir. Covid-19 süreci inancınızın gerektirdiği pratikleri gerçekleştirmede size engel oldu mu sorusuna verilen yanıtların %53'ü "hiçbir zaman", %34'ü "bazen", %13'ü ise "sık sık" cevabını vermiştir. Covid-19 sürecinde ibadethanelerde uygulanan kuralların toplumu bilinçlendirmesi ile ilgili yönlendirdiğimiz soruya ise %8,2 "çok kuvvetli", %16,3 "kuvvetli", %44,9 "orta", %20,4 "az", %10,2 ise "hiç" cevaplarını vermiştir.

Sonuç olarak konuya baktığımızda Eskişehir örneğinden hareketle üniversite öğrenimi gören gençlerin, din ve dinin gerektirdiklerine karşı tutumları olumludur. Fakat bazı durumlarda sosyal çevrenin, gençlerin dine bakış açılarını etkilediği görülmektedir. Pozitif ve rasyonel düşüncenin aktif rol aldığı üniversite öğrenim sürecinde bazı öğrencilerin dine bakış açılarını değiştirdiği görülmüştür. Sekülerizmin yani dinin günlük yaşamda etkisinin azalmasından üniversite öğrenimi gören gençlerin etkilendiği anlaşılmaktadır.

**Kaynakça / References / المصادر**

- Akkaya, Ümit Harun. "Ölümsüzlük Arzusu Ve Dijital Çağda Yeni Açılımlar: "Upload" Televizyon Dizisi Örneği". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2022), 201-226.
- Apalı, Yasemin. "Pandemi Döneminin Zorlukları Karşısında Din". *Bayburt Üniversitesi İnsan Ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi* 4/9 (2021), 155-168.
- Arı, Yılmaz. "Sekülerizm ve Din". *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 11/41 (2019), 314-318.
- Arı, Yılmaz. "Din ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite", *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, ed. Fevzi Rençber, Yılmaz Arı vd., (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021). Mayıs/163-188.
- Arı, Yılmaz. "Toplumsal Değişim ve Din". *Asya Studies-Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar* 5/16, (2021b), 131-142.
- Arı, Yılmaz. *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite; Adıyaman Dedeleri Örneği*, 2. Baskı, (İstanbul: İlmî&Asitan Yayınları, 2022).
- Bayyığıt, Mehmet. *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum Ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Bilgin, Abdülcemil. "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştiril Bir Değerlendirme". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2014), 75-84.
- Demir Kıvrak, Hilal. "Sociological Perspective of Trust in Islamic Ethics". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 1-12. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8051424>
- HUGAUM, Hacettepe Üniversitesi Gençlik Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi. "Gençliğin Önemi". Erişim 25 Aralık 2022. <http://www.hugaum.hacettepe.edu.tr>
- Mirzaoğlu, Mehmet Ata. "Din Sosyolojisi Perspektifinden Emile Durkheim: Dinin Kaynağı ve Toplumsal Anlamı". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 67-91. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8067418>
- Rençber, Fevzi. "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları". *e-Makalat* 10/1 (2017), 77-102.
- Solak, Hayrünnisa. "Toplumsal Değişimin Unsurları", *Sosyolojik Açından Din Ve Toplumsal Değişim*, ed. Özcan Güngör - Mehmet Emin Sarıkaya. 1. Basım, (Ankara: Nobel Akademik Yay. 2021), 59-76.
- Tümer, Günay. *Din. İslam Ansiklopedisi*. IX, 312-320. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yanmış, Mehmet - Kahraman, Bayram. "Gençlerin Dini ve Etnik Kimlik Algısı: Diyarbakır Örneği". *Akademik İncelemeler Dergisi* 8 / 2 (2014), 117-153.
- Yapıcı, Asım. "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği Ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 66-116.
- Yavuzer, Hasan. "Üniversite Gençliğinin Din Algısı (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Örneği)". *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 22-48.

# Arş. Gör. Sema GÜLDOĞAN

Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences  
Çankırı, TÜRKİYE  
semaguldogan@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-1953-3803

# Franz Babinger as a German Orientalist

Alman Oryantalist Olarak Franz Babinger

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 31 Mayıs 2023 / 31 May 2023  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Haziran 2023 / 23 June 2023  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

## Atıf | Citation

Güldoğan, Sema. "Franz Babinger as a German Orientalist".  
*Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3  
(Haziran 2023), 156-167.

## Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Double anonymized - Two External

## İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.

## Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Sema GÜLDOĞAN).*

## Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

## Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

## Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

## Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Bu çalışma yazarın Franz Babinger'in Osmanlı tarihçiliğine özgün katkıları isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.**

This study is based on the author's M.A thesis, Franz Babinger'in Osmanlı tarihçiliğine özgün katkıları, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi, YL.



## Öz

İslam Tarihi, geçmişte batılı bilim insanlarının ilgi odaklarından biri olmuştur. Özellikle Osmanlı tarihi çok kez incelenmiş, farklı araştırma ve çalışmalar ortaya konmuştur. Alana katkı sağlayan önemli isimlerden biri de Franz Babinger'dir. Franz Babinger, "Fatih Sultan Mehmet ve Zamanı" ile "Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri" isimli çalışmalarıyla Türkiye'de tanınan bir tarihçidir. Çarpıcı iddialar ortaya atmış olan Alman oryantalist, farklı eleştirilere maruz kalmıştır. Bu çalışmada, Franz Babinger'in hayatı ortaya konarak akademik yeterliliklerini, bilimsel çalışma yöntemini ve çalışma ortamını incelemeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Oryantalizm, Babinger, Alman Oryantalizmi, Osmanlı Tarihi

## Franz Babinger as a German Orientalist

### Abstract

Islamic History has been one of the most important areas of interest for Western scholars in the past. Especially Ottoman history has been analyzed through the centuries and different researches and studies have been claimed. One of the important names contributing to the field is Franz Babinger. Franz Babinger is a historian known in Turkey for his works titled "*Mehmet the Conqueror and His Time*" and "*Ottoman History Writers and Their Works*". The German orientalist, who made surprising claims, was subjected to different criticisms. Therefore, in this study, Franz Babinger's life is presented and his academic qualifications, scientific working methods and his working environment are discussed.

**Keywords:** Islamic History, Orientalism, Babinger, German Orientalism, Ottoman History.

### Introduction

Countless works on Ottoman History have been written by western scholars. Although some of these works, which have quite different characteristics, have been written in accordance with academic style and method, a considerable number of them have been put forward in a way that is far from scientific. However, the studies by orientalists have not been properly analysed by Turkish scholars. In particular, Franz Babinger, who has created an agenda in Turkey with his work titled "Fatih Sultan Mehmet and His Time", has not been properly researched and studied. Except for an short article written about him in the Islamic Encyclopedia, there is no study in Turkey about the life of a scholar who has made such an impact and been criticised. With our study, we aim to fill an important gap. The biographical study, which we have prepared by utilising mainly German studies, reveals how different the environment and environment in which an orientalist grows up can be. It must be said that we have reached very interesting information about his family and his youth. Whether it was his private life or his academic career, he was greatly affected by the First and Second World Wars. In the light of the data we have accessed, we present to you the life story of a scientist who has not neglected to carry out academic studies in a contradictory life between the identities of military service and academic membership and has always pursued knowledge.

### 1. His Family and Education

Having been an Orientalist and Turkologist who faced different difficulties in his life as a scholar, Franz Babinger was born in January 15, 1891 in Weiden, Bavaria, Germany. Although he was a member of a Catholic family, it is said that he also had Jewish ancestors. Whether this claim is true or not, Babinger might be subjected to this kind of concerns. In 1897, he went to the primary school in Würzburg, where his family moved, and his

education career began there.<sup>1</sup> His family was a conservative Bavarian family so it is notable that they were famous for their civil service. One of his student named Hans Joachim Kissling, states that as Babinger comes from a well-established family, he was very favorable and enthusiastic man thus this situation motivated him to study on *genealogy*. In this context, he started to collect photographs of Orientalists on a person-by-person basis.<sup>2</sup>

It is said that Babinger's interest in Oriental studies, began during his high school years and his grades were reported to have been average at school. He spent most of his time at the libraries by researching orientalist works. He read the works of Karl Mays and Jakob Philipp Fallmerayer with great interest.<sup>3</sup>

In addition, Babinger learned Persian and Hebrew from grammar books by himself. German was his native language, but he also studied French, Latin and Greek at high school. It is unclear when he learned English and Italian. In addition to these, he chose Hebrew as an elective course in high school. It may be reasonable that he had a great talent for learning new languages. Thus, this talent and enthusiasm for foreign languages would have enabled him to fulfill his dreams regarding his career.<sup>4</sup>

While he was studying at library, he also created a collection of photographs of famous and important Orientalists of that period. This situation shows his interest in the field of Orientalism. It is assumed that due to his interest in Orientalism, Babinger kept in touch with Ignaz Goldziher during his high school years.<sup>5</sup>

In 1911, he began his undergraduate studies in the Department of Hindology at the University of Munich. Unlike in high school, he had a very enthusiastic and successful undergraduate life here. He maintained to take not only the history and language courses but also he participated in art history, and history of literature courses. Moreover, he was said to have improved in Arabic, Aramaic, Hebrew, Persian and Sanskrit, Turkish and Coptic.<sup>6</sup> He expresses his enthusiasm and knowledge languages that *"I can read and understand French, English, Latin, Greek, Serbian, Italian, Arabic, Persian, Turkish and Sanskrit."*<sup>7</sup>

He prepared his doctoral dissertation titled *"The Life and Works of Orientalist Gottfried Siegfried (1694-1738)"* with his advisor Ernst Kuhn and completed it on July 6, 1914. Additionally, in this study he also used several sources written in Russian language so that means he could read Russian. His jury members were composed of his advisor Ernst Kuhn, Fritz Hommel and Friedrich Wilhelm von Bissing. Ernst Kuhn reported that Babinger was very successful in using undiscovered primary sources also he produced a reasonable biography of Gottfried Siegfried Bayer.<sup>8</sup>

Although Babinger wanted to improve himself in Arabic, the general condition of his age were not favorable due to the fact that the First World War broke out and he had to postpone his plans concerning to improve Arabic. His signing up at the university was suspended due to his participation in the World War I from the fall semester of 1914-15 until the

---

<sup>1</sup> G. Grimm, "Franz Babinger (1892-1967): Ein lebensgeschichtlicher Essay," Die Welt des Islams, Vol. 38, 1998, s. 295.

<sup>2</sup> H. J. Kissling, "Franz Babinger (1892-1967)", SOF XXVI, München 1967, s. 376.

<sup>3</sup> Grimm, "Franz Babinger", s. 297.

<sup>4</sup> Grimm, "Franz Babinger", s.298.

<sup>5</sup> Grimm, "Franz Babinger", s. 298.

<sup>6</sup> Grimm, "Franz Babinger", s. 300-301.

<sup>7</sup> Yılmaz Öztuna, "Alman Türkoloğu Prof. Babinger'le Bir Konuşma", Hayat Tarih Mecmuası, Sy. 9, 1967, s. 19.

<sup>8</sup> Grimm, "Franz Babinger", s. 303.

fallsemester of 1918-1919.<sup>9</sup> He was officially recorded as a "mercenary " until November 18, 1918.<sup>10</sup>

## 2. The First Turning Point: World War I

He completed his initial training as a soldier in the Bavarian Field Artillery Corps and then was called in the Ottoman artillery units located in Istanbul. His rise within the ranks of the artillery was notable that as he became an officer at first and then was promoted as the *first lieutenant*. However, Franz Babinger was said to have not satisfied with this promotion so in order to make himself more "useful", he wrote to the relevant governmental authorities and asked them whether he might be served in more effective fields. His request was positively replied and he began to work as a translator for the German general and Ottoman Field Marshal Liman Pasha on the Istanbul front.<sup>11</sup> It is assumed that his qualification of both Turkish and Arabic was very determinative in his appointment to this position. He might have felt that he would not be useful as much as he wished if he continue to serve as a soldier in the artillery unit, thus he wanted to work as a translator. Furthermore, he found a better opportunity to use the linguistic knowledge and qualifications which he had gained during his high school and university years in his service as a translator.

In 1915, Babinger continued to serve as a *Liaison Officer* and *Warrant Officer* in Dardanelles due to his knowledge of various languages. He became ill due to hygiene problems in the war environment and was sent to Germany on leave for a short time.

Babinger, who spent whole summer at home, started to write down the various events that occurred in his stay during the war. In addition to his notes, he did not neglected to shared the photographs and reports that he already collected to inform German society about what was going on at the war in the *Frankfurter Zeitung* which is one of the significant newspapers of that era.<sup>12</sup>

During his stay on the Gallipoli Front, Babinger had the opportunity to meet Mustafa Kemal Pasha. He described this situation as follows:

*"When Turkey entered the First World War in 1914, I was sent to your country as a reserve officer. However, I became Mustafa Kemal Pasha's adjutant in Çanakkale soon. It was a great opportunity to have met the founder of the new Turkey and his entourage."<sup>13</sup>*

There are significant claims regarding this memory of Babinger. It is asserted that he was working as an agent of the German state when he was in Turkey so he interacted with Mustafa Kemal for governmental interest. However, it is also claimed that his meeting, previously mentioned, with Mustafa Kemal Pasha was said to have not occurred and it was only a figment of his imagination. First of all, this claim is still controversial but it should be remembered that his meeting with Mustafa Pasha should be regarded as it is commonplace for a military officer who served as a translator to have met with high-ranking soldiers or commanders. Therefore, Babinger's meeting with Mustafa Kemal Pasha, was a highly possible meeting. On the other hand, why did Babinger mention an event that had not occurred? Therefore, Babinger's meeting with Mustafa Kemal Pasha seems to have happened

<sup>9</sup> Grimm, "Franz Babinger", s. 306.

<sup>10</sup> Grimm, "Franz Babinger", s. 307.

<sup>11</sup> Grimm, "Franz Babinger", s. 307.

<sup>12</sup> Grimm, "Franz Babinger", s. 307-308.

<sup>13</sup> Öztuna, "Alman Türkoloğu", s. 19.

and the claims reporting that this meeting was unreal interview should be rejected. As Babinger reports that he met Mustafa Kemal when he was on the Gallipoli Front and he was proud of it.

He won many medals as a result of this war. One of the most important of these medals is *the Medal of Merit*, as it is one of the few medals that are rarely awarded.<sup>14</sup> This shows that Babinger was involved in important battles or missions during the war.

In the summer of 1918, Babinger was assigned to the *Deutsche Asienkorps*<sup>15</sup>. However he tried to continue his academic studies during the war. He was said to have studied on manuscripts in Gallipoli. When he fell ill again, he was allowed to leave the Ottoman front in Syria, thus he gave up his service in the First World War.<sup>16</sup>

### 3. Post-War Academic Career

At end of the war, political, social and economic problems appeared in Germany as in many other countries. Babinger was undoubtedly influenced by those problems. There are great differences between the period when he finished his doctorate and the post-war period in the sense of enviromental conditions. When he came back to Germany, he searched for a suitable job. He might have wanted to go on *academia* by making a comperative study including his pre-war education and the impressions that he gained during the war years, thus he had notable tendencies toward this decision.<sup>17</sup>

During his stay in Turkey, he mainly interested in its culture and science, and the contents of his studies were composed of this subject. His first attempt was his application to the University of Marburg in 1921, but his application wasnot approved. Then he applied for an associate professorship at the University of Berlin. In the same year, he presented a paper titled "*Der Islam in Kleinasien, Neue Wege der Islamforschung*" and his presentation made the jury satified and he was appreciated. Thus he started to work at the University of Berlin as an associate professor.<sup>18</sup> In 1925, he began teaching Arabic as a lecturer in the department of *Oriental Studies* at the same university. There is no accurate information proving when Babinger became a professor.<sup>19</sup>

When he was in Berlin, Babinger had meetings with Johann Heinrich Mordtmann, who had served as an ambassador in different parts of the Ottoman Empire, and tried to benefit from his experience in *academia*. Having went on studying harder, Babinger also prepared his most important work, titled "*Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*". Having been published in 1927, this important work includes lots of manuscripts that he collected from different libraries in Europe and analyzed them. These documents have been written in the Ottoman Empire.

Babinger was interested in the researches regarding Serbian, Ukrainian, Slovenian and Albanian kingdoms, he made various journeys to the Balkans so that he could collect Turkish and Arabic manuscripts that he want to use on his writings.

---

<sup>14</sup> Kissling, "Franz Babinger (1892-1967)", s. 376.

<sup>15</sup> German troops sent to help the Ottoman army.

<sup>16</sup> Grimm, "Franz Babinger", s. 310.

<sup>17</sup> H. G. Beck, "Franz Babinger", Jahrbuch der Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1970, s. 197.

<sup>18</sup> Grimm, "Franz Babinger", s. 313.

<sup>19</sup> G. Grimm, "Franz Babinger", s. 314.

In the aftermath of the rise of the NSDAP<sup>20</sup> in Germany, which was the strongest party in the parliament in 1933, very important changes were made throughout the country. When the BBG<sup>21</sup> and anti-Semitic laws were edicted in 1933, colleges and academics were influenced. As a result of these movements, Babinger was forced to leave his position at the University of Berlin on June 30, 1933. The main reason of this situation was said that he has had a conflict with the Nazi administration It is also mentioned that some of his colleagues labeled Franz Babinger.<sup>22</sup>

When Babinger realized that he had no chance of retrieving his position in Berlin, he decided to return to the University of Munich. However, due to the evaluation and expert report, he was not chosen for a position at the University of Munich. Some of the allegations in the report says that he was not qualified to teach at academic units and that his knowledge of Semitic languages was insufficient. Also it is asserted that he behaved inappropriately as an employee and his Aryan thoughts were suspected. Meanwhile, there were heavy accusations against Babinger's character. When all these situations are considered, it was concluded that Babinger's dismissal was essential for the normal continuation of the working environment.<sup>23</sup>

Upon these developments, the *"NS-Kampfblatt Der Stürmer"*<sup>24</sup> published a news article about Franz Babinger, which was almost a continuation of the Nazis' defamation policy in 1934. The article states that:

"Professor Babinger. The tragedy of a Jewish mulatto. There are laws of blood and inheritance, which are irrevocable, eternally valid and not subject to any current of time. These laws of blood and heredity also dictate that a Jewish hybrid, or a degenerate Jew, inherits the characteristics of his race and can never deny his Jewishness. Because the Jewish hybrid was also a Jew, National Socialist Germany removed him from all government offices, from all professorial positions. Dr. Franz Babinger, a university professor in Berlin, was also of Jewish descent. His grandmother Maria Stürmer was a Nazi weekly newspaper published by Julius Streicher".<sup>25</sup>

It was published from April 20, 1923 to February 22, 1945 as the important official newspaper of the NSDAP. The newspaper was an important part of the Nazi propaganda and it contained virulent antisemitic statements.

Although Henle (his grandmother) was baptized by Catholics, he remained Jewish. Through his grandmother, Dr. Babinger is consanguine to Uhlfelder, who was a Jewish. Dr. Babinger knows this fact. Nevertheless, he tried to get a professorship at the University of Munich. In Adolf Hitler's Germany, ethnic Jews had no place on the chairs of German universities. Therefore, Dr. Babinger has no place there and all his attempts are in vain.

<sup>20</sup> NSDAP, National Socialist German Workers' Party.

<sup>21</sup> BBG, Federal Civil Service Act.

<sup>22</sup> H. J. Kissling, "Franz Babinger (1892-1967)", s. 376.

G. Grimm, "Franz Babinger (1892-1967)", s. 317.

<sup>23</sup> Grimm, "Franz Babinger", s. 318.

<sup>24</sup> Der Stürmer was the weekly Nazi newspaper published by Julius Streicher. It was published as the major official newspaper of the NSDAP from 20 April 1923 to 22 February 1945. The newspaper was an important part of Nazi propaganda tools and contained violently antisemitic statements.

<sup>25</sup> Grimm, "Franz Babinger", s. 319.

As a result of both visible and invisible attacks, Babinger was not only denied from a position at the University of Munich, but was also forced to retire on unpaid leave. Thus his academic life, in Nazi Germany, was completely over.<sup>26</sup>

#### 4. The Second Turning Point: The Struggle with the Nazi State

After his obligatory retirement, Babinger's monthly salary was just DM 300, which negatively influenced on his economic and personal life. Having met just his fundamental needs due to the low monthly salary, Franz Babinger earned almost no income from his publications. Meanwhile, many academics, living in Germany, received offers from the USA and continued their academic careers there. Even Babinger also received various opportunities, but he did not accept them at first because he had to take care of his mother. Later, he was invited to the University of Bucharest in Romania as a *Visiting Professor*. This invitation was made by Nicolae Iorga, the Romanian Minister of the Interior. He worked there from 1934. It is reported that he learned Romanian language very quickly and soon he was able to give courses in Romanian language.<sup>27</sup>

In 1939, Franz Babinger was appointed as a professor in the department of Islamic Sciences at the University of Iasi. One year later, he was promoted as the director of Institute of Turkology that was the newly established. During his stay in Romania, Babinger had the opportunity to study the Ottoman heritage in several countries such as Yugoslavia, Greece and Albania. Then he decided to establish an institute and started to collect books for this purpose and traveled to Turkey several times.

In the course of time, as Hitler's policy strengthened and Romania came under his influence, Babinger was also affected by this situation. Babinger began to feel uncomfortable in his position at the University of Iasi and he had tendency to go to America, but he could not fulfill this plan because the Second World War was declared. Although he was in Romania, he was under surveillance by the SD. He was therefore reinstated in the army. He served helping his Jewish colleagues who had been captured.

In 1943, Babinger returned to Germany at the urging of the state. He resided with his mother in Würzburg and continued his life there. Under the strict control of the SD, i.e. the legal government, Babinger had to report any change regarding his accommodation or address to the relevant authorities. Scientists and scholars who had to live in Nazi Germany had a very difficult time during this period. Those who did not want to endure this situation migrated to the USA or received a tenure offer from a university and settled there. However, as mentioned above, Babinger was not so lucky as his environments and conditions were not available to migrate and he tried to continue his academic life under these difficult conditions. He sometimes traveled to Ukraine to continue his scholarly activities and he was able to publish a book, a manuscript and an article in Germany.

An air raid destroyed Babinger's mother's house in Würzburg, all his academic papers, and documents were also ruined. Babinger's personal library was located there. In other words, many manuscripts, personal papers, correspondence and notes were destroyed in this attack. Probably many of Babinger's important works or books ready for publication or completed works were destroyed in the meantime. This attack occurred on March 16, 1945 and it was driven Franz Babinger to start all over again.

<sup>26</sup> Grimm, "Franz Babinger", s. 319-320.

<sup>27</sup> Grimm, "Franz Babinger", s. 321.

In the following period, Babinger tried to establish himself in another city. He found a small house in Ochsenfurt, near Würzburg, and a temporary job at the *Bavarian State Archives* with the guidance of the employment agency, which gave him the opportunity to resume his academic work. Although there was a shortage of professors at universities after the war, the departments of Islamic Studies or Turkology were neglected in these years and it was very difficult to settle in a university as priorities in works fields were given to fields such as medicine and law. However he was offered notable job opportunity from the University of Berlin, there is no certain any information whether he accepted this offer or not.

Meanwhile he applied to academic positions in different universities in Bavaria, but he could not get a position. It may be stated that Babinger's character was the main reason for the rejection of his application to the University of Munich. To extent; he might not even be considered as a suitable academician for this university and the reason of this might be that he was not well known among the scholars who were studying on orientalist studies. In short, for the vacant position at the University of Munich, the university administration probably thought to prefer another scholar both in terms of knowledge and character, and he was not Babinger.

### 5. The Last Years of His Life

After all these failed affairs, the Ministry of Culture granted Babinger a statue of "Honorary Professorship" in the field of "Eastern Culture, History and Literature", that allowed him to continue his academic studies in a semi-officially position. In addition, his civil service was lasted. On January 16, 1948, he received the title of "Ordinary Professor" and devoted his life entirely to his academic works. Meanwhile, in the summer of the same year, he married Margot Nagel for the second time.

In 1953, on the *500th Anniversary of the Conquest of Constantinople*, Babinger's most important, most acclaimed and most criticized work titled "*Mehmed the Conqueror and His Time*", was published. In 1955 he returned to the Faculty of Philosophy as a tenured lecturer. Three years later, he voluntarily retired from his academic servc due to his age. He tried a lot to place his student named Hans Joachim Kissling in his position. Even though his retirement, his academic works were maintained.. Meanwhile, he traveled a lot so hat he could improve his knowledge and expand his library. His last academic visit was at the University of Tirana (Albania) as a guest. A scholar who traveled so much would not be expected to pass away in his own country. Babinger died in Durres (Albania) in June 1967. There are different claims concerning his death. According to his student Hans Joachim Kissling, the cause of his death was a heart attack. It is known that his body was taken to Vienna on a private plane and cremated there. The burial and interment of his ashes took place in the family cemetery in Würzburg on June 24, 1967.

Franz Babinger had a wide range of works on different periods of Ottoman history. Since the introduction and evaluation of all his works would exceed the limits of this study, it is better to mention briefly his two well-known works in Turkey, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke* and *Mehmet der Eroberer und seine Zeit*. However, the chronological list of his publications in the form of books and articles are as below;

Books:

- Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert*<sup>28</sup>
- Scheich Bedr ed-Din, der Sohn des Richters von Simaw*<sup>29</sup>
- Die grossherrliche Tughra*<sup>30</sup>
- Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*<sup>31</sup>
- Zur Geschichte der Papiererzeugung im Osmanischen Reiche*<sup>32</sup>
- Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien (14.-15. Jahrhundert)*<sup>33</sup>
- Reliquenschacher am Osmanenhof im XV. Jahrhundert*<sup>34</sup>
- Sultanische Urkunden zur Geschichte der osmanischen Wirtschaft und Staatsverwaltung am Ausgang der Herrschaft Mehmeds II., des Eroberers*<sup>35</sup>
- Mehmed der Eroberer und seine Zeit*<sup>36</sup>

Articles:

- Der Islam in Kleinasien. Neue Wege der Islamforschung*<sup>37</sup>
- Byzantinisch-Osmanische Grenzstudien*<sup>38</sup>
- Mehmed's II. Heirat mit Sitt-Chatun*<sup>39</sup>
- Ja'qub-Pascha, Ein Leibarzt Mehmed's II. Leben und Schicksale des Maestro Jacopo aus Gaeta*<sup>40</sup>
- Mehmeds II., Des Eroberers, Mutter – Legende und Wirklichkeit*<sup>41</sup>
- Ein Venedischer Lageplan der Feste Rumeli Hisari*<sup>42</sup>

---

<sup>28</sup> Franz Babinger, *Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert* (Leipzig: Dt. Verein für Buchwesen und Schrifttum, 1919).

<sup>29</sup> Franz Babinger, *Scheich Bedr ed-Din, der Sohn des Richters von Simaw* (Berlin u. Leipzig: Walter de Gruyter, 1921).

<sup>30</sup> Franz Babinger, *Die grossherrliche Tughra*, (İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1925).

<sup>31</sup> Franz Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, (Leipzig: Harrassowitz Verlag, 1927).

<sup>32</sup> Franz Babinger, *Zur Geschichte der Papiererzeugung im Osmanischen Reiche*, (Berlin: Reichsdruckerei, 1931).

<sup>33</sup> Franz Babinger, *Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien (14.-15. Jahrhundert)*, (München: Rudolf M. Rohrer, 1944).

<sup>34</sup> Franz Babinger, *Reliquenschacher am Osmanenhof im XV. Jahrhundert*, (München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1956).

<sup>35</sup> Franz Babinger, *Sultanische Urkunden zur Geschichte der osmanischen Wirtschaft und Staatsverwaltung am Ausgang der Herrschaft Mehmeds II., des Eroberers*, (München: Oldenbourg Verlag, 1956).

<sup>36</sup> Franz Babinger, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*, (München: Bruckmann Verlag, 1953).

<sup>37</sup> Franz Babinger, "Der Islam in Kleinasien. Neue Wege der Islamforschung", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* (1922), 126-152.

<sup>38</sup> Franz Babinger, "Byzantinisch-Osmanische Grenzstudien", *Byzantinische Zeitschrift* (Ocak 1892), 411-415.

<sup>39</sup> Franz Babinger, "Mehmed's II. Heirat mit Sitt-Chatun", *Der Islam* (1949), 217-235.

<sup>40</sup> Franz Babinger, "Ja'qub-Pascha, Ein Leibarzt Mehmed's II. Leben und Schicksale des Maestro Jacopo aus Gaeta", *Rivista degli studi orientali*, (Guigno 1951).

<sup>41</sup> Franz Babinger, "Mehmeds II., Des Eroberers, Mutter – Legende und Wirklichkeit", *Münchener Beiträge zur Slawenkunde*, (1953), 3-12.

<sup>42</sup> Franz Babinger, "Ein Venedischer Lageplan der Feste Rumeli Hisari", *La Bibliofilia* (1922), 188-195.



## 6. *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und Ihre Werke*

The full title of the work is *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*. It was published in 1927 in Leipzig. In this work, the Ottoman historiographers are directly listed. This study was translated into Turkish by Prof. Dr. Coşkun Üçok under the title *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri* and published by the Turkish Ministry of Culture in Ankara in 1982.

As this book is a bio-bibliographical study, it covers the histories written in the Ottoman period and their authors. Babinger completes the work by listing them in a chronological order starting from the oldest author and his work. The first historiographer on the list is Yahşi Fakih and the last one is Bursalı Mehmet Tahir.

According to Babinger, there has never been a study collecting the history books of the Ottoman period and therefore he aimed to fulfil this need. In this respect, although Brockelmann's *Geschichte Der Arabischen Litteratur* is an example, the lack of such a comprehensive work in Ottoman history has been recognized. Therefore Babinger wanted to produce a similar study based on Brockelmann's *Geschichte Der Arabischen Litteratur*. He aimed not only to give a brief biography of each author, but also to evaluate and criticise their views and to explain their works. However, it should be noted that Babinger considers the Ottoman sources as extremely primitive, shapeless, epic and sultan-centred works. He claimed that especially the works that had been written until the 15th century described the events in a disconnected and epic language, and that the information written in the context of history was difficult to understand.<sup>43</sup>

## 7. *Mehmet der Eroberer und seine Zeit*

The full title of the work is *Mehmed der Eroberer und seine Zeit-Weltenstürmer einer Zeitenwende* and it was published in Munich in 1953. Dost Körpe translated Babinger's work from the English edition into Turkish<sup>44</sup>. On the first page there is a portrait of Sultan Mehmet the Conqueror drawn by Gentili and published by Babinger.

Franz Babinger's aforementioned work can be described as a "masterpiece". Because it was written towards the end of his life, it was such a work that required extensive and intensive researches. This work consists of 7 chapters, which Babinger calls each parts as a book. The first six chapters mention the last years of Murat II and chronologically cover the period from the birth to the death of Mehmet the Conqueror. The last chapter contains information about Fatih's personality, Ottoman state structure, art, science and culture etc.

The aforementioned work is a comprehensive biographical study that points out different fields rather than being a just political history work. Babinger provides detailed descriptions and narrations on the characteristics, interests and behaviours of Mehmet the Conqueror, the conflicts between the grand viziers of the period, the details and features of the architectural structures of the period, art history, geographical information, state administration, state economy, communication with non-Muslims.

<sup>43</sup> Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 7-9.

<sup>44</sup> Franz Babinger, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamani*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Oğlak Yayınları, 2002).

Although Babinger did not specifically mention the sources of his work, he did include some names in the text. In general, he was said to have used the libraries and archives in Italy and benefited from some Western scientists.<sup>45</sup>

It is notable that the etiquette or title “Byzantine historians” was the one of the most mentioned sources and these Byzantine were visibly used Babinger. Rarely some of these Byzantine historians are namely mentioned such as Chalkokandyles, Michael Dukas, Kritoboulos, Sphrantez.

### **Conclusion**

Although Franz Babinger, being a German orientalist, Turkologist and historian, published works on different periods of Ottoman History, he concentrated his studies on Mehmet the Conqueror reign. He got great attention especially for his bibliography on Mehmet the Conqueror. Based on this work of Babinger, unfounded and defamatory claims were made about him and his academic inadequacy was mentioned. In this context, the view that Babinger did not make serious contributions to Ottoman historiography has prevailed. The claim arguing that he did not take Ottoman sources into account or even ignored them in his studies is not valid for a historian who has written a bio-bibliographical masterpiece in the field.

Despite the fact that Babinger, who actively lived through both world wars, suffered economic difficulties and could not provide a scientific working environment in some periods, he managed to write a wide range of works. Babinger, who had been exiled from his own country and continued his studies at a university in Romania, found several opportunities to travel. Thus he always managed to collect scientific knowledge during his travels and turned them into academic activities. His interest and enthusiasm, in information and documents, became an example of motivation for many academicians.

---

<sup>45</sup> Babinger, *Mehmed der Eroberer*, XII.

**Kaynakça / References / المصادر**

- Babinger, Franz. *Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien (14.-15. Jahrhundert)*, München: Rudolf M. Rohrer, 1944.
- Babinger, Franz. "Byzantinisch-Osmanische Grenzstudien", *Byzantinische Zeitschrift* (Ocak 1892), 411-415.
- Babinger, Franz. "Der Islam in Kleinasien. Neue Wege der Islamforschung", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG)* (1922), 126-152.
- Babinger, Franz. *Die grossherrliche Tughra*, İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1925.
- Babinger, Franz. *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig: Harrassowitz Verlag, 1927.
- Babinger, Franz. "Ein Venedischer Lageplan der Feste Rumeli Hisarı", *La Bibliofilia* (1922), 188-195.
- Babinger, Franz. *Fatih Sultan Mehmed ve Zamani*, çev. Dost Körpe, Oğlak Yay., İstanbul 2002.
- Babinger, Franz. "Ja'qub-Pascha, Ein Leibarzt Mehmed's II. Leben und Schicksale des Maestro Jacopo aus Gaeta", *Rivista degli studi orientali*, (Guigno 1951).
- Babinger, Franz. *Reliquienschacher am Osmanenhof im XV. Jahrhundert*, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1956.
- Babinger, Franz. *Schejch Bedr ed-Din, der Sohn des Richters von Simaw*, Berlin u. Leipzig: Walter de Gruyter, 1921.
- Babinger, Franz. *Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert*, Leipzig: Dt. Verein für Buchwesen und Schrifttum, 1919.
- Babinger, Franz. *Sultanische Urkunden zur Geschichte der osmanischen Wirtschaft und Staatsverwaltung am Ausgang der Herrschaft Mehmeds II., des Eroberers*, München: Oldenbourg Verlag, 1956.
- Babinger, Franz. *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*, München: Bruckmann Verlag, 1953.
- Babinger, Franz. "Mehmed's II. Heirat mit Sitt-Chatun", *Der Islam* (1949), 217-235.
- Babinger, Franz. "Mehmeds II., Des Eroberers, Mutter – Legende und Wirklichkeit", *Münchener Beiträge zur Slawenkunde*, (1953), 3-12.
- Babinger, Franz. *Zur Geschichte der Papiererzeugung im Osmanischen Reiche*, (Berlin: Reichsdruckerei, 1931).
- Beck, Hans-Georg, "Franz Babinger", *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1970, 195-197.
- Grimm, Gerhard, "Franz Babinger (1891-1967): Ein lebensgeschichtlicher Essay", *Die Welt des Islams*. Vol. 38, 1998, 286-333.
- Kissling, Hans-Joachim, "Franz Babinger (1891-1967)", *SOF XXVI*, München 1967, 375-379.
- Öztuna, Yılmaz, "Alman Türkoloğu Prof. Babinger'le Bir Konuşma", *Hayat Tarih Mecmuası*, Sy. 9, İstanbul 1967, 19-21.

# Muhammet VARELCİ

Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler  
Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü,  
Phd student, Social Sciences University of Ankara,  
Institute of Islamic Studies  
Ankara, TÜRKİYE  
muhammetvarelci@hotmail.com  
ORCID: 0000 0003 1963 7717

# İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları

“İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları”:  
Book Review

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Kitap Tanıtımı / Book Review  
Geliş Tarihi / Date Received: 29 Nisan 2023 / 29 April 2023  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Haziran 2023 / 10 June 2023  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

## Atıf | Citation

Varelci, Muhammet. “İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları”.  
*Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3  
(Haziran 2023), 168-173.

## Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme  
*Double anonymized - Two External*

## İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.*

## Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu  
ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.  
*It is declared that scientific and ethical principles have been followed  
while carrying out and writing this study and that all the sources used  
have been properly cited (Muhammet Varelci).*

## Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*

## Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

## Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

## Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in  
support of this research.*

## \*İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları

Mustafa Cevat Akşit, İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2019, 221 s.

**Öz:**

Mustafa Cevat Akşit'in 1975 yılında hazırlamış olduğu doktora tezinin kitaplaştırılmış hali olan İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları isimli bu çalışmada da İslâm ceza hukuku, modern ceza hukukunda yer alan hümanist bakış açısıyla ele alınıyor. Bu bağlamda her iki hukuk sisteminin insanî esaslar bakımından mukayese edilmesi ve İslâm ceza hukukunun genel maksatları itibarıyla modern ceza hukuku ilkelerini bünyesinde barındırdığının ortaya konulması amaçlanıyor.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, İslâm Hukuku, Ceza, Makâsıd, İnsanî Esaslar

**“İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları”: Book Review****Abstract:**

In this work, titled Islamic Criminal Law and Humanitarian Principles, which is the book version of Mustafa Cevat Akşit's doctoral thesis prepared in 1975, Islamic criminal law is discussed from the humanist perspective in modern criminal law. In this context, it is aimed to compare both legal systems in terms of humanitarian principles and to show that Islamic criminal law includes modern criminal law principles in terms of general purposes.

**Keywords:** Fiqh, Islamic Law, Punishment, Purposes, Human Principles

İslâm hukuku; ibâdât, muâmelât ve ukûbât olmak üzere üç temel kısma ayrılabilir. İbâdât kısmı, Allah ile kul arasındaki taabbudî hukuk normlarını düzenlerken muâmelât kısmı insanlar arasındaki borç, alışveriş vb. ilişkiler hakkında hukukî normlar getirir. Son kısım olan ukûbât ise hem insanlara hem de Allah hakkı olarak topluma karşı işlenen suçları ve bunlara yönelik cezalandırıcı müeyyideleri düzenleyen hukukî normları konu alır. Ukûbât kısmı, muâmelâta dahil edilmeye elverişli olmakla birlikte ayrı bir kısım olarak zikredilmesi önem ve kapsamının büyük olmasından ileri gelir. Öyle ki günümüz seküler hukuk anlayışının ortaya koymuş olduğu tasnife göre de İslâm ceza hukuku tabiriyle literatürdeki yerini almıştır. Bu açıklamalardan sonra belirtilmelidir ki İslâm ceza hukuku alanında insanî esasları ve Allah'ın insanlar için gözetmiş olduğu maksat ve maslahatları araştıran kaliteli eserlerin çoğalmasına her zamankinden daha çok ihtiyaç vardır. Zira günümüzde özgürlük, eşitlik vb. hümanist kavramlar hiç olmadığı kadar insan zihnini meşgul etmekte ve İslâm hakkında; hususî olarak da cezaî hükümleri hakkında olumsuz yargı ve tutumların gelişmesine zemin hazırlamaktadır. Bu yüzden özellikle ceza hukuku alanında İslâm'ın öncelemiş olduğu esasların doğru bir şekilde tespiti ve anlaşılır bir biçimde izahı günümüz insanının zihin dünyasını tezkiye etme bakımından önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mustafa Cevat Akşit'in 1975 yılında hazırlamış olduğu doktora tezinin kitaplaştırılmış hali olan *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları* isimli bu çalışmada da İslâm ceza hukuku, modern ceza hukukunda yer alan hümanist bakış açısıyla ele alınıyor. Bu bağlamda her iki hukuk sisteminin insanî esaslar bakımından mukayese edilmesi ve İslâm ceza hukukunun genel maksatları itibarıyla modern ceza hukuku ilkelerini bünyesinde barındırdığının ortaya konulması amaçlanıyor.<sup>1</sup> Bu yazıda ise söz konusu çalışma, makâsıdü'ş-şerîa açısından incelenmeye çalışılacak olup bundan önce kitabın genel bir tanıtımı yapılacaktır. Kitap içeriğinin anlatımıyla birlikte yer yer değerlendirmelerde de bulunulacaktır.

<sup>1</sup> Mustafa Cevat Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları* (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2019), 1-221.

Öncelikle çalışma konusu, giriş ve dört bölüm altında işleniyor. Giriş bölümünde çalışmanın mihveri olan insanı öncelemenin diğer bir deyişle hümanizmanın ne olduğuna sadece Kant'ın bakış açısından hareketle kısaca değiniliyor. Bu noktada Kant'ın dışındaki diğer bakış açılarının sunulmaması, hem kitabın aslında bir doktora tezi olması hem de okurun bu görüşleri görüp değerlendirmesine imkân vermemesi açısından eksiklik olarak görülebilir. Daha sonra İslâm'daki insan anlayışı ve ona verilen değer; ayet, hadis, fikhî hüküm ve şiiirden hareketle varlıklar arasında üstün kılınışı, adalet karşısında eşit oluşu, haysiyeti, hürmeti gibi imtiyazları zikredilerek ortaya konuluyor. Giriş bölümünde son olarak hümanist düşüncenin Batı ceza hukukunda gelişim seyri anlatılıyor. Bu bağlamda neredeyse hiçbir insanî ilkenin gözetilmediği eski Roma'dan başlayarak 1789 tarihli İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannâmesi'ne kadarki süreçte Rönesans ile birlikte beliren değişime, Hugo Grotius, Pufendorf, Beccaria, Montesquieu, Voltarie, Jean Jacques Rousseau, Bentham, Rossi gibi isimlerin hümanist anlayışa katkısına ve Avrupa'daki kanunlaştırma hareketlerine yer veriliyor.

Yazar, çalışmanın birinci bölümünde İslâm ceza hukukunun kaynaklarına yani şer'î delillerine değiniyor. Aynı zamanda İslâm hukukunun da aslî ve tâli delilleri olan Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas ve diğer deliller hakkında sırasıyla genel mâlûmat veriyor. Çalışma konusuna zemin teşkil eden ikinci bölümde ise yazar, İslâm ceza hukukuna giriş yaparak suç ve cezanın İslâm hukukundaki ele alınış biçimine, unsurlarına ve kısımlarına dair açıklamalar yapıyor. Buna ek olarak bu bölümde cezalara ait prensiplerden kanunilik, şahsîlik ve umumîliğe kısaca yer veriyor. Böylece çalışmanın asıl konusu olan İslâm ceza hukukundaki insanî ilkelere ilk defa temas ediyor. Ayrıca yazar; ayet, hadis ve cezaların uygulanış şekillerinden hareketle İslâm'da cezalandırmanın gayesi konusunda şeriatın genel maksatları sayılabilecek nitelikte bazı açıklama ve çıkarımlarda bulunuyor. Buna göre İslâm'da cezanın maksadı; Allah'ın insanlara zulüm değil rahmet etmesi, caydırma yani suçun yayılmasını önleme, kişiyi ıslah etme ve kefâret yani bedelini ödetmek yoluyla mutlak adaleti sağlama olduğunu söylüyor. Bu maksatları dile getirmekle birlikte cezaları tayin edenin Allah ve Resulü olması bakımından bunların kesinlikle böyle olup olmadığının yani tespit edilebilme imkânının tartışmaya açık bir husus olduğunu da ifade ediyor. Şöyle ki hüsün-kubhun aklîliğini savunan Mu'tezile'nin şer'î hükümlerin zorunlu olarak kulun maslahatıyla muallel olduğunu benimsemesi, hüsün-kubhun şer'îliğini savunan Eş'arîlere göre Allah'ın hükümlerinin bir amaçla muallel olması ve Mâtürîdîliğin ise Allah'ın kulun maslahatına olanı yapmasının zorunlu değil caiz olduğu fikrinde olması yazarı doğruluyor. Diğer taraftan birinci ve ikinci bölümle ilgili olarak bunların tek bir bölümde ele alınmasının daha uygun olacağı ifade edilmelidir. Çünkü hem birinci bölümün, çalışma konusuyla doğrudan alakalı olmaması hem de birinci bölümde verilen bilgilerin ikinci bölüme hazırlık mahiyetinde olması sebebiyle birlikte ele alınması daha yerinde olur.

Yazar, çalışmanın konusunu üçüncü ve dördüncü bölümde ele alıyor. Üçüncü bölümde İslâm ceza hukukundaki insanî ilkeleri nasıl sınırlandırdığını belirtmemekle birlikte bu ilkeleri özetlediği ve modern ceza hukukundaki ilkelere nispetle bir çerçeve çizdiği anlaşılıyor. Ardından her bir ilkenin söz konusu edildiği başlık altında ilkenin tanımına, önemine ve varsa uygulamadan örneklerine yer veriyor; ayrıca şer'î kaynaklardaki dayanağını açıklıyor. Bu bağlamda araştırma konusu olan İslâm ceza hukukundaki insanî ilke ve esasları şöyle sıralıyor: Ceza kanununun geriye yürümemesi yani konulmadan önceki suçları kapsamaması, kanunilik yani kanunda suçun belirtilmesi, kanunu bilmemenin mazeret olması, yaş küçüklüğü, akıl hastalığı vb. durumlarda cezaî sorumluluğun sınırlanması, cezalarda şahsîlik yani sadece suçu işleyen mesul olması, cezaların ferdileştirilmesi yani kişinin durumunun gözetilmesi, sanığın şüpheden faydalandırılması yani şüphe sebebiyle cezanın düşürülmesi, işkencenin yasak olması, vazgeçme veya faal nedâmet halinde suçlunun cezalandırılmaması, suçların ve cezaların içtimada

suçlunun korunması, af ve sulh gibi yollarla kisasın sınırlandırılması ve son olarak ispatın sıhhati üzerinde hassasiyet gösterilmesi. Son bölüm olan dördüncü bölümde ise yazar, İslâm ceza hukuku açısından sıralanan bu esasları modern ceza hukukundaki değerleriyle mukayese etme girişiminde bulunuyor. Bu mukayese girişiminde de önemli ölçüde bir başarı sağladığı ifade edilmelidir. Öyle ki biri daha ziyade nakle diğeri ise akla dayalı olarak gelişen her iki hukuk sisteminin hümanizmadan doğan kanunîlik, şahsîlik vb. birtakım ortak ilkelere buluşabileceğini belirtiyor. Bunu da haklı çıkaracak delillerle destekliyor. Şöyle ki örneğin kanunîlik ilkesi, İslâm'da baştan beri bulunurken modern ceza hukukunun bu anlayışa aydınlanma çağıyla birlikte eriştiği ifade ediliyor. Bununla birlikte dördüncü bölümün çok kısa tutulduğu görülüyor. Halbuki bu bölüm, gelişime açık olup çalışmaya orijinallik katmaktadır. Buna binaen İslâm ve batı ceza hukuku literatüründen detaylı bilgiler eşliğinde daha geniş bir mukayese yapılarak işlenmesi gerektiği söylenmelidir. Ancak böyle bir karşılaştırmayı hedefleyen çalışmalar için iyi bir örneklik teşkil ettiği belirtilmelidir.

Şeriatın maksatları açısından çalışmaya bakılacak olursa yazarın İslâm ceza hukukunun maksatları bağlamında birkaç hususu dile getirdiği görülüyor. Buna göre toplum düzenini koruma, insanın bizâtihi değerinin göz önünde bulundurulması, dokunulmazlığının mümkün olduğunca korunması, gücünün yetmeyeceği şeyden sorumlu tutulmaması, keyfiliğin önüne geçilmesi, hata ihtimalinin en aza indirgenmesi ve en önemlisi suçlunun insan oluşuna, haysiyet ve vakarına saygının esas olması bu hususlardan sayılıyor. Akşit, tüm bu amaçların gerçekleşmesini, zikri geçen İslâm ceza hukukundaki insanî esas veya ilkelere bağlıyor. Bununla birlikte yazar, bu ve daha önce sayılan genel amaçlara ulaşma uğruna olsa bile tayin edilen cezaların delili olan nassları farklı şekilde yorumlayarak onlara ait hükmü değiştirmeye çalışmanın İslâm hukuku açısından mümkün olmadığını açıkça belirtiyor. Zira Akşit'e göre kıyas ve genişletici tefsirle ceza (had) tayin etme veya nass üzerine ziyade yapma ne câizdir ne de mümkündür. Böylece Akşit'in hadler yani cezası nassla sabit olup değiştirilemeyen suçlar hakkında benimsemiş olduğu yaklaşımın makâsid ekseninde geçmişte ve günümüzde ortaya çıkan görüşlerden hangisine mutabık düştüğü dolaylı olarak anlaşılmış oluyor. Bu görüşler; makâsıdı, mutlak olarak müstakil delil görenler, nassta hükmü bulunmayan yeni meseleler için delil görenler ve son olarak müstakil bir delil olarak görmeyenler şeklinde özetlenebilir. Birinci görüşe göre hükümler, belli bir tarihsel ortamda ve o günün ihtiyaçlarını karşılamak üzere vazedildiğinden vesile hükmünde olan tafsilî delillerden elde edilen bu hükümler, pekâlâ zamanın şartları ve dinin maksatları gözetilerek değiştirilebilir veya uyarlanabilir. Dolayısıyla nassların lafzı değil dinin hedeflediği maksat ve maslahatlar itibara alınmalıdır. Akşit'in yaklaşımının, eserin genelinden ve konuyla ilişkisi kurulabilecek hususi açıklamalardan hareketle buna uygun düşmediği hatta tamamen aykırı olduğu açıktır. İkinci görüşe göre hakkında nass bulunmayan veya kıyas edilebilecek nass olmayan yeni meseleler için makâsid delil olabilir. Akşit'in yaklaşımını, bu görüşle de doğrudan veya kesin bir şekilde ilişkilendirmek mümkün durmuyor. Zira eserde yeni bir mesele veya suç türü değil literatürde var olan suçlar üzerinden anlatım yapılıyor. Klasik usûlcülerin tutumunu yansıtan üçüncü görüşe göre ise şer'î makâsid veya maslahatlar, kıyas yapılırken şer'î illetin yani münasip vasfın tespitinde itibara alınır. Akşit'in hadler hakkında kıyas yapılamayacağı ifadesinden eserde zikredilen maksatların hadler bağlamında müessir olmadığı anlaşılıyor. Zira hadler, nass ile tayin edilmiştir. Son görüşe göre ise hakkında nass ile hüküm bulunan meselelerde kıyas yapılamayacağı benimsendiğinden Akşit'in hadler konusundaki açıklamasının üçüncü görüşe mutabık düştüğü söylenebilir. Bununla birlikte Akşit'in ilkelere hareketle belirtmiş olduğu maksatların hikmet olarak değerlendirilmesi önünde bir engel yoktur. Bizce de Akşit, İslâm ceza hukuku bağlamında belirtmiş olduğu maksat ve maslahatları olması gerektiği yerde konumlandırıyor. Çünkü birinci

yaklaşımına göre şeriatın genel maksatlarını aşırı bir şekilde ön plana çıkararak kesin bir dille vazedilmiş cezaları değiştirmenin gerekçesi yapmak dinin içini boşaltmak olacağı için ulaşılabilecek sonuçlar açısından sakıncalı görünmektedir.

Sonuç olarak eser, genelde İslâm hukukunun özelde ise İslâm ceza hukukunun üstün vasıflarını, muhtevasını ve maksadını insanî yönden anlaşılır bir üslupla ele alıyor. Böylece İslâm ceza hukukunun merhamet sınırlarına ışık tutmaya aday gösterilebilecek bu eser, bir nebze olsun İslâm ceza sistemi hakkındaki ön yargıları kırıyor ve bu sistemin beşerî veya modern ceza sisteminden hiç de geri olmadığını bilakis gelişim süreci bakımından daha ileride olduğunu ortaya koyuyor. Öyle ki bu eseri baştan sona okuyan birinin hem İslâm dini hakkındaki ön yargılarının değişmesi hem de modern ceza hukuk sistemini ve gelişim seyrini daha sağlıklı bir şekilde analiz etmesi kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Akşit'in bazı bölüm ve başlıkları çok kısa tutmuş olsa da genel anlamda doyurucu bilgiler sunması ve objektif olmaya itina göstermesi bilimsel tavır açısından takdire şayandır. Son olarak eser, ceza hukuku alanında bundan sonraki çalışmalar için özellikle makâsîdü'ş-şerîa bağlamında ufuk açıcı bir niteliğe sahiptir.



**Kaynakça / References / المصادر**

Akşit, Mustafa Cevat. *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2019.

Çankırı Karatekin  
Üniversitesi

# darulhadis

İslami Araştırmalar Dergisi



Sayı / Issue: 4  
HAZİRAN / JUNE  
2023

Telefon: 03762189500

e-posta: darulhadis@karatekin.edu.tr

Yeni Mah. Taş Mescit Cad. Meslek Yüksekokulu Yanı Merkez /ÇANKIRI