



HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

V

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI NO: 8

ŞANLIURFA - 1999

S A H İ B İ

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Adına
Dekan Prof. Dr. İbrahim DÜZEN

GENEL YAYIN KOORDİNATÖRÜ

Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Yrd. Doç. Dr. Yusuf Ziya KESKİN

Y A Z I K U R U L U

Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Ziya KESKİN
Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER

D İ Z G İ

Arş. Gör. Kadir PAKSOY

B A S K I

Elif Matbaası
Atatürk Bulvarı Konak Sk. Çimen Apt. Altı
Tel: (0414) 314 14 68
ŞANLIURFA

Bu dergide yayımlanan yazıların sorumlulukları yazarlarına aittir.

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ - ŞANLIURFA 1999®

İÇİNDEKİLER

ÜCRETLİ KEFALET SÖZLEŞMESİ <i>Doç. Dr. Ali BAKKAL</i>	3-42
KUR'ANİ ÇOĞULCULUK TEMELİNDE GAYRİ MÜSLİMLERLE DOSTLUK <i>Doç. Dr. Abdurrahman ELMALI</i>	43-82
BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HABER-İ SÂDİK <i>Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK</i>	83-140
A. J. ARBERRY'NİN "THE KORAN INTERPRETED" ADLI KUR'AN TERCÜMESİ HAKKINDA BAZI MÜLAHAZALAR <i>Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR</i>	141-150
DİN NEDİR? <i>Yrd. Doç. Dr. Temel YEŞİLYURT</i>	151-166
SURELERİN İSİMLERİ <i>Öğr. Gör. Dr. Ahmet BEDİR</i>	167-216
DOĞANIN EPİSTEMOLOJİK ANALİZİ <i>Yrd. Doç. Dr. Temel YEŞİLYURT</i>	217-248
OSMANLI DEVLETİ TEŞKİLATINDA İLMİYE SINIFININ YERİ <i>Arş. Gör. Murat AKGÜNDÜZ</i>	249-254
SERAHSÎ'NİN HADİS ANLAYIŞI - II <i>Öğr. Gör. Dr. Abdullah YILDIZ</i>	255-298
VAKIF DÜŞÜNCESİ <i>Öğr. Gör. Veysel KASAR</i>	299-320
İNSAN VE FITRAT <i>Arş. Gör. Yener ÖZTÜRK</i>	321-330
KUR'AN'A ABDESTLİ DOKUNMAKLA İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHLİLİ <i>Arş. Gör. Kadir PAKSOY</i>	331-378

ÜCRETLİ KEFALET SÖZLEŞMESİ

Doç. Dr. Ali BAKKAL
Harran Üniv. İlahiyat Fak.
İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğr. Üyesi

I. KEFALET KAVRAMI

1. Genel Olarak

İnsanlar, başkasının karşı karşıya bulunduğu tehlikeleri, bazan hayır ve iyilik maksadıyla, bazan da kâr amacıyla kendi üzerlerine almaktadırlar. Bu maksatla yapılan sözleşmelere genel olarak “teminat sözleşmeleri” denilmektedir. Teminat sözleşmelerinin birçok türü vardır. Kefalet, bu sözleşmelerin en çok bilinen ve uygulanan türlerindedir.

Kefalet günlük hayatta sıkça karşılanan şahsî bir teminat sözleşmesidir. “Kefilin ya saçı, ya sakalı!” deyimini, bu sözleşmenin kefil açısından ne kadar riskli bir işlem olduğunu anlatmak için yeterlidir. Bunun için kefalet sözleşmesinin çok iyi düşünülerek yapılması gerekir.

Kefalet sözleşmesinin meşrûiyeti, Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabittir.

2. Kefalet sözleşmesinin tanımı ve unsurları

a-Tarifi: Kefalet, lügatta zammetmek (eklemek) manasına gelir. Hanefiler kefaleti bu manada ele alırken, Şâfiiler, kefaleti “iltizam etmek” manasında kullanmışlardır. Hanefiler’e göre kefalet, mutlak olarak zimmetin zimmete zammedilmesi demektir. Yani can, mal, veya gasbedilmiş veya buna benzer ayn’ın istenmesinde, kefilin zimmetinin medînin (borçlunun) zimmetine zammedilmesidir. Bu durumda borç, kefilin zimmetinde sabit olmaz, asilin üzerinden de düşmez.¹

Malikîler, Şâfiiler ve Hanbelîler’e göre kefalet, tazminat altına alanın (kefilin) zimmetinin , kendisi adına tazmin edilenin (asilin, borçlunun) zimmetine, herhangi bir hakkı veya bir borcu yerine getirmek üzere zammedilmesidir. Bu durumda borç her ikisinin de zimmetinde sabit olur.²

b-Unsurları: Kefalet sözleşmesinin dört unsuru vardır; alacaklı, borçlu, kefil ve borç.

Alacaklı belli olmalıdır.³ Ancak Malikîler ve Hanbelîler’e göre, alacaklı bilinmese dahi kefalet caiz olur.⁴

Borçlunun bilinmesinin şart olup olmaması hususunda, İslâm hukukçuları farklı görüşler serdetmişlerdir.⁵

Kefil, âkıl ve bâliğ olmalıdır.

Borçla ilgili olarak başlıca şu şartlar ileri sürülmüştür:

a-Borç teberruya uygun olmalıdır. Bu yüzden kısas gibi şeylerde kefalet sahih olmaz.⁶

b-Borç, asıl üzerine maznun olmalıdır. Yani gasbedilmiş mal, fasit alışveriş sebebiyle veya satın almak maksadı ile kabzedilmiş mal gibi, borçlu adına borcun gerçekleşmiş olması ve asilin bu borcu ödemekle yükümlü bulunması.⁷ gerekmektedir.

c-Borcun sahih ve lazım olması gerekir. Şâfiiler, borcun kefalet zamanında zimmette sabit bulunması şart koştukları halde,⁸ Hanefiler,

1 Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, VI, 264; Mecelle, Md.612.

2 Zühaylî, *İslâm Fıkhu*, VI,264.

3 Kasanî, *Bedâi’*, VI, 14-15; Remlî, *Nihâyetü'l- muhtâc*, IV, 437; Şirbînî, II, *Mugni'l- muhtâc*, 200.

4 Bkz: İbn Kudâme, *el-Mugni*, V 80; Zühaylî, *İslâm Fıkhu*, VI,273.

5 İbn Kudâme, *el-Mugni*, V,71; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, .II, 200; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiye ve İtilahatı Fıkhiyye Kamusu*, VI, 273.

6 Bilmen, *Kamus*, VI, 259.

7 Zühaylî, *İslam Fıkhu*, VI, 274.

8 Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, IV, 438.

Mâlikiler ve Hanbefiler, ileride gerekli olacak bir borca kefil olmayı sahih kabul etmişlerdir.⁹

İslam hukukçularının çoğunluğuna göre mal ile kefalette, borcun aynının, miktarının ve vasfının bilinmesi şart değildir.¹⁰ Çünkü kefalette aslolan kolaylaştırmaktır. Bu bakımdan borçlu ilgili bu tür bilinmezlikler (cehalet), kefaletin sıhhatine zarar vermez. Ancak nizaya (anlaşmazlığa) götüren cehalet kefalete manidir.¹¹

3. Kefaletin şarta bağlanması

Kefalet, mutlak olarak yapılabilir, bir vakitle kayıtlı olabilir veya bir şarta bağlanabilir.

a-Kefalet mutlak olduğu zaman, borcun niteliği neyi gerektiriyorsa, kefalet de onu gerektirir. Yani kefalet borcun niteliği ile kayıtlıdır. Borç, hemen ödenmesi gereken bir borç ise, kefalet de bunu gerektirir. Eğer borç müeccel ise, kefalet de müeccel olur.¹²

b-Kefalet mukayyet olduğu zaman, ya tecil niteliği ile veya hulûl (vadenin gelmesi) ile kayıtlı olur. Bir sene veya bir ay gibi, bilinen bir süre ile kayıtlı olan kefalet caizdir. Eğer borcun vadesi gelmişse, kefalette tecil yine caiz olur. Hanefiler'e göre borçlunun kendisi de bu tecilden istifade eder.¹³

c-Kefaletin şarta bağlanması konusunda muhtelif görüşler vardır:

Hanefiler'e göre kefaletin, akdin gereğine uygun düşen şartlara bağlanması caizdir. Mesela "mebî istihkak edilirse, borçlu gelirse, borçlu başka bir şehre giderse...ben kefilim" diyerek yapılan şartlı kefaletler caizdir. Kefalet "rüzgârın esmesi", "yağmurun yağması" gibi meçhul bir zamana bağlanırsa, kefalet derhal sabit olup, tayin edilen süre batıl olur.¹⁴

İbn Ebî Leylâ, İmam Muhammed ve Şafîler'e göre, kefaletin şarta bağlanması caiz görülmemiştir.¹⁵

9 Serahsî, *el-Mebsut*, XIX,176; İbn Teymiye, *Fetâvâ*, V, 194, İbn Kudâme, *el-Mugni*, V,73.

10 Serahsî, *el-Mebsut*, XIX,177, İbn Kudâme, *el-Mugni*, V,72.

11 Remlî, *Nihâyetü'l-muhtac*, IV, 442.

12 Zuhaylî, *İslâm Fıkhu*, VI,268.

13 Zuhaylî, *İslâm Fıkhu*, VI, 268.

14 Zuhaylî, *İslâm Fıkhu*, VI, 270.

15 Şirbinî, *Mugni'l-muhtâc*, II,207; Zuhaylî, *İslâm Fıkhu*, VI, 270.

II. YOL TEHLİKESİ KEFALETİ

Yukarıda beyan edildiği gibi kefalet, halen borçlu veya ileride borçlu olacak olan bir kişinin borcunu ödemeyi taahhüt etmekten ibarettir ve bu sözleşmenin alacaklı, borçlu, kefil ve borç olmak üzere dört unsuru bulunmaktadır. İslâm hukukunda bir de borçluyu ortadan çıkaran ve meydana gelecek olan zarara kefil olmak şeklinde ortaya çıkan değişik bir kefalet şekli vardır ki buna “Yol Tehlikesi Kefaleti” denilmektedir. İstisnâî olarak Hanefiler’in kabul ettiği bu kefalet şöyle cereyan eder: Bir kişi diğerine “bu yoldan git; eğer bir tehlikeye maruz kalırsan ben malına kefilim” dese ve bu söz üzerine malı yol tehlikesi karşısında taahhüt edilen adam o yoldan gitse ve malı yağma edilse, kefil olan kişi bu malı tazmin eder.¹⁶ Hanefiler bu konuda iki görüş ileri sürmüşlerdir:

a-Yol tehlikesi kefaleti caiz değildir. Çünkü bir şahsın zann-ı galibi veya ichtihadına göre vermiş olduğu haber, kendisini tazminle yükümlü kılmaz. Eğer bir kişi tecrübesine dayanarak diğer bir kişiye “bu yoldan git, çünkü bu yol emindir” dese ve bu söz üzerine o yoldan giden adamın malı yolda hırsızlar tarafından çalınsa, yolun emin olduğunu söyleyen kişinin çalınan malı tazmin etmesi gerekmez. Zira haberi veren zann-ı galibine dayanarak bu sözü söylemiştir. Bu tür haberlerde kişi hatalı olup, sonradan ortaya çıkan ve yol emniyetini ortadan kaldıran durumdan haberdar olmayabilir. Ayrıca “bu yoldan git, eğer tehlikeli olur ve malını yağma ederlerse ben ödeyeceğim” diyerek te’kilî bir şekilde söylerse, yine zararı tazmin etmesi gerekmez. Çünkü kefaletin sahih olması için, kefil olunan şeyin malum olması şarttır. Yolun emniyeti konusu ise meçhul bir şeydir.¹⁷

b-Bazı Hanefiler’e göre, kefalette aslolan kefil olunan şeyin malum olması ise de, istisnâî olarak meçhul bir şeye kefil olmak da caizdir. Yol tehlikesi kefaletinde bu hususu şöyle açıklamaktadırlar: İnsanlar yol tehlikesi taahhüdü gibi bazı sözleri söylediklerinde, bunun neticesine katlanmayacaklarını ve cezalandırılmayacaklarını bilseler, bu tür sözleri, neticesine aldırış etmeden söyler ve birçok insanın zarara girmesine sebebiyet verirler.¹⁸ Zarara sebep olmak, zararın tazminini gerektirir. Bazılarına göre ise bu harekette aldatma vardır. Aldatma şart neticesinde meydana gelirse, aldatan kişinin zararı tazmin etmesi gerekir.¹⁹

Yol tehlikesi kefaleti, normal kefalet şartlarına uymakla beraber, bir

16 Cezîrî, *Mezâhibu'l-erbaa*, IV, 277.

17 İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, II,284.

18 İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, II,284.

19 el-Cezîrî, *Mezâhibu'l-erbaa*, II,277.

nevi zarara kefil olan, borca kefil olana kıyas edilmiş ve bazı Hanefiler tarafından caiz görülmüştür.

III. MODERN HUKUKTA KEFALET SÖZLEŞMESİ VE ÜÇÜNCÜ KİŞİNİN FİİLİNİ TAAHHÜT

A. Modern Hukukta Kefalet Sözleşmesinin Tanımı, Unsurları ve Çeşitleri

1. Tanımı ve Unsurları

Her ne kadar, BK. 483 hükmünde kefalet sözleşmesi tanımlanmışsa da, bu tanım hukukçular tarafından kefaleti gereği gibi anlatan bir tanım olarak kabul edilmemiş ve kefaleti şöyle tarif etmişlerdir: “Kefalet bir sözleşmedir ki, onunla bir kimse borçlunun borcunu ödememesi halinde bu borçtan şahsen sorumlu olmayı alacaklıya karşı taahhüt eder.”²⁰ Bu tanımdan hareketle kefaletin unsurlarını kısaca şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Borç: Ortada bir borç bulunmalıdır. Bu borcun hukukî sebebi önemli olmayıp, hukuken “geçerli” bir borç olması yeterlidir. “Gelecekteki borç” ve “şarta bağlı borç” için de, bazı şartlarla, kefalet sözleşmesi yapılabilir.

Kefil: Kefil bir kimsenin borcundan “şahsen” sorumlu olmayı istemelidir. Kefil, asıl borçlunun, borcunu ödememesi halinde bu borçtan dolayı “şahsen” sorumlu olduğu için, sorumluluğun sınırı, “belirli bir mal ile” değil, “bütün malvarlığı ile”dir.

Sözleşmenin yazılı biçimde yapılması: Kefil ile alacaklının kefalet konusunda anlaşmış olmaları ve bu anlaşmanın yazılı biçimde yapılması şarttır.²¹

2. Çeşitleri

Âdî kefalet: Kefalet hukukunda aslanan âdî kefalettir. Kefaletin müteselsil olduğu belirtilmemişse, ortada âdî kefaletin varlığı kabul edilir.

Müteselsil kefalet: Bu tür kefalet, zincirleme kefalet de denmektedir. Müteselsil kefalette, alacaklı, asıl borçluya gitmeden doğrudan doğruya kefile

20 Hatemi/Serozan/Arpacı, *Borçlar Hukuku*, 520-521.

21 Hatemi/Serozan/ Arpacı, *Borçlar Hukuku*, 521.

başvurabilir.

Birlikte kefalet: Birden ziyade kişiler bölünebilen bir borca birlikte kefil olurlarsa, bunlardan herbiri, kendi payları tutarında âdî kefil gibi, diğerlerinin payları için de kefile kefil sıfatıyla sorumlu olurlar.

Kefile kefalet: Kefile kefil, asıl kefilin alacaklıya karşı taahhüdünü kefaletle temin eden kimsedir.

Rücu kefalet: Rücu kefil olan kimse, borçludan alacağını alamayan kefile kefildir. Rücu kefalet âdî kefaletin bir türüdür. Bu sözleşme, ilk kefil ile rücu kefil arasında yapılır.

Zarara (açığa) kefalet: Asıl borcun tamamı için olmayıp, kefilin, sadece alacaklının asıl borcundan elde edemediği kısım için kefil olmasıdır. Mesela borçlu iflas etmişse, zarara kefilden, ancak iflasın tasfiyesi sonunda tahsil edilemeyen miktar istenebilir.²²

B. Üçüncü Kişinin Fiilini Taahhüt

Üçüncü kişinin fiilini taahhüt, bir akittir. Bu sözleşmeyle taraf olan kimse, diğer tarafa üçüncü bir kişinin bir edimini taahhüt etmektedir.

Üçüncü kişi taraflar arasındaki bu sözleşmeden etkilenmez; dolayısıyla edimi taahhüt edildi diye, kimseye karşı borç altına girmez. Borç altına giren, üçüncü kişinin edimini taahhüt edendir.²³

Üçüncü kişinin fiilini taahhüdün hukukî niteliği hakkında ihtilaf edilmiştir. Bu sözleşmenin garanti sözleşmesinden farklı bir akit olup olmadığı, BK.m.110'un garanti sözleşmelerine ilişkin genel bir hüküm veya garanti sözleşmesinin özel bir tipini düzenleyen bir hüküm olup olmadığı çok tartışmalıdır.²⁴

Garanti sözleşmesi ile bir taraf diğerine onun için gerçekleşebilecek, kendisinin sorumlu olmadığı bir riskten doğacak zararın tamamını veya bir kısmını gidermeyi taahhüt eder.²⁵

Üçüncü kişinin fiilini taahhütte de bir garanti etme söz konusudur. Fakat ancak üçüncü kişinin garanti verilene bir edimi yerine getirmesinin söz konusu olduğu hallerle sınırlıdır.²⁶

Aydın Aybay'a göre, böyle bir taahhüdü içeren sözleşmeye, daha geniş

22 Hatemi/Serozan/Arpacı, *Borçlar Hukuku*, 525-532.

23 Aybay, Aydın., *Borçlar Hukuku Dersleri*, 141.

24 Oğuzman/Öz, *Borçlar Hukuku*, 762.

25 Oğuzman/Öz, *Borçlar Hukuku*, 762.

26 Oğuzman/Öz, *Borçlar Hukuku*, 762.

anlamda, *garanti akdi* denir²⁷ Ancak hukukçular arasında hakim olan görüşe göre üçüncü kişinin fiilini taahhüt garanti sözleşmesinin özel bir türüdür. Gerçekten üçüncü kişinin bir edimi söz konusu olmayan garanti sözleşmeleri yapılabilir.²⁸

C. Üçüncü Kişinin Fiilini Taahhüt ile Kefalet Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar

1. Üçüncü kişinin fiilini taahhüt ile kefalet arasındaki benzerlikler:

a- Hem kefalet, hem de üçüncü kişinin fiilini taahhüt, birer teminet sözleşmesidir!

b- Her ikisi de şahsî teminat sözleşmesidir.

c- Her ikisinde de kişi, kendisinin sorumlu olmadığı bir borçtan veya bir riskten doğacak zararın tamamını veya bir kısmını ödemeyi taahhüt eder.

2. Üçüncü kişinin fiilini taahhüdün kefaletten farklı oluşu konusunda ileri sürülen kriterler:

a-Aslîlik-fer'îlik kriteri:

Üçüncü kişinin fiilini taahhüt, müstakil (aslî) bir sözleşmedir; kefalet ise fer'î bir sözleşmedir. Üçüncü kişinin fiilini taahhüt eden, kendisini borç altına soktuğu için, fiili taahhüt edilen üçüncü kişinin temsilcisi olmadığı gibi, üçüncü kişinin borcundan bağımsız bir borç altına girdiği için de durumu kefilin durumundan farklıdır. Çünkü kefilin borcu fer'î bir boçtur.²⁹

b-Şekil serbestisi-şeklîlik kriteri:

Üçüncü kişinin fiilini taahhüt şekle tabi değilken, kefalet kanunda yazılı şekle tabi bir akittir.³⁰

Üçüncü kişinin fiilini taahhüdün kefaletten farklı oluşu hususunda ileri sürülen ve hemen hemen ittifak edilen iki kriter bunlardır. Aşağıda gelecek olan kriterler konusunda bu denli bir ittifak olmadığı gibi, aynı ölçüyü birbirin zıddı için kullanan hukukçular da mevcuttur.

c-İvazlı-ivazsızlık kriteri:

Şayet garanti ivazsız ise, yapılan sözleşme üçüncü kişinin fiilini taahhüttür; ivaz karşılığı verilmişse kefalettir.³¹

d-Menfaat kriteri:

27 Aybay, Aydın, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 141.

28 Oğuzman/Öz, *Borçlar Hukuku*, 762-763.

29 Oğuzman/Öz, *Borçlar Hukuku*, 763; Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 141.

30 Oğuzman/Öz, *Borçlar Hukuku*, 763; Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 141.

31 Oğuzman/Öz, *Borçlar Hukuku*, 764 (Di pnot 18).

Garanti verenin bunda bir çıkarı varsa, sözleşme üçüncü kişinin fiilini taahhüttür; garanti verenin asıl borca ilişkin sözleşmenin yapılmasında bir çıkarı ve menfaati yoksa, kefalettir.³² Özellikle tarafları yapmaya yönelttiği bir sözleşmeden veya teşebbüsten çıkar sağlamak , mesela bir adamının hissedarı olduğu şirkete bankanın kredi vermesini sağlamak için şahsen garanti vermesi gibi maksatlarla icra edilen sözleşmeler üçüncü şahsın fiilini taahhüt sayılmaktadır. İsviçre Federal Mahkemesi, tereddüt halinde bankalarca verilen teminatların garanti (üçüncü kişinin fiilini taahhüt), fertler tarafından verilen teminatların kefalet olarak yorumlamıştır.³³ Ancak garanti karşılığında karşılık almak en önemli menfaattir. Bu bakımdan ivaz kriteri ile menfaat kriterini kullananlar arasında önemli bir tezat vardır.

e-Kişiyeye yönelik ilgi-yakınlık duygusu kriteri:

Tarafları bir sözleşme yapmaya yönelten amacın kişisel yakınlıklarla ilgisi az ise sözleşme üçüncü kişinin fiilini taahhüttür; garanti verenin asıl borçlunun kişiliğini dikkate alarak, ona yakınlık duyduğu için sözleşmeyi icra etmesi halinde, kefalettir.³⁴

Görüldüğü üzere modern hukukta kefaletten başka, birçok hususta ona benzeyen ama bazı hususlarda farklılık arzeden üçüncü kişinin fiilinden bahsetmişler ve bu iki akdi birbirinden ayırmak için de bir hayli zorlanmışlardır. İslâm Hukukundaki kefalet akdi, modern hukuktaki kefalet akdinin büyük ölçüde -özellikle şekil ve ücret bakımından bazı farklılıklar vardır- yerine geçmekle beraber, üçüncü kişinin fiilini kefalete dahil etmek mümkün gözükmemektedir. Yol kefaleti taahhüdü tamamen üçüncü kişinin fiilini taahhüt kabilinden bir sözleşmedir. Ancak bu akit şekli pek geliştirilmemiş, sadece istisnaî olarak ihtiyaç anında kendisinden istifade edileceği vurgulanmıştır. Halbuki konunun bir de üçüncü şahsın fiili boyutunda ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. O zaman görülecektir ki, kefalet meselesinde tek problem, karşılığında ücret alınıp alınmayacağı meselesi değil, iki akit arasında ne kadar farklılık varsa³⁵ bu farklılıkların hepsidir.

32 Oğuzman/Öz, *Borçlar Hukuku*, 764.(Dipnot 18)

33 Oğuzman/Öz, *Borçlar Hukuku*, 764 (Dipnot 25)

34 Oğuzman/Öz, *Borçlar Hukuku*, 764 (Dipnot 18).

35 Sözleşmenin kefalet veya üçüncü kişinin fiilini taahhüt olarak nitelendirilmesi halinde ortaya çıkacak farklı sonuçlar için bkz. Oğuzman/Öz, *Borçlar Hukuku*, 764-765.

IV. İSLAM HUKUKUNDA KEFALET KARŞILIĞINDA ÜCRET ALMANIN HÜKMÜ

Klasik İslam Hukuku kaynaklarında genel olarak kefaletin bir teberru akdi olduğu ve dolayısıyla kefalet karşılığında ücret almanın caiz olmadığı yazılmıştır. Ancak zamanımızda özellikle büyük finans kurumları kefalet karşılığında ücret almanın bir zaruret olduğunu ifade etmekte ve bazı İslam hukukçuları da eskiden ücret alınmayan kefalet karşılığında ücret alınabileceğini savunmaktadırlar. Doğrusu zamanımızda bu konuda üç ayrı görüş ortaya çıkmıştır. Şimdi bu görüşleri eleştirel bir yaklaşımla ele alacağız:

A. Kefalet Karşılığında Ücret Almanın Caiz Olmadığına Savunanların Delilleri

1. 22-28 Aralık 1995 tarihlerinde Cidde’de toplanan İslam Fıkıh Akademisi’nin 12 no’lu kararında şöyle denilmiştir:

*“Kefalet, iyilik ve yardım gayeli bir teberru akdidir. İslam hukukçuları, kefâletten dolayı bir bedel almanın caiz olmadığını belirtmişlerdir. Zirâ kefâlet bedelini ödemesi halinde, bu akid, ödünç verenin menfaat etde ettiği bir ödünç sözleşmesine benzer ki bu, İslâm hukukunda yasaklanmıştır.”*³⁶ İslam Fıkıh Akademisi üyelerinden başka, Vehbe ez-Zuhayli, Ali Muhyiddin el-Karadağî, Halil Güneç, Ali Salus birçok araştırmacı da aynı görüşü paylaşmaktadır.³⁷ İslam Fıkıh Akademisi üyelerinden Sudanlı hukukçu Sıddık Muhammed ed-Darîr, “İstisnasız bütün eski fakihlerin görüşü, ücretli kefaletin caiz olmadığı yönündedir”.³⁸ diyerek bu konuda icma meydana geldiğini ifade ederken, A.M.Karadağî konuyla ilgili olarak “icma edilen konularda değişim olmaz”³⁹ ifadesini kullanarak bu icman değiştirilemeyen bir icma olduğuna dikkat çekmektedir.

Tenkidi:

a-Her iki kefalet birbirinin manii değildir.

Ücretli kefaletin caiz olması, hayır ve iyilik maksadıyla icra edilen

36 Zuhayli, Vehbe., *Finans ve Borsa (I.Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi)* s.295.

37 Zuhayli, *İslâm Fıkıhı*, VI, 289; Halil Güneç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, II,131 : Ali Muhyiddin el-Karadağî, *Finans ve Borsa Oturumuna İlişkin Değerlendirme (İslâm Ticaret Kongresi)*,s.432.

38 Sıddık Muhammed Emin ed-Darîr, *Faiz Oturumuyla İlgili Müzakere Raporu, (İslâm Ticaret Kongresi)* s.818

39 A. M. el-Karadağî, *agm, (İslâm Ticaret Kongresi)* 432.

kefalet akdini ortadan kaldırmaz. Başkalarına bu şekilde yardım etmek isteyenler için, bu yol her zaman açıktır.

Ücretsiz kefaletin caiz olması da, ücretli kefalete mani değildir. İhtiyaç hasıl olduğu zaman ücretli kefalet, ücretli olarak da icra edilebilmelidir. Kanaatimizce bu iki kefalet cinsi arasında birçok farklar vardır. Günümüzde karşılığında ücret alınan kefaleti hiç kimse ücretsiz olarak yüklenmeyeceği gibi, geleneksel olarak icra edilen kefalet için de hiç kimse kolay kolay ücret talep etmez.

Müesseseler bir cihette insanlara benzerler. Bir insan, bazı insanlara hep karşılıksız yardım yapıyorsa, bir gün de onlara bir bedel karşılığında bir şey verecek olsa, bu husus yadırganacak bir şey değildir. Kefalet ücretsiz olarak icra edilirse, iyilik ve yardımlaşma maksadıyla yapıldığı kabul edilir; ücret mukabilinde icra edilirse, o zaman burada iyilik ve yardımlaşma düşüncesi aranmaz; ama hemen harama girildiği de düşünülemez. İyiliğin tam karşısı kötülüktür ama, iyiliğin yapılmaması her zaman kötülük sayılmaz.

B- Ücretli kefalet, hukukî özellikleri itibariyle ücretsiz kefaletten farklı bir müessesedir

Kefalet karşılığında ücret alınmanın caiz olduğu kabul edilince, bu durum kefalet akdinin şartlarında ve hükmünde önemli değişikliklerin meydana gelmesine sebep olur. Adetâ kefalet akdi, herkesin bildiği kefalet olmaktan çıkar, başka bir müesseseye dönüşür. İslam hukukçularının çoğunluğuna göre, malî kefalette borcun miktarının, niteliğinin ve aynının bilinmesi şart değildir.⁴⁰ Ücretli kefalette elbette böyle bir durum söz konusu olamayacak; borç miktarının bilinmesi gerekecektir. Konuya en yakın akit, hibedir. Hibe aslen bir teberru akididir. Ancak genel olarak ivaz şartıyla yapılabileceği de kabul edilmiştir.⁴¹ Böyle bir akit, hibeden ziyade satım akdi olarak mütalaa edilmiştir.⁴² Nitekim modern hukukta bazı hukukçular “kefaletle” “üçüncü kişinin fiilini taahhüt” arasındaki farkın ücretten kaynaklandığı görüşündedirler. İslâm Hukukunda da ücretle kefalete başka bir ad verilebilir. Ama isimlerin değişmesi hükümleri değiştirmez.

c- Günümüzde ücret karşılığı icra edilen kefalet akitlerinin hayır ve yardımlaşma ile bir ilgisi yoktur.

Miktarı milyarları, hatta trilyonları aşan borçlara kefil olmanın hayırla izahı mümkün olamaz. Hayır ve yardımlaşmanın sınırını, sevap beklentisi, ferdi ve ailevî çaptaki ihtiyaçların karşılanması veya kamu yararı gibi hususlar teşkil eder. Milyarları borçlanarak, zenginlik üstüne zenginlik katmak isteyen kişilerin önünü açmanın hayırla ilgisi yoktur. İnsan hayır ve

40 Serahsî, el-Mebsût, XIX, 177; İbn Kudâme, el-Mugnî, V, 72.

41 Zühayli, İslâm Fıkhı, VI, 174.

42 Bilmen, Kamus, IV, 243.

iyilik yaptığı zaman, buna daha layık olanları tercih eder. Ücretli kefalet, ciroları trilyonları bulan sınaî ve ticârî işletmelerin ihtiyaçlarından doğmuştur. Bu ihtiyaçlar hayır ve iyilik düşüncesiyle karşılanacak gibi değildir. Esas itibariyle kişilerin bireysel olarak bu ihtiyaçları tekeffül etmesi de düşünülemez. Hayır esprisi ancak adi kefalet ilişkilerinde söz konusu olabilir. Mahiyet itibariyle adi kefaletle ücretli kefalet gerek şekil, gerek konu ve gerekse maksat ve gaye itibariyle birbirlerinden farklıdır.

Rasûlüllah (s.a.) zamanında kefaletle vücut veren hadiseler ödeme gücü olmayan, genelde kendisinin ve ailesinin ihtiyacı için borçlanan kişilerle ilgilidir. Kefaletle teminat altına alınmış borç miktarları da genelde aile ihtiyaçları boyutundadır. Mesela Rasûlüllah (s.a.) on dinar borcu olan ve alacaklısı tarafından sıkıştırılan bir kimseye kefil olmuş, borçlu adına borcu ödedikten sonra “kefil borçludur”⁴³ buyurmuştur. Diğer taraftan Ebû Ümâme (r.a.) den gelen bir diğer rivayette de Rasûlüllah (s.a.) “kefil borçludur”⁴⁴ buyurmuştur. Görüldüğü üzere bu hadislerde vurgulanan husus, tekeffül edilen borcun nizâ çıkarmadan zamanında ödenmesi gerektiridir.

Amr b. Şuayb'dan gelen rivayete göre Rasûlüllah (s.a.) yetim malına vesayeti velayet olarak isimlendirmiş, vasînin yetim malını nemalandırmasını, zekâtın malı yiyip bitirmesini önmelemlerini emir buyurmuştur.⁴⁵ Bir başka hadiste de yetim malına vesayeti, kefalet olarak isimlendirmiştir.⁴⁶

“Kefâletle ilgili olarak tesbit edilen hadislerden çıkan sonuç şudur: Kişi bazan zatî veya ailevî ihtiyacını gidermek ihtiyacından dolayı borca girebilir. Malî gücü zayıf olduğu için, borcunu ödemede aceze düşebilir. Borçlunun ödemediği âciz kalması ihtimaline binaen alacağını garanti altına almak isteyen kişi, borçlunun bir kefil göstermesini isteyebilir. Bu durumda ihtiyaç halinde bulunan kişi kefil bulamadığı takdirde ihtiyacı olan şeyi temin edemeyecektir. Bu nedenle kefil arayan kişinin borcuna kefil olmak ve onun ihtiyacını karşılamasına vesile olmak bir fazilet sayılmıştır. Kefâletle teminat altına alınan borç için kefâlet ücreti talep edilmemesi, yukarıda beyan edildiği üzere işin yapısındaki hayır, iyilik ve yardımlaşma niteliğinden kaynaklanmaktadır.”⁴⁷ Günümüzde ticarî ve sınaî ihtiyaçlardan doğan kefaleti, İslâm'ın ilk dönemlerinde vaki olan ve tamamen zarurî ihtiyaçların giderilmesinden kaynaklanan, temelinde yardımlaşma esprisi bulunan ve bireysel planda cereyan eden kefalet müessesine kıyas etmek yanlış olur. Zira

43 Ebu Davud, *Büyü* ' 2; İbn Mâce, *Sadakât* 9.

44 Tirmizî, *Büyü* ' 39, *Vesâyâ* 5; Ebu Davud, *Büyü* ' 90.

45 Tirmizî, *Zekât* 15.

46 Buharî, *Talak* 25; Müslim, *Zühd* 42; Ebu Davud, *Edeb* 23; Tirmizî, *Birr* 14; Muvatta', *Şiir* 5.

47 Hamza Aktan, *Ticaret Hukukunun Yeni Bazı Problemleri Üzerine İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme, (İslâm Ticaret Kongresi)* s.220.

iki kefalet arasında şekil, miktar ve gaye itibarıyla dağlar kadar fark vardır.

d- Ücretli kefalette, ücret alınmanın caiz olmadığı şeklindeki icma iddiası doğru olamaz.

aa-Kefalet karşılığında ücret alınmanın caiz olmadığı şeklindeki ittifakî görüş, âdî kefalet için geçerlidir. Tabii olarak teberru akdi sayılan bir sözleşme karşılığında ücret alınmaz. Onu teberru akdi yapan husus, zaten bu özelliğidir. Ücretli kefalet bazı şartları ve neticeleri itibarıyla âdî kefaletten farklıdır. Dolayısı İslam hukukçularının adi kefalet hakkında ileri sürdükleri bu görüşü, ücretli kefalet hakkında da ileri sürmek mümkün değildir.

bb-Kefalet karşılığında ücret alınmaması görüşü, onun teberru akdi oluşundan çıkarılmaktadır. Fakat bu akdi bir teberru akdi olarak değil de, ivazlı bir akit olarak icra ettiğimiz zaman, böyle bir görüşten bahsedilemez. O zaman da kefalet karşılığında ücret almak akdin tabiatından ve muktezasından olacaktır.

cc-İslam hukukunda icma edilen konuları toplayan İbnü'l- Münzir, Kitâbü'l- İcmâ'ında kefaletle ilgili olarak sadece şu kayda yer vermiştir:

“Bir kimse, bir şahsa, onun emriyle birine karşı herhangi bir mal için kefil olsa, kefil olan bu kimsenin o malı ödemesi gerekir ve kendisi de kefil olduğu şahsa rucû eder.”⁴⁸ Bu cümle, mal ile kefaletin caiz olduğunu, kefil olan kişinin borcu ödemekle yükümlü bulunduğunu ve kefil bu borcu ödediği zaman kefil olduğu şahsa rucû etme hakkı bulunduğunu ifade eder. Burada kefil olan şahsın kefalet karşılığı olarak ayrıca bir ücret alamıyacağına dair herhangi bir kayıt yoktur. Ancak olsa olsa sadece ödediği miktardan daha fazlasıyla rucû etme hakkının bulunmadığı ileri sürülmek suretiyle kıyas veya mefhûm-u muhalefet yoluyla böyle bir hükümden bahsedilebilir. O zaman da açık bir icmadan söz edilemez.

dd-Kefalet karşılığında ücret alınmayacağı hakkında nasslarda açık bir kayıt bulunmadığı için, böyle bir hüküm nasslara dayandırılmıyacağı gibi, icmaa da dayandırılmaz. Çünkü icmanın sahîh bir icma olabilmesi için, onun nasslardan bir senedi bulunması lazımdır. Halbuki böyle bir senet yoktur. Bu icmanın dayanağı, kefaletin bir teberru akdi olarak ele alınmasıdır. Nasslarda ise kefalet karşılığında ücret alınmaması ilgili açık bir hüküm bulunmamaktadır. Ayrıca ücretli kefalet bir teberru akdi değildir ki, âdî kefalet hakkında ileri sürülen icmâ, ücretli kefalet hakkında geçerli olsun.

e- Ücretli kefaletin menfaat celbeden karz akdine kıyas edilmesi doğru değildir.

aa-Karz akdinin unsurları esas alındığı zaman, ücretli kefaleti menfaat sağlayan ödünç akdine kıyas etmek mümkün değildir. Kefalet akdinde çoğu

48 Bkz. İbnü'l- Münzir, *K. el- İcmâ'*, 70.

kez, ödenmesi taahhüt edilen borç fiilen kefil tarafından ödenmemektedir. Eğer borç kefil tarafından ödenmişse, bu takdirde ücret, menfaat sağlayan karz akdine kıyas edilebilir. Çünkü her ikisinde de menfaat (kefalet akdinde ücret), tazmin edilen para karşılığı olmaktadır. Borcun kefil tarafından ödenmemesi halinde yine de kefalet karşılığında ücret alınmıyorsa, burada tazminata bağlı olmayan bir menfaat var demektir. İşte alınan ücret bu menfaatin karşılığıdır. O zanam bunu menfaat temin eden karz akdine kıyas etmek mümkün değildir.

bb- Karz, bir teberru akdidir; kefalet de bir teberru akdidir. Karz akdinde menfaat temini caiz değilse, kefalet akdinde de caiz değildir. “Dolayısıyla kefalet karşılığında ücret almak caiz olmaz” şeklindeki bir kıyas da doğru değildir. Karz akdinde menfaatin caiz görülmesi faiz şüphesine dayanmaktadır. Çünkü ortada ödünç olarak verilen bir para vardır ve neticede bu paranın yansira bir de menfaat istenilmektedir. Fakat ödenmesi taahhüt edilen borcu kefilin ödememesi halinde, kefilin aldığı ücretin tazminat fazlası bir meblâğ olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. O zaman da buna faiz denilemez. Kefilin borcu tazmin etmesi halinde, aldığı ücreti tazminat fazlası olarak görmek mümkündür. Ancak bu ücretin başka bir karşılığının bulunduğu hukukî olarak kabul edilirse, o zaman bu da bir fazlalık olarak değil, bir bedel olarak görülmelidir.

Aslen teberru akdi sayılan bir sözleşme, ivazlı olarak icra edilirse, hemen hemen faiz ihtimali dışında bir sakıncası bulunmamaktadır. Mesela hibe bir teberru akdidir. Ama hibe edilen şeyi para mukabilinde satmakta da bir beis yoktur. Ariyet bir teberru akdidir. Fakat bir akar veya eşyanın kullanılması karşılığında ücret almakta da bir beis bulunmamaktadır. Bu durumda akdin adı ariyet değil, icâre olur.

cc-Karz akdinde menfaatin faiz olarak nitelendirilmesi, Hz. Peygamber (s.a.)e atfedilen “Menfaat celbeden her ödünç (karz) ribadır”⁴⁹ sözüne dayandırılmaktadır. Dört Mezhep de bu söze dayanarak menfaat sağlayan karzın caiz olmadığını ifade etmiştir.⁵⁰ Bu söz, özellikle isnadı bakımından sahih bir hadis olarak kabul edilmemiştir.⁵¹ Ancak mana itibariyle riba, sarf ve karz kurallarına uyduğu için, umumiyetle delil olarak kullanılmıştır. Hanbelilerden İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyim ve İbn Kudâme süftece⁵²’yi,

49 Bkz: Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, IV, 60.

50 Bkz: Zuhaylî, *İslâm Fıkhı*, VI, 14-17.

51 Bkz: Suyûtî, *el-Câmiu's-Sagîr*, V, 28; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 125, No: 1991; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, 132; San'ânî, *Sübûlü's-Selâm*, III, 53; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl* VI, 238, No: 15516; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, IV, 354.

52 Süftece, bir kimsenin bir beldede bir kişiye ödünç verip, bunun bir başka beldede, kendisine, vekiline veya alacaklısına ödenmesini şart koştuğu bir muameledir. Bu muamele ile ödünç veren parasının yol emniyetini borçluya yüklemiş, soyulma, kaybetme ve taşına külfeti gibi risklerden kurtulmuş olmaktadır.

“menfaat sadece ödünç verene mahsus olmayıp, iki taraf da bundan faydalandıkları için” caiz görmüşlerdir.⁵³ Yani bu bilginlere göre menfaat çift taraflı olduğu zaman, bunda bir beis bulunmamaktadır. Bu esasa göre kefalet sözleşmesi, asile borcun tazmin yükümlülüğünden başka, ekstra bir menfaat temin ediyorsa, kefil asil için temin ettiği bu menfaat karşılığında, ücret gibi bir menfaat temin edebilir.

dd-Kur'an'da kefaletin meşrûiyet delili olarak gösterilen âyetlerde kefaletin bin menfaat temini için kullanıldığı açıkça anlaşılmaktadır. Bir mizansenle kaybolmuş olan Mısır hükümdarının su kabını bulana bir deve yükü bahşiş verileceği vadedilmişti. Bir görevli de, buna kefil olduğunu belirtmişti. Burada kefalet garantisi, su kabının bulunmasını temin içindir. Yoksa vadedilen bahşişin verilmemesi halinde, bunun mutlaka su kabını bulana ulaştırmasını sağlamak için değildir. Hükümdarın su kabının bulunması, görevliler açısından birinci derecede önemli bir hadise olduğu için, bu meselede kefalet sebebiyle daha çok menfaat temin eden taraf, kefilidir. Ücretli kefalette de her iki taraf bu akitten menfaat temin edebilmektedir. Menfaat, menfaat mukabilidir.

2. Kefâlet karşılığında ücret almak faizdir.

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre kefalet karşılığında ücret almanın caiz olmamasının *illeti* faizdir. Çünkü kefil, borç veren kişi hükümdedir. Zira kefil, asilin borcunu ödemeyi taahhüt etmektedir, eğer borcu öder, sonra asile rücu ederse, sanki asile borç vermiş, sonra da ondan borcunu almış gibi olur. Bu durumda ondan ücret alırsa, *faiz* almış sayılır.⁵⁴

Tenkidi:

a-Birçok konuda karz akdi ile ücretli kefalet arasında farklılıklar vardır. Bu farklılıklar, ücretli kefaleti, karz akdine kıyasa manidir. Dolayısıyla karz akdi için geçerli olan fazlalığın faiz sayılması, ücretli kefalet için geçerli değildir:

aa-Karz, teberru akdidir; ücretli kefalet ise bedelli bir akittir.

bb-Karzda hayır, iyilik ve yardımlaşma maksadı hakimdir; ücretli kefalette kâr ve menfaat düşüncesi hakimdir.

cc-Karzda ihtiyaç sahibine para cinsinden bir şey verilir; ücretli kefalette ise güvence verilir.

dd-Adî kefalet akdi, asil borçlunun borç yükü altına girmesinden önce de, sonrada icra olunur; ücretli kefalet ise asil borçlu borç yükü altına girmeden önce yapılır. Pratik olarak ücretli kefalet bu şekilde uygulanmaktadır.

53 İbn Kudâme, el-Mugni, IV, 321; Zuhayli, İslâm Fıkhı, VI, 18.

54 S.M.E.. Darîr, Faiz Oturumuyla İlgili Müzakere Raporu, (İslâm Ticaret Kongresi) s. 818.

ee-Karzda, verilen paranın dışında fazladan bir şey alınırsa bunun karşılığı yoktur. Ücretli kefalette, kefil, asilin borcunu ödese ve ayrıca ücret alsın, bu ücret, verilen güvence ve menfaat karşılığıdır.

ff-Adi kefaleti, ücretli kefalet gibi mütalaa edip bu şekilde karza kıyas edilmesi de yanlış olur; zira kefalet karşılığında ücret alındığı zaman, bu bir teberru akdi olmaktan çıkar, temel özelliği bedelli olan başka bir akde dönüşür. Ücretli kefaletin âdi kefalet gibi olduğu düşünülse dahi, **karz akdinde ödünç olarak verilen paradan fazlasını almak faiz olur.** Ücretli kefalette borcun asil tarafından ödenmesi halinde, kefilin asile borç olarak bir şey vermemiş olduğu için, aldığı ücret herhangi bir malın ve paranın fazlalığı olarak düşünülemez. Olsa olsa tazminatı kefil öderse ücretin bir fazlalık gibi görünmesinden bahsedilebilir. Eğer bunun da başka bir şeyin karşılığı olduğu ortaya çıkarsa, ortada karşılıksız bir fazlalıktan bahsedilemez. Ücretli kefalette borç, çoğu kez kefil tarafından değil, asil tarafından ödenir. Kefaletin ücretle yapıldığını kabul edip de, borcun asil borçlu tarafından ödendiğini farzettığımız zaman, ücret olarak verilen bedel, hangi şey üzerine bir fazlalık olarak mütalaa edilecektir? Burada kefil, hiçbir şey vermediği halde, aldığı ücret ne ile açıklanabilir? Bu ücret ya şer'an satımı caiz olan bir mal, bir menfaat veya bir hakkın bedelidir, yada faizdir.

b- Ücretli kefalettteki ücret İslam Hukukunda kuralları bilinen faize girmemektedir:

Kur'an ve sünnette *ribâ* kelimesiyle ifade edilen faiz kısaca "İvazlı akitlerde karşılığı olmayan fazlalıktır"⁵⁵ şeklinde tarif edilmiştir. Bu fazlalık para, mal, menfaat cinsinden bir bir fazlalık olabilir. Bu fazlalığın faiz sayılması için, zamanla irtibatlı olması ve taraflardan biri için şart koşulması gerekmektedir.⁵⁶ Bu yüzden bazı kaynaklarda faiz "bedelli bir akitte karşılıksız olarak şart koşulan fazlalıktır"⁵⁷ şeklinde tarif edilmiştir.

Faizin başlıca kaynağı satım akdi ile karz akdidir. Temelde gecikme faizi (*ribâ'n-nesie*) ve fazlalık faizi (*ribâl'l-fadl*) olmak üzere iki kısma ayrılır. Doğrusu şu ki, hem satım akdinden, hem de karzdan kaynaklanan faiz ile, hem gecikme faizi ile hem de fazlalık faizini topyekün içine alan bir faiz tarifi yapmak gerçekten çok zordur. Kaynaklardaki faiz tarifleri esas alındığı zaman ya kaynak ya da çeşit itibariyle bazı faizler tarifi dışında kalmaktadır. Faiz konusuna ayrıntılı olarak girmeksizin, sadece içinde para olan *faiz kurallarını* şu şekilde özetleyebiliriz:

Cinsi aynı olan iki parayı peşin ve fazlalıklı olarak satmak faizdir. Meselâ 100 milyon lirayı peşin olarak 110 milyon lira karşılığında satmak,

55 İbn Abidin, *Reddû'l-muhtâr*, IV, 176.

56 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V,135.

57 Halebî, *Mültekâ*, II, 37; Şirbîni, *Mugni'l-muhtâc*, II,21.

faizli bir attır; çünkü 100 milyon liranın karşılığı ancak 100 milyon olabilir, geri kalan 10 milyon fazlalıktır ve faizdir. Ancak uygulamada bu tür faiz kolay kolay gerçekleşmez.

Cinsi aynı olan iki parayı gerek satım, gerekse karz akdi şeklinde olsun, vadeli ve fazlalıklı olarak değiştirmek, hem vade hem fazlalık itibariyle faizdir. Mesela 100 milyon lirayı, altı ay sonra verilecek olan 150 milyon lira karşılığında değiştirmek faizdir. Burada 50 milyon liranın karşılığı yoktur. Faiz akdi olarak pratikte en çok uygulanan şekil budur. Cahiliye devrinde bilinen faiz şekli de bu idi.

Cinsi aynı olan iki parayı eşit, fakat vadeli olarak satmak faizdir. Meselâ, 100 milyon lirayı, altı ay sonra verilecek olan 100 milyon lira karşılığında satmak faiz sayılmıştır. Burada miktar olarak fazlalık bulunmamaklar beraber, zaman itibariyle bir fazlalık vardır. Nazari olarak 100 milyon, peşin olan diğer bir 100 milyona denktir. Eğer peşin olan bu 100 milyon, altı ay vadeli şu 100 milyona eşittir, deniyorsa, bunun mantiki bir izahı olamaz. Dolayısıyla bu sözleşme, satım akdi olarak icra edilirse bir taraf altı ay boyunca 100 milyonu karşılıksız olarak kullanma şartını ileri sürmüş olacaktır ki, bu da kişiye bazı mali imkanlar sağlayacak, diğer taraf ise bundan mahrum olacaktır. Ancak bu uygulama karz akdi olarak icra edildiği zaman caiz görülmüştür. Uygulamada da bu sözleşmenin satım akdi olarak icrası makul karşılanmamakta ve tamamıyla karz akdi olarak işlerliğini devam ettirmektedir. Buna göre karz akdi faz kurallarından bir istisna olarak caiz kılınmıştır.

İki para arasında cins farkı varsa, para olmaları bakımından sınıfları aynı olduğu için, miktar itibariyle fazlalıklı olarak değiştirilebilirler, fakat vade şart koşulursa, bu vade faiz sayılmıştır. Buna göre 100 milyon lirayı, 500 DM ile peşin olarak değiştirmek caiz, fakat altı ay sonra verilecek 500 DM ile değiştirilmesi faiz olarak kabul edilir.

Ücretli kefâletin faizli bir akit sayılıp sayılmaması konusunun daha iyi anlaşılması için *şekil itibariyle faiz gibi görünen, fakat gerçekte faiz sayılmayan* hususlarla mukayese edilmesi gerektirmektedir. Şöyle ki:

a-100 milyon lirayı altı ay sonra verilecek 100 milyon lira mukabilinde satmak faizdir; fakat aynı şeyi karz akdi olarak yapmak caizdir ve bir iyilik ve yardımlaşma akdi olarak sayılmaktadır. Burada satım akdinin şekli ile karz akdinin şekli aynıdır. Niyet meseleyi değiştirmektedir.

b-Emanet akdi, aslen bir teberru akdi olarak kabul edilmekle beraber, ücret alınması da caiz görülmüştür⁵⁸ Buna göre içinde 100 milyon lira olan bir

58 Bilmen, *Kamus*, IV,156, Zuhaylî, *İslâm Fıkhı*, VI,194.

cüzdani emanet olarak bırakan şahıs, emanetçiye ücret olarak o cüzdandan 1 milyon lira çıkarıp verse, bu ücret faiz olarak telakki edilmez. Bu para, emanetçiye koruma karşılığı olarak verilmiştir. Ama şekil olarak 100 milyon ile 99 milyon değiştirilmiştir.

c-İcare akdiyle, bir dükkân kiraya verilmiş olup da, kiracı dükkânı aynen kendisine verildiği şekliyle geri vermiş olsa, kira olarak alınan paralar faiz sayılmaz. Çünkü kira, bir malın ayından istifade etmenin karşılığıdır, yani *menfaat* karşılığıdır. Bu yüzden kira olarak alınan paralar, dükkâna nisbetle bir fazlalık gibi görülerek faiz olarak telakki edilmez.

d-Karz akdinde şart koşulmadan verilen hediye faiz değildir. “Bir kişi bir başka kimseye şartsız olarak mutlak bir şekilde karz verecek olursa, o da nitelik itibariyle ondan daha iyisini geri verse yahut daha fazla miktarda ödese veya evini ona satsa caizdir. Karz verenin onu alması mekruh değildir.”⁵⁹ Bu hükmün dayanağı Ebu Râfi’den rivayet edilen şu hadistir: Rasûlüllah (s.a.) bir adamdan altı yaşında bir deve karz aldı. Zekat develeri geldiğinde, bana adama aynı şekilde altı yaşında bir deve ödememi emretti. Ben; “Develer arasında ondan daha iyi ve yedi yaşında bir deveden başka bulamıyorum.” dedim. Peygamber (s.a.) şöyle buyurdu: “Onu alacaklıya ver. Sizin en hayırlınız ödemesi daha iyi olanınızdır.” buyurdu.⁶⁰

e-Borç bulma karşılığında ücret almak caizdir. Birisi, bir başkasına “Bana yüz milyon borç bul, bir milyonu senin olsun” dese ve bu kişi de sözkonusu parayı borç olarak bulup getirirse, bu kişiye verilen bir milyon faiz değil, borç bulma karşılığıdır.⁶¹ Halbuki şekil itibariyle borç alan yüzmilyon almış, fakat yüzbir milyon vermiş olacaktır. Fakat bu fazlalık faiz değil, borç bulanın ücretidir.

Bütün bu örnekler topluca değerlendirildiğinde, sözleşmeler neticesinde bir tarafta görülen fazlalık mutlak olarak faiz değildir. *Eğer bu fazlalığın şer’î bir surette bir karşılığı varsa yada bu fazlalık şart koşulan bir fazlalık cinsinden olmayıp hediye ve hibe kabilinden ise*, bunun faiz sayılması mümkün değildir.

Şimdi ücretli kefâlette, *ücretin şer’î karşılığını* bulmaya çalışalım:

a-Günümüzde kefalet karşılığında ücret alınan uygulamalar daha çok bankacılık söktöründe teminat mektuplarında görülür. Muhammed Abdülhalim Ömer’in ifadesine göre bankalar, geçici teminat mektuplarının değeri üzerinden senelik %0,001 ve % 0,002 arasında, kesin teminat mektuplarının değeri üzerinden % 1 ve % 2 arasında komisyon almaktadır.

59 Zuhayfî, *İslâm Fıkhi*, VI,16.

60 Şevkânî, *Neyle’l-evtâr*, V,230. (Bu hadisi Müslim, dört Sünen sahibi ve İmam Ahmed rivayet etmişlerdir.)

61 İbn Kudame, *el-Kâfi*, II, 94.

Ayrıca banka teminat mektubunun değerini ödese, lehdar bu meblağı bankaya hemen ödemezse, banka carî fiyat üzerinden faizini de hesaplamaktadır.⁶² Uygulamada kefalet ücreti ayrı, faiz ayrı mütalaa edilmektedir. Bugünkü bankacılık sektörü teminat mektubu gibi uygulamalarda almış olduğu ücreti tamamen vekalet karşılığında alınan komisyon ücreti gibi mütalaa etmektedir. Yani tatbikatta kefalet ücreti faiz olarak telakki edilmemektedir. Ancak bu, İslâm Hukuku açısından tamamiyle bağlayıcı bir durum değildir. Olabilir ki, başkalarının faiz olarak kabul etmediği bir şey İslam Hukuku kurallarına göre faiz sayılabilir. Fakat uygulamada kefalet ücretinin faiz olarak nitelendirilmemesi, onun başka bir şey olarak değerlendirildiğini gösterir. Bu da kısaca *masraf* diye ifade ettiğimiz organizasyon karşılığı olmasıdır. Yani vekalet ücreti ne ise, kefalet ücreti de bankacılık sektöründe aynı şeydir. İkisi arasındaki fark, hukukî mahiyetleri ve neticeleri bakımındandır. İslam hukukuna göre vekâlet karşılığında ücret alınabilir. Ücret açısından aynı mahiyetteki kefalet karşılığında da alınabilmelidir.

b-İslam Fıkıh Akademisi, kefalet karşılığında ücret almayı, ödünç (karz) verenin menfaat temin etmesine benzetmektedir. Yani ödünç karşılığında menfaat temini faiz şüphesi sebebiyle caiz görülmediği için, kefalet karşılığında ücret almak da caiz görülmemiştir. Ancak burada kefil olmanın ödünç vermeye benzer bir menfaat temin ettiği de kabul edilmiş olmaktadır. İşte kefalette ücret almayı haklı kılan, bu menfaattir. Bu menfaat de **güvendir**.

c-Yukarıda da geçtiği üzere kefalet akdi bir teminat sözleşmesidir. Bütün teminat sözleşmelerinin gayesi garanti yani güven vermektir. Buna göre kefalet karşılığında ücret alındığı zaman, bu **ücret güven karşılığı** olmaktadır. Yani kefil, kefil olduğu şahsa güven satmakta, o da bu güvene dayanarak bazı mâli tasarruflarda bulunabilmektedir. Klâsik İslâm Hukukunda güven satışı konusu açıkça tartışılmamıştır. Ancak garanti, güven ve koruma karşılığında ücret alındığına dair birçok örnekle karşılaşmamız mümkündür:

aa-Ücretle bekçi ve çoban tutmak caizdir.⁶³ Bekçi sadece koruma karşılığında bu ücreti hak etmektedir. Hatta bekçi görevini usulüne uygun olarak yaparken hırsızlar bir yolunu bulup malı çalıp götürseler dahi, bekçi ücreti hak eder. Çünkü o, malın tazminatından değil, usulüne uygun korunmasından sorumludur.

ab-Vedîa (korunmak maksadıyla başkasının yanına bırakılan mal) sebebiyle de ücret almak caizdir. Burada da ücret malı koruma karşılığında

62 M.Abdülhalim Ömer, *Prof.Dr. Vehbe ez-Zuhaylî'nin "Finans ve Borsa" Konulu Tebliğiyle İlgili Müzakere Raporu (İslâm Ticaret Kongresi)* s.375.

63 İbn Abidin, *Reddî'l-muhtâr*, IV, 44.

almaktadır.

ac-İslâm Devletinin gayrı müslim tebeası (zimmîler) can ve malları üzerinde devletin himaye ve emniyetinden faydalanmakla birlikte mecbûrî askerlik mükellefiyeti demek olan cihattan muaf tutulmuşlardır. Sadece büyük miktarlar tutan **millî savunma masraflarına** belli bir nisbette iştiraklerini sağlamak üzere gayrimüslimler arasında elinden bir iş gelen, eli meslek tutan kimseler **baş vergisine (cizyeye)** tabi tutulmuşlardır. Bununla beraber onlar şayet belli bir yıl, savaş halindeki İslâm ordularına yardım etmişyelse o yıl ödemekle mükellef oldukları bu cizye vergisinden muaf tutulurlardı.⁶⁴ Hz. Ömer, hilafeti zamanında, kendilerini koruma durumu tehlikeye girince, bazı zimmilere kendilerinden aldığı cizyeyi iade etmiştir. Çünkü Hz. Ömer cizyenin, kendilerini koruma karşılığında alndağını bilmektedir.

ad-Askerlik yapma karşılığında ücret alınabilir ve bu ücret tamamen ülkeyi koruma karşılığında alınmaktadır.

Bu örneklerde güven genel olarak amele irca olunmuştur, fakat üçüncü örnekte güven, ihtiyaç hasıl olduğu zaman devletin yerine getireceği bir yükümlülük şeklinde ortaya çıkmaktadır. **Zamanla başka şekillerde güven oluşturmak mümkün ise, bu tür güven karşılığında da ücret alınabilir.**

Güven duygusunun subjektif bir şey olduğu söylenebilir. Ancak örf ve adet ile akdin kuruluşu esnasında karşılıklı olarak kabul edilen kayıtlar ve şartlar pekçok subjektif şeyi objektif hale getirebilir. Nitekim ücretli kefalette güven, bazı kayıtlarla objektif hale gelebilmektedir.. Güven bir duygudur. Fakat bu duygunun sınırlarını yaklaşık olarak ortaya koymak mümkündür. Bir defa herkesin kefaletine güvenmek mümkün değildir. Sınâî ve ticârî hayatta kimlerin kefil olduğu ve bu hususta kimlere güvenildiği bellidir. Kefil olan şahıslar genel olarak fertler değil, banka ve benzeri tüzel kişilerdir. Bunların da ne kadar güvenilir oldukları yaklaşık olarak bilinmektedir. Ne kadar güven? sorusunun cevabı da objektif olarak bellidir. Ne kadara kefil olunmuşsa, güven de o kadardır. Güven konusu özellikle bankacık sektöründe sonradan anlaşmazlığa meydan vermeyecek biçimde bir problem olmaktan çıkmıştır. **Güvenle ilgili bütün soruların cevabını objektif olarak almak mümkündür. Objektiflik açısından uygulamada herhangi bir problem yoktur.**

Güven unsuru amele irca edilemese de, objektif olarak tesbit edilebildiği zaman, alımı-satımı caiz olan bir **menfaat** olarak değerlendirilmelidir. İslam hukukçuları arasında mala bağlı menfaatin satışı konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, mücerret menfaatlerle ilgilidir.

Hanefîler'in haricindeki İslâm hukukçularına göre mal, kıymeti olan ve

64 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1026.

telef edene tazmini lazım gelen her şeydir. Hanefiler, “mal”ın manasını, eşyaya, elle tutulur, gözle görülür, cirmi ve maddesi olan aynı şeylere hasretmiştir. Haklar ve menfaatler onlara göre “mal” değil, “mülk”tür. Hanefilerin dışındaki mezhepler ise hak ve menfaatleri “mal” kabul etmişlerdir. Çünkü eşyadan maksat, onun menfaatleridir; zâtı ve kendisi değildir. Burada menfaatten maksat, aynı eşyadan doğan faydalardır; evde oturmak, arabaya binmek, elbiseyi giymek vb. şeyler. Hak ise, İslam hukukunun kişi için kabul ettiği bir aidiyettir ki, kişiyi belirli bir selahiyeti kullanmaya veya bir şeyle mükellef olmaya ehil kılar. Bunlar malla ilgili haklar olabileceği gibi sırf şahsî haklar da olabilir.⁶⁵ Sırf şahsî haklar alım-satım konusu olamazken, sırf malî haklar alım-satım konusu olabilirler.

Modern hukukta, işgücü gibi özel bir sözleşmeye (iş sözleşmesine) konu olmayan, uyuşturucu madde gibi tedavülü da yasaklanmamış, parayla ölçülebilir her değer satılabilir.⁶⁶

Satımın konusu sadece maddi şeyler değildir. Mülkiyete konu olmaya elverişli her türlü menkul ve gayri menkuller, alacak ve haklar; su elektrik ve gaz gibi doğal kuvvetler, bir miras payı, v.s. dahi satım akdinin konusunu teşkil edebilirler.⁶⁷ Eşyadan başka satım konularından söz edince, akla en başta -kıymetli evrakta cisimleşmiş olsunlar veya olmasınlar- alacak hakları gelir. Ama yalnız alacaklar değil, fikrî ve snâî haklar (maddi olmayan mallar), hatta hak bile oluşturmeyen üretim teknikleri (know how), müştire çevresi (good will), belgeler ve bilgiler, hatta dedikodu bile satılabilir.⁶⁸

Eşyadan başka değerlerin satımında, tüm öğeleri, gerekleri ve yaptırımları ile daha çok eşya satımı için oluşturulan sorumluluk kuralları, doğrudan doğruya değil de, ancak dolaylı olarak (kıyasen) uygulanabilir.⁶⁹

İslam Hukuku’nda son zamanlarda konuyla ilgili olarak en çok tartışılan mecelelerden birisi, “mücerret haklar”dan olan telif haklarının satılmasının caiz olup olmamasıdır. Fethî ed-Düraynî, Ebu’n-Nassen en-Nedevî, İmâdüddîn Halil, Vehbi Süleyman Gavcî, Vehbe ez-Zuhaylî gibi birçok bilgin, telif haklarının satılabileceğine hükmetmişlerdir.⁷⁰ Asrımızın önde gelen hukuk bilginlerinden Ahmed Mustafa ez-Zerkâ “Mal olsun, hukuk-ı mücerrede olsun, örfe değeri olan her şey satılabilir” demekle, kişilere mali yönden menfaat sağlayan her şeyin satılabileceğini vurgulamaktadır.⁷¹ Zuhaylî gibi bazı bilginler telif hakları konusunda bu kurala uygun olarak

65 Zuhaylî, *İslâm Fıkhi*, V, 39-40.

66 Hatemî/ Serozan/ Arpacı, *Borçlar Hukuku - Özel Bölüm*, 67.

67 F.N. Feyzioğlu, *Borçlar Hukuku - Akdın Muhtelif Nevileri*, I, 70.

68 Hatemî/ Serozan/ Arpacı, *age.*, 69.

69 Hatemî/ Serozan/ Arpacı, *age.*, 69.

70 Ekz. Heyet, *Hakku'l-ibtikar fi'l-fikhi'l-İslamî*

71 Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhi'l-âmî*, III, 122.

müsbet beyanda buldukları halde, ücretli kefalet konusunda aynı şekilde düşünmemektedirler. Bunun da yegane sebebi, kefaletin zamanımıza kadar bir teberru akdi olarak icra edilerek gelmesi ve faiz şüphesinden kurtulamamasıdır. Eğer konuya ücretli kefaletin kişiye malî yönden bir menfaat temin edip etmediğine baksaydı, belki kanaati değişebilirdi. Zira ücretli kefalet, şirketlere ihalelere katılma ve ihaleleri alabilme imkanını vermektedir. Aslen bir ücretli kefalet örneği sayılan teminat mektuplarında olduğu gibi. Eğer böyle bir kefalet olmazsa, şirketler, ne ihalelere katılabilirler ve ne de ihaleleri alabilirler.

Diğer taraftan güven karşılığında ücret alınmayacağı görüşünü ileri sürmek hiçbir nassa dayanmamaktadır.

Ücretli kefalette kefil, kefil olduğu kişi veya şirkete güven sağlamak suretiyle birçok mali muamelelere girebilme menfaatini temin etmektedir. Konu güvene dayanan bir **menfaat satışı** olarak değerlendirilmelidir.

3. Kefalet karşılığında ücret alınmasının caiz olmamasının bir illeti de garardır. Kefil yüz liralık bir borca on lira karşılığında kefil olsa, kefil bu on liranın kendisinde kalacağını hesap etmektedir. Ancak kefilin doksan lira kaybetmesi de muhtemeldir. Çünkü kefil on lirayı peşinen almış olsa bile, asilin örneğin iflas gibi sebeplerden dolayı borcunu ödememesi halinde, aslen onun borcu olan yüz lirayı ödeyecek, böylece doksan lira zarara girmiş olacaktır. Bu da garardır.⁷²

Tenkidi:

Gerçekten ücretle kefalet akdinde böyle bir garar vardır. Ancak bu garar üç yönden akdin meşruiyetini ortadan kaldıracak ölçüde tesirli değildir:

a-Aynı seviyedeki garar mebî veya semenin sonradan teslim edilmesini gerektiren bütün akitlerde söz konusudur. Ancak selem vb. akitlerde bu ölçüdeki bir garar akdin sıhhatine zarar vermemektedir. Buralarda akdi ifsad etmeyen bir garar, ücretli kefalette de müessir olmamalıdır.

b-Adî kefalet akdinde de bu garar aynı ölçüde vardır. Adî kefalet akdinde ücret alınmamakla beraber, asilin iflası durumunda, kefilin asil adına ödediği meblağı alamama ihtimali olabilir. Ancak bu ihtimale dayanarak adî kefaletin caiz olmadığını hiç kimse ileri sürmemiştir. Gerçekte ücretli kefalette asilin iflası gibi durumlar daha az muhtemeldir. Durum böyle iken, adî kefaleti ifsad etmeyen bir ihtimal, ücretli kefaleti de ifsad etmez.

c-Genel olarak akitlerde gararın bir fesad sebebi olması cehaletten kaynaklanmaktadır. Cehaletin bir fesad sebebi olması ise, sözleşmeyi yapanları anlaşmazlığa ve nizaâ sürüklemesinden dolayıdır. Buna göre kişileri

72 S.M.E., Darîr, *Fâiz Oturumuyla İlgili Müzâkere Raporu, (İslâm Ticaret Kongresi)*, s.818.

nizaa götürmeyen cehalet, hukuken cehalet sayılmaz, cehalet olmayınca da garardan bahsedilemez. Ücretli kefalette kimin ne ile mükellef olduğu önceden bellidir. Asilin iflası gibi durumlar ise istisnaî hallerdir. Bu ihtimale binaen vadeli hiçbir akid fasid sayılamaz. Asilin iflası halinde de, hukuken asil, kefilin kendi adına ödediği meblağı ödemekle yükümlüdür. İflas borcu sona erdiren hallerden değildir. Asilin borcunu ödeyememesi durumu, akitteki garardan değil, harici sebeplerden kaynaklanmıştır.

Adî kefâlette borç miktarının, niteliğinin ve aynının bilinmemesi dahi, İslâm hukukçularının çoğunluğna göre kefaleti ifsad eden bir garar olarak nitelendirilmezken,⁷³ ücretli kefâlette iflas ihtimali gibi hususların akdi ifsad etmesi ileri sürülemez.

4-Kefâlet karşılığında ücret almak, malı batıl yolla yemek demektir.

Kefil, asilin yüz liralık borcuna on lira mukabilinde kefil olsa, sonra asil bu borcunu ödemiş bulursa, kefil on lirayı hangi hakla alacaktır? Kefilin on lirayı alabilmesi için şer’i bir sebep bulunmamaktadır. Bu da batıl yolla mal yemek demektir.⁷⁴

Tenkidi:

“Batıl yol” kamulatif bir kelime olup, İslam’da haram yollarla mal yemenin bütün çeşitlerini içine alır. “Batıl yol” faiz, kumar, rüşvet, hile ve benzeri yasakların tümünü içine alır, fakat onlardan farklı ve ayrı bir usul değildir. Yani tek tek, bütün haram yollar “batıl yol”dur, fakat bu yolların dışında başka bir haram yol bulunmamaktadır. Eğer bir şeyin “batıl yol” sebebiyle haram olduğu iddia ediliyorsa, mutlaka onun faiz, rüşvet, kumar ve benzeri haramlardan birine girmesi gerekmektedir. Ücretli kefaletin şer’an haram sayılan yollara girdiği isbat edilemezse, “batıl yol” yolu kullanılamaz.

5-Kefâlet karşılığında ücret almak rüşvettir. Rüşvet ise haramdır. Hatta böyle bir ücretin verilmesi kefâlette şart koşulsa, kefalet batıl olur.⁷⁵

Tenkidi:

a-Öncelikle ne kefalet ücreti alanın ve ne verenin aklından, kefalet ücretinin rüşvet olması geçmemektedir. Niyet ve fiiliyatta bu işi yapanların konuya rüşvet nazarıyla bakmamaları, kefalet ücretinin rüşvet olarak mütalaa edilmemesi için yeterli bir delildir.

b-Rüşvet kişinin şahsen haketmediği bir hakkı alabilmek için önceden o hakkı kendisine verene karşılıksız olarak bir mal vermesi demektir. Rüşvet

73 Serahsî, *el-Mebsut*, XIX, 177; İbn Kudâme, *el-Mugni*, V, 72.

74 S.M.E.. Darir, *Mütakere Raporu* (İ.T.K.), s. 818.

75 Halil Güneç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, I, 131; Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, 270.

olayında, hakkı verenin bu hakkı para karşılığında verme hakkı bulunmamaktadır. Ayrıca verilen hak, kendisine ait olan bir hak değil, kendi eliyle dağıtılan bir haktır. Ücretli kefalette güven ve menfaat sağlayan doğrudan doğruya ücret alandır. Yine başkasına ait olan bir hakkı değil, kendi uhdesinde olan bir menfaati vermektedir. Bu iki cihetle kefalet ücretiyle rüşvet arasında herhangi bir benzerlik bulunmadığı gibi, birbirine zıt neticeler de ortaya çıkmaktadır. Rüşvette hak, ya tamamen ehliyetsiz birisine, yada daha ehliyetlisi varken, ondan daha aşağı seviyede bulunan birisine verilir. Böylece ehliyetli kimseye veya asıl hak sahibine zulmedilmiş olur. Ücretli kefalette ise hiç kimsenin hakkı yenmediği için, ortada zulüm ve haksızlık yoktur. Ayrıca kefil asile bir menfaat temin etmektedir ki, bu menfaat de kimsenin mülkü olmayıp, kefil tarafından asile bir nevi satılmış bulunmaktadır.

c-Rüşvet vermek için, rüşveti bulmak yeterlidir. Ücretle kefil olmak ise, sadece “kefil oldum” demekle mümkün olmayıp, kefil olduğu meblağı her an ödeme gücüne sahip bir malî imkanı gerektirmektedir. Bu da ancak sermaye ve girişimcilik sayesinde mümkün olabilmektedir.

6-Tazminat karşılığında ücret almak caiz değildir. Kefalet karşılığında ücret almak, tazminat karşılığında ücret almak demektir.⁷⁶ Bazı araştırmacılar ücretli kefaletin bir örneği olan teminat mektubunun “semere hasar karşılığıdır” (Bir şeyin nef’i zamanı mukabelesinedir)⁷⁷ kaidesi ile izah edilebileceğini söylemiştir. Bu kaide, Sahîhayn’da olmasa da, Tirmizî, Hâkim gibi birçok alimin sahih gördüğü bir hadistir. Ancak teminat mektubunun bu kaide ile izahı uzaktır. Çünkü bu hadisın anlamı şudur: Bir insan ber şeyin tazmin sorumluluğunu tamamen yükleniyorsa, bunun karşılığında o şeyin semerelerinden faydalanabilir. Ücretli kefaletin belli başlı örneği olan teminan mektubu ise böyle değildir. “Menfaat tazmin karşılığıdır” kaidesini şöyle anlamak lazımdır: Meselâ biri bir saat alıp bir hafta kullandıktan sonra saatte bir kusur bulup da geri verdiği zaman, satıcının bu kişiden bir hafta kullanma ücreti istemeye hakkının bulunmaması demektir. Satıcının böyle bir ücreti istemesi caiz değildir. “Menfaat, tazmin karşılığıdır”. Çünkü saat bu süre içinde kaybolsaydı, müşterinin satıcıya rücu etme hakkı olmazdı. Bu durumda zararın tamamını müşteri üstlenmektedir. Bu taahhüt karşılığında da müşteri saatten ücretsiz olarak faydalanma hakkına sahiptir.⁷⁸

Tenkidi:

Kefalet karşılığında ücret almak, tazminat karşılığında ücret almak demek değildir. Kefalet ücreti, güven ve menfaat karşılığıdır. Bizim

76 Karadağı, *Mütakere Raporu (İ.T.K.)*, 432.

77 *Mecelle Md.85.*

78 el-Karadağı, *Mütakere Raporu (İ.T.K.)*, 431.

kanaatimize göre tazmin taahhüdü olmakla beraber, asile ekstra bir menfaat temin etmeyen kefalet karşılığında ücret almak caiz olmaz.

8-Ücretli kefâlette, ücretin şer'î karşılığı bulunmamaktadır. Mal, menfaat ve emek gibi bir şeyi vermeden ücret almak haksız bir kazançtır. Kefâlet, çalışmadan ve emek harcamadan gerçekleşmektedir.⁷⁹

Diğer taraftan kefil, asil adına tazminat ödeyecek olursa, yüklendiği bir sorumluluk karşılığında asile rücu hakkına sahiptir. Evlâ olan kefaletin karşılıksız gerçekleşmesidir. Böylesi şüpheden daha uzaktır.⁸⁰ Kefil, ödediği tazminatı aldıktan sonra, fazlasını ücret olarak almak istediğinde bunun şer'î bir karşılığı bulunmamaktadır.

Tenkidi:

a-Kefalet ücreti, güven karşılığıdır. Güven de şer'î bir menfaattır. Dolayısıyla kefalet ücreti karşılıksız değildir.

b-Bu ücretin çalışmadan ve emek harcamadan elde edildiği doğru değildir. Çünkü kefalet karşılığında ücret alanlar, genel olarak banka düzeyindeki kuruluşlardır. Ancak böylesi müesseselerin kefaletleri kabul edilmektedir. Böyle bir müesseseyi kurmak ise büyük sermaye ve büyük çaba ister. Küçük bir sermaye ve az bir çalışma ile bu tür müesseseleri kurmak mümkün değildir.

c-Ücretli kefâlette, kefil, tazminatı ödemiş ise, asilden bunun bedelini alma hakkı vardır. Bunun dışında kefalet sebebiyle kendisine kazandırdığı güven ve menfaat karşılığı olarak ücreti de hakeder.

B-ZARURET VE İHTİYAÇ SEBEBİYLE KEFALET KARŞILIĞINDA ÜCRET VERİLEBİLECEĞİNİ SAVUNANLARIN GÖRÜŞLERİ

1. Kefâlette asılan, bir teberru akdi olması sebebiyle karşılığında ücret almamaktır. *Fakat borçlunun kefile ihtiyacı olduğu zaman, meccanen kefil olacak birisini bulamazsa, borçlunun (asilin) kefile ücret vermesi caiz olur.* Ancak kefil için böyle bir zaruret ve ihtiyac söz konusu olmadığı için, onun ücret alması caiz değildir. Halil Güneç ve Zuhaylî'nin konuyla ilgili sözleri şöyledir:

“Meccanen kefil olacak birisi bulunmazsa, ihtiyacına binâen kişi, kefile ücret verilebilir ve mesul de olmaz. Ama ücret alan kefil Allah'ın indinde mesul olacaktır.”⁸¹ “Kefil, kefaletine karşılık olarak bir ücretin veya bir

79 H. Güneç, *Faiz, Finans ve Borsa ile İlgili Bazı Meseleler, (İslâm Ticaret Kongresi)*, 258.

80 Zuhaylî, *İslam Fıkhı*, VI, 289.

81 H. Güneç, *Faiz, agm. (İslâm Ticaret Kongresi)*, s.258.

karşılığın sunulmasını şart koşacak olursa ve mekfûlün anlı (asil, borçlu) için iyilik olsun diye teberruda bulunacak kimseler aracılığı ile maslahatını gerçekleştirmeye imkân bulunmazsa, zaruret sebebiyle veya umumî ihtiyaç sebebiyle ona ücret ödemesi caiz olur. Çünkü ödeme halinde, meselâ okumak yahut da çalışmak maksadı ile ülke dışına yolculuk yapmak, askerliği te'cil etmek ve buna benzer birtakım maslahatlar askıda kalır. Bunun caiz olduğunu söylemenin esası şudur: Fakihler Kur'an-ı Kerim öğretmek ve dini gerekleri yerine getirmek gibi Allah'a yaklaşımcı ve itaat olan bir takım işlerin edası için ihtiyaç sebebiyle ücret ödemeyi caiz kabul etmişlerdir. Aynı şekilde hakkını elde edebilmek veya zulmü defedebilmek maksadı ile rüşvet vermeyi de caiz görmüşlerdir. Adına kefalette bulunulan (mekfulün anlı, borçlu) da bu kefalet vasıtası ile artık ücretli kefaletin kaçınılmaz bir yol olarak taayyün ettiği bir menfaat sağlamaktadır. Şu kadar var ki, bu yolun kötüye kullanılmaması yahut da karşılığı şart koşmakta ileriye gidilmemesi gerekir. Bu, kefaletin meşruluğunda esas olan teberru yönü gözetilerek yapılmalıdır.”⁸²

Tenkidi:

a-Yukarıdaki ifadelere göre ticari ihtiyaç, zaruret seviyesine irca edilmiş bulunmaktadır. Hamza Aktan'ın bu görüşle ilgili tenkidi şöyledir: “Günümüzde bazı müellifler kefaletin bir bedel karşılığı yapılmasını genel kuraldan bir sapma olarak değerlendirmektedirler. Borcu için bedelsiz kefil olacak bir kimse bulamayan borçlunun zaruret nedeniyle kefalet için bir ücret ödeyebileceği görüşünü taşımaktadırlar. Bu değerlendirme ticarî olmayan ve zarurî ihtiyaçlardan doğan ferdî borçlanmalar için doğru olabilir.”⁸³ Ancak ticari ihtiyaçlar bir zaruret olarak ileri sürülemez. Zaten ticari ihtiyaç sebebiyle gerekli olan kefil bulmak da fiilen mümkün değildir. Hiç kimse ve hiçbir müessese, bir şahsın veya şirketin milyarlarca liralık borç yükümlülüğünü bir menfaat söz konusu olmadan kabul etmez. Bunun bir hayır tarafı da yoktur. Eğer ticari ihtiyaçlar bir zaruret olarak kabul edilecekse, aynı seviyedeki ihtiyaç faizli kredilerde de söz konusudur. Ticarete paraya ihtiyacın sonu yoktur. Her ihtiyaç olan yerde genel hükümden sapılarak zaruret hükümlerine sığınmak doğru olmaz. Bunun da sonu yoktur ve böyle bir anlayışa göze zaruret olarak mütalaa edilmeyecek herhangi bir konu da bulunmaz. Bu yol açıldıktan sonra, “bu yolun kötüye kullanılmaması gerekir” gibi tavsiyeler de, bu yolu kapatmaya yetmez.

b-Kefalet ücretini, “umumi ihtiyaçlar” sebebiyle caiz kılınan meselelere kıyas ederek, caiz görmek de doğru bir yaklaşım değildir.

Kur'an-ı Kerim öğretmek, müezzinlik ve imamlik yapmak gibi dini

82 Zuhayli, *İslam Fıkhı*, VI,289.

83 H. Aktan, *Ticaret Hukukunun Yeni Bazı Problemleri Üzerine İslâm Hukuku Açısından Bir Değerlendirme (İslâm Ticaret Kongresi)*,221.

gereklere yerine getirmek aslen Allah'a itaat ve O'na yaklaştancı ibadet manasını ifade etmekle beraber, ücretsiz olarak bu işleri yerine getiren kişilere, -işverenin emrinde iş için hazır bulunan ve fakat iş yapmasa bu sebeple ücreti hak eden ecîr-i hâs gibi- zamanlarını bu işlere tahsis ettikleri için ücret verilir. Kendilerine verilen ücret, ibadet sayılan bir işi yaptıkları için değil, zamanlarını bu işe ayırıp bir nevi bu işi organize ettikleri için kendilerine ücret verilir. Konu bu açıdan ele alındığında, ibadet işlerinde çalışanlara verilen ücretin zaruret ve umumî ihtiyaçla dahi alakası bulunmamaktadır. İbadet işlerinin zaruret ve umumi ihtiyaca alakası, bu işleri meccanen yapacak birisi bulunmadığı zaman söz konusudur. Genel olarak zaman içinde bu işleri meccanen yapacak kişiler de bulunmadığı için, birinci izah tarzından sarf-ı nazar edilse bile zaruret yoluyla bu kişilere ücret verilmelidir. Umumî ihtiyaç bunu gerektirmektedir. Kefalet sözleşmesi, karşılığında sevap kazanılan bir teberru akdi olduğu için, bu cihetle ibadet işlerine kıyas edilebilir. Ancak aslı itibarıyla kefalet dini bir iş değildir. Bir işte sevap var diye, bütün işleri ibadet manasında ele almak doğru değildir. Dolayısıyla bu işe ihtiyaç olsa bile, bu, din gibi umumi ilgilendiren bir iş olmayıp, bazı şahısları ilgilendiren bir iştir. Şahıs işleriyle, umuma ait dini işleri aynı seviyede tutmak doğru değildir. Kaldı ki günümüz ticaret hayatında teminat mektubu örneğinde olduğu gibi pratikte uygulanan ücretli kefaletin sevap ve hayırla da bir alakası yoktur.

c-Özellikle Zuhaylî'nin ifadesine göre, ücretli kefaletin cevazı sadece zaruret ve umumi ihtiyaca değil, şahsi maslahata da dayandırılmıştır. Okumak veya çalışmak maksadıyla yurt dışına çıkmak, askerliği tecil ettirmek gibi maslahatlar tamamen şahsî menfaatlardan ibarettir. Eğer bir kişi şahsen sahip olmadığı hakları elde etmek için, birilerine para vererek bu haklara sahip olabilirse, herkes bir yolunu bulur, haram-helal demeden birtakım haklar elde edebilir. Para vererek faiz almak da buna benzer bir şeydir. M.Akif Aydın'ın dediği gibi: "Kefalet karşılığında zarurete ve ihtiyaca dayanmak çok isabetli olmasa gerek. Bir kısım şirketlerin daha çok satış yapması, daha çok kâr etmesi için zaruret veya hacet yolunu açarsak, günümüzde bu kapıdan geçmeyecek herhangi bir işlem kalmaz."⁸⁴ Tabii ki bu tenkidimiz, kefalet ücretini caiz görmeme şartına bağlıdır. Eğer kefalet ücreti caiz görülürse o zaman bu durum **caiz olmayan bir yolla hak elde etme değil, bir bedel karşılığında menfaat elde etme** manasında olur. Şahsî maslahatlar hiçbir zaman haram olan bir şeyi mübah kılmayı gerektirmez. Malını zayı etme ve birçok haklarını kaybetme gibi haller zaruret hali olarak mütalaa edilebilir. Fakat olmayan bir malı kazanmak arzusu veya olmayan bir hakkı elde etmek düşüncesi, kesinlikle zaruret sayılamaz.

84 M.Akif Aydın, *Müzakere Raporu (İslâm Ticaret Kongresi)*, s. 787.

d-Kefalet ücretini, zararı ve tehlikeyi defetmek maksadıyla verilen rüşvete kıyas etmek de doğru değildir. Zaruret sebebiyle mübah görülen rüşvet, kişinin önceden kazanmış olduğu bir malı veya hakkı, onu haksız yere elinde bulunduran kişilen geri almak veya bu malı veya hakkı korumak için verilen şeydir. Kazanılmamış mal ve hakkı elde etmek için rüşvet vermek caiz değildir. Eğer kefalet ücretinin caiz olmadığı kabul ediliyorsa, rüşvete kıyas edilerek kefalet ücretinin caiz olduğunu ileri sürmek tatmin edici bir görüş değildir.

e-Zuhaylî ve Güneç, bir nevi, ne kefalet ücretinin caiz olmadığını ve ne de caiz olduğunu göğüslerini gere gere söyleyememektedirler. “Caizdir” deseler, geçmiş fukahanın “kefalet bir teberru akdidir” sözüne muhalefet etmiş olacaklar; “caiz değildir” deseler, bu sefer de “ücretli kefaletin zamanımız ekonomisinin bir gereği” oluşu cihetiyle gönülleri mutmain olmayacaktır. Bu psikolojik tavırla, zaruret ve umumî ihtiyaç kavramlarına sığınmış bulunmaktadırlar. Ancak burada bulunmalarını da mantikî olarak izah edememişlerdir.

C. KEFALET KARŞILIĞINDA ÜCRET ALMANIN CAİZ OLDUĞUNU SAVUNANLARIN GÖRÜŞLERİ

Geçmiş hukuk bilginlerinin rağmına olarak, zamanımız araştırmacılarından bazıları, kefalet karşılığında ücret almanın caiz olduğunu ileri sürerek görüşlerini şöyle temellendirmektedirler:

1. Rasûlüllah (s.a.) zamanında kefaletle vücut veren hadiseler ödeme gücü olmayan, genelde kendinin ve ailesinin ihtiyacı için borçlanan kişilerle ilgilidir. Kefaletle teminat altına alınmış borç miktarları da genelde aile ihtiyacı boyutundadır.

Kefaletle ilgili olarak tesbit edilen hadislerden çıkan sonuç şudur: Kişi bazan zatî ve ailevî ihtiyacını gidermek ihtiyacından dolayı borca girebilir. Malî gücü zayıf olduğu için borcunu ödemedi acze düşebilir. Borçlunun ödemedi aciz kalması ihtimaline binaen alacağını garanti altına almak isteyen kişi, borçlunun bir kefil göstermesini isteyebilir. Bu durumda ihtiyaç içinde bulunan kişi, kefil bulamadığı takdirde ihtiyacı olan şeyi temin edemeyecektir. Bu nedenle kefil arayan kişinin borcuna kefil olmak ve onun ihtiyacının karşılanmasına vesile olmak bir fazilet sayılmıştır. Kefaletle teminat altına alınan borç için kefalet ücreti talep edilmemesi, işin yapısındaki hayır, iyilik ve yardımlaşma niteliğinden kaynaklanmaktadır.

Zarurî ihtiyaçlardan kaynaklanmayan, tamamen kâr amacı güden ve hacmi milyarları aşan ticarî borçlanmalara kefil olmada, sevap, hayır ve yardımlaşma esprisi ikinci planda kalmaktadır. Hayır esprisi ancak adî kefalet

ilişkilerinde söz konusudur. Esas itibariyle kişilerin bireysel olarak, ticârî amaçlı büyük hacimde borçları tekeffül etmeleri mümkündür de değildir.

Günümüzde sınıf ve ticârî ihtiyaçlardan doğan, hacmi milyarları aşan ve bu nedenle teminat altına alınması için özel kurum ve kuruluşların vücut bulduğu borç ilişkilerindeki ücretli kefaletin en belirgin bir örneği olan teminat mektubunu, İslam'ın ilk dönemlerinde vaki olan ve tamamen zarurî ihtiyaçların giderilmesi ihtiyacından kaynaklanan borç ilişkilerindeki, temelinde yardımlaşma esprisini bulanan ve bireysel planda cereyan eden kefalet müessesesine kıyas etmek yanlış olur.⁸⁵

Tenkidi:

a-Rasûlullah (s.a.) zamanındaki kefaletin zâtî ve ailevî, teminat mektubuyla kefalet altına alınan günümüz borçlarının ise sınıf ve ticârî ihtiyaçtan kaynaklanması, iki tür kefaletin kaynak itibariyle farklı şeyler olduklarını gösterir. Bu, yerinde bir tesbittir.

b-Rasûlullah (s.a.) zamanındaki kefalette hayır, iyilik ve yardımlaşma esprisinin bulunduğu, ticari maksatlı kefalette ise böyle bir esprinin bulunmadığı şeklindeki tesbit de doğrudur.

c-Netice itibariyle, kaynak ve maksad bakımından birbirinden farklı olan bu iki kefaletin hükümlerinin de farklı olması tabii bir neticedir.

2. Akitlerin teberru ve ivazlı diye iki kısma ayrılması, fukahanın kendi zamanlarında hakim olan örfü göredir. Örf değişince, buna bağlı olarak hükmün de değişmesi gerekir. Dolayısıyla kefalet gibi bir akitin teberru akitlerinden ivazlı akitlere dönüştürülmesi mümkündür.⁸⁶

Tenkidi:

Akitlerin, teberru ve ivazlı akitler olmak üzere ikiye ayrılmasının örfü bağı olduğu doğrudur. Nitekim nasslarda da kefalet sözleşmesinin, teberru veya ivazlı akit olarak icrası konusunda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Buna göre örfün değişmesiyle hükümlerde değişiklik olacaktır. Ancak kefalet akitinin ivazlı olması halinde faiz hükümlerinin cereyan edip etmemesi ihtimali üzerinde durulması gerekirdi. Çünkü kefalet akdi bir teberru akdi olarak icra edildiği zaman böyle bir endişe bulunmamakla beraber, ivazlı akit olarak icra edilmesi halinde böyle bir ihtimal söz konusudur. Bazan bir örfü bağı olarak ortaya konulan hükümler, bu örfün değişmesiyle aynı hükmü taşıyarak devam etmezler. Değişen örfü göre yeni hüküm alırlar. Değişen durumda önceden mübah olan bir şeyi sonradan haram kılan bir unsur bulunabilir. Böyle bir unsur bulunmadığı zaman, örfü bağı hükümlerin bağlayıcı olmadıklarını kabul etmek gerekir.

85 H. Aktan, *agm. (İslâm Ticaret Kongresi)*, 220-221.

86 M Abdülhalim Ömer, *Müzakere Raporu (İslâm Ticaret Kongresi)*, 376.

3. *Kur’anda kefaletin meşru bir akit olduğuna delil olarak gösterilen âyetlerde kefalet, kefil olunan kişilerden çok, kefilin menfaat sağladığı bir akit olarak göze çarpmaktadır.* Kefalet garantisi, su kabının bulunmasına vesile olursa kefalet karşılıksız kalmamış, su kabının bulunmasını sağlamakla bir menfaat temin etmiş olacaktır. Kefaletin dünyevi bir menfaat sağlamaması şartının vazgeçilmez bir prensip olmadığını, bu âyetin delaletiyle söylemek mümkündür.⁸⁷

Tenkidi:

Geçmiş fukaha bu ayeti genel olarak kefaletin meşruiyetin bir delil olarak kullanmıştır. Konuyla ilgili âyetlerde kefil lehine bazı menfaatlerin göze edilmiş olduğunun tesbit edilmesi oldukça dikkat çekicidir. O zaman bu âyetler ücretli kefalet için de delil olarak kullanılabilir. Ancak âyetlerin sarıh olarak bunun cevazından bahsetmemesi kesin delil olarak kullanılmalarına engeldir. Fakat bir ufuk belirlemesi bakımından da önemlidir.

4- *“Eski fukaha itibar karşılığında ücret alınabileceğini söylemişlerdir.* Örf değişmiştir, eskiden insanlar karşılıksız kefil olma gibi iyilikleri kolayca yaparken bugün bu davranış biçimi azalmıştır. Ayrıca bu muamele, aralarında insani ilişkilerin gelişmesi arzulanan fertler arasında değil, her işi mali işlemlerle ilgili olan kuruluşlar arasında gerçekleşmektedir.”⁸⁸ İtibar karşılığında ücret almaya eski fukaha cevaz verdiğine göre, itibar sahibi olan zamanımız kefillerinin de, ücret almasında bir sakınca bulunmamalıdır.

Tenkidi:

Hayır, iyilik yada çıkar düşüncesi olmadan hiç kimse itibarlı bir kişiye para vermez. İyilik düşüncesiyle birisine bir şey verilirse bu bir teberru sayılır. Çıkar düşüncesiyle verilirse, bu da genel olarak rüşvet çerçevesi içinde değerlendirilir. İtibarın meşru olarak kullanıldığı yer şirket-i vücûhtur. Şirket-i vücûhta sermayesi bulunmayan kişiler, toplumdaki itiarlarını kullanarak veresiye mal alıp peşin satmak suretiyle sermaye elde ederler ve bu sermayelerini çalıştırarak kâr elde ederler. Hanefî ve Hanbelîler’e göre böyle bir ortaklık sahihtir. Çünkü her bir ortak diğerini satma ve satın alma hususunda vekil tayin etmiştir. Ortaklardan her birinin satın alınan şeyin aralarında ortak olmak üzere ötekine vekâlet etmesi de sahihtir. Malikiler, Şâfiiler, Zahirîler, Leys b. Sa’d, Ebu Süleyman ve Ebu Sevr’e göre bu şirket batıldır. Çünkü şirket ya mala ya işe taalluk eder. Burada ikisi de bulunmamaktadır.⁸⁹ İtibar bir ortaklık sebebi değildir. Hanefîlerle Hanbelîler

87 H. Aktan, *agm. (İslâm Ticaret Kongresi)*, 221.

88 M. Abdülhalim Ömer, *Müzakere Raporu, (İslâm Ticaret Kongresi)*, 376.

89 Zuhaylî, *İslam Fıkhı*, VI, 80-81.

ortakların itibarlarını kullansalar bile borçlarının borç olduğunu ve her ortağın ödemeyi taahhüt ettiği borç miktarınca şirkete ortak olduğunu ve kârlarını da taahhüt ettikleri bu oranda alacaklarını kabul etmektedirler. Doğrusu burada alınan ve satılan bir itibar yoktur. Şirket adına tahakkuk eden borçların da diğer borçlardan hiçbir farkı yoktur. Ancak sermaye bulma konusunda ortaklar mevcut itibarlarından yararlanmaktadırlar. Haksız kazanç temin etmemek kaydıyla, insanlar Allah'ın bahşettiği her imkanı kullanmakta hür ve serbesttirler. Her ne kadar şirket-i vücûhta direk olarak itibar karşılığında objektif bir menfaat temin edilmiyorsa da, bir şekilde maddi menfaat temini yolunda kullanılmaktadır. Ücretli kefalette kefil itibarını objektif bir şekilde kullanmakta ve bunun karşılığında miktarı belli bir ücret almaktadır. Kanaatimizce kefil asile bazı objektif haklar kazandırmamış olsaydı, bu ücreti alması caiz olmazdı. Tek başına itibar kullanımı, objektif ve belirli bir şekilde maddî menfaat temini için yeterli bir kaynak olamaz. Ancak bu itibar, karşı tarafa objektif bir menfaat temin ediyorsa, o zaman itibarın değil, fakat itibarın büyük rol oynadığı bu menfaatin karşılığını almak caiz olurdu. Bu durumda karşılıklı olarak birbirine denk sayılan iki menfaat vardır. Bunlar birbirinin karşılığıdır.

5-İstihsan deliline göre kefalet karşılığında ücret almak caiz olmalıdır. “Kur’ânî hükümlerden, birbirine benzer gibi görünen olaylarda bunları birbirinden ayırıcı özelliklerin bulunup bulunmadığına dikkat etmek, olaylara her zaman kategorik, genellemeci ve kuralcı yaklaşmamak, ayırıcı özellikler mevcutsa olayın taşıdığı özelliğe göre farklı hüküm vermek gerektiği anlaşılmaktadır. Başka türlü ifade edecek olursak sathî bir nazarla bakıldığında genel kuralın çerçevesine girer gibi görünmesine rağmen dikkatle incelendiğinde ayırıcı özellikleri bulunan olayları genel kural çerçevesine almaya çalışmanın, yani kıyas yapmanın hatalı olacağı anlaşılmaktadır. Bu gibi durumlarda doğru olan, özelliği bulunan olayları kendi özelliği içinde değerlendirmek, yani istihsan yapmaktır.”⁹⁰ “Kanaatimizce günümüz ticaret hayatında teminat mektubu adıyla uygulanmakta olan kefâlet müessesesinin bir bedel karşılığı yapılması ne zaruret ve ne de umumî ihtiyaç nedeniyle temel kuraldan bir sapmayı ifade eder. Başka bir deyişle kıyasa aykırılığı ifade ettiği halde şartların zorlamasıyla verilmiş bir zaruret hükmü değildir. Teminat mektubu kişinin zaruri ihtiyaçlarından doğan borçlarla ilgili olarak sevap, dayanışma ve hayır maksadı güden kefâlet müessesesinden farklı bir yapıya sahiptir. Zaruri ihtiyaçtan kaynaklanmayan, hacmi itibariyle fertlerin tekeffül gücünü aşan kâr hedefli sînâî ve ticarî borçlanmaları garantileyen niteliğiyle teminat mektubu klasik kefâlet müessesesinden farklıdır. Kısaca ifade etmek gerekirse klasik kefâlet müessesesinden ayrılan özellikleriyle teminat mektubu için verilen cevaz hükmü bir zaruret hükmü olmayacak,

90 H. Aktan, *agm. (İslâm Ticaret Kongresi)*, s.211-212.

teminat mektubuna has bir hüküm, bir istihsan hükmü olacaktır.”⁹¹

Tenkidi:

Kanaatimize göre ücretli kefaletin çağdaş bir örneği olan teminat mektubu karşılığında ücret alınmasını istihsana dayandırmak doğru değildir. İstihsan, her zaman zaruret ve umumî ihtiyaç sebebiyle olmasa bile, Hamza Aktan’ın ifade ettiği gibi en azından kendisinde mevcut olan ayırıcı özellikler sebebiyle benzerleri için uygulanan temel kuraldan sapma manasını ifade eder. Yani bu durumda ücretsiz kefalet asıl, ücretli kefalet ondan bir sapma manasını taşıyacaktır. Kanaatimizce ücretli kefalet, bey’ ile hibe, icâre ile âriyet birbirlerinden ne kadar farklı müesseseler ise, ücretsiz kefalet ile ücretli kefalet birbirlerinden bu kadar farklıdırlar. Bizi yanıltan tek husus, ücretli kefaletin zamanımıza kadar hiç uygulanmamış olması ve on dört asır sonra uygulanmaya kalkınca da onu ücretsiz kefalete tabi bir akit gibi mütalaa etme ihtiyacının hissedilmesidir. Modern hukukta kefaletle, üçüncü kişinin fiili birbirinden farklı müesseseler olarak ele alındıkları gibi, İslâm hukukunda da ücretsiz kefaletle ücretli kefalet birbirinden farklı müesseseler olarak ele alınmalıdır. Hatta gerekirse ücretli kefalet için kefalet dışında başka bir kelime kullanılmalıdır. Ta ki ücretli kefalet, ücretsiz kefaletten sapma manasını ifade etmesin. Bize göre ücretli kefalet kendine has özellikleriyle müstakil bir hukuk müessesesidir. Karşılığında ücret alınması istihsana değil, kıyasa daha uygundur. Çünkü ücret güven karşılığında alınmaktadır. Bu da menfaatin menfaat karşılığında satımı demektir. Ve bu bir istihsânî hüküm değildir.

V. İVAZLI OLUP OLMAMASI BAKIMINDAN BİRBİRİNİN MUKABİLİ OLAN AKİTLER

Genel olarak ivazlı akitlerin karşısında, teberru akdi olarak kabul edilen ivazsız benzerleri bulunmaktadır. Ücretli kefaletin daha iyi anlaşılabilmesi için, böyle bir karşılaştırmanın yapılmasını zorunlu görüyoruz:

Bir malın para karşılığında satılmasına **bey’** (satım) , para istenmeksizin meccanen verilmesine **hibe** denir. Bunların her ikisi de caizdir.

Bir mal para karşılığında veresiye satılırsa, bu satışın ismi **vadeli satıştır**. Para şeyin, mal veresiye olursa (burada malın misli mallardan olması şarttır), bu satışın ismi **selemdir**. Vadeli satış da, seleme de caizdir. Eğer bunların vadeli olan bedelleri şart koşulmazsa bu akitler hibe hükmünü alırlar.

İki mal, peşin olarak değiştirilirse, bunun ismi **mukâyada satıştır**. Bu iki mal kıyemi mallar cinsinden ise fazlalıklı olarak değiştirilebilirler. Fakat

91 H. Aktan, *agm. (İ.T.K.)* s.222.

misli mallardan iseler, alış-verişin eşit ve peşin olarak yapılması gerekir. Eğer mallardan biri az diğeri çoksa, meselâ 100 kilo buğdayla, 150 kilo buğday değiştiriliyorsa, 50 fazlalık **faiz** sayılır. Yine 100 kilo buğday ile 100 kilo buğday , veresiye olarak değiştiriliyorsa, buradaki zaman farkı da **faiz** olarak nitelendirilmiştir. Eğer bu mallar karşılıksız olarak veriliyorsa, **hibe** sayılır.

Paranın para ile değiştirilmesine **sarf** denir. Bu akitte paralar aynı cins ise, para miktarlarının eşit ve peşin olması gerekir; bir taraftaki fazlalık **faiz** sayılır. Para cinsleri ayrı ise, akdin peşin olarak icra edilmesi gerekir. Eğer birisinin daha sonra teslim edilmesi şart koşulmuşsa bu da **faiz** olarak telakki edilmiştir. Paranın meccanen verimesi **hibe** sayılır.

Bir malın menfaati bedel karşılığında verilirse, bunun adı **kira** olur. Böyle bir malın menfaatinin bedelsiz verilmesine ise **âriyet** denir. Kira karşılığı ve âriyet olarak verilen malların, kendilerine bağlı menfaatleri vardır. Kira bu menfaatin karşılığıdır. Menfaat karşılığında bir şey istenmezse, o zaman bu, menfaatin hibesi şeklinde ortaya çıkar ki, bunun adına da âriyet denilmiştir. Bir mal âriyet olarak verilmişse, menfaatinden istifade edildikten sonra aynıyla geri verilir.

Bazı mallar tüketilmek suretiyle kendilerinden istifade edilir. Mesela para harcanır, ekmeğ yenir, buğday tüketilir. Bu malların ayınlarından başka, onlara bağlı olan ekstra bir menfaatleri yoktur. Tüketilmek suretiyle kendilerinden istifade edilen malların zatlarına bağlı ekstra bir menfaatleri olmadığı için, bu menfaatlerin bedel mukabilinde satılması uygun görülmemiştir. Fakat vade sebebiyle bu mallar karşılığında bir fazlalık istenirse, bunun adı **faiz** olur. Bu malların bir bedel istenmeksezin birisine verilmesi halinde, geri verilirken aynıyla değil, misliyle ödenmesine ise **karz** denir. Karz akdinde malın aynıyla ödenmesi mümkün değildir. Çünkü malın kendisi tüketilmeden ondan istifade etmeye imkan yoktur. Geri ödeme durumunda bir anlaşmazlık çıkmaması için, bunun sadece misli mallarla sınırlandırılması uygun görülmüştür. Sadece hayvanlar konusunda mezhepler arasında ihtilaf vardır.

İnsan yaptığı bir iş (amel) karşılığında ücret isteyebilir. Bu bedelin adı **ücret** tir. İş (amel) bedelsiz olarak da yapılabilir. O zaman bunun adı, iş **yardımı** veya **ücretsiz amel** olur.

Bir kişi başkasının yapması gereken bir işi, onun adına onun emir ve isteğiyle ücretli veya ücretsiz olarak yapabilir. Bu işi ücretle yaparsa **ücretli vekâlet**, karşılıksız ve bedelsiz olarak yaparsa **ücretsiz vekâlet** olur. Her ikisi de caizdir.

Bir kişi başkasının sermayesini ya ecîr, yada ortak sıfatıyla çalıştırabilir. Ecîr (işçi-memur) sıfatıyla birisinin sermayesini çalıştıran kişi bunun karşılığında **ücret**, ortak sıfatıyla çalıştırsa **kârdan muayyen** bir

oranı almayı hak eder. Bir kişi başkasının sermayesini, kârı sermaye sahibine ait olmak üzere meccanen de çalıştırabilir. Buna da **bidâa** denir. Bunların hepsi caizdir.

Vedîayı (korunması için başkasının yanına bırakılan şeyi) korumak ücretsiz olabileceği gibi, koruma karşılığında ücret de alınabilir. Ücret alınanan vedîada icare hükümleri caridir. Buna göre **ücretli vedîanın** hükümleri başka, **ücretsiz vedîanın** hükümleri başkadır. Ancak her ikisi de caizdir.

Mecelle'de **havale**; “Deyni (borcu), bir zimmetten diğer bir zimmete nakletmektir”⁹² şeklinde tarif edilmiştir. Bu manada havale bir çeşit borç ödeme yoludur. Havale bir satım akdi olmamakla beraber, bir cihette borcun satışı manasını da ifade etmektedir. Fukaha borcun satışı manasında havale işlemi yapıldığı zaman, öncelikle **faizin gerçekleşmemesi** üzerinde durmuşlardır. Fukaha borcun hibesini de, hibe kuralları çerçevesinde caiz görülmüştür. Havale, aslen bir bey(satım) akdi olmamakla beraber, bey’ akdine benzediği hususlarda satım kurallarına uyulmasının gerekliliğinden bahsedilmiştir. Burada konumuz itibariyle havalenin önemi, hukukçular tarafından hem **ivazlı**, hem de **teberru** akitleri çerçevesinde çerçevesinde incelenip iki cihetle de caiz görülmesidir.

Prensip olarak İslâm Hukukunda mal, menfaat ve hakkın, hem bir bedel karşılığında satışı, hem de bedelsiz olarak devri caizdir. Akdin unsurlarından olan taraflar, îcab ve kabul, mevzûun mevcut veya mümkün olması, belirli olması ve hukukî tasarrufa elverişli olması gibi hususlarda bir eksiklik olmaması halinde, bedelli akitlerde üzerinde en çok durulan husus, faizin tahakkuk etmemesidir. Kefalet konusundan sarfı nazar edildiğinde, her çeşit muamelenin hem bedellisi, hem de bedelsizi bulunmaktadır. Bir akdin bedelsiz olarak icra edilmesi, onun bedelli olarak icra edilmesine mani değildir. Bir akdin teberru akdi sayılması da, onun bedelsiz olarak icra edilmesinden kaynaklanmaktadır. Hiç kimse kendisinin vereceği veya sağlayacağı mal, menfaat veya hakkı bedelsiz olarak vermek mecburiyetinde değildir. İslâm hukukçuları, ihtiyaca binaen yukarıda sözünü ettiğimiz mülkiyeti devir işlevini gören bütün bedelli ve bedelsiz akitlerden söz etmişler ve bu akitlerin bedelli olarak icra edilmesi halinde en çok **faizin tahakkuk etmemesi** gereği üzerinde durmuşlardır. Bedelsiz bir akit bedelli olarak icra edildiği zaman, akdin mahiyeti değiştirmekte, hakkında yeni şartların tahakkuku gerekli görülmekte, özellikle faizin tahakkuk etmemesi cihetine bakılmaktadır.

Mevzumuz itibariyle kefâlete en çok benzeyen akit, havaledir. En önemli özellikleri itibariyle kefâlet de, havale de borcu güven altına alan

92 *Mecelle, Md. 673.*

akitlerdendir. Havale, bir bey' (satım) akdi değildir. Ancak havale, borcu veya hakkı satma manasını ifade etmesi bakımından satım akdine benzemektedir. Kefâlete benzer, fakat kefalet de değildir. Kabz vekâletine veya edâ vekâletine benzer, fakat bir vekâlet akdi de değildir. Teberrunun bazı niteliklerini taşıdığı gibi, karşılıklı muâvaza niteliklerini de taşımaktadır. Havale, bütün bu benzerliklere uygun hükümler taşımakla beraber, şartları ve sonuçları itibariyle benzediği akitlerden tamamen farklı özel bir akitir.

Kefalet de, en çok havaleye benzer; çünkü borç konusunda borçlunun zimmetinin dışında başkasının zimmetin de sorumluluğunu gerektirir ve borcu güven altına alır. Fakat havale değildir. Satım akdine benzer; çünkü menfaatin bir bedel karşılığında satımını ihtiva eder. Fakat satım akdi değildir. Karza benzer; çünkü kefil asilin borcunu öderse ona bu parayı borç vermiş gibidir. Fakat karz değildir. Edâ vekâletine benzer; çünkü kefil asilin borcunu ödeme konusunda onun vekili hükmündedir. Fakat vekâlet değildir. Rehine benzer; çünkü rehin de borcu güven altına alan bir akitir. Fakat rehin değildir. Havale gibi kefâlet de, benzediği akitlere uygun hükümler taşımakla beraber, şartları ve sonuçları itibariyle hepsinden farklı özel bir akitir. Bu akdi, benzediği akitlerden birisini esas alarak, tamamıyla o akde irca etmeye kalkışmak ve irca edilmek istenen akdin bütün şartlarına uymadığı için bu akdi (ücretli kefaleti) reddetmek doğru bir hareket değildir. Ücretli kefâlet, sadece diğer akitlere benzediği yerlerdeki benzerlikleri itibariyle onlara kıyas edilmeli, kendisine mahsus olan özelliklerinin tamamını bu kıyas işleminin dışında tutulmalıdır. Meselâ konuya karz akdi açısından yaklaşıldığında, sadece kefilin asil adına tazminat ödemiş olması halinde, bu işlem sebebiyle bir fazlalık talep edip etmediğine bakmak lazımdır. Bugün bankalar bu işlem sebebiyle faiz almaktadırlar ve İslâm Hukuku açısından buna cevaz vermek mümkün değildir. Eğer kefilin, kefil olurken talep ettiği ücret de asil adına tazmin ettiği para ile birlikte düşünülürse, bu yanlış olur. Çünkü bu ücret kefilin asile sağladığı güven karşılığıdır. Burada da satım hükümlerine bakılmalıdır.

Diğer bedelli akitlerde olduğu gibi, ücretli kefalet akdinde de en çok dikkat edilmesi gereken husus, faizin tahakkuk edip etmemesidir. Ancak bunu yaparken kefalet akdini sadece benzediği cihet itibariyle diğer akitlere kıyas etmek gerekir. Aksini yapmak yanlış olur.

Bedelli-bedelsiz olma bakımından birbirine benzer her konuda farklı akitler vardır. Ancak günümüze kadar ihtiyaç olmaması sebebiyle, kefâletin ücretli olanı üzerinde ciddi manada durulmayıp, biraz da hayır düşüncesine zıt olduğu için temelde böyle bir şeyin yanlış olduğu kanaatine varılmış; yanlışlık sebebi olarak da ilk hatıra gelen şey ileri sürülmüştür.

Bütün teberru akitlerinin ivazlı bir karşılığı bulunduğu gibi, aslen bir teberru akdi olan kefâletin de bedelli bir karşığı bulunmalı ve bunun bazı şartları ücretsiz kefaletten farklı olmalıdır.

VI. ÜCRETSİZ KEFLALET İLE ÜCRETLİ KEFALET ARASINDAKİ FARKLAR

Yukarıda yer yer ücretli kefaletin caiz olması halinde mahiyet ve neticeleri itibariyle bu iki akdin birbirinden farklı şeyler olması gerektiğini vurgulamış, ayrıca ivazlı-ivazsız oluşu bakımından birçok akdin farklı isimle anılacak kadar farklılık arzettiğine dikkat çekmiştik. Ücretsiz kefaletle ücretli kefalet arasında da mahiyet itibariyle bu ölçüde bir fark bulunmaktadır. Bu farkları şu şekilde tesbit etmek mümkündür:

1-Ücretsiz kefaletin **kaynağı**, zafî ve ailevî ihtiyaçlardan doğan borçlardır. Ücretli kefaletin **kaynağı**, hacmi milyarları aşan sınaî ve ticari ihtiyaçlardan doğan borçlanma ve güven ihtiyacıdır. Ücretsiz kefalette asilin derdi geçim sıkıntısı, ücretli kefalette ise daha fazla kârdır.

2. Ücretsiz kefalette **hayır ve iyilik maksadıyla** geçim sıkıntısı içinde olan ihtiyaç sahibine yardım etmek düşüncesi hakimdir. Ücretli kefalette taraflarda, hayır ve iyilik düşüncesi yoktur; iki taraf da birbirinden maddi olarak **faydalanmayı** düşünmektedir.

3-Ücretsiz kefalette **kefil olanlar**, hayır ve iyilik yapacak kadar, borçluya nisbetle malî durumu biraz daha iyi olan kimselerdir. Ücretli kefalette kefil olanlar, genel olarak şahıslar değil, banka ve benzeri finans kurumlarıdır. Ücretsiz kefil şahıslar; ücretli kefil kuruluşlardır.

4-**Kefil olunan miktarlar** bakımından iki kefalet arasında çok büyük farklar vardır. Ücretsiz kefalette kefil olunan borç, kısa bir müddet için bir ailenin ihtiyaçlarını karşılayacak ölçüde az bir miktardır. Ücretli kefalette ise bu miktar milyarları, hatta trilyonları bulur.

5-Ücretsiz kefalet bir **teberru** akdidir. Teberru akitlerindeki genel hükümler ne ise, ücretsiz kefalette de bu hükümler hakimdir. Ücretli kefalet **ivazlı** bir akittir. İvazlı akitlerdeki genel hükümler ne ise, ücretli kefalette de bu hükümler hakimdir.

6-Ücretsiz kefaletin **meşrûiyet delili**, Kur'an ve sünnettir. Ücretli kefaletin Kur'an ve sünnetten sarîh olarak bir delili bulunmamakla beraber, kefaletin meşrûiyetini gösteren ayetin delâletinden, kefalet akdinde kefil lehine menfaatin şart koşulabileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca ücretli kefaletin meşrû olmayacağına dair bir delil bulunmamaktadır. Bu durumda ücretli kefaletin en açık delilleri, farklı değerlendirmelere göre kıyas, istihsan ve "Eşyada aslanan ibahadır"⁹³ şeklinde ifade edilen kuraldır..

93 Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 218

7-Ücretsiz kefalette, kefil kefalet akdi sebebiyle **herhangi bir menfaat temin etmemekte**, ücretli kefalette ise kefil bu işi bir ücret karşılığında yapmakta, dolayısıyla kefil bir menfaat temin etmektedir.

8-Ücretsiz kefalette **asıl maksat**, asilin borcunun ödenmesini garanti altına almaktır. Borçlunun da alacaklının da istediği tek şey budur. Ücretsiz kefalette asıl maksat, borcun ödenmesini garanti altına almak değil, borçlu konumda olan şahsın ihalelere katılma veya ihaleyi alabilme hakkını elde etme imkanının sağlanması gibi bazı menfaatlerin temin edilmesidir.

9-Ücretsiz kefalet, sadece borcun ödenmesini garanti altına alır. Ücretli kefalet ise bu garantinin yanında, borçluya mali niticeleri olan bazı haklar sağlar. Ücretli kefalette ana maksat budur.

10-Ücretsiz kefalet, asıl maksadı, asilin borcunu garanti altına almak şeklinde ortaya çıkan bir **yardımlaşma** akdidir. Ücretli kefalet böyle bir garantinin yanı sıra, daha çok menfaat satışının gerçekleştiği bir akitir. Çünkü kefil, asile **güven satmak** suretiyle ona bazı mali haklar sağlar, asil de buna mukabil kefile ücret verir. Bu özelliği itibariyle ücretli kefalet, bir teberru akdi olan ücretsiz kefaletten ziyade, satım akdine benzer. Kefalet ikinci derecede önemi olan bir unsurdur.

11-Ücretsiz kefalette, alacaklı kefil istediği için kefil göstermeye **ihtiyaç** duyulmuştur. Ücretli kefalette ise öncelikli olarak borçlunun kefile ihtiyacı vardır. Çünkü kefil bulamazsa birtakım haklardan yararlanamayacaktır. Alacaklının kefil istemesi ikinci derecede önem arzeder.

12-Ücretsiz kefalet, **pratik olarak** ya borç tahakkuk ettikten sonra, yada tahakkuk etme şartına bağlı olarak icra edilir. Borç doğmadan veya doğma şartları tam olarak tahakkuk etmeden ücretsiz kefalet pratik olarak tatbik edilmez. Ücretli kefalette durum bunun aksinedir; borçlu kefil bulamazsa bazı mali haklardan yararlanamayacağı için muhatabı meçhul olan alacaklı lehine kefil bulur, sonra buna bağlı olarak bazı haklar elde eder. Bir nevi ücretsiz kefalette “Borcun olsun ki sana kefil olayım” prensibi hakim iken, ücretli kefalette “Bana kefil ol ki borç alacağım birisini bulayım” prensibi hakimdir. Bu prensibin gereği olarak önceden tahakkuk eden borçlar için, sonradan kefil olma durumu pratikte söz konusu değildir.

13-**Şartları bakımından** ücretsiz kefalet ile ücretli kefalet arasında bazı farklar vardır. Bunlardan bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

a-Şafililer, borcun kefalet zamanında zimmette sabit olmasını şart koşarlar. Hanefiler, Malikiler ve Hanbeliler ileride sabit olacak bir borca kefil olmayı kabul ederler. Ücretsiz kefalette aslolan, borcun önceden zimmette sabit olmasıdır. Ücretli kefalette önceden zimmette sabit bir borca kefil olmak sahih olmamalıdır. Böyle bir durumda sadece borcu garanti altına almak söz konusudur, ücret karşılığında ekstra bir menfaat temini söz konusu olamaz.

Halbuki ücretli kefalette ücret, bir menfaat karşılığı olmalıdır.

b-Ücretli kefalet asile, askerliği te'cil etmek, bir okulda okumak, yurt dışına çıkmak, ihaleye katılmak, ihaleyi almak gibi objektif bir menfaat temin etmelidir. Çünkü ücret bu menfaatin karşılığıdır. Sadece borcu garanti altına alan kefalet sebebiyle ücret alınmaz. Alırsa karşılığı olmayan bir fazlalık olur. Karzda borcun geri ödenmesi konusunda bir risk vardır. Fakat bu risk sebebiyle ücret almak caiz görülmemiştir. Kefaletle de aynı ölçüde bir risk vardır. Sadece bu risk sebebiyle ücret alınmaz. Ücret menfaat karşılığıdır. Bunun da objektif olarak bilinmesi gerekir.

c-İslam hukukçularının çoğunluğuna göre, malî kefalette borç miktarının, niteliğinin ve aynının bilinmesi şart değildir. Kefaletle kolaylık esas olduğu için, bu kefalet akdin sıhhatine zarar vermez. Fakat ücretli kefalette borç miktarının (daha doğrusu sonradan sabit olacak olan borç miktarının) bilinmesi şarttır. Kefalet ücreti de buna göre tayin edilmektedir. Ücretli kefalette bu tür bilgisizlik anlaşmazlığa sebebiyet verir. Anlaşmazlığa sebebiyet veren kefalet ise akdin sıhhatine manidir.

d-Şafilere ücretsiz kefalette asilin rızası şart değildir. Önemli olan kefilin kendi rızasıyla bir iyilik yapmak istemesidir.⁹⁴ Ücretli kefalette asilin rızası mutlaka gereklidir. Çünkü bu kefalet asile ücret ödeme yükümlülüğünü getirmektedir.

Ücretli kefaletin farklılığını ortaya koyan daha başka şartlar da vardır. Burada sadece önemli olanlarına dikkat çekmek istedik.

94 Zuhaylî, *İslâm Fıkhı*, VI, 273.

SONUÇ

1. Modern hukukta akitlerle ilgili hükümler, İslâm hukukunun tanıdığı haram-helal kavramları açısından incelenmediği için, kefalet ücreti konusu önemli bir problem değildir. Ancak modern hukukta da kefaletin ücretsiz olarak yapılması asıldır.
2. Modern hukukta asilin borcuna ilişkin her garanti, kefalet olarak telakki edilmeyip bazı kıstaslar çerçevesinde bazı garantilerin üçüncü kişinin fiilini taahhüt kısmına gireceği kabul edilmiştir.
3. İslam hukukunda kefalet akdinin şartlarına tam olarak uymayan yol tehlikesi kefaletinden bahsedilmiştir. Ancak ihtiyaç olmaması sebebiyle yol tehlikesi kefaleti üzerinde ayrıntılarıyla durulmamış, hatta kefaletle mukayesesi dahi yapılmamıştır.
4. Yol tehlikesi kefaleti ücretsiz olduğu halde, mahiyeti ve neticeleri itibariyle kefalet akdine nazaran farklı bir yapıya sahiptir. Yol tehlikesi kefaleti modern hukuktaki üçüncü kişinin fiilini tahhüde benzemektedir.
5. İslâm hukukunda ücretsiz kefalet (adî kefalet), ücretli kefalet ve üçüncü kişinin fiilini taahhüt (yol tehlikesi kefaleti), ayrı müesseseler olarak ele alınmalı ve herbirine ilişkin şartlar ve hükümler bu ayırım esas alınarak tesbit edilmelidir.
6. Kefaletin, günümüze kadar bir teberru akdi olarak icra edilmesi, günümüzde ücretli olarak icra edilmesine mani değildir. Bütün akitlerinin, ivazlı olan benzerleri bulunduğu gibi, kefaletin de ivazlı bir şekli olmalıdır. Teberru akitleri ivazlı olarak icra edildikleri zaman, şartlarında önemli değişiklikler olmakta, birçok sefer isimleri dahi değişmektedir. Bir teberru akdi olan kefaletin ivazlısı ücretli kefalet akdidir. Faiz ve benzeri haram unsurlar tahakkuk etmedikçe, bu akdin caiz olması gerekmektedir.
7. Ücretli kefalet, borcu garanti altına almaktan çok, kefalet sebebiyle kefile maddi menfaat temin eden bir akittir. Ücret almayı caiz kılan unsur da budur. Eğer ücretli kefalette böyle bir menfaat yoksa, ücret almak caiz olmaz ve bu akit teberru akdi olan kefalet kısmından sayılır.
8. Ücretli kefalette alınan ücret faiz değil, kefalet vasıtasıyla kefile objektif olarak sağlanan menfaatin karşılığıdır.
9. Ücretin karşılığı olan menfaat, kefile malî haklar kazandıran güvendir. Objektif olarak tayin ve tesbiti yapılabildikten sonra İslam hukukunda asıl ve usul itibariyle meşrû olmak kaydıyla, her türlü mal, menfaat ve mücerret haklar satış konusu olur. Burada ücret, kefalet vasıtasıyla sağlanan bazı malî haklar karşılığıdır.
10. Mahiyeti ve neticeleri itibariyle ücretli kefalet, adî kefalet akdinden farklı bir müessesedir. Ancak bu müesseseye olan ihtiyaç yeni yeni zuhur ettiği için, şartları ve hükümleri konusunda yeni araştırmalara ihtiyaç vardır.

BİBLİYOGRAFYA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-hafâ, Beyrut 1351.
- Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, İstanbul 1981.
- Aybay, Borçlar Hukuku Dersleri, 11. Bası, İstanbul 1995.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukukî İslamiyye ve Islahatı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh b. İsmail, el-Sahih, İstanbul 1981.
- Cezîrî, Abdurrahman, Kitâbu'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erbaa, Beyrut 1990.
- Çeker, Orhan, Fıkıh Dersleri I, İstanbul 1994.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, es-Sünen, İstanbul 1981.
- Feyzioğlu, Feyzi Necmeddin, Borçlar Hukuku-İkinci Kısım, 3. Baskı, İstanbul 1978.
- Günenç, Halil, Günümüz Meselelerine Fetvalar, İstanbul 1987.
- Halebî, İbrahim, Mülteka'l- Ebhur, Tah.Vehbi Süleyman, Beyrut 1989.
- Hamidullah, Muhammed, İslâm Peygamberi, Çev:Salih Tuğ, 4.Baskı, İstanbul 1980.
- Hatemi, Hüseyin / Serozan, Rona / Arpacı, Abdülkadir, Boçlar Hukuku-Özel Bölüm, İstanbul 1992.
- Hey'et, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, İstanbul.
- , I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi (İslâm Ticaret Kongresi), Konya 1997.
- , Hakku'l- ibtikâr fi'l- fikhî'l- İslâmî, Beyrut 1404.
- Hindî, Alâuddîn Ali el-Müttakî b. Hüsâmüddin, Kenzu'l- ummal, y.y, 1979.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin, Reddu'l-muhtar ale'd-dürri'l-mutar ala metni tenvirî'l- ebsâr (İbn Abidin), Beyrut 1987.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, el-Mugnî, Beyrut 1992.
- , el-Kâfi fi fikhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel, Beyrut 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, es-Sünen, İstanbul 1981.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, Kitâbu'l- İcmâ', (Çev:Abdülkadir Şener), Ankara 1983.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim, el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik, Mısır 1311.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, el-Fetâvâ'l-kübrâ, Tah:Muhammed Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 1988.
- Kâsânî, Alauddîn Ebu Bekr b. Mes'ud, Bedaiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi', Beyrut, ts.
- Mâlik b. Enes, el-Muvatta', İstanbul 1981.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, es-Sahih, İstanbul 1981.
- Oğuzman, M. Kemal /Öz, Turgut, Borçlar Hukuku - Genel Hükümler, İstanbul 1995.
- Remlî, İbn Şihabüddin, Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc, Beyrut 1984.
- San'âni, Muhammed b. İsmail, Sübülü's-selâm şerhu bulugi'l-merâm min cemî edilleti'l-ahkâm, Beyrut, ts.

- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Sehl, el-Mebsût, İstanbul 1983.
- Suyutî, Celâlüddîn Abdurrahman, el-Câmiu's-sagîr (Fethu'l-kadîr'le), Mısır 1983.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, Neylû'l-evtâr, Mısır,ts.
- Şirbînî, Muhammed Hatîb, Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l- minhâc, Beyrut, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, es-Sünen, İstanbul 1981.
- Zekiyyüddîn Şa'bân, İslam Hukuk İlminin Esasları, Çev:İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1996.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, Medhalü'l-fikhî'l-âmm el-Fikhü'l-İslâmî fî sevhî'l-cedid, Beyrut 1965.
- Zeylaî, Cemaletdin b. Yusuf, Nasbu'r-râye, y.y. 1393.

KUR'ANI ÇOĞULCULUK TEMELİNDE GAYRİ MÜSLİMLERLE DOSTLUK

Doç. Dr. Abdurrahman ELMALI
Harran Üniversitesi İlahiyat Fak.
Tefsir Anabilim Dalı Öğr. Üyesi

"Sana yapılan kötülüğü en güzel olan şekilde sav. Bu takdirde, seninle arasında düşmanlık bulunan kişi sınırsız bir dost olur." (Fussilet 41/34).

İslam'da tebliğ, hoşgörü, afvı safh ve diyalog meseleleriyle de alakası olan bu konu; giriş, sorunun ortaya konulması, ilgili ayetler ve yorumları, genel değerlendirme ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır.

GİRİŞ

Son din olan İslam dini, en mükemmel ve evrensel esasları da beraberinde getirmiştir. Bu esasların çağın idrakine gereğine uygun bir şekilde sunulması ise bir görevdir. Bu noktada, mevcut hükümlerin illetlerinin ve maksatlarının iyi bilinmesi gerekmektedir.

Çoğulculuk Batı'da liberal gelişmeye bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Kur'an ve sünnetin beyanlarına müstenit İslam'da ise Allah'ın iradesine dayalı ve hukuki bir çoğulculuk söz konusudur. Allah kullarını imtihan ettiği bu dünyada onlara iradelerini serbestçe kullanma müsaadesini vermiş ve İslam da gayri müslimlerin yaşama hakkını bizzat naslarıyla tespit ve tescil etmiştir. Bu

husus, diğer hiçbir dinin naslarıyla ötekilere bahşetmediği bir hakır.¹ Herkes meşru hareketlerinde tam serbest olmalı ve kimse kimseyi Allah'tan başka rab edinmemelidir.

Dost: Sevilen, güvenilen, yakın arkadaş, gönüldaş, iyi görüşülen kimse, düşman karşıtı; iyi geçinen, aralarında iyi ilişki bulunan; bir şeye düşkün olan, aşırı ilgi duyan kimse.. demektir. Dostluk etmek de: Yakınlık kurmak, dost gibi candan davranmak, anlamlarına gelmektedir.²

Fertler ve toplumlar arasında olan dostluk, farklı dereceleri olan geniş çerçeveli bir kavramdır. Dostluğun; sevgi, saygı, nasihat-istişare, yardımlaşma, ihsan ve iyilikte bulunma, kötülük ve düşmanlık yapmama gibi gereklerinin olduğu anlaşılmaktadır. Farklı boyutlarıyla izafilik arz etmektedir.

İslam'ın insana bakıştaki genel felsefesi, yaklaşımı; onun şeref sahibi (mükerrerem) (İsra 17/71), en güzel kıvamda (ahsen-i takvim) (Tin 95/4) ve üzerinde rahmetin tecelli ettiği bir varlık olduğu şeklindedir.

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, Allah nezdinde İslam'dan başka bir din makbul değildir (Al-i İmran 3/85), kurtuluşa ancak iman edip salih amel işleyenler ulaşacaklardır ve müslümanlar da tek bir ümmettir (Enbiya 21/92).

İslam, lügat itibariyle “silm” ve “selâmet” köklerinden gelen ve mevcut kipiyle, teslimiyet, selâmete erdirmek, esenliğe çıkarmak ve karşılıklı emniyet ve barışı tesis etmek gibi manalara gelen bir kelimedir. İslamiyet, esenlik, emniyet ve barış dinidir. Bu esaslar müslümanın hayatında o kadar yaygındır ki, o namaza durduğunda bir ölçüde dünyadan alakasını keser ve Rabbine yönelir. Namazdan ayrılırken de adeta yeniden hayata dönüyor gibi, sağındakilere ve solundakilere selam vererek, yani “esenlik, emniyet, güvenlik içinde olun” diyerek namazını noktalar ve esenlik, emniyet, barış, huzur dileğiyle yeniden insanların arasına döner. Selam vermek ve başkalarının emniyet, güven içinde olmalarını dilemek, İslam'da yapılması en hayırlı olan işler arasında sayılmıştır. Nitekim bir gün kendisine “İslam'da hangi amel daha hayırlıdır?” şeklinde sorulan bir soruya Allah Rasülü (s.a.v.), “Senin başkalarına yemek yedinmen, tanıdığın ve tanımadığın herkese selam vermendir.” şeklinde cevap vermiştir.³ Ne acıdır ki, temelde bu anlayış ve espiye dayanan İslam, bir kısım çevreler tarafından terörizmle aynı şey gibi

1 Bu konuda bkz. Maurice Bormans, Pluralism and Its Limits in the Qur'an and the Bible, Islamochristiana dergisi, Roma 1991, c.17, s.1-14; Orhan Atalay, Birarada Yaşamın Kur'ani Temelleri, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1998.

2 Heyet, Türkçe sözlük, Türk Dil Kurumu, Yeni Baskı, Ankara 1988.

3 Bu hadis Abdullah b. Ömer tarafından nakledilmiştir. Bkz. Buhari, el-İman, 5.

gösterilmek istenmektedir. Bu, çok büyük tarihi bir hatadır; zira yukarıda da ifade edildiği gibi, temeli itibariyle emniyet ve güvene dayanan bir sistemin terörle örtüştürülmesi, her şeyden önce İslam'ın ruhunu bilememenin ve onu kendi ruhuyla kavrayamamanın sonucudur. Müslümanlığı, onu yanlış temsil eden bir kısım zavallıların tavrı ve davranışlarında değil, kendi kaynaklarında, tarihinde ve hakiki temsilcilerinde aramak gerekir.

İslam'daki cihad ise, müdafaa veya i'lay-ı kelimetullah (Allah'ın kelimesini yükseltmek) yolundaki engelleri kaldırmaya yönelik bazı hususi şartlara dayanan bir husustur. Ancak hususi şartlarla alakalı olarak inen cihad ayetleri, bazıları tarafından genelleştirilmek suretiyle, ikinci derecede üzerinde durulmaları gerekirken, asıl meselelerdenmiş gibi hep öne çıkarılmaktadır. Temelde, İslam'ın ruhunu kavrayamamış bu kimselerin, usûl-fürû dengesini kuramamaları, onların ruhunda kin ve nefret vesilesi şeklinde algılanmaktadır. Halbuki, hakiki bir mümin bütün yaratılmışa karşı sevgi ile doludur. Hz. Muhammed, bir muhabbet insanıdır. Onun bir adı da "Habibullah"tır. "Habib" kelimesi, 'seven' manasına gelmenin yanında, mahbub yani sevilen manasına da gelmektedir ki, Allah'ı seven ve O'nun tarafından da sevilen demektir. İmam Rabbani, Mevlana Halid, Şah Veliyyullah Dehlevi gibi tasavvuf erbabı, en büyük mertebenin sevgi mertebesi olduğunu söylerler.⁴

Allah (c.c.), bu kainatı sevdiğinden dolayı yaratmıştır ki, İslam da işte o sevginin dantelasını örmüştür. Sevgi, varlığın sebebi, özü ve varlıkları birbirine bağlayan en güçlü bir bağıdır. Kainat içinde her şey Allah'ın sanatıdır. Öyleyse eğer biz, Allah'ın sanatı olan insanlara sevgiyle yaklaşmazsak, Allah'ı, Allah'ı sevenleri ve Allah'ın sevdiklerini rencide etmiş oluruz. Bu açıdan, insan da, hayvan da diğer canlılar da, hatta cansızlar da, sevgiyle kucaklayıp bağrımıza basmaya değer mahiyette yaratılmıştır. Onlara karşı alakasızlık ya da hafife alma, dolayısıyla Sanatkâr'a karşı bir alakasızlık ve Sanatkâr'ı hor ve küçük görme demektir. Yunus'un ifadesiyle "Yaratan'dan ötürü yaratılanı sevme", yani herkese sevgiyle yaklaşma bir mümin sıfatıdır.

Daha sonra tekrar zikre konu edeceğimiz Al-i İmran 3/119 ayetinde yer alan "İşte siz öyle kimselersiniz ki, onları (müslüman olmayan başkalarını) seversiniz" kısmı hakkında, başka yorumların yanında, Mufaddal, "Siz onlar için İslam'ı istiyorsunuz, ki bu en hayırlı şeydir, onlar ise sizin küfür üzere baki kalmanızı istiyorlar, ki şüphesiz bu da helaki netice verir" derken, Ebu Bekr el-Esam ise, "Siz onları afetlere ve mihnetlere maruz bırakmak istemiyorsunuz, onlar ise sizi afetlere ve mihnetlere maruz bırakmak istiyorlar

4 Meseia bkz. İbn Cüzey el-Kelbi, Kitabu't-Teshil, Kahire 1973, 1/118

ve sizin başınıza felaketlerin gelmesini bekliyorlar” yorumunu yapmıştır.⁵ Büyük müfessir Hamdi Yazır da bu kısım ile ilgili olarak şöyle demektedir: “Onları, yani kendinizden başkasını da seversiniz. Müslümanın şiarı budur. Herkesin iyiliğini ister, herkese hayırhah (iyilik sever) olur, sevgi gözüyle bakar, haklarını korur, fesattan sakınır, kimseyi belaya sokmak istemez.” Yine o, aynı ayetteki “Siz, bütün kitaplara inanırsınız” kısmıyla alakalı olarak da “..Onun için herhangi bir kitaba mensup olanların ve hatta mensupluk iddiasında bulunanların kendilerine iyi nazar (bakış)ları kadar, sizin de onlara iyi nazar (bakış)ınız bulunur. Çünkü imanın gereği budur.”⁶

Allah’ın rahmetinin, gazabının önünde olduğu gerçeği, Kur’an’da İslam’ı temsil eden pek çok peygamber ve yüce şahsiyetin, kendilerine tebliğde buldukları insanlara onların başına dünyevi ve uhrevi azabın gelmesinden duydukları korku ve endişeleri en samimi bir şekilde dile getirmeleri, diğer bazı peygamberler gibi Hz. Peygamber’in de harp meydanında dışı kırılıp yüzüne miğferinin bir parçası saplandığı ve yüzünden dökülen kan yere düşeceği esnada, hemen ellerini kaldırarak âdeta dua ile ilahi gazabın önüne geçmeye çalışması, “Rabbim! Kavmime mağfiret et. Zira onlar (beni) bilmiyorlar” niyazıyla kafirlerin başına gelmesi muhtemel bir belayı önlemesi⁷ ve hayatında azami afvu safhü icra etmesi, müminin temel felsefesinde sahip olması gereken sevgi ve şefkat prensibine işaret etmektedir. Fahreddin er-Razi, bu hususu sık sık, “Bütün işlerin kemali, Allah’ın emrini tazim ve Allah’ın halkına şefkatle olur” formülü içerisinde vurgulamaktadır.

İslami irşadda şefkat, kalp ve gönülleri eritir; muhatabın gönlünü Allah ve Rasulünü kabule hazır hale getirir. Tebliğ edilen hakikatler, ne kadar sıcak ve ne kadar can alıcı da olsa, anlatanlardaki soğukluk, dinleyenler üzerinde olumsuz tesir icra edecektir. Böyle bir davranış ise fayda değil, sadece zarar getirir. Hiç kimsenin de insanları kendi hatalarından dolayı İslam’dan soğutmaya ve ürkütmeye hakkı y. Öyleyse, şefkatten dğın sevgi ve hürmetle mukabele gören bir davranış, İslam’ı tebliğ ve temsil eden müslümanın ayrılmaz bir vasfı, bir hususiyet ve özelliği olmalıdır. Çünkü şefkatin olmadığı yerde, sevgiden de, hürmetten de söz edilemez. İnsanları zor kullanarak belli şeylere itaat ettirmek mümkündür. Ancak, onlara tebliğ edilen hakikatleri zor kullanarak sevdirmek mümkün değildir. Halbuki şefkatin açamadığı kapı yoktur.

İslam’ın temsilcileri Sahabe ve onlardan sonraki Tabiin ve Tebe-i Tabiin adıyla anılan iki nesilden günümüze gelinceye kadar, başkalarıyla

5 Fahreddin er-Razi, Mefatihü'l-Gayb, Mısır 1907, 3/36-8.

6 M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, Sadeleştirilmiş baskı, İstanbul, Azim Dağıtım, 2/414.

7 Buhari, el-Enbiya ,54; Müslim, el-Cihad, 105.

münasebetlerde esas olarak insana karşı sevgi ve dostluk temel alınmış, yaratılana Yaratandan ötürü muamele, genel bir felsefe olarak kabul edilmiş ve bu düşünce temsil edildiği sürece de pek çok insan İslam'la tanışma fırsatını bulmuştur.

Bütün bunlara rağmen, İslam'da caydırıcılık adına bir kısım prensipler de bulunmaktadır. Ne var ki bazıları, asıl meselelerin gölgesinde yer alan ikinci derecedeki bu konuları sanki ana meselelermiş (usûl) gibi görerek, büyük yanlışlıklara düşmektedirler.

GAYRİ MÜSLİMLERLE DOSTLUK

Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler, Hıristiyanlar ve diğer din mensupları hakkında kullanılan ifadelerin çok sert olduğu ve onlarla yakın ilişkilerin yasaklandığı söylenir. Bunu Kur'an'ın bir kısım ayetlerine bakan bazı müslümanlar dile getirdiği gibi, bazı gayrimüslimler de bu babdaki bazı ayetlerin, insanları birbirinden ayırdığı gerekçesiyle, insan haklarına aykırı olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸ Bu meseleye yaklaşırken çok dikkatli olmak gerekir.

Kur'an'ın evrenselliğini ve her zamana hitap ettiğini anlayabilmemiz için evvela Kur'an'ın indiği dönem, toplum ve şartların çok iyi bir tahlilinin yapılması ve ardından da ona, içinde bulunulan asrın birikimiyle bakmak ve devrin gözüyle okuyabilmek gerekmektedir. Eğer bizler Kur'an'ı her şeyin önüne geçirmek istiyorsak, ona, duygularımızı karıştırmadan yeniden bakmalı ve onu yeniden okumalıyız.

GAYRİ MÜSLİMLERLE DOSTLUK VE SEVGİ İLİŞKİLERİNİN YASAKLANDIĞI AYETLER VE YORUMLARI

GAYRİ MÜSLİMLERİ VELİ EDİNMENİN YASAKLANDIĞI AYETLER

Kur'an'da bir yandan Allah'ın müminlerin velisi, tağut ve şeytanların da kafirlerin velisi olduğu, öte yandan da müminlerin birbirinin velisi, kafirlerin de birbirinin velisi olduğu ifade edilmekte ve müslümanların kafirleri veli edinmemesi emredilmektedir.

8 Belçika'da yayınlanan 20 Ocak 1990 tarihli Le Soir gazetesindeki bir yazıda Kur'an'da insan haklarına aykırı birçok ayet olduğu ileri sürülmüştür ki bunlardan biri de Maide 51 ayetidir. Bkz., Prof. Dr. Musa K. Yılmaz'ın Cihad Ayetleri ve İnsan Hakları adlı makalesinden naklen: HRÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı II, 1996 Şanlıurfa.

VLİ KÖKÜNÜN İfade Ettiği Anlamlar

Bu kökle ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de çok yerde velî (çoğulu: evliyâ'), vilâyet-velâyet ve tevellâ kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu kelimelerin konumuzla ilgili anlamları şöyledir:

Râğîb'in ifade ettiğine göre velâ' ve tevâlî: İki veya daha fazla şeyin, aralarında kendilerinden başka bir şey olmayacak şekilde bulunmalarıdır. Bu da, mekân, niyet, din, arkadaşlık (dostluk=sadâka), yardım etme ve itikad açısından yakın olmayı ifade etmek için istare olarak kullanılır.⁹

el-Velyu: Yaklaşmak, yakın olmak.¹⁰

Veliye-yelî (fülânen): Yaklaşmak, yakın olmak; kişiyi ara vermeden takip etmek.

Veliye-vilâyeten ve velâyeten eş-şey'e: Bir şeyi himaye edip kollamak ve emrine malik olmak.¹¹

Velî: Şu manaları taşır: Tâbi olan, seven, arkadaş (sadîk), dost, yardımcı, komşu, andlaşmalı müttelik (halîf), akraba (sıhr), mutasarrıf, kişinin işini üstlenip koruyan ve kollayan. Velî , düşmanın (adüvv) zıddıdır. Kadının velisi, onun sahip ve hakimidir.¹²

Vilâyet-velâyet (Enfal 8/72'de): Râğîb'in bildirdiğine göre, vilâyet; yardım etme, velâyet; idaresini üstlenme demektir. Bu son iki kelimenin aynı olduğu da söylenmiştir. Bu kelimenin esas manası, idaresini üstlenmedir.¹³ Kurtubi, "Velâyet: Yardım etme ve nesep manalarına gelir, bazen de vilâyet ve velâyet imâret manasında kullanılır", der.¹⁴ Vilâyetin, icra (hutta), imâret ve sultan (sulta, otorite) anlamlarını taşıdığı da söylenmiştir.¹⁵

Tevellâ er-racûle: Bir kişiyi velî edinmek, bir kişiye gönüllü tabi olup (ittibâ) ondan hoşnut olmak, yardım etmek.¹⁶ Cessas, velî ve tevellî münasebetini şöyle açıklar: Velî , arkadaşımı (sâhib) işi konusunda ona

9 Râğîb el-İsfahani, el-Mütfredât fi Ğaribi'l-Kur'an, İstanbul 1986, VLY md.

10 Zebidi, Tâcu'l-Arus, Mısır 1306, VLY md.; Ebu'l-Fadl b. Muhammed b. Mükrim İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, Beyrut, VLY md.

11 Heyet, el-Müncid fi'l-Luğa ve'l-A'lâm, Beyrut 1962, VLY md.

12 İbn Manzur, a.y.; Zebidi, a.y.; el-Müncid, a.y.; Asım Efendi, Kamus, İstanbul 1305, 4/1224-5, "Veli" md. Razi ise Maide 5/55 ayeti münasebetiyle şöyle der: Veli: yardım eden, seven anlamında da, tasarrufla bulunan (mutasarrıf) anlamında da gelmiştir. Razi, a.g.e., 3/417.

13 Râğîb, a.y.

14 Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an, Beyrut 1988, 8/37.

15 Zebidi, a.y.

16 İbn Manzur, a.y.; Zebidi, a.y.; el-Müncid, a.y.

yapacağı yardımıyla kollayandır (yetevellâ); mümin, taatteki ihlasında Allah'ı kollamasıyla O'nun velisidir, Allah da, kendisine taate karşı mükafat verme konusunda kendilerini kollamasıyla müminlerin velisidir.¹⁷

Süleyman Ateş ise, veli edinmenin, birini kendine koruyucu dost edinmek, ona gönülden bağlanmak anlamını taşıdığını söylemektedir.¹⁸

Bu açıklamalardan, VLY türevleriyle, esas kökte olan yakınlık anlamının ve, yakınlığın bir kısım gereklerinin ve neticelerinin dile getirilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu kökün, farklı boyutlarıyla dost olma manasını ve daha başka manaları da taşıdığı görülmektedir.

Gayri Müslimleri Veli Edinmenin Yasaklandığı Ayetler

Şimdi de içerisinde sarih bir şekilde gayri müslimlerin veli edinilmesinin yasaklandığı ayetleri nüzul sırasına göre görmeye çalışalım. Bu konudaki ayetlerin Medine döneminde Bedir savaşından sonra gelmiş olduğu görülmektedir ki, bu husus çok manidardır.

1. Enfal suresinde:

“İman edip de hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler ve (Muhacirleri) barındırıp yardım edenler var ya, işte onlar birbirlerinin velisi (dostu, koruyucusu)durlar. İman edip de hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar onların velayetinden size bir şey yoktur. Fakat din hususunda sizden yardım isterlerse, sizinle aralarında sözleşme bulunan bir toplumun aleyhine olmaksızın (o müslümanlara) yardım etmeniz gerekir. Allah yaptıklarınızı hakkıyla görmektedir.” “Kafir olanlar da birbirlerinin velisidirler. Eğer siz bunu (Allah'ın bu emirlerini) yapmazsanız, yeryüzünde fitne ve büyük fesat meydana gelir.” (Enfal 8/72-73)

Bedir savaşının akabinde inen Enfal suresindeki bu ayetler, müminlerin birbirleriyle ve kafirlerle olan ilişkilerini düzenlemektedir. Mekke'de inandıkları halde çeşitli nedenlerle hicret edemeyen müminler de vardı. Bunların içinde gücü yetmediği için hicret edemeyenler bulunduğu gibi, imkanı olduğu halde hicret etmemiş olanlar da vardı. Burada bu sonuçların hicret etmedikçe müslümanlar tarafından korunmasının gerekmediği ifade edilmektedir. İbn Abbas ve Tabiiinden bazıları bu ayetlerdeki velayetle ilgili kelimelerin birbirine mirasçı olma anlamına geldiğini, diğer bazı müfessirler ise, mezkur velayetin, dostluk, koruyuculuk, dayanışma anlamında olduğunu

17 Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi el-Cessas, Ahkâmü'l-Kur'an, Kahire, 3/280 (Nisa 4/144 ayeti münasebetiyle).

18 Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1988, 4/45-6.

söylemişlerdir. Süleyman Ateş'in de belirttiği gibi, birinci ayette Muhacirlerle Ensar'ın, hicret etmeyen müminlere hangi şartlarla yardım edeceklerinin anlatılması, bu son görüşün doğruluğunu ortaya koymaktadır. İkinci ayette bu hükümlere aykırı davranarak müminlerin kafirlerle dostluk ilişkisi kurmaları halinde büyük karışıklıkların çıkacağına bildirilmesi de buradaki velayetin, yardımlaşma, koruma anlamlarına geldiğini göstermektedir. Muhacir müslümanların, Kureyş müşrikleriyle kabile, kan ve hısımlık bağları vardı. İşte yüce Allah, indirdiği bu ayetlerle, müslümanlarla kafirler arasındaki bağların koptuğunu, müslümanların dostunun ancak müslümanlar olduğunu bildirmiştir.¹⁹ Ayetin ifadesinden anlaşıldığına göre, müminler kendi aralarında birbirlerine bağlanma (tevâsul) ve birbirlerini dost edinme (tevellî) ve kafirlerle aralarındaki alakaları kesme konularında emroldukları hususları yerine getirmezlerse, yeryüzünde büyük bir fitne çıkacak, yani iman zayıflayacak ve inkar zuhur edecektir.²⁰ Bu ayetin İslam cemaatinin tutunma ve kuvvetlenme döneminde geldiği ve kimlik, mahiyet ve misyon itibariyle hakikatte Mekke müşrikleriyle hiçbir alakasının olmadığını vurguladığı görülmektedir. İbn Atiyye de bu iki ayetten maksadın, Muhacirler, Ensar ve hicret etmemiş müminlerle, kafirler ve Hudeybiye'den sonra hicret edenlerin pozisyonlarını (menâzil) açıklamak olduğunu söylemektedir.²¹

2. Al-i İmran suresi:

"Müminler, müminleri bırakıp da kafirleri dost (evliyâ') edinmesin. Kim böyle yaparsa, Allah ile ilişkisi kesilmiş olur. Ancak onlardan (gelebilecek tehlikelerden) korunmanız durumu bundan hariçtir. Allah, sizi kendisinin (in emirlerine karşı gelmek)den sakındırır. (Çünkü) dönüş onadır." (Al-i İmran 3/28)

Bu ayetin iniş sebebi hakkında şu rivayetler kaydedilmiştir: 1- İkrime veya Said b. Cübeyr kanalıyla İbn Abbas'tan nakledildiğine göre, Yahudilerden bir grup Ensar'dan balarına gizlice gelerek, dinlerini bozmak isterlerdi. AshaRifâa b. el-Münzir, Abdurrahman b. Cübeyr ve Said b. Hayseme bu müslümanlara, o Yahudilerden sakınmalarını ve uzak durmalarını tavsiye ettiler. Onlar dinlemediler. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu.²² 2- Kelbî'nin söylediğine göre ayet, münafıkların başı Abdullah b. Übey ve adamları hakkında inmiştir. Bunlar Yahudilerle ve müşriklerle dost bulunuyor, onlara müslüman tarafından bilgi aktarıyor ve onların Rasulullah aleyhine zafer kazanmalarını arzu ediyorlardı. 3- Dahhak'ın İbn Abbas'tan

19 Süleyman Ateş, a.g.e., 3/540-2.

20 Beydavi, Envâru't-Tenzil, İstanbul 1285, 1/486.

21 Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye, el-Muharraru'l-Veciz, Beyrut 1993, 2/555.

22 Muhammed b. Cerir et-Taberi, Câmi'u'l-Beyân, Mısır 1968, 3/228-9; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidi, Esbabu'n-Nüzul, Beyrut 1993, s. 85.

rivayetine göre ise, ayet Ubâde b. es-Sâmit hakkında indi; Bedir'e iştirak etmiş olan bu sahabinin Yahudilerden anlaşmalı dostları vardı. Hendek savaşı sırasında Ubâde Hz. Peygamber'e gelerek: 'Ey Allah'ın Peygamberi! Yahudiler içinde beşyüz adamım var, onların da benimle beraber çıkmalarını ve düşmana karşı bize destek olmalarını istiyorum.' dedi. Bu ayet indi.²³ 4-Mukatil'in bildirdiğine göre de, Müslümanlardan Hâtub b. Ebi Beltea ve başkaları, Mekke kafirlerine sevgi gösterisinde bulunuyorlardı. Allah teala bunu yasakladı.²⁴

Tefsirler bu surenin, Enfal suresinden sonra indiğini söylemektedir ki, buna göre surenin tamamı olmasa bile büyük bir kısmı Uhud savaşından önce inmiş olmalıdır. Hâtub ile ilgili rivayetin ayetin siyakına uymadığını ve bu konuyla alakalı Mümtehine 60/1 ayetiyle ilgili olarak anlatıldığını ifade eden Süleyman Ateş, her ne kadar bu ayet münasebetiyle surenin baş kısmının nüzülüyle ilgili bir rivayete dayanarak bu ayetin Yahudilerin de zaman zaman katıldığı, Necran Hıristiyanlarıyla Hz. Peygamber arasında geçen uzun münakaşalar üzerine inen ayetlerden olduğunu söylemişse de -ki Necran heyeti hicretin dokuzuncu yılında Medine'ye gelmiştir-, kendisi daha önce surenin başında ise surenin ilk seksen küsur ayetinin mezkur münakaşalar üzerine değil, Bedir savaşından da önce Yahudilerin Medine'de etkili olduğu ilk hicret yıllarında, özellikle kiblenin Mescid-i Aksa'dan Mescid-i Haram yönüne çevrildiği sıralarda indiğinin anlaşıldığını kaydetmiştir.²⁵ Gerçekten de ayetin siyaki ve bu konudaki rivayetlerin çoğu ayetin hicretin ilk yıllarında müslümanlara ve İslam'a karşı düşmanlık besleyen Yahudilerle ilgili olarak indiğini göstermektedir. Aynı zamanda ayetin istisna ifade eden son kısmı da nüzulün müslümanlara karşı düşmanlığın söz konusu olduğu bir ortamda vuku bulmuş olduğuna işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in Medine'ye gelmesi ile Yahudiler itibarını, Evs ve Hazrec'in İslam kardeşliği sayesinde de hakimiyetlerini kaybetmeye başladılar. Bedir zaferi, Yahudileri hayli tedirgin etmişti. Bundan dolayı kendileri için büyük tehlike gördükleri İslam'ı daha fazla büyümeden boğmak istiyorlardı.

Taberi bu ayet hakkında İslam'ın korunması temeline dayanan bir yorum yapar ve ayetin manasının "Ey müminler, kafirleri, dinleri konusunda onları veli edinecek, müminleri bırakıp müslümanlara karşı onlara destek verecek ve onları müslümanların açık yönlerine muttali kılacak bir şekilde destekçi ve yardımcı edinmeyin, zira kim bunu yaparsa Allah'la bir ilişigi kalmaz, yani Allah'tan uzak olur, Allah da onun dininden irtidadı ve küfre girmesi sebebiyle ondan uzak olur.." şeklinde olduğunu ifade eder, daha sonra

23 Vahidi, a.y.

24 Razi, a.g.e., 2/434.

25 Süleyman Ateş, a.g.e., 2/5-6, 33.

da İbn Abbas'ın bu ayetle Allah'ın müminleri kafirlere karşı sevecen davranmaktan (en yülâtüf) nehyettiğini söylediğini kaydeder.²⁶ Beydavi'nin veli edinmemekle ilgili yorumu farklı bir temele dayanmaktadır ve şöyledir: "Müminler, sevmeleri ve buğzetmeleri sadece Allah için olsun diye, yakınlık veya Cahiliye arkadaşlığı veya bunlara benzer hususlar sebebiyle onlarla dost olmaktan veya, savaşta veya diğer dini işlerde onlardan yardım istemekten nehyolunmuşlardır."²⁷ Ayetin son kısmı hakkında değişik bir tefsir sunan Hasan ise, anlamın "Onlarla bu dünyada sıra-i rahim ve başka konularda maruf bir şekilde arkadaşlık et (sâhibhum), ancak din konusunda asla!" şeklinde olduğunu bildirir.²⁸

Taberi ve Beydavi'nin yorumlarını bir manada birleştirmiş olan Hamdi Yazır'ın tefsiri de, ayetteki nehyin genel hedefini çok iyi açıklayıcıdır. O şöyle der: "Müminler, iman hasletine küfür hasletini karıştıracak, müminlere şimdiki zamanda veya gelecekte zararı dokunacak, İslam'a zarar verecek ve ters düşecek bir surette kafirlerle dostluk ilişkilerine girmesin. Sevgisini, muhabbetini ve buğzunu hep Allah için yapsın.. yoksa müminler, hiç kimseye karşı iyi davranmaktan, adalet ve ihsandan menedilmiş değillerdir. Hukuka riayet, ahidde sebat, ciddiyet, merhamet ve yardımseverlik aslında iman gereği olan güzel huylardır. Güzel huy ise müminin şiarıdır. Fakat müminler her şeyden önce din ve imanlarında samimi olmak zorundadırlar. Allah'tan başkasına nefsinin teslim etmeyecek olan müminin, kendisini herhangi bir sebepten dolayı kafirlerin dostluğuna kaptırması, imanına ve ciddiyetine aykırı olur. Bir kafir, bir mümine dünyaları bağışlasa bile, onun ne imanına, ne de din kardeşlerine en ufak bir zarar getirecek şeyi kabul ettirememelidir. Bir mümin de bunu bile bile yapmaz, fakat iyi niyetle gaflet edebilir, hüsnü zan ederek aldanabilir. Karşısındakine göre bilgisi, tecrübesi veya dünya işlerindeki haberi daha eksik olabilir. Farkında olmaksızın fena yollara sürüklenebilir, fena işlere bulaştırılabilir. Bunlar ise, müminlerin yavaş yavaş kafirlere benzemelerine ve ilahî nusretin de üzerlerinden eksilmesine sebep olabilir. "Her kim böyle yaparsa, Allah'tan ilişkisi kesilmiş olur." Bundan dolayı kesinlikle müminler, kafirlerle içli dışlı olmaktan ve yakın dostluktan sakınmalıdırlar. Meğer ki bütün bu gibi tehlikelerden korunabilecek bir vaziyette bulunsun ve korunabilsin."²⁹ Süleyman Ateş de, bu ayetle ilgili olarak şu açıklamalara yer verir: "Yüce Allah, yukarıda (bu ayetten önce) kitap ehli olan Yahudilerin küfürlerini, peygamberlere saldırılarını

26 Taberi, a.g.e., 3/228-9.

27 Beydavi, a.g.e., 1/200. Alusi de aynı anlamda yorum yapmıştır. Bkz. Ebu'l-Fadl Mahmud el-Alusi, Ruhu'l-Maâni, Beyrut, 3/120.

28 Taberi, a.y.

29 Hamdi Yazır, a.g.e., 2/340.

açıkladıktan sonra müslümanlara, böyle toplumlara karşı ihtiyatlı bulunmalarını, bunlara sır vermemelerini emretmektedir. Bu ayet, müslümanların, müslüman olmayan toplumlarla ilişkileri konusunda iki prensip getirmektedir. 1- Müslüman olmayanlarla ilişki kurarken daima ihtiyatlı olmak, onlara fazla güvenmemek, yalnız müslümanları gerçek dost bilmek. 2- Şartların gerektirdiği hallerde şerhlerinden korunmak için onlarla iyi geçinmek, fakat onları baş tacı etmemek.³⁰

Ayetle ilgili bu tefsirlerde temelde, eski dostlukların yerine İslam'ın getirdiği yeni dostluk sebeplerini ikame etmenin, kafirlere müslümanların aleyhine olacak şekilde yardım etmemenin, onlardan yardım istememenin ve müslümanların, gayri müslimlerle yakın arkadaşlığın getirebileceği kötü sonuçlardan korunmasının gerektiğinin dile getirildiği görülmektedir.

3. Nisa suresi:

1- *"Siz ne oldu ki münafıklar hakkında iki gruba ayrılıyorsunuz? Oysa yaptıkları işlerden dolayı Allah onları başaşağı etmiştir. Allah'ın saptırdığını doğru yola iletmek mi istiyorsunuz? Allah birini saptırırsa artık onun için bir yol bulamazsın. Sizin de kendileri gibi inkar etmenizi istediler ki, onlarla eşit olasınız. O halde Allah yolunda hicret edinceye kadar onlardan dostlar edinmeyin. Eğer yüz çevirirlerse onları yakalayın, nerede bulursanız öldürün ve onlardan ne dost ne de yardımcı tutmayın!"* (Nisa 4/88-89)

Bu ayetlerin nüzul sebebi olarak kaydedilen rivayetlerden bazıları şöyledir: 1- Bu ayetler, Mekke'den göçüp Medine'ye gelen, bir süre orada kaldıktan sonra oranın şartlarına dayanamayıp çöle gitmek üzere Allah'ın Elçisi'nden izin alan ve göçe kona gidip müşriklere beraber yaşayan bazı kimseler hakkında indi. Müslümanlar da bunların müslümanlar olup olmadıkları konusunda ihtilaf ettiler.³¹ Buna yakın ve, Araplardan Medine'ye gelip müslüman olan ve veba hastalığına yakalanınca dinden çıkıp Medine'den ayrılan bir gruptan bahseden diğer bir rivayet de Abdurrahman b. Avf'tan gelmiştir.³² 2- Avfi kanalıyla İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre, Mekke'de müslüman oldukları halde müşriklere yardım eden bazı insanlar vardı. Bunlar bir ihtiyaçları için Mekke'den çıktılar. Durumu öğrenen müslümanlar bunları öldürüp öldürmeme konusunda ihtilaf ettiler.³³ 3- Ayet, Uhud savaşı gününde Rasûlullah'la beraber savaş için çıkıp da sonra geri dönen münafıklar hakkında inmiştir.³⁴ S. Ateş'in de belirttiği gibi, Uhud savaşı ile ilgili ayetlere

30 Süleyman Ateş, a.g.e., 2/33.

31 Razi, a.g.e., 3/280.

32 Bkz. Kurtubi, a.g.e., 5/197-8.

33 Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, İstanbul 1992, 2/327.

34 Bu, Zeyd b. Sabit'in rivayetidir. Bkz. Buhari, Tefsiru'l-Kur'an, 92; Müslim, Sıfâtü'l-

bağlabu ayetlerin Medine münafıkları hakkında indiği düşünülebilir, önce ayetteki “onlar hicret etmedikçe” ifadesi, sonra Müslümanların dini inkar etmelerini isteyenlerin buldukları yerde öldürülmeleri emri, Medine münafıklarının durumuna uymamaktadır.³⁵ Kurtubi de ilk iki rivayeti ayetin siyakının desteklediğini söylemektedir.³⁶ Rivayetlerin çoğu, bu ayetlerde anlatılanların, Medine münafıkları değil, Medine dışında, Mekke yöresinde yaşayan bedevi Arap kabileleri olduğunu göstermektedir. Bu ayetlerde, dinden dönen bir grup veya gruplar söz konusu edilmiştir.

Bu münasebetle Razi, “Bu kimseler hakkında müslümanlar ikiye ayrılmıştı; bir grup onlara meylediyor, müdafaa ediyor ve yakınlık gösteriyordu. Diğer grup ise onlara ters çıkıyor ve düşmanlık gösteriyordu. Bunun üzerine müslümanlar bundan nehyedilip tek bir yol üzere olmakla emrolundular.. Allah onların küfrünü ve bu küfür içerisindeki aşırılıklarını beyan edince, müminlere onlarla nasıl davranışlar içerisinde girileceğini açıklamıştır” demektedir³⁷, Alusi ise buradaki 89. ayetten muradın, “onlarla, mezkur –müslümanların da kendileri gibi küfre yönelmelerine dair- arzularını sürdürdükleri takdirde, dost olmayın” demek olduğunu söylemektedir.³⁸ Bu ayette, müminlerin, o gün için hicretle simgelenen İslam ve iman etrafında toplanmalarının hedeflendiği ve, kendileri irtidat ettiği gibi onların da irtidatını isteyenlerle alakalarının kalmadığı vurgulanmıştır.

2- “Ey iman edenler! Müminleri bırakıp da kafirleri dost tutmayın! Allah’a, aleyhinizde apaçık bir delil vermek mi istiyorsunuz?” (Nisa 4/144).

Yahudiler sebebiyle inen ayetlerden biri de budur. Bundan önce yer alan 139. ayet, münafıklarla Yahudiler arasında bir dostluk ve antlaşma olduğunu, münafıkların Yahudileri dost tutup onlardan şeref ve menfaat beklediklerini bildirmektedir. Hicretin beşinci yılına kadar bütün Yahudiler Medine’den çıkarılmıştı. Demek ki bu ayetler, hicri beşinci yıldan önce nazil olmuştur. Bu ayet hakkında Razi birinci derecede şu yorum ve bilgileri sunmaktadır: “Bil ki Allah teala, daha önce münafıkları, istikrarsız bir şekilde bazen kafirlere, bazen de müslümanlara meyletmeleri dolayısıyla yerince, bu ayette de müslümanları onlar gibi hareket etmekten nehyetmiştir.. Bu konuda sebep şudur: Ensar’ın Medine’de Kureyza oğulları ile andlaşmaları, süt emzirme ve sevgi ilişkileri vardı, Rasulullah (s.a.v.)’a: ‘Kimi dost edinelim?’ dediler. O, ‘Muhacirleri’, buyurdu da, bunun üzerine bu ayet nazil oldu..”³⁹

Münafikîn, 5.

35 Süleyman Ateş, a.g.e., 2/337—8.

36 Kurtubi, a.g.e., 5/198.

37 Razi, a.g.e., 3/280.

38 Alusi, a.g.e., 5/109.

39 Razi, a.g.e., 3/332-3.

İbn Kesir de, buradaki kafirleri dost tutmanın, -Al-i İmran 3/23 ayetinde olduğu gibi- onlarla arkadaşlık (musâhabe, musâdaka), öğütleşme, onlara gizlice sevgisini bildirme, müslümanların gizli iç hallerini ifşa etme manasına geldiğini söyler.⁴⁰

4. Maide suresi

1- *"Ey iman edenler! Yahudileri ve Hıristiyanları dostlar (evliyâ') edinmeyin! Onlar birbirlerinin dostudurlar. Sizden kim onları dost tutarsa, o onlardandır. Allah zalim toplumu doğru yola iletmez. Kalplerinde hastalık bulunanların 'Bize bir felaket gelmesinden korkuyoruz' diyerek onların arasına koşuştuklarını görürsün.."* (Maide 5/51-52)

Übey b. Ka'b ve İbn Abbas'ın bu ayetteki "evliyâ'" kelimesini "erbâben" kelimesiyle okudukları ifade edilmektedir.⁴¹ Rab kelimesi ise bilindiği gibi, itaat olunan efendi, bir şeyin maliki, herhangi bir durumu düzelten kimse anlamlarına gelmektedir.

Bu ayetlerin iniş sebebi olarak şu rivayetler kaydedilmiştir: 1- Süddî'nin bildirdiğine göre ayet, Uhud kıssası hakkında müslümanlar korkunca inmiştir; müslümanlardan bir grup, Yahudileri ve Hıristiyanları dost edinmeye niyetlenmişti. 2- İkrime'nin söylediğine göre ayet, Ebu Lübâbe b. Abdilmünzir hakkında indi; Rasulullah onu müslümanlar tarafından kuşatılan Kureyza oğullarına gönderdiği zaman, onlar Ebu Lübâbe'ye Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kendilerine ne yapacağını sordular, o da elini boğazına götürerek idam edileceklerine işaret etti.⁴² 3- Ayet, Ubâde b. es-Sâmit ve Abdullah b. Übey hakkında indi; Ubâde, Yahudilerle olan dostluğundan teberrî etti, İbn Übey ise onların dostluğuna tutundu ve 'Ben, başımıza felaketlerin gelmesinden korkuyorum' dedi. Zühri'den gelen bir habere göre, Bedir'de müşrikler mağlup olunca Müslümanlar, Yahudilerden dostlarına 'Allah Bedir günü gibi bir günü başımıza getirmeden siz de iman edin!' dediler. Malik b. es-Sayf, 'Kureys'ten savaşmayı bilmeyen bir grupla karşılaşmanız, size aldatmasın. Biz size karşı bir topalanırsak, sizin bizimle savaşmaya gücünüz yetmez' dedi. Bunun üzerine Ubâde ve Abdullah b. Übey mezkur kanaatlerini dile getirdiler ve Allah bu ayetten 67. ayete kadarki kısmı indirdi.⁴³ Aynı temele dayalı diğer bir rivayete göre ise, Ubâde b. es-Sâmit ve Abdullah b. Übey ile ilgili bu olay, Allah Rasulü Kaynuka oğullarını yendiği zaman Abdullah b. Übey'in Yahudileri korumak istemesi üzerine vuku buldu.⁴⁴ 4- Abdullah b. Übey ve adamları, Yahudileri ve Necran

40 İbn Kesir, a.g.e., 2/292-3.

41 İbn Atiyye, a.g.e., 2/203.

42 Kurtubi, a.g.e., 6/140-1; İbn Kesir, a.g.e., 3/125.

43 İbn kesir, a.g.e., 3/125.

44 İbn Kesir, a.g.e., 3/126; Celalüddin es-Suyuti, Esbabu'Nüzul, Kahire 1986, s. 78.

Hıristiyanlarını korumaya çalışıyorlardı. Çünkü Yahudiler ve Hıristiyanlar zengin idiler. Abdullah'a ve adamlarına yardım ediyorlar, borç veriyorlardı.⁴⁵ Bu rivayetlerin büyük bir kısmını kaydeden Taberi delil yetersizliğinden herhangi bir tercihte bulunmazken, Süleyman Ateş ise Abdullah b. Übey ile ilgili rivayetin ayetin iniş sebebi olmaya daha uygun olduğunu söylemektedir.⁴⁶ İbn Atiyye'nin kaydettiğine göre, Maide 5/52 ayetinde ise Abdullah b. Übey'e ve münafıklardan onun, Kaynuka oğulları himayesine girme yönündeki yoluna tabi olanlara işaret edilmektedir.⁴⁷

Beydavi ayetin ilk kısmı hakkında, "Onlara dayanmayın (itimad etmeyin) ve onlarla sevenlerin muâşeretü gibi muâşerette bulunmayın" yorumunu yapmaktadır.⁴⁸ M. Hamdi Yazır'ın bu ayetteki nehiy ifadesiyle ilgili yorumu ise orijinaldir: "Onlara veli olmayınız değil, onları veli tutmayınız, itimad edip de yar tanımayınız, yordaklık etmeyiniz. Velayetlerine, hükümlerine, yardımlarına müracaat etmek, mühim işlerin başına getirmek şöyle dursun, onlara gerçek bir dost gibi tam bir samimiyetle itimad edip de kendinizi kaptırmayınız. Özetle onları dost olur sanıp da yakın dostlarınız gibi sıkı fıkı beraberliklere dalmayınız, tuzaklarına düşmeyiniz, isteklerine iştirak etmeyiniz. Görülüyor ki, "Yahudiler ve Hıristiyanlara dostlar olmayınız" buyurulmamış, "Yahudi ve Hıristiyanları dost edinmeyiniz" buyurulmuştur. Çünkü "Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan men etmez." (Mümtehine 60/8) buyurulmuştur. Şu halde müminler, Yahudi ve Hıristiyanlara iyilik etmekten, dostluk yapmaktan, onlara amir olmaktan yasaklanmış ve men edilmiş değil, onları dost edinmekten, yordaklık etmekten yasaklanmışlardır. Çünkü onlar müminlere yar olmazlar..."⁴⁹ Süleyman Ateş de bu konuda ayetin nüzul şartlarını nazar-ı itibara alan şu değerlendirmeye yer verir: "Demek ki bu ayetler, henüz Yahudilerin, bir kütle olarak Medine'de buldukları sırada inmiştir. Müslümanların düşmanı olan Yahudilerle dost olan, belki de Müslümanların stratejik durumu hakkında Yahudilere sır veren münafıklar hakkındadır. Ayetler, evvel emirde Yahudilerle ilgilidir. Çünkü Medine'de bir kütle halinde bulunan ve yaptıkları ittifakı bozup müslümanlara hiyanet eden, Yahudilerdi. Fakat Müslümanların, Müslümanlarla savaş halinde bulunan Hıristiyanlarla da dost olması doğru görülmemektedir. Bu ayet, müslümanlara karşı savaşan Yahudi ve Hıristiyanları dost tutmamayı, onları veli yapmamayı

45 Ebu Bekr İbnu'l-Arabi, Ahkamu'l-Kur'an, Mısır, 2/633; Razi, a.g.e., 3/411; Süleyman Ateş, a.g.e., 3/13.

46 Süleyman Ateş, a.g.e., 3/11-13.

47 İbn Atiyye, a.g.e., 2/203-4.

48 Beydavi, a.g.e., 1/342

49 Hamdi Yazır, a.g.e., 3/265-6.

emrediyor. Bir müslüman toplumu gayri müslimlerle dost olabilir, fakat bu dostluğu başka müslümanlara zarar vermemekle şartlıdır.”⁵⁰ Kurtubi de, “bu ayet, şer’an onlarla dostluğun (müvâlât) kesilmesine delalet eder. Kim müslümanlara karşı onlara destek sağlarsa (o onlardandır)” der ve daha sonra “Zulmedenlere meyletmeyin; sonra size ateş dokunur..” (Hud 11/113) ayetine ve (Al-i İmran 3/28, 118) ayetlerine işaret eder.”⁵¹

Müfessirler bu pasajda 51. ayetteki “Onlar birbirlerinin dostudurlar” ifadesinin dost edinmedeki nehyin illeti olduğunu söylerler ki kanaatimizce bu husus çok önemlidir. Mesela Beydavi şöyle der: “Bu kısım, nehyin illetine îmada bulunmaktadır; yani mana şöyledir: Onlar sizin hilafınızda müttefiktirler, din konusundaki ittihadları ve size karşı olmadaki ictimaları dolayısıyla onlar birbirini dost edinirler.”⁵²

2- “Ey iman edenler! Sizden önce kendilerine kitap verilenle ve kafirlerden (el-küffâr) dininizi alay ve oyun konusu edinenleri dostlar edinmeyin! Eğer (gerçekten) iman ediyorsanız, Allah’tan gereğince korkun.” (Maide 5/57). İbn Mes’ud’dan gelen bilgilerde buradaki el-küffâr kelimesi, “ve şirk koşanlardan” şeklinde geçmektedir. Belirtelim ki, müteakip ayette de bu ayette zikri geçen grupların, müslümanlar namaza çağırdıklarında onu alay ve eğlence konusu yaptıkları bildirilmektedir.

Müfessirlerin de belirttiği gibi, bu ayetteki nehy; illet olduğu belirtilmek ve böyle olanın dostluktan uzak ve düşmanlığa layık olduğuna tenbihte bulunulmak üzere, dini alay konusu edinmeye dayandırılmıştır.⁵³

Bu ayetin nüzul sebebi olarak İbn Abbas’a atfedilen iki rivayetin kaydedildiği görülmektedir: 1-Yahudi ve müşriklerden bir topluluk, müslümanların secde yaptığı bir vakitte güldüler de, bunun üzerine Allah bu ayetleri indirdi.⁵⁴ 2- Rifâa b. Zeyd b. et-Tâbut ile Süveyd b. Haris görünüşte müslüman olmuşlar, müslüman olmuş gibi görünmüşler, sonra münafıklığa girişmişlerdi, müslümanlardan bir takım kimselerin de bunlara sevgisi vardı, bu ayet bunlar hakkında indi.⁵⁵ Bu rivayete göre, dıştan müslüman görünüp içinden nifak ve küfür taşımak, dini çirkin maksatlara alet yapmak, Bakara 2/14 ayetinde anlatıldığı gibi, dini eğlence ve oyuncak yerine koymaktır ve bununla önce, müslümanlığını açığa vurarak, müslümanlara içlerinden fesat saçmak isteyen dönme kafirlere dikkat nazarı celbedilmiştir. Bununla beraber

50 Süleyman Ateş, a.g.e.,3/13-4.

51 Kurtubi, a.g.e., 6/140-1.

52 Beydavi, a.g.e.,1/342. Yine bkz. Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, el-Keşşâf, Mısır, 1/619; Alusi, a.g.e, 6/106-7.

53 Beydavi , a.g.e.,1/345; Alusi, a.g.e., 6/171.

54 Kurtubi, a.g.e., 6/145.

55 Vahidi, a.g.e., s. 168; Suyuti, a.g.e., s. 78; Razi, a.g.e., 3/413.

sebeup özel olmakla birlikte, hüküm geneldir ve her çeşit alayı içine alır.⁵⁶ 51. ayetten buraya kadar olan kısmı bütünlük içerisinde değerlendiren ve son rivayeti mezkur yorumuyla birlikte kaydeden Razi şöyle der: “Mana şöyledir: Mezkur topluluk sizin dininizi alaya aldığı için artık onları dostlar, yardımcılar ve sevgililer (ahbab) edinmeyin, zira bu, akıldan ve mürüvvetten hariç bir iş gibidir.”⁵⁷

5. Mümtehine suresi:

1- *“Ey iman edenler! Benim ve sizin düşmanlarınız olanları veliler edinmeyiniz. Onlar, size gelen (vahyi) inkar ettikleri, Peygamber’i ve sizleri, Rabbiniz olan Allah’a iman ettiğiniz için yurtlarınızdan çıkardıkları halde sizler onlara karşı sevgi gösteriyorsunuz..”* (Mümtehine 60/1)

Pek çok kaynağın Hz. Ali’den naklettiği bilgilere göre bu ayet, ayetler veya sure Mekke’nin fethi için gizli hazırlıkların yapıldığı dönemde Hâtüb b. Ebi Beltea’nın Mekkelilere durumu haber veren bir mektubu gizlice göndermesi ve bunun ortaya çıkarılması üzerine nazil olmuştur.⁵⁸ Ayetin kendisi ve nüzul sebebi açıkça mezkur nehyin gerekçesini ifade etmektedir. Surenin genel teması, “Allah için sevme ve Allah için kızma” çevresinde toplanır. Müminlerin, yakınları dahi olsa, kafirleri kendilerine sırdaş yapmalarının doğru olmayacağı, kafirlerin akrabalarının ahirette bir işe yaramayacağı, peygamberlerin atası olan İbrahim’in bu konuda örnek alınması gerektiği, zira onun, Allah düşmanı olan babasından uzak durduğu; müslümanlara saldırmayan kimselerle dost olmakta bir sakınca bulunmadığı, ama düşman kafirlerin dost tutulamayacağı anlatılır.⁵⁹

Hamdi Yazır bu münasebetle şunları söyler: “Allah düşmanı, Allah’a düşmanlık eden, O’nun dinini, hukukunu tanımayan, Rasulü ile yarışa kalkışan ve Mücadele suresinde yer alan “Allah’a ve Rasulüne düşman olanlar..” (Mücadele 58/20) ayetinde ve benzerlerinde halleri beyan edilen kafirler, müşrikler ve zalimlerdir. Burada ayetin nüzul sebebi hususi, yani Mekke müşrikleri olmakla beraber, mana umumidir. Maamafih bu mana ve bu sakındırma gerek söz konusu ayette, gerekse daha sonra gelen .. Mümtehine 60/8-9 ayetleriyle takyid suretiyle tefsir edilecektir. Müminlerin buğzu, kendi özel kin ve hislerine göre değil, her şeyden önce Allah ve

56 Razi, a.y.; Hamdi Yazır, a.g.e., 3/273.

57 Razi, a.g.e., 3/413.

58 Bkz. Buhari, el-Mağâzi, 9; Müslim, Fezailü’s-Sahabe, 161-162; Taberi, a.g.e., 28/58-61; Vahidi, a.g.e., 346-8; Razi, a.g.e., 8/135; Alusi, a.g.e., 28/65-6; Süleyman Ateş 9/378/380. Süleyman Ateş’in de belirttiği gibi, bu ayet ve surenin tarihiyle ilgili esas haberler, nüzulün, ifade edildiği gibi Ahzab suresinden sonra değil de, Mekke fethinden önce vuku bulduğunu göstermektedir.

59 Süleyman Ateş, a.y.

umumun menfaati için Allah'ın düşmanlarına karşı olması, düşmanlığın ancak o ölçü ile ölçülüp, gerek nefret ve gerek sevgi hareketlerinde hak noktasından ayrılmamak gereğine işaret için, sakınılması lazım olan düşmanların başında Allah düşmanları, sonra da müminlerin düşmanları zikredilmiştir.⁶⁰

2- *"Ey iman edenler! Allah'ın kendilerine gazap ettiği kimselerle (kavmen) dostluk etmeyin. Kafirler mezarlık halkından nasıl ümit kesmişse, onlar da ahiretten öyle ümidi kesmişlerdir."* (Mümtehine 60/13).

Surenin başında nasıl müşriklerin dost tutulmaması ve onlara sır verilmemesi emredilmiş idiye, sonunda da aynı emir özetle vurgulanmaktadır.

Bu ayette kastedilenlerin -kendilerine Allah'ın gazaplanmış olması dolayısıyla- Yahudiler, yahut Hıristiyanlar olduğu ileri sürülmüşse de, İbn Abbas burada Kureyş müşriklerinin kastedildiğini edildığını söylemiştir. Süleyman Ateş'in de belirttiği gibi, surenin nüzülü sırasında Medine'de artık Yahudi bulunmaması ve Yahudi ve Hıristiyanların temelde ahirete inanmaları dolayısıyla İbn Abbas'm da dediği gibi- burada Allah'ın gazabına uğradığı bildirilenlerin, Kureyş müşrikleri olması kuvvetle muhtemeldir.⁶¹ Bu ayetin biattan sonra bütün müminlere bir nasihat olduğunu söyleyen Hamdi Yazır, şu yorumlara yer vermektedir: *"Onların dostluklarına tutunmayın, taraftarlık etmeyin ve herhangi bir şeylerine heves edip de yönelmeyin.. Bu tabirle müşriklerin, özellikle Kureyş müşriklerinin kastedilmiş olması da mümkündür. Fakat, "kavmen" nekre olarak zikredildiği için belirli ve bilinen bir topluluğu ifade etmiş olmayıp, belirtilen vasıflarla muttasıf olan herhangi bir kavmi kapsamış olması gerekir. Zira gadabın veya nehyin sebebi olmak üzere beyan edilen şu vasıf, onların ayırıcı vasıfları olarak durumlarını açıklamaktadır. "Onlar, kafirlerin mezarlık halkından ümidini kestikleri gibi, ahiretten ümidini kesmişlerdir." Ahiretten ümidlerini kesmiş olanlar ise, İblis gibi fırsat buldukça her fenalığı yapar ve kendilerine yordaklık edenleri de ye'se düşürerek cehenneme sürükler."*⁶² Kasimi'nin ayet üzerindeki yorumu ise şöyledir: *"Yani.. hakka düşmanlıkları, salâha karşı muharebeleri ve fesat işlemeleri dolayısıyla onları veli edinmeyin. Bu, her bir muharip hakkında âmmdır."*⁶³

6. Tevbe suresi:

"Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ediyorsa, babalarınızı ve kardeşlerinizi (bile) veli edinmeyin. Sizden kim onları dost edinirse, işte

60 Hamdi Yazır, a.g.e., 7/543.

61 Süleyman Ateş, a.g.e., 9/399-400.

62 Hamdi Yazır, a.g.e., 7/561.

63 Muhammed cemalüddin el-Kâsîmi, Mehasinü't-Te'vil, Kahire, 16/5778.

onlar zalimlerin kendileridir.” (Tevbe 9/23)

Bu ayetin nüzul şartları ile ilgili olarak şu rivayetlerle karşılaşılmaktadır: 1- Kelbî ve İbn Abbas'a dayandırılan bir habere göre, ayet Muhacirler hakkında indi; hicretle emrolununca bazıları “Eğer hicret edersek, babalarımızla, çocuklarımızla ve aşiretlerimizle alakamızı kesmiş oluruz, ticaretimiz gider ve zayi oluruz” dediler. Buna göre anlam, “Mekke’de küfür üzere ikameti Allah’a imana ve Medine’ye hicrete tercih ederlerse” şeklindedir ve ayet hicrete teşvik ve kafirlerin ülkesini redle ilgilidir, muhataplar ise, Mekke ve diğer Arap bölgelerinde bulunan müminlerdir, burada kendilerine babalarıyla ve kardeşleriyle dost olmamaları, yoksa küfür diyarında ikametle onlara tabi olacakları bildirilmiştir. Müteakip ayet de Mekke’de geri kalanlar hakkındadır.⁶⁴ 2- Ayet, irtidat edip Mekke’ye iltihak eden dokuz kişi hakkında indi.⁶⁵ 3- Bu sure, Mekke’nin fethinden sonra inmiştir.⁶⁶ Razi, Hamdi Yazır ve Süleyman Ateş son rivayetle ilgili haberleri nüzul tarihi konusunda daha kuvvetli bularak açıklamalarını bu rivayet üzerine bina etmişlerdir. Razi, şöyle der: “Bana göre akla en yakın olanı, ..şudur: Allah teala müminlere müşriklerden teberri etmelerini emredip de bunun vacipliği hususunda ısrarla durunca, onlar ‘Böyle kişiyle babası, annesi ve kardeşi arasında tam bir kesilme (mukâtaa) nasıl mümkün olabilir?’ dediler de bunun üzerine Allah teala, babalardan, çocuklardan ve kardeşlerden kesilmenin (inkitâ) küfür sebebiyle vacip olduğunu bildirmişti ki bunu, ayetteki “Eğer onlar küfrü imana tercih ederlerse” kavli ifade etmiştir.⁶⁷ İbnu’l-Arabi’ye göre de, Allah teala burada küfür sebebiyle, Maide 5/51 ayetiyle insanlar arasında olduğu gibi, esas yakınlığın bedenlerin ve diyarların yakınlığı değil dinlerin yakınlığı olduğunu açıklamak için, babalar ve kardeşler arasında -ki onlarınkinden daha yakın bir yakınlık bulunmamaktadır- dostluğu (müvâlât) nefyetmiştir.⁶⁸

Hamdi Yazır ise bu münasebetle şöyle der: “(İlk iki rivayet) nüzul tarihi hakkındaki esas rivayetlere aykırı bulunduğundan delil olarak katedilmeye layık görülmemiştir. Bundan dolayı Cessas’ın Ahkâm-ı Kur’an’ zikrettiği üzere, müminler münafıklardan ayırdedilmek için bununla emrolunmuşlardır.⁶⁹ Çünkü münafıklar, kafirlerle dostluk ilişkilerine giriyor ve buluştukları zaman onlara saygı gösteriyor ve ikram ediyorlardı, onlara velayet ve taraftarlık izhar ediyorlardı. Allah teala da bu ayetteki emrini mümin ile münafığın farkına alamet kılmış ve böyle yapmayanın nefesine

64 Vahidi, a.g.e., 205-6; Razi, a.g.e., 4/411; Kurtubi, a.g.e., 8/60-61; Beydavi, a.g.e., 1/494.

65 Beydavi, a.y.

66 Razi, a.g.e., 4/411; Hamdi Yazır, a.g.e., 4/299-300; Süleyman Ateş, a.g.e., 4/25.

67 Razi, a.y.

68 İbnu’l-Arabi, a.g.e., 2/907; Kurtubi, a.g.e., 8/60-1.

69 Cessas, a.g.e., 4/278.

zulmetmiş ve böylece cezaya hak kazanmış olduğunu haber vermiştir. Ancak şunu da unutmamak lazım gelir ki, Allah, kafir olan anaya, babaya ihsanı ve belli ölçüler içinde yakınlığı dahi emreylemiştir..⁷⁰

Süleyman Ateş'e gelince o, bu konudaki yorumunu mezkur akrabasının düşman olması durumuna bina etmiştir: “..Burada (bu ve müteakip ayette) iyilik edilmesi yasaklanan babalar, kardeşler, eşler ve hısım akraba, küfrü imana tercih eden İslam düşmanı kimselerdir. Mekke’de inmiş olan Kur’an ayetlerinde müslümana, dünya işlerinde ebeveynine iyilik etmesi, yalnız kendisini şirke zorlarlarsa bu hususta onlara itaat etmemesi emrediliyor.. Mücadele suresinin 22. ayetinde müminlerin, babaları, oğulları, kardeşleri ve hısım akrabası da olsa, Allah Elçisine düşmanlık edenleri sevmeyecekleri bildirilmiştir. Bu konuda en son gelen Tevbe suresinin 23. ayetinde de küfrü imana tercih eden bu en yakın akrabanın veli edinilmemesi buyurulmuştur. Bütün bu ayetlerden anlıyoruz ki, mümin, dinin düşmanı olanlarla sıkı dost olmayacak, ama dünya işlerinde ebeveyni ile, akrabasıyla ilişkilerini sürdürecektir. Veli edinmek, birini kendine koruyucu dost edinmek, ona gönülden bağlanmak demektir. Müslüman, İslam düşmanını kendisine veli edinmez, ona gönülden bağlanmaz. Dine düşman olmayan, müslümanlara saldırmayan insanlarla ilişkilerini sürdürmesinde bir sakınca yoktur.. Çünkü dinin amacı insanları birbirine düşman etmek değil, dost edip barış içinde yaşatmaktır.”⁷¹ Beydavi’nin ayete verdiği mana da hedefi gayet iyi açıklamaktadır: “Onları, sizi imandan engelleyecek ve sizi taatten uzaklaştıracak veliler edinmeyin, bu, “Eğer onlar küfrü imana tercih ederlerse” kavli dolayısıyladır, yani ‘eğer onlar küfrü tercih eder ve ona teşvikte bulunurlarsa’ demektir.”⁷²

70 Hamdi Yazır, a.g.e., 4/299-300.

71 Süleyman Ateş, a.g.e., 4/45-6.

72 Beydavi, a.g.e., 1/494.

GAYRİ MÜSLİMLERİ SIRDAŞ EDİNMEYİ VE SEVMİYİ YASAKLAYAN AYETLER

Müfessirlerin dostlukla alakalı olarak zikrettikleri ve yasaklanan velayetle ilgili yukarıda zikredilen ayetlerin benzeri olduğunu söyledikleri iki temel ayet daha bulunmaktadır. Şimdi de bu ayetleri etüd edelim.

Sırdaş (bitâne) Edinmeyi Yasaklayan Ayet

“Ey iman edenler! Kendi dışınızdakileri sırdaş (bitâne) edinmeyin. Çünkü onlar size fenalık etmekten asla geri durmazlar, hep sıkıntıya düşmenizi isterler. Gerçekten, kin ve düşmanlıkları ağızlarından (dökülen sözlerinden) belli olmaktadır. Kalplerinde sakladıkları (düşmanlıkları) ise daha büyüktür. Eğer düşünüp anlıyorsanız, ayetlerimizi size açıklamış bulunuyoruz. İşte siz öyle kimselersiniz ki, onlar sizi sevmedikleri halde siz onları seversiniz. Siz, bütün kitaplara inanırsınız; onlar ise, sizinle karşılaştıklarında ‘İnanlık’ derler; kendi başlarına kaldıklarında da, size olan kinlerinden dolayı parmaklarının uçlarını ısırırlar..” (Al-i İmran 3/118-119).

Ayette geçen “bitâne” kelimesinin aslı, (her bir şeyin dış ciheti anlamındaki) “zahr” kelimesinin zıt anlamlısı olan (her bir şeyin iç ciheti anlamındaki) “batn” kelimesindedir. Elbisenin dış yüzü anlamındaki “zihâre” kelimesinin zıt anlamlısı olan (elbisenin iç yüzü, astarı anlamındaki) “bitâne” kelimesi de yine bu kelimedenden gelmektedir. Bitâne kelimesi, kişinin kendi işlerinin iç yüzüne vakıf kıldığı pek sıkı dostu için istiare olarak kullanılır. Hasılı, insanın daha ziyade kendisine yaklaştırarak pek sıkı dost olduğu kişiye bitâne adı verilir, çünkü o böylece, kendisine olan yakınlığının şiddeti noktasında onun iç cihetiyle yan yana (yakın) olan bir şey mevkiinde bulunmaktadır. Bitâne, kişinin, kendisine rahatça açıldığı, kendisiyle içli dışlı olduğu ve ünsiyet ettiği kişidir. Tek kelimeyle ifade edilecek olursa, sırdaş demektir.⁷³

Taberi'nin ifade ettiğine göre bu ayet, Müslümanlardan, Yahudilerden antlaşmalı buldukları kişilerle ve onlardan nifak ehli olanlarla arkadaşlık yapan (muhâlata) ve onlara, İslam'dan önce Cahiliye döneminde aralarında var olan bir kısım bağlar sebebiyle sevgi duyan bir topluluk hakkında inmiştir. Bu konuda İbn Abbas ve Mücahid'den gelen bir rivayet şöyledir: Bu ayet, müminlerden bir topluluk hakkında indi; bunlar münafıklarla yakınlık içerisinde bulunuyor ve, aralarındaki yakınlık, arkadaşlık (sadâkat), andlaşma,

⁷³ Râğib, a.g.e., BTN md.; Zebidi, a.g.e., BTN md.; Taberi, a.g.e., 4/60; Razi, a.g.e., 3/36; Kurtubi, a.g.e., 4/114.

komşuluk ve süt emzirme bağları dolayısıyla Yahudilerden bazı adamlarla irtibat halinde bulunuyorlardı. Bunun üzerine Allah teala bu ayeti indirip, fitneye maruz kalabilecekleri korkusuyla onları mezkur kişileri sırdaş edinmekten nehyetti.⁷⁴ Bazıları bu ayetlerin –Yahudilerle ilgili bölüm içinde yer aldığı için- Yahudilerle, diğer bazıları ise –ayetteki bazı ifadelerin ancak münafıklara uygun düştüğü gerekçesiyle- münafıklarla ilgili olduğu görüşünü ileri sürmüşlerse de, kanaatimizce gerek Taberi'nin açıklaması ve gerekse kaydedilen nüzul sebebi birbiriyle irtibatlı her iki grubu da kapsıyor görünmektedir.⁷⁵

Razi, bu pasajda Allah teala'nın müminleri kafirlerden sırdaş edinmekten men ettikten sonra, “Çünkü onlar size fenalık etmekten asla geri durmazlar” kısmında ve devamında bu nehyin illetlerini zikrettiğini söyler, daha sonra müteakip ayet dolayısıyla da, onların böylesine müminlere buğz etmesinin, müminleri de insan tabiatı ve şeriat bakımından onlara buğz etmeye götürdüğünü bildirir.⁷⁶ Kurtubi de nehyin sebebine dair aynı hususu vurgular ve Allah teala'nın bu ayette kafirlere meyilden men'i tekid ettiğini, ayetin daha önce geçen –ve Evs ve Hazrec'i birbirine düşürmeye çalışan Yahudiler hakkındaki- “Ey iman edenler! Kendilerine kitap verilenlerden bir gruba uyarmanız, imanınızdan sonra sizi yeniden inkarcılığa sevkederler” (Al-i İmran 3/100) ayetiyle irtibat halinde olduğunu, Allah'ın bu ayetle müminlerin, kafirlerden, Yahudilerden ve heva ehli insanlardan görüşleri konusunda, kendileriyle ortak olup müzakerede bulunacakları ve işlerini kendilerine dayandıracakları sıkı dost ve sırdaşlar edinmekten nehyettiğini söyler.⁷⁷

Süleyman Ateş ise ayetteki illeti, nüzul sebebini ve sırdaş edinmenin özel bir boyutunu zikrederek konuyu açıklamakta ve şöyle demektedir: Bu ayetlerde müslümanlar uyarılmakta, kendilerine kötülük yapmaktan geri kalmayan, müslümanlara karşı besledikleri öfke ve düşmanlığı sözleriyle de ortaya koymuş olan, fakat içlerinde, söylediklerinden daha çok kin ve düşmanlık taşıyan kimseleri sıkı fıkı dost tutmamaları, onlara sırlarını açmamaları buyurulmaktadır. Onların dost görünmeleri, aldatmacadır. Müslümanların iyiliğini istemedikleri, çeşitli sözlerinden ve davranışlarından belli olmuştur. Dikkat edilirse burada sıkı fıkı dost tutulmamaları istenen kimseler, müslüman olmayan herkes değil, fakat müslümanlara düşmanlıkları, hiyanetleri belli olan, davranışlarıyla bunu ortaya koymuş bulunan kimselerdir. Yoksa Kur'an, müslümanları, müslüman olmayan tarafsız, iyi insanlarla dost olmaktan menetmemiş, tersine öyle insanlarla iyi geçinmeyi

74 Vahidi, a.g.e., s. 102; Taberi, a.g.e., 4/61; Suyuti, a.g.e., s. 43.

75 Razi, a.g.e., 3/36-8; Alusi, a.g.e., 4/37-9.

76 Razi, a.y.

77 Kurtubi, a.g.e., 4/114.

emretmiştir. İslam'dan önceden itibaren Yahudi kabileleri ile Evs ve Hazrec kabileleri arasında dostluk ve ittifak kurulmuştu. Karşılıklı süt emzirmeler de bu dostluğu pekiştirmişti. Hicretten sonra Yahudilerin Hz. Peygamber'e karşı olumsuz davranışları yüzünden araya soğukluk girmekle beraber ayetlerden anlaşıldığı üzere bazı müslümanlar, Peygamber'le yaptıkları ittifakı bozan, Peygamber'e suikaste yeltenmiş bulunan, her fırsatta düşmanlıklarını belli eden bu Yahudilerle dostluklarını sürdürüyorlardı. Hatta belki de bu dostluktan yararlanan Yahudiler, Peygamber'in askeri planları hakkında müslüman dostlarının ağzından kaptıkları haberleri müşriklere ulaştırıyorlardı. Bu ise Müslümanların güvenliğine ve savunmasına zarar verirdi. İşte bu ayetlerde Müslümanlara, kendilerinin düşmanı oldukları açıkça belli olan kimselerle sıkı dost olmaları, onlara Müslümanların sırlarını vermeleri yasaklanmaktadır. Ayetlerin hükmüne göre daima ihtiyatlı olmak, dost görünen fakat gerçekte düşman olan kimselerle ihtiyatlı konuşmak, müslümanın sırrını güvenilmeyen kimseye açmamak gerekir. Rivayete göre Hz. Ömer'e Hibirgenci salık vermişler: "Zekidir, katiptir, onu katip olarak istihdam et!" demişler. "Müslümanlardan başkasını kendime sıkı dost mu edineyim?" diye cevap vermiş. İbn Kesir şöyle diyor: "Bu haberde -bu ayetle birlikte-, zimmileri müslümanların gizli ve önemli işlerinde katip olarak kullanmanın caiz olmadığına delil vardır. Zira bu takdirde müslümanların sırrı, müslümanlarla savaş halinde bulunan düşmanların eline geçer."⁷⁸ Şüphesiz devlet güvenliğini ilgilendiren işlerde samimi müslüman olmayandan başkasını istihdam etmek doğru değildir. Ama ilimde ve sanatta herkesten istifade edilmelidir ve İslam tarihinde böyle yapılmıştır.⁷⁹

Hamdi Yazır'ın ise ayeti farklı bir boyutta değerlendirdiği görülmektedir: "Müminler, milletlerinin ehlinden başkasını, yani gerek kafirleri ve gerekse münafıkları (iki yüzlüleri) iç yüzlerine vakıf olacak özel işlerinde ve muamelelerinde kullanmaktan yasaklanmıştır ki, bu yasaklamanın özel hususlara da şümulü bulunmakla beraber ayetin siyaki (gelişi) -daha çok-genel işlere bakmaktadır. Bunun gerekçesi de her iki tarafın ruhi durumları izah olunarak anlatılmıştır. Buna (ayetin nehiyden sonraki kısımlarında anlatılanlara) göre müslümanların, müslüman olmayanlara karşı bakışları ve muameleleri mümine yakışır olduğu halde; müslüman olmayanların müslümanlara bakış ve muameleleri -inançları gereğince- daima zorunlu olarak kafirce olur. Bundan dolayıdır ki, hakiki bir müslüman, herkesin işlerinin sırdaşı olmaya layık olduğu halde; Müslüman olmayanların Müslümanlara sırdaş olması hem kendilerine, hem Müslümanlara zarardır."⁸⁰

78 İbn Kesir, a.g.e., 2/89.

79 Süleyman Ateş, a.g.e., 2/99-101.

80 Hamdi Yazır, a.g.e., 2/413.

O, böylece ayetin dostluğun ancak müslümanlar arasında var olabilecek bir boyutuna işaret ettiğini söylemiş olmaktadır.

Kanaatımızca, ayette müslümanlara, özel manada kafirleri sırdaş edinmemeleri, genel manada ise onlardan belirtilen evsafa olanlarıyla ve mezkur şartlarda dost olmamaları tenbih edilmektedir.

Bu anlamda zikredilen benzer bir ayet ise şudur:

“Yoksa, Allah, sizden, cihad edip Allah, Peygamber ve müminlerden başkasını kendilerine sırdaş (velîce) edinmeyenleri ortaya çıkarmadan bırakılacağınızı mı sandınız? Allah yaptıklarınızdan haberdardır.” (Tevbe 9/16).

Bir tefsire göre, bu ayette geçen “velîce” kelimesi de samimi dost (dahîle) ve sırdaş (bitâne) anlamındadır ve konumuzla ilgili bulunmaktadır.⁸¹ Ferrâ şöyle der: “Velîce, (müslümanların) müşriklerden edindikleri, kendilerine sırlarını ifşa ettikleri ve kendi işlerini onlara bildirdikleri sırdaşlar (bitâne), demektir.”⁸²

Düşmanlık Edenleri Sevmeyi Yasaklayan Mücadele 58/22 Ayeti

“Allah'a ve ahiret gününe inanan bir toplumun, babaları, oğulları, kardeşleri yahut akrabaları da olsa, Allah'a ve Rasulüne düşmanlık eden kimselerle sevişir bir halde (yüvâddûn) bulamazsın.”

Zebidî'nin kaydettiğine göre, vüdd kelimesi; sevgi ve arkadaşlık (sadâkat) anlamına gelir, sonra temenni için istiare olarak kullanılmıştır.⁸³ Râğîb ve Alusi'nin ifade ettiğine göre de buradaki sevgi beslemekten murad, kafirlerle dost olmak ve onlara destek olmaktır.⁸⁴

Bu ayetin nüzul şartları ile ilgili olarak şu bilgiler verilmektedir: 1- Ayet, Bedir gününde kafir babasını öldüren Ebu Ubeyde b. el-Cerrah hakkında nazil olmuştur.⁸⁵ Bununla irtibatlı diğer bir rivayet ise şöyledir: İbn Mes'ud ve İbn Abbas'ın dediğine göre bu ayet, Uhud gününde babasını öldüren Ebu Ubeyde b. el-Cerrah, Bedir'de dayısını öldüren Ömer b. el-Hattâb, Bedir'de oğlunu mübarezeğe çağıran Ebu Bekir ve Bedir gününde Utbe, Şeybe ve Velid b. Utbe'yi öldüren Ali b. Ebi Talib, Hamza ve Ubeyde hakkında indi ve bunların Allah ve dini için öfke duyarak akraba ve

81 Cessas, a.g.e., 4/277-8.

82 Kurtubi, a.g.e., 8/57. Yine bkz. Zebidi, a.g.e., BTN md.

83 Zebidi, a.g.e., VDD md.

84 Râğîb, a.g.e., VDD md.; Alusi, a.g.e., 28/35-7.

85 İbn Kesir, a.g.e., 4/66 (Tevbe 9/23 ayetinin tefsirinde) ve 8/79; Ebu Abdillah el-Hâkim, el-Müstedrek, Beyrut, 3/264-5; Suyuti, a.g.e., s.193.

aşiretlerini sevmediklerini bildirdi.⁸⁶ 2- Ayet, babasının Hz. Peygamber'e sövmesi üzerine onu tokatlayan Hz. Ebu Bekir hakkında nazil oldu.⁸⁷ 3- Ayet, Mekkelilere fetih hazırlıklarını duyuran Hâtıb b. Ebi Beltea hakkında indi. Razi son rivayeti çoğunluğun kavli olarak zikrederken, Kurtubî ve Alusî ise kesinlik bildirmeyen "Denilmiştir ki" ifadesiyle kaydetmişlerdir.⁸⁸ 4- Süddî'nin bildirdiğine göre ise ayet, münafık Abdullah b. Übey'in oğlu Abdulah hakkında indi; oğul Abdullah, Rasulullah'ın içtiği bir sudan arta kalan kısmı hidayetine vesile olur ümidiyle içmesi için babasına getirmiş, fakat babasının buna Rasulullah'a hakaretle karşılık vermesi üzerine, o kızarak Hz. Peygamber'e gelmiş ve babasını öldürmek üzere izin istemişti. Bunun üzerine de Hz. Peygamber "Bilakis ona yumuşaklıkla muamele et ve ihsanda bulun" demişti.⁸⁹ 5- Bu ayet daha önce -14. ayetten itibaren- yer alan Yahudilerle dost olan münafıklar hakkındaki ayetlerle irtibatlıdır. Taberî'nin tefsiri ve, İbn Atiyye, Alusi ve Süleyman Ateş'in tercihleri bu istikamettedir.⁹⁰ Ashabın önde gelen şahsiyetleriyle ilgili bazı rivayetleri veren Süleyman Ateş daha sonra şöyle demektedir: "Bu tür rivayetler, ayeti bilinen olaylara tatbikten ibarettir. Ayet, Bedir'deki bu olaylarla ilgili değildir. Çünkü Bedir'den yıllar sonra inmiştir. Sonra ayetin, diğer ayetlerden ayrı inmesi de düşünülemez. Bu ayet, Yahudileri dost tutan münafıkların hallerini anlatan ayetlere bağlıdır. Onların durumları anlatılıp şeytanın partisi oldukları belirtildikten sonra, gerçek müminlerin, Allah'ın ve Elçisinin düşmanlarını dost tutmak şöyle dursun, kendi ciğerparelerini, ana-babalarını ve yakın akrabalarını dahi Allah ve Elçisi uğrunda feda etmekten çekinmeyeceklerini bildirmektedir. Gerçek sahabiler öyle idiler. Bedir'de, Uhud'da babalarına, kardeşlerine ve yakınlarına karşı savaştılar.. 14. ayetten itibaren bütün ayetler birbirine bağlıdır. Ve bunlar bir bölüm oluşturmaktadır. Bu ayetlerde Yahudileri dost tutmak suretiyle Allah'a ve Elçisine düşmanlık eden münafıklara sempati beslenmemesi zımnen öğütlenmektedir." Hamdi Yazır'ın bu ayetle ilgili yorumu ise şöyledir: "..Öyle kimselerle sevmek Allah'a ve ahirete imanın gerekleriyle taban tabana zıttır. Zira o durumda onlara dostluk yapmak küfre sevgi göstermektir. Çünkü Allah ve Rasulüne düşmanlık etmek, küfrün en şiddetlisidir. Küfre muhabbet ise, iman ile bir arada bulunmaz. Ayetin zahiri anlamı için bu mana daha uygundur. Maamafih müfessirlerin

86 Vahidi, a.g.e., s. 341-2 (İbn Mes'ud rivayeti); Razi, a.g.e., 8/124 (İbn Abbas rivayeti); Alusi, a.g.e., 28/35-7.

87 Vahidi, a.g.e., s. 341 (İbn Cüreyc rivayeti); Suyuti, a.g.e., s. 193; Kurtubi, a.g.e., 17/199; Alusi, a.y.

88 Razi, a.g.e., 8/124; Kurtubi, a.g.e., 17/199; Alusi, a.g.e., 28/35-7.

89 Kurtubi, a.y.

90 Taberî, a.g.e., 28/26; İbn Atiyye, a.g.e., 5/282; Alusi, a.y.; Süleyman Ateş, a.g.e., 9/329-330.

birçoğu kelami bir nükte üzerine oturarak bunu şu mana ile tefsir etmişlerdir: 'Sevmemeleri gerekir, sevmemelidirler.'.. Bu ayetin anlamı ile ilgili olarak Mümtehhine 8 ve 9. ayetlerini.. de burada düşünmek gerekir.⁹¹

BU KONUDAKİ GENEL DEĞERLENDİRMELER VE ÇEŞİTLİ BOYUTLARIYLA GAYRİ MÜSLİMLERLE DOSTLUK

GAYRİ MÜSLİMLERLE İLİŞKİLERİ DÜZENLEYEN MÜMTEHİNE 60/8-9 AYETLERİ

Müfessirlerimiz, yukarıda dostlukla ilgili olarak arzedilen ayetlerin pek çoğu münasebetiyle bu ayetlerin anlaşılmasında Mümtehhine suresindeki şu ayetlerin de göz önüne alınması gerektiğini söylerler:

"Allah size, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten (en teberrûhum) ve adaletli davranmaktan (ve tuksitû ileyhim) menetmez. Çünkü Allah adalet yapanları (muksitûn) sever. Allah sizi, ancak din hakkında sizinle savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkararak ve çıkarılmanıza yardım eden kimselerle dost olmaktan meneder. Kim onlarla dost olursa, işte zalimler onlardır." (Mümtehhine 60/8-9)

Bu surenin ilk ayeti daha önce görülmüştü. Buradaki birinci ayetin nüzul sebebi olarak şu rivayetlerin nakledildiği görülmektedir: 1- Çoğunluğa göre bu ayette söz konusu edilenler, Rasulullah (s.a.v.) ile düşmanlık konusunda savaşı ve başkalarını desteklemeyi terketme konusunda anlaşma yapmış olanlardır. Bunlar, Huzaalılardır; Hz. Peygamber'le, onunla savaşmamak ve onu yurdundan çıkarmamak üzere antlaşmışlardı. Bu, İbn Abbas, iki Mukatil ve Kelbî'nin kavlidir.⁹² 2- Abdullah b. ez-Zübeyr'in bildirdiğine göre, Hz. Ebu Bekir'in kızı Esmâ (r.a.) şöyle demiştir: "Rasulullah Mekke'li müşriklerle antlaşma yaptıktan sonra müşrike olarak Kureyş'in koruması altında bulunan annem beni arzu ederek görmeye gelmişti. 'Onunla ilgilenip iltifat göstereyim mi?' diye Rasulullah'a sordum. Bunun üzerine Allah teala bu ayeti indirdi ve Rasulullah da bana 'Evet ona sıla et, yani alakadar ol, iltifat ve ihsan eyle' buyurdu."⁹³ 3- Hasan'dan gelen bir rivayete göre de, müslümanlar müşrik akrabalarına sıla yapma konusunda emir istediler ve bunun üzerine Allateala bu ayeti indirdi.⁹⁴ Bu rivayetlerden

91 Hamdi Yazır, a.g.e., 7/473.

92 Razi, a.g.e., 8/139.

93 Buhari, el-Edeb, 529; Müslim, ez-Zekat, 14; Ebu Davud, ez-Zekat, 34; Taberi, a.g.e., 28/66; İbn Kesir, a.g.e., 8/116.

94 Razi, a.g.e., 8/139.

başka bir kısım tahsis ifade eden tefsirler de tedilmişse de, kanaatimize göre pek çok alimin de kabul ettiği üzere ayet geneldir; Müslümanlara saldırmayan ve onları ülkelerinden çıkarmayan herkes bu ayetin kapsamına girmektedir.⁹⁵

Süleyman Ateş'in mezkur rivayetler hakkındaki görüşü şöyledir: "Her ayetin bir olay üzerine indiğini anlatan bu rivayetlerden, ayetlerin birbirinden ayrı indiği anlaşılır. Oysa ayetler birbirine bağlıdır ve ifadeden de bireysel olaylardan ziyade toplum ile ilgili olarak indiği anlaşılmaktadır. Müslümanların, kendilerine saldırmayan gayri müslimlerle, kendilerine saldıran düşmana karşı davranış biçimlerini düzenleyen hükümler getirmektedir. Rivayetlerde belirtilen olaylar, surenin inişinden önce vukubulmuş ve bu çeşitli olaylara cevap olmak üzere bu ayetler birlikte inmiştir. Surenin ta başından beri ayetlerin hitap üslubu, bütün ayetlerin aynı anda indiğini gösterir.. Bu ayetler, müslümanların gayri müslimlerle olan ilişki ve davranışlarını gayet açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Kur'an ..düşman olmayanlara düşmanlık etmeyi yasaklamıştır. Müslümanların düşmanları, sadece kendilerine saldıran, onlara düşmanlık edenlerdir. Dinleri ne olursa olsun, müslümanlara saldırmayan insanlara haksız yere saldırmak yasaktır. Herkes vicdani kanaatinde serbesttir. Bu, Kur'an'ın genel prensiplerindedir.."⁹⁶

Her ne kadar Katade bu ayetin savaşı emreden Tevbe 9/5 ayetiyle neshedildiğini iddia etmişse de, kahir ekseriyet ayetin muhkem olduğu görüşündedir.⁹⁷ Taberi bu konuda şöyle der: "Bu görüşlerden doğru olanı, şudur: Allah din konusunda millet ve din sınıflarının bütününden sizinle savaşmayanlara iyilikte bulunmanızı, onlara sıla yapmanızı ve adaletle davranmanızı yasaklamaz, zira Allah (a.c.) "sizinle din konusunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlar" kavliyle bu sifata sahip olan herkesi hükmün kapsamına sokmuş ve bunlardan bir kısmını tahsis etmemiştir. Bu ayetin neshedilmiş olduğunu söyleyenin sözünün de bir manası yoktur, çünkü müminin, ehl-i harpten aralarında nesep yakınlığı olanlara veya aralarında herhangi bir yakınlık veya nesep bağı bulunmayanlara iyilikte bulunması haram değildir ve yasaklanmamıştır -onda bunun için bir delalet bulunmadığı zaman-. Müslümanların saldırıya açık olmaları durumunda ehl-i harbe iyilikte bulunmak veya onlara binek hayvanı ve silah takviyesinde bulunmak da aynı şekildedir.. "Şüphesiz Allah adaletle davrananları (muksitün) sever": Diyor ki: Allah, insanlara adaletle muamelede bulunup, onlara kendiliklerinden hakkı ve adaleti verip de kendilerine iyilikte

95 Bkz. Taberi, a.g.e., 28/66; Hamdi Yazır, a.g.e., 7/549-560; Süleyman Ateş, a.g.e., 9/383-4.

96 Süleyman Ateş, a.g.e., 9/384.

97 Kurtubi, a.g.e., 18/40.

bulunanlara iyilikte bulunan ve kendilerine ihsanda bulunanlara ihsanda bulunan insafılları sever.”⁹⁸

Hamdi Yazır ise şu sözleriyle bu ayetlerin devletler arası hukuk açısından önemine dikkat çekmektedir: “..surenin başındaki yasaklamayı tefsir makamında buyuruluyor ki, Allah sizi şunlardan nehyetmez: “Din konusunda sizinle savaşmayanlar”, kendileri hangi din ve milletten olurlarsa olsunlar size, dininiz hakkında sataşmayan, dininizin hukukuna, ahkamına dokunmak kasdıyla harbetmeyen ve sizi öldürmeye kalkışmayanlar ve “sizi yurdunuzdan çıkarmayanlar”, yani gerek kendi girişimleriyle ve gerek başkalarına yardım etmek suretiyle olsun bu iki sıfattan hiçbirisiyle vasıflanmayan ve size karşı ne din ne de vatan harbi yapmayanlar. Çünkü bundan sonraki ayette “ve sizin çıkarılmanıza yardım edenler” karinesiyle burada da ‘buna yardım etmeyenler’ manasının kastedildiği anlaşılmaktadır. ..bu, zimmi, müste'min (eman verilen), münasebet kesilmeyen andlaşmalı ve barış yapanların hepsini içine almaktadır.. Böylece bu iki ayet, İslam'ın milletler arası hukuk ve münasebetlerinin esasını tayin eden iki önemli kural olması itibariyle ayrıca bir ehemmiyet taşır. “Çıkarılmanıza yardım edenler” kaydının burada (ikinci ayette) ifade edilip de bir önceki ayette açıkça belirtilmeden mananın delaletine bırakılmasında bir nükte aramak gerekir. Allah bilir ya bu nükte, düşmanlara yardımda bulunan kimselerle münasebeti kesmede acele etmeyip, önce yardımdan vazgeçirmek için mümkün olabilen siyasi teşebbüslere imkan tanımaktır.”⁹⁹ Ayrıca ayetteki “en teberrûhum” kısmı hakkında Neseî “onlara ikramda bulunmanızı ve fiil ve sözle ihsanda bulunmanızı” yorumunu¹⁰⁰, “ve tuksitû ileyhim” ifadesi hakkında da Ebu Bekr İbnu'l-Arabî “Yani onlara kendi mallarınızdan sıla yapma şeklinde bir pay veriniz, demektir. Burada adalet anlamı murad edilmemiştir, çünkü adalet hem bizimle savaşanlar, hem de savaşmayanlar hakkında vaciptir” yorumunu yaparken¹⁰¹, Razi ise yine bu kısımlar hakkında şu yorum ve bilgilere yer vermektedir: ““En teberrûhum”... Mana şöyledir: Allah onlara iyilik etmekten menetmez, ..bu da düşmanlıktaki şiddetlerine rağmen onlar için bir rahmettir. Ehl-i tevil şöyle demiştir: ‘Bu ayet, dostluk (müvâlât) kesilmiş olsa bile müşriklerle müslümanlar arasında iyilik (birr) yapmanın cevazına delalet eder.’ “Ve tuksitû ileyhim” kavli: İbn Abbas'ın dediğine göre burada şöyle denilmektedir: iksât fiilini, sıla yapmak ve başka şeylerle icra edin; “Allah muksitleri sever”, yani iyilik (birr) ve dostluk (tevâsul) ehlini (sever). Mukatil de şöyle demiştir: ‘sizin onlarla yaptığımız ahde onlar için tam riayet etmenizi ve adil davranmanızı

98 Taberi, a.g.e., 28/66.

99 Hamdi Yazır, a.g.e., 7/549-550.

100 Ebu'l-Berakat Abdullah b. Ahmed en-Neseî, Medariku't-Tenzil, Beyrut, 4/248.

101 İbnu'l-Arabî, a.g.e., 4/1785.

(yasaklamaz).¹⁰²

YASAKLANAN DOSTLUK (MÜVALAT) HAKKINDAKİ GENEL DEĞERLENDİRMELER

Makalenin genel seyri içerisinde de bir ölçüde görüldüğü gibi, müfessirler yukarıda zikredilen ayetleri içerisindeki illetlere ve indikleri ortamlara da dikkat çekerek yorumlamışlardır. Ancak zamanla bu konuda iki farklı yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. Cessas, Ebu Bekr İbnu'l-Arabi, Kurtubi ve Alusi gibi bazıları, mezkur ayetler dolayısıyla bütün gayri müslimlerin düşman olduğu düşüncesinden hareketle, küfür sebebiyle müslümanların gayri müslimlerle velayet ilişkisinin, dostluğun (müvâlât) şer'an kesilmiş olduğunu ve kıyamete kadar bu hükmün baki olduğunu söylemişlerdir. Ancak bunların, dostluğu (velâyet-müvâlât) çeşitli ayetlerin tefsirinde değişik şekillerde tanımladıkları ve dostlukla yukarıda görülen Mümtehine 60/8-9 ayetleri arasındaki münasebet hakkında değişik mülahazalar dile getirdikleri görülmektedir.¹⁰³ Diğer bazı alimler ise, mezkur ayetleri içerisindeki illetleri belirterek ve indikleri ortamlara dikkat çekerek yorumlayıp değerlendirmiş ve farklı bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Anlaşıldığına göre, icma ile haram kılınan dostluk (müvalat), kişinin kafiri ve asiye, menfaat celbi veya zarar def'i veya kendisinde hayırlı bir hasletin bulunması gibi bir sebeple değil de, kafiri küfrü ve asiye de masiyeti dolayısıyla sevmesidir.¹⁰⁴

Şimdi İslam'daki savaş telakkisiyle de yakından alakalı olduğunu düşündüğümüz bu görüşleri kısaca görelim.

Kafirlerle Dostluğun (Müvâlât) Küfür Sebebiyle Ebediyen Kesildiği Görüşü

Bu görüş sahipleri bu konuda görülen ayetler münasebetiyle yasaklanan veli edinmeye (dost olmaya=müvâlât), kafirlere müslümanların sırlarını ifşa etme ve onların koruyuculuğunu kabul etme anlamlarının yanı sıra, onlarla

102 Razi, a.g.e., 8/139.

103 Bkz., İbn Atiyye, a.g.e., 1/419 (Al-i İmran 3/28 ayeti münasebetiyle), İbnu'l-Arabi, a.g.e., 2/907 (Tevbe 9/23 ayeti münasebetiyle); Kurtubi, a.g.e., 6/140-1 (Maide 5/51 ayeti münasebetiyle); 8/60-1 (Tevbe 9/23 ayeti münasebetiyle); Alusi, a.g.e., 4/37-9 (Al-i İmran 3/118 ayeti münasebetiyle); 28/35-7 (Mücadele 58/22 ayeti münasebetiyle).

104 Bkz. Kasimi, a.g.e., 16/5732 (Mücadele 58/22 ayetinin tefsirinde). Bu tespiti, Seyyid İbnu'l-Murteâ el-Yemânî, İsâru'l-Hak adlı eserinde İmam el-Mehdi Muhammed b. el-Mutahhar (a.s.)'dan nakletmiştir.

dost ve arkadaş olma (tesâduk) ve beraber yaşama (teâşur)¹⁰⁵, onlarla yakın dost olma (musâhabe), karşılıklı arkadaş olma (musâdaka) ve öğütleşme (münâsaha)¹⁰⁶, içiçe beraber yaşama (muhâlata), kafirlere yardım etme ve onlardan yardım alma, kafirlerin dostluğunu arama (teveddüd ile'l-küffâr)¹⁰⁷ anlamlarını da yüklerler ve müminlerle dostluğun (müvâlât), kafirlerle dostluğun alternatifi olduğunu ve iki zıddın dostluğunun beraber bir arada olamayacağını belirtirler. Razi de, Mümtehine 60/1 ayeti münasebetiyle, "Düşmanlık, dostluğun (sadâkat) zıddıdır. İkisi bir yerde bir zamanda ve tek bir yönde bir araya gelemezler. Ancak imkan açısından ikisi de ortadan kalkabilir" demektedir.¹⁰⁸

Bazı müfessirlerin bu ayetler münasebetiyle kaydettiği bir rivayete göre, Ebu Musa el-Eş'arî'nin Hıristiyan bir katip çalıştırdığını duyan Hz. Ömer şöyle demiştir: "Allah onları uzaklaştırmışken sen yaklaştırma, Allah hakir görmüşken (ihâne) sen ikramda bulunma (ikrâm), Allah hiyanetlerini bildirmişken sen onlara güvenme!"¹⁰⁹ İbnu'l-Arabi, Maide 5/51 ayetinin tefsirinde Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'arî'nin gayri müslim katibini bu ayeti zikrederek azlettirdiğini kaydeder ve şöyle der: "Bundaki seşudur: Çünkü, müslümanlardan hiçbirinin ehl-i zimmetten birisini Allah'ın bu konudaki nehyindolayı veli edinmemesi gerekmektedir, çünkü onlar nasihatı halisane yapmazlar ve emaneti eda etmezler, onlar birbirlerinin velisidirler."¹¹⁰ O, Tevbe 9/23 ayetinin tefsirinde de, Allah'ın küfür sebebiyle babalar ve oğullar arasında dostluğu (müvâlât) nefyettiğini bildirerek, Esmâ'nın mezkur hadisinden ötürü, bağışta bulunma (hibe) ve sıla ile ihsanda bulunmanın velayetten istisna edilmiş olduğunu söyler ve Mümtehine 60/8 ayetine atıfta bulunur.¹¹¹ Cessas ise, cizye ayeti (Tevbe 9/29) münasebetiyle Al-i İmran 3/118 ve Maide 5/51 ayetlerini de zikreder ve şöyle der: "Bu ayetlerde Allah kafirlerle dostluktan (müvâlât), onlara ikramda bulunmaktan (ikrâm) nehyetti, onları hakir görmeyi (ihâne) ve küçümsemeyi (izlâl) emretti ve izzet ve üstünlük (uluvvü yed) anlamı taşıdığı için müslümanları kendi işlerinde onlardan yardım istemekten nehyetti. Aynı şekilde Ömer de Ebu Musa'ya

105 Zemahşeri, a.g.e., 1/422 (Al-i İmran 3/28 ayetinin tefsirinde).

106 İbn Kesir, a.g.e., 2/392 (Nisa 4/144 ayeti münasebetiyle).

107 Razi, a.g.e., 8/125 (Mücadele 58/22 ayeti münasebetiyle).

108 Razi, a.g.e., 8/136.

109 Kurtubi, a.g.e., 4/115 (Al-i İmran 3/118 ayeti münasebetiyle). Aynı rivayetin diğer bir vechinin sonunda ise "Duymadın mı Allah şöyle buyurdu: ..(Maide 5/51) denilmektedir. Bkz. Razi, a.g.e., 3/411.

110 İbnu'l-Arabi, a.g.e., 2/634.

111 İbnu'l-Arabi, a.g.e., 2/907; Kurtubi, a.g.e., 8/60-1. Bu hadis şöyledir: Esmâ "Ey Allah'ın Elçisi! Annem müşrik olduğu halde arzu ederek bana geldi. Ben de ona sılada bulunayım mı?" dedi. Rasulullah da "Annene sılada bulun" diye cevap verdi."

yazıp onu ehl-i şirkten birisini kitabetinden istiane etmekten nehyedip Al-i İmran 3/118 ayetini okudu ve ‘Allah onları zelil yaptıktan (izlâl) sonra onları aziz kılmayın’ dedi.”¹¹² Alusi’nin kaydettiğine göre bazıları da, içerisinde velayetin yasaklandığı Al-i İmran 3/28 ayetinden istidlalle gayri müslimleri çalıştırmamanın, divanla ilgili ve başka işlerde istihdam etmenin caiz olmadığını söylemiş ve gayri müslimlere selam vermeği, tazimde bulunmayı, künye ile çağırmayı ve meclislerde saygı göstermeyi de yasaklanan dostluktan (müvâlât) saymışlardır.¹¹³

İbn Atiyye ise Maide 5/51 ayetiyle ilgili olarak şöyle der: “Burada Allah, kendileriyle imtizaca ve onları desteklemeye götürecektir. Yardım etme ve ihtilatla (hilta) Yahudi ve Hıristiyanların veliler edinilmesini yasaklamıştır. Bu ayetin hükmü bakidir.. Yahudi ve Hıristiyanlarla, birbirine karışma (muhâlata) ve sıkı ilişkiler kurma (mülâbese) olmaksızın muamelede bulunmak ise bu nehye girmez. Rasûlullah (s.a.v.) bir Yahudi ile muamelede bulunmuş ve ona zırhını rehin olarak bırakmıştır.”¹¹⁴

Razi, Al-i İmran 3/28 ayetinin tefsirinde nazım keyfiyeti sadedinde işlerin kemalinin ancak iki şeyde, yani Allah’ın emrini tazim ve halkına da şefkette olduğunu söyler, daha sonra bu konuda şu açıklamalara yer verir: “Bil ki, müminin kafirle dost olması (müvâlât) şu üç anlama gelebilir: 1- Onun, kafirin küfrüne razı olması ve bu sebeple onu veli edinmesi. O, bundan menedilmiştir, çünkü bunu yapan her kişi o dinde isabetli sayılır, küfrün tasvibi ise küfürdür, küfre rıza da küfürdür, o halde kişinin bu sıfatla beraber mümin olarak kalması mümkün değildir. 2- Dünyada zahir hasebiyle güzel muâşeretle bulunmak. Bu, müminin menedilmediği bir şeydir. 3- Bu kısım ilk iki kısım arasında ortada gibidir ki, kafirlerle dostluğun, onların dininin batıl olduğuna itikad etmekle beraber, gerek akrabalık sebebiyle, gerekse muhabbet sebebiyle onlara meyletme, yardım etme ve destekte bulunma manasında olmasıdır, bu küfrü gerektirmez, ancak mümin bundan yasaklanmıştır, çünkü bu manadaki dostluk bazen onu onların yolunu güzel görmeye ve onların dininden razı olmaya götürebilir ki, bu da onu İslam’dan çıkarır. Bundan dolayı, Allah teala tehdit yöneltmiş ve “Kim bunu yaparsa, Allah ile bir ilişkisi kalmaz” buyurmuştur.”¹¹⁵ Razi’ye göre, düşmanların veli edinilmemesindeki sebep ise şudur: “Bütün insanlar nezdinde en aziz ve büyük olan şey, dindir; zira onunla Allah’a yaklaşılar ve ahiret saadetine tevessül edilir. Böyle olunca da, din sebebiyle hasıl olan düşmanlık, düşmanlık

112 Cessas, a.g.e., 4/293 ve 4/278 (Tevbe 9/23 ayeti münasebetiyle).

113 Alusi, a.g.e., 3/120. Alusi, İzz b. Abdisselam’ın da bu görüşte olduğunu söyler ve meclislerde gayri müslimlere saygı gösterilmesini doğru bulmaz.

114 İbn Atiyye, a.g.e., 2/203-4

115 Razi, a.g.e., 2/434-5.

çeşitlerinin en büyüğü olmuştur. Ve yine böyle olunca, en büyük düşmanlık gerekçelerinin bulunduğu yerde sevgi ve velayeti istemek de mümteni olmuştur.¹¹⁶ O, –içerisinde kafirlerin sırdaş edinilmesinin yasak edildiği- Al-i İmran 3/118 ayetinin tefsirinde bu ayetin umumilik ifade ettiğini belirttikten sonra, ayetin mutlak olarak kafirlerle arkadaşlığı (musâhabe) men'i iktiza etmesiyle Mümtetine 60/8 ayetinin nasıl cem edilebileceği sorusuna, hâssın âmma takdim edileceğini söyleyerek cevap vermiştir.¹¹⁷ İmam Şafii'nin ise, Mümtetine 60/8 ayeti dolayısıyla, “Mal ile sıla yapma, iyilik yapma (birr), adaletle davranma (ihsân), yumuşak söz söyleme ve mektuplaşma, velayet konusunda müslümanların nehyolunduklarından başka şeylerdir.. Velayet; iyilik (birr) ve adaletle davranmaktan (ihsân) başka bir şeydir” dediği görülmektedir.¹¹⁸ İmam Şafii ve Razi'nin bu açıklamalarından onların gayri müslimlerle münasebetlerde daha ılımlı bir çizgide olduklarını söylemek mümkündür.

Bazı müfessirlerin yine gayri müslimlerle dostluğun kesildiği görüşünün delili olarak mezkur ayetlerin tefsirinde şu hadislere de yer verdiği görülmektedir: Ebu Hüreyre'in naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kişi arkadaşının (halîl) dîni üzeredir; o halde her biriniz kiminle arkadaşlık ettiğine baksın.”¹¹⁹ Yine Hz. Peygamber Ebu Zerr'e: “Ey Ebu Zer! İmanın bağlarından hangisi daha sağlamdır?” dedi. O, “Allah ve Rasulü daha iyi bilir” diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Allah için dost olmak (müvâlât), Allah için sevmek ve Allah için buğzetmektir” buyurdu.¹²⁰ Bazı tefsirlerde de Mücadele 58/22 ayeti münasebetiyle şu hadis kaydedilmiştir: ed-Deylemî'nin Hasan-Muaz-Hz. Peygamber tarikıyla tahrîç ettiği bir rivayete göre Muaz şöyle demiştir: Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Allahım! Bir facir'in –diğer bir rivayette, veya bir fasıkın- ne desteğini ne de nimetini bana nasip etme ki kalbim onu sevsin! Zira ben, bana vahyolunanlar içerisinde .. (Mücadele 58/22) ayetini buluyorum.”¹²¹

116 Razi, a.g.e., 3/280 (Nisa 4/88-9 ayeti münasebetiyle).

117 Razi, a.g.e., 3/36-8.

118 İmam eş-Şafii, Ahkamu'l-Kur'an, Beyrut 1990, s.539-540.

119 Ebu Davud, el-Edeb, 19; Tirmizi, ez-Zühd, 40; Razi, a.g.e., 8/136 (Mümtetine 60/1 ayeti münasebetiyle); Kurtubi, a.g.e., 4/115 (Al-i İmran 3/118 ayeti münasebetiyle).

120 Razi, a.y. Ahmed ve başkaları Berâ b. Azib'den merfu olarak şu hadisi tahrîç etmiştir: “İmanın en sağlamı, Allah için sevmek ve Allah için buğzetmektir.” Bkz. Alusi, a.g.e., 28/35-7 (Mücadele 58/22 ayeti münasebetiyle).

121 Alusi, a.y.

Genel Anlamda Gayri Müslimlerle Dostluğun Yapılabileceği Görüşü

Bu görüşe göre Kur'an mezkur ayetlerdeki ve daha başka ayetlerdeki ifadeleri geçmiş dönemlerde, belli gayri müslimlerin apaçık gerçek karşısında gösterdikleri düşmanlığı dile getirmek için kullanmıştır. Ancak bu ifadelerin, bugünün bütün gayri müslimleri için de kullanılması gerekmemektedir. Müslümanlara düşmanlık etmeyen gayri müslimlerle -ihtiyatlı olmak şartıyla- belirli ölçüler içerisinde dostluk ve işbirliği yapılabilir. Bu görüşün şu temeller üzerine oturtulduğu görülmektedir:

1- Bu tür ayetlerde sübut-u kat'ie arandığı gibi, delalet-i kat'ie de aranmalıdır. Yani bu ayetlerin Kur'an ayetleri olduğu kesindir. Fakat, bu ayetlerin ilk günden bu yana bütün Yahudi ve Hıristiyanları içine aldığı kesin değildir. Bu ayetler tevil edilebilirler. Zira nehy-i Kur'ani âmme değildir, mutlakdır. Mutlak ise takyid olunabilir. Zaman bir büyük müfessirdir. Kaydını izhar etse, itiraz olunmaz. Hem de hüküm müstakk üzerine olduğundan; me'haz-i iştikakı hükmün illetini gösterir. Demek bu nehiy, o dönemlerde kendilerini Yahudilik ve Hıristiyanlığa mensup addedenlerin Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa getirdikleri yanlış yorumlarından ve o yorumu hayatlarına hayat kılmalarından dolayıdır. Daha doğrusu, onlar dini inanç ve düşünceyi bir düşmanlık sebebi ve malzemesi yapmalarından dolayı Kur'an onları böyle bir üslupla ele almıştır. Yani Kur'an'ın tavrı şahıslara değil, yanlış davranış, yanlış düşünce ve gerçek karşısında düşmanlık üretmeye ve tasvip edilemeyecek daha değişik sıfatlara karşıdır. Kaldı ki Kur'an, bazılarını sert gibi gelse de, en uygun ifadelerle ortaya koyduğu bu tür sıfat ve davranış sahiplerini ikaz ve tehdit etmesinin hemen ardından, çok yumuşak ifadelerle gönülleri hakikate uyarmaya ve kalplere ümit aşlamaya çalışır. Hem de bir insan zatı için sevilmez. Belki muhabbet onun sıfat veya sanatı içindir. Öyle ise her bir kafirin de bütün sıfat ve sanatları kafir olmak lazım gelmez. Binaenaleyh müslüman olan bir sıfat veya bir sanatı istihsan etmekle iktibas etmek neden caiz olmasın? Kişi, Ehl-i Kitaptan bir hanımı olsa, elbette onu sevecektir.

2- Saadet asrında büyük bir dinî inkılab meydana gelmişti. Bu inkılap bütün zihinleri din noktasına çevirdiğinden, bütün muhabbet ve adaveti o noktada toplayıp muhabbet ve adavet eylediler. Onun için gayri müslimlere olan muhabbetten nifak kokusu geliyordu. Fakat şimdi ise dünyada acip bir medeni ve dünyevi inkılap vuku bulmuştur. Bütün zihinleri zabt ve bütün akılları meşgul eden, nokta-i medeniyet, terakki ve dünyadır. Aynı zamanda onların çoğu dinlerine o kadar mukayyed değildirler. Binaenaleyh onlar ile dost olmamız medeniyet ve terakkileristihsan ile iktibas etmektir ve her

saadet-i dünyeviye'nin esası olan asayiş muhafazaya yardımcı olur. Bu dostluk katiyyen Kur'an'ın nehyine dahil değildir.¹²² Fakat mütezellilane değil, belki izzet-i diniyeyi muhafaza ederek olmalıdır. Mutlaka husumet zararlıdır.

Bu temel görüşe sahip olanlardan Süleyman Ateş de sık sık Mümtehine 60/8 ayetine atıfta bulunur ve şöyle der: "Bu ayetlerin, müslümanların o zamanki stratejik durumlarıyla yakın ilişkisi vardır. Müslümanlar, o zaman gayri müslimlerle, özellikle Kureyş müşrikleriyle savaş halinde idiler. İslam'ın karşısında bir tutum alan Yahudiler de İslam'ın yıkılması için fırsat kolluyorlardı. Bundan dolayı kuvvetli durumda bulduklarını hissettikleri zaman Hz. Peygamber'le yaptıkları antlaşmayı derhal bozup müşrikleri destekliyorlardı. Şimdi müslümanların, böyle kimselerle sıkı fıkı dost olmaları, askeri sırların, bunların eline geçmesine sebep olurdu. İşte böyle aleyhlerine bir sonuç doğuracak durumlarda inkarcılar toplumu ile dost olmaları yasaklanmıştır. Muhammed Reşid Rıza da ayetlerin, Hz. Peygamber'in yaşadığı şartlarla yakın ilişkisi olduğuna temas ederek özetle şöyle diyor: "Bu ayetler müslümanları, başka toplumlarla kendi yararlarına olacak antlaşmalar yapmaktan menetmediği gibi, savaş halinde bulunmadıkları toplumlarla ilişki kurmaktan da menetmez."¹²³ "Ancak dost tutulmaması emredilen gayri müslimler, İslam düşmanı olanlardır. Tarafsız insanlara karşı iyi davranmakta, onlarla dostluk kurmakta bir sakınca yoktur.¹²⁴ Dikkat edilirse burada (Al-i İmran 3/118) sıkı fıkı dost tutulmamaları istenen kimseler, müslüman olmayan herkes değil, fakat müslümanlara düşmanlıkları, hiyanetleri belli olan, davranışlarıyla bunu ortaya koymuş bulunan kimselerdir. Yoksa Kur'an, müslümanları, müslüman olmayan tarafsız, iyi insanlarla dost olmaktan menetmemiş, tersine böyle insanlarla iyi geçinmeyi emretmiştir.¹²⁵ Kendisinin de bu görüşü benimsediği kanaatini taşıdığımız Hamdi Yazır ise Al-i İmran 3/28 ayetinin tefsirinde şu sözlerle konunun farklı bir yönüne dikkat çeker: "...Kesinlikle müminler, kafirlerle içli dışlı olmaktan ve yakın dostluktan sakınmalıdırlar. Meğer ki, bütün bu gibi tehlikelerden korunabilecek bir vaziyette bulunsun ve korunabilsin."¹²⁶

Mümtehine 60/8 ayetinde belirtilen miktardaki dostluğun (müvâlât) yasaklanmamış olduğunu, bilakis onlar hakkında emredilmiş olduğunu¹²⁷

122 Bkz. Said Nursi, Asâr-ı Bediyye, İstanbul 433-5 (Maide 5/51 ayeti münasebetiyle).

123 Süleyman Ateş, a.g.e., 2/34-5.

124 Süleyman Ateş, a.g.e., 9/401 (Mümtehine 60/8-9 ayetleri münasebetiyle).

125 Süleyman Ateş, a.g.e., 2/99-101.

126 Hamdi Yazır, a.g.e., 2/340.

127 Kâsîmi, a.g.e., 16/5768.

ifade eden Kasimi, Mücadele 58/22 ve Mümtehine 60/1 ayetlerinde sevilmemeleri ve veli edinilmemeleri istenilenlerin Allah ve Rasulü ile harbeden, O'nun yolundan insanları alıkoyan, düşmanlıklarını ve kinlerini açıktan yapanlar olduğunu, içimizde bizim kanunlarımıza uyan ehl-i zimmete ise bu ayetin (Mücadele 58/22) şamil olmadığını, zira onların mezkur manada düşmanlar olmadığını, bunun için bizim lehimize olanların onların da lehine, bizim aleyhimize olanların da onların da aleyhine olduğunu, onlarla evlenmenin, ortaklık kurmanın, onlarla beraber ticaret yapmanın, hastalarını ziyaret etmenin caiz olduğunu, Hz. Peygamber'in hasta bir Yahudiyi ziyaret ettiğini ve ona İslam'ı arzettiğini, onun da bunu kabul ettiğini söyler¹²⁸ ve bu konuda aslın Mümtehine 60/8 ayeti olduğunu belirtir.¹²⁹ O, "İçli dışlı olma (mübâtane), müşavere ve kafirlere sırların ifşası şeklinde olan dostluk (müvâlât) caiz değildir. Eğer, 'pek çok alim kafir kadının nikahını caiz görmüştür, bunda ise kadınlara çok yakınlık (hulta) ve içli dışlı olma (mübâtane) vardır..' denilirse, bunun cevabı şöyledir: Maksat, onlarla din konusunda ve kendilerine tazim bulunan konularda olan dostluktur", der.¹³⁰

Kanaatimizce, tarihi hadiseleri kendi tarihsellikleri içinde ele almalı, yani her hadiseyi kendi şartları ve konumu içinde değerlendirmeli ve bugünkü davranışlarımızda da bugünkü tavırları esas almalıyız. Bu bakımdan –bazı tecrübelerimize de dayanan- düşüncemize göre, müslümanlara düşmanca davranmayan gayri müslimlerle –ihtiyatlı olmakla birlikte- genel anlamda dostluğun olabileceğine ve gerektiğine dair bu son yaklaşım, hem Kur'an'ın maksatlarına ve nehyindeki illetlere uygundur, hem de günümüzde İslam'ın temsilinde buna ihtiyaç vardır. Şimdi bu yaklaşımın bazı gerekçeleri üzerinde duralım.

ÇEŞİTLİ BOYUTLARIYLA GAYRİ MÜSLİMLERLE DOSTLUK

Dostluğun Temel Gerekleri Açısından

Daha önce, yasaklanan velayetle ilgili ayetlerin ve Allah ve Rasulüne düşmanlık edenlerin sevilmeyeceğinin bildirildiği Mücadele 58/22 ayetinin tefsirinde bazı müfessirlerin gayri müslimlerle genel anlamda dostluk olamayacağına dair açıklamalarını ve buna destek olarak verdikleri bir kısım hadisleri görmüştük.

128 Buhari, el-Merda, Babu İyadeti'l-müşrik, H.no 717.

129 Kasimi, a.g.e, 16/5730-1.

130 Kasimi, a.g.e, 4/824 (Al-i İmran 3/28 ayeti münasebetiyle).

Ebu Hüreyre'den gelen "Kişi arkadaşının (halil) dini üzeredir; o halde her biriniz kiminle arkadaşlık ettiğine baksın."¹³¹ hadisiyle ilgili olarak belirtmek gerekir ki bu hadiste belirtilenler, genel ahlaki bir prensiptir ve sadece gayri müslimlere karşı değil, aynı zamanda liyakatsiz müslümanlara karşı da geçerlidir, kötü yolda giden insanlara tabi olmamak anlamındadır. Nitekim Kurtubi, Al-i İmran 3/118 dolayısıyla İbn Mes'ud'un şu sözüne yer vermiştir: İnsanları kardeşlerine göre değerlendirin.¹³²

Yine Hz. Peygamber'den rivayet edilen: "(İmanın en sağlam bağı), Allah için dost olmak (müvâlât), Allah için sevmek ve Allah için buğzetmektir"¹³³ hadisiyle ilgili olarak da şunlar söylenebilir: İslam'da bütün varlık "Allah için sevmek" hükmünce Allah için sevilir. "Allah için buğzetmek" ise insan için değil, duygu, düşünce ve sıfatlar için geçerlidir. Dolayısıyla buğzedilmesi gereken insan değil, ahlaksızlık, küfür ve şirk düşüncesidir. Cenab-ı Hak, insanı "kerim" olarak yaratmıştır ve herkesin belli ölçüde bu kerametten nasibi söz konusudur. Allah Rasülü bir Yahudi cenazesi geçerken ona insan olduğundan dolayı saygı duyarak ayağa kalkmış ve kendisine onun bir Yahudi olduğu hatırlatıldığında da, "Ama, bir insan" cevabını vermiş ve İslam'ın insana verdiği değeri göstermiştir.¹³⁴ Razi'nin de Mümtehine 60/1 ayeti münasebetiyle -başka bir maksatla- ifade ettiği gibi, düşmanlığın bir hususa nispetle, sevginin ise başka bir hususa nispetle olması akıldan uzak değildir.¹³⁵ Râğıb ise bu konuda şöyle der: "el-muhabbetu fillah" (=Allah için sevmek)'daki muhabbetten murad, yalnız ihşanda bulunmaktır, hillet (dostluk) de böyledir.¹³⁶ Razi de Mücadele 58/22 ayeti münasebetiyle bu konuya belli derecede bir açıklık getirmektedir: "Eğer, ümmet onlarla arkadaşlık yapma (muhâlata), muamelede bulunma ve beraber yaşamanın (muâşeret) caiz olduğunda icma etmiştir; o halde bu haram ve mahzurlu sevgi nedir? denilirse, biz de deriz ki: Mahzurlu sevgi, onların, kafir olmalarına rağmen, din ve dünya bakımından menfaatlerini istemektir. Bunun dışındaki hususlarda ise sakınca yoktur."¹³⁷

Bazılarınca Mücadele 58/22 ayeti münasebetiyle kaydedilen ve Muaz'ın Hz. Peygamber'den naklettiği "Allahım! Bir facir'in -diğer bir

131 Ebu Davud, el-Edeb, 19; Tirmizi, ez-Zühd, 40.

132 Kurtubi, a.g.e., 4/114.

133 Razi, a.g.e., 8/136 (Mümtehine 60/1 ayeti münasebetiyle). Ahmed ve başkaları ise, Berâ b. Azib'den merfu olarak şu hadisi tahric etmiştir: "İmanın en sağlamı, Allah için sevmek ve Allah için buğzetmektir." . Bkz. Alusi, a.g.e., 28/35-7 (Mücadele 58/22 ayeti münasebetiyle).

134 Buhari, el-Cenaiz, 50.

135 Razi, a.g.e., 8/136.

136 Rağıb, a.g.e., HLL md.)

137 Razi, a.g.e., 8/124.

rivayette, veya bir fasıkın- ne desteğini ne de nimetini bana nasip etme ki kalbim onu sevsin! Zira ben, bana vahyolunanlar içerisinde .. (Mücadele 58/22) ayetini buluyorum.¹³⁸ hadisine gelince, ifade edelim ki bu hadiste de fasık ve facir ifadeleri umumidir ve bu vasıfları taşıyan bütün insanlar için geçerlidir. Hz. Peygamber'in Mısır kralı Mukavkıs'ın gönderdiği hediyeleri kabul etmesi, mezkur hadisteki arzunun sadece belirtilen sıfatları taşıyanlar hakkında olduğunu ifade ediyor olmalıdır.¹³⁹

Ebu Musa el-Eş'ari'nin gayri müslim bir katip tutması dolayısıyla Hz. Ömer'in dile getirdiği ileri sürülen görüşler ve gayri müslimlere ikramda bulunma, selam verme, onları künye ile çağırma, meclislerde saygı gösterme ve benzeri davranışların yasaklanan dostluktan sayılması, kanaatimizce hiçbir sahih nassa dayanmamaktadır ve özel veya şartlara bağlı (konjonktürel) değerlendirmelerin sonucudur. Mesela büyük fakih İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetâvâ el-Hadisîyye adlı eserinde mecliste ehl-i zimmet için ayağa kalkmanın caiz olduğu görüşünü dile getirmiş ve bunu Mümtehine 60/8 ayetinde izin verilen iyilik ve ihsanda bulunma babından saymıştır.¹⁴⁰ Yine büyük fakih İsmail b. İshak el-Kadî'nin yanına bir zimmi gelmiş, o da ona tazim ve teşrifte bulunmuştur (ikrâm). Orada bulunanlar onun bu davranışını hoş karşılamamışlar ve o da bunun üzerine onlara bu ayeti okumuştur.¹⁴¹ Tabiinin büyük imamı Alkame de şu olayı nakletmiştir:

“Bir seferde Abdullah (İbn Mes'ud) bizimle beraber bulundu. Bizimle birlikte bazı Fars reisleri de vardı. Onlar başka bir yola gitmek için ayrılınca Abdullah onlara selam verdi. Ben Abdullah'a bunu mekruh görüp görmediğini sordum. O ise, bunun birlikteliğin (suhbet) hakkı olduğunu söyledi.”¹⁴² Aslında, gayri müslimin verdiği selamı iade etmeyi kimsenin mekruh görmemiş olduğu nazarı itibara alınacak olursa¹⁴³, müslümanın müslümana düşmanlık beslemeyen gayri müslime -değişik tarzda da olsa- selam vermesini mekruh saymanın mantığını anlamak mümkün gözükmemektedir.

Hamdi Yazır'ın da -Mümtehine 60/8 ayetinin tefsirinde- ifade ettiği gibi, burada müşrik ebeveyn hakkındaki “Eğer onlar seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için zorlarsa, onlara itaat etme. Onlarla iyi geçin (sâhibhümâ)..” ayetini de zikretmek gerekir. Bu şu demektir: Onlara normal şekilde yardımcı ol. Yani günaha iştirak etmeksizin

138 Razi , a.g.e., 8/125; Alusi, a.g.e., 28/35-7.

139 Bkz. Muhammad Hamidullah, Le Prophète de l'Islam, Paris 1979, 2/925.

140 Bkz. Alusi, a.g.e., 3/120; 28/75.

141 İbnu'l-Arabi, a.g.e., 4/1786; Kurtubi, a.g.e., 18/40.

142 Cessas, a.g.e., 5/315.

143 Cessas, a.y.

şeriatın razı olacağı iyilik ve insanlığın gerektireceği şekilde beraberlerinde bulun...”¹⁴⁴ Aynı zamanda “..Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helaldir, sizin yiyeceğiniz de onlara helaldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile, daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da.. size helaldir.” (Maide 5/5). ayetini de zikretmek gerekir. İbn Cüzey buradaki “sizin yiyeceğiniz de onlara helaldir” kısmının, müslümanların, yiyeceklerinden ehl-i kitaba verebileceklerine dair mübahlık ifade ettiğini söyler.¹⁴⁵

İbnu'l-Kayyim el-Cevzî de, İğâsetü'l-Lehfân adlı eserinde gayri müslimler için meşru ruhsatlardan içi rahat etmeyenlere karşı şöyle demiştir: Peygamber (s.a.v.) kendisini davet edene icabet ediyor ve onun yemeğini yiyordu. Onu bir Yahudi arpa ekmeği ..ile ağırlamıştı. Müslümanlar ehl-i Kitab'ın yemeklerinden yiyorlardı. Ömer (r.a.) gayri müslimlere, onlara uğrayan müslümanlara yedikleri yemeklerden yedirmeleri şartını koymuştu. Allah (a.c.), bunu kitabında helal kılmıştır. Ömer (r.a.) Şam'a gelince ehl-i kitap onun için yemek yaptılar ve onu davet ettiler. O yemeğin nerede olduğunu sordu. Kilisede olduğu söylenince oraya girmeye hoş karşılamadı ve H. Ali (r.a.)'ye bir cemaatle yemeğe gitmesini söyledi. Ali, müslümanlarla yemeğe gitti. Kiliseye girdi ve yemeği yediler. Ali (r.a.) kilisedeki surete bakmaya başladı ve ‘Ne oluyor Müminlerin emirine! Kiliseye girseydi ve yemek yeseydi!’ dedi.¹⁴⁶

Gayri Müslimlerle Yardımlaşma ve İttifak

Öte yandan, Mümtehine 60/8 ayetinin yorumlarını kaydederken müslümanların düşmanca davranmayan gayri müslimlere maddi yardımda bulunabileceği ifade edilmişti. Nitekim fihri tefsir sahiplerinden Cessas, bu ayette ehl-i harb dışındaki ehl-i zimmete sadaka verilmesinin cevazına¹⁴⁷, İlkiya ise hem buna, hem de müslüman oğulun ehl-i harb olmayan zimmi babaya nafaka vermesinin vücubuna delil bulunduğunu söylemişlerdir.¹⁴⁸ Ebu Bekr İbnu'l-Arabi ise, ayetin ifadesinin mezkur nafaka vermeyi vacip değil, mübah kıldığı görüşündedir.¹⁴⁹

İmam Şafii ve Cessas gibi bazıları yukarıda zikri geçen ayetlerin tefsirinde –veli kelimesinin bir anlamı da yardımcı demek olduğundan- yasaklanan müvalatın savaşta kafirlerden yardım istemeyi de kapsadığını ileri

144 Hamdi Yazır, a.g.e., 6/273.

145 İbn Cüzey, a.g.e., 1/304.

146 Kasimi, a.g.e., 16/5731.

147 Cessas, a.g.e., 5/327.

148 Alusi, a.g.e., 28/75.

149 İbnu'l-Arabi, a.g.e., 4/1786; Kurtubi, a.g.e., 18/40.

sürmüşlerse de, Ebu Hanife'nin de içlerinde bulunduğu cumhur, bunun caiz olduğu, ancak bunun bağilerle değil kafirlerle savaş durumunda olabileceği görüşündedir. Rasulullah'ın bazı uygulamaları da bunu göstermektedir.¹⁵⁰ Ayrıca, Müslümanlarla savaşmayan gayri müslimlerle ortak düşmanlara karşı ittifak yapılabilir. İttifak başka, can ciğer dost olmak başkadır. Bir müslüman toplumu, gayri müslimlerle dost olabilir ve onlarla ittifak kurabilir, fakat bu dostluk ve ittifak, başka müslümanlara zarar vermemekle şartlıdır.¹⁵¹

Bazıları da yine gayri müslimlerle velayetin yasaklandığı ayetlere dayanarak, kafirlerin müslümanların işlerinde çalıştırılmasının ve onların divan işlerinde veya başka işlerde istihdamının caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹⁵² Ancak pek çok müfessir ve hukukçunun da dile getirdiği gibi, din ile bağlantısı olmayan ve müslümanların hayati önemi haiz gizli konularına vakıf olmanın söz konusu olmadığı alanlarda gayri müslimlerin çalıştırılmalarında herhangi bir engel mevcut değildir ve onlarla bu konudaki ilişkiler de yine Mümtehine 60/8 ayeti çerçevesinde değerlendirilmelidir.¹⁵³ Özellikle bu son iki husus, makalemizin çerçevesini aştığından konuyu kısa kesiyoruz.

150 Alusi, a.g.e., 3/120. Yine bkz. Cessas, a.g.e., 2/324, 3/276-7 ve 280, 4/104; Kurtubi, a.g.e., 6/145; Beydavi, a.g.e., 1/200.

151 Süleyman Ateş, a.g.e., 3/14.

152 Kurtubi, a.g.e., 4/114; Alusi, a.g.e., 3/120.

153 Mesela bkz. Razi, a.g.e., 4/411 (Kadi Abdul-Cebbar'ın Tevbe 9/23 ayeti dolayısıyla bu istikametteki görüşü); Süleyman Ateş, a.g.e., 3/15.

SONUÇ

İslam'ın, bizzat naslarıyla bütün din mensupları için bu dünyada Allah'ın iradesine dayalı ve hukuki bir çoğulculuğu öngördüğü bilinmektedir. Bu çerçevede gerek dünyada İslam'ın vadettiği sulh ve saadetin yaşanması, gerekse İslam'ın diğer din mensupları karşısında temsil ve tebliği için fertler ve toplumlar arasındaki münasebetlerde takınılacak tavır büyük önem taşımaktadır. İslamiyet, ruh taşıdıktan sonra herkesin can, mal ve ırzını teminat altına almıştır. Ehl-i Kitapla Müslümanlar arasındaki dostluk ve komşuluk haklarını ifade eden “zimmet” kavramının İslam hukukunda bir bölüm oluşturması, İslamın bu konuya verdiği önemin açık bir delilidir.

Beşeri ilişkilerdeki tutum, teknoloji ve iletimin geliştiği ve sosyal etkileşimin giderek arttığı günümüzde daha da önem kazanmaktadır. Yeryüzünde milyonlarca sulhe ve samimi dostluğa susamış ve İslam'dan bihaber insanlar bulunmakta, diğer taraftan da İslam'ın ve müslümanların saldırgan oldukları imajı dünya medyasında kastlı olarak sık sık gündeme getirilmekte ve İslam karşıtı bir propaganda desteklenmektedir.

Nebevi ruh, insanları kerim bir varlık olarak değerlendirmiş ve şefkatle irşadı esas almıştır. İrşad ise esas olarak sulh, sükunet, asayiş ve dostluk ortamında olur. Savaşı ve düşmanlığı esas almak ise, temelde, nasıl olursa olsun dünyevi hakimiyeti esas almış olmak demektir. *“Bu yeni Kitab'a inanmazlarsa (ve bu yüzden helak olurlarsa) arkalarından üzüntüyle neredeyse kendini harap edeceksin”* (Kehf 18/6) ifadesiyle anılan bir rahmet ve şefkat peygamberinin, tirtir titreyen bir gönülün, en sonunda –gerektiği zaman hariç- her işini savaşla halleden bir şahsa dönüşmesi muhal olan bir husustur.

İslam, ilk geldiği ortam içerisinde maalesef pek çok cephede hep düşmanlıklarla karşılaşmış ve bunun bir yansıması olarak da kendi camiası içerisinde düşmanlarla ilişki içerisine giren münafık bir zümrenin valığına şahit olmuştur. İslam, Medine döneminde düşmanlarla ve mezkur zümreyle dost olunamayacağını ve müslümanların esas dost ve hamisinin ancak müslümanlar olduğunu bildirmiş ve yakınlık ve dostluk konusunu yeniden tanzim etmiştir. Kur'an'da tanzim edilen velayet, temelde candan dost olma manasını taşır, bir yönüyle de İslam cemaatinin kimliğinin ve mahiyetinin netleşmesi ve korunmasını hedefler ve müslümanların bağımsızlığını ifade eder. Yoksa onu, mensubu bulunduğu ve kendisine karşı görevleri olan insanlık camiasından ayırdetmek ve âlemi bir düşmanlık arenasına çevirmek maksadını taşımamaktadır.

Her ne kadar bazıları Kur'an'da bu konudaki bazı ayetler dolayısıyla gayri müslimlerle dostluğun ebediyen kesildiğini ileri sürmüşlerse de, kanaatimizce, onlarla dostluğun nehyinde sarıhan belirtilen illetlerin

bulunması durumunda düşmanlık yapan insanlarla asla dost olunmaması, normal durumlarda ise din konusu ve sırdaşlık konusunun dışında İslam'ın aleyhine olmayacak bir tarzda onlarla dostluk ve iyi ilişkiler kurma asıldır. Ama ihtiyat asla elden bırakılmamalıdır. Müslüman başkasını asla gerçek manasıyla kendisine himayeci olarak kabul etmemelidir.

Şüphesiz müslümanların güvenliğini ve hayati menfaatlerini ilgilendiren işlerde samimi müslüman olmayandan başkasına güvenmek ve onları istihdam etmek doğru değildir. Ama ilimde ve sanatta herkesten istifade edilmelidir ve İslam tarihinde böyle yapılmıştır. Peygamberimiz, hikmeti müminin yitiği saymış ve nerede bulunursa alınmasını emretmiştir. Fakat İslam dini yalnız müslümanlardan öğrenilmelidir.¹⁵⁴

Günümüzde insanlık, tarihte görülmemiş bir zihni değişime şahit olmuştur ve bu gelişme kanaatimizce İslamiyet lehine müspet bir gelişmedir ve değerlendirilmelidir.

İnsanlar arasında etkileşim kaçınılmazdır ve dostluk yapanın her zaman kendisiyle dostluk yaptığı fert veya toplumlardan manen daha kuvvetli ve önde olması gerekmektedir. Müslüman her yönden kuvvetli olmalı ve değişen dünya şartlarında her zaman beşeri etkileşimde ilk inisiyatifi elinde bulunduran olmalıdır.

Müslümanlar arasında olduğu gibi gayri müslimleyapılacak dostluğun da farklı derece ve boyutları vardır ve fertlerin ve toplumların ahlaki ve psikolojik durumlarıyla yakından alakalıdır.

Müslümanlara dostluk elini uzatan hiç kimsenin eli boş çevrilmemiştir. Ama her şey iyi niyete bağlıdır. İyi niyet esas olduktan sonra müslümanlarla geçinmek kolaylaşır.

Sonuç olarak, İslam'ın ve müslümanın korunması şartıyla gayri müslimlerle farklı derecelerde temeli maddi çıkar ilişkileri olmayan dostluk yapılabilir ve bunda zaruret derecesinde maslahat vardır.

Dostluğa, sevgiye, hoşgörüyü müesses bir dünya kurmaya çalışmak herkesin menfaatinedir.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HABER-İ SÂDİK

Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelim Anabilim Dalı Öğr. üyesi

Antikçağdan beri filozofları meşgul eden bilgi konusu, Yeniçağ'da felsefenin önemli bir disiplini ve tam bir sistem olarak ortaya çıkmış, "bilgi teorisi (epitemooloji)" adı altında hakkında çok şeyler söylenmiş ve yazılmıştır¹.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran önemli faktör² ve imanla ilişkisi olması³ itibâriyle bilgi ve bununla ilgili terminolojiyi Kur'an-ı Kerim sıkça dile getirmiştir⁴. Hadis kitaplarına baktığımız zaman hemen hemen hepsinde bilgiye âit bablar veya fasıllar görmemek mümkün değildir. Bundan dolayı İslâm düşünür ve kelâmcıları, bilgi problemi üzerine eğilmişler, kitaplarının baş kısımlarında bilginin (ilmin) tanımına, imkânına, hangi yollarla elde edildiğine, geçerli olup olmadığına ve kısımlarına yer vermişlerdir⁵.

1 Turhan, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırmacı Amiri ve Felsefesi*, M.Ü.İ.F.Y., Yıldızlar Matbaası, İstanbul 1992, s. 166; Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F.y, Yıldızlar Matbaası, İstanbul 1993, s.9.

2 Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları Umud Matbaacılık, İstanbul 1997, s. 19.

3 Yüksel, Emrullah, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991, s. 11.

4 Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 19; Yüksel, Emrullah, a.g.e., a.y.

5 Örnek olarak bkz. Bâkılânî, *Kitabu Temhidi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, Tah. İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1404/1993, s. 25 vd.; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981, s. 4 vd.; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, Tah. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmün'im Abdülhamid, Matbaatü's-Saâde, Mısır, 1369/1950, s. 3 vd.; Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, Tah. Claude Selâme, Dimaşk 1990, I, 4 vd.

Bütün bu yapılan çalışmalardan ve sarfedilen çabalardan hedeflenen şey, Allah'tan gelen ve evrensel olan dinin gerçek karakterini ortaya koymak, ifade ettiği mânâyı açıklığa kavuşturmak ve o din içerisinde yer alan inanç sistemini taklit, şüphe, zan ve yanlışlardan arındırıp delillerle ispatlanmış sağlam ve kesin bilgi temellerine oturtmaktır. Kısacası din ve inançla ilgili doğru bilgileri öğretilip yanlışları düzeltmektir.

Hedefleri bu olan İslâm düşünür ve kelâmcıları, sadece dinî bilgiyle değil, genel bilgiyle de meşgul olmak suretiyle İslâm düşünce tarihinde yeni bir gelenek oluşturmuş⁶ ve kendilerinden sonra gelen âlimler de bilgi konusunu öncelikle ele almışlardır⁷.

Biz bu makalemizde "*bilgi teorisi*" veya epistemolojiyi bütün yönleriyle ele alacak değiliz. Ancak bir makale çerçevesi içerisinde ele almayı düşündüğümüz bilgi kaynaklarından biri olan "*doğru haber*"i daha net bir biçimde ortaya koyabilmek için çok detaylı olmasa da bilginin tanımına, genel olarak bilgi çeşitlerine ve diğer bilgi kaynaklarına kısaca değineceğiz.

I. BİLGİNİN TANIMI

Arapçası "*ilim*" olan *bilgi* sözlükte cehâletin zıddıdır. hissetme, itkan, anlama, öğrenme, tanıma, yakın ve tecrübe sonucu bir şeyi kavrama demektir⁸. Dilciler, bilginin (ilmin) ma'rifetle eş anlamlı olduğunu kabul ederler⁹. Fakat daha sonra izah edileceği üzere terim anlamları itibâriyle bu iki kelimeyi eş anlamlı saymak beraberinde bazı problemleri de getirir.

Bilginin, çok kapsamlı bir kavram olan "*ilim*"in ihtivâ ettiği mânâyı içermesi mümkün değildir. Ancak biz, epistemolojik açıdan ele aldığımız için "*bilen* (özne, suje) ile *bilinen* (nesne, obje) arasındaki ilişkinin ürünü"¹⁰ olarak tanımlanan ilmin yerine "*bilgi*" kelimesini kullanacağız¹¹.

6 Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 23; Yeşilyurt Temel, Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Belli Başlı Görüşleri, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 1998, s. 65.

7 İmam Mâtürîdî'yi bu geleneğin öncüsü olarak görmekteyiz. Bkz. Kitabü't-Tevhid, s. 3-6, 7-11, 24, 26-27, 32, 80-81, 102, 112, 113, 115,116, 135, 153, 175, 183, 222-224, 287, 380, 382. Burada şunu belirtmek gerekir ki, Mâtürîdî'nin bu husustaki öncülüğü, bilgiyi bir teori olarak ele alması ve kitabına bilgiyi konu alan bir girişle başlamasından, daha doğrusu bağımsız bir başlık altında bu konuyu işlemesindedir. Yoksa ondan önce de Ca'd b. Dirhem, Câhız, Bişr b. Mu'temir, Eş'arî, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf gibi zatlar da bilgiden bahsetmişlerdir. (Geniş bilgi için bkz. Hanifi Özcan, Mâtürîdî'de Bilgi Problemi, s. 23 vd.).

8 İbn Seyde, el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-A'zam fi'l-Lûğa, II, 124-125.

9 Bkz. Feyyûmî, el-Misbâhu'l-Münir fi Ğaribi's-Şerhi'l-Kebir li'r-Râfî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, II, 427.

10 Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefi Antropoloji, Edb. Fak. Yay., İstanbul 1971, s. 65.

11 Özcan Hanifi, a.g.e., s. 31.

Bilginin terim anlamına gelince, kelâmcıların bu konuda farklı görüşler ileri sürdükleri görülmüştür. Bunlardan Fahrüddin er-Râzî (544/1150-606/1210)'ye göre bilgi tam olarak tanımlanamaz ve tanımlanmaya ihtiyacı yoktur. Çünkü o, bedihî yani apaçıktır, zorunludur, kesbî değildir. Başkası ancak onunla bilinir. Bu da bilginin başkasından daha bilinir olduğunu ifade eder. Dolayısıyla başkasının onu tanımlaması imkânsızdır ve bu devri gerektirir¹².

Cüveynî (419/1028-478/1085) ve Gazâlî (450/1058-505/1111)'ye göre bilgi nazarî yani kesbîdir. Tanımı mümkündür fakat zordur. Misal ile veya bölümlere ayırmak suretiyle tanımlanabilir¹³.

Bir kısım kelâmcılar da bilginin kesbî olup tanımlanabileceğini söylemişler ve bazı tanımlar ileri sürmüşlerdir. Bunları Mu'tezile'nin, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının, filozofların ve mutasavvıfların tanımları olarak dört katagoride ele almak mümkündür.

A. Mu'tezile'ye Göre Bilginin Tanımı

Mu'tezile kelâmcılarından Ebu'l-Kâsım el-Kerhî el-Kâbî (v. 319/931) bilgiyi "*bir şeye olduğu gibi inanmaktır*" şeklinde tanımlar¹⁴. Bu tanım, Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıları tarafından reddedilir. Çünkü tanımın şartlarından olan efrâdını câmi (fertlerini içinde toplayan) ve ağıyârını mâni (fertlerinden olmayanları dışarda bırakan) olma özelliği, bu tanımda yer almamaktadır. Burada göze çarpan ilk yanlışlık, bilginin inanç (itikad) olarak düşünülmesidir. Eğer bilgi inanç olsaydı, her bilen (âlim) inanan (mutekid) olurdu. Halbuki Allah mutekid değil, âlimdir. O halde bilginin itikad olarak düşünülmesi doğru değildir¹⁵.

Başka bir yanlış, bu tanımın, varlığı imkânsız olan ma'duma (yoka) âit bilgiyi ihtivâ etmemesidir. Meselâ zıtların bir araya gelmesi ve Allah'ın şerikinin olması varlığı muhal yani imkânsız olan yoklardandır. Tanım içinde yer alan "şey" in yokları içine almamasından dolayı tanım eksiktir. Gerçi yok'a şey denemez ancak bilginin ona taallük ettiği ve yok'un da mâlûm olduğu bir gerçektir¹⁶.

12 Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye*, Tah. Muhammed el-Mu'tasimbillâh el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1410/1990, I, 450-453; *el-Muhassal*, Tah. Prof. Dr. Hüseyin Atay, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire 1411/1991, s. 81 vd.; *Meâlimü Usûli'd-Din*, Tak. Dr. Semih Duğaym, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992, s. 20.

13 Gazâlî, *el-Mustasfâ min İmi'l-Usûl*, Dâru's-Sâdir, Mısır, 1322, I, 25; İcî, *el-Mevâkıf, Âlemü'l-Küttüb*, Beyrut, s. 9.

14 Bkz. Bağdâdî, a.g.e., s. 5; Ebu'l-Muin en-Nesefî, a.g.e., I, 4.

15 Bağdâdî, a.g.e., s. 5-6.

16 Bağdâdî, a.g.e., s. 5; Cüveynî, a.g.e., s. 13; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, vr. 1b-2a; Gazâlî,

Tanımın bir başka eksiği ise, bilgiden sayılmayan ve “*bir şeye olduğu gibi inanma*”yı ifade eden taklidi içine almasıdır. Kaldı ki bu tanımı sadece Ehl-i Sünnet kelâmcıları değil, Mu'tezile kelâmcıları da kabul etmemişlerdir. Bu nedenle gerek Ebu Ali el-Cübbâî (235/850-303/916) gerekse oğlu Ebu Hâşim el-Cübbâî (277/890-321/933), mezkûr tanıma ilâvelerde bulunmak sûretiyle bu sıkıntıdan kurtulmak istemişlerdir. Ebu Ali tanımın sonuna “*zaruret ve delille*”, Ebu Hâşim ise “*ımunefsin kararlılığı ile beraber*” gibi ilâveler getirmişlerdir. Ancak bu ilâveler tanımların eksikliğini gidermediği gibi eleştirilerden kurtulmalarına da yetmemiştir. Yukarıda zikrettiğimiz gibi hem kendi mezheplerine mensup kelâmcılar hem de Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından tenkit görmüşlerdir¹⁷.

B. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına Göre Bilginin Tanımı

Ebu'l-Hasen el-Eş'ari (260/874-324/936)'nin kendi eserlerinde bilgiyle ilgili herhangi bir tanıma rastlamadım. Fakat bazı kelâm kitaplarında Eş'arî'ye nisbet edilen “*bilginin anlamı ve hakikati, kendisiyle âlimin (bilenin) mâlûmu (bilineni) bildiği şeydir*”¹⁸ veya “*bilgi, mahallinin âlim (bilen) olmasını gerektiren şeydir*”¹⁹ veya “*bilgi, bilinenin olduğu gibi idrak edilmesidir*”²⁰ şeklinde tanımlar yer almaktadır. Bu her üç tanım da eksik ve müphemdir. Tanımlarda bulunması gereken açık-seçiklik burada yer almamaktadır²¹. Meselâ birinci ve ikinci tanımda bilginin bilenle, bilenin de bilgiyle tanımlandığı görülür ki, burada apaçık bir devir (kısır döngü) söz konusudur²². Üçüncü tanımda bilgiden mecaz olarak kullanılan “*idrak*” kelimesi yer almıştır. Halbuki tanımlarda mecazın kullanılması doğru değildir. Çünkü bu husus -yukarıda olduğu gibi- kısır döngü haline gelir. Ayrıca tanımın sonunda yer alan “*olduğu gibi*” kaydı gereksizdir. Zira bunun tanıma kazandırdığı hiç bir şey yoktur²³.

Bâkullânî (v.403/1013) bilgiyi “*bilineni olduğu gibi bilmek*” şeklinde tanımlar. Kendisi bu tanımın efrâdını câmi ve ağıyârını mâni bir tanım

a.g.e., a.y.

17 Bkz. Bağdâdî a.g.e., s. 5-6; Cüveynî, a.g.e., a.y.; Ebu'l-Muin en-Neseffî, a.g.e., I, 4 vd.; Kâdî Abdülcebbar, el-Usûlü'l-Hamse, Tah. Dr. Abdülkerim Osman, Neşr. Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1408/1988, s. 46. Abdülcebbar burada ma'rifet, dirâyet ve ilmin (bilginin) benzer şeyler olduklarını; nefsin kararlılığı, gönün ferahlığı ve kalbin oturaklığı gibi anlamlara geldiklerini ve bilginin itikaddan farklı olduğunu ifade eder.

18 Bkz. İbn Fûrek, Mürreddü'l-Makalât, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987, s. 10.

19 Bkz. Cüveynî, a.g.e., s. 12; Ebu'l-Muin en-Neseffî, a.g.e., s. 8; İcî, a.g.e., s. 10.

20 Bkz. Neseffî, a.g.e., a.y.; İcî, a.g.e., a.y.

21 Bkz. Cüveynî, a.g.e., a.y.

22 İcî, a.g.e., a.y.

23 İcî, a.g.e., a.y.

olduğunu söyler ve bunu delillendirmeye çalışır²⁴. Her ne kadar Pezdevî (421/493-1027/1099)²⁵ ve Cüveynî²⁶ bu tanımı benimsemiş olsalar da, tanımda kullanılan “*ma’rife*” kelimesinden dolayı diğer Sünnî kelâmcılar tarafından kabul görmez. Gerekçe olarak hâdis bilgi için kullanılan *ma’rifenin* Allah’a sıfat olamayacağı, O’na “*âlim*” dendiği halde “*ârif*” denemeyeceği ileri sürülür²⁷.

Ebu’l-Muin en-Neseî (v. 508/1114), Tabsıra’da yukarda geçen ve daha başka tanımları zikrettikten ve eleştirilerini yaptıktan sonra son olarak - bir konuşma esnasında Mâtürîdî (v. 333/944) tarafından şifahi olarak yapıldığı kabul edilen- bir tanıma yer verir. Bu tanıma göre “*bilgi, âit olduğu kimseye söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin (mezkûrun) tecelli etmesini (açığa çıkmasını) temin eden bir sıfattır*”²⁸.

Bu tanım Neseî’de düzgün bir cümleyle ifade edilememiştir. Bazı kaynaklarda küçük değişikliklerle ve düzgün ifadelerle yer almaktadır²⁹.

Neseî’ye göre bu tanım efrâdını câmi ve ayyârını mânidir³⁰. Taftâzânî (722/1322-792/1390), bu tanımı benimser ancak bunun Mâtürîdî’ye âit olduğunu söylemez. Mevcudu ve ma’dumu kapsamı için “*şey*” yerine “*mezkûr*”un kullanıldığını; kısır döngüden (devrden) kaçınmak için de “*ilim*” kökünden gelen “*mâlûm*” kelimesine yer verilmediğini ifade eder³¹. Cürcânî (v. 816/1413) de bu tanımdan övgüyle bahseder ve bunun bilginin mâhiyetini ortaya koyma hususunda yapılan en iyi tanım olduğunu dile getirir. Ona göre bu tanım, itiraz edilmeyecek şekilde mevcudu, ma’dumu (yoku), mümküni ve müstahili (imkânsız) içine aldığı gibi, müfredi, mürekkebi, külliyi ve cüz’iyi de içine alır³². Tanımda geçen “*tecelli*”, apaçıklığı ifade eder. Böylece zan,

24 Bâkîllânî, *et-Temhid*, s. 25.

25 Pezdevî, *Ehl-İ Sünnet Akaidi*, Çev. Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük, Kayhan Yayınları, İstanbul 1988, s. 14.

26 Cüveynî, *a.g.e.*, a.y.

27 Bkz. Neseî, *a.g.e.*, I, 7-8; Bahru’l-Kelâm fi Akaidi’l-İslâm, Matbaatü Meşrûkî’l-İrfân, Konya, 1327/1329, s. 3; İcî, *a.g.e.*, s. 10.

28 Neseî, *a.g.e.*, I, 11.

29 Bkz. Taftâzânî, *Şerhu’l-Akaidi’n-Neseîyye*, Tah. Muhammed Adnan Derviş, s. 60; *Şerhu’l-Makâsîd*, Tah. Abdurrahman Umeyra, Alemtü’l-Küttüb, Beyrut 1409/1989, I, 195; Beyâdî, *İşârâtü’l-Merâm an İbârâti’l-İmam*, Tah. Yusuf Abdürrezâk, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1368/1949, s. 39.

30 Ebu’l-Muin en-Neseî, *a.g.e.*, a.y.

31 Taftâzânî, *a.g.e.*, I, 195.

32 Tanımın bütün bu sayılanları içine alması -Taftâzânî’nin de söylediği gibi-, tanımda zikredilen “*mezkûr*” kelimesinden kaynaklanmaktadır. O halde bu tanım, duyuları ve akli kapsamaktadır. Oysa bu tanımdan hemen sonra Taftâzânî’nin zikretmiş olduğu “*zıddına ihtimal vermeyecek şekilde mânâları birbirinden ayıdetmeyi gerektiren bir sıfattır*” şeklindeki tanım, sadece akli kapsamakta ve duyuları dışlamaktadır. (Taftâzânî, *a.g.e.*, a.y.).

cehl-i mürekkep ve doğru taklidî inanç tanımının dışında kalmış olur. Çünkü böyle bir inanç kalpte bir düğüm olup onda ne bir apaçıklık ne de kendidüğümün çözüldüğü bir mutluluk söz konusu değildir³³.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bilgi tanımı, buraya kadar zikrettiklerimizden ibâret değildir. Ancak konuyu daha fazla uzatmamak için bu kadarıyla yetinmek istiyoruz. Görüldüğü gibi kelâmcılar -özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcıları -çünkü Mu'tezilenin Allah'ın zâtıyla kaim ilim sıfatı gibi bir düşüncesi yok- bilginin tanımı hususunda hayli zorlanmışlardır. Zira onlar, yapmış oldukları tanım içerisinde hem Allah'ın hem de beşerin bilgisinin yer alması amacını gütmüşlerdir. Tanımların efrâdını câmi ve ağıyârını mâni, devr ve teselsülden uzak olması için çaba sarfetmişlerdir. Bunlardan bir kısmı kabul görürken bir kısmı da eleştirilere mâruz kalmıştır.

Kelâmcıların bilgiye ilişkin tanımlarından sonra bakalım filozoflar bilgiyi nasıl tanımlamışlar onu görelim.

C. Filozoflara Göre Bilginin Tanımı

Daha önce belirttiğimiz gibi Filozoflar, Antik çağdan beri bilgi konusuyla meşgul olmuşlar ancak belli bir döneme kadar bilginin tam tanımını yapmamışlar, bilgi ve bilgi kaynaklarıyla ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Meselâ milât'tan önce VI. yüzyılda ilk bilgi problemini ele alan Parmenides (M.Ö. 540-450), rasyonalist bir filozof olması hasebiyle bilginin salt düşünmeyle elde edilebileceğini dile getirmiş³⁴ fakat bilginin tam tanımını yapmamıştır. Daha sonraki Helenizm ve Roma Felsefesi dönemlerinde de filozofların bilgi problemini sistemleştirme yolunda hayli mesafe kat etmelerine karşın, o dönemlerde de bilginin tam tanımına ratlanmamaktadır³⁵. Bununla birlikte başta İslâm filozofları olmak üzere müslüman olduklarını iddiâ ettikleri halde felsefeyi şeriatın önünde gören ve bu nedenle filozoflar içinde kendilerine yer verilen İhvânü's-Safa'nın bilgiyi tanımladıkları görülür.

İslâm filozoflarından Kindî (v. 252/866), "*bilgi, eşyanın hakikatlarıyla kavranmasıdır*" der³⁶.

33 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Matbaatü's-Saâde, Mısır, 1325/1907, I, 85-86.

34 Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, Evrim Matbaacılık, İstanbul 1980, s. 29.

35 Adı geçen dönemlerde bilgi problemleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Gökberk, Macit, a.g.e.; Ferruh, Omar, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabî*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1983; Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, A.Ü. İ.F.Y., Ankara 1987; Yılmaz, Faruk, *İlkçağ Düşünce Tarihi*, Bileşik Yayıncılık, Umut Matbaacılık, İstanbul, Tsz.

36 Kindî, *Resâil*, I, 169 (Dr. Hüsam Muhyiddin el-Alûsî, *Felsefetü'l-Kindî ve Arâül-Kudemâ ve'l-Muhdesine fih*, Dâru't-Talia, Beyrut 1985, s. 26'dan naklen).

İhvânü's-Safâ³⁷ bilgiyi, “*bilenin zihninde bilinenin formunun oluşmasıdır*” şeklinde tanımlar. Bilginin ziddinin cehl olduğunu ve bunun, adı geçen formun zihinde oluşmaması anlamına geldiğini ifade eder³⁸.

İcî (v. 756/1355) ve Cürçânî, filozoflara âit iki tanım zikrederler. Her iki tanım da bazı lâfız farklarının dışında yukardaki tanımla aynı anlamı ifade ederler³⁹. Ancak tanımlarda geçen “*formun oluşması*” ve “*algılananın mâhiyetinin temessülü*” gibi deyimler, zihnî varlıklar üzerine bina edildiği için, bu tanımlar kabul görmezler⁴⁰. İcî kelâmcıların bunu iki yönden reddettiklerini söyler. *Birincisi*: Eğer bilgi (taakkul), bilinenin (mâkulün, objenin) mâhiyetinin oluşması veya temessülü olsaydı, o takdirde siyah ve beyazı bilen kimsenin zihninde siyahlık ve beyazlık oluşurdu. *İkincisi*: Dağın ve semânın mâhiyetlerinin zihnimizde oluşmasının imkânsızlığı bilinen bir gerçektir⁴¹.

İcî ve Cürçânî, kelâmcıların tenkitlerini yetersiz ve belki de yanlış bulmuş olmaları ki, bu her iki tenkide de cevap verme ihtiyacı duyarlar ve derler ki: Zihnin siyah ve beyaz olması, siyahlık ve beyazlığın zihnî vücut diye adlandırılan zıllî vücutla var olan mâhiyetlerinin değil, hâricî vücut denilen aynî vücutla var olan hüviyetlerinin yani mâhiyetlerinin zihinde oluşmasıyla gerçekleşmiş olur. Çünkü hâricîte vücudu olmamakla nitelenen akfî (zihnî, maddesinden soyutlanmış) formlar olmaksızın mâhiyetin bir anlamı yoktur. Ayrıca akfî formlar, hâricîte var olana âit hususlarda gerçek vücut diye nitelenen hâricî hüviyetlerden farklıdır. Cevabın ikinci şıkkına gelince,

37 Milâdî X. asrın ikinci yarısında (373/983) görülen İsmâilî temayüllü, insanları taassuptan kurtarmak, toplumu ıslah edecek bir aydınlar ahlâkî ortaya koymak ve tabiat ilimlerinden yola çıkarak bir felsefe kurmak iddiasıyla oluşturulmuş siyasi, dinî bir birliktir. Saf ve temiz kardeşler anlamına gelen İhvânü's-Safâ'nın merkezi Basra'dır. Düşüncelerini yaymak için “Resâilü İhvânî's-Safâ” adıyla bilinen bir ansiklopedi hazırlamışlardır. Tahrir heyetinde el-Mukaddesî diye bilinen Ebu Süleyman Muhammed b. Müşir el-Bustî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hârûn el-Zencânî, Muhammed b. Ahmed el-Nahracûrî, el-Avfi, Zeyd b. Rifâa gibi müelliflerin adı geçmektedir. İhvânü's-Safâ'nın felsefî temayülleri, Eski Yunan, İran ve Hind felsefesinin eski mütercim iktifatçıların felsefî temayülleriyle birdir. Birçok Yunan filozofunun adı geçmekte, Aristo ise daha muteber sayılmaktadır. Risâlelerin muhtevâsı tamamen eklektik olup, esas noktasını, dünyanın ilâhî menşei ve ruhun Tanrı'ya rücu'u akidesi oluşturmaktadır. Tekrarlarla dolu olan elli iki risâlenin bütünü, bir ilimler ansiklopedisine benzemektedir. Riyâziyye, mantık mebdâisi, tabii ilimler, ilm-i nefis, metafizik, tasavvuf, ilm-i nücum, sîhîr, birliğin mâhiyeti ve teşkilâtından bahseder. (Bkz. T. J. de Boer, **İslâm Ansiklopedisi**, M.E.B., İstanbul Basımevi, İstanbul 1979, V/2, 946; Taylan, Necip, **Şâmil İslâm Ansiklopedisi**, Şâmil Yayımevi, İstanbul 1991, III, 115-116).

38 İhvânü's-Safâ, **er-Resâil**, Dâru Sâdir-Dâru Beyrut, Beyrut 1957, I, 262, 399; III, 385.

39 İcî, a.g.e., s. 10; Cürçânî, a.g.e., I, 76; et-Ta'rifât, s. 155.

40 İcî, a.g.e., a.y.; Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkif, I, 76.

41 İcî, a.g.e., s. 141.

imkânsız olan, zihnimizde dağın ve semânın hüviyetlerinin oluşmasıdır. Çünkü bu hüviyet, zihinde oluşmaya engel en, boy ve yükseklik gibi niteliklere sahiptir. Dağ ve semânın aklî mâhiyetlerinin zihinde oluşması için herhangi bir engel söz konusu değildir. Bu iki şüpheyile ilgili olarak kelâmcıların zikretmiş oldukları husus, lâfız müşterekliğinden kaynaklanan bir yanıştır. Zira mâhiyet lâfzı, zihinde var olan mâhiyetten ibaret olan mâkul ve mâkula mutabık olan şeye denir. Bu da hâriçte var olan şeydir. Böylece bu iki şey bir tek şey zannedildi ve bütün hükümlerde müşterek olarak ele alındılar. Belki de filozoflar bilgiyi ademî bir şey olarak kabul ettiler ve onu bilenin ve bilinenin maddeden mücerred olması şeklinde ifade ettiler⁴².

Tanımların reddedilişlerinin başka bir nedeni de zan, cehl-i mürekkep ve taklidi ve hatta şek ve vehmî içine almasıdır⁴³.

Tûsî (597/1201-672/1274), filozofların bilginin hakikatıyla ilgili olarak çok şey söylediklerini ve büyük ihtilâflara düştüklerini belirttikten sonra İbn Sina'nın bile bilginin hakikatının ne olduğu hususunda şaşkınlık içinde olduğunu ifade eder. Onun bir yerde bilgiyi "*maddeden tecerrüd*"le yorumladığını, başka bir yerde onu zâtla ilgili keyfiyet, arazla ilgili izafet kategorisinden saydığını, başka bir yerde bilinenin mâhiyetine uygun, âkil (bilen) cevherde oluşan formdan, bir yerde de mücerred izafetten ibâret olduğunu kabul ettiğini söyler⁴⁴.

Tûsî'ye göre bilginin "*maddeden tecerrüd*"le yorumlanması son derece yanıştır. Çünkü bu, bilginin ademî bir şey olduğu anlamına gelir. Bilginin zâtla ilgili keyfiyet ve arazla ilgili izafet kategorisinden sayılması ise, onun izâfetli hakiki bir sıfat olduğunu gösterir⁴⁵.

Bilginin hakikatıyla alâkalı olarak yukarıda zikredilen ibâreler, ister İbn Sina'nın şaşkınlık içinde ifade ettiği, isterse başkalarının bu konudaki ihtilâflarını açıklama sadedinde dile getirmiş oldukları ibâreler olsun, bütün bunlar, filozofların söylediklerinin sağlam bir temele oturmadiğimin, aksine çoğunun zan ve tahmine dayandığının delilidir⁴⁶.

Çağdaş felsefede "*bilgi, insan zihninin eşya ve hâdiselere yönelik kavrama faaliyetinin ürünü*"⁴⁷ veya "*suje (bilen) ile obje (bilinen) arasındaki*

42 İcî, a.g.e., a.y.; Cürçânî, a.g.e., VI, 8-9.

43 İcî, a.g.e., s. 10; Cürçânî, a.g.e., I, 76.

44 Tûsî, Alâüddin, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Tah. Dr. Rıza Saâde, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1990, s. 226.

45 Tûsî, a.g.e., a.y.

46 Tûsî, a.g.e., s. 227.

47 Yılmaz, İrfan – İhsanoğlu, İ. Hakkı – Aydın, Selim – Bozer, Fuat – Bayhan, Nevzat – İnal, İhsan, *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, Feza Gazetecilik A.Ş., İstanbul 1998, I, 94.

*ilişkinin ürünü*⁴⁸ olarak tanımlanır. Bu tanımlardan özellikle ikincisiyle Cürcâmî'nin filozoflara nisbet ettiği “*akleden (bilen, özne, suje) ile akledilen (bilinen, nesne, obje) arasındaki özel ilişki*” şeklindeki tanım arasında herhangi bir fark görülmemektedir. Hatta Tehânevî, benzer bir yaklaşımın çoğu kelâmcılarda da görüldüğünü, bilenle bilinen arasındaki ilişkiye “*taalluk*” adını verdiklerini ve bu taallukla bilgiyi kasdettiklerini zikreder⁴⁹. Filozof Rıza Tefvik de “*bilgi, bilenle bilinen arasında gerçekleşen bir ilişkidir*” tanımının muteber ve doğru bir tanım olduğunu ifade ettikten sonra, “*bindenaleyh “bilgi ilişkiden ibarettir” diye hükmediliyor, ve hakikaten bugün her feylesof teslim eder ki bilgi ilişkinin ta kendisidir*” demek suretiyle bu sonuncu tanımı benimser⁵⁰.

D. Mutasavvıflara Göre Bilginin Tanımı

İslâm filozoflarına gelinceye kadar gerek Antik çağda gerekse Helenizm ve Roma felsefesi dönemlerinde filozofların bilginin tam tanımını yapmadıklarını zikretmiştik. Mutasavvıfların da aynı şekilde bilginin tam tanımını yapmadıkları ancak onun hakkında bilgi verdikleri görülür. Verilen bu bilgiler, sistematik bir çerçeve içerisinde ve epistemolojik açıdan ele alınmış bilgiler olmayıp daha çok Allah'ı bilmek veya tanımak anlamını ifade eden “*ma'rifet*” veya “*el-ma'rifetü billâh*” konuları içerisinde ele alınır. Bu da onların kesbî bilgiye karşın ledünnî bilgiyi esas almalarından kaynaklanmaktadır. Meselâ Kuşeyrî (376/987-465/1073) “*bilginlere göre bilgi (ma'rifet) “ilim”dir. Her ilim ma'rifet, her ma'rifet de ilimdir. Her Allah'ı bilen (âlim) ârif; her ârif de âlimdir*” dedikten sonra mutasavvıfların geniş anlamıyla ma'rifetle neyi kasdettiklerini şöyle dile getirir:

“Ma'rifet (bilgi), Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tanıyan, sonra Allah'la olan muâmelesinde sadakat üzere olan, sonra kötü huylardan ve bu huylara âit âfetlerden temizlenen, sonra Hakk'ın kapısında uzun uzadıya bekleyen ve O'na olan kalbî bağlılığını devam ettiren, sonuçta Allah tarafından güzel bir teveccühe nâil olan, bütün davranışlarında Allah'a olan sadakatını ortaya koyan, nefsinin telkinlerinden alâkasını kesen, kendisini Allah'tan başkasına çağırın hiç bir şeye kulak vermeyen kimsenin sıfatıdır. Böylece kul, halka yabancı, nefsinin âfetlerinden uzak, davranış ve düşüncelerinde temiz olur. Gizli olarak Allah'a yakarışı devam eder. İlâhî kudretin tasarruflarının ne

48 Mengüşoğlu, Takiyettin, a.g.e., s. 65; Felsefeye Giriş, Evrim Matbaacılık, İstanbul 1983, s. 51, 57.

49 Thânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfu Istılâhâtı'l-Fünûn*, Kalküta, 1862/ İstanbul 1404/1984, “ilm” maddesi. Krş. Karadaş, Çağfer, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 36.

50 Tefvik, Rıza, *Felsefe Dersleri*, Kader Matbaası, İstanbul, 1330, s. 417.

şekilde cereyan ettiğine dair olan sırları Allah'ın bildirmesi ve öğretmesiyle olur. İşte o zaman böyle kimseye "ârif", onun bu haline de "ma'rifet" denir⁵¹.

Muhyiddin İbn Arabî (v. 638/1241)'ye göre bilgi (ilim), ister ma'duister mevcut olsun kalbin herhangi bir şeyi olduğu gibi (nasılsa öyle) elde etmesidir. Dolayısıyla bilgi, kalp tarafından elde edilen bir sıfattır. Bilen kalp, bilinen ise elde edilen özdür⁵².

II. BİLGİNİN ÇEŞİTLERİ

İslâm kelâmcıları önce bilgiyi kadim ve hâdis olmak üzere ikiye ayırırlar. Kadim bilgi Allah'ın bilgisi, hâdis bilgi ise yaratıkların bilgisidir⁵³. Konumuz itibariyle bizi ilgilendiren bilgi, hâdis olan yaratıkların bilgisi içerisinde yer alan insanların bilgisidir. Bu da zarurî (zorunlu) ve kesbî (kazanılmış) olmak üzere ikiye ayrılır.

A. Zarurî (Aksiyomatik) Bilgi

Zarurî (aksiyomatik) bilgi, hiçbir fikrî çaba, faaliyet ve gayret göstermeden, delile başvurmadan, insanın irade ve kudretinin dışında, kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak meydana gelen bilgidir⁵⁴.

Zarurî bilgi; bedihiyyât veya evveliyyât, fitriyyât, müşâhedât (müşâhedeler), mücerrebât (tecrübeler), mütevâtirât (mütevâtirler), hadsiyyât (hadsler) gibi kısımlara ayrılır. Birinciye küllün cüz'ünden büyük olması, ikinciye dört sayısının çift olması, üçüncüye ateşin yakıcılığı, açlık, susuzluk, elem, lezzet..., dördüncüye dayanın ağrı vericiliği, beşinciye görmediğimiz bir şehrin varlığının defalarca işitmek suretiyle kabul edilmesi, altıncuya ise ayın aydınlığının güneşten olması örnek olarak verilebilir⁵⁵.

Cürcânî zarurî bilgiyi Viddâniyyât, hissiyyât ve Bedihiyyât olmak üzere üçe ayırır.

1. Viddâniyyât: İnsanın kendi içinde var olan veya bâtnî (esoterik)

51 Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Tah. Dr. Abdülhalim Mahmud - Mahmud İbnü's-Şerif, Dâru'l-Kütübü'l-Hadise, Matbaatü's-Saâde, Mısır, II, 601.

52 İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, I, 91. Mutasavvıflara göre bilgiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

53 Bkz. Bâkılânî, a.g.e., s. 26; Bağdâdî, a.g.e., s. 8; Cüveynî, a.g.e., s. 13; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 155.

54 Bkz. Bâkılânî, a.g.e., a.y.; Bağdâdî, a.g.e., s. 8-9; Cüveynî, a.g.e., s. 13-14. Krş. Topaloğlu, Bekir, *Kelâma Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1996, s. 70; Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 86.

55 Bkz. Taftâzânî, a.g.e., I, 210 vd. Geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, Bekir, a.g.e., s. 70-71.

duyguları aracılığı ile ortaya çıkan bilgilerdir. İnsanın kendi varlığını, korkusunu, öfkesini, acısını, açlığını ve tokluğunu bilmesi gibi.

2. Hissiyât: Bununla Duyu idrakleriyle elde edilen bilgiler kastedilmektedir. Bu bilgiler; dış duyular aracılığıyla mükerrer duyuların doğurduğu tecrübeler, defalarca işittiğimiz haberlerden ibaret olan mütevâtirler, dış duyularla elde edilen müşâhedeler ve tecrübenin çokça tekrarı veya zihnin mukaddimelerden neticelere sür'atle intikalinden ibaret olan hadsler gibi kısımlara ayrılır.

3. Bedihiyât: Bunlara evveliyât da denir. Meydana gelmesi düşünme ve çabaya bağlı olmayan ve ilk nazarda hemen meydana gelen bilgilerden olan bedihiyât, kıyasları beraberlerinde bulunan fitriyyâtı da içine alır⁵⁶.

B. Keskî Bilgi

Keskî bilgi, "*insanın sebeplerine yapışmak suretiyle iradesi ve gayreti yoluyla Allah'ın onda meydana getirdiği bilgidir*"⁵⁷. Bu bilgi; delil getirme, akıl yürütme ve delillere dayanarak bir şeyden sonuç çıkarma gibi anlamları ifade eden istidlâlî veya nazarî bilgiyi de içerir⁵⁸. Buna göre kesbî bilgi istidlâlî bilgiden daha umumîdir. Yani her istidlâlî bilgi kesbî bilgidir fakat her kesbî bilgi istidlâlî bilgi değildir⁵⁹. Bunun anlamı şudur: Keskî diye adlandırdığımız iradeye bağlı olarak kazanılan bilgi, nazarsız yani akıl yürütme olmaksızın da meydana gelebilir⁶⁰. Buna dinlemek ve bakmak suretiyle elde edilen bilgiyi örnek olarak verebiliriz. Ancak genel görüş, kesbî bilginin akıl yürütmeyle elde edilebileceği yönündedir⁶¹.

Günümüz felsefesinde bilgi; âdi (basit), ilmî (bilimsel) ve felsefî bilgi olmak üzere üçe ayrılır.

Âdi bilgi, cüz'î olaylara âit olup şahsî tecrübelerle, haberle ve müşâhedeyle elde edilen bilgidir. Bu bilgi eşyayı tanımaktan ibarettir. Halkın olayları olduğu gibi kabul etmesidir. Meselâ taşın düştüğünü görür de bunun keyfiyet ve nedenini bilmez ve araştırılmaz⁶².

56 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 123-124. Krş. Topaloğlu, Bekir, a.g.e., a.y.; Keskin, Halife, a.g.e., s. 120-121.

57 Sâbûnî, Nureddin Ahmedb. Mahmud, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, 5. Bakı, D.İ.B.Y., Ankara 1995, s. 17 (Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'nun "Mâtüridiyye Akaidi" adıyla yapmış olduğu tercümeyle birlikte); Taftâzânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, s. 71.

58 Bağdâdî, a.g.e., s. 9; Taftâzânî, a.g.e., s. 65, 70-71.

59 Taftâzânî, a.g.e., s. 71.

60 Cüveynî, a.g.e., s. 14.

61 Bilginin türleri ve bu konudaki izahlar için bkz. Yüksel, Emrullah, a.g.e., s. 84 vd.; Özcan, Hanifi. A.g.e., s. 78 vd.; Keskin, Halife, a.g.e., s. 105 vd.

62 Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 142;

İlmî (bilimsel) bilgi; varlıklar arasındaki ilişkileri, kanunları bilmektir. Bu bilgi türünde sonucu sebebe, olayları kanuna bağlama söz konusudur. Âdi bilgide olduğu gibi sadece şeyayı ve olayları tanımaktan ibaret değildir⁶³.

Felsefî bilgi, sentetik (terkibî) ve yüce bir bilgidir. Bilimsel bilginin de sınırlarını aşarak birbirinden farklı şeylerde cârî kanunlar arasındaki ilişkileri ele alır. Bütün kâinatı birden izah etmek ister. Bunlarla da yetinmeyip metafizik konulara da yönelir. İşte bu nedenle bu bilgi türüne âli (yüce) bilgi adı verilmiştir⁶⁴.

III. BİLGİNİN KAYNAĞI PROBLEMİ

Kelâmcıların bilginin sebepleri (esbâbu'l-ulûm) veya bilgi elde etme yolları (medâriku'l-ulûm, sübülü'l-ilm); çağdaş kelâmcıların da genellikle "masâdiru'l-ulûm" dedikleri bilginin kaynağı ne demektir?

Daha önce belirttiğimiz gibi bilgi problemi Antik çağdan beri filozofları hayli meşgul etmiş; özellikle Demokritos'la (M.Ö. 460-370) birlikte bilginin kaynağı problemi, epistemolojinin temel problemlerinden biri olmuştur. Ta o dönemde filozoflar, bilgiyi hangi yollarla, neler vâsıtasıyla ve nasıl elde edebiliriz? gibi soruların cevabını bulmaya çalışmışlardır⁶⁵.

Genellikle bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişkinin ürünü olarak tanımlanan bilgide bilenle bilinen iki önemli unsurlardır. Filozoflardan bir kısmı bu unsurlardan özneyi; bir kısmı da nesneyi ağırlıklı olarak ele almış, sonuçta farklı bilgi teorileri ortaya çıkmıştır. Bunlardan özneye ağırlık verenlere idealistler⁶⁶, nesneye ağırlık verenlere ise realistler⁶⁷ adı verilir. Bir de Yeni çağdan itibaren bilgi elde etmede duyuları esas alarak akli devre dışı bırakan veya bunun zıttı bir görüş ileri sürerek bilginin sadece akılla elde edilebileceği tezini savunan iki önemli okul daha göze çarpmaktadır ki bunlardan birincisine "empirizm", ikincisine de "rasyonalizm"

Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, s. 45-46.

63 İzmirli, a.g.e., s. 148-149; Şehbenderzâde, a.g.e., a.y.

64 İzmirli, a.g.e., s. 149; Şehbenderzâde, a.g.e., s. 46 vd.

65 Bkz. Yüksel, Emrullah, a.g.e., s. 59; Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 57.

66 İdealistlerin özne (obje)ye ağırlık vermesi demek, özneyi müstakil yani kendi başına bir varlık kabul etmeleri, nesne (obje)yi ise öznedenden müstakil bir varlık olarak kabul etmemeleri demektir. Bunlara göre nesenin varlığı özneye bağlıdır, onsuz var olamaz. (Bkz. Küçük, Hasan, *Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefeleri'nde Sistematik Problemler*, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul 1974, s. 98).

67 Realistler idealistlerin tam tersine nesne (obje)yi müstakil yani kendi başına bir varlık olarak görürler. Sujeje objeden hareket edilerek varılır. Bu görüşün temeli materyalizme dayanır. (Bkz. Küçük, Hasan, a.g.e., s. 99).

denilmektedir⁶⁸.

Şüphesiz bilginin kaynağıyla ilgili ekoller empirizm ve rasyonalizmden ibaret değildir. Birbirinin alternatifi veya karşıtı olan bu iki ekolden başka ekoller de vardır. Ancak bu iki ekol ana eksen oluşturur. Diğerleri ise bu ikisini uzlaştırarak ve eklemeler yaparak kurulmuş ekollerdir.

İslâm düşünür ve kelâmcıları, eşyanın bilinmesinde sadece duyuları, deneyi veya sadece akli esas almamışlar, hem duyuları, hem akli ve hem de bunlara ilâve olarak sadık haberi bilgi kaynağı olarak ele almışlardır. Her ne kadar ilham, sezgi, keşif ve rüya gibi hususları bilgi edinme yollarından addedenler olmuşsa da, özellikle İslâm kelâmcıları test edilebilir ve doğrulanabilir üç temel unsuru bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Bunlar, duyular, akıl ve doğru haberdur.

1. Duyular (havass-ı Selime)

İnsanda psikolojinin konusu olan⁶⁹ ve İslâm kelâmcılarının “el-havâssü’s-selime” (sağlam duyular) dedikleri duyular vardır. Bunlar, görme, işitme, dokunma, tatma ve koku alma duyularıdır⁷⁰. Bu duyularla insan cisimleri, renkleri ve biçimleri görür, cisimlerin sertliğini, yumuşaklığını, sıcaklığını ve soğukluğunu algılar, kokuları hisseder, sesleri işitir, acı, tatlı ve ekşiyi tadar. Böylece eşya hakkında bilgi edinir. Kelâmcılara göre duyularla elde edilen bu bilgi zarurî (aksiyomatik) bilgi olup kesinlik ifade eder ve inkârı mümkün değildir⁷¹. Bunun ilk şartı da duyuların sağlam ve kusursuz

68 Empiristler ve rasyonalistlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Muhammed el-Behiy, *el-Fikru'l-İslâmî el-Hadis ve Sılatuhu bi'l-İsti'mâri'l-Garbî*, 1395/1975, s. 261; Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, Ünal Matbaası, İstanbul 1982, s. 165-166; Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, A.Ü.I.F.Y., Ankara 1972, s. 36; Birand, Kâmuran, a.g.e., s. 27-29; Fahri, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s. 38-39, 98, 331; Yılmaz, Faruk, a.g.e., s. 182; Janet, Paul – Seailles, Gabriel, *Metâlib ve Mezâhib*, Fr. Çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, Haznedar Ofset Matbaası, İstanbul 1978, s. 16-18; Tevfik, Rıza, a.g.e., s. 111, 112, 237; Sarp, Hâtemi Seni, *Felsefe Tarihi Sözlüğü*, Ataç Kitabevi Yayınları, Ekin Basımevi, İstanbul 1960, s. 47; Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 1994, s. 19; Saliba, Cemil, *el-Mu'cemü'l-Felsefî, Dâru'l-Kitabi'l-Lübnânî*, Beyrut 1982, s. 90; Hifnî, Abdülmün'im, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, ed-Dâru's-Şarkıyye, Kahire 1410/1990, s. 53; Küçük, Hasan, a.g.e., s. 135 vd.; Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, s. 16-17; Ferruh, Omar, a.g.e., s. 74.

69 İzmirli, a.g.e., s. 34.

70 Neseî, a.g.e., I, 15; Sâbûnî, a.g.e., s. 17; Taftâzânî, a.g.e., s. 60.

71 Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabü't-Tevhid*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979, s. 7; Bağdâdî, a.g.e., s. 9-10; Bâkîllânî, a.g.e., s. 28-29; Taftâzânî, a.g.e., s. 62-63. Krş. Tunç, Cihad, *Kelâm (Sistemantik)*, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1994, s. 20-21.

olmasıdır⁷².

Kur'an-ı Kerim'de, duyularla elde edilen bilginin kesinliğini kabul eden kelâmcıların bu iddialarına delil teşkil eden âyetler vardır. Bu âyetlerden bazıları şunlardır:

*"... Onların azabı kat kat olacaktır. Çünkü onlar, gerçekleri işitmeye tahammül edemiyorlar ve hakikati de göremiyorlardı"*⁷³.

*"Siz hiçbir şey bilmezken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı, şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi"*⁷⁴.

*"Hakkında bilgin bulunmayan şeyin arkasına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi yaptığından sorumludur"*⁷⁵.

*"O sizin için kulakları, gözleri ve gönülleri yaratandır. Ne de az şükrediyorsunuz!"*⁷⁶.

*"... Kendilerine kulaklar, gözler ve kalbler vermiştik. Fakat kulakları, gözleri ve kalbleri kendilerine bir fayda sağlamadı"*⁷⁷.

Görüldüğü gibi bu âyetlerde önce işitme ve görme duyularına ve bu duyuların organları olan kulak ve gözlerle yer verilmiş ve duyuların bilgi vermesi öne çıkarılmıştır. Arkasından kalbin⁷⁸ zikredilmesiyle hadsî bilgiye dikkat çekilmiştir. Bunlardan önce *"hiçbir şey bilmezken"* ifadesinin yer alması da, adı geçen duyuların bilgi kaynağı olduğunu gösterir⁷⁹. Ayrıca gerek duyularla elde edilen bilginin gerekse hadsî bilginin âyetlerde bir arada ifade edilmesiyle, inanmanın esas ve inkârın imkânsız olduğu gerçeği ortaya konulmuştur⁸⁰.

2. Akıl

Daha önce belirttiğimiz gibi empirist fillozoflara göre yegâne bilgi kaynağı duyular; idealist veya rasyonalist filozoflara göre ise akıldır. İslâm kelâmcılarına göre ise akıl, tek başına bilgi kaynağı olmayıp üç bilgi

72 Duyuların bizi yanılttığını ileri süren şüpheli filozoflar vardır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 30 vd.

73 Hûd, 20.

74 Nahl, 78.

75 İsrâ, 36.

76 Mü'minun, 78; Secde, 9; Mülk, 23.

77 Ahkâf, 26.

78 Mâtürîdî, "kalb" in genellikle "akıl" dan kinaye olarak kullanıldığını dile getirir. (Te'vilâtü'l-Kur'an, Topkapı Sarayı Müzesi Ktb., Medine Bölümü, Yazma no: 180, vr. 656a).

79 Mâtürîdî, a.g.e., vr. 344a, 728a.

80 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Keskin, Halife, a.g.e., s. 67 vd.

kaynağından sadece bir tanesidir⁸¹.

O halde akıl nedir?

İhvanü's-Safâ aklın iki anlama gelen müşterek bir isiolduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi -filozofların ifadesiyle- Allah'ın ilk yaratmış olduğu varlık olup ruhânî bir şekilde bütün eşyayı kuşatan ruhânî bir cevherdir. İkinci anlamı ise -bütün insanların bildiği gibi- eylemi, düşünmek, tefekkür etmek, konuşmak, ayırdetmek ve buna benzer şeyler olan insanî nefsin kuvvelerinden biridir⁸².

Kindî'ye göre akıl "*eşyayı hakikatlarıyla algılayan basit bir cevher*"⁸³, Cürcânî'nin Ta'rifat'ında ise "*zâtında maddeden mücerred, fi'linde maddeyle birlikte olan bir cevher*" ve "*hak ve bâtili bilen kalpteki bir nur*"⁸⁴ olarak tanımlanır. Aklın bunlardan başka tanımları da vardır. Tanımlar ne kadar çok ve farklı olursa olsun sonuçta aklın bilgi kaynaklarından biri olduğu bir gerçektir. Mahiyeti ve bilgi kaynağı olup olmaması hususundaki bazı ihtilâflar⁸⁵ bu gerçeği değiştirmez.

İslâm kelâmcıları nezdinde aklın önemli bir yeri vardır. O, duyular vasıtasıyla elde edilen bilgileri süzgeçten geçirmek suretiyle güvenilir bilgiler haline getirir. Bazı kelâmcıların akıl yerine "*nazar*" veya "*aklın nazarı*" terimlerini kullanmaları bilinçli bir kullanıştır. Çünkü burada bilgi kaynağı olarak ele alınan akıl, kullanılan ve kendisinden faydalanılan, düşünen ve araştıran, analiz ve sentez yapan akıldır⁸⁶.

Kısaca akıl, duyular ve -daha sonra ele alacağımız- haberin verilerini süzgeçten geçiren, onların kontrolünü yapan ve güvenilir hale getiren bir bilgi kaynağıdır⁸⁷. Metafizik âlem de onunla kavranılır⁸⁸.

IV. HABER-İ SÂDİK (DOĞRU HABER)

Yukarıda belirttiğimiz gibi İslâm düşünür ve kelâmcıları filozoflarda görüldüğü gibi sadece duyuları ve akli değil, bunlarla birlikte haberi de

81 Aslında genel sıralamaya göre akıl haberden sonra yer alması gerekirdi. Ancak biz, konumuzun esasını teşkil etmesi nedeniyle haberi sona bıraktık.

82 İhvanü's-Safâ, a.g.e., III, 232.

83 Kindî, *Resâil*, I, 165 vd. (Dr. Hüsam Muhyiddin el-Alûsî, . a.g.e., s. 34'ten naklen).

84 Cürcânî, a.g.e., s. 151

85 Meselâ Sümenîler, mülhidler, Müşebbihe'den bir grup ve bazı filozoflar, aklın bilgi kaynaklarından oluşunu inkâr ederler. (Bkz. Ebu'l-Muin en-Neseî, a.g.e., I, 15; Taftâzânî, a.g.e., s. 69).

86 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *et-Tevhid*, s. 7 vd., 135 vd.; Neseî, a.g.e., s. 17 vd.

87 Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 74.

88 Tunç, Cihad, a.g.e., s. 23.

vazgeçilmesi imkânsız bilgi kaynağı olarak ele almışlar ve bu hususta hemen hemen hepsi ittifak etmişlerdir.

Haber konusunu kronolojik bir tertip içinde ele aldığımızda, bazı kaynakların naklettiğine göre bu konuya epistemolojik açıdan ilk değinen kelâm âlimi, Mu'tezile mezhebinin kurucusu Vâsıl b. Atâ'dır (80/699-131/748). O, haberi doğruluk ve yanlışlık bakımından incelemiş ve bununla ilgili yöntemlerden söz etmiştir⁸⁹. Başlangıçta Mu'tezile'nin önde gelen kelâmcılarından olduğu halde sonra zındıklaşan ve daha sonra da irtidad edip küfürle meşhur olan İbnü'r-Râvendî (v. 298/910)⁹⁰, İbrahim en-Nazzâm'ın (v. 231/845) yazmış olduğu "*Faziletü'l-Mu'tezile*" adlı eserini tenkit sadedinde te'lif ettiği "*Fadîhatü'l-Mu'tezile*"de Nazzâm'la birlikte bütün Mu'tezile'nin haberi inkâr ettiğini iddiâ eder. Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin bu iddiâ ve ithamını ağır bir dille reddeder ve bu görüşün ne Nazzâm'la ne de mu'tezile'yle hiç bir alâkasının olmadığını söyler⁹¹. Kaldı ki, daha sonra gelen Ebu Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin mütevâtir haberle gelen bilginin zarurî mi yoksa nazarî mi olduğu hususunda görüş beyan etmeleri onların temelde haberin bilgi kaynaklarından biri olduğunu kabul etmelerinin bir göstergesidir⁹².

Mâtürîdî'ye göre haber, tıpkı duyular ve akıl gibi bilgi kaynağıdır ve bunu inkâr etmek mümkün değildir. Çünkü haberi inkâr eden kişi, inkârını başkasına haber vermiş olacağından kendi inkârını inkâr etmiş olur. Ayrıca insanın hayatının devam etmesi, helâk olmaktan kurtulması, akıl ve duyuların sınırlarını aşan konularda bilgi sahibi olabilmesi tamamen habere bağlıdır. Haberi yok saydığında kendisi için faydalı veya zararlı gıdaları öğrenebilmesi için onları tek tek denemesi veya akıl yürütmesi gerekir ki bu da insanın helâkine yol açar. Kişi, adını, soyunu, kimliğini... ancak haberle öğrenebilir⁹³.

Neseffî'ye göre Sofistler⁹⁴, Sümenîler ve Brahmanlar haberin bilgi kaynağı olduğunu inkâr ederler. Onlara göre haber hem doğru hem de yalan olabilir. Dolayısıyla kendi içinde farklılık arzettiğinden ve yalanı doğrudan

89 Askerî, Ebu Hilâl hasan b. Abdullah, *el-Evâil*, Beyrut 1407/1987, s. 255. Krş. Yavuz, Y. Şevki, *D.İ.A.*, XIV, 347.

90 Zirikî, Hayruddin, *el-A'lâm*, Kahire 1954-1959, I, 252.

91 Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed, *el-İntisâr ve'r-Raddü alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, Tak. Muhammed Hicâzî, Neşr. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Matbaatü'l-Medenî, Kahire, s. 94-95.

92 Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali, *Kitabü'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, Neşr. Muhammed Hamidullah, Beyrut, 1384/1965, I, 552 vd.

93 Mâtürîdî, *et-Tevhid*, s. 7-8.

94 Sofistler sadece haberi değil, haberle birlikte akıl ve duyular gibi diğer bilgi kaynaklarını da inkâr ederler. (Bkz. Neseffî, *a.g.e.*, I, 15).

ayırdetme imkânı olmadığından bu yolla bilgi gerçekleşmez⁹⁵.

Sofistlerin, Sümenilerin ve Brahmanların bu gerekçeleri, haberin bilgi kaynağı olmasını inkâr etmek için yeterli ve geçerli gerekçeler değildir. Çünkü İslâm kelâmcıları da haberin doğru ve yalan olabileceğini, fakat bilgi kaynağı olabilmesi için “doğru haber” olması şartını ileri sürerler.

Haberin inkâr etmenin imkânsızlığını ısrarla vurgulayan Mâtürîdî, yalan bulunma gerekçesiyle onu inkâr eden kimseye kabul edinceye kadar şiddet kullanılmasını, canını yakacak ve acı verecek şekilde dövülmesini önerir⁹⁶. Ancak bu sözlerden onun şiddeti, kaba kuvveti ve zorbalığı esas aldığı anlamı çıkarılmamalıdır. Aslında onun vermek istediği mesaj, haberin, kesinlikle kendisinden vazgeçilemeyecek bir bilgi kaynağı olduğudur. İnsanlar dış dünya ile bilgileri onunla sağlar, fizik ötesi şeyleri onunla öğrenir⁹⁷. Bu kadar hayatî önem arzeden haberi inkâr etmekte ısrar eden kişi, akıl ve mantıktan son derece uzak demektir ki, artık onu ikna etmek, inkâr ettiği şeyi kabul ettirmek veya en azından diliyle söyletmek için eziyet vermek gerekir. Yediği dayanın acısı, ister istemez onu “şuram acıdı- buram acıdı” gibi ifadelere zorlayacaktır ki, bu onun acısını haber vermesidir. Dolayısıyla inkâr ettiği şeyi ikrar edecektir⁹⁸.

İslâm kelâmcılarına göre haberin bilgi kaynağı olabilmesi için doğru haber olması gerekir. Bu da bizi doğru haberin ne olduğu hususunu açıklamaya sevketmektedir. Ancak biz, doğru haberi (haber-i sâdık) açıklamadan önce genel anlamda haberin sözlük ve terim anlamı nedir, kaç kısma ayrılır, bilgi ifade eder mi gibi sorulara cevap aramaya çalışacağız.

A. Haberin Sözlük Anlamı

H.B.R. kökünden gelen haber kelimesi, sözlükte bilmek, birşeyin hakikatına vakıf olmak, bir şey veya konu hakkında aktarılan bilgi, mesaj, rapor, söylenti ve dedikodu gibi anlamlara gelir. Çoğulu “ahbâr” ve “ehâbir”dir⁹⁹. Aynı kökten gelen ve “Bir şeyin künhüne vakıf olan, iç yüzünden haberdar olan” anlamını ifade eden “el-Habir” Allah’ın güzel

95 Neseî, a.g.e., a.y.

96 Mâtürîdî, a.g.e., s. 27.

97 Mâtürîdî, a.g.e., s. 7.

98 Bu hususta geniş bilgi için bkz. Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 68-69.

99 Cevherî, İsmail b. Hammâd, es-Sihâh, Tah. Ahmed Abdülğafur Attâr, Kahire 1402/1982, II, 641; İsfahânî, er-Râğib, Mu’cemü Müfredâti Elfâzı’l-Kur’an, Tah. Nedim Mar’aşlı, Dâru’l-Kâtibi’l-Arabî, Matbaatü’t-Tekaddümi’l-Arabî, 1392/1972, s. 142; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, el-Misbâhu’l-Münir, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, I, 162. Krş. Mutçalı, Serdar, el-Mu’cemü’l-Arabiyyü’l-Hadis Türkçe – Arapça Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1985, s. 213.

isimlerinden olduğu gibi, kula da nisbet edilir. Ancak kul bu sıfatı deneme, sınama ve tecrübeyle elde ederken Allah için böyle bir şey söz konusu değildir¹⁰⁰. Ayrıca Allah Taâlâ bu sıfatla olmuş ve olacak her şeyi bilir¹⁰¹.

Âmidî (551/1156-631/1233), haberin hakiki anlamının dışında mecâzî anlamlara da geldiğini ifade eder ve buna bazı mecâzî sözler ve şiirlerle işarette bulunur. Buna örnek olarak “Gözlerin bana şu şekilde haber veriyor” sözü ile Ebu’t-Tayyib el-Mütenebbî’nin “benim yanımda gece karanlığının nice elleri vardır ki, Manevîlerin¹⁰² yalan söylediğini haber verir”¹⁰³ şiirini zikreder¹⁰⁴.

Kur’an-ı Kerim’de haber kelimesi tekil olarak iki yerde¹⁰⁵ çoğul olarak da üç yerde geçmektedir¹⁰⁶. Çoğulu “enbâ” olan “nebe” kelimesi de hem dilcilere göre¹⁰⁷ hem de Kur’an-ı Kerim’de “haber” anlamında kullanılmıştır. Bunlardan bazıları tekil¹⁰⁸, bazıları ise çoğul olarak geçmektedir¹⁰⁹.

İsfehânî’ye (v. 500/1107) göre her haber “nebe” değildir. Haberin “nebe” olabilmesi için çok önemli ve büyük yarar ifade eden haber olması, kesin bilgi (ilim) veya galip zan ifade etmesi gerekir. Eğer bu üç şey haberde mevcut değil ise buna “nebe” denilemez. Yine İsfehânî’ye göre kendisine “nebe” denilebilecek gerçek haber; tevâtür yoluyla gelen, Allah’ın ve Peygamber’in (s.a.s.) haberi gibi yalandan uzak olan haberdir¹¹⁰.

B. Haberin Terim Anlamı

Daha önce bilginin terim anlamı konusunda görüldüğü gibi haberin

100 Râzî, *Levâmiu’l-Beyyînât Şerhu Esmâillâhi’l-Hüsnâ ve’s-Sifât*, Tak. Tâhâ Abdurrauf Sa’d, Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, Kahire, 1396/1976, s. 248.

101 İbn Manzur Muhammed b. Mükrim, *Lisânü’l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, IV, 226.

102 Mânevîler, Nur ve Zulmet ilâhı gibi iki ilâh (Seneviyye) inancını ortaya atan Mâni b. Fâtik’in izinden gidenlerdir. (Hıfînî, Abdülmün’im, a.g.e., 299).

103 Bu şiir Ebu’t-Tayyib el-Mütenebbî’nin Kâfur el-İhşidî’yi övdüğü kasidesinden alınmıştır. (Bkz. Maarîf, Ebu’l-Mürşid Süleyman b. Ali, *Tefsiru Ebyâti’l-Meânî min şî’ri Ebi’t-Tayyib el-Mütenebbî*, Tah. Mûcahid Muhammed es-Savvâf – Muhsin Gayyâd Acîl, Neşr. Külliyyetü’ş-Şeria ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, Mekke el-Mûkerreme, Dâru’l-Me’mun li’t-Türâs, Dımşık/Beyrut, 1399/1979, s. 49).

104 Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, el-Mektebü’l-İslâmî, Dımşık/Beyrut 1402, II, 3-4.

105 Neml, 7; Kasas, 29.

106 Tevbe, 94; Muhammed, 31; Zelzele, 4.

107 Cevherî, a.g.e., I, 74; Feyyûmî, a.g.e., II, 591.

108 Mâide, 28; En’âm, 34, 67; A’râf, 175; Tevbe, 70; Yunus, 71; İbrahim, 9; Şuarâ, 69; Neml, 22; Kasas, 3; Sâd, 21, 67, 88; Hucurât, 6; Teğâbün, 5; Nebe’, 2; Kehf, 13.

109 Al-İnşân, 44; En’âm, 5; A’râf, 101; Hûd, 49, 100, 120; Yusuf, 102; Tâhâ, 99; Şuarâ, 6; Kasas, 66; Kamer, 4; Ahzâb, 20.

110 İsfehânî, a.g.e., s. 500.

terim anlamı hususunda da İslâm âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazısı, tasavvuru zarurî olduğu için haberin tanımlanamayacağı görüşündedir. Buna gerekçe olarak hangi durumda haberin ve hangi durumda emrin uygun olacağını herkesin zarurî olarak bilebileceğini ve bu ikisinin arasını ayırdedebileceğini gösterir. Ancak bu gerekçe reddedilir. Çünkü bu iki şey arasını ayırdetmeyi zarurî olarak bilmek, bunları tanıdıktan yani tanımlarını yaptıktan sonra mümkündür. Bunu yapmadan önce anılan ayırdetmeyi zarurî olarak bilmenin kabul edilmesi söz konusu değildir¹¹¹. Buradan anlaşıldığına göre çoğunlukla mantıkçılar, usulcüler ve kelâmcılar haberin tanımının yapılabileceğini benimsemektedirler.

Mantıkçılara göre haber, “doğru ve yalana ihtimali olan şeydir”¹¹². Kelâmcılar ve usulcülerin de haberi aynı veya buna benzer ifadelerle tanımladıkları görülür. Meselâ “Doğru veya yalan karışabilen şey”¹¹³, “doğru ve yalan karışabilen şey”¹¹⁴ veya “doğru ve yalan karışabilen söz”¹¹⁵ olarak tanımlandığı gibi “tasdik ve tezkibe ihtimali olan şey”¹¹⁶ veya “tasdik veya tezkibe ihtimali olan şey”¹¹⁷ şeklinde de tanımla yapılmıştır.

Mâlikî usulcülerinden Ebu'l-Velid el-Bâcî (403/1013-474/1081), haberi “vasf”¹¹⁸ olarak tanımlar, bunun muttarid¹¹⁹ ve mün'akis¹²⁰ olan doğru bir tanım olduğunu ve Kâdî Ebu Ca'fer es-Semnânî'nin de bu görüşü benimsediğini söyler¹²¹. Haberi “doğruluk veya yalanla tavsif edilen (nitelendirilen) şey” olarak tanımlayan Cüveynî'nin de benzer bir yaklaşımda olduğu görülür. O, bu tanımın haberi kendi dışındaki sözlerden ve aynı zamanda sözün kısımlarından ayırdettiğini ifade eder. Çünkü emir, nehiy,

111 Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr*, Mektebettü's-Sanâyi', 1307, II, 680.

112 İbn Teymiyye, Ahmed, *er-Reddû ale'l-Mantıkuyyin*, İdâretü Tercemânî's-Sünne, Lahor-Pakistan, 1396/1976, s. 80. Krş Saliba, Cemil, a.g.e., I, 520; Hifnî, Abdülmün'im, a.g.e., s. 112.

113 Bâkılânî, a.g.e., s. 483; Gazâlî, a.g.e., I, 132.

114 Cüveynî, *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh*, Tah. Abdülazim ed-Dîb, Dâru'l-Ensâr, Kahire 1400, s. 564.

115 Buhârî, a.g.e., a.y.

116 Bâkılânî, a.g.e., s. 433; Gazâlî, a.g.e., I, 132.; Buhârî, a.g.e., a.y.

117 Makdisî, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed, *Ravdatü'n-Nazir ve Cünnetü'l-Münâzir* (Abdülkadir b. Ahmed ed-Dıvışkî'nin “Nüzhetü'l-Hâtırı'l-Atır” adlı şerhiyle bir arada), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, I, 243.

118 Vasf, vâsıfla kaim olan şeydir veya bir şeyin vasfı ondan haber vermektir. (Bkz. Bağdâdî, a.g.e., s. 128; Çürcânî, a.g.e., s. 252).

119 İtirâd “tard”dan gelir. Mantıkçılara göre bunun anlamı, tanımlama var olduğu sürece tanımlanan da vardır demektir. (Bkz. Hifnî, a.g.e., s. 185-186).

120 İn'ikâs “aks”ten gelir. Bu da tardın mukabilidir. Yani tanımlama olmadığı sürece tanımlanan da olmaz anlamını ifade eder. (Bkz. Hifnî, a.g.e., s. 210).

121 Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef, *İhkâmü'l-Fusûl fi Ahkâmî'l-Usûl*, Tah. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1409/1989, s. 234.

özlem duyma, hasret çekme (telehhüf) ve haber talep etme gibi şeylerin hiçbiri doğruluk ve yalanla nitelendirilmez¹²².

Gazâli, haberin “doğru ve yalanın karışabildiği sözdür” yerine “doğru veya yalanın karışabildiği sözdür” şeklinde tanımlanmasını daha uygun görür. Çünkü birtek haberde doğru ve yalan yer alamaz. Özellikle Allah’ın kelâmına yalanın girmesi kesinlikle sözkonusu olamaz¹²³.

Ebu’l-Hasen el-Eş’arî, kelâmcıların haberin ne olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürdüklerini, bazısının haberi, “doğru veya yalan bulunan her sözdür”, bazısının da “haber vereni gerektiren sözdür” şeklinde tanımladığını zikreder. Bu duruma göre birinci tanım nefy, isbat, medh ve zemmi içerir. Soru, emir, nehy, temenni, taaccüb, terecci... bu tanım içerisinde yer almazlar. Çünkü bunlardan birini söyleyen kişiye “doğru söyledin” denmediği gibi “yalan söyledin” de denmez. İkinci tanımda ise sözün haber adını alabilmesi için haber verenin bulunması gerekir. Haber verenin olmaması durumunda söze haber adı verilemez¹²⁴.

Buhârî-Eş’arî’nin zikrettiği ikinci tanımın dışında- yukarıda geçen tanımları zikrettikten sonra-, Allah’ın ve Resûlünün haberine yalan ve yalanlama giremeyeceğinden ve aynı zamanda yalana ihtimali de olamayacağından dolayı bazılarının bu tanımlara itiraz ettiklerini ve dolayısıyla efrâdını câmi tanımlar olamayacağını ifade eder¹²⁵. Ayrıca Buhârî, “Haber, doğru ve yalanın karışabildiği sözdür” tanımını Cübbâi ve izinden gidenlere nisbet eder ve bu tanımları eleştirir. Çünkü Cübbâi “doğru”yu (sıdkı) “muhterine (objesine) uygun haber”, “yalan”ı da (kizbi) bunun zıddı olarak tanımlar. Haberi sıdk ve kizb; sıdk ve kizbi de haberle tanımladığı için devr (kısır döngü) meydana gelir¹²⁶.

Âmidî, mezkûr tanımların eleştirisini yaptıktan sonra haberi şöyle tanımlar: Haber, konumu itibâriyle tamamlayıcı bilgilere ihtiyaç duymadan dinleyenin sükût edeceği (anladığı için cevap vermeyeceği) bir şekilde bir mâlûmun (objenin) diğer bir mâlûma (objeye) nisbeti veya bu nisbetin selbine delâlet eden lâfızdan ibârettir... Konuşan, bu lâfzın nisbete veya nisbetin selbine delâlet ettiğini bilmelidir¹²⁷. Buhârî de gerekli eleştirileri yaptıktan sonra haberi “dinleyenin anlayıp sükût edeceği şekilde hârici bir nisbetle birini diğerine nisbet etmek suretiyle hakkında hükmün verildiği iki husustan

122 Cüveynî, el-İrşâd, s. 411.

123 Gazâli, a.g.e., a.y.

124 Eş’arî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail, Makâlâtü’l-İslâmiyyin, Tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü’l-Nahdati’l-Misriyye, Kahire, 1389/1969, II, 132.

125 Buhârî, a.g.e., a.y.

126 Buhârî, a.g.e., a.y.

127 Âmidî, a.g.e., II, 9.

oluşan şeydir” şeklinde tanımlar¹²⁸.

Âmidî, “*lafz*” kaydıyla mecâzî haberin tanımın dışında kaldığını ifade ederken, Buhârî’nin nefsi haberi de içermesi bakımından “*iki lafz*” ve “*iki kelime*” yerine “*iki husus*”un tanımda yer almasının uygun olduğunu belirtir¹²⁹.

Şii âlimlerinden Muhammed Bâkır es-Sadr, haberi şöyle tanımlar: “*Haber, râvilerin yaptığı gibi, hisse dayanarak Ma’sum’dan (a.s.) bir şeyi nakletmektir*”¹³⁰. Ancak bu tanım, genel anlamda mütevâtir haberle değil, hadisle ilgili mütevâtir haberle ilgili olduğu için burada üzerinde durmak istemiyoruz.

İslâm âlimlerinin yukarıda geçen itiraz veya tenkitlerini bir tarafa bırakacak olursak, mantıkçıların ve onlarla aynı tanımı paylaşan usulcülerin ve kelâmcıların haberle ilgili yapmış oldukları “*doğru ve yalana ihtimali olan şey*” şeklindeki tanımı benimseyebiliriz. Cürcânî’nin, Ta’rifât’ında bu tanıma yer vermesi, onun da bu tanımı benimsediğini gösterir¹³¹. Aslında burada değinilen haber, birtek haber olmayıp haberin cinsi olduğundan onda doğru ve yalan cereyan edebilir¹³². Kaldı ki, İmam Mâtürîdî, haberin kendisinde yanlış veya yalanın bulunabileceği bir söz olduğunu söyler¹³³.

Ayrıca son dönem mantıkçılarından Ahmed ed-Demenhûrî, önerme (kaziyye) ile haberin eş anlamlı olduğunu ifade ettikten sonra bunlara “*zâtından dolayı doğru ve yalana ihtimali olan hükümdür*” tanımını getirir. Ona göre “*doğru*” (sıdk) ve “*yalan*” (kizb) kaydı, inşâi (soru, emir, nehy, temenni...) dışlar. “*Zâtından dolayı*” sözü ise Allah’ın ve Resûlünün haberi gibi doğruluğu kesin olan haberle “*bir sekizin yarısıdır*” gibi yalan olduğu kesin olan haberi içine alır¹³⁴. Bununla birlikte Âmidî ve Buhârî’nin ileri sürmüş oldukları tanımları da göz ardı etmek mümkün değildir.

Buraya kadar haberin sözlük ve terim anlamlarını belirttikten sonra, haberin hangi kısımlara ayrıldığına değinmek gerekir.

C. Haberin Kısımları

Haberle ilgili çok çeşitli tasnifler yapılmıştır. Başta haber doğru ve

128 Buhârî, a.g.e., a.y.

129 Âmidî, a.g.e., a.y.; Buhârî, a.g.e., a.y.

130 Muhammed Bâkır es-Sadr, *Ruûs fi İlmi’l-Usûl*, Dâru’t-Teâruf, Beyrut 1410/1989, s. 174.

131 Cürcânî, a.g.e., s. 96.

132 Cüveynî, a.g.e., I, 565.

133 Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, vr. 476b.

134 Demenhûrî, Ahmed, *İzahu’l-Mübhem min Meâlimi’s-Süllem*, Mısır, 1367/1948, s. 9-10.

yalan olmak üzere ikiye ayrılır¹³⁵. Çünkü haber ya vâkıa veya hariçteki objesine mutabık olur veya olmaz. Şâyet vâkıa mutabık olursa buna doğru haber; olmazsa yalan haber denilir¹³⁶. Çünkü doğruluk bir şeyi olduğu gibi; yalan ise bir şeyin hakikatının tersini haber vermektir¹³⁷. Bir haber hâriç, aynı anda hem doğru, hem de yanlış haber yoktur. O da, hiç yalan söylemeyen kişinin kendisinin yalancı olduğunu haber vermesidir. Onun bu haberi yalandır. Yalancının da kendisinin yalancı olduğunu söylemesi, doğru haberdır. Dolayısıyla söyleyeni bir kişi olduğu halde bu bir tek haber hem doğru hem de yalandır¹³⁸.

Genelde kelâmcılar haberi, a) Doğruluğu bilinen haber, b) Yalan olduğu bilinen haber, c) Doğru ve yalan olduğu bilinmeyen yani doğru ve yalan ihtimali olan haber olmak üzere üçe ayırırlar¹³⁹. Bazı kelâmcılar bu kısımların her birini kendi aralarında taksime tabi tutarlar. Meselâ Kâdî Abdülcebâr'a göre doğruluğu bilinen haber ikiye ayrılır:

1. Doğruluğu zaruri olarak bilinen haber: Ülkelerden, krallardan ve buna benzer şeylerden verilen haberlerle Peygamber'in (s.a.v.) beş vakit namaz kılmasını, zekât vermesini, hacetmesini... içeren haberler bu kısımda yer alırlar.

2. Doğruluğu istidlâlî olarak bilinen haber: Allah'ı birlemek (tevhid), O'nun adâleti, Peygamberinin nübüvveti ve benzeri şeylerin haberi bu kısmın örneklerini teşkil ederler. Peygamber'in (s.a.v.) men etmediği ve çirkin görmediği dinle ilgili hususlar da yine bu kısımda yer alan haberlerdir¹⁴⁰.

Abdülcebâr, yalan olduğu bilinen haberleri a) Yalan olduğu zarurî olarak bilinen haber, b) Yalan olduğu istidlâlî olarak bilinen haber olarak ikiye ayırır. Gök yüzünün altımızda ve yeryüzünün üstümüzde olduğuyla ilgili haber birinci kısmın; Cebriye, Müşebbihe ve Mücessime'nin sapıklık ifade eden cebr, teşbih ve tecsim gibi yanlış görüşlerini içeren haberler de ikinci kısmın örneklerini oluştururlar¹⁴¹.

Abdülcebâr'a göre doğru ve yalan ihtimali olan haberler ise âhâd

135 Bağdâdî, a.g.e., s. 13; Âmidî, a.g.e., II, 10; Bâcî, a.g.e., s. 235; İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münir, Tah. Tah. Muhammed ez-Zuhaylî - Nezih Hammâd, Dâru'l-Fikr, Dimişk 1400/1980, II, 309.

136 Bağdâdî, a.g.e., s. 13; Âmidî, a.g.e., II, 10; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., a.y.

137 Eş'arî, a.g.e., II, 133; Bâcî, A.g.e., a.y.

138 Bağdâdî, a.g.e., s. 13-14.

139 Abdülcebâr, a.g.e., s. 768; Cüveynî, el-İrşâd, s. 411; el-Burhân, I, 583; Âmidî, a.g.e., II, 12.

140 Abdülcebâr, a.g.e., s. 768-769.

141 Abdülcebâr, a.g.e., s. 769.

haberlerdir¹⁴².

Benzer bir tafnifin Cüveynî tarafından da yapıldığı görülür. O, Abdülcebbar'ın tasnifinde olduğu gibi haberi; doğruluğu kesin olarak bilinen haber, yalan olduğu kesin olarak bilinen haber ve hakkında doğru ve yalan takdir etmenin mümkün olduğu haber diye üçe ayırır. Doğruluğu kesin olarak bilinen haber, zarurî olarak veya kesin delil neticesinde konusu (muhaberi) “kesinlikle bilinen”e uygun olan şeydir. Duyularla hissedilen şeyleri olduğu gibi haber vermek ve zarurî olarak bilinen şeyleri haber vermek, buna örnek verilebilir. Konusu “bilinen”e uygun olduğu takdirde nazari olarak bilinen şeyi haber vermek de bu kısımda yer alır. Yalan olduğu kesin olarak bilinen haber, konusu “zarurî ve nazari olarak bilinen”e aykırı olan şeydir. Duyularla hissedilen şeyleri, duyuların onlar hakkında vermiş olduğu hükmün tersini haber vermek ve hadis olduğu hususunda kesin deliller bulunmasına karşın âlemin kadim olduğunu haber vermek, bu kısmın örneklerini oluşturur. Hakkında doğru ve yalan takdir etmenin mümkün olduğu habere gelince, bu da hakkında olumsuzluk (nefy) ve olumluluk (isbat) takdir etmenin geçerli olduğu haberdur¹⁴³.

Abdülcebbar ve Cüveynî gibi haberi önce üçe ayıran Buhârî, bunlardan doğru ve yalan ihtimali olan haberi üç mertebeye ayırır. Bu mertebelerden birincisi, yalan yönü ağır basan haberdur. Bunun örneğini fâsıkın haberi oluşturur. İkincisi, doğruluk yönü ağır basan haberdur. Âdilin vermiş olduğu haber bu mertebede yer alır. Üçüncüsü ise, iki tarafı da eşit olan haberdur ki, mechûlün habebuna örnek olarak verilebilir¹⁴⁴.

Gerek kelâmcıların gerekse usulcülerin yukarıda zikredilenlere benzer haberle ilgili birçok tasnifleri vardır. Bunların tamamını burada zikretmemiz mümkün değildir. Kaldı ki farklı üslûp ve değişik örnekler vermenin ötesinde aralarında ciddi bir fark da yoktur. Ancak Bâkîllânî gibi haberi değişik bir yöntemle tasnife tabi tutan bazı kelâmcılar da vardır. Ona göre haber üçe ayrılır:

Vâcibe dâir haber: İki zat şeyin bir arada ve bir cismin aynı anda iki yerde bulunmasının imkânsızlığı gibi pratik akıl ilkelerinin isbat ettiği haberle ulûhiyet ve nübüvvet gibi istidlâfi ve nazari olarak doğrulukları isbatlanan haberdur.

Muhale dâir haber: Duyuların ve pratik akıl ilkelerinin imkânsız gördüğü haberdur. Günümüzde ölülerin dirilmesi, sopanın yılanlara, Dicle'nin altın'a dönüşmesi ve iki zıddın bir arada bulunmasıyla ilgili nakledilen

142 Abdülcebbar, a.g.e., s. 768-769. Bu tasniflerle ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Âmidî, a.g.e., II, 12-13.

143 Cüveynî, a.g.e., a.y.

144 Buhârî, a.g.e., a.y.

haberler bu kısımda yer alır.

Aklen mümkün olan haber: Herhangi bir ülkenin başkanının öldüğünü, o ülkeye yağmur yağdığını, orada enflasyonun düştüğünü bildiren haberlerdir¹⁴⁵.

Daha önce belirttiğimiz gibi yukarıda zikredilen haberle ilgili tasnifleri dikkate aldığımızda aralarında ciddi bir farkın olmadığı görülür. Kaldı ki konumuz itibarıyla bizi ilgilendiren kısım, doğruluğu bilinen haber kısmıdır. Kısacası doğru haberdur. Dolayısıyla önce bizim kelâm literatüründe doğru haber nedir sorusuna cevap vermemiz gerekmektedir. Bu soruya verilecek cevap ise yine kelâm literatüründe doğru haberin kaç kısma ayrıldığını belirtmekle mümkün olduğundan onları ele almaya çalışalım.

Kelâm literatürüne göre doğru haber mütevâtir ve haber-i Resûl (Peygamber'in haberi) olmak üzere ikiye ayrılır. Ancak Mâtürîdî'nin diğer kelâmcılardan farklı olarak haberi kaynağına göre tasnife tâbi tuttuğu ve ikiye ayırdığı görülür. Bunlardan birisi, Allah'tan kaynaklanan haber, diğeri ise insandan kaynaklanan haberdur. Allah'tan kaynaklanan haberi geliş ve intikal durumuna göre ikiye ayırır. Bunlardan birisi, Allah'tan Peygamber'e gelirken vahy, diğeri ise Peygamber'den bize intikal ederken de haber-i Resûl adını alır¹⁴⁶. Mâtürîdî'nin haberi bize ulaşma açısından mütevâtir ve ahad diye ikiye ayırdığı da görülür¹⁴⁷. Her ne kadar Mâtürîdî'nin bu tasnifi farklılık arz ediyor gibi görünüyorsa da neticede doğru haber içinde yer aldığı ve onun kısımları olan mütevâtir haber ve haber-i Resul'ü içerdiği görülür. Bu nedenle biz yukarıda belirtildiği üzere kelâmcıların genel tasnifine uyarak doğru haberi mütevâtir ve haber-i Resûl (Peygamberin haberi) olmak üzere iki kısımda ele alacağız.

1. Mütevâtir Haber

a. Mütevâtirin Sözlük ve Terim Anlamı

Sözlükte mütevâtir, “arkası kesilmeksizin birbirini takip etmek, birbirinin peşisıra gelmek”¹⁴⁸ anlamındaki “tevâtür”den ism-i fâildir. Arkasının kesilmemesi hiç aralık vermemesi anlamına gelmez. Bilâkis aynı anlama gelen “tetâbu” dan farkı, gelişin bitişik olmayıp fâsıllı olmasıdır. Meselâ “tevâtera'l-ibilü” dendiği zaman, develerin saf oluşturarak değil de

145 Bâkılânî, a.g.e., s. 434 vd.

146 Mâtürîdî, a.g.e., s. 783a; et-Tevhid, s. 7-8.

147 Mâtürîdî, et-Tevhid, s. 9. Ayrıca Mâtürîdî'nin haber tasnifiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 64 vd.

148 Cevherî, a.g.e., II, 843; İbn Manzur, a.g.e., V, 275.

birbirinin peşisıra aralıklı olarak gelmeleri anlaşılır¹⁴⁹.

Mütevâtir haberin terim anlamı yani tanımı ise, “yalan söylemek üzere anlaşma ihtimali aklen imkânsız olan bir topluluğun verdiği haberdır”¹⁵⁰. “Yalan söylemek üzere ittifak edecekleri düşünülemeyen muhtelif kimselerden çeşitli komularda işitilen haberdır”¹⁵¹ şeklinde de tanımlanabilir.

Âmidî, bazı mezheb arkadaşlarının mütevâtir haberi “objesi hakkında kesin bilgi ifade eden haberdır” şeklinde tanımladıklarını belirttikten sonra kendisi de “gerçek şu ki, hukukçuların teriminde mütevâtir, muhberi (objesi) hakkında kendi kendisine bilgi ifade eden bir topluluğun haberdır”¹⁵² der.

İzmirli İsmail Hakkı mütevâtir haberi şöyle tanımlar: “Yalan üzerine ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan büyük bir topluluğun şehâdetiyle sâbit olan haberdır”¹⁵³.

Bu tanımlarla Sünnet’in veya hadisin kısımlarından olan mütevâtir haber veya mütevâtir hadisten ziyade genel anlamda veya zâtı itibariyle haber kastedilmiştir. Geçmiş ümmetlere âit ülkelerin varlığından, kırallarından, başlarından geçen olaylardan haber vermek... gibi¹⁵⁴.

Yapılan bu tanımlardan anlaşıldığına göre mütevâtir haber veya tevâtürde aranan bazı şartlar vardır. Acaba bu şartlar nelerdir, bunlara değinmeye çalışalım.

b. Tevâtürün şartları

Bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için bazı şartları taşıması gerekir. Daha önce mütevâtir haberle ilgili yaptığımız tanımları göz önünde bulundurduğumuzda bu şartları şöyle sıralayabiliriz:

1. Yalan söylemek üzere anlaşmaları aklen mümkün olmayan bir topluluk tarafından kesintisiz olarak her devirde nakledilmiş olması.

2. Verilen haberin müşâhede ve işitme gibi duyularla idrak edilir olması.

3. Haber verilen şeyin mümkünattan olup aklen muhal olmaması¹⁵⁵.

149 İbn Manzur, a.g.e., a.y.

150 Taftâzânî, a.g.e., s. 63; Cürcânî, a.g.e., s. 96; İbn Nüceym, a.g.e., II, 76; Nigerî, Abdünnebi, Câmîu'l-Ulûm fi Istilâhâti'l-Fünûn, Neşr. Mütessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1395/1975, II, 78.

151 Sâbûnî, a.g.e., s. 17.

152 Âmidî, a.g.e., s. 14.

153 İzmirli, a.g.e., s. 34 (Sadeleştirilerek alınmıştır).

154 Sâbûnî, a.g.e., a.y.; Taftâzânî, a.g.e., s. 64.

155 İzmirli, a.g.e., s. 34; Tunç, Cihad, a.g.e., s. 21; Gölçük, Şerafeddin – Toprak, Süleyman, Kelâm, Tekin Kitabevi Yayınları, Konya 1996, s. 95.

Ancak mütevâtir haberin bilgi ifade ettiğini ileri süren âlimler, bazı şartlarda ittifak etmişler, bazı şartlarda da ihtilâf etmişlerdir.

a. İttifak Edilen şartlar

İttifak edilen şartların bir kısmı muhbirlere (haber verenlere), bir kısmı da dinleyenlere âittir.

1. Muhbirlere Âit Olan Şartlar

Âmidî'ye göre muhbirlere âit olan şartlar dörttür¹⁵⁶:

a. Sayı

Sayıyla, haberin mütevâtir olabilmesi veya tevâtürün oluşması için gerekli topluluk kastedilmektedir. Bu, haber verenlerde bulunması gereken şartların başında gelmektedir¹⁵⁷. Ancak âlimlerin sayı hususunda ihtilâf ettikleri yani belirli bir sayıda anlaşmadıkları görülür. Bazı kaynaklarda Mu'tezile âlimlerinden Nazzam'ın (v. 231/845), bir kişinin haberinin bile zorunlu bilgiyi içerebileceğini, bunun için herhangi bir sayı şartına gerek olmadığını ileri sürdüğü nakledilir¹⁵⁸. Bâkılânî ve Ebu'l-Velid el-Bâcî bu sayının dörtten fazla olması gerektiği görüşündedirler¹⁵⁹. Bâkılânî bu husustaki görüşünü pekiştirmek için şer'î beyinelerde gözetilen en son sayıyı örnek verir. O, dört kişinin haber vermesinin bilgi içermediğini kabul eder. Çünkü bu, zina beyinesinin sayısıdır. Hâkimler, verdikleri hükümlerde galip zanla yetinme durumundadırlar. Sonra hâkim, beş kişinin verdiği haberin bilgi gerektirdiğini kesin olarak ifade etmese de, onu red de etmez. Onun kesin olarak ifade ettiği husus, dört kişinin verdiği haberin bilgi ifade etmemesidir¹⁶⁰.

Bazı âlimler, âyet, hadis, bir takım dinî ve tarihî olayları delil göstererek mütevâtir haber için 2, 3, 4, 5, 7, 10, 20, 12, 40, 50, 70, 100, 313 gibi muayyen sayılar öne sürmüşler ise de, bu görüş, İbn Hazm, Cüveynî, Gazâlî, Râzî, Âmidî, Buhârî, İbnü'n-Neccâr ve daha başkaları tarafından benimsenmemiş, böyle bir şeyin delilsiz ve mesnetsiz sözlerden, tekellüflü hükümden ibaret olduğu ve farklı sayılar söylenmek suretiyle kargaşaya neden

156 Âmidî, a.g.e., II, 25.

157 Bkz. Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, D.İ.B.Y., Ankara 1988, s. 61.

158 Bkz. Cüveynî, a.g.e., I, 569; Gazâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Uşûl*, Tah. Muhammed Hasan Hitû, Dâru'l-Fikr, Beyrut, s. 239.

159 Bâkılânî, a.g.e., s. 439; Bâcî, a.g.e., s. 241.

160 Bkz. Cüveynî, a.g.e., I, 570; *el-İrşâd*, s. 414 vd.; Âmidî, a.g.e., II, 25; Gazâlî, a.g.e., 240-241.

olduğu ifade edilmiştir¹⁶¹.

İbn Hazm, mücerred sayı çokluğunun mütevâtir haber için yeterli bir şart olamayacağını, ma'sumlukları kesin olan peygamberlerin dışındaki kimselerin bilerek yalan söyleyebileceklerini, dolayısıyla sayıca çok olan bir topluluğun bir araya gelerek -isteyerek veya korktuklarından dolayı- yalan söylemek üzere ittifak edebileceklerini, ancak ayrıldıkları zaman yalanlarının ortaya çıkabileceğini belirtir. Bununla birlikte birbiriyle görüşmedikleri, hileye tevessül etmedikleri, haber vermek istedikleri konuyla ilgili aşırı istek veya korkularının olmadığı, birinin diğerini tanımadığı kesin olarak bilinen iki veya daha fazla kişinin ayrı mekânlarda birinin hatırına gelenin diğerinin hatırına gelmesi imkânsız olan bir haber nakletmeleri durumunda, nakledilen bu söz doğru haberdir ve işiten kimsenin bu haberi doğrulaması zorunludur¹⁶².

Cüveynî'ye göre muhbirin doğruluğu ile ilgili bilginin oluşması, sınırlı ve muayyen bir sayıya bağlı değildir. Ancak doğruluk (sıdk) karineleri gerçekleştiği zaman bilginin oluştuğu bilinir. Meselâ oldukça önemli, ünlü ve üstün meziyetlerini korumada son derece titiz bir kişi düşünün. Bu kişi, yalınayak, başı açık, elbisesini yırtıyor, çılgık ve nâra atıyor, babasının veya çocuğunun öldüğünü söylüyor. Bu arada cenaze müşâhede ediliyor ve kollarını sıvamış girip çıkan ölü yıkayıcısı görülüyor. Deli veya çılgın olmadığı kesin olarak biliniyorsa bütün bu ve benzeri karineler, verdiği haberle birleşince, bu karineler, o kişinin doğruluğunu bilmeyi içerir¹⁶³. Aslında bu, Nazzam'ın görüşüdür. Cüveynî, Nazzam'ı bu görüşünde tasdik eder ve onunla aynı görüşü paylaşır¹⁶⁴. Makdisî'nin de aynı görüşte olduğu görülür. Ona göre karineler haberle birleştiği zaman bu haberle olaylar ve şahıslar farklılık arzedebilir. Çünkü karineler bazan haberler olmaksızın da bilgi ifade ederler. O takdirde haberlerle birleşerek bazı karinelerin bazı muhbirlerin sayısı yerine geçmeleri tabiidir. Bu ancak karineleri ve delâlet keyfiyetlerini bilmekle mümkün olur¹⁶⁵.

Bu görüşü paylaşanlardan biri de Âmidî'dir. O, karinelerin tek başlarına zan ifade ettikleri halde birbirlerine omuz vermek ve bir araya gelmek sûretiyle bilgi ifade edebileceklerini dile getirir¹⁶⁶. Bu konu daha çok

161 İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Neşr. Zekeriyya Ali Yusuf, Matbaatü'l-Asıme, Kahire, I, 94-95; Cüveynî, a.g.e., I, 569; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 137 vd.; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 132-133; Âmidî, a.g.e., II, 25; Buhârî, a.g.e., II, 680-681; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., II, 333-335.

162 İbn Hazm, a.g.e., I, 96-97; *el-Fasl fi'l-Mîtel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1395/1975, V, 118.

163 Cüveynî, a.g.e., I, 576.

164 Cüveynî, a.g.e., I, 578.

165 Gazâlî, a.g.e., I, 135; Makdisî, a.g.e., I, 251-252.

166 Âmidî, a.g.e., II, 29-30.

haber-i vâhidle ilgili olduğu için daha sonra üzerinde ayrıntılı olarak durmaya çalışacağız.

b. Muhbirin Haberi Bilmesi

Haberin mütevâtir olabilmesi için ileri sürülen şartlardan biri de muhbirin (haber verenin) zorunlu ve zandan uzak olarak bildiği ve medlûlünü kavradığı haberi nakletmesidir. Dolayısıyla nazar ve istidlâle, zan ve şüpheye dayalı olarak naklettiği haber bilgi ifade etmez. Meselâ aynı asırda yaşayan kimselerin hepsi âlemin hâdis olduğunu haber verseler, burhanla isbat edinceye kadar aklın talepleri devam edeceğinden haberleri bilgi ifade etmez¹⁶⁷.

c. Haberin His ve Müşâhede daylanması

Yukarıdaki tanımlardan anlaşıldığına göre müşâhede ve işitmeye dayalı olmayan, nakle istinat etmeyip burhana muhtaç ve aklen muhal olan şeyleri nakledenlerin sayısı ne kadar çok olursa olsun onların vermiş oldukları haberin -kesin bilgi ifade etmediği için- mütevâtir olması düşünülemez¹⁶⁸.

Müşâhede ve işitme şartında dikkate alınması gereken en önemli husus, Hıristiyanların Hz. İsa'nın asılmasıyla ilgili vermiş oldukları haberde olduğu gibi duyu yanılığının olmamasıdır. Ayrıca sözlerine güvenilirlik sıfatını taşımaları gerekir. Şâyet hile ve baskı sonucu haber vermiş olsalar, verdikleri bu habere güvenilmez ve iltifat edilmez¹⁶⁹.

Cüveynî, haberleri duyulara isnat etme şartının anlamsız olduğunu söyler. Çünkü istenen şey, zorunlu bilgidir haberin sâdir olmasıdır. Sonra ya duyulara ve duyu idraklerine terettüp eder ya da durumların karinelere meydana gelir. Dolayısıyla özellikle duyunun onda etkisi olmaz. Zira duyu, utanan ve öfkelenen kimsenin yüzünün kızarmasıyla korku ve endişeden meydana gelen yüz kızarmasını ayırt edemez. Bunu ancak akıl ayırt edebilir¹⁷⁰.

Aslında Cüveynî'den önce Bâkılânî'nin bu hususlara değindiği görülür. O, muhbirin zorunlu ve zandan uzak olarak bilmesi gereken haberin, ya

167 Bâkılânî, a.g.e., s. 439; Bâcî, a.g.e., s. 240; Cüveynî, a.g.e., I, 567; el-İrşâd, s. 413; Gazâlî, el-Mustasfâ, I, 134; Makdisî, a.g.e., I, 254; Âmidî, a.g.e., II, 25; Buhârî, a.g.e., II, 680; İbnü'l-Lâhhâm, a.g.e., s. 81. Krş. Dimişki, Abdurrahman b. Ahmed, Nüzhetü'l-Hâtır'l-Âtır Şerhu Ravdati'n-Nâzir ve Cünneti'l-Münâzir, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, I, 254.

168 Âmidî, a.g.e., II, 17; Taftâzânî, et-Tavzih ve't-Telviḥ, 1283, II, 387.

169 Dimişki, Abdurrahman, a.g.e., a.y.

170 Cüveynî, a.g.e., I, 568.

müşâhededen, veya işitmekten, yahut da nazar ve istidlâlsiz insanın içinde dercedilen şeyleri bilmekten kaynaklanan haber olduğunu belirtir¹⁷¹. Dolayısıyla vicdânî, derûnî veya iç duyuyla bilinen bilgi diyebileceğimiz insanın kendisini ve lezzet, acı, keder, sevinç, güç, âcizlik; sıhhat, hastalık vb. kendisinde meydana gelen ve içinde dercedilen şeyleri bilmesi¹⁷², his ve müşâhedeye dayalı olmayan bilgidir. Bu nedenle Cüveynî'nin -sadece bilginin bu yönünü dikkate alarak- haberleri duyulara isnat etmenin anlamsız olduğunu dile getirmesi bence çok isabetli olmasa gerektir.

d. Nesillerde Sayı Denkliği ve Kesintisizliği

Haber verenlerde bulunması gereken niteliklerden biri de, selef, halef ve bu ikisinin ortasında bulunan üç neslin her yönden birbirine eşit olmasıdır¹⁷³. Bu eşitlik sayıda, yukarıda sözü edilen niteliklerde kesintisizlikte olmalı yani aralarında kopukluk olmamalıdır¹⁷⁴. Hatta halef seleften nakilde bulunsa, peşpeşe diğer asırlarda da devam etse, ancak her asırda şartlar yerine gelmezse, yani bir sonraki neslin sayısı öncekini tamamlaması gerekirken ondan az olursa bizde muhbirlerin doğruluğuna dair bilgi oluşmaz¹⁷⁵. Çünkü her asrın halkının haberi, kendi kendine müstakil bir haberdir. Dolayısıyla mutlaka şartların yerine gelmesi gerekir¹⁷⁶. Bu nedenle sayıları çok olmasına rağmen Hıristiyanların Hz. İsa'nın asılması, çarmıha gerilmesi ve teslise dair vermiş oldukları haberler, şartların yerine gelmemesi nedeniyle bilgi ifade etmez. Çünkü Buhtunnasr'ın onların çoğunu öldürmesiyle sayıları azalmış ve haberleri mütevâtir haber olma özelliğini kaybetmiştir¹⁷⁷.

Bâcî, muhbirde bulunması gereken verdiği haberi bilmesi ve belli bir sayıya ulaşması gibi şartlara bir de "akl"ı katar. Ona göre sayıları çok olsa da akli olmayanın veya noksan olanın vermiş olduğu haber bilgi ifade etmez¹⁷⁸.

Yukarıda zikredilen şartlar, muhbirle alâkalı şartlardı. Bir de dinleyende bulunması gereken şartlar vardır.

171 Bâkılânî, a.g.e., a.y.

172 Bâkılânî, a.g.e., s. 29-30. Geniş bilgi için bkz. Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 86-89.

173 Bâkılânî, a.g.e., s. 440; Gazâlî, a.g.e., a.y.; Makdisî, a.g.e., a.y.; Âmidî, a.g.e., a.y.; Buhârî, a.g.e., a.y.; İbnü'l-Melik, Abdüllâtif b. Abdülaziz, Şerhu'l-Menâr, Matbaatu'l-Osmaniyye, Dersaadet, 1315, II, 616.

174 Cüveynî, el-İrşâd, s. 415; Gazâlî, a.g.e., a.y.; Buhârî, a.g.e., a.y.; İbnü'l-Melik, a.g.e., a.y.

175 Cüveynî, a.g.e., a.y.; Gazâlî, a.g.e., a.y.; Makdisî, a.g.e., I, 254; Âmidî, a.g.e., II, 28; Krş. Dimişki, a.g.e., I, 254-255.

176 Gazâlî, a.g.e., a.y.; Makdisî, a.g.e., a.y.

177 Gazâlî, a.g.e., a.y.; Makdisî, a.g.e., I, 254; Âmidî, a.g.e., a.y. Krş. Dimişki, a.g.e., I, 255.

178 Bâcî, a.g.e., a.y.

2. Dinleyene Âit Olan Şartlar

a. Akıl

Daha önce Bâcî'nin muhbirde bulunması gereken şartlardan birinin akıl olduğu yönündeki görüşünü belirttik. Bazıları da aynı şartın dinleyende bulunması gerektiğini ifade eder. Eğer dinleyen kimsede akıl yoksa veya noksan ise onun naklettiği haber bilgi ifade etmez¹⁷⁹. Burada dinleyenden murat, kendisinden dinlediği haberle ilgili bilgi almayı istediğimiz kişidir¹⁸⁰. Aslında başkasından haber nakletme durumunda olan bu kişi, her ne kadar dinleyici durumunda olsa da, bize haber nakleden kimse olarak muhbir durumundadır. Dolayısıyla bu şart, hem muhbiri hem de dinleyeni içine almaktadır.

b. Anlama Yeteneği

Dinleyende kendisine gelen haberin medlûlünü anlama yeteneğinin olması gerekir¹⁸¹.

c. Önceden Bilgisinin Olmaması

Dinleyende bulunması gereken şartlardan biri de o konuda daha önceden bilgisinin olmamasıdır. Yoksa yeni bir şey elde etme yerine olanı tekrar elde etmiş olur¹⁸². Bu ise muhaldir¹⁸³. Ayrıca önceden bilgi sahibi olmakla etki altında kalması ve yorumlarında objektif olamaması söz konusu olabilir. Bu da kendisini taklide götürür¹⁸⁴.

Mütevâtir haberle ilgili buraya kadar belirtilen şartlar, genelde âlimlerin ittifak ettikleri şartlardır. Bir de ihtilâflı şartlar vardır.

b. İhtilâflı Şartlar

Âmidî, ileri sürülen bu şartları altı maddede ele alır:

1. Haberin mütevâtir olabilmesi için sayı, bir beldeye sığmayacak veya sayılamayacak kadar olmalıdır.

179 Sıddık Hasan Han, *Husûlü'l-Me'mûl*, Kostantiniyye, 1292, s. 55; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, Kahire, 1327, s. 48.

180 Bkz. Koçkuzu, a.g.e., s. 62.

181 Bkz. Âmidî, a.g.e., II, 25; İbn Nüceym, a.g.e., II, 77.

182 Râzî, *el-Masûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, II, 128; Âmidî, a.g.e., a.y.

183 Râzî, a.g.e., a.y.

184 Şevkânî, a.g.e., a.y.

2. Haber verenlerin soyları, ülkeleri ve dinleri farklı olmalıdır.
3. Haber verenler, âdil müslüman olmalıdırlar.
4. Kılıç zoruyla haber vermemelidirler.
5. Haber veren ma'sum olmalıdır.
6. Zelil ve düşkün olmalıdırlar¹⁸⁵.

Cumhurun görüşü, mütevâtir haberle ilgili belirli bir sayı şart olmadığı gibi sayılamıyacak kadar olması da şart değildir şeklindedir. İbn Hazm, Cüveynî, Gazâlî, Râzî, Makdisî, İbnü'l-Melik, İbn Nüceym... gibi birçok kelâmcı ve usulcüler, cumhurun görüşünü benimsemişler, mezkûr şarta karşı çıkmışlar ve böyle bir şartın geçersiz ve hatta bunun aşırılık ve haddi aşmak olduğunu ifade etmişler, bu şart olmadan da tevâtürün gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Görüşlerini teyit sadedinde şöyle bir örnek de zikretmişlerdir: Meselâ hacılar veya cami halkı, kendilerini hacdan veya namazdan alıkoyan bir olayı haber verseler; veya bir beldede kalabalık bir topluluk müşâhede ettikleri olayı nakletseler, sayıları sınırlı olmasına rağmen haberleri bilgi ifade eder¹⁸⁶.

Cumhura göre soy, ülke ve din farkı mütevâtir haberin şartlarından değildir¹⁸⁷. Her ne kadar Serahsî ve Buhârî cumhurdan farklı olarak mütevâtir haberde bu şartların bulunması gerektiği yönünde görüş beyan etmiş olsalar da¹⁸⁸ Bâkîllânî, Âmidî, Gazâlî ve İbnü'n-Neccâr'a göre bu şartlar yanlış ve uygulanamaz şartlardır¹⁸⁹.

İbn Müflih, töhmete meydan verilmemesi için adı geçen şartların bulunması gerektiğini ileri sürenlerin bu görüşlerinin asılsız olduğunu belirttiikten sonra, bu asılsızlığın gerekçesini şöyle izah eder: Şâyet töhmet söz konusu ise, o takdirde haber verenler aynı dinden, aynı soydan ve aynı ülkeden olsalar veya olmasalar da verdikleri haber bilgi ifade etmezdi. Töhmet ortadan kalkınca, dinleri, soyları ve ülkeleri ne olursa olsun haberleri bilgi ifade eder¹⁹⁰.

Muhbirin müslüman ve âdil olması şartını ileri sürenler de olmuştur. Çünkü onlara göre küfür ve fisk, yalan ve tahrife açıktır. Müslümanlık ve

185 Âmidî, a.g.e., II, 27-29.

186 Bkz. İbn Hazm, a.g.e., I, 94; Cüveynî, a.g.e., I, 573-574; Gazâlî, el-Mustasfâ, I, 139; Râzî, el-Mahsûl, II, 133; Makdisî, a.g.e., I, 258; Buhârî, a.g.e., II, 681; İbnü'l-Melik, a.g.e., II, 616; İbn Nüceym, a.g.e., II, 76; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., II, 341.

187 Bkz. Râzî, a.g.e., II, 133-134; Buhârî, a.g.e., a.y.

188 Bkz. Serahsî, Usûlü's-Serahsî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1973/1393, I, 282-283; Buhârî, a.g.e., a.y.

189 Bâkîllânî, a.g.e., s. 441; Âmidî, a.g.e., II, 27; Gazâlî, a.g.e., a.y.; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., a.y.;

190 Bkz. İbnü'n-Neccâr, a.g.e., II, 341-342.

adâlet ise, söz'de doğruluğun ve gerçekçiliğin düzenleyicisidir¹⁹¹. Hadisçilerin hadis râvileriyle ilgili olarak bu şartları ileri sürmeleri gayet tabiidir. Ancak âlimlerin çoğunluğu mutlak haberde bu şartı tasvip etmemişlerdir. Meselâ Âmidî bu görüşün asılsız olduğunu söylerken, Buhârî "cumhura göre şart değildir" der. Çünkü derler, Kostantin halkı, kırıllarının öldüğünü haber verse, kâfir olmalarına rağmen vermiş oldukları bu haber bilgi ifade eder. Çünkü bu kadar kalabalık bir halkın yalan üzere ittifak etmeleri düşünülemez¹⁹². Gazâlî, fâsıkların, Mürcie'nin ve Kaderî'verdikleri haberin bilgi ifade edebileceğini belirttikten sonra, "hatta Rumların bile kırıllarının ölümüyle ilgili vermiş oldukları haber de bilgi ifade eder" demek sûretiyle cumhurun bu husustaki görüşüne katıldığını ortaya koyar¹⁹³. Ancak Yahudilerin Hz. Musa'nın dininin neshedilmeyip ebedî olarak devam edeceği, Hıristiyanların Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürüldüğü ve teslisle ilgili vermiş oldukları haberlerin bilgi ifade etmesi mümkün değildir¹⁹⁴. Çünkü bu haberler, birkaç yönden tevâtür şartlarına uymamaktadır:

Birincisi: Daha önce mütevâtür haberin şartlarından olan nesillerde sayı denkliği ve kesintisizlik meselesini açıklarken halef, selef ve ikisinin ortasında bulunan üç neslin her yönden birbirine eşit olması gerektiğini ifade etmiştik. Bu duruma göre Hıristiyanların Hz. İsa'nın öldürülmesiyle ilgili vermiş oldukları haberde şartlardan biri ihlâl edilmiş bulunmaktadır. Çünkü birinci nesilde her şeyden önce sayı tevâtür şartlarına uymuyordu. Bir de çarmıha gerilme olayını uzaktan veya olaydan sonra görmüşlerdi. Gördükleri de Hz. İsa olmayıp ona benzetilen biriydi¹⁹⁵. Nitekim Kur'an bu hususta şöyle der: "*Ve "biz Allah'ın Resûlü Meryem oğlu Mesih İsa'yı katlettik" demeleri yüzünden onların başlarına belâlar vererek cezalandırdık, kalplerini mühürledik. Oysa onlar İsa'yı öldüremediler, asamadılar da; öldürülen başkası idi, lâkin kendilerine ona benzer gösterildi"*¹⁹⁶. Orta nesilde ve ondan sonra bize kadar nakledenler arasında da sayı noksanlığı söz konusu idi. Çünkü Buhtunnasr kendi zamanında Hıristiyanların çoğunu öldürmüş ve onlardan geriye tevâtür sayısının altında kimseler kalmıştır¹⁹⁷.

Serahsî'ye göre Hıristiyan ve Yahudilerin Hz. İsa'nın öldürülmesi ve

191 Âmidî, a.g.e., a.y.; Buhârî, a.g.e., a.y.

192 Âmidî, a.g.e., a.y.; Buhârî, a.g.e., a.y.

193 Gazâlî, a.g.e., I, 140. Ayrıca bkz. Makdisî, a.g.e., I, 257-258; Taftâzânî, a.g.e., II, 387; İbnü'l-Melik, a.g.e., a.y.; İbn Nüceym, a.g.e., a.y.; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., II, 339.

194 Âmidî, a.g.e., II, 28; Gazâlî, a.g.e., a.y.; Taftâzânî, a.g.e., a.y.; İbn Nüceym, a.g.e., a.y. Krş. Dumîşkî, a.g.e., I, 257.

195 Gazâlî, a.g.e., I, 139; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., II, 340.

196 Nisâ, 157-158. Konu için bkz. Gazâlî, a.g.e., a.y.; Âmidî, a.g.e., a.y.; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., II, 339-340.

197 Âmidî, a.g.e., a.y.; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., a.y.

çarmıha gerilmesiyle ilgili ileri sürdükleri deliller zandan ibarettir. Bunun sebebi, bu husustaki naklin mütevâtir olmamasıdır. Çünkü der Serahsî, Hıristiyanlar bu olayı Mesih'le birlikte bir evde bulunan dört kişiden nakletmişlerdir. Zira Havariler, Yahudilerin kendilerini öldüreceklerini anlayınca gizlendiler veya dağıldılar. Mesih'le sadece Yuhanna, Luka, Metta ve Markos'tan oluşan dört kişi kalmıştı. Bu dört kişi, aslı olmayan yalan üzere ittifak etmeyi gerçekleştirebilirler. Yahudiler ise bu olayı Mesih'in bulunduğu eve giren yedi kişiden naklederler. Bunların da yalan söylemek üzere ittifakları gerçekleştirebilir. Hatta bunların Mesih'i gerçekten tanımadıkları, daha önceden Mesih'le beraber kalan Yahuda adlı birisinin vasıtasıyla tanıdıkları rivâyet edilir. Bu şahıs Yahudilerden otuz dirhem ücret ister ve der ki: "Benim bir kişiye doğru yöneldiğimi gördüğünüzde bilin ki o şahıs aradığımız kişidir". Bütün bunlarla mütevâtir haberin oluşmadığı anlaşılmaktadır¹⁹⁸.

İkincisi: Hıristiyanlar, Teslis sözünü te'vile meydan vermiyecek şekilde açık bir nasla Hz. İsa'dan işitmek sûretiyle veya derin bir araştırma neticesinde nakletmemişlerdir. Ancak ne anlam ifade ettiğini anlamadıkları bazı lâfızlardan yola çıkarak bu lâfızların teslis ifade ettiğini zannetmişlerdir. Tıpkı Müşebbihe'nin mânâlarını anlamadıkları âyet ve haberlerin teşbih ifade ettiğini zannetmesi gibi¹⁹⁹. Nitekim Kur'an Hıristiyanların bu inanışlarını küfür olarak telâkki eder ve şöyle der: "*Allah üç uknumdan biridir*" diyenler *de kâfir olurlar*"²⁰⁰.

Yahudilerin dinlerinin ve şariatlarının ebedîliğiyle ilgili hususa gelince, bu da sayı itibarıyla tevâtür şartlarını taşımamaktadır. Onlar, kendilerini ilgilendiren bu gibi konuların çoğunu İbnü'r-Râvendî ve benzeri zandıklardan nakletmişlerdir. Hatta -güya- Hz. Musa'dan nakledilen "cumartesiye ve kıyamete kadar devam edecek olan benim şariatime sınıksız sarılm" şeklindeki sözün Yahudilerce anlatılmasını tenbih eden kişinin İbnü'r-Râvendî olduğu söylenir²⁰¹.

Kılıç zoruyla haber verilmemesini mütevâtir haberin şartlarından sayanlar olmuş fakat bu görüş kabul görmemiştir. Gazâlî ve Âmidî bu görüşün asılsız olduğunu dile getirmişlerdir²⁰².

Asılsız olduğu ifade edilen ve kabul görmeyen ihtilâflı şartlardan biri de İmâmîyye şiasıyla İbnü'r-Râvendî'nin ileri sürmüş oldukları haber verenin ma'sum olması şartıdır. Çünkü onlara göre ismet sıfatı yalan üzere ittifak

198 Serahsî, a.g.e., I, 285.

199 Bkz. Gazâlî, a.g.e., a.y.; Âmidî, a.y. a.g.e.,

200 Mâide, 73.

201 Dımişkî, a.g.e., I, 258.

202 Gazâlî, a.g.e., I, 140; Âmidî, a.g.e., a.y.

etmeye engeldir²⁰³. Halbuki Ehl-i Sünnet'e göre sadece Peygamberler bu sıfatla muttasıftırlar. Bu nedenle ma'sum olan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Cibril'den telâkki etmiş olduğu haber bilgi ifade eder. Yahudilerin ileri sürmüş oldukları zillet ve düşkünlük şartının yanında²⁰⁴, cizye alınması gibi şartlar da cumhur tarafından benimsenmemiştir²⁰⁵.

c. Mütevâtir Haberin Bilgi Değeri

Mutlak haberi incelerken Sofistler, Sümenîler ve Brahmanların haberi inkâr ettiklerini belirtmiştik. Mutlak haberi inkâr etmek, onu bütün kısımlarıyla ve doğal olarak mütevâtir haberi de inkâr etmek demektir. Adı geçen bu grupların dışında İslâm kelâmcıları mütevâtir haberin bilgi ifade ettiği hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak bu bilginin niteliği hususunda farklı görüşler ileri sürülür.

Mu'tezile âlimlerinden Kâbî²⁰⁶ ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî²⁰⁷, Eş'arî âlimlerinden Cüveynî²⁰⁸ ve Ebu Bekir ed-Dekkâk²⁰⁹, Hanbelî âlimlerinden Ebu'l-Hattab²¹⁰ tevâtür yoluyla gelen bilginin yakın ifade ettiğini benimsemekle birlikte bunun zarurî değil, nazarî veya iktisâbî olduğunu savunurlar. Bunların dışındaki İslâm âlimleri, bu haberin zarurî ve kesin bilgi ifade ettiği hususunda müttefiktirler²¹¹.

Haberi, duyularla ve akıl yürütme yoluyla ulaşılamayan bilgileri elde etme yolu olarak tanımlayan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, haberin geçerli olabilmesi için haber verenlerin belirli bir sayıda olmalarını veya bir takım özel sıfatlar taşımalarını şart koşmaz. Ona göre bilginin oluşması ve işitenden bilgisizlik ve şüphenin zâil olması yeterlidir²¹². Bu demektir ki, işiten, haberde şüphe bulduğu takdirde haber verenlerin doğru olmadıklarına, şüphe ortadan kalktığı anda ise, haber verenlerin doğruluğuna karar verecektir. Bu da haberin bilgi ifade ettiği anlamına gelecektir.

Bazı kelâmcılar Gazâlî'nin mütevâtir haberin nazarî bilgi ifade ettiği

203 Bkz. Râzî, el-Mahsûl, II, 134; Gazâlî, a.g.e., a.y.; Âmidî, a.g.e., II, 29; İbnü'l-Lâhhâm, a.g.e., s. 82.

204 Bkz. Bâkılıânî, a.g.e., a.y.; Âmidî, a.g.e., a.y.; İbnü'l-Lâhhâm, a.g.e., a.y.

205 Bkz. Bâkılıânî, a.g.e., a.y.; Cüveynî, el-İrşâd, s. 416.

206 Bkz. Cüveynî, el-Burhân, I, 579; Gazâlî, el-Menhûl, s. 236; el-Mustasfâ, I, 132; Âmidî, a.g.e., II, 18; Buhârî, a.g.e., a.y.

207 Bkz. Âmidî, a.g.e., a.y.

208 Cüveynî, a.g.e., a.y.

209 Bkz. Âmidî, a.g.e., a.y.

210 Bkz. İbnü'l-Lâhhâm, a.g.e., s. 81; Dimişki, a.g.e., I, 247.

211 Bkz. Âmidî, a.g.e., a.y.

212 Bkz. İbn Fûrek, Mücerredü'l-Makâlât, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987, s. 18.

görüşünde olduğunu ileri sürerler²¹³. Gazâlî'ye böyle bir görüşün isnat edilmesinin nedeni, onun bu bilgi hakkında “zaruridir” veya “nazarîdir” şeklinde kesin bir ifade kullanmayışından yani bu iki şıktan sadece birini tercih etmeyişinden kaynaklanmış olabilir. Aslında o el-Mustasfâ'da, mütevâtir haberin nazarî olduğunu benimseyen Kâbi'ye aşırı tepki gösterir ve bu görüşün asılsız olduğunu ifade eder. Nazarî bilgiye şüphe ve değişikliklerin âriz olabileceğini; kadınların, çocukların, nazar ehli olmayanların ve bilerek nazarî terkedenlerin onu bilemeyeceğini söyler. Nazarî bilgiye sahip olan kişinin önce şüphe edip sonradan onu talep ettiğini belirtir. Bunun doğru olmadığını vurgulayan Gazâlî, görüşünü “Biz talep ettiğimiz halde Mekke'nin ve Şâfî (R.A.)'nin varlıkları hakkında kendimizi şüphe içinde bulmuyoruz” örneğiyle netleştirir. Akabinden de “bilgiyi bu kabilden bir şey olarak kasdediyorsanız biz bunu kabul etmeyiz”²¹⁴ demek sûretiyle bu husustaki kesin tavrını ortaya koyar. Ne var ki Gazâlî bununla yetinmeyip hemen arkasından özetle ifade edebileceğimiz şu yorumu getirir: Burada özde (nefiste) bulunması gerekli olan iki öncül söz konusudur. Bunlardan biri: Çok olmalarına rağmen durumları farklı ve hedefleri ayrı olan muhbirlerin yalan söylemelerine neden olacak bir durum yoktur. Bunlar sadece doğruluk üzerine ittifak ederler. Diğeri: Bir olayı haber vermek üzere ittifak etmişlerdir. Doğruluğu bilmede bu iki öncülün tümü birden temel alınır. Özde bu öncüller hiyerarşik olarak yer almadan sadece haber verenin sözünün bilgi ifade etmeyeceği kasdediliyorsa, muhatabın bu tesbiti kabul edilir. Adı geçen öncüllerin lâfızla düzenlenmesi söz konusu değildir. Fikrî amelîyeler veya bir takım vâsıtalar diyebileceğimiz bu öncüller aslında zihinde vardır. Öz bunları hisseder²¹⁵.

Gazâlî, el-Menhûl'de konuyu “mütevâtir haberin zarurî bilgi ifade ettiğini isbat hakkındadır” başlığı altında ele almasına rağmen bu bilginin zarurî bilgi ifade ettiğini hemen söylemez. Önce Kâbî'nin bu bilginin aslımı kabul ettikten sonra onun nazarî olduğunu savunduğunu dile getirir. Bu arada Kâbî'ye yöneltile itirazları ve onun bu itirazlara vermiş olduğu cevapları zikreder. Yapılan tartışmalara sanki seyirci kalır. Hatta mezhep arkadaşlarına rağmen Kâbî'nin görüşlerini benimsediği hissedilir. Arkasındaki tercihini ortaya koyan şu ifadelerle yerverir: “Bize göre bilgi, haber verenlerin sözlerinden değil, o sadece yalan imajını sona erdiren ve doğruluğa delâlet eden karinelere elde edilir. Bu nedenle bu bilginin tek başına bir kişinin sözleriyle birleşmesi câizdir. Bu böyle gerçekleşince –ki Kâbî'nin görüşü de budur- deriz ki: Haber verenlerin doğruluğu ve bilginin zarurî olması itibarıyla

213 Bkz. Dımışkî, a.g.e., I, 247.

214 Gazâlî, el-Mustasfâ, I, 132-133.

215 Gazâlî, a.g.e., 133.

zarurî olarak bildiğimiz şey bilinmiştir. Evet, Kâbî'nin bilginin karinelere elde edildiği görüşünü uygun buluyoruz. Şâyet onun nazardan maksadı, araştırmak ve düşünmek suretiyle karinelere muttali olmayı temel almaksa, bu ona teslim edilir. Ve karinelere muttali olduktan sonra nazar ve üzerinde durmaya gerek kalmaksızın bilgi zarurî olarak meydana gelir. İşte Kâbî'nin kabul ettiği de budur. Böylece görüşler buluşmuş ve ihtilâf lâfızdan ibaret olmuştur.²¹⁶

Gazâlî'nin el-mustasfâ'da yapmış olduğu açıklamalardan anlaşılan şey, onun "zarurî" kavramını iki anlamda ele almasından kaynaklanmaktadır. O, bu iki anlamı şöyle izah eder: "Eğer zarurî, "kadim, muhdes olmaz" ve "mevcut, yok olmaz" sözlerinde olduğu gibi vâsitasız (fikrî ameliyelere muhtaç olmayan) şeyden ibâret ise, aslında bu, zarurî değildir. Çünkü bu, adı geçen iki öncülle meydana gelmiştir. Eğer zihinde vâsitanın teşekkülü olmadan oluşan şeyden ibâret ise, işte bu zarurîdir. Zihinde bulunan nice vâsita vardır ki, insan bunun tavassut (aracılık) yönünü hissedemez"²¹⁷.

Gazâlî el-Menhûl'de -Kâbî gibi- haber verenleri değil, doğruluğa delâlet eden karineleri esas almıştır. Ona göre muhbirin haberini karineler doğruladığı takdirde haber bilgi ifade eder. Hatta bunda sayı çok önemli değildir. Karineler doğruluyorsa bir kişinin haberi bile bilgi ifade edebilir. Bu demektir ki, bir takım zihnî faaliyetler neticesinde meydana geldiği için nazârî veya iktisâbî olan bu bilgi, sonunda bu faaliyetlere ihtiyaç duymayan zarurî bilgi haline gelir. Sonuçta Kâbî'ye tamamen katılan Gazâlî, aradaki farklı ihtilâfların lâfzî ihtilâflardan ibaret olduğunu söyler. Nazârî-Zarurî tartışmasının lâfzî ihtilâflardan ibâret olduğunu söyleyen başka âlimler de vardır.²¹⁸ Gazâlî'nin böyle bir sonuca varması, bu konuda kendisinden önce başlayan tartışmaların son bulduğu anlamına gelmez. Sonuçta her iki grup da kendi görüşlerini isbat sadedinde bazı deliller ileri sürerler²¹⁹.

Şîî âlimlerinden Şerif el-Murtazâ, mütevâtir haberin zarurî veya nazârî bilgi ifade ettiği hususıyla ilgili her hangi bir tercihte bulunmayıp tavakkuf (duraklama) etmiştir.²²⁰ Konuyla ilgili muhtelif görüş sahiplerinin delil ve karşı delillerini, itirazlarını ve bu itirazlara verilen cevapları zikreden Âmidî de, her iki tarafın referanslarının zayıflığı gerekçesiyle tavakkufu tercih

216 Gazâlî, el-Menhûl, s. 235 vd.

217 Gazâlî, a.g.e., a.y.

218 Bkz. İbnü'l-Lâhhâm, a.g.e., s. 81.

219 Konuyu daha fazla uzatmamak delillere ve cevaplara yer veremedik. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Bâcî, a.g.e., s. 238-239; Serahsî, a.g.e., I, 291; Âmidî, a.g.e., II, 18-23; Buhârî, a.g.e., II, 682-684.

220 Bkz. Âmidî, a.g.e., II, 19.

etmiştir²²¹.

Şu halde bazı farklı görüşler ileri sürülse ve farklı yorumlar yapılsa da sonuç itibâriyle âlimlerin ekseriyetine göre mütevâtir haber, zarurî ve kesin bilgi ifade eden bir bilgi kaynağıdır. Bir diğer kaynak da haber-i Resûldür yani Peygamberin haberidir.

2. Haber-i Resûl (Peygamberin Haberi)

Bilgi kaynaklarından doğru haberin ikinci kısmı olan haber-i Resûl, nübüvveti mu'cize ile teyit edilmiş peygamberin verdiği haberdir²²².

Genel anlamda haberi açıklarken Mâtürîdî'nin haberi bilgi kaynaklarından biri olarak ele aldığını ve haber olmadan insan hayatının devam edemeyeceğini dile getirdiğini belirtmiştik. Şüphesiz onun kasdettiği haber, doğru haberdir. Ona göre haberlerin en doğrusu, doğruluğu açık delillerle sâbit olan peygamberin haberidir. Hiçbir haber, kalbi bu kadar tatmin edemez²²³. Bunu inkâr eden kişinin inatçılık ve kendini beğenmişlikle itham edilmeye lâyık olduğunu söyleyen Mâtürîdî²²⁴, bu sözyle, vahyi de içine alan peygamberin haberinin hem hüccet ve delil²²⁵ hem de kesin bilgi ifade ettiğini vurgulamak ister.

Kelâmcılara göre kesin bilgi gerektiren peygamberin haberi, zarurî değil, istidlâlî bilgi kaynağı olarak görülür²²⁶. Çünkü peygamberlik iddâsında bulunan kişinin bu iddâsını isbat etmesi için mu'cize gibi bir delile ihtiyacı vardır. Allah'ın, onun elinde bir takım mu'cizeler izhar etmesiyle peygamberliği doğrulanmış olur. Ancak bundan sonra din adına getirmiş olduğu hükümler ve tebliğler doğru olarak kabul edilir. Bu şekilde oluşan bilgi, duyular, müşâhedeler ve tevâtür yoluyla gelen zarurî bilgilere benzer²²⁷.

Mutlak haberde olduğu gibi haber-i Resûlün de bazı kısımlara ayrıldığı görülür. Bu kısımlara değinmeye çalışalım.

A. Haber-i Resûl'ün Kısımları

Haber-i Resûl, nübüvveti mu'cize ile isbatlanmış ve doğrulanmış peygamberin haberi olması itibariyle genel anlamdaki haberdan ayrıldığı en bâriz yönü, sadece peygamberden nakledilen ve belirli şartları taşıyan haber

221 Âmidî, a.g.e., II, 23.

222 Sâbûnî, a.g.e., s. 17.

223 Mâtürîdî, a.g.e., s. 8.

224 Mâtürîdî, a.g.e., a.y.

225 Mâtürîdî, et-Te'vilât, vr. 556b.

226 Sâbûnî, a.g.e., s. 17.

227 Taftâzânî, Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye, s. 66. Krş. İznirli, Yeni İlm-i Kelâm, s. 34.

olmasıdır. Bu nedenle o, birinci derecede hadis ilminin konusudur. Dolayısıyla bu haberi kısımlara ayırdığımızda “haber” yerine “hadis” lâfzını kullanmamız gerekirdi. Fakat biz, hem kelâmcıların bu haberi kısımlara ayırırken “haber” sözcüğünü kullanmalarını, hem de konumuzun “haber-i sâdik” olmasını dikkate alarak farklı sözcük kullanmamayı ancak yeri geldikçe “hadis” sözcüğüne de yer vermeyi uygun gördük. Kaldı ki, bir grup muhaddislerin hadise haber dediği de bir gerçektir.²²⁸

Bazı usulcüler ve kelâm âlimleri, haber-i Resûlü rivâyeti yani bize ulaştırılış şekli veya sübutu bakımından mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayırırken²²⁹, bazıları da mütevâtir, müstefiz ve âhâd²³⁰ veya mütevâtir, meşhur ve âhâd gibi üçlü taksime tabi tutarlar²³¹. Fakat biz mütevâtir ve âhâd kısımları itibarıyla bu haberi ele alacağız. Bununla birlikte yeri geldikçe diğer kısımlara da değineceğiz.

1. Mütevâtir Haber (Hadis)

Hadisçilere göre mütevâtir haber(hadis), “Allah’ın Resûlü’nden (s.a.v.) bize kadar tevâtür yoluyla ulaşan şeylerdir”²³². Bize kadar tevâtür yoluyla ulaşmanın anlamı, yalan söylemek üzere bir araya gelmeleri aklen imkânsız olan sahabe topluluğunun Allah Resûlü’nden (s.a.v.) işittikleri hadisleri ve gördükleri olayları kendilerinden sonra gelen tâbiine, onların da tebeu’t-tabiine, bunların da daha sonra gelenlere rivâyet etmeleri demektir²³³. Kur’an-ı Kerim’in Hz. Peygamber’e indirilmesi, Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderilmesi, namazların ve her namazın rek’atlarının sayısı, zekât ve

228 Hadis ilminde haber, hadisle eş anlamlı olarak kullanılmış ve bununla Hz. Peygamber’den nakledilen sözler anlaşmıştır. Bununla birlikte hadisi Hz. Peygamber’den, haberi de başkalarından nakledilen sözler olarak görenler de olmuştur. Haber ile hadis arasında umumîlik ve hususîlik olduğunu, buna göre her hadise haber, fakat her habere hadis denemeyeceğini söyleyenler de vardır. Ayrıca râvilerin Hz. Peygamberden, sahabeden ve tâbiinden nakletmiş oldukları sözler ihbar anlamını taşıdığı için hadise haber, habere de hadis denmesinin sakıncası yoktur. (bkz. Aliyyü’l-Kâfî, Nüzhetü’n-Nazar bişerhi Nuhbeti’l-Fiker, Ta’lik Ebu Abdürrahim Muhammed Kemâlüddin el-Edhemî, Kahire, Tsz., s. 7; Süyûtî, Tedrîbü’r-Râvi fi Şenhi Takribi’n-Nevevî, Tah. Abdülvahhâb Abdüllâtîf, Dâru’l-Kütübî’l-Hadise, 1385/1966, s. 42-43; Theânevî, Zafer Ahmed, Kavâid fi Ulûmi’l-Hadis, Tah. Abdülfettah Ebu Gudde, Halep-Beyrut, 1392/2972, s. 24).

229 Bkz. Mâtürîdî. Et-Tevhid, s. 8-9; Cezâirî, Tahir b. Ahmed, Mısır, 1328/1910. S. 33.

230 Bkz. Bağdâdî, Usûlü’l-Din, s. 12.

231 Habbâzî, Ebu Muhammd Omar b. Muhammed, el-Muğnî fi Usûli’l-Fıkh, Tah. Dr. Muhammed Mazhar Beka, Câmîatü’l-Ümmü’l-Kura Merkezü’l-Bahsi’l-İlmî, ve İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, Mekke 1403, s. 191-194.

232 Serahsî, a.g.e., I, 282.

233 Serahsî, a.g.e., a.y.; Habbâzî, a.g.e., 191-192. Krş. Sâlih, Muhammed Edib, Lemehât fi Usûli’l-Fıkh, el-Mektebü’l-İslâmî, Dımışk/Beyrut, 1393, s. 88.

hacla ilgili birçok hükümler ve buna benzer Kur'an'da açıklanmayan hususlar tevâtür yoluyla gelen haberlerdir²³⁴.

Mutlak haberin kısımlarından olan mütevâtir haberde olduğu gibi burada da yalan söylemek üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan bir toplulukla, verilen haberin görme ve işitmeye dayalı mahsûsâtan olması gibi iki temel şart yer almaktadır²³⁵.

Mâtürîdî, peygamberlerden bize ulaşan haberlerin, yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel râvilerden nakledildiğini söyler. Çünkü ona göre bu kimselerin doğru ve ma'sum olduklarına dâir delil yoktur. Durumları bu olan râvileri iyice tetkik etmek gerekir. Bu nedenle Mâtürîdî, peygamberden bize ulaşan haberin mütevâtir olabilmesi için, râvilerden her birinin fert olarak hatadan korunmuşluklarına dair bir delil olmasa bile, sayılarının tevâtür şartlarına uygun olması yeterlidir. Vermiş oldukları haber de doğrudur²³⁶.

Mütevâtir haberde olması gereken kalabalık topluluk, sahabe, tâbiin ve tebeu't-tâbiin dönemine münhasırdır. Daha sonraki dönemlerde böyle bir kalabalık topluluk istenmez. Çünkü tedvinden sonra şartların elverişli olmasından dolayı hadisın tevâtürü ve yayılması kolaylaşmıştır²³⁷.

Daha önce mutlak haberin kısımlarından olan mütevâtir haberle ilgili olarak zikretmiş olduğumuz yalan söylemek üzere anlaşmaları aklen mümkün olmayan bir topluluk tarafından kesintisiz olarak her devirde nakledilmiş olması, verilen haberin müşâhede ve işitme gibi duyularla idrak edilir olması ve haber verilen şeyin mümkünattan olup aklen muhal olmaması gibi şartlar, mütevâtir hadis için de söz konusudur²³⁸. Adı geçen şartları içeren bu tür haber, kesin bilgi ifade eder²³⁹. Hz. Peygamber'e âidiyeti kesin olarak sübut bulduğu için onunla amel etmek farzdır. İnkâr eden peygamberi yalanlamış olacağından dinden çıkar²⁴⁰. Ancak Bağdâdî, Mu'tezile âlimlerinden Nazzâm'ın, sayıları ne kadar çok olursa olsun, mütevâtir haberi nakleden râvilerin yalan üzerinde ittifak edebileceklerini, dolayısıyla bu haberin delil olarak kullanılamayacağını ileri sürdüğünü, bununla beraber bazı haber-i vâhidlerin zarurî bilgigerektireceğini benimsediğini kaydeder²⁴¹. Bu görüşünden dolayı Nazzâm'ı Eş'arî âlimlerinin yanısıra Nazzâm gibi

234 İbn Hazm, a.g.e., I, 94.

235 İbnü'n-Neccâr, a.g.e., II, 324.

236 Mâtürîdî, a.g.e., s. 8-9.

237 Sâlih, Muhammed Edib, a.g.e., s. 88-90.

238 Geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, Talât, Hadis Istılahları, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1985, s. 346.

239 Serahsî, a.g.e., I, 283.

240 Cürcânî, et-Ta'rifât, s. 96. Krş. Sâlih, Muhammed Edib, a.g.e., s. 89; Haseballah, Ali, Usûlü't-Teşrii'l-İslâmî, Daru'l-Mârif, Mısır, 1391/1971, s. 42.

241 Bağdâdî, el-Fark beyne'l-Firak, s. 143, 327-328; Usûlü'd-Din, s. 11.

düşünmeyen Mu'tezile âlimleri de tekfir ederler²⁴².

Burada şunu hemen belirtmek isterim ki, Nazzâm'ın bu konudaki görüşünün tasviip edilip edilmemesinden çok, Bağdâdî'nin, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile âlimlerinin Nazzâm'ı tekfir ettikleriyle ilgili iddiâsını irdelemekte fayda mülâhaza etmekteyim. Her şeyden önce bu görüşü benimseyen sadece Nazzâm değildir. Genel haberin kısımlarından olan mütevâtir haberi açıklarken Eş'arî âlimlerinden Cüveynî'nin de aynı görüşü paylaştığını ve bu hususta Nazzâm'ı doğruladığını belirttik. Eğer bu görüşünden dolayı Nazzâm'ı tekfir etmek gerekiyorsa, o takdirde Cüveynî'nin de tekfir edilmesi gerekir. Aslında Nazzâm, Sümenîler ve sofistler gibi haberi temelde inkâr etmediği gibi, mütevâtir haberi de tamamen reddetmiş değildir. O, bazı durumlarda bu haberin reddedilmesinin mümkün olduğunu, buna karşılık, karineli haber-i vâhidin kesin bilgi ifade edeceğini belirtir²⁴³.

Bütün bunlardan şu sonuca varmak mümkündür: Gerek Nazzâm gerekse onunla aynı görüşü benimseyen Cüveynî'ye göre, haberin bilgi ifade etmesi için nakledenlerin sayısından çok, nakledenin doğruluğunu ortaya koyan karineler önemlidir. Karineler bu iki haber türünden hangisiyle bir arada bulunursa, o haber bilgi ifade eder²⁴⁴.

Benim kanaatime göre bazı durumlarda mütevâtir haberin delil sayılamayacağını ileri sürmek tekfir için yeterli sebep değildir. Ancak Sünnet olması itibâriyle Sünnet'in delil olmasını inkâr etmek küfrü gerektirir. Nazzâm'ın bu anlamda bir görüş ileri sürdüğü tesbit edilemediğine göre kendisini tekfir etmek, isabetli bir hüküm olmasa gerekir²⁴⁵.

Aslında Nazzâm'ı yukarıdaki görüşünden dolayı değil de, Ehl-i Sünnet âlimlerinden ve dolayısıyla Cüveynî'den de ayrıldığı husus olan sahabeye bakış açısından dolayı eleştirmek daha isabetli olur kanaatindeyim. O, mütevâtir haberi nakleden topluluğun yalan üzerinde ittifak edebileceklerini söylerken sahabeyi de aynı kategoride değerlendirir. Yani sahabe de yalan söyleyebilir. Birçok sahabîyi insanları saptırmakla ve yalancılıkla itham eden Nazzâm, özellikle İbn Abbas'a (r.a.) yönelttiği ağır eleştirilerle sahabeye saygısızlığını ortaya koyar. Meselâ ayın ikiye ayrılışıyla ilgili olarak İbn Abbas'ı (r.a.) tenkit ederken şöyle der:

“İbn Abbas, ayın ikiye ayrıldığını zanneder. Bu apaçık bir yalandır. Çünkü Allah, ayı sadece onun için değil, bütün âleme mu'cize olsun diye ayı

242 Bağdâdî, a.g.e., a.y.

243 Bkz. Cüveynî, el-Bunhân, I, 574 vd.

244 Cüveynî'nin Nazzâm'la aynı görüşü paylaşmasıyla ilgili bilgi için bkz.el-Burhan, s. 574, 576 vd.

245 Abdülhâlık, Abdülğani, Hüceyyeti's-Sünne, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, Beyrut 1986, s. 267-268.

ikiye ayırır. Niye ondan başkası bu olayı bilmiyor, tarihçiler bundan bahsetmiyor, hiç bir şâir onu dile getirmiyor, o anda hiç bir kâfir müslüman olmuyor ve hiç bir müslüman onu hiç bir dinsize karşı delil olarak kullanmıyor?!!”²⁴⁶.

Bu önemli hususu belirttikten sonra mütevâtir kaç kısımdır onu görelim.

a. Mütevâtirin kısımları

Uslucülere göre hadis veya Sünnet’le ilgili mütevâtir iki kısma ayrılır:

aa. **Lâfzî mütevâtir:** Senedin başından sonuna kadar her tabakada bütün râvilerin aynı lâfızlarla rivâyet ettikleri hadislerdir²⁴⁷. İbnü’s-Salah lâfzî mütevâtirin bulunmayacak kadar az olduğunu söyler ve örnek olarak “*Bile bile kim bana isnat ederek yalan uydurursa, cehennemdeki yerine hazırlansın*”²⁴⁸ hadisini gösterir. Bu hadisi kalabalık bir sahabe grubunun naklettiğini, Buharî ve Müslim’in Sahih’lerinde bu grubun bazısından rivâyette bulunulduğunu ve Ebu Bekir el-Bezzâr’ın müsnedinden naklen bu sahabe sayısının kırk kadar olduğunu kaydeder²⁴⁹.

Ancak lâfzî mütevâtirin bu kadar az olmadığını ve hadisler arasında bir hayli lâfzî mütevâtirin bulunduğunu söyleyen âlimler de vardır²⁵⁰. Bu görüşte olanlar, yukarıda geçen hadisi, ayın ikiye ayrılması, şefaât, kütüğün inlemesi, İsrâ ve Mirac, mest üzerine meshetme, Peygamber Efendimizin on parmağından suyun akması... gibi hususlarla ilgili hadisleri delil olarak ileri sürerler²⁵¹.

ab. **Mânevî mütevâtir:** Lâfzî mutabakat olmadan aklen ve âdeten yalan söylemek üzere ittifakları mümkün olmayan kalabalık bir topluluğun hadisin mânâsını eda etmeleridir²⁵².

Prof. Dr. Talât Koçyiğit, mânevî mütevâtirle ilgili olarak şunu söyler:

246 Bkz. Râzî, el-Mahsûl, II, 162.

247 Sâlih, Subhi, Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları, Çev. M. Yaşar Kandemir, D.İ.B.Y., Ankara 1981, s. 122; Canan, İbrahim, Küttüb-İ Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, Akçağ Yayınları, Ankara 1988, II, 75.

248 Buharî, İsmail b.

249 İbnü’s-Salah, Osman b. Abdurrahman, Ulûmü’l-Hadis, Tah. Nuruddin İtr, Neşr. El-Meketebetti’l-İlmiyye, Medine 1972, s. 242. Ayrıca bkz. İbnü’n-Neccâr, a.g.e., II, 329-330. Krş. Koçyiğit, Talât, a.g.e., s. 348.

250 Bkz. İbnü’s-Salah, a.g.e., s. 243.

251 Geniş bilgi için bkz. Sâlih, Subhi, a.g.e., s. 122-123; Sâlih, Muhammed Edib, a.g.e., s. 89-91; Koçyiğit, Talât, a.g.e., s. 347-349.

252 Esnevî, Cemâlüddin Abdurrahim b. Hasan, Nihâyetti’s-Sûl fi Şerhi Minhâci’l-Vusûl ilâ İlimi’l-Usûl, el-Matbaatu’l-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak-Mısır, 1316. II, 89-90; Krş. Sâlih, Subhi, a.g.e., s. 123.

“Böyle hadislerde tevâtür derecesine yükselen husus, hadisin aslıdır, yahut özüdür. Meselâ râvilerden birisi “fulân kimse bir deve hediye etti” şeklinde bir haber rivâyet etse, bir başkası bu haberi “fulân kimse bir at hediye etti”, bir diğeri “fulân kimse şu kadar kuruş hediye etti” şeklinde rivâyet ederler. Bu rivâyetlerde tevâtür derecesine yükselen husus, “fulân kimsenin bir şey hediye etmesidir”²⁵³.

İbn Fûrek’in naklettiğine göre İmam Eş’arî’nin tevâtür yönünden Sünnet’i daha farklı bir yöntemle a) naklî mütevâtir, b) fî’lî ve naklî müttevâtir, c) Hükmlî mütevâtir olmak üzere üç kısma ayırdığı görülür. Bunlardan birincisine Hz. Peygamberin peygamber olarak gönderilmesini, insanları dâveti vb. şeyleri; ikincisine namazları, namazların rekât sayılarını, tahâret konuları gibi hususları; yukarıda zikredilen iki türün seviyesinde olmayan üçüncüsüne ise, recmi, mestlere meshetmeyi, mûrisin vârislerden herhangi birine vasiyette bulunamayacağını, kadının, hala ve teyzesi üzerine nikâhlanamayacağını örnek verir.²⁵⁴

Müttevâtir haberin yukarıda belirtilen kısımlara ayrılması, gerek kelâmcıların gerekse hadisçilerin ve usulcülerin, bu haberin kesin bilgi ifade etmesi hususundaki görüşlerini değiştirmez. Onların üzerinde ihtilâf ettikleri husus, haber-i vâhidin kesin bilgi ifade edip etmemesi hususudur. Bu nedenle haber-i vâhidi ve üzerinde yapılan tartışmaları ele almak gerekir.

253 Koçyiğit, Talât, Hadis Usûlü, A.Ü.İ.F.Y., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1987, s. 88.

254 İbn Fûrek, a.g.e., s. 23. Eş’arî’nin mütevâtirin kısımları içerisinde yer verdiği ve seviye itibarıyla ilk iki kısmın gerisinde kaldığını ileri sürdüğü hükmlî mütevâtir, daha sonra Bağdâdî’nin “müstefiz” dediği habere tekabül eder. Bağdâdî’ye göre bu haber, mütevâtirle haber-i vâhid arasında yer alır. Bilgi ve amel gerektirmesi bakımından mütevâtirle birleşmekle beraber, mütevâtirin gerektirdiği bilginin zarurî yani gayr-ı müktesep, müstefizin gerektirdiği bilginin ise nazarî yani müktesep olması, bu iki haber arasındaki farkı ortaya koyar. Bağdâdî bu haberle ilgili olarak Eş’arî’nin yukarıda zikretmiş olduğu örneklerin yanısıra daha başka örneklere de yer verir.(Bağdâdî, Usûlü’l-Din, s. 12-13; el-Fark, s. 325-327). Aslında Eş’arî’nin “hükmlî mütevâtir”, Bağdâdî’nin de “müstefiz” olarak nitelediği bu tür haber, çok cüz’î farkları bir tarafa bırakacak olursak, Hanefilerin “meşhur haber”iyle de örtüşür. Eş’arî’nin bu habere mütevâtirin kısımları içerisinde yer vermesine rağmen seviye bakımından diğer iki kısma yetişemediğini ifade etmesi ve Bağdâdî’nin bu haberi mütevâtirle haber-i vâhid arasında saymasına bakıldığında, bunun, Hanefilerin “fer” itibarıyla mütevâtir ve “asıl” itibarıyla âhâd haberlerden saydıkları “meşhur haber”den farklı olmadığı anlaşılır. Meslâ Hanefî usulcüsü Ebu Bekir er-Râzî, meşhuru, mütevâtirin iki kısmından biri olarak değerlendirir ve bunun anlamının, mütevâtirin kesin bilgi ifade etmesi, meşhurun ise iktisâbi bilgi gerektirmesi olduğunu belirtir. İsâ b. Ebân da Bağdâdî gibi mütevâtirin zarurî bilgi ifade ettiğini söyler. Serahsî de bu haberle ilgili olarak hemen hemen aynı örnekleri verir. (Bkz. Serahsî, Usûlü’s-Serahsî, I,291-292).

b. Mütevâtir Haberi İnkâr Etmenin Hükümü

Daha önce belirtildiği üzere Hz. Peygambere nisbeti kesin olarak sübut bulunmuş olan mütevâtir haberle amel etmek farzdır. İnkâr eden kâfir olur. Çünkü mütevâtir haberi inkâr etmek, Hz. Peygamberi yalanlamak anlamına gelir²⁵⁵.

2. Âhâd Haber

Sözlükte “âhâd, “bir” anlamına gelen “ehad” veya “vâhid”in çoğuludur²⁵⁶. İslâmî ilimler terminolojisinde ise, mütevâtir olmayan bütün haberlerdir²⁵⁷. Haber-i vâhid bir kişinin rivâyet ettiği haber, haber-i âhad da, birer kişi tarafından rivâyet edilen haberdır²⁵⁸. Ancak bunlar usul kitaplarında eş anlamlı olarak kullanılırlar²⁵⁹. Bu nedenle biz konuyu işlerken daha çok haber-i vâhid kavramını kullanmaya çalışacağız.

Her ne kadar Haber-i vâhid ilk bakışta bir kişinin haberi gibi algılanmakta ise de, aslında bunda sayının çok önemi yoktur²⁶⁰. Bir kişinin rivâyet ettiği “garib”, iki kişinin rivâyet ettiği “aziz”, üç veya daha fazla kişinin rivâyet ettiği “meşhur” da haber-i vâhid içinde yer alır²⁶¹. Önemli olan husus, bir kişi bile olsa râvinin sika olmasıdır. Râvisi sika olan haber-i vâhid, sahih hadistir ve şöyle tanımlanır: “Âdil ve zâbit olan râvilerin, yine kendileri gibi âdil ve zâbit olan râvilerden muttasıl isnatla rivâyet ettikleri, şâz ve illetten âri hadislerdir”²⁶². Dolayısıyla hadislerin büyük bölümünü tevâtür şartlarını taşımayan âhâd hadisler oluşturur.

Hz. Peygamber’e atfedilen hadislerle ilgili olduğu için özellikle hadisçiler haber-i vâhidin kısımları ve her bir kısmın tanımları hakkında bir

255 Bkz. Sâlih, Muhammed Edib, a.g.e., s. 89; Haseballah, Ali Usûlü't-Teşri'i-İslâmî, Dâru'l-Maârif, Mısır, 1391/1971, s. 42; Şa'bân, Zekiyyüddin, İslâm Hukuk İlminin Esasları UUsûlü'l-Fıkh), Çev. Dönmez, İbrahim Kâfi, T.D.V.Y., Ankara 1996, s. 76; Hatib, Muhammed Accâc, Usûlü'l-Hadis Ulûmuhu ve Mustalahuhu, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1409/1989, s. 301.

256 Cevheri, es-Sihâh, II, 440.

257 Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, Kitâbü'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988, s. 16; Cüveynî, el-İrşâd, s. 416; Gazâlî, el-Mustasfâ, I, 145; Krş. Koyiğit, Talât, Hadis Istılahları, s. 22.

258 Koçyiğit, Talat, a.g.e., a.y.

259 Ertürk, Mustafa, D.İ.A., XIV, 349.

260 Hatib, Muhammed Accâc, Usûlü'l-Hadis Ulûmuhu ve Mustalahuhu, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1409/1989, s. 302.

261 Tehânevî, a.g.e., s. 32-33.

262 Kâsimî, Muhammed Cemâlüddin, Kavâidü't-Tahdis min Fünûni Mustalahü'l-Hadis, Tah. Muhammed Behce el-Beytâr, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1407/1987, s. 81; Koçyiğit, Talât, Âhâd Hadislerin Değeri, A.Ü.İ.F.Dergisi, S. XIV, s. 131.

hayli bilgi vermişlerdir. Biz bütün bu detayları ilgili kaynaklara havale ederek, daha çok, bu haberin itikadî konulardaki değeri ve hükmü, bu haberi itikatta delil sayanlar ve saymayanlar meselesi üzerinde duracağız.

A. Haber-i Vâhidin İtikadî Konulardaki Değeri ve Hükmü

Şüphesiz itikadî konular insan hayatında önemli bir yer işgal eder. Bu önemli konuların dayandığı iki temel kaynak vardır. Bunlardan biri Kitap (Kur'an-ı Kerim), diğeri ise Sünnet (hadisler)'tir. Kitab'ın itikattaki yeri ve itikadî konulara birinci derecede mesnet teşkil etmesi hususu, İslâm alimleri tarafından kesinlikle tartışma konusu olmamıştır. İkinci kaynak durumunda olan Sünnet'e gelince, prensipte itikadî konularda mesnet olduğu benimsenmesine karşın, pratikte farklı bir durum ortaya çıkmıştır. Bu da Sünnet'in veya hadislerin bize kadar ulaşmasından veya rivâyet biçiminden kaynaklanmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi mütevâtir haber veya hadis in itikadî konularda delil olarak kabul edilmesinde hemen hemen bütün İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir. Haber-i vâhidin bu konularda delil olup olmayacağı ise, ihtilâf konusu olmuştur²⁶³. Bu haberi adı geçen konularda delil sayanlar olduğu gibi, saymayanlar da vardır. Bunları ayrı ayrı ele almaya çalışalım.

a. Haber-i Vâhidi İtikadî Delil Sayanlar

Daha çok usulcülerin ve kelâmcıların ele alıp incelediği itikadî konularda haber-i vâhidin delil sayılıp sayılmıyacağı meselesine hadisçiler de temas etmiş ve bu konudaki görüşlerini açıklamışlardır. Çünkü her ne kadar bazı âlimlerin hadisçilik yönü ağır bassa da, bu durum, onların itikadî konularda söz söyleyemeyecekleri anlamına gelmez. Kaldı ki, hadiste çok ileri derecede olan bazı âlimler, itikadî konularda da belli bir ağırlığa sahiptirler. Meşhur hadis âlimlerinden ve Hanbelî mezhebinin imamı olan Ahmed b. Hanbel'i bu kategoride değerlendirmek mümkündür. Onun haber-i vâhidle ilgili olarak iki görüşü olduğu nakledilir. Bunlardan biri, haber-i vâhidin bilgi ifade etmediği²⁶⁴, diğeri ise bilgi ifade ettiği şeklindedir²⁶⁵. Şevkânî, Ahmed b. Hanbel'in haber-i vâhidin bizzat bilgi ifade ettiği görüşünde olduğunu nakleder²⁶⁶. Bu da onun haber-i vâhidi itikadî konularda delil saydığını gösterir. Ebu Zehra'nın, İbn Hanbel'in, itikadî konulardan olan kabir azabı, Münker ve Nekir, Havz ve şefaât, muvahhitlerin bir süre azaptan sonra ateşten çıkacaklarına ilişkin haber-i vâhidleri kabul ettiğini söylemesi,

263 Toksarı, Ali, Delil Olma Yöntünden Sünnet, Rey Yayıncılık, Kaseri 1994, s. 226-227.

264 Makdisî, a.g.e., I, 260.

265 Âmidî, a.g.e., II, 32; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., 352.

266 Şevkânî, a.g.e., s. I, 48.

Şevkânî'nin bu husustaki tesbitini doğrular niteliktedir²⁶⁷.

Haber-i vâhidin itikadî konularda delil olabileceği görüşünde olan âlimlerden biri de İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'dir. O, Sünnet yoluyla gelen bütün itikadî meselelerin kabul edilmesi, bu hususta mütevâtir haberle haber-i vâhid arasında fark gözetilmemesi görüşündedir²⁶⁸.

Zâhirî mezhebinin önde gelen âlimlerinden İbn Hazm de, Haber-i vâhidin hem amelde hem de itikatta delil olduğu kanaatını taşır. Çünkü ona göre bir kişinin bir kişiden rivâyeti olarak tanımlanan haber-i vâhid, âdil râvilerin rivâyetiyle Hz. Peygambere kadar ulaşırsa, bununla amel etmek vâcip olduğu gibi, sahih olduğunu bilmek de vâciptir²⁶⁹.

İbn Hazm; Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsi ve Ebu Süleyman'ın aynı görüşte olduğunu, İbn Hâzbedâz'ın Mâlik b. Enes'ten aynı görüşü rivâyet ettiğini kaydeder. Ona göre adı geçen bu âlimler, haber-i vâhidin hem bilgi hem de amel gerektirdiği görüşündedirler²⁷⁰.

Ebu Zehra, İbn Hazm'ın usul ve furu'da nasların zâhirini esas alıp, itikadî konularda bunları te'vile tâbi tutmadığını; mütevâtir-âhâd ayırımı yapmaksızın Hz. Peygamber'in hadislerini eşit şekilde amelde ve itikatta kullandığını zikreder²⁷¹.

İbn Hazm, Haber-i vâhidin bilgi ifade ettiğini ve dinde hüccet olduğunu isbat sadedinde Hz. Peygamber döneminden birçok örnekler verir²⁷². Kabir azabı, Hz. İsa'nın ineceği, Mesih Deccal'in varlığı ve sıfatları, âhiretteki sırat, havz, şefaât ve Peygamberimizin, ümmetinin büyük günah işleyenlerine şefaât edeceği gibi haber-i vâhid yoluyla rivâyet edilmiş olan sahih hadislerle sâbit itikadla ilgili birçok gaybî meselelere iman etmenin gerekliliğine hükmeder²⁷³.

İbn Abdülber, Mâlikî âlimlerinin âdil râvinin rivâyet ettiği haber-i vâhidin hem bilgi hem de amel gerektirmesi hususunda farklı görüşler ileri sürdüklerini, ancak çoğunluğun görüşünün bilgi değil amel gerektirdiği yönünde olduğunu kaydeder. Kendisinin de bilgi değil amel gerektirdiği görüşünde olduğunu söyleyen İbn Abdülber, hadisçilerin âdil râvinin rivâyet ettiği haber-i vâhidi hem şer'î hem de itikadî konularda delil saydıklarını belirtir²⁷⁴.

267 Ebu Zehra, Muhammed, İbn Hanbel Hayakulu ve Asruh-Ârâuhu ve Fıkhu, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 226.

268 Ebu Zehra, Târihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, I, 165.

269 İbn Hazm, el-İhkâm, I, 97.

270 İbn Hazm, a.g.e., I, 97-98, 107.

271 Ebu Zehra, İbn Hazm, s. 181.

272 Bu delillerle ilgili geniş bilgi için bkz. el-İhkâm, I, 98 vd.

273 Bkz. Ebu Zehra, a.g.e., a.y.

274 İbn Abdülber, Ebu Omar Yusuf b. Abdullah, et-Temhid, Tah. Mustafa b. Ahmed el-

Bu duruma göre İbn Hazm'ın haber-i vâhidle ilgili görüşü, İmam Mâlik'le bazı mâlikî âlimlerinin görüşlerine benzemektedir. Aradaki fark, Mâlikî âlimlerinin karine şartı koşmasıdır²⁷⁵.

İbn Hazm'ın güvenilir yolla Hz. Peygamber'den bize kadar intikal eden haber-i vâhidin bilgi ifade ettiği ve bu tür haberde yalan veya vehmin söz konusu olamayacağı görüşünü ve dolayısıyla dinî ve itikadî konularda delil sayılacağını savunmasının temelinde onun bu tür haberi vahiy olarak kabul etmesi yatmaktadır. O, sahihliği kesin olan hadisin vahiy olduğunu, tıpkı Kur'an gibi onun da Allah tarafından korunduğunu söyler²⁷⁶.

İbnü'n-Neccâr, İbn Abdülberr'in itikatta haber-i vâhidle amel edileceğini söylediğini nakleder²⁷⁷.

Genelde Hanbelî mezhebinin görüşlerini benimseyen ve müteahhir selefiyyenin temsilcisi sayılan İbn Teymiyye, haber-i vâhidin itikadî konularda delil olacağını savunur. Ona göre eğer haber-i vâhid, tasdik ve amel yönünden ümmet tarafından kabul edilmiş yani sahih olduğu kesinleşmiş ise, İslâm âlimlerinin çoğunluğu bu haberin bilgi ifade ettiği ve dinde delil teşkil ettiği üzerinde ittifak etmiştir. Bunu Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine mensup fıkıh usûlü âlimlerinin tesbiti olarak değerlendiren İbn Teymiyye, sadece müteahhirinden az bir grubun bu konuda bir kısım kelâmcılara uyarak bunu inkâr ettiğini, fakat kelâmcıların çoğunluğunun fıkıhçılara muvafakat ettiğini, hadisçilerin ve selefın de bu görüşte olduğunu, Ebu İshak, İbn Fûrek gibi Çoğu Eş'arî âlimlerinin aynı görüşü paylaştığını belirtir. Ona göre Bâkılânî, haber-i vâhidin bilgi ifade ettiğini ve itikatta delil olduğunu inkâr etmiş; Cüveynî, Gazâlî, İbn Akil, İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Hatib, Âmidî ve vb. âlimler, Bâkılânî'nin izinden gitmişlerdir²⁷⁸.

İbn Teymiyye'nin Haber-i vâhidin bilgi ifade ettiği ve itikadî konuların her meselesinde delil sayılacağı hususunda ısrar etmesi, onun hadis otoritelerinin değerlendirmelerini dikkate almasından kaynaklanmaktadır. Çünkü –yukarıda belirtildiği üzere- ümmet tarafından kabul edilmiş haber-i vâhidler, sahih olduğu kesinlik arzemiş hadislerdir. Dolayısıyla bu tür haber veya hadisler, mânâca mütevâtir sayılırlar. Nitekim Buhârî ve Müslim'in Sahih'lerinde yer alan hadislerin çoğunu hadis uzmanları kabul ve tasdikle karşılaşmış ve sahihliği üzerinde ittifak etmişlerdir. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Eş'arî âlimleri de bu ittifak içerisinde yer almışlardır.

Alevi- Muhammed Abdülkebir el-Bekrî, 1387/1967, I, 7-8.

275 Bkz. Yefüt, Sâlim, İbn Hazm ve'l -Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs, Mağrib 1986, s. 131-132.

276 Bkz. Yefüt, Sâlim, a.g.e., s. 132.

277 İbnü'n-Neccâr, a.g.e., II, 352.

278 İbn Teymiyye, Mecmu'u Fetavâ, Kahire 1404, XIII, 351.

Fakihlerin ahkâmıla ilgili icma'ları hatadan korunduğu gibi, hadisçilerin bu ittifakları da hatadan korunmuştur. Onlardan biri hata etse bile, ittifakları hatadan korunduğu için haberleri bilgi ifade eder²⁷⁹.

Nakil-akıl işbirliğine önem veren İbn Teymiyye'ye göre sahih olduğu kesinlik arzeden hiç bir haber-i vâhid akılla çelişmez. Eğer aralarında herhangi bir çelişki söz konusu olursa, o takdirde sahih olan haber-i vâhide itibar edilir ve akfî bilginin doğruluğu tartışılır. Bununla beraber apaçık akfî ilkelere aykırı bilgiler içeren haber söz konusu olursa, bu, haberin uydurma olduğunu ortaya koyar²⁸⁰.

İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan İbn Kayyım el-Cevziyye de haber-i vâhidin itikatta delil olduğu görüşünü benimser. O, itikadî konularla ilgili haberlerin âhâd da olsa âyetlere uygun ve onların tefsiri mâhiyetinde olduğunu belirttikten sonra, şefaât, istihâre, gazap, teklim, rü'yet, tecelli, vech vb. şeylerin hadislerde sâbit ve Kur'an âyetlerine uygun inançlar olduğunu kaydeder²⁸¹.

Şia'nın İmâmiyye kolu, mâsum imamlardan birinin rivâyet etmiş olduğu haber-i vâhidi ittifakla hüccet olarak kabul eder. Onlara göre imamın bizzat kendi sözü hüccettir. Bu durumda Hz. Peygamberden rivâyet etmiş olduğu sözü ise daha çok önem arzeder ve hüccetliği daha fazla kabule lâayık olur. Bu haber kesin bilgi ifade eder²⁸².

Haberi mâsum imam rivâyet etmeyip âhâd yoluyla ondan veya Hz. Peygamberden rivâyet edilmiş olsa, Şerif el-Murtaza ve bazı mütekaddim İmâmîlere göre Hz. Peygambere veya mâsum imama nisbetine delâlet edecek her hangi bir karine olmadığı takdirde kabul edilmez. Çünkü bu tür haber kesin bilgi ifade etmez ve dolayısıyla hüccet olamaz. Ancak İmâmiyye'nin çoğunluğu bu görüşü benimsememiştir. Onlara göre haberi kesinlik derecesine çıkaracak karinelerin olup olmaması önemli değildir. Önemli olan muhakkik bir grubun icmâdır²⁸³.

Muâsır seleflerden Cemâleddin el-Kâsimî²⁸⁴, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır²⁸⁵ ve Süriyeli müelliflerden Nâsiruddîn el-Elbânî²⁸⁶ de haber-i

279 İbn Teymiyye, a.g.e., XIII, 352; XVIII, 48-49, 70; XX, 257.

280 İbn Teymiyye, Der'ü Teâruzı'l-Akli ve'n-Nakl, I, 148, 175, 195, 196 (Yavuz, Yusuf Şevki, D.İ.A., XIV, 354-355'ten naklen).

281 İbn Kayyım el-Cevziyye, es-Savâik el-Münezzele, II, 334 (Koçkuzu, A. Osman, Rivâyet İlimlerinde Haber-i vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri, s. 143'ten naklen).

282 Bkz. Ebu Zehre, el-İmâmü's-Sâdık, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, s. 374.

283 Bkz. Ebu Zehre, a.g.e., s. 374-376.

284 Kâsimî, Cemâlüddin, Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile, s. 49-50 (Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A., XIV, 355'ten naklen).

285 Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A., XIV, 353.

vâhidin itikadî konularda delil sayılacağını savunanlar arasında yer alırlar.

b. Haber-i vâhidi İtikadî Konularda Delil Saymayanlar

Hız. Peygamber dönemindeki uygulamalara baktığımız zaman, o dönemde birisi bir haber getirdiğinde o kişinin güvenilir olup olmadığına bakılır, ona göre haberi kabul veya reddedilirdi. "Ey iman edenler, herhangi bir fâsik size bir haber getirecek olursa, onu iyice tahkik edin, doğruluğunu araştırın"²⁸⁷ âyeti de haberin araştırılmasının zaruretini ortaya koyuyordu. Bu da bize âdil olmak kaydıyla bir kişinin haberinin geçerli olduğunu ve tevâtür şartının aranmadığını gösterir.

Sahabe döneminde haber-i vâhidin kabul veya reddiyle ilgili bazı farklı uygulamaların olduğu, haber getiren kişide güvenilirlik, haberin hatalı olduğuna dâir karinenin olmaması ve bir de haberin, kendisinden daha güvenilir bir habere ters düşmemesi gibi şartların arandığı görülür. Yer yer şahit ve yemine başvurulmuş ise de bu dönemde tevâtür şartına rastlanmamaktadır²⁸⁸.

Sahabe döneminden sonra hadis uydurma faaliyetleri baş göstermiş, ortaya çıkan kelâmî ve fikhî çeşitli fırkalar, kendi görüşlerini bu hadislerle destekleme gayreti içerisine düşmüşlerdir²⁸⁹. Bu da bazı Ehl-i Sünnet âlimlerini haber-i vâhidin itikadî konularda delil olamayacağı görüşüne götürmüştür. Bunda güdülen esas hedef, İslâm akidesine yabancı unsurların girmesini önlemektir. Ancak burada yapılması gereken şey, hadislerin sahihini sahih olmayandan ayırmak iken işin kolayına kaçılarak kesin bilgi ifade etmediği gerekçesiyle haber-i vâhidin itikatta delil olamayacağı görüşü benimsenmiştir²⁹⁰.

Her ne kadar bazıları haber-i vâhidin itikadî konularda delil olamayacağını ileri sürenlerin başında Serahsî'yi gösteriyor ise de²⁹¹, aslında o, bu görüşü ilk ortaya atan değildir. Bu görüşün ilk ortaya atılışı, I. (VII.) yüzyılın sonlarına doğru itikadî mezheplerin zuhuru ve II. (VII.) yüzyılın ilk yarısında fikhin tedvin edilmesiyle başlar. Ali sâmi en-Neşşâr'ın bildirdiğine göre Ebu Hilâl el-Askerî, Vâsıl b. Atâ'nın hakikatın dört şeyle bilinebileceğini söylediğini kaydeder. Bunlar, Kitap, üzerinde icmâ edilen haber, aklın hücceti ve ümmetin icmâdır. Haberlerin geliş keyfiyetini, doğruluğunu ve yanlışlığını

286 Toksarı, Ali, a.g.e., s. 227.

287 Hucurât, 6.

288 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ertük, Mustafa, D.İ.A., XIV, 349 vd.

289 Bkz. Sibâî, Mustafa, es-Sünnetü ve mekânetühâ fi't-Teşri'i'l-İslâmî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1396/1976, s. 87.

290 Toksarı, Ali, a.g.e., s. 230.

291 Bkz. Koçkuzu, A. Osman, a.g.e., s. 144; Toksarı, Ali, a.g.e., s. 231.

ilk öğreten, haaberi âm (mütevâtir) ve hâs (haber-i vâhid) olmak üzere ikiye ayıran da Vâsıldır²⁹². Ona göre üzerinde icmâ edilen haber mütevâtir haber (âm), icmâ edilmeyen haber de haber-i vâhiddir (hâs)²⁹³. Bu durumda Vâsıl'a göre haber-i vâhid, hakikatın kendisiyle bilinebileceği dört şeyden biri değildir. Yani Vâsıl haber-i vâhidi daha baştan reddetmektedir.

Bu durumda karşımıza haber-i vâhidle itikadî konularda amel edilemeyeceğini ileri sürenlerle haber-i vâhidle hiç amel edilemeyeceğini iddiâ edenler olmak üzere iki grup çıkmaktadır.

Kaynakların bize bildirdiğine göre Hâricîler haber-i vâhidi reddederler. Buna gerekçe olarak a) bazı haber-i vâhidlerin Kur'ana aykırı hükümler taşıdığını, b) Hz. Peygambere nisbet edilen âhâd haberlerin sahâbe tarafından aynı lâfızlarla nakledilmediği görüşünü ileri sürerler. Onlara göre recm, Kur'ana aykırıdır. Eğer recm meşru olsaydı, haber-i vâhidle değil de mütevâtir haberle gelirdi²⁹⁴.

Hâricîlerden Necedât fırkasının sırf haber-i vâhidle geldi diye içki cezasını, bir kısım Hâricîlerin mestlere meshetmeyi, rü'yetullah'ı, havzı, sefaati ve kabir azabını inkâr ettikleri görülür²⁹⁵.

Haber-i vâhidi reddeden bir başka grup da Râfîzîlerdir²⁹⁶. Sahabenin Kur'an âyetlerinden bazılarını değiştirdikleri ve tahrif ettikleri iddiâsıyla günümüzde Kur'an ve Sünnet'in delil olamayacağını ileri sürerler. Bağdâdî bu görüşlerinden dolayı Ehl-i Sünnet'in onları tekfir ettiğini kaydeder²⁹⁷.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl, hakikatın ortaya çıkmasında haber-i vâhidin hiç bir rolünün olmamasından dolayı onu reddeder. Vâsıl'ın çağdaşı ve öğrencisi olan, Vâsıl'dan sonra Mu'tezile'nin ikinci kurucusu konumunda bulunan Amr b. Ubeyd²⁹⁸, haber-i vâhidin bilgi kaynağı olamayacağını savunur²⁹⁹.

Haber-i vâhidi temelde reddedenlerden biri de yine Mu'tezilenin önde gelen âlimlerinden Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'tır. O, mütevâtir haberde mü'min ve kâfir ayırımı yapmaksızın her ikisinin de haberini kabul ederken, haber-i

292 Neşşâr, Ali sâmi, Neş'etti'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm, Dâru'l-Maârif, Kahire 1981, I, 395.

293 Ertürk, Mustafa, D.İ.A., XIV, 350.

294 Râzî, el-Mahsul, II/1, s. 482-501 (Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A., XIV, 353'ten naklen).

295 Bağdâdî, el-Fark beyne'l-Firak, s. 327.

296 Cüveynî, el-Burhân, I, 600-601.

297 Bağdâdî, a.g.e., a.y.

298 Bkz. Neşşâr, a.g.e., I, 399.

299 Menâî, Âişe Yusuf, Usûlü'l-Akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye, (Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A., XIV, 353'ten naklen).

vâhid olduğu için dinî konularda âdil mü'minin haberini reddeder³⁰⁰. el-İntisâr adlı eserinin bir yerinde de "biz âdil bir kişinin haberinin bilgi ifade etmediğini söylüyoruz" der³⁰¹.

Bağdâdî, Hayyât'ın haber-i vâhidi inkâr ettiğini tasdik sadedinde şöyle der: "Hayyât, kader ve mâdumlar hakkındaki sapıklığının yanında, haber-i vâhidler hakkındaki delilleri de inkâr eden birisidir. O, bu inkârıyla şer'î hükümlerin çoğunu inkâr etmeyi hedeflemiştir. Çünkü fikhın farzlarının çoğunluğu, haber-i vâhidler üzerine kurulmuştur"³⁰². Bununla beraber çeşitli şartlar ileri sürmek sûretiyle haber-i vâhidin bilgi kaynağı olacağını benimseyen Mu'tezile âlimleri de vardır. İlk Mu'tezile filozofu³⁰³ olarak bilinen Ebu'l-Huzeyl el-Allâf bunlardan biridir. Bağdâdî, onun görüşlerini şöyle dile getirir:

"Gözle görülmesi veya kulakla işitilmesi mümkün olmayan geçmiş peygamberlerin mu'cizelerinin haber yoluyla bilinmesi, aralarında cennet ehlinde bir veya daha fazla kimselerin de bulunduğu en az yirmi kişinin rivâyet etmesi halinde mümkün olur. Aralarında cennet ehlinde bir kimse bulunmazsa kâfir ve fâsık olanların haberleri, sayıları yalan üzerinde birleşmelerini mümkün kılmayacak mütevâtir derecesine bâliğ olsa bile hüccet olarak kullanılamaz. Sayıları dört kişinin altında olanların haberleri hiç bir hüküm ifade etmez. Dörtle yirmi arasında olurlarsa, haberleri bilgi ifade edebilir. Fakat bu kesin değildir. Yirmi kişi oldukları ve aralarında cennet ehlinde de bir kişi bulunduğu zaman haberin bilgi ifade edeceğine şüphe yoktur"³⁰⁴.

Allâf ileri koşmuş olduğu bu şartlarla sanki muhalî talep etmektedir. Çünkü kimin cennet ehlinde olup olmadığını ancak Allah bilir. Bu bilinmediğine göre bu şartlarla ele alınan bir haberin değil itikadî konularda, şer'î hükümlerde bile delil olabilmesi âdetâ imkânsızdır. Bağdâdî'nin açıklamasına göre bu şartlarla Allâf, şer'î delillerin hükümlerinin işlemez hale gelmesini istemektedir. Cennet ehlinde kasdı ise, i'tizâlde, kader konusunda ve Allah'ın makdûrâtının yok olacağı görüşünde kendisi gibi düşünenlerdir. Çünkü ona göre bu görüşleri benimsemeyenler mü'min olmadıkları gibi cennet ehlinde de değildir³⁰⁵.

Mütevâtir haber konusunda değindiğimiz üzere Mu'tezile âlimlerinden Nazzâm, karineli haber-i vâhidin bilgi ifade edeceğini belirtir. Buna, ağır

300 Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, a.g.e., s. 98.

301 Hayyât, a.g.e., s. 120.

302 Bağdâdî, a.g.e., s. 180.

303 Bkz. Neşşâr, a.g.e., 399, 443.

304 Bkz. Bağdâdî, a.g.e., s. 128. Krş. Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A., XIV, 353.

305 Bağdâdî, a.g.e., s. 128.

hasta olduğu bilinen birisinin haber-i vâhid yoluyla ölüm haberi geldiğinde cenaze hazırlıkları da görülüyorsa, bu haberin kesin bilgi ifade edeceğini örnek verir³⁰⁶. Bununla beraber Nazzâm, akla aykırı bulduğu için bazı haberleri reddeder. Cennetten beyaz taş olarak gelen ve müşriklerin günahları nedeniyle siyahlaştığı söylenen Hacerülesved'le ilgili rivâyet, Nazzâm'ın Reddettiği haberler arasında yer alır. Eğer bu haber doğru olsaydı, mü'minlerin itaatlerinden sonra beyazlaşması gerekirdi³⁰⁷. Ayın ikiye ayrılması mu'cizesi de Nazzâm'ın reddettiği âhâd haberlerdendir. Çünkü bu kadar önemli bir olayın tevâtür yoluyla gelmesi daha uygun olurdu³⁰⁸.

306 Kâdî Abdülcebâr, el-Muğni, XV, 392 (Yavuz, Yusuf Şevki, T.D.İ.V.İ.A., XIV, 353'ten naklen).

307 Bkz. Râzî, el-Mahsûl, II, 160.

308 Bkz. Râzî, a.g.e., II, 162. Daha önce ayın ikiye ayrılması, lâfzî mütevâtire verilen örnekler içerisinde zikredilmişti. Sahihliği kesin olan haber-i vâhidlere örnek olarak zikredildiği de görüldü. Kanaatıma göre haber-i vâhid olmakla birlikte çok sayıda sahabenin rivâyet etmesinden dolayı bazı muhaddisler onu mütevâtir derecesinde kabul etmişler ve bu nedenle mütevâtir haberin örnekleri içerisinde ona da yer vermişlerdir. Bel ki de bir yönüyle mütevâtir olarak kabul edilen bu tür haberleri reddettiği için –daha önce belirtildiği gibi- Bağdâdî, Nazzâm'ın tekfir edildiğini ileri sürmüştür. Bağdâdî'nin zikretmiş olduğu tekfir meselesini daha önce belirttik. Bu arada Nazzâm'ın rivâyet açısından sahabeyi nasıl değerlendirdiğini, onların da diğer râviler gibi yalan üzerinde ittifak edebileceği görüşünde olduğunu açıkladık. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir husus daha var. O da Nazzâm'ın sırf akla aykırılık nedeniyle ayın ikiye ayrılma olayını reddetmesidir. Oysa Mu'tezile âlimlerinin hemen hemen tamamının bu olayı kabul ettikleri görüldü. Hatta Hasan el-Basrî, Halimî, Mâverî ve Kuşeyrî gibi bazı Ehl-i Sünnet âlimleri, “Kıyamet saati yaklaştı, ay bölündü” (Kamer, 1) âyetine dayanarak ayın ikiye ayrılmasını kıyamet gününde vuku bulacağı şeklinde yorumlarken, Mu'tezile'nin büyük müfessiri Zemahşerî bu olayın Hz. Peygamberin apaçık mu'cizelerinden biri olduğunu belirtir. Enes (r.a.), İbn Abbas (r.a.) ve İbn Mes'ûd (r.a.) gibi sahabilerden rivâyet edildiğini söyledikten sonra “ama o müşrikler her ne zaman bir mu'cize görseler sırtlarını döner, “bu kuvvetli ve devamlı bir büyüdür” derler” (kamer, 2) âyetini delil gösterek kıyamet gününde vuku bulacağı görüşünde olanlara bu âyetin yeterli cevabı verdiğini ifade eder. Ayrıca Buhârî'nin Sahihî'inde bu olayla ilgili hadisler vardır. Karinelî haber konusunda Nazzâm'ın görüşünü paylaşan Cüveynî, ayın bölünmesi olayını kabul eder ve “şöyle demek mümkündür: Ayın bölünmesi, gece meydana gelen bir mu'cizedir. Muhtemelen halk uyurken cereyan etmiştir. Evlerinde uyanık olanlar da ayı gözletlemiş olabilirler” yorumunu getirir. O halde sırf akla aykırı olduğu gerekçesiyle Nazzâm'ın bu olayı reddetmesi, en az onun kadar rasyonalist olan diğer Mu'tezile âlimlerinin ve kitaplarında bu olaya yer veren binlerce Ehl-i Sünnet âliminin kabulü karşısında çok fazla bir değer arzetmemektedir. Eğer Nazzâm bu olayı akla aykırı bulmayıp da bazılarının yaptığı gibi âyeti esas alarak kıyamet gününde vuku bulacağını ileri sürseydi, kanaatimce daha makul bir görüş sergilemiş olurdu. (Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. İsbahânî, Ebu Naim, Delâilü'n-Nübüvve, Tah. Muhammed Revvâs Kal'acî- Abdülber Abbâs, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1406/1986, I, 279-281; Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn, Delâilü'n-Nübüvve, Tah. Abdülmü'ti

Ebu Ali el-Cübbâî haber-i vâhidi şartlı olarak kabul eden Mu'tezile âlimlerindendirler. Ebu Ali bu hususta şöyle der: "Haber, eğer dindar tek kişi tarafından rivâyet edilmişse, kendisi gibi başka bir âdil, Kur'anın ve benzeri bir haberin zâhirine muhâlif olmayan haberi ona eklenip onu kuvvetlendirmedikçe, sahâbe arasında şöhreti yaygın olmadıkça, veya sahâbeden bir kısmı onunla amel etmedikçe kabul edilmez"³⁰⁹.

Haber-i vâhidi bazı şartlarla kabul eden Mu'tezile âlimlerinden biri de Kâdî Abdülcebâr'dır. Ona göre belirli şartları taşıyan haber-i vâhidle şer'î konularda amel edilebilir. İtikadî konularda ise, kesinlikle delil sayılmaz. Bu konularda delil sayılabilmesi için akla, Kitap ve sahih Sünnet'e aykırı olmaması gerekir. Eğer aklın hüccetlerine uygun olmazsa reddedilir ve Peygamber'in (s.a.v.) böyle bir hadis söylemediğine hükmedilir. Şâyet söylemiş ise ve te'vile de ihtimali yok ise, o takdirde bunu başkasından nakletme yoluyla söylediği anlaşılır. Fakat te'vile ihtimali var ise, mutlaka te'vil edilmelidir³¹⁰.

Görüldüğü gibi Abdülcebâr haber-i vâhidle amel etmeyi câiz görmektedir. ancak mütevâtir gibi bilgi ifade ettiğini söylemez. Muâsır Bağdâdî'yi andırır şekilde isnadın sahihliğinin yanında haberin akî ölçülere uygun olmasını şart koşar³¹¹. Eğer haber akla uygun değil ise tevil edilir. O da mümkün değilse o takdirde haber reddedilir³¹². Ancak Abdülcebâr'ın aklı gereğinden fazla ön plânda tutması -ki bu Mu'tezile'nin temelde benimsediği bir husustur- ve aşırı bir şekilde te'vilde ısrarcı olması, daha önceden tesbit ettikleri ilkelerine aykırı düştüğünde sahihlikleri sâbit hadisleri bile reddebileceğini gösterir. Bu da belirşartları taşıyan haber-i vâhidin itikadî konularda delil sayılması görüşünün çok inandırıcı olmadığını ortaya koyar. Dolayısıyla karineli haber-i vâhidin bilgi ifade ettiğini ve delil sayılabileceğini ileri süren Nazzâm dışındaki Mu'tezile âlimlerinin haber-i vâhidin bilgi veya amel gerektireceği şeklindeki görüşlerinin pratikte şer'î konulara münhasır olduğu anlaşılır. Zannî bilgi ifade ettiği için itikadî konularda haber-i vâhidin

Kal'acı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye-Dâru'd-Deyyân li't-Türâs, Beyrut 1408/1988, II, 262-269; Cüveynî, el-Burhân, I, 592-593; Zemahşeri, Mahmud b. Omar, el-Keşşâf, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, IV, 35-36; Râzî, el-Mahsûl, II, 162; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, XVII, 82-83).

309 Bkz. San'ânî, Muhammed b. İsmail, Tavdîhu'l-Efkâr limeânî tenkîhi'l-Enzâr, Neşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1366/1947, I, 20.

310 Kâdî Abdülcebâr, el-Usûlü'l-Hamse, s. 769-770; Tabakâtü'l-Mu'tezile, Tah. Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1393/1974, s. 194.

311 Bkz. Zîne, Hüsnî, el-Aklü İnde'l-Mu'tezile, Dâru'l-Âfâk el-Cedide, Beyrut 1978, s. 119.

312 Bağdâdî ile Abdülcebâr'ın bu husustaki görüşleri tamamen aynıdır. (Bağdâdî, Usûlü'd-Din, s. 12,22-23).

delil sayılamıyacağı genelde benimsenen bir görüştür.

İmâmîyye Şiasından Şerif el-Murtaza ve mütekaddim İmâmlere göre Hz. Peygambere veya mâsum imama nisbetine delâlet edecek her hangi bir karine olmadığı takdirde haber-i vâhid kabul edilmez. Çünkü bu tür haber kesin bilgi ifade etmez ve dolayısıyla hüccet olamaz³¹³.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin haber-i vâhidle ilgili görüşlerine gelince, cumhura göre bu haber zannî bilgi ifade eder. Bu nedenle şer'î konularda amel gerektirmesine karşın ekseriyetin görüşüne göre itikatta delil olmaz.

Mâtürâdî'ye göre haber-i vâhid, mütevâtir haber derecesine ulaşamamış haberdır. Bu nedenle bilgi ifade etmez fakat onunla amel edilir. Mâtürâdî, bu tür haberin râvilerinin durumlarının incelenmesini, Kitap ve Sünnet'te yer alan kesin delillerle karşılaştırılıp, onlarla uyuşup uyuşmadığını tesbitten sonra kabul veya terk edilmesini söyler. Ona göre bu tür haberle amel edilmesi, kıyas ve icthadın uygulandığı ameli bilgide olmalıdır³¹⁴.

Hanefî âlimlerinden Serahsî, haber-i vâhidle ilgili üç görüşten söz eder. Bunlardan birincisine göre âdil râvinin haberi dinî konularda hüccettir, ancak onunla yakinî bilgi oluşmaz. Sözüne itimat edilmeyen bazı kimselerin ileri sürdüğü ikinci görüşe göre haber-i vâhid kesinlikle dinde hüccet değildir. Bazı hadisçilerin benimsemiş olduğu üçüncü bir görüş daha vardır ki, bu da, haber-i vâhidle yakinî bilgi gerçekleşmediği yönündedir³¹⁵. "Râvinin yanlış ihtimalinden dolayı haber-i vâhid bilgi ifade etmez"³¹⁶ ve "Haber-i vâhid, Resûlullah'ın (s.a.v.) sözü olması itibâriyle hüccettir ve O'nun sözü kesin bilgi ifade eden delildir. Fakat nakildeki şüpheden dolayı bu haberle bilgi gerçekleşmez"³¹⁷ diyen Serahsî'nin birinci görüşü benimsediği görülür. Yani ona göre haber-i vâhid bilgi ifade etmez fakat şer'î hükümlerde onunla amel edilir. Amel edilmesinin nedeni, râviye olan hüsn-i zandan ve adâletinin ortaya çıkmasıyla doğruluk yönünün ağır basmasından dolayıdır³¹⁸.

Nesefî, kabir azabı, Münker ve Nekir'in soru sorması gibi âhiretle alâkalı haber-i vâhidlerin ümmetin çoğunluğunun kabul etmesi, meşhur ve müstefiz derecesine ulaşması nedeniyle istidlâfi bilgi ifade edeceğini belirtir³¹⁹.

Hanefî âlimlerinden Pezdevî³²⁰, Habbâzî³²¹, Abdülaziz el-Buhârî³²²,

313 Bkz. Ebu Zehre, a.g.e., s. 374-375.

314 Mâtürâdî, a.g.e., s. 9. Ayrıca bakz. Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 67.

315 Serahsî, a.g.e., I, 321.

316 Serahsî, a.g.e., I, 112.

317 Serahsî, a.g.e., I, 298.

318 Serahsî, a.g.e., I, 112.

319 Nesefî, Tabsiratü'l-Edille, II, 763.

320 Pezdevî, a.g.e., II, 690.

321 Habbâzî, a.g.e., s. 194, 213.

Cürcânî³²³, İbnü'l-Melik³²⁴, İbn Nüceym³²⁵ ve son dönem âlimlerinden İzmirli İsmail Hakkı³²⁶, haber-i vâhidin galip zan ifade ettiği, belirli şartları taşıyan bu tür haberin şer'î meselelerde delil olacağı görüşündedirler. Zan ifade etmesi nedeniyle itikadî konularda delil sayılamıyacağı ittifak konusudur. Nitekim İzmirli bu hususta şöyle der: "Bâb-ı akaidde zan muteber olmadığından nakl-i âhâd orada delil olmaz"³²⁷.

Eş'ariyye âlimlerinin haber-i vâhidle ilgili görüşleri Mâtürîdiyye'ninkine çok yakındır. Ancak mezhebin imamı Ebu'l-Hasan'ın görüşleri hakkında farklı değerlendirmelerin olması, dikkatimi çeken bir husus olmuştur. Bilindiği üzere daha önce Ebu Zehra'nın "Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye" adlı eserinden naklen³²⁸ Eş'arî'yi haber-i vâhidi itikatta delil sayanlar arasında zikretmiştik. Oysa Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz, İbn Fûrek'in "Mücerredü'l-Makalât" adlı eserine³²⁹ dayanarak farklı bir sonuca varmıştır³³⁰. O sonuç da Eş'arî'nin haber-i vâhidin amelî konularda kesin delil olarak kabul edilmesi gerektiğini söylediği halde akaid alanındaki değerine temas etmemesidir. Sayın Yavuz'un bu tesbiti doğrudur. Yani İbn Fûrek'e göre Eş'arî, Sünnet'le ilgili görüşlerini belirtirken mütevâtir hadisi açıkladıktan sonra haber-i vâhidin tanımını yapmış ve amelî konularda kesin delil olabileceğini söylemiş, ancak itikadî konulardaki değerine değinmemiştir. Sayın Yavuz'un "bununla birlikte onun kelâmî görüşlerini ihtivâ eden e-Lüma' adlı eserinde itikadî meseleleri âhâd haberlerle delillendirmediği görülmektedir" şeklindeki ifadesi, yukarıdaki tesbitini güçlendirmektedir. Ancak bunun ardından "her ne kadar Ehl-i Sünnet'e intisap ettiği ilk yıllarda kaleme aldığı el-İbâne adlı eserlerinde bazı âhâd haberleri kullanmışsa da bunları ilgili konudaki âyetleri teyit edici mâhiyette zikretmiş olup itikadî esasları tek başına haber-i vâhide dayandırmamıştır" demesi, yukarıdaki tesbitini az da olsa zayıflatıcı bir durum arz etmektedir. Çünkü ilgili konulardaki âyetleri teyit etme düşüncesiyle de olsa, Eş'arî'nin, itikatta delil sayılmıyacak haber-i vâhidleri itikadî konularda kullanması doğru olmaz. O halde çözüm nedir?

Benim kanaatıma göre Ebu Zehra, Eş'arî'nin "el-İbâne"sindeki haber-i vâhidleri dikkate alarak onun mütevâtirle âhâd arasında fark gözetmediği

322 Buhârî, a.g.e., II, 690.

323 Cürcânî, et-Ta'rifât, s. 97.

324 İbnü'l-Melik, a.g.a, II, 620.

325 İbn Nüceym, a.g.e., II, 78.

326 İzmirli, a.g.e., s. 17, 34.

327 İzmirli, a.g.e., s. 17.

328 Ebu Zehra, Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, I, 165.

329 İbn Fûrek, a.g.e., s. 23.

330 Bkz. Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A. XIV, 353.

sonucuna varmıştır. Meseleyi bu yönden ele aldığımızda bu tesbit, sayın Yavuz'un tesbitinden daha isabetli gibi görünmektedir. Ancak Eş'arî'nin "el-İbâne"yi Mu'tezile'den ayırdıktan yani Ehl-i Sünnet'e intisap ettikten hemen sonra yazması ve bu arada Ahmed b. Hanbel'in tesirinde kalmış bulunması dikkate alındığında, onun, adı geçen eserinde delil olarak kullandığı haber-i vâhidleri, konuyla ilgili âyetleri teyit etme maksadının ötesinde, sahihliği kesinleşmiş bu tür haberlerin İtikatta da kullanılmasının gerekliliği düşüncesinden kaynaklanmış olmasıdır.

Ancak Eş'arî'nin daha sonraki eserlerine bakıldığında –sayın Yavuz'un da ifade ettiği gibi- onun itikadî konularda haber-i vâhidlere yer vermediği görülmektedir. Bu durum onun Selefi düşünceden vaz geçtiğini gösterir ki, bu da sonuç itibarıyla sayın Yavuz'un tesbitinin daha isabetli olduğunu ortaya koyar.

Eş'arî âlimlerinden Bâkılânî³³¹, İbn Fûrek³³², Bağdâdî³³³, Cüveynî³³⁴ ve Taftâzânî³³⁵, tıpkı Mâtürîdî'de görüldüğü gibi belirli şartları taşıyan haber-i vâhidin bilgi değil ameli gerektirdiği görüşündedirler. Aralarındaki fark, bazılarının, ileri sürdükleri şartların farklılığından veya ilâve şartlardan ibarettir. Meselâ Mâtürîdî'nin haber-i vâhid için koşmuş olduğu şartlarla Bâkılânî'nin koşmuş olduğu şartlar hemen hemen aynıdır. Her ikisi de râvilerin incelenmesini ve nasların kesin delilleriyle uyuşup uyuşmadığının tesbitinin yapılmasını ileri sürerler³³⁶. Bağdâdî bunlara haberin akla aykırı bilgiler taşımamasını, akla aykırı olması durumunda tevil edilmesi gerektiğini ilâve eder. Ona göre tevil imkânı yoksa haber reddedilir³³⁷. Cüveynî'nin de bunlara benzer şartlar ileri sürdüğü görülür. O, anılan şartlara ümmetin haberi kabulde karşılmasını da katar³³⁸. Hepsinin ittifak ettiği husus, bütün bu şartlarla beraber haber-i vâhidin zan ifade ettiği için itikatta delil sayılmamasıdır. Meselâ İbn Fûrek galip zan ifade etmesiyle birlikte bu haberin itikadî konularda kesin delil olamayacağını açık bir şekilde belirtir³³⁹.

Haber-i vâhidin itikadî ve özellikle ulûhiyetle ilgili konularda kesin delil olamayacağını dile getiren bir başka Eş'arî âlimi Fahreddin er-Râzî'dir. Bu konuda Râzî oldukça bir kaç yönden ele aldığı güçlü deliller serdedir. Biz bunları şöyle özetleyebiliriz:

331 Bâkılânî, a.g.e., s. 441-442.

332 İbn Fûrek, Müşkilü'l-Hadis, s. 12 (Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A., XIV, 353'ten naklen).

333 Bağdâdî, el-Fark, s. 325; Usûlü'd-Din, s. 12, 22.

334 Cüveynî, el-İrşâd, s. 416-417.

335 Taftâzânî, Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye, s. 66.

336 Mâtürîdî, a.g.e., s. 9; Bâkılânî, a.g.e., s. 442.

337 Bağdâdî, el-Fark, s. 325; Usûlü'd-Din, s. 22-23.

338 Cüveynî, a.g.e., s. 416-417.

339 İbn Fûrek, a.g.e., s. 12 (Yavuz, Y. Şevki, D.İ.A., XIV, 353'ten naklen).

1. Haber-i vâhid zan ifade eder. Ulûhiyetle ilgili konularda zanna tutunmak câiz değildir. Allah Kur'an'da zannın hakikat karşısında hiç bir şey ifade etmediğini bildirmiştir³⁴⁰.

2. Râvilerin en önemlileri sahabe neslidir. Hadisçilerden öğrendiğimize göre onlardan bazıları birbirlerini eleştirmiş, birbirlerine gereksiz şeyler nisbet etmişlerdir. Bu durumda eleştiren olduğu gibi eleştirilen de var demektir. Her ne kadar Kur'an sahabeyi övüyorsa da bu genel bir övgüdür. Bu, onların doğrulukları hakkında zan ifade eder. Bu nedenle biz onların fıkıhla ilgili rivâyetlerini kabul ederiz. Ulûhiyetle ilgili konularda ise, onlardan gelen haber-i vâhidleri kabul etmemiz mümkün değildir.

3. Mülhitlerden bir grup, Hz. Peygambere âit olmayan hadisler uydurmuşlar ve bunları bazı hadisçilere kabul ettirmişlerdir. Bu hadisler içerisinde ulûhiyete aykırı şeylerin bulunması ne kadar çirkindir!

4. Muhaddisler, çeşitli itikadî ve siyasî fırkalara mensup kimselerin rivâyet ettikleri haber-i vâhidleri kabul etmemişler, objolmayan davranış sergilemişlerdir.

5. Hz. Peygamberden haber-i vâhidleri işiten sahabiler, O'ndan işittikleri aynı lâfızları nakletmemişlerdir. Dolayısıyla nakledilen lâfızlar Hz. Peygambere değil, râvilere âit lâfızlardır. Aradan yıllar geçtikten sonra nakledilen haberlerin çoğunun unutulmaya mahkûm olması, karışıklıklara mâruz kalması kaçınılmaz bir gerçektir. Bütün bunlara rağmen ulûhiyetle ilgili hususlarda haber-i vâhide tutunmak ne kadar gerçekçi bir davranış olur!³⁴¹

HABER-İ VÂHİDİ İNKÂR ETMENİN HÜKMÜ

Serahsî, râvinin yanılma ihtimaline binâen Haber-i vâhidin yakinî bilgi değil, zan ifade ettiğini, bu nedenle inkâr edenin küfre girmeyeceğini söyler. Ancak kendisiyle amel gerektiğinden dolayı tevil etmeden reddeden sapıklıkla itham edilir. Amel gerektirdiğini kabul etmekle birlikte tevil yoluna giden sapık sayılmaz. Kendisiyle amel gerekli olduğu için amel eden itaat etmiş olur, tevilsiz amel etmiyen ise, günahkâr sayılır ve ceza görür.³⁴²

Cürcânî de haber-i vâhidi inkâr edenin ittifakla küfre girmeyeceğini belirtir³⁴³.

Buraya kadar anlatılan bilgilerin ışığı altında haber-i vâhidi kısaca

340 Necm, 28.

341 Râzî, Esâsü't-Takdis, Mütessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1405/1995, s. 127-129.

342 Serahsî, a.g.e., I, 112.

343 Cürcânî, a.g.e., s. 96.

değerlendirdiğimiz zaman şu sonuca varabiliriz: Kelâmcıların çoğunluğuna göre haber-i vâhid zannî bilgi ve dolayısıyla zannî delil teşkil eder. Oysa itikadî konularda zannî delillerin yetersizliği kelâmcıların ittifak ettiği bir husustur. Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Selefiyye'nin çoğunluğu, Hz. Peygambere nisbeti hadis uzmanları tarafından tesbit edilmiş yani sahihliği kesinleşmiş haber-i vâhidlerin şer'î hükümlerle birlikte itikadî konularda da kesin delil sayılacağı görüşünü benimsemiştir.

Yukarıda belirtildiği üzere haber-i vâhidi itikatta delil saymayan kelâmcılar, bu haberi inkâr edenleri tekfir etmemişlerdir.

SONUÇ

Antikçağdan beri filozofları meşgul eden bilgi problemi, belli bir dönemden sonra İslâm âlimlerinin üzerinde durdukları en önemli konulardan biri olmuştur. Filozoflar bilgi kaynağı olarak sadece duyu ve akli esas alırken, İslâm âlimleri haberi de önemli bir bilgi kaynağı olarak literatürlerine yerleştirmişlerdir.

Her dönemde olduğu gibi özellikle günümüzde haberin ne kadar önem arzettiği tartışılmaz bir gerçektir. Bundan daha önemlisi ise, haberin “doğru haber” olmasıdır. Çünkü “doğru haber” sayesinde bilgilerimiz kesinlik arzeder. Şöyle de diyebiliriz: Kesin bilgiler bize “doğru haber” yoluyla ulaşır. Yalan söylemek üzere ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan kalabalık bir cemaatin vermiş olduğu haber olarak tanımlanan Mütevâtir ve yalan söylemesi mümkün olmayan ve “sıdk” sıfatıyla muttasıf olan Peygamber'in vermiş olduğu haber-i Resûl, “doğru haber”i oluştururlar.

İster genel anlamda haberin, ister “haber-i Resûl”ün kısımlarından olan mütevâtir haber olsun, her ikisi de kesin bilgi ifade eder. Özellikle haber-i Resûl'ün kısımlarından olan mütevâtir haber veya hadis, sadece kesin bilgi ifade etmekle kalmaz. O aynı zamanda hem şer'î meselelerde hem de itikadî konularda kesin delildir. Haber-i Resûl olması yönüyle değil de, râvisinin yanılma ihtimalinden dolayı mütevâtir haber (hadis) derecesine ulaşamıyan ve haber-i vâhid denilen bir haber türü daha vardır ki, zannî bilgi ifade ettiği gerekçesiyle kelâmcılar bunu itikadî konularda delil saymazlar. Ancak hadislerin büyük çoğunluğunu bu tür haberin oluşturduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla kelâmcıların ve usulcülerin itikadî konularda haber-i vâhidi delil

saymamalarının gerçekçi bir yaklaşım olmadığı yönündeki kanaatimi belirtmek isterim. Sebebine gelince, teoride haber-i vâhidlerin zannî bilgi ifade ettikleri gerekçesiyle itikatta delil olamayacağını söyleyen mezhep mensupları, pratikte söylediklerinin tersini yapabilmektedirler.

Durum böyle olunca, yapılacak şey, hadis mecmualarındaki bütün haber-i vâhidlerin sahih sayılamıyacağı gerçeğini de göz önüne alarak, nasların kesin delilleriyle ve apaçık aklî ilkelerle çelişmeyen ve isnat problemi de olmayan haber-i vâhidleri reddetmemektir. Bu yaklaşım aynı zamanda objektif olmanın da bir gereğidir. Bu durumda Ahmed b. Hanbel'in ve Selefîyye'nin, Hz. Peygambere nisbeti kesinlik arzeden haber-i vâhidlerin itikadî konularda delil sayılacağı şeklindeki yaklaşımları daha isabetli görünmektedir.

Aralarındaki farklı yaklaşımları bir tarafa bırakacak olursak, İslâm âlimleri, gerek tevâtür yoluyla gerekse peygamberin bildirmesiyle gerçekleşen doğru haberi bilginin kaynaklarından biri olarak kabul etmişlerdir. Yaratılışın başlangıcından günümüze kadar cereyan eden olaylar hakkında bilgi edinmemiz, neticede onları yoruma tabi tutmamız ve hakikatı kavramamız habere bağlı olduğu gibi, dünya ve âhiret saâdetimizin gerçekleşmesi de peygamberden gelen doğru habere bağlıdır. Bu nedenle İslâm âlimlerinin haber üzerinde bu kadar durmaları ve onu epistemolojik açıdan oldukça kapsamlı bir şekilde ele almaları isabetli davranıştır.

ARTHUR JOHN ARBERRY'NİN
“THE KORAN INTERPRETED” ADLI KUR’AN
TERCÜMESİ HAKKINDA BAZI MÜLAHAZALAR

Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR
Harran Üniversitesi İlahiyat Fak.
Tefsir Anabilim Dalı Öğr. Üyesi

Eserinin başındaki kısa biyografik bilgilere göre A. J. ARBERRY, 1905 yılında Portsmouth-Buckland’da doğdu. Cambridge Pembroke Kolejinde eğitim gördü. 1944 yılında Londra Üniversitesi Farsça Kürsüsüne tayin edilen Arberry, 1946 yılında Arap Dili Profesörü ve Yakın-Orta Doğu Bölüm Başkanı oldu. Ertesi yıl, Cambridge’de boşalan bir kürsüye Arapça profesörü olarak atandığı için Pembroke denilen yere döndü ve hayatının sonuna kadar (1969) bu görevde kaldı. Profesörlüğü yanında, aynı zamanda iyi bir yazar olan Arberry’nin Arap ve Fars dili araştırmalarına dair çok çeşitli konularda yayınlanmış altmışın üzerinde çalışması mevcuttur.¹

¹ Arberry’nin hayatı ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Necib el-Akikî, el-Müsteşrikûn, Dâru’l-Meârif, Kahire, 1980, II, 136-138; Topuzoğlu, Tefvik Rüşti, Arberry Arthur John, DİA, III, 348-349.

Yazarın 1983 yılında Oxford Üniversitesi yayınları arasında çıkan 674 sayfalık küçük boy “The Koran Interpreted” adlı tercümesinin başında, dört sayfayı biraz aşan küçük bir “Giriş” (Introduction) bölümü yer almaktadır. Arberry bu bölümde, Kur’an-ı Kerim’in tarihçesi, bazı özellikleri, diğer dillerdeki ilk tercümeleri ve eserinde takip ettiği tercüme metodu hakkında kısa bilgiler vermektedir.

Batılı Çağdaş bilim adamlarının Kur’an-ı Kerim’in mesajını ne ölçüde anlayıp aktarabildiklerinin ortaya konulmasında bu gibi tercüme rolleri büyüktür.² Bu tercüme, batılı bilim adamlarının İslam Dinine ve Kur’an-ı Kerim’e yaklaşımlarını da çok açık bir şekilde aksettirmektedir. Üzülerek ifade edelim ki İslam Diniyle ilgili pek çok meselede olduğu gibi, bu konuda da batılı bilim adamlarının bir çoğu bilimsel objektiflik ve titizlikten çok uzaktırlar. Dolayısıyla bunların eserlerinde Kur’an-ı Kerim’in dakik manalarını ifade edebilecek bir tercüme bulmak şöyle dursun, tercüme haiz olması gereken şartların pek çoğunu da görmek mümkün değildir.³

Prof. Fazlur Rahman’ın “en iyi İngilizce tercüme” olarak nitelendirdiği⁴ Arberry’nin Kur’an tercümesi de bu eserlerden birisidir. Fazla detaya dalmadan sathî bir nazarla bakıldığında, bu İngilizce Kur’an tercümesinde hemen göze çarpan bazı eksiklikler şöyle sıralayabiliriz:

1. Âyet Numaralarının Verilmeyişi

Mütercim, âyetleri teker teker ele alıp tercüme etmek yerine, cümleleri esas alan bir çeviriyi tercih etmiştir. Dolayısıyla hangi cümlenin hangi âyete ait olduğunu anlamak zorlaşmıştır. Ancak sayfanın sol kenarına beşer beşer katlanarak devam eden sayılar yazılarak âyet numaralarına işaret edilmiştir.

2 Çağdaş batılı yazarların Kur’an hakkındaki eserleri ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Prof. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, Çev: Doç. Dr. Alpaslan Açıkgöç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996, s. 29-34

3 Kur’an-ı Kerim tercümelerinde bulunması gereken özellikler hakkında geniş bilgi için bkz. Prof. Dr. Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur’an Tercüme*, Akid Yayıncılık Ankara, 1989, s. 132-137.

4 Prof. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 29.

2. Açıklayıcı Bilgilere Yer Verilmeyişi

Kur'an-ı Kerim çok engin manaları veciz lafızlarla ifade ettiği için, başka bir dildeki harfî tercüme pek çok durumlarda kısır ve bazen de anlaşılmasız olabilmektedir. Arapça'nın diğer dillerde bulunmayan bazı özellikleri manaları zenginleştirmektedir. Dolayısıyla diğer dillerdeki bu eksikliği gidermek için harfî tercümeyi bırakıp tefsirî tercümeğe yönelmek gerekmektedir. Tefsirî tercüme ne kadar çok olursa, Kur'an-ı Kerim'in ihtiva ettiği manalara o denli çok nüfuz edilebilir. Bu hususu görmezlikten gelen Arberry, harfî tercümede ısrar etmiş, asıl metne ait olmadığını göstermek maksadıyla parantez içinde de olsa açıklayıcı bilgilere asla yer vermemiştir.

3. Alternatif Yorumlara Yer Verilmeyişi

Kur'an-ı Kerim'de yine Arap Dilinin bazı özelliklerinden dolayı, birden fazla yoruma kabil olan âyet-i kerimeler mevcuttur. Mütercim bunlardan birini tercih edebilir. Ancak diğerlerine kısaca da olsa işaret edilmelidir. Arberry bu hususu da ihmal ederek bu tarzdaki âyetlere tek bir mana vererek geçmiştir. Mesalâ müteşabih âyetlerin te'villeri ile ilgili hiç bir açıklamaya yer vermemiştir. Bir kaç manaya gelebilen müşterek lafızların diğer manalarına değinmemiştir ki bunlardan bir kısmı fikhî hükümlerin değişmesine sebep olacak kadar önemlidir. Bakara sûresinin 228. âyetinde geçen "el-kuru" kelimesi böyle bir lafızdır. Bu kelime, hem "hayız" hem de "temizlik müddeti" manasına gelen "el-kar'u" lafzının çoğuludur. Arberry, "periods" kelimesini kullanarak bu manalardan birincisini tercih etmiş, parantez içinde de olsa diğer manayı belirtme ihtiyacı duymamıştır.⁵ Bu ise okuyucuyu tek bir manaya yönlendirmektedir.

⁵ Arberry, s. 31

4. Gerekli Yerlerde Mahzûf Kelimelere İşaret Edilmeyişi

Kur'an-ı Kerimde bazı âyetlerde mevcut olan icazdan dolayı mananın bozulmaması veya daha iyi anlaşılması için mahzûf kelimelerin varlığına işaret edilmesi gereklidir. Arberry'nin tercümesinde böyle bir durum söz konusu değildir.

Örnekler:

a- "Onların kalplerine buzağı (sevgisi) içirildi"⁶ meâlindeki âyette mahzûf olan "hubb" (sevgi) kelimesine işaret etmeyen Mütercim, "they were made to drink the Calf in their hearts"⁷ şeklindeki tercümesiyle yanlış anlayışlara meydan vermektedir. Oysa doğru tercüme "... (the love of) the Calf" şeklinde olmalıydı.⁸

b- Mütercim Yusuf sûresinde geçen "keyl" kelimelerini⁹ "ölçek-miktar" manasındaki "measure" kelimesiyle ifade etmiştir.¹⁰ Dolayısıyla bu tercümeyle ölçülen şeyin ne olduğu anlaşılmamaktadır. Ayetlerde kastedilen mananın ortaya çıkarılması için "tahıl" manasındaki "grain" kelimesinin de (measure of grain) tercümede yer alması gerekirdi.¹¹

5. Gerekli Yerlerde Mahzûf Cümlelere İşaret Edilmeyişi

Arap dilinin özelliklerini bilmeyen ve bu özelliklerin yansıtılmadığı bir tercüme muhatap olan kimse, bazı ayetlerde atlanmış olan cümlelerin varlığını tahmin edemez. Binâenaleyh Kur'an mütercimlerinin bu hususu göz önünde bulundurarak, asıl metinde bulunmadığını göstermek kaydıyla, parantez içinde bu cümlelere yer vermeleri gerekir. Kur'an-ı Kerim'de, mahzûf olan cümlelerin başında şart cümlelerinin cevabını teşkil eden "cevap (ceza) cümleleri" gelir. Arberry bunların bazısına üç nokta (...) koyarak işaret etmiştir.¹² Ancak bu tutum, ayetlerden kastedilen mananın anlaşılması için

6 el-Bakara, 2/93

7 Arberry, s. 12

8 Krş. Özek, Ali-Nureddin Uzunoğlu-Tevfik Rüştü Topuzoğlu-Mehmet Maksutoğlu, The Holy Qur'an With English Translation, İlmi Neşriyat, İstanbul, 1996, s. 13.

9 Yusuf 12/59-60-63-65.

10 Arberry, s. 232-233.

11 Krş. The Holy Qur'an, s. 241-242.

12 Bkz. Arberry, s. 303.

yeterli değildir. Diğer taraftan, icazdan dolayı mahzûf olan ve âyetin manasının doğru bir şekilde anlaşılması için bilinmesi mutlaka gerekli olan cümlelerin varlığına yönelik en küçük bir imaya dahi, bu eserde rastlamak mümkün değildir. Misal olarak “onlar dediler ki Yahudi veya Hıristiyan olun ki hidayete eresiniz”¹³ meâlindeki âyetin tercümesine bakalım: “And they say, “Be Jews or Christians and you shall be guided.”¹⁴ Halbuki bu ayette ifade edilmek istenen mana, “Yahudiler dediler ki, Yahudi olun; Hıristiyanlar dediler ki Hıristiyan olun” şeklindedir.¹⁵ Dolayısıyla âyetin doğru meâli şöyle verilseydi hem daha doğru olur, hem de mana daha kolay anlaşılırdı: “And they say, “Be Jews or Christians (Jews say, “be Jews”; Christians say, “be Christians”)...”

Bakara sûresi 111. âyetin tercümesinde de aynı durum söz konusudur.¹⁶

6. Gerekli Yerlerde Nüzûl Sebeplerinden İstifade Edilmeyişi

Kur'an ilimleriyle birazcık meşgul olan herkes bilir ki bazı âyet-i kerimelerin anlaşılması için o ayetlerin nüzûl sebeplerinin bilinmesi şarttır. Bazı âyetlerin ise manaları nüzûl sebebi bilinmeden de anlaşılır, ancak nüzûl sebeplerinin bilinmesi manayı anlamada büyük kolaylık sağlar. Kur'an tercümelerinde ikinci kısımdan sarf-ı nazar edilse bile, birinci kısmın kesinlikle ihmal edilmemesi lazımdır. Mâlesef, Arberry bu konuda da ihmalkâr davranmış, harfi tercümedeki ısrarından vazgeçmemiştir. Meselâ, “ey iman edenler, “Râina” demeyin, “Unzurna” (bize bak) deyin...”¹⁷ meâlindeki âyetin tercümesini, Arberry şu şekilde vermiştir: “O believers; do not say, “Observe us,” but say “Regard us”...”¹⁸ Görüldüğü gibi Mütercim, manaları birbirine yakın olan “Râina ve Unzurna” kelimelerinin İngilizce karşılıklarını verip geçmiştir. Halbuki birinci kelimedenden kast edilen mana değil, lafzın bizzat kendisidir. İbrani lisanında sövme manasına gelen bu lafzı Yahudiler kasden kullandıkları için, Kur'an-ı Kerim bu hususta müslümanları uyarıp “Râina” lafzı yerine edebe daha uygun olan “Unzurna” demelerini emretmektedir. Bu husus belirtilmediği takdirde âyetin doğru manasının anlaşılması şöyle dursun, âyetin içinde tezat varmış gibi (bizi gözetme demeyin, bize bak deyin) bir vehim ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla âyetin

13 el-Bakara, 2/135.

14 Arberry, s. 17.

15 Bkz. en-Neseî, Medariku't-Tenzil, Darul'l-Kalem, Beyrut, 1408/1989, I, 109.

16 Bkz. en-Neseî, Medariku't-Tenzil, I, 98; Arberry, s. 14.

17 el-Bakara, 2/104.

18 Arberry, s. 13.

doğru tercümesi şu şekilde olmalıydı: “O believers! Do not say: “Râinâ”, but say “Unzurna” (Regard us)...”¹⁹

7. Bazı Yerlerde Zamirlerin Ait Olduğu Şahısların Belirtilmemesi Sebebiyle Yanlış Yorumlara Meydan Verilmesi

Kur'an-ı Kerimde, pek çok Belağat nüktelerinden dolayı, bazı durumlarda açık isim yerine zamir kullanılmıştır. Ancak tefsir ve tercümelere mananın daha iyi anlaşılması için, bu zamirlerin delalet ettikleri şahısların belirtilmesi gerekir. Mesela, “kendilerine kitap verdiklerimiz Onu, kendi öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar”²⁰ meâlindeki âyette, zamirle işaret edilen şahıs Hz. Peygamberimizdir. (S.A.V) Âyet-i kerimede ifade edilmek istenen husus, Yahudi ve Hıristiyanların ellerindeki bilgilerle Hz. Peygamberimizi (S.A.V) çok iyi tanıdıkları ve dolayısıyla Ona iman etmeme konusunda hiçbir mazeretlerinin bulunmadığıdır. Arberry, zamirin ait olduğu şahsı belirtmeksizin âyetin tercümesini şu şekilde verir: “Whom we have given the Book, and they recognize it as they recognize their sons...”²¹

Bu ayette zamirin Kur'an'a raci olma ihtimali varsa da, “oğulların tanıdıkları gibi” ifadesinin de delaletiyle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olması daha kuvvetli ihtimaldir ve yaygın olan görüş de budur.²² Mütercim, İngilizcede cansız varlıklar için kullanılan “it” zamirini getirmek suretiyle, galiba bu zamiri “the Book” kelimesine atfetmektedir. Kur'an'ın nüzulü esnasında kitap halinde olan yegane ilahi kaynaklı kitap “Kitab-ı Mukaddes” olduğuna göre, mütercimin kastı bu olmasa bile, tercümeden anlaşılacak mana böyle olurdu. Bu taktirde Ehl-i Kitab'ın kendi kitaplarını tanıyıp kabul etmelerini (ki bu zaten bilinen bir gerçektir) ifade etmek, malumu i'lam kabilinden faydasız bir bilgi olmaz mıydı? Üstelik Arberry, burada tek bir bütün halinde olan cümleyi “and” bağlacıyla ikiye bölmek suretiyle bir başka yanlışta daha meydan vermiştir. Ancak En'am suresi 20. ayetinde geçen aynı ibarenin tercümesinde bu hataya düşmemiştir: Those to whom We have given the Book recognize it as they recognize their sons.”²³

19 Krş. The Holy Qur'an, s. 15.

20 el-Bakara, 2/146.

21 Arberry, s. 19.

22 Bkz. Neseî, Medariku't-Tenzil, I, 116.

23 Arberry, s. 123.

Kısacası, bu ayetin tercümesinde zamirden sonra zahir isimler belirtilerek “it (the Quran)” yahut “it (the Prophet, or the Quran)” şeklinde bir tercüme yapılıyorsa, ayetin meali daha doğru verilmiş olur ve kastedilen mana da daha kolay anlaşılırdı.

Arberry, aynı tutumunu “Biz ancak Rabbinin emri ile ineriz”²⁴ meâlindeki âyetin tercümesinde de sergilemekte ve daha önce bahsi geçmediği halde “biz” zamirinden kastedilenlerin “melekler” olduğuna değinmemektedir.²⁵

8. Kelimelerin Manasını En İyi İfade Edebilecek Karşılıklarının Seçilmeyişi

Şüphesiz bir dildeki her kelimenin başka bir dilde tam karşılığını bulmak mümkün değildir. Ancak mümkün olduğu kadar en yakın lafzın seçilmesi, mütercimlerin titizlik göstermeleri gereken önemli hususlardan birisidir. Mâlesef Arberry, bu titizliği gösteren mütercimlerden biri değildir. Özellikle lugat ve ıstılah manaları bulunan bazı kelimelerin tercümesinde Arberry, bu farkı göz önüne almamış ve hep aynı lugat manalarını vererek geçmiştir. Mesela, Kûr'an-ı Kerim'de pek çok zikri geçen “âyet” kelimesinin bir lügat manası (delil, ibret, alâmet), bir de ıstılah manası (Kur'an âyeti, vahiy) mevcuttur. Arberry, pek çok yerde adı geçen kelimeyi birinci manasında alarak “sign” veya çoğul şekliyle “signs” şeklinde tercüme etmiştir. Halbuki bir çok yerde bunun yerine “verse” veya “revelation” kelimesinin kullanılması gerekirdi.²⁶

Bakara süresinin 61. âyetinde geçen “mısır” kelimesini Arberry, özel isim olarak algılamış ve bilinen bir ülke (Mısır) manasında “Egypt” diye tercüme etmiştir.²⁷ Bu tercüme doğru olmakla beraber, kelimenin “şehir-belde” şeklindeki diğer manası, bu âyete daha uygundur. Dolayısıyla bu ikinci mana, müfessirlerin çoğunluğunun tercihinine şayan olmuştur.²⁸ Öyleyse bu

24 Meryem, 19/64.

25 Arberry, s. 307.

26 Bkz. Arberry, s. 6, 307, 308, 309.

27 Bkz. Arberry, s. 8.

28 Bkz. et-Taberî, Câmi'u'l-Beyân, Daru'l-Marife, Beyrut, 1400/1980, I, 248-249; ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, Mısır, t.y. I, 285; el-Kurtubî, el-Câmi' fi Ahkâm'l-Kur'an, Beyrut, 1408/1988, I, 291; en-Nesefî, Medârikü't- Tenzil, I, 74; İbn Kesîr, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Beyrut, 1408/1988, I, 105-106; Elmalılı, M.Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Azim Dağıtım, İstanbul, t.y. I, 310; Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın

kelimenin “city” veya “country” şeklinde tercüme edilmesi daha doğru olacaktır.²⁹

9. Tercümede Kur’an Metnine Sadık Kalınmayışı

Kanaatimizce bu tercümenin en önemli ve en büyük eksikliklerinden biri de manayı etkileyen bazı gramer kaidelerinin ve belagat nüktelerinin göz ardı edilmesiyle ortaya çıkan metne sadakatsizlik örnekleridir. Bu hususlar göz ardı edilince Kur’an-ı Kerim’in gerçek manalarıyla Belâğat ve estetiğinin tercümeyle yansıtılması imkânsız hale gelmektedir.

Mütercimim metne sadık kalmadığını gösteren pek çok örneklerden bir kaç tanesini görelim:

a. Mütercim, mef’ullerin takdimiyle meydana gelen hasır manasını, bazı yerlerde göz önüne almamıştır. Meselâ “... sadece benden korkun”³⁰ mealindeki âyeti “... fear you Me”³¹ diye tercüme eden Arberry’nin bu ifadesi “benden korkun” manasındadır. Dolayısıyla âyetteki hasır manası bu tercümede mevcut değildir. Hasır manasının ifade edilebilmesi için tercüme şöyle olmalıydı: “... Fear Me alone.”³²

b. Bakara sûresinin 102. âyetinde geçen “Babil’de melek...” mealindeki ibareyi Arberry “Babylon’s two angels”³³ (Babil’in iki meleği) şeklinde tercüme etmiştir ki bu metne uymayan çok farklı bir manadır. Bu manaya göre (Babilin iki meleği) meleklerin Babil şehrine mensup olmaları gerekmektedir. Oysa âyette böyle bir mensubiyet manası mevcut değildir. O halde bu ibare, mesela “...the two angels at Babylon” diye tercüme edilebilirdi.³⁴

c. Yusuf Sûresinin 39. ve 41. ayetlerinde geçen “Sahibeyye” kelimesi tesniyedir ve “iki arkadaşım” manasındadır. Arberry, bu kelimenin tesniye oluşunu göz önüne almamış ve onu çoğulmuş gibi tercüme etmiştir. Hatta 41. âyette “my (benim)” kelimesini de kaldırıp “Fellow-prisoners” (Hapis

Çağdaş Tefsiri, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, I, 171-172.

29 Krş. The Holy Qur’an, s. 8.

30 el-Bakara, 2/41.

31 Arberry, s. 6.

32 Krş. The Holy Qur’an, s. 6.

33 Arberry, s. 12.

34 Krş. The Holy Qur’an, s. 15.

arkadaşları) diye yaptığı tercümeyle iki hatayı birden işlemiştir.³⁵ Oysa “Ey benim iki hapis arkadaşım” meâlindeki bu ifadeler, “O my two fellow prisoners!” diye tercüme edilebilirdi.³⁶ Bu hata, her ne kadar küçük bir ayrıntıymış gibi gözükse de, Mütercimim metne sadık kalmadığını gösteren önemli bir delildir.

d. Arberry'nin “açıklanması gereken yerlerde zamirlerin ait oldukları şahısları belirtmediğini” daha önce zikretmiştik. Böylece zamirleri olduğu gibi tercüme etme prensibini benimsemiş gözüken mütercim, bazen bu metodunun dışına çıkarak zamirlerin yerine, onların delalet ettiği açık isimlerin tercümesini vermiştir. Mütercimim bu tutumu “metne sadakatsızlığın bir örneği” olmakla birlikte, Kur'an-ı Kerim'in “zahir ismin yerine zamir kullanmasındaki nükte ve gayelerin” anlaşılması imkânını da ortadan kaldırmaktadır. Kâria sûresinin 10. âyetinin sonundaki zamir'in, önceki âyette geçen “Hâviye” kelimesinin karşılığı olan “Pit” kelimesiyle tercüme edilmesi bu örneklerden birisidir.³⁷

e. Arberry, metne sadık kalmadığını gösteren en açık örneği, mâlesef kitabının hemen başında, daha ilk sûrenin tercümesinde sergilemiştir. O, bu surede çok önemli sayılacak olan bir ayrıntıyı göz ardı ederek, ism-i mef'ul sigasını, ism-i fâile benzer bir tarzda tercüme etmiştir. “Gazaba uğramış olanların yoluna değil”³⁸ meâlindeki âyeti, bir öncekine benzer şekilde “not of those against whom Thou art wrathful”³⁹ (kendilerine karşı Senin öfkeli olduklarının -yoluna- değil) diye tercüme eden Mütercim, gazabı da nimet gibi Allah'a isnat etmiş olmaktadır. Halbuki nimetin Allah'a isnat edilmesiyle (Senin nimet verdiklerinin yoluna...) gazabın insanlara atfedilmesi (gazaba uğramış olanların yoluna değil) arasında çok fark vardır ve bu üslup değişikliğinde önemli bir nükte mevcuttur.⁴⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Arberry tarafından kaleme alınan Kur'an tercümesi, okuyucusuna Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçen konular hakkında genel bir fikir verebilir. Bunun dışında bu tercümenin okuyucusuna kazandıracığı fazla bir şey yoktur. Çünkü Mütercim, tercüme ettiği kitabın Kur'an-ı Kerim olduğunu ve Onu anlamak için bazı ilimlere ihtiyaç duyulduğunu düşünmeden, Onu herhangi bir kitap tercüme ediyormuş gibi Arapça'dan İngilizce'ye kelimesi kelimesine yapılan bir çeviriyle aktarmaya

35 Arberry, s. 230.

36 Krş. The Holy Qur'an, s. 239.

37 Bkz. Arberry, s. 656; The Holy Qur'an, s. 599.

38 el-Fatiha, 1/7.

39 Arberry, s. 1.

40 Bkz. es-Sabunî, Muhammed Ali, Safveti't-Tefâsir, İstanbul, t.y. I, 27.

çalışmıştır. Dolayısıyla bu tercüme, Kur'an-ı Kerim'in özelliklerini, özellikle Belâgat ve estetiğini yansıtmak şöyle dursun, bir çok âyetin doğru anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

DİN NEDİR?*

Telif : Thomas A. Idinopulos¹

Çeviren : Yrd. Doç. Dr. Temel Yeşilyurt
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kalam Anabilim Dalı Öğr. Üyesi

Dinin araştırılması "inanc"ın pratiğiyle aynı şey değildir ve dinin araştırılması içinde problem barındırmaktadır.

"Din bir insanın Tanrı'ya gönülden bağlanmasıdır" (Katolik Ansiklopedisi-1913)

"Dinler hakkında birçok şey öğrendik ancak belki de bu bizi, "din kavramı" ile neyi kastettiğimizin daha az farkına vardırırdı".

(Wilfred Cantwell Smith, 1962)

* Özgün adı: **What is Religion?**, Cross Currents, Fall-1998.

1 Ohio Miami Üniversitesi Din Profesörü olan Thomas A. Idinopulos, "Kutsanan Kudüs, Lanetlenen ve Mu'cizelerle Anılan Kudüs... (özgün adı: Jerusalem Blessed, Jerusalem Cursed and Weathered by Miracles: A History of Palestine from Bonaparte to Muhammed Ali to Ben-Gurion and the Mufti) adlı kitabın sahibidir. O, Cross Current dergisinde "Dostoyevski'nin Suçlu Kahramanları" (Yaz-1975) ve "Hristiyanlık ve Nazi Soykırımı" (Güz-1978) adlarıyla makaleler yayınlamıştır.

Makaleme iki nükteli sözle başlıyorum. Ne dediği açık olan birincisi, Dinin aşkın boyutuna işaret etmede faydalıdır. Bugün artan şekilde dinin öğrencisi ve öğreticisi olan bizler bu boyutun görmezlikten gelinmesi tehlikesi içinde bulunmaktayız. İkinci özdeyiş ise, Wilfred Cantwell Smith'in herhangi ciddi bir din araştırmasının karşısında duran ikilemin eşsiz etüdünden alınmıştır.²

Bu ikilemi şu şekilde açıklayacağım: Bizim akıl temeline dayanan akademik din araştırmamız, ritüellerin tarihsel bilgisini, mitolojileri, dinî toplulukları, fikirleri, öğretileri, kurumları, sanatı ve mimariyi de kapsayan gözlemlenebilir şeylerin bir araştırması olmalıdır. Ancak din gözlemlenebilir tarafından tüketilemez. Dinin anlam ve amacının kökeni olan "gözlemlenemeyen" adı verilen diğer bir boyut da bulunmaktadır. Gözlemlenebilir ile gözlemlenemeyen arasındaki bizim dini anlamamızı geliştirecek farkı tanımakta birini diğeriyle karıştırarak veya birinin lehine diğeri dışlamak suretiyle başarısız olunmuştur.

Dinin anlaşılmasındaki güçlükler nelerdir? İşe dinlerin çoğulculuğuyla başlayalım. Tarih, dinlerin, kültürlerin, mezheplerin, mezhepsel ve her çeşit ruhânî hareketlerin şaşırtıcı bir çeşitliliğini göstermektedir. Bir arada ele alındığında dünya dinleri, bizzat gezegeninin dilsel, sosyal, ve coğrafik çeşitliliğini yansıtır. Hiçbir bilgin'in bu dinlerin bütünü hakkında bilgi sahibi olması beklenemezken, onlardan herhangi birini ciddi olarak inceleyen herhangi biri, "Çokluk içinde bir olanı" belirleyen bir ilke, tanım veya anlam kriteri arayacaktır. O halde, dinler araştırması arasında "din" ile neyi anlamalıyız?

Soru kaçınılmaz şekilde karşılaştırmaya, anlaşılabilirin rasyonel bir arayışına, ortak bir unsura veya da diğer başka varlıklardan oluşan bir grup içinde anlam biçimine götürür. Dinler arası karşılaştırma, dinler arasında oldukça önemli ve belki de hatalı bir faraziye olan, bir çeşit birliktelik varsayar. Malesef, Dinlerin pekçok karşılaştırması, birlikteliğin farkında olunması konusunda, onun zorlayıcılığı konusunda olandan daha az ısrar

2 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Mentor Books, 1962), s. 74. Nakilde bulunulan kaynaklara ek olarak şu eserlerinde özel değeri olduğunu keşfettim: Steward Elliott Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* (New York: Oxford University Press, 1993), Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (Berkeley: University of California Press, 1985). Aynı şekilde, Professor Edward A. Yonan'ın redaksiyonunu yaptığı, *Religion and Reductionism* ve *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data* (Leiden: Brill & Co., 1994) isimli çalışmaya da bakılabilir.

ediyor görünmektedirler. Örneğin, birbirinden farklı dinler ilah, ebedilik, lutüf, yargılama, kurtuluş v.s gibi kavramlar açısından her ne zaman karşılaştırılırsa karşılaştırılsın, seçilen anlam kriteri, onların içlerinde bir model görmekten çok bilginin organize edilmesi için kullanılmıştır.

Eğer dinler için olası bir karşılaştırmayı faydalı kılan müşterek bir şey varsa, o herkes için apaçık değildir. Eğer Smith'in "insanların dinsel yaşamlarının mest edici çeşitliliği"³ adını verdiği şeyi biliyorsak bu bizim için şaşırtıcı olmamalı. Bugün din bilginleri artan şekilde, din adı verilen herhangi bir etno-kültürel konfügrasyon içinde farklı ve eşsiz olan lehinde karşılaştırma yapmaktan sakınan alan araştırmalarına doğru kaymaktadırlar.

Dinler hakkında ne kadar çok şey öğrenirsek, o kadar çok onların benzerliklerini anlayamıyoruz aksine farklılıklarını anlıyoruz ve bu farklılıkların bir kısmı önemlidir. Örneğin kadim İsrail dini, kadim Orta Doğunun önceden var olan dinsel kültürünce şekillendirilmiştir, ancak İsrail dini sonuçta, İsraililerin kendi ilahları Yahve'yi diğer ilahlarından neden ve niçin ayırt ettiklerini kavramadan anlaşılabilir. Diğer bir örnek: Hristiyanlığa, ilk asır Museviliği analık etmiştir, ancak Hristiyanlık Dini'nin eşsizliği, İsa'nın kişiliğinin ilk asır Museviliğinden farklı ve ayrı bir dinin var olmasını nasıl ve niçin ilham ettiğinin gizemine koyulmuştur.

Benzerliklerden daha çok nasıl farklılıklar olduğunun çok daha aşırı bir örneğini ele almak, bir dinin anlaşılması ve şekillenişinde hayati öneme sahiptir. Theravada Budizmini ele alalım. İşte din olmayan ancak "din" adı verilen bir şey. Theravada Budizmi, dünya dinleri konusundaki herhangi bir kitapta genel olarak yer alsada da, teistik değildir, hiçbir kutsal veya kutsallar tanımaz ve resmen Buda'ya veya (Buda idealinin popüler kutsalı olmasına karşılık) herhangi bir "daha yüksek varlığa" tapınmaya teşvik etmez. Theravada Budizmi, insanın kendi kendini arındırması veya kendi kendine erişmesi veya da kendi kendini inkar etmesi programı veya tekniği olarak görünmektedir. Din sözcüğü Theravada Budizmiyle ilişkilendirilirse, serbest bir şekilde diğer dinlerden farkının ortaya çıkmasına imkan vermek için yapılmış olmalıdır.

O zaman, son zamanlardaki Alan Watts, Aldous Huxley ve daha sonraları da Huston Smith gibilerinin, dinlerin benzerliklerini ifade eden kitapları konusunda ne yapacağız? Böylesine çalışmalar her zaman talep bulacaktır. Çünkü insanoğlu, dünya dinlerinin şaşırtıcı çoğulculuğuna anlam kazandırmanın anlaşılabilir birleşik bir yapıyı sağlayan yaygın dîni anlamlandırmanın bir iç merkezi bulunduğuna inanmak istiyor. Biz dinler arasındaki farklılıkları ne kadar ifade edersek edelim, dîni birlik konusuna

3 A.e, s. 135.

güvene yönelik halk isteği yazarlara “Ezelî Hikmet”, “Evrensel Ruh”, veya da “Kozmik Ruh” gibi birtakım sahte felsefî kategoriler kemeri oluşturmaya devam etmeleri ve onları değişik dinlerin işaret ettiği “gerçeklik” olarak geliştirmeyi sürdürmeleri yolunda ilham verecektir. Belki evrensel dinî bir gerçeklik vardır ve belki de yoktur. Eğer var ise, yine de biz onu bir dinin gerçeklik olarak iddia ettiği şeylerde değil aksine nasıl onun gerçeklik olduğunu iddia edişinde aramalıyız. W.C. Smith’in görüşlerini tartışırken göreceğimiz gibi, o, dinlerin müşterek olarak sahip oldukları içerik değil, biçimdir.

Dinlerin birbirleriyle karşılaştırılmasında başka problemlerde bulunmaktadır. Karşılaştırma soyutlama işlemi aracılığıyla, bir dini onun kültürel matrisinden ayırarak ve onu semboller, mitler, ritüel ve seremonilerin ve sözlü olarak ifade edilmiş inançlar ve öğretilerin apayrı bir seti olarak görme ile başlar. Bu uygulama, dini, bir anlamlar, ilkeler veya da gerçeklikler setine indirger. Sonuç bir çeşit entellektüalize edilmiş bilginler dinidir ki hakkında tartışılabilir, öğretilabilir ve yazılabilir. Tek soru bu bilginler dininin, insanoglunun günlük olarak yaşadığı din ile ilişkisi olup olmadığıdır.

Ben, Şikago İlahiyat Okulu Üniversitesinden on yıldan daha fazla önce mezun olan biri olarak “bilginler dini”ni kendi tecrübelerimle örneklendirebilirim. Benim profesörlerim birkaç dikkate değeri dışında, Hristiyanlık öğretisine, Hristiyanların neye inandıkları veya neye inanmış oldukları temelinde yaklaştılar. Bu nedenle, Hristiyanlığın araştırılması ve öğretisi ve dolayısıyla da onun anlaşılması neredeyse münhasıran biçimsel (formel) doktrinler veya dinin inanç içeriği üzerine konuşlandırılmıştı. Profesörlerimin ilgisini çeken şey, Hristiyanlık dininin bu gerçeklikleri verip aydınlatabilecek olan felsefî düşünceler, teorik metotlarla birlikte teolojik anlamlar ve biçimsel günah çıkarma hüccesinin bir seti olarak alınan şekliydi.

Profesörlerimin Hristiyan müminlerin düşünceleri, duyguları ve pratiklerine pek ilgi gösterdiklerini söyleyemem. Onlar uygulamalı bir din olarak Hristiyanlığa pek fazla dikkat çekmediler. Farklı kültürlerdeki Hristiyan anlatımının çeşitliliğine nerdeyse hiç dikkat çekilmedi. Gerçekte, haddi zatında din, dinler tarihi alanındaki olanlar hariç zor araştırılabilen bir alandır. Şöyleki bütün mit, ritüel ve sembole çekilen dikkat, yöntem ve teoriyle ezici yoğunlukta ilgiliydi.

Şikago’dan ayrıldığımdan beri otuzuncu yılında, bizim mesleğimizde araştırmaların eğiliminin ne derece değiştiği dikkate şayandır. Bugün söyleyebilirim ki kendi kültürel bağlamındaki Hristiyan dini dışında hiçbir Hristiyan teoloji, bilginlerin bilmek ve öğrencilerin de hakkında öğrenmek istediği bir şey değildir. Bu günah çıkarma inançları, doktrinleri ve teolojik

düşüncelerin görelî olduğu anlamına gelmez aksine onlar, bir Hristiyanı diğerinden ayıran günlük düzenli inanç alışkanlığı, kilisenin festival, törensel pratikleri ile aynı zemin üzerine yüklenmektedirler.

Bunun sağlıklı bir gelişme olduğunu düşünüyorum. Vurgu bir hristiyanın inandığı veya inanmadığı şeylerden kaydığı zaman, belli bir zamanda, belirli bir kültürdeki Hristiyanlığın anlamı ve gücünü anlamaya başlayabiliriz. Başka bir anlatımla, söylemeliyim ki hristiyan inancını belirlemenin daha iyi bir yolu, hristiyanların gerçekten günlük yaşamlarını nasıl yaşadıkları konusunda odaklaşmaktır.

Ben bunu, neye inandıkları sorulduğu zaman, herhangi bir kesinlikte zor cevap verebilen Yunanlı köylülerle geçirilmiş yıllar temelinde söylüyorum. Ancak onlara kendilerini nasıl Yunan Ortodoksu olarak tanımladıklarını sorsan geleneksel inanç eylemleri ve törensel gözlemlerin bir resitalini işiteceksin. Bu geleneksel inanç kuşkusuz, onların inançlarının inanılan ve hakkında düşünülen şeylerin sorunu değil, aksine yapılan, hissedilen ve tasavvur edilen şeylerin bir sorunu olduğu şeklinde bir miras bırakmıştır. Zira bu köylüler için inancın bir günlük yaşantısı formel inançların bir setine eşit değildir veya ona indirgenemez. Buradaki akademik ve pedagojik imalar muazzamdır. Profesörler, Hristiyanlığı, inançlar, fikirler ve kurumların bir meselesi olarak öğrettiklerinde, onlar, Hristiyan dininin bizzat kendilerinin olduğunu iddia eden halkın pratiğe döktüğü dine asla eşit olmayan bir şeyi öğretiyor olabilirler. Ancak onlar Hristiyanlığı pratiğe dökülmüş olarak öğretselerdi, sıradan inananlar kesimi üzerinde inancın sözle ifade edilmeyen, çok kere duygusal fisiltılar halinde olan bir doktrin olarak kolaylıkla kategorize edilemeyeceğine dikkat çekmiş olacaktırlar.

Dinin anlaşılmasındaki güçlüğün büyük bir kısmı tanımlama sorunudur. “Din” sözcüğüyle neyi kastettiğimizi tam olarak bilemeyiz. Sözcüğü nasıl kullanacağımıza veya neyin sözcüğün yanlış kullanımına yol açtığını da bilemeyiz. “Din” sözcüğüyle bizim bilinen tarihsel dinlerden monoteizm, politeizm, animizm ve fetişizmi kastettiğimizi varsaymak uygun olacaktır. Bütün dinlerin görülebilir bir gövdesiyle büyük bir ağacın dalları gibi olduğunu farzetmek de aynı şekilde yerinde olacaktır. Ağacın gövdesine yeterince dikkatli bakarsak, dinin doğru, ikna edici ve kapsamlı bir tanımına götürecek olan bir anlam yapısını keşfedebiliriz.

Dinlerin çeşitliliği konusunda halihazırda söylenenler ciddiye alınırsa, dinlerin tek bir ağacın dalları olduğunu düşünemeyiz. Bu nedenle dinin tek tanımı imkansız görünmektedir. Dini, “doğüstü”, “kutsal ve profan” kelimelerinin ayrımı ve “nihaî ilgi” kavramlarına göre tanımlama çabaları, dinî ifadenin görünüşlerini açıklayabilir, ancak onlar bizzat dinin anlamını vermek için hemen hemen (hardly) yeterli değildirler. Budizm kolaylıkla

referanslarını “doğüstü”ne uyduramaz. “Kutsal/profan” ayrımı da çoğu zaman bu ikisinin karışımı olan dinî duygunun karmaşıklığına uygun düşmez. “Nihâi ilgi” ifadesi, zor bela dinin genel bir tanımı olabilecek böyle bir belirsizlikten dert yanmaktadır.⁴

Din teorileri konusunda yazılanların incelenmesi gösteriyor ki din tanımlamalarının çoğu, kapsamlı deneysel çalışmalarla değil, aksine dinî pratiğin bir veya diğer çekici ve zorlayıcı çehresini seçmek ve bu vecheyi normatif olarak bir anlam kriterine yükseltmek şeklinde elde edilebilir. Tabii ki Dewey’sin dinî “ideal ile gerçek arasındaki aktif ilişki” şeklindeki tanımı; Whitehead’ın “Bir insanın tek başına yapabildiği şey” şeklindeki tanımı; veya da Westermarck’sın daha uzunca yaptığı “İnsanın kendisini bağımlı hissettiği ve ibadetinde kendisine başvurduğu Doğüstü bir varlığa karşı saygılı bir davranış”⁵ şeklindeki tanımlaması doğrudur.

Bu ve benzeri tanımlamalar, benzer maddeler kargaşası arasında özü arayan kadim Yunan felsefi pratiğinden dert yanmaktadır. Sorun şudur ki standardın herhangi bir dışında kalış basitçe “istisna” olarak adlandırılır ve standart olan etkilenmeden kalır. Diğer büyük bir problem de şudur: aktif olarak uygulamaları, dinin bu belirli miktarı duygu ve his düzeyinde mistiktir veya tanımlanamazdır. “İdeal”, “aktüel”, “yanlızlık”, “doğüstü” gibi sözcükler dine güçlkle “gizem”in bir deneyimi veya gizeme bir cevap olarak hak kazandırır.

Standartların istisnaları, dinde küçük bir mesele değildir. Bir kısım insanlar istisnalardan kaçınmak için ölmeyi tercih ederler ve başkası yalnızca bir istisna olarak görünmekten sakınmak için ölümüne savaşmayı göze alırlar. Tarihsel Hristiyanlık istisnalarla kendi mücadelesini vermiştir. Reformasyonun ıstırapı boyunca giden Hristiyan Klisesi, sonunda, tasvip etmese bile, kendi istisnalarının varlığını tanımıştır. Musevilik asla bu kadar toleranslı olmamıştır. Gerçek Ortodoksluk kendini sağlam bir şekilde Museviliğin temel normu olarak yapılandırınca, hem muhafazakar hem de reforme olmuş Museviliği reddetmiştir. Onlar Ortodoks Museviliğin temel normuna istisnalar olarak bilinmemektedir.

4 Bkz. W. Richard Comstock, *The Study of Religion and Primitive Religions* (New York: Harper & Row, 1972). Aynı şekilde Comstock’un şu inceleme yazısına da bakılabilir: “*Toward Open Definitions of Religion*,” *Journal of the American Academy of Religion* 52, no:3, (1986), s.517.

5 Bernard Meland’ın “Faith and Cultur” (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1953, 1972), 107 den nakledilmiştir. Gordon W. Allport, *The Individual and His Religion* (New York: Macmillan Paperbacks, 1960), s. 65.

Ortodoksitenin köktenci normu öylesine güçlülük gösterdi ki Museviliğin oradaki bütün dallarına üstün geldi. Zira Museviliğin üç geleneğinden hiçbiri bu norumdan sapmalara toleranslı değildi. Bu nedenle hiçbiri, “Hz. İsa Yahudiliği” adı verilen bu yeni hareketin otoritesini kabul etmeyecek. Hareketin üyeleri İsa’nın mesihliğini savunurlar ancak Hristiyan klisesine mensubiyetlerini reddetmek için her çareye başvururlar ve kendilerine “Hristiyan” denilmesini de istemezler.

Eğer Museviliğin ortodoks tanımını kabul edersek o zaman “İsa Yahudileri” hareketi Musevilik değildir. O zaman o nedir? Museviliğin bir istisnası, bir parçası veya bütününden bir şey midir? Veya da o, Yerleşik Klise olan Katolik Klisesi tarafından öğrenilip reddedilen 16 ve 17.yüzyıl Protestan mezheplerinden birine mi benzemektedir? “İsa Yahudileri” hareketinin bir din veya bir mezhep olup olmadığı bugünkü yerleşik Museviliği ilgilendirmeyecektir. Onlar Museviliğin köktenci, değişmez ve durağan bir anlayışı olarak ele alınırsa, Museviliğin üç branşından hiçbiri onun kimliğini kabul etmeyecektir.

Dinlerin anlaşılmasındaki başka bir zorluk da değerler sorunu üzerinde ortaya çıkar. Din bilgileri ve öğreticileri, diğer değerlerle çelişki içinde olmayan özel faydalı dinî bir değer olduğuna inanmak isterler. Bir bakıma öğrencilerine pozitif dinî değerler ve anlamlar olduğunu tavsiye etmeyen birkaç kişinin bulunduğundan da kuşku duyuyorum. “Kutsal”, “spirituel”, ve “nihailik” gibi terimlere duyulan sürekli güven, yapabildiğimiz kadarıyla, bizim din öğretimimizin önemsiz olmadığını akla getirir. Herbirimiz iyi veya kötü dini oluşturan bazı geçer düşüncelere sahibiz ve bu düşünceler öğretimizde önemli bir yer tutar.

Sosyal bilimciler bundan dolayı bizi ayıplayacaklardır. Biz onları dinlersek, bu durumda dini, onun çoklu fonksiyon ve sosyal dinamiklerine göre araştırmış ve öğretmiş olabileceğiz Richard Comstock, dine sosyal bilimsel yaklaşma değerini veren bilim adamı ve öğretmenidir:

İyi bir dinin ne olması gerektiği şeklindeki normatif problem, filozof, teolog ve din düşünürlerinin bir sorunudur; yine de dinin bilimsel olarak araştırılması, dinlerin eleştirmenlerin özel değerli projelerine göre toplum içinde nasıl işlemesi gerektiğiyle değil, daha çok gerçekte nasıl işledikleriyle ilgilienmektedir.⁶

Keşke, Comstock’un yaptığı gibi din bilgileri ile eleştirmenleri arasında açık bir ayırım yapmak mümkün olsaydı. Ancak bana göre, dinin anlaşılmasının zorluğu, yanlış, günah, rezil, şeytanî olan dinî pratiklerle karşı karşıya kalındığında artmaktadır ve herhangi bir azalma da göstermez. İbrani

6 Comstock, *Study of Religion*, 20.

İncili ele alındığında bir insan Lucretius'un şu sözlerini hatırlayacaktır: "Ne kadar da fazla çirkin insanları ikna eden bir dine sahiptir".

Herhangi biri, cinayeti yasaklayan misakın yazarı Yahwe'nin İbrahime oğlu İsak'ı kurban etmesini ve Saul'a Amalekites'i katletmesini emredişini tatmin edici bir şekilde açıklayabilecek midir? Kadim sunaklardaki bebeklerin kurban edilmesini, müslüman cihadına ve hristiyan haçlı seferine neden olan İbrani ve Asteklerin kanlı kurbanlarını düşününüz. Bu pratikler konusunda ahlaksal bir hüküm vermede tereddüt etmeyeceğim. Aynı şekilde James'in mektubunda bulunan, modern hekimliğin kullanımının yasaklanmasını haklı gösterip kendi çocuklarının doktora başvurmaktansa hastahömlerine izin veren "Tapınak İnanıcı"ni gerekli gören Amerikan Klise Topluluğunu kınamakta da tereddüt etmem.

Görüldüğü gibi, Profesör Comstock, bizden farklı olan dinî pratiklere karar vermeme konusunda bilginleri uyarmaktadır. Ancak bu, bizden ahlakî anlayışımızdan kuşku duymamıza mı istemiyor mu? Pekçok insan inanç ile fanatizm arasını ayıracaktır. İster yavaş isterse çabucak bir hükme varalım, biz din profesörleri inanç ile fanatizm arazındaki çizginin gerçekte çok ince olduğunu biliriz. Ve nispeten yalnızca bu incelik, dini anlamanın güçlüüğünü artırmaktadır. Zira, eğer din insan oğlunun karmaşık ruhsal enerjisi içindeki güçlerden birisiyse, bu güç hem yaratıcı hem de yıkıcıdır.

Dinin güçlü ve ahlaksal açıdan kompleks karakteriyle yüz yüze gelen bazı bilginler dindeki iyi ve doğru olanı vurgulamak ve arta kalanı unutmak isteyeceklerdir. Gordan Allport'un din psikolojisinin klasik bir araştırması olan "Birey ve Dini" adlı eserindeki durumu böyledir.

Çünkü hiçkimse, dinin, zalim ve soğuk olarak yaşanan bir dünyada sıcaklık, teselli ve destek sağlayan bir psikik güç kaynağı oluşundan şüphe edemez.

Allport "bir bilimci" gibi yazdığını ve bu yaklaşımının "doğa bilimselci" gibi olduğunu söyler. O analizlerini, septiklerin benimsediği bir yaklaşım olan herhangi bir din psikopatolojisinden de ayırmayı diler.

Çocuksu ve nevtrotik kişiliklerde dinin oynadığı rol üzerinde yaptığından daha fazla durmayış gerekçem, normal olarak olgun ve yapıcı kişilikte dini gelişimin tam bir araştırmasını izlemek isteyişimdir. Ben din psikopatolojisiyle değil, din psikolojisiyle ilgileniyorum. Dinî inancın nevtrotik fonksiyonu, "özgürlükten kaçış" olarak onun yardımı gerçekte çoğunlukla riskle karşı karşıyadır. O kadar çoğunlukla ki din karşıtları yalnızca bu fonksiyonu görür ve onun dinî bir duyguyu barındıran herhangi bir yaşama hakını olduğunu deklare eder. Ben bu görüş ile hem fikir değilim. Pekçok

kişilik kendi kendini aldatmadan, ve gelişmeden yakınmaksızın dinî bir yaşam biçimine katılmaktadır.⁷

Allport'un son cümlesini de kabul edemiyorum. Gerçekte biz dinsel olarak istikrarlı ve dinî inanç ve kurumlarından dolayı zihinsel açıdan sağlıklı pekçok insan tanıyoruz. Ancak biz aynı şekilde Allport'un da kesin olarak bildiği gibi, "ruhun karanlık gecelerinden" yakınan ve gerçekten asla ruhsal sağlık şafağını yaşamayan sayısız insan tanıyoruz. Bu bireylerin pekçoğu, St. John , Martin Luther ve Sren Kierkegaard gibi spiritüel kahramanlar ve öncüler olarak meşhurdurlar.

Ancak "ruhun karanlık gecesi" her zaman yaratıcı değildir. O aynı zamanda deliliğe bir çağrı olabilir. Sık sık spiritüalite ile sarmaş dolaş olan delilik değil midir? Tecavüzcüler, katiller, katliamcılar ve teroristler bazen kendi eylemlerini sebep ve gerekçeleri olarak kutsal varlık veya anlama başvurmazlar mı? Niçin kendi samimiyetimizden kuşku duyarız? Adam öldürmeyi kınayan dinin aynı zamanda onu yasallaştırdığı doğru değil midir?

Ben, din, delilik ve adam öldürme arasındaki ilişki konusunda bizzat kendi tecrübeme sahibim. Bir zamanlar hint keneviri kullanma tecrubesi yaşadım. On veya onbeş dakika içinde üç defa çekme (three joint) Güney Rahatlığının gözlüğünü takıyor, beynim zonkladı, aniden şiddetli bir endişeye büründüm. Kendi kendimi hüküm giymiş gibi düşündüm öylesine şiddetli ki kendimi hapsedilmiş gibi hissettim. Karıma, kendimi evin balkonundan aşağıdaki dereye atmaktan korktuğumu söylediğimi anımsıyorum. Aynı şekilde bu korkuyu öylesine hissettim ki hemen yanıbaşında uyuyan çocuklara zarar verecektim. Korkularım artarken, karımı, gelip beni almak üzere polis çağırmaya zorladım. Malesef o bunu yapmadı. Hiçbir şey içmemiştim ve yalnızca bir tutam ve bir cekimlik almıştım. Benden daha ayık ve akli başında olan karım, benim polis çağırma isteğimi görmezlikten geldi ve uyuşturucu danışmanlığında uzman bir dostu çağırıldı.

Dostumuz gelince, yanıma oturdu ve benimle iki-üç saat süreyle konuştu. Amacı tatlı sözlerle beni, sert içki ve uyuşturucunun etkisi geçinceye kadar kaygılardan uzak tutmaktı. Karakter testinin ortalarında, aniden, umulmayan bir şekilde, önemli bir miktarda berraklık duydum. Tanrı'nın kim olduğunu bildiğimi açıkladım. Evet, tanrı hakkında herşeyi biliyordum. O'nu, tam hissedermiş gibi anımsıyordum. Oldukça güç bir teolojik problemi çözdüğüme inandım. Meslektaşlarımdan ilerdeydim, başarımla tanınacaktım. O zaman benden Tanrı'yı açıklama istenmişti. Açıklamak istedim ancak

7 Gordon W. Allport, **Individual and His Religion**, xii-xiii.

yapamadım. Hiçbir şey söyleyemedim. Sessizlik oldu. Tanrı hakkında her şeyi bildiğimden emindim ancak Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemiyordum.

Son zamanlarda Allport'un dinin insan ruhu üzerindeki pozitif etkisi konusundaki kitabını okurken bu tecrübeyi hatırladım. Ancak bir yandan yaşama daha olgun bir bakış açısı getirerek insanoğlunun sosyal açıdan organize olabilmesine yardımcı olabilecek bir din varken, diğer taraftan da belirsiz, kaotik ve potansiyel olarak yıkıcı bir çeşit din vardır.

Benim bir defalık uyuşturucu ve alkol deneyimim beni, zihnin alt yüzeyinin din dediğimiz formlarda ifadesini bulan bir kaotik fiziksel enerji deposuna ulaştırdı. Bu insandaki dini duygunun sözde doğuştanlığının kaynağı olabilir mi? Şimdi biz bu enerjiyi nasıl anlayacağız? Ona ne gibi bir anlam vereceğiz tam olarak emin değilim. Dinler konusunda anlaşılması en zor olan şey de, Allport'un oldukça iyi bir şekilde tanımladığı melekler ve benim kendi deneyimime göre betimlediğim şeytanların birbirlerine, onlardan ayrı ayrı söz etmeyi zorlaştırabilecek şekilde birbirine yakın görünmeleridir.

Dinin anlaşılmasındaki diğer bir güçlük de dinin orjinal kaynaklarını bilemeyişimiz üzerinde odaklanmaktadır. Eğer biz herhangi bir kesinlik derecesinde, dinin niçin ve nasıl var olduğunu bilebiliyorsak, o zaman biz dinin ne olduğunu bilebiliriz. Dinin kökenini bilme isteği, Muller, Tylor, Frazer, Spencer, Marett, Durkeim ve diğerlerinin gerçekleştirdiği din alanındaki önde gelen antropolojik araştırmanın arkasında yatan entellektüel bir harekettir. Bu dinin kökenini ortaya çıkarma çabası, spekülatif olarak veya yalnızca önemsemeyerek reddedilemez, çünkü bu alanda bilgiler arasında dikkate değer bir anlaşmazlık bulunmaktadır. Antropolojik veriler birinin, bütün insanların temel olarak dindar olduğu sonucunu çıkarmasına izin vermez, ancak biz insanların kendilerini dini açıdan ifade edemedikleri hiçbir tarih dönemi bilmiyoruz. Din, insanoğlunda doğuştan olabilir de olmayabilir de. Ancak dinin kaçınılmazlığının delili, üstün gelmektedir.⁸ Bizim için, can alıcı olan soru, "dinin kaçınılmazlığının dinamiklerini nasıl anlayacağız" sorusundan daha öte "din ne zaman ortaya çıktı" sorusu olmamalıdır. Bu insan deneyiminde dinin rolünü anlamaya çalışmak anlamına gelmektedir. Comstock, bizi dinin kökenleri sorusundan, "dinin fonksyonu" sorusu lehinde sakındırmaktadır: Kökenleri aramanın yerini daha yeterli bir tanımlamanın aranması almaktadır. Şimdi farklı bir soru sorulmaktadır: "Dinin kökeni nedir" sorusunun yerine şimdi alimler, "Din nasıl işlev görür?", "Neyle benzetilmektedir?", "Din, birey ve toplum için ne

8 Bkz. John Herman Randall, Jr. *The Meaning of Religion for Man* (New York: Harper Torchbooks, 1968), s. 27-28.

yapmaktadır?" sorularını sorma eğilimindedirler.⁹ Dinin fonksiyonel analizi nedir? Cevap, dinin psikolojik, sosyal, estetik, etik gözlemlenebilir bir sürü fonksiyona sahip oluşu şeklinde görünüyor. Dinin fonksiyonel bir analizi de onların üzerinde yoğunlaşacaktır. Fonksiyonel bir analizde, mitler, dogmalar, itikadlar, ikrarlar ve teolojik öğretiler uygun şekilde "inanç sistemi" olarak kategorize edilecektir ve daha pratik ritüeller, seremoniler ve işlevler yanında yer alacaktır. O zaman bu sistemler, dini topluluğun kurumsal ve sosyal organizasyonu olan diğer bir sistemle birlikte sıralanacaktır. Aynı şekilde pekçok sayıda alt-sistemler tanımlanabilir.

Bu sistemlerden nihai anlamda tam olarak ne anladığımızdan ve onlardan ne gibi anlamların farkedildiğinden emin değiliz, ancak işlevselci (fonksiyonalist) metod, din araştırmasının gerçek empirik bir tarzı olarak taraf bulmaktadır. Comstock'un şu söyleyeceklerini düşününüz: Dine biraz daha fazla ampirik yaklaşım şimdi kabul ediliyor. Dinin nasıl ortaya çıktığıyla ilgili soru spekülatif bir sorudur ve bilimsel bir tarzda cevap bulmak zordur. Ancak dinin, ideneyim ve davranışında oldukça somut bir faktor olarak var oluşu gerçeği hala ortada durmaktadır. En iyi düzünlenebilir kesin tanımlama metodları ve analitik araçlara göre incelemeyi, bizim görevimiz olarak sayan "bir lütüf" olarak kabul etmek daha verimli olmayabilir.¹⁰

Biz açıkça dini bir lütuf olarak kabul edebiliriz. Ancak bu dinin nasıl inceleneceği sorununu zor rahatlatır. Comstock'un bu araç ve metodların ne olduğunu okuyucularına söylemeden, onları "en iyi analitik araçlar ve doğru tanımlama metodları olarak" kullanmaya okuyucularını zorlaması anlamlıdır. Şimdi biz "ampirik yaklaşımı" nasıl pratiğe döneceğiz? Birisi, eğer bir insan gerçekten "ampirik yaklaşımı" ele alır ve dini tanımlama için çaba harcarsa, onun yapacağı ilk şey, dindar insanların yaşamlarına uzun ve dikkatli bir göz atmak olacağını düşünmüş olabilir. Ve biri bunu yaparsa, o insan çok geçmeden, yaşama azmi ve isteği sağlayan enerji ve inançla dolu dinî bir yaşamın fonksiyonlara indirgenemeyecek bütüncü bir yaşam olduğunu keşfedecektir. Problemi farklı bir şekilde ortaya koymak gerekirse, gerçek dinsel yaşam, sözde herhangi bir ampirik metodun uygulanabilirliğini yenilgiye uğratılışıyla ilgili "gözlemlenemezler"le doludur.

Empirizmi salık veren bir şey, onu pratiğe döken başka şeydir. Biz Amerikan Katoliklerinin işlevlerini tanımlayarak, Amerikan Katolikleri hakkında ne öğrenebiliriz? Biz onların sayılarını bilebiliriz. İkamet yerlerini öğreniriz. Ne kadar para kazandıklarını, nasıl oy verdiklerini biliriz. Papayı nasıl gördüklerini, neye inanıp neye inanmadıklarını, politik meselelerde ne

9 Comstock, *Study of Religion*, s. 10.

10 A.e, s.11.

düşündüklerini bilebiliriz. Sorularımıza kesin olarak cevaplar bulmak faydalı bilgi verebilir. Ancak, dinin ampirik bir incelenişinin amacı bilgi vermek midir? Yoksa bilgiden öteye başka bir şeye mi ihtiyaç vardır?

Büyük bir miktarda bilgi elde edip, deskriptif görev yerine getirildikten sonra, birinin yerine oturup düşünceli bir şekilde Amerikan Katoloğunu böyle yapanın ne olduğunu soracağı bir nokta var mıdır? Şu erkek ve kadını (he/she) katolik yapan nedir? Neden biri katolik olmaktan vazgeçmemektedir? Katoliklerin hissettiği ve düşündüklerinin ötesinde katoliklik denilen böyle bir şey var mıdır? Bu sorular bilgiden doğmakta ancak daha fazla bilgiyi arayarak cevaplanamamaktadır. Nihai olarak onlar, anlamın, amacın, gayenin sorularıdır. Bu sorular daha fazla gözlem gerektirmezler ve gözlem yaparak cevaplanamazlar. Onlar ilhamı, anlayışı, sezgiyi gerektiren sorulardır. Dindar kişiliğin soruları Comstock'un işlevsel sorular türünden değildir. Onlar modası geçmiş hümanistik ve ontolojik sorulardır ve bizi, dindar oluş ve anlamı konusundaki spekülatif, felsefi veya teolojik olasılıklara doğru geriye sürükler.

Ben dinden, enerji, inanç, aşkın olanın vizyonu ve onunla ilişki içinde yaşama iradesi olarak söz ettim. Din bu tarzda düşünülürken, o yalnızca, onun bir din oluşuna son verir. Bu noktayı aydınlatmak için, oğlunun kendisinden bu tarzda söz ettiğini haber almasına eğlenecek olan benim annemden söz etmeme izin verin. O, ona olan ihtiyacını sorgulayacaktır. O, dinini asla düşünme ihtiyacı hissetmemiş olan geleneksel olarak Yunan Ortodoks bir kadındır. Onun dindar olması, nefes olması kadar doğaldır. O, yatmadan önce basit birkaç duayı ezberinden okur ve pazar günleri kilisede kandiller yakar. O, Tanrı ve O'nun dünyayla ilişkisi konusunda hiçbir sofistike inanca sahip değildir. Onun ki, kendi yaşamını ayakta tutan basit, güçlü ve direkt bir inançtır. O İncil'i okuduğunda, yaşamını nasıl idare edeceği ve yapacağıyla ilgili bir ilham alacağını öğrenir. Her durumda o, Allport'un bir kişiyi yaşamında dinsel inancının güçlü kalacağı hesabına uyar. Benim annem için olduğu gibi, din ve yaşam harmanlandığında, din kendine özgü, objektif, dışsal ve sırf pratik birşey oluşunu yitirir. İyi bilinmektedir ki dindar insanlar kendilerinin dindar olduklarını düşünmezler. Çünkü, onlar kendilerini dindar olmaktan başka bir şey olarak düşünmezler. Birisi otantik olarak dindar insanları, bütün vücudu kaplayan, onlara görünümlemlerini kazandıran, onların nefes almalarını sağlayan, gelişmekte olan bir deri çeşidi olarak düşünürler, ne zaman ki nefes alma durursa, onlar da bu derinin içine gömülür kalırlar. Böyle insanlar için din, pratize edilmiş, bireysel davranışlar ve kariyerik başarılar listesinde sıralanabilecek bir şey değildir. Benim annemin dindar oluşu gibi, birisi dindar olduğunda, "Din" sözcüğü anlamını yitirir veya konu dışı bir duruma gelir. Wilfred Cantwell Smith'in daha çok,

hiçbir bilgin bu sözcüğün yetersizliği konusunda daha fazla dikkatimizi çekmedi. O bizi bütünüyle onu bir başka sözcük olan “iman” sözcüğü lehinde terketmeye zorlar. O, dinin anlamını daha kesin olarak ifade ettiğini iddia eder. Smith “iman”ı “...içsel bir dinsel tecrübe veya ister gerçek ister farazi olsun aşkının kişi üzerine olan etkisi ve özel kişiliğin bir ilişkisi” olarak tanımlar.¹¹

Bu, insanın ona (tercübeye) cevap verişini de içeren aşkının tecrübe edilmesidir, bu imanı veya daha kesin olarak imanın yaşanmasını meydana getirir. Smith insanoğluna, inanmaya eğilimli olarak itibar ediyor görünüyor. Öyle ki biri kendi inancının “doğuştan” oluşundan bile söz edebilir. Onun yorumunda, iman ve aşkınlık din sözcüğünün geleneksel kullanımlarından çok dindar insanların yaşayışlarının daha kesin tanımlaması olmaktadır. Bunun nedeni “iştirakçi” ile “gözlemci” arasında ayırım yapmayı gerekli kılmaktadır. Dindar insanları (iştirakçi), dindar insanların tarafsız sözde objektif öğrencileri olanlardan (observers) ayıran Smith’e göre bu temel bir ayırımdır.

Smith’in tartışması şudur: dindar kişiler genellikle “bir din”e sahip değillerdir. Din sözcüğü İştirakçi’lerin bir sözcüğü olarak değil, Gözlemci’lerin bir sözcüğü olarak kullanıma girer. Gözlemciler ise gözlemlenebilir doktrinler, kurumlar, törenler ve diğer pratikler üzerinde odaklanmaktadır. Aksine, iman, bir iştirakçinin inandığı aşkının biçimlendirdiği yaşam vizyonu olan gözlemlenemezle ilgilidir.

İştirakçi ile Gözlemci arasındaki farkı aydınlatmak için Smith Cennet ve Cehennem’den söz eder. Bir mümin (iştirakçi) için Cennet ve Cehennem, telafi edilemez şekilde gitmek üzere olduğu hayret verici yerler olmaktadır. Biz Gözlemciler için ise onlar, müminin zihninde var olan parçalarıdır. Mümin için onlar, evrenin parçalarıdır; Gözlemci için ise onlar bir dinin parçalarıdır.

Smith aşkı, dini inancın bütün üyeleri için müşterek bir boyutu olan şeklinde düşünür: “Onların müşterek olarak sahip oldukları şey, onları aşkına tanıtan gelenekte değil (onların kişisel olarak cevap verdikleri inançlarında değil) aksine onların bizzat aşkına cevap verdikleri şeyde yatar.”¹²

Hem inanç hem de aşkın gözlemcinin bilgisinin ötesine uzanıyorsa, gözlemin sınırı içinde mümkün olan nedir? Öyle görünüyor ki cevap, dinin akademik olarak araştırılmasının, sayısız insanoğlunun yaşayan inançları konusunda değil, tarihsel bir obje olarak din hakkında olduğunu açık sözlülükle kabul etmekle başlar. Bu noktayı yakalamada biz, bütün akademik din araştırmalarının gerçekten Smith’in toplumun geçmiş dinsel yaşamlarının

11 Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 141.

12 A.e, s.119, 173.

“kümülatif gelenek” dediği alanda araştırma olduğunu görme durumundayız: Tapınaklar, kutsal metinler, teolojik sistemler, dans örnekleri, legal ve diğer sosyal kuruluşlar, toplantılar, ahlâk kanunları, mitler vs. ve kişiden kişiye, bir nesilden diğerine aktarılan ve bir tarihinin gözlemleyebileceği herhangi bir şey de olabilir.¹³

Smith’in düşüncesindeki “kümülatif gelenek” din bilginine geniş araştırma verisi sunar. Ve “kümülatif gelenek”in inancın gözlemlenemez gerçekliği değil, dinin gözlemlenebilir gerçekleri olduğunu tanımak, bilgini araştırma boyunca, yalnızca dinin temel anlamının anlaşılabilirliği varsayımından alıkoymaz. Dinsel yaşamın özsel bir parçasını oluşturan aşkınlık ve inancın boyutlarını dışlayan ve ihmal eden hiçbir akademik din araştırmasının beş para etmediği de eşit şekilde doğrudur. Tabiri caizse din bilgini için aşkın olanı tanımlamak, tanrıları isimlendirmek de gerekli değildir. Çok sayıda inanç çeşidi kadar çok sayıda aşkın tasavvuru da mevcuttur; ve inanan kişiler kadar çok sayıda farklı aşkın anlayışları da mevcuttur. Problem şu ki, insan inancı, anlamı sır olarak kalması gerekli gibi görünen nihai bir referansa sahip olarak anlaşılabilir.

Sonuç olarak Smith şunu yazar: “Birazcık kuşku olacak gibi görünüyor ancak geleneksel bir inanç analizinin kültürlerin dıştan bir anlaşımına bilinçli bir uygulaması çabuk ve oldukça etkili olacaktır”.¹⁴ Malesef o, bize “geleneksel bir inanç yorumunun uygulamasını” nasıl yapacağımızla ilgili bir direktif vermez. Biz, onun kitabını, onun nasıl düzeltileceğini söylemeden, din araştırmasıyla ilgili yanlış olanın güçlü bir eleştirisini takdim etmiş olmamız anlamında bir yana bırakıyoruz.

Smith’in inanç-din, iştirakçi-gözlemci, gözlemlenebilir-gözlemlenemez arasındaki kesin çizgiler çizdiği şey problemin bir kısmını oluşturmaktadır. Bu, onun gelenek, inanç ve aşkınlık tecrübenin üç ayrı, hatta ayrıncı öğeleri olarak düşündüğünü önerme eğilimindedir. Bu bir talihsizliktir diye düşünüyorum, çünkü onun kastettiği bu değildir. Smith, inancı kültürün, Tanrı’yı da dinin karşısına yerleştiren biri değildir. Zira, ilişkinin herhangi bir anlaşımına sahip olmayan bizler, onun aralarındaki organik ilişki açıklanamayan üç öğeyle yorumuna terkedildik. Açık ilişkinin olmaması küçük bir ihmal değildir; o, Smith’in düşüncesini, tarihsel ve kişisel olanın ötesinde bizzat tecrübenin mahiyetine doğru genişletmedeki isteksizliğini ele verir. Eğer böyle yapmışsa, kendi yorumlarının izin verdiğinden çok, inanç tecrübesini de içeren insan tecrübesine yönelik dikkate değer bir süreklilik olduğunu öğrenmiş olacaktır.

13 A.e, s.141.

14 A.e, s.176.

Benim inanç ve tecrübenin sürekliliğini anlayışım yıllar önce Şikago'da benim Teoloji profesörüm olan merhum Bernard Eugene Meland tarafından derinleştirilmiştir. Meland'a göre, inanç yalnızca kişisel değil aynı zamanda toplumsaldır da.¹⁵ İnancın toplumsal yönü, kalıtsaldır, "kümülatif gelenek"i de içerebilir ancak bir nesilden diğerine geçen, yaşlı aile fertlerinden gençlerine aktarılan duygunun niteliklerine yönelik daha derinlere doğru gider.¹⁶ Bu nedenle inanç "bir tecrübe" olamaz; o aynı şekilde insan yaşamında geçmişi şimdiye bağlayan tecrübenin yapısı içinde dolaylı ilişkisi olan bizzat tecrübenin bir niteliğidir.

Ben inancın bu sosyal ve kalıtsal yönünü aynı şekilde anneme gönderme yaparak aydınlatabilirim. Smith'in yorumlarını kullanmak gerekirse, annemin inancı "kümülatif gelenek" aracılığıyla gözlemlenebilir olarak yapılmış ve ifade edilmiştir. Annemin "kümülatif gelenek"i beğenisinden pekçoğunu paylaşmıyorum, ancak ben diyebilirim ki onun inancı benim duygularıma girmiş ve benim yaşamımı yaratıcı, dönüştürücü hatta kurtarıcı bir biçimde biçimlendirmiştir. Bu açıdan onun inancı, benim kendi inancımı şekillendirmiştir. Meland'ın yorumunu kullanırsam, bunu mümkün kılanın "bir duygu bağlamı" olan ve inanca aracılık eden tecrübenin yapısı olduğunu söylemek zorunda kalacağım. Bu sebeple inanç yalnızca kişisel "bir tecrübe" değil, aynı zamanda eski değerlere yeni biçimler vererek geçmişi şimdiye bağlayan sosyal bir enerjidir.

Tecrübenin yapısı da aynı şekilde aşkın -Smith'in yapacağı gibi- bütün olarak gözlemlenemez ve tamamen gizemli olmayacağı anlamına gelir. Zira eğer inanç tecrübenin yapısı içerisinde tecrübe edilebiliyorsa, o zaman aşkın yalnızca "bir tecrübe" değil aynı zamanda insan duygusuna aracılık eden nihai ve derin bir ilişkidir. Aşkın nasıl tanımlandığı veya isimlendirildiği bir yana, aşkın geçmişi şimdiye, bir nesli diğerine bağlayan, hayatı yaşanmaya değer kılan bir anlam ve ümit veren kurtarıcı bir iyilik, yaratıcı bir vizyon öneren yaratıcı bir ilerleme olarak tecrübe edilir.

Bu nedenle din bilgini, gözlemlenebilirle yani "kümülatif gelenek"le sınırlı bir duyguya muhtaç değildir. "Kümülatif Gelenek", inanç ve aşkın arasındaki yapısal ilişkiler, insan yaşamının dinsel boyutunun akademik olarak araştırması için, yalnızca verilerin tanımlamasını değil aynı zamanda anlamla ilgili anlayışı da mümkün kılar. Tecrübenin yapısını kabul etmek hem tarihçilikten hem de sosyal bilimsel indirgemecilikten sakınmayı mümkün kılar. Bu yapıyı kabul etmek, tıpkı dinin kendisinden öte bir şeyle ilgili oluşu

15 Meland, *Faith and Culture*, s.98-116.

16 Randall, *The Meaning of Religion for Man*, s.56.

gibi, araştırmanın da sırf verilerden daha fazlasıyla ilişkilendirilmesini sağlayan bir dinsel anlam araştırmasına canlılık verir.¹⁷

¹⁷ Ben, tartışılan sorunların hiçbirinde benim görüşlerimi paylaşmayan meslektaşlarım Alan Miller ve Wagne Elzey'in bu araştırmanın ilk taslaklarına verdikleri can alıcı dikkatı minnettarlıkla karşıyorum.

SÛRELERİN İSİMLERİ

Dr. Ahmet BEDİR
Harran Üniv. İlahiyat Fak.
Tefsir Anabilim Dalı Öğr. Gör.

Kur'an'daki sûrelerin isimlendirilmesinin neye dayandırılarak yapıldığı, tevkiî mi yoksa içtihadî mi olduğu merak edilen bir konudur. Tefsir Usûlü veya Kur'an İlimleri'yle ilgili – en ayrıntılı olanları da dahil- eserlerde bu sahada yapılmış detaylı etüt mevcut değildir. Mesela, Zerkeşi (794/1392), sûrelerin isimlerinin tevkiî mi yoksa içtihadî mi olduğunun araştırılması gerektiğini söylerken (Zerkeşi-Burhan, I, 270), Suyutî (911/1505) de sûrelerin içtihadî isimleriyle ilgili olarak, konuyu fazla uzatmamak düşüncesiyle ayrıntıya girmez, ancak "sûrelere verilen isimlerin hikmeti üzerinde düşünmek gerekir, çünkü bunlar, hadislerle dayanan kuvvetli delillere muhtaçtır" der (Suyutî-İtikan, I, 52). Öte yandan bir kısım müsteşrikler de Kur'an sûrelerinin isimlerinin daha sonraki asırlarda konmuş olduğunu iddia etmek suretiyle Kur'an'ın sıhhatine itiraza yöneldikleri görülmektedir. Gerçekte isimle mülsemma aynı şeyler olmadığından "sûrelerin isimleri meselesi" esasa ilişkin bir mesele olmamakla birlikte, ismin müsemmayı da etkileye bileceği, dolayısıyla bir kısım zihinlerin karışabileceği göz önüne alındığında konumuzun önemi ortaya çıkmaktadır. Makalede Kur'an'daki sûrelerin gerek tevkiî gerekse içtihadî isimleri, İmâm Muşaf' taki sûre isimlerinin tevkiî olup olmadığı meselesi, Rasûlüllah döneminde bu isimlerin neden belirtilmediği hususu ve nihayet her sûrenin isminin hadîs ve eşerden imkân ölçüsünde delillendirilişi gibi konular yer almaktadır.*

* Not: Bu makalede, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin transkripsiyon işaretleri esas alınmıştır.

a. Çalışmada takip ettiğimiz metod

Kur'an-ı Kerim'de sûrelerin isimlerini bildiren herhangi bir ayet bulunmadığı gibi, Sünnet'te de "şu sûrenin ismi şudur" şeklinde herhangi bir beyan mevcut değildir.

Bunun için biz konuyu *Kütüb-i Tis'a ve Zevâid Kitapları*'mdan, *Mu'cem* ve *Muşanneflerden* araştırmaya çalıştık. Sûrelerin isimlerini *Hadîş, Eşer...* gibi haberlerden araştırırken, hadis kitaplarındaki *Fezâilu'l-Kur'ân* kısımlarına veya bu konudaki müstakil hadis kitaplarına, *Esbâb-ı Nüzûl* bildiren hadislere, yine hadis kitaplarının "*Namazlarda ne kadar Kur'an okunacağını*" bildiren kısımlarına bakarak tespit etmeye çalıştık. Sûrelerin faziletine dair Übey b. Kâ'b'dan gelen rivayetler çok tenkid edilmişse¹ de Übey b. Kâ'b'ın Kur'an konusundaki bilgisi müselleme olduğu için², sahih hadis kitaplarında bulamadığımız kimi sûre isimlerini -ki Übey, Kur'an'daki Sûre isimlerinin hepsini zikretmiştir³- diğer eserlerde onun rivayet ettiği hadislere isnad ettik. Böylece takip ettiğimiz metod, elimizdeki mevcut Muşaf'larda geçen Sûrelerin isimlerini, "hadîş" ve "eşer"lerdeki ve ilk hicrî asırlarda sahabe ve taibinin kullanılış biçimleriyle tespit edip, İmâm Muşaf'taki⁴ sûre isimlerinin sözünü ettiğimiz çerçevede delillerini bulmak şeklinde özetlenebilir. Bu arada "el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-hadîşi'n-Nebevî (Concordance et Indices de la Tradition Musulmane)" adlı eserin sekizinci cildinde yer alan "Fihrisu Esmâ'i Süveri'l-Kur'âni'l-kerîm ve Âyâtihî" bölümünden büyük ölçüde istifade ettiğimizi söylemek yerinde olacaktır.

1- Not: Kurtûbî (671/1273), Übey b. Kâ'b'dan ve sair kimselerden "sûrelerin faziletleri"ne dair rivayet edilen hadislerin mevzu olduğunu belirtmekte ve el- Vâhidî'nin sûrelerin faziletleri konusundaki hadisleri tefsirine almasını da kinamaktadır. (Kurtubî-Tefsir, I, 56-57). İbn Hıbbân (354/965) İbn Mehdevî'nin Meysere b. 'Abdirabbih'e "Kim şu sûre veya şu ayeti şu kadar okursa, şu kadar sevap kazanır şeklindeki hadisleri nereden çıkardın?" sorusu üzerine Meysere'nin "Kur'an'ın faziletine karşı rağbeti artırmak için bu sözleri uydurdum" dediğini nakleder. (İbn Hıbbân-İ'âfâ, I, 64).

2- Not: Resulüllah'ın (s.a.v.) vefatından önce Kur'an'ı iki defa Übey b. Kâ'b'a okuduğu nakledilmektedir. (bkz. Mukaddimetan, s. 74).

3- Bkz. Mukaddimetan, s. 64-74).

4- İmâm Muşaf: Hattı, Zeyd b. Şâbit'e ait olan ve Hz. Osman'ın kendisi için bıraktığı mushaf'a denir. Fakat İmâm Muşaf, daha zahir olan görüşe göre Hz. Osman'ın, Medine'de kendisi için bıraktığıyla birlikte Mekke, Şam, Kûfe, Basra ve diğer yerlere de istinsah edip gönderdiği her mushaf'ın özel adıdır (bkz. Tehânevî, II, 837).

b. Süre isimlerinin tevkiî olup olmadığı meselesi

Cumhur İmam Muşaf'taki süre isimlerinin tevkiî⁵ olduğu görüşünü benimsemiş az sayıdaki bazı şahıslar ise bu isimlerin içtihadî olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Öncelikle şunu belirtelim ki, İslam tarihi boyunca İmâm Muşaf'taki süre isimlerini herkes kullanmadığı gibi, kimsenin bunlara itiraz ettiği de görülmemiştir. O halde İmâm Muşaf'taki isimlerin "Telakkî bi'l-Ğabûl", "Sukûtü İcma" sûretiyle benimsendiğini ve bu isimlerin tevkiî olduğunu mecburen kabul etmememiz gerekmektedir. Hz. Peygamber'in (as), vahiy kâtiplerine, nazil olan her ayeti ait olduğu süreye koymalarını emretmesi⁶, vahyin ilk nazil olduğu dönemde müşriklerden, "Kur'an" veya onun "on süresi" veya "bir süresi" kadar nazire getirmelerinin istenmesi, -ki süreler belli olduğu için "süre"⁷ denmektedir-, sürelerin ilk dönemlerden beri manevî bir tevâtürle isimlerinin bilindiği konusunda bize önemli ipuçları vermektedir.

Zerkeşî, "sürelere verilen isimler tevkiî olmasaydı, süre hakkında bilgiye sahip olan kimseler, süreye uygun düşecek mânalardan değişik isimler bulup çıkaracağından dolayı bir disiplinsizlik hakim olabilirdi" der⁸ ki, bu ifadeden onun sürelerin tevkiî olduğu kanaatinin ağır bastığını zannediyoruz. Suyûtî ise süre isimlerinin, haklarında varid olan Hâdiş ve Eşerlerden dolayı tevkiî olduğunu açıkça söylemiştir.⁹

Cumhura göre Kur'an sürelerinin isimleri tevkiîdir, zira Hz. Peygamber her süreye özel bir isim vermiştir.¹⁰ Rasulüllah'ın (s.a.v.), ileride her süre için ayrı ayrı serd edeceğimiz hadisleri, bu tezi doğrulamaktadır.

5- Not: "Tevkiî" kelimesi وقف köktünden gelip "tef'îl" kipinde, "vahye dayalı, bizzat Allah tarafından gelen bir emrin Cibril vasıtasıyla Resulüllah'a öğretilmesi" anlamını taşımaktadır ki bu takdirde süre isimleri vahye müsteniddir.

6- Tirmizî-Sünen, "Tefsîr" 9/1; Eb Davud-Sünen, "Şafât" 122.

7- F. BUHL, muhteva bakımından "süre" kelimesinin, "Kur'an" tabirinin başlangıçta ifade ettiği mânasıyla aynı olduğunu, fakat dilin daha sonraki kullanımında iki kelimenin birbirinden ayrıldığını ve "Kur'an"ın, *yazı ile tespit edilmiş ve bir araya getirilmiş vahiylerin adı olduğunu*, "Süre"nin ise, *başlangıçta her biri bir vahye delalet eden, fakat Kur'an'ın bir çok vahiyler veya vahiy parçalarından teşekkül eden kısımlarını ifade ettiğini* söylemişse de buna katılmak mümkün değildir. Bkz., F. BUHL, "Kur'an", MEB İslam Ansiklopedisi, XI, 48. Yine diğer bir müsteşrik Watt, süre kelimesinin ilk anlamının "Vahiy" yada "Kutsal kitap metni" anlamına gelebileceğini söyler. Fakat bu açıklamasında bir tutarsızlık içinde olduğu hemen ortaya çıkmaktadır. (bkz. Watt- Kur'an'a Giriş, s. 74).

8- Zerkeşî-Burhan, I, 270.

9- Suyûtî-İtkan, I, 52. Ayrıca bkz., Tehânevî, I, 658.

10- Muhammed Salim, I, 83.

c. Sûre isimleri tevkiîse Rasulüllah döneminde bu durum neden belirtilmemiş olabilir?

Kur'an'ı, başka şeylerden tecrid etme emrini bizzat Rasulüllah (s.a.v.) vermiş, hatta ilk dönemde kendisinden naklen Kur'an'dan başka hiçbir şeyin yazılmamasını emretmiş ve böylece kendi hadislerinin dahi yazılmasını yasaklamışlardı.¹¹ Çünkü Kur'an'dan olmayan kelime veya cümlelerin zamanla Kur'an'a karıştırılarak tahrifat ve bozulmaya sebep olması gibi dinî bir sakıncayı göz önünde bulundurmışlar ve Kur'an'ın yazılmasına dikkat etmişlerdi ki, bu tavsiye ve özenin nice önemli faydaları ve hayırlı sonuçları daha sonra görülmüştür.¹² Ancak müteakip zamanlarda "benzeme ve karışma" sakıncası ortadan kalkınca bu yasaklamanın sebebi de ortadan kalkmış, günümüzde olduğu gibi Kur'an'ın –yine ayetler çerçevesinin dışında olmak şartıyla- içine, sûre isimleri de olmak üzere bir kısım işaret ve süslemelerin yapılmasında herhangi bir mahzur görülmemiştir.¹³

'Abdullah b. Mes'ûd (ra) şöyle demiştir: *Kur'an'ı tecrid edin, ondan olmayan hiçbir şeyi ona katmayın.*¹⁴ Sahasında uzman "garîbu'l-ḥadîş" yorumcularına göre bu "tecrîd" kelimesi, "noktalama", "îrâb" vb. işaretlerden ve "ḥadîş ve sair şeylerden onu ayıklayın" anlamına gelmektedir.¹⁵ İbn Teymiyye (728/1327), Sahabe ve diğer ülemanın Kur'an'ı tecrid kapsamında Muşşafalara "sûre isimlerinin" yazılması, "her beş ayetin sonuna *hams* kelimesi veya onu hatırlatan "ع" harfi konması (taḥmîs)", "her on ayetin sonunda *âşere* kelimesinin veya bu kelimenin baş harfinin (ع) yazılması (ta'şîr)"¹⁶ gibi işlemlerin Kur'an içerisinde yapılmaması hususuna dikkat çektiklerini bildirir.¹⁷ Muşşafalar üzerine müstakil bir kitab yazan İbn Ebî Dâvûd (h. 316) da, Kur'an'ı tecrid gayesiyle, sûre isimlerinin yazılmadığını, ve sûrelerin sonlarına sûre isimlerinin yazılmasının kerih görüldüğünü rivayet etmektedir.¹⁸ Yine muasır yazar Mennâ' el-Ḳaṭṭân söz konusu sebepten dolayı ancak hicrî üçüncü asırdan sonra tedricen sûre isimlerinin mushafalara yazılmaya başladığını belirtir.¹⁹ Bunlardan anlaşılacağı üzere ilk devirde *Kur'an'ı tecrîd'* gayesiyle sûre isimlerinin –şimdi olduğu gibi- Muşşafalara yazılmaması, isimlerinin "tevkiîfî" olup olmadığı problemini orta çıkarmıştır.

11- Bkz. Müslim, "Zühd" 72; Tirmizî-Sünen, "İlim" 8, 13; İbn Mace-Sünen, "Muḳaddime" 4; Ahmed b. Hanbel-Müsned, III, 12, 21, 39, 56; Darimî-Sünen, "Muḳaddime"25, 46.

12- Elmalılı, I, 26.

13- Bkz. Elmalılı, I, 26.

14- Heysemî-Zevaid, VII, 158; İbn Ebî Şeybe-Musannef, VII, 199; İbn Mansur-Sünen, II, 299.

15- İbn Esir-Nihaye, I, 256.

16- Zerkanî-Menahil, I, 410.

17- İbn Teymiyye-Fetava, XIII, 105.

18- İbn Ebî Davud, s. 138.

19- Mennâ'u'l-Ḳaṭṭân, s. 101-102.

d. Sürelerin isimlendirilme tekniği hakkındaki bazı hadis ve değerlendirmeler

‘Abdullâh b. Mes’ûd gibi kimi sahabelerin Rasulü Allah döneminde sürelerin esas isimlerinin yanısıra diğer bazı isimleri de kullandıkları, bunların bir kısmının lakab²⁰ mahiyetinde olduğu göze çarpmaktadır²¹. Yine Rasulü Allah’ın (s.a.v.) bazı süreler hakkında, “Bana bugün bir kısım ayetler indi” deyip, süreleri ayetler şeklinde ifade ettiği de olmuştur.²² Diğer bir husus da sürelerin isimlerinin kullanılış şeklidir ki, bu konuda bazı hadislerde önemli bazı ifadeler yer alır. Enes b. Mâlik’in rivayet ettiğine göre Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ne el-Bakara Süresi deyin, ne Âl-i ‘İmrân Süresi deyin, ne en-Nisâ Süresi deyin. Lakin içinde el-Bakara’nın zikredildiği süre, Âl-i ‘İmrân’ın zikredildiği süre (deyin) ve diğer Kur’an süreleri için de hep böyle söyleyin.”²³ Tabiinden Süleymân b. Mihrân (h.147), Haccâc’ın minberde: “İçinde el-Bakara’nın zikredildiği süre, içinde Âl-i ‘İmrân’ın zikredildiği süre, içinde en-Nisâ’nın zikredildiği süre” dediğini işitince sürelerin bu şekilde adlandırılıp adlandırılmayacağını tabiinden İbrâhîm b. Yezîd’e (h. 96) sormuş o da, yine tabiinden Abdurrahmân b Yezîd’den (h.83) naklen İbn Mes’ûd’un aynı şekilde dediğini rivayet etmiştir.²⁴ A’meş’in dediğine göre, Haccâc b. Yûsuf bu konuda: “*Lâ tekûlû sûretu’l-bakara..*” (el-Bakara Süresi demeyin..) ifadesini kullanmıştır.²⁵ Camî b. Şeddâd ise: “Biz bir gazvede idik. İçimizde Abdurrahmân b. Yezîd de vardı. İnsanlar arasında ‘el-Bakara Süresi’ ve ‘Âl-i ‘İmrân Süresi’ denmesinin hoş karşılanmadığı sözü yayıldı. ‘İçinde el-Bakara’nın zikredildiği süre’, Âl-i ‘İmrân’ın zikredildiği süre’ deyin diyorlardı.”²⁶ Beyhaķî (458/1066) ise zayıf bir senedle benzer bir hadisi şöyle nakleder: Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “el-Bakara Süresi, Âl-i ‘İmrân Süresi, en-Nisâ Süresi demeyin ve yine Kur’an’ın herhangi bir süresi için de bu şekilde tesmiyede bulunmayın. Bilakis, ‘el-Bakara’nın zikredildiği

20- Not: Sehâvî, Cemâlü’l-Kurrâ’ adlı kitabında “Elkâbu süveri’l-Kur’an” başlığı altında sürelerin isimlerini vermiştir. (Sehavî-Cemal, I, 36). Bundan anlaşılacağı üzere, o, sürelere “isim” yerine “lakab” verme şeklini benimsemiştir.

21- Mesela: ‘Abdullâh b. Mes’ûd, Rasulü Allah’ın kendisine Âl-i Hâmîm yani el-Ahķâf’tan “şelâşine=otuz ayetli” sürelerinden öğrettiğini ve o zaman sürelerin ekseri 30 ayet olduğu için, isimlerine “şelâşine” dediğini beyan etmiştir. (Ahmeb b. Hanbel-Müsned, I, 401, 419, 421, 452). Yine İbn Mes’ûd’un, “Biz Resulü Allah devrinde bu süreye (Mülk Süresi’ne) “el-Mâni’a” derdik” (Hesemî-Zevaid, VIII, 127) kabilinden beyanları sahabenin bazı süreleri, içtihadî bir yaklaşımla değişik isimlerle de isimlendirdiklerini göstermektedir.

22- Mesela: ‘Uķbe b. ‘Âmir (ra) Resulü Allah’ın şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Bana ayetler indi ki hiç misli bulunmaz: (bunlar) *Ķul ‘e’ûzu bi rabbi’l-felaķ* (sürenin sonuna kadar) ve *Ķul ‘e’ûzu bi rabbi’n-nâs*”tır ki burda “Felaķ ve Nâs” için, “süreler” yerine “ayetler” ifadesi kullanıldığı müşahade edilmektedir (bkz. Müslim “Müsâfirîn” 265).

23- Heysemî-Zevaid, VII, 157. Not: Bu hadisi Ṭaberânî, Evsaṭ’ında rivayet etmiştir; senedinde ‘Abîs b. Meymûn vardır ki “metrûk”tur. (bkz. Heysemî-Zevaid, VII, 157).

24-Buhârî, “Ḥac” 138; Müslim, “Ḥac” 306; Neseî, “Menâsik” 226.

25- Müslim, “Ḥac” 306.

26- Suyutî-Tefsir, I, 18.

sûre', 'Âl-i 'İmrân'ın zikredildiği sûre', 'en-Nisâ'nın zikredildiği sûre' deyin ve diğer her bir Kur'an sûresi için de aynı şekilde söyleyin."²⁷ Ayrıca Beyhakî İbn Ömer'den sahih bir senedle Rasulü Allah'tan yine buna benzer bir hadisi şu şekilde rivayet etmiştir: "el-Bakara Sûresi, demeyin. Lakin, el-Bakara'nın zikredildiği sûre, deyin."²⁸ Büyük müfessir Taberî (310/922) de, "İçinde el-Bakara'nın zikredildiği sûre" ifadesini kimi sûreler için benimsemiş olacak ki, el-Bakara Sûresi'nin tefsirine "*el-kavlu fi tefsîri's-sûreti'l-letî yuzkeru fihâ el-Bakara*" diyerek başlamıştır.²⁹ Fakat bu tabiri, -hadiste ifade edildiği gibi- bütün sûreler için, meselâ Âl-i 'İmrân, el-Mâide, el-En'âm sûrelerinde kullanmamış, en-Nisâ, el-A'râf, el-Enfâl, et-Tevbe, Yûnus vb.sûreler için ise, el-Bakara Sûresi'ndeki ifadeyi kullanmıştır.³⁰

Buhârî, Sahîh'inin "Fezâilü'l-Kur'an" bölümünde "*el-Bakara Sûresi*", "*Şu veya bu sûre*", "*Demekte Beis Görmeyenler*" diye bir "bab" açıp, Ebû Mes'ûd el-Enşârî (ra)'den Hz Peygamber'in şu hadisini kaydetmiştir: "el-Bakara Sûresi'nin sonunda iki ayet vardır ki her kim bunları bir gecede okursa, onlar o kimseye kifayet ederler"³¹ Buhârî'nin bu "bab"ı açmasının sebebi, "Bakara Sûresi, demeyin, bilakis el-Bakara'nın zikredildiği sûre, deyin" denmesi şeklindeki rivayet ve görüşleri reddetme gayesini taşımaktadır.³²

Âlûsî (1270/1853), cumhurun bu sûrenin "el-Bakara Sûresi" şeklinde isimlendirilmesine izin verdiğini belirtir ve bu yasağın, kâfirlerin (inek sûresi! kadın sûresi! örümcek sûresi! şeklinde) istihza etmesinden dolayı İslam'ın bidayetinde olmuş olabileceğini söyler.³³ Bu hadislerde zikredilen farklı ifadeleri değerlendirecek olursak, Kur'an'a karşı bir edep ifadesi olarak "el-Bakara Sûresi", "el-^fAnkebût Sûresi" vb. sûreler için kısmen "İçinde el-Bakara'nın zikredildiği sûre", "İçinde el-^fAnkebût'un zikredildiği sûre" şeklinde ifade etmek daha uygun olacaktır. Fakat bu tabirleri her sûre için kullanmak kanaatimizce gerekmemektedir. Zira "Âl-i 'İmrân Sûresi" demenin ne mahzuru vardır! Âl-i 'İmrân kutsî bir aile değil midir? Zaten bu konuda serd edilen hadislerin sahih olanı ise sadece el-Bakara Sûresi'ni kapsamaktadır.

27- Beyhakî-Şuab, II, 519.

28- Beyhakî-Şuab, II, 519.

29- Taberî-Tefsir, I, 86.

30- Taberî-Tefsir, IV, 223; VIII, 115; IX, 168; X, 58; XI, 79.

31- Buhârî, "Megâzi" 12, "Fezâilü'l-Kur'an" 10, 27, 34; Müslim, "Müsâfirîn" 254-256; Eb Davud-Sünen, "Şehrü ramazân" 9; Tirmizî-Sünen, "Şevâbü'l-Kur'an" 4; İbn Mace-Sünen, "İkâme" 183; Darimî-Sünen, "Fezâilü'l-Kur'an" 14, Ahmed b. Hanbel-Müsned, IV, 118, 121, 122.

32- Aynî, XX, 52.

33- Alûsî-Tefsir, I, 98.

e. Sahabe ve Tabiin'in sûrelerin adlarının kullanılışında takındıkları bazı tutumları

Kimi sahabe ve tabiinin sûrelere içtihadî isimler verdiğini, yapmış olduğumuz araştırmada müşahade ettik. Buhârî, Sa'îd b. Cübeyr'in (h.94) şöyle dediğini rivayet eder: İbn Abbâs'ın yanında el-Ğaşr Sûresi'nden söz etmiştim. "Bu sûreye *Benî Nađîr*, de!" diye mukabelede bulundu³⁴.

Sahabe ve tabiinin bazen sûrelerin isimlerini kendi aralarında tashih ettiklerine şahit olmaktadır. Tabiinden Sa'îd b. Cübeyr (h. 94) diyor ki: İbn Abbâs'a: "et-Tevbe Sûresi nedir?" diye sordum. Şu cevabı verdi: "-Bilakis o el-Fâđihâ'dır (İslam düşmanlarını rezil eden sûredir)..." Ben tekrar sordum: "-Ya el-Enfâl Sûresi?" "Bu, dedi, el-Bedr Sûresi'dir." Ben tekrar sordum: "-Pekâla el-Ğaşr Sûresi?" "-O da, dedi, Benî Nađîr (sûresidir); Benî Nađîr Yahudileri hakkında indi."

Sahabenin, bazen bizim de günlük hayatta sıkça yaptığımız gibi, asıl sûre isimlerini kullanmayarak sûreleri başları itibariyle tanımladıklarına şahit olmaktadır. Bu durum, daha çok sürenin başındaki bir veya daha fazla kelimeyi zikretmek sûretiyle olmuştur. Ebû Vâkid el-Leyşî (ra), Rasulüllah'ın Bayram namazında Kâf ve İktebet (sûrelerini) okuduğunu rivayet etmiştir.³⁵ Aynı hadisi, Müslîm Şâhih'inde farklı olarak "İktebeti's-sa'atu", "Kâf ve'l-Kur'âni'l-Mecîd" şeklinde kayderken³⁶ Ebû Dâvûd "İktebeti's-sâ'atu ve'n-şakka'l-kamer"³⁷ ve Ahmed b. Hanbel ise "Kâf ve'l-Kur'ân" şeklinde kaydetmiştir.³⁸ Eb Dâvûd ise bir yerde sadece "Kâf" olarak rivayet etmektedir.³⁹

Yine Buhârî'nin kaydettiğine göre İbn Mes'ûd, et-Talâk Sûresi'ne "en-Nisâü'l-kuşvâ" adını vermiş⁴⁰ ve "en-Nisâü'l-kuşvâ"nın da "et-Tûlâ (en-Nisâ Sûresi)"dan sonra indiğini rivayet etmiştir.⁴¹ Dâvûdî, et-Talâk Sûresi'ne bu isimin verilmesini hoş karşılamamış, "el-Kuşvâ" kelimesinin hiç duyulmadığını, Kur'an'da hiçbir sûreye ne Kuşvâ ne de Şuğrâ denildiğini görmediğini söyler. İbn Hacer ise; Dâvûdî'nin bu sözü, mesnedi olmadan, bu konudaki hadisleri reddetmektedir, kışâr ve tıvâl kelimeleri nisbî kelimelerdir; mesela Buhârî; Zeyd b. Şâbit'ten bir

34- Buhârî, "Megâzi" 14, "Tefsîr" 59/1; Müslîm, "Tefsîr" 31. Not: Aynı zaman bu hadisin kendisi Etbau't-Tabiin'den olan Hüseyim (h.183)'in rivayet ettiği bir hadiste mütabaatı da vardır. Not: İbn Hacer, buradaki "haşîr"den muradın kıyamet günü olmayıp, Beni Nađîr'in yurtlarından sürülmesi olayı olduğunu vurgulamak için sûreye "Benî Nađîr Sûresi" denmesini arzu etmiş, "Ğaşr Sûresi" denmesini ise kerih görmüştür. (bkz. Suyûtî-İtkan, I, 55).

35- Beyhakî-Şuab, II 479.

36- Müslîm, "İdeyn" 12.

37- Eb Davud-Sünen, "Şalât" 245.

38- Ahmed b. Hanbel-Müsned, I, 269, IV,416.

39- Eb Davud-Sünen, "Şalât" 245.

40- Suyuti-İtkan, I, 55.

41- Buhârî, "Tefsîr" 2/41, 65/2; Neseî-Sünen, "Talâk" 56; Eb Davud-Sünen, "Talâk" 47; İbn Mace-Sünen, "Talâk" 7.

rivayetinde “iki uzun sûreden biri” ifadesini kullanmış ve bundan “A’râf Sûresi”ni kasetmiştir,⁴² der.

f. Genel isimler

Sûrelerin esas isimlerinin yanısıra uzunluklarına göre “es-Seb’u’-t-Ŧuvel/Ŧivâl”⁴³, “el-Mîûn”, “el-Meşânî” ve “el-Mufaşşal”⁴⁴ şeklinde isimlendirildiğini ve bunlara faziletlerine göre de bir kısım lakablar verildiğini müşahade etmekteyiz. Ahmed b. Hanbel, bu kabilden isimlerin içinde zikredildiği şu rivayete yer vermiştir: “Rasulullah (s.a.v.) ‘el-Mufaşşal’ sûrelerden on sekiz, ‘Âl-i Hâmîm’den iki sûre okurdu.”⁴⁵ Vâsile b. el-Eska’ın anlattığına göre Nebî (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Bana Tevrat’a bedel ‘yedi’ (es-Seb’u’-t-Ŧuvel), Zebûr’a bedel ‘el-Mîûn’, İncil’e bedel ‘el-Meşânî’ verildi ve nihayet ‘Mufaşşal’ (Sûreler) ile tafdil edildi.”⁴⁶ Bunun benzeri bir başka rivayette “Allah (c.c.), bana Tevrat’a bedel es-Seb’i, İncil’e bedel er-Ra’ât’tan eŦ-Ŧavâsîne kadar olan sûreleri, Zebûr’a bedel eŦ-Ŧavâsîn ile el-Havâmîm arasındaki sûreleri ve bir de el-Mufaşşal sureleri verdi.” buyurmuşlardır.⁴⁷ Bundan başka “el-Havâmîm/Zevâtü’l-havâmîm”, “eŦ-Ŧavâsîn”, “eŦ-Ŧavâsîm”, “el-Müsebbihât” ve “el-Mu’vvizetân”, el-Mu’vvizât”, “Zevâtü’r-râ”⁴⁸ isimlerinin de kullanıldığını görürüz. Enes’in (ra) rivayet ettiğine göre Rasulü Allah (s.a.v.) iki hadisinde şöyle buyurmuştur: “el-Havâmîm, Kur’an’ın ipeklî süsüdür (dîbâcu’l-Kur’an)”⁴⁹ “el-Havâmîm cennet ravzalarından bir ravzadır”⁵⁰ İrbaz b. Sâriye’nin (ra) anlattığına göre de Rasulü Allah (s.a.v.) her zaman uyumadan önce el-Müsebbihât’ı okur ve şöyle derdi: “Onların içinde bir ayet vardır ki bin ayete bedeldir.”⁵¹

42- Suyutî-İtkan, I, 55.

43- Not: “es-Seb’u’-t-Ŧuvel=yedi uzun sûre”in hangi sûreler olduğu hakkında ihtilaf vardır. İbn ‘Abbâs’a göre bunlar, el-Bakara, Âl-i İmrân, en-Nisâ, el-Mâide, el-Enâm, el-A’râf ve Yunus sûrelerini kapsamaktadır. (bkz. Beyhakî-Şuab, II, 466). Bu bağlamda yedinci Sûrenin “el-Kehf” veya el-Enfâl-el-Berâ’e olduğu da rivayet edilmektedir. (Tahir el-Cezairî, s. 166). Büyük bir topluluk, “es-Seb’u’-t-Ŧuvel”in, ilki el-Bakara, sonu ise eŦ-Tevbe’dır, demişlerdir (Tehânevî, I, 658).

44- Not: Mufaşşal sûreler’in ilkinin hangisi olduğu konusunda da ihtilaf mevcuttur. Kimi bunların “Kâf Sûresi”nden başlayıp sonuna kadar olan sûreleri ihtiva ettiğini söylerken, kimine göre ise bu başlangıç el-Hucurât Sûresi’dir. Sahabeden Evs b. Huzeyfe (ra), Rasulü Allah’ın ashabının el-Mufaşşal Sûreler’i Kâf Sûresi’ninden itibaren saydığını rivayet etmiştir. (Bkz. Ahmed b. Hanbel-Müsned, IV, 9). Yine, ilk Mufaşşal sûrenin “es-Şâffât” veya “el-Caşiye”, yahut “el-Kitâl”, veyahut “el-Feth” veya “er-Rahmân” gibi sûreler olduğu da nakledilmektedir. (bkz. Tahir el-Cezairî, s. 167).

45- Ahmed b. Hanbel-Müsned, I, 421, 462, 419.

46- Ahmed b. Hanbel-Müsned, IV, 107. Ayrıca bkz. Beyhakî-Şuab, II, 465.

47- Kenz, I, 572.

48- Yıldırım, Suat, s. 54.

49-Beyhakî-Şuab, II, 474; Kurtubî-Tefsir, XV, 188.

50- Alusi-Tefsir, XXIV, 40.

51- Eb Davud-Sünen, “Edeb” 98; Tirmizî-Sünen, “Şevâbü’l-Kur’an” 21, “Da’âvât” 22; Darimî-Sünen, “Fezâilü’l-Kur’an” 22.

Faziletleri anlatılan kimi sûrelere, bir kısım lakabların verildiği de görülmektedir. Bunların başında el-Bakara ve Âl-i İmrân'a "ez-Zehrâvân" dendiği sahih rivayetlerde mevcuttur. Dârimî, Hâimimler'e "el-‘Arâis" dendiğini rivayet etmiştir.⁵² Ayrıca seleften bir kısım bilginler, "الم" ile başlayan sûrelere Kur'an'ın "Meydanları (Meyâdîn)", "الم، الر" ile başlayan sûrelere Kur'an'ın "Bahçeleri (Besâtîn)", "الحمد لله" ile başlayan sûrelere Kur'an'ın "Sarayları (Meşkâsîr)", el-Müsebbihât'a Kur'an'ın "Arşları (‘Arâ’iş", Âl-i hâimîm'e Kur'an'ın "Zînetleri (Deyâbîc)", ve Mufaşşal sûrelere de Kur'an'ın "Bahçeleri (Riyâz)"dir, demişlerdir.⁵³

g. Kur'an'daki sûrelerin sayısı

Cumhurun kabulüne göre Kur'an-ı Kerim, 114 sûreden oluşmaktadır. el-Enfâl ile el-Berâe'yi veya el-Fil ile Kureyş sûrelerini bir sûre kabul edenler⁵⁴, bu sayıyı 113'e indirirken, Mu'avvizeteyn'i Muşhaf'ına yazmamış olan ‘Abdullâh b. Mes’ûd'un Muşhafında ise 112 sûre yer almıştır. Diğer yandan Kunûf dualarını "sûretu'l-ħal" ve "sûretu'l-ħafîd" adıyla birer sûre kabul eden Übey b. Kâ'b'ın Muşhaf'ında ise sûre sayısı 116'ya çıkmıştır⁵⁵. İbnu'l-Cevzî (h. 597), Hz. Ebû Bekr devrinde Zeyd b. Şâbit'in cem ettiği Muşhaf'ta bulunan sûrelerin sayısının 114 olduğunu belirtmiş, bunların içinde el-Fâtiha, et-Tevbe ve Mu'avvizetân sûrelerinin de dahil olduğunu vurguladıktan sonra; İbn Mes’ûd'un, Muşhafında yer vermediği sûreleri Kur'an'dan saymadığı için değil de, çok bilinen, ve insanların hemen hemen her an ta vîz için okuduğu sûreler olduğu için Muşhaf'ına kaydetmediğini, bunun diğer bir sebebin de İbn Mes’ûd ile Übey b. Kâ'b'ın Muşhaflarının şahsî mushafılar olup, Hz. Osman'ın cem ettiği Muşhaf gibi resmî Mushaf olmamış olması

52- Darimî-Sünen, "Fezâilü'l-Kur'an" 22.

53- Tehânevî, s. 659.

54- Şehavî-Cemal, I, 38; Kurtubî-Tefsir, XX, 200.

55- Not: Übey b. Kâ'b'ın Muşhaf'ında 116 sûre olduğunu bir kısım ulema naklederse de doğru olan 115 sûredir; bu Muşhaf'ta el-Fil ve Kureyş bir sûre olarak geçmektedir (bkz. Suyutî-İtkan, I, 65) ki Ca'fer eş-Şâdik ve Ebû Nehk'ten gelen rivayette söz konusu iki sûre, tek bir sûre olarak ifade edilmiştir. (bkz. Şehavî-Cemal, I, 38). Ayrıca Şia Ca'fer eş-Şâdik'tan gelen diğer bir rivayetten dolayı eđ-đuhâ Sûresi ile el-İnşirâh sûrelerinin tek bir sûre olduğunu ileri sürse bile bunların ayrı ayrı birer sûre oldukları mütavattirdir. (bkz. Alusî-Tefsir, XXX, 165). Diğer taraftan Übey b. Kâ'b'ın Muşhaf'ında Fil Sûresi ile Kureyş Sûresi'nin aralarında "besmele" olmaksızın yazılmasından dolayı bu iki sûrenin tek bir sûre olduğu vehmine düşülmüştür. Hâkim'in, Müstedrek'inde rivayet ettiği bir hadiste (bkz. Hakim-Müstedrek, II, 536), bu sûrenin müstakil bir sûre olduğu kesinkes anlaşılmaktadır. (bkz. Alusî-Tefsir, XXX, 238). Şii müfessir et-Tabâtabâî el-Berâ'e Sûresi'nin, el-Enfâl Sûresi'nin bir devamı mı yoksa müstakil bir sûre mi olduğu hakkında İmâmîlar'dan gelen rivayetlerin farklı olduğunu ve fakat tercih edilen görüşe göre (el-ercâh) el-Berâ'e'nin, el-Enfâl'in devamı olduğu kanaatini taşımaktadır. (Tabâtabâî-Mizan, IV, 145).

olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶ Hz. Osman zamanında cem edilen Muşhaf'a bütün sahabe ve tabiinın icma ile Übey b. Kâ'b'm söz konusu ettiği sûreler dahil edilmemiş, İbn Mes'ûd'un yer vermediği Mu'avvizetân ise alınmış ve böylece 114 sûre olmuştur.⁵⁷

Senedinde meçhul bir ravî bulunan zayıf bir haberde Hz. Osman'a (ra) et-Tevbe Süresi'nin başında "besmele"nin yazılmaması ve el-Enfâl ile el-Bakara sûrelerinin bir sûre olduğu konusunda kendisine soru yöneltilmesi üzerine şöyle cevap vermiştir: "Birçok sûrenin parçalar halinde vahyedilişi bazen aynı zamana rastlayabiliyordu. Şayet Hz. Peygamber bu şekil vahiy almışsa vahiy kâtiplerini çağırıyor ve onlara: '- Şu ayetleri, şu şu hususlardan bahseden şu sûre içine koyunuz.' diyordu. 8. Sûre ise, yine kısmen son zamanlarda vahyolunan ayetleri ihtiva ediyordu. Ben bunların, diğer sûrenin (8. Sûrenin) bir kısmını teşkil ettiğini düşünüyordum. Rasulü Allah vefat ettiğinde bunlardan hangisinin hangi sûre içinde bulunacağını açıklayıp bize göstermemişti. İşte bu sebeplerdir ki ben, bu iki sûreyi birbiri arkasına onları birbirinden ayırıcı bir işaret olan 'besmele'yi araya koymaksızın sıraladım."⁵⁸ Kanaatimize göre "besmele"nin 9. Sûrenin baş kısmına konmamış olmasını izah için burada Hz. Osman'ın şahsî bir görüşü söz konusudur.⁵⁹ Bu sûrenin bir takım anlaşmaların yürürlükten kaldırılmasından bahsetmesi dolayısıyla sûreye "besmele" ile, yani Allah'ın rahmetine sığınarak başlanmasının uygun düşmediği şeklindeki izah daha uygundur.⁶⁰

56- İbnü'l-Cevzi-Funun, s. 233-35. Ayrıca, İbn Nedim (h. 388?), İbn Mes'ûd'a ait olan Hicrî 200 yıllarında yazılmış bir Muşhaf'ta el-Fâtîha Süresi'nin kaydedilmiş bulunduğu söylemektedir ve yine o, bu dönemde İbn Mes'ûd'a ait bir çok mushaf'ın varlığından bahsetmektedir (İbn Nedim-Fihrist, s. 40) ki, bu bize İbn Mes'ud'un, mushafına söz konusu sûrelerin yazılmayışının iradî olarak değil de resmî bir hüviyeti olmadığı için zamanla kayıp olmuş olabileceği ipucunu vermektedir.

57- İbnü'l-Cevzi-Funun, s. 233-35.

58- Tirmizi-Sünen, "Tefsîr" 9; Ahmed b. Hanbel-Müsned, I, 57, 69.

59- Muhammed Hamidullah, s. 50.

60- Not: Araplar, bir kavimle yaptıkları antlaşmayı bozmak isterlerse onlara bir mektup yazarlar, mektubun başına "besmele" yazmazlardı. Müşriklerle yapılan antlaşmayı emreden bu sûre inince Peygamber (as), onlara Arap adeti uyarınca sûreyi besmelesiz okudu. Bu yüzden bu sûrenin başına besmele yazılmamıştır. (bkz., Zerkeşi-Burhan, I, 262-263). Diğer taraftan Kur'an'ın gerektiği şekilde zaptedilmemiş olduğu anlamına gelen bu tür rivayetlerin kabulü mümkün değildir. Bu hadisin evvela Buḥârî ve Müslîm gibi sahih kitaplarda bulunmaması, ikinci olarak bu hadisi nakleden ravilerden biri olan Yezîd el-Fârisî'nin Yezîd b. Hümmüz mü veya başkası mı olduğunun kesin olarak bilinmemesi (bkz. İbn Hacer-Tehzîb, XI, 374, 369), ve son olarak da Kur'an'ı tahsil eden talebelere (Resulü Allah döneminde) için sonunda icazet name verilmesinin Kur'an'da yer alan sûrelerin sıralanması işini daima ve bizzat Hz. Peygamber'in kendisinin yaptığını teyid ediyor olması, et-Tevbe Süresi'yle ilgili olarak Hz. Osman'a atfedilen haberin doğru olmadığını açıkça ortaya koymaktadır (bkz. Muhammed Hamidullah, s. 50). Kuşeyri'nin dediğine göre, en sahih olan görtlü, Cibril'in et-Tevbe Süresi'ni başında "besmele" olmadığı halde getirmiş olduğu görüşüdür (bkz. Mubarekfürî, VIII, 381). Az önce de belirttiğimiz gibi, Yezîd el-Fârisî gibi meçhul bir adamın rivayet ettiği hadisin, Mutevatir olan Kur'an'ın tertibi hakkında mesned teşkil etmesi fazla mantıkî gözükmemektedir. Diğer taraftan Suyûtî'nin bildirdiğine göre de İbn Mes'ûd'un Muşhaf'ında et-Tevbe Süresi'nin başında "besmele" kaydedilmişti. (bkz. Suyûtî-İtkan, I, 65).

h. Sürelerin resmî isimlerinin tespiti İmâm Muşhaf'ın tertip edilmesiyle eş zamanlıdır

Bilindiği gibi Hz. Eb Bekir döneminde (Rasulullah'ın vefatından altı ay sonra)⁶¹, ilk defa resmî olarak Kur'an tek bir nüsha halinde cem edilmiş (iki kapak arasına alınmış), sûreler birbirlerinden ayrılarak herbir sûre ayetleriyle sıraya konulmuş, fakat –bilindiği şekilde- birbirlerini takip etmemişti.⁶² Hz. Osman döneminde (hicrî 25 veya 30) Kur'an'ın istinsah ve teksiri Zeyd b. Şâbit başkanlığında yapılmış ve sûrelerin mevcut tertibi sağlanmışır.⁶³ Bu tertibin, Rasulüallah'ın (as) Kur'an'ı Cibril'den aldığı şekilde olduğunu ve sahabenin de bu tertibe göre Kur'an'ı ezberlediğini söyleyenler az değildir.⁶⁴ Hatta bu tertibin, Levh-i mafûz'daki Kur'an'ın tertibine göre olduğunu söyleyenler dahi vardır.⁶⁵ Sürelerin tertibinin tevkiî mi yoksa içtihadî mi olduğu konusunda ihtilafa düşülmüşse de esas olan görüş bu tertibin de tevkiî olduğu yönüdedir.⁶⁶ Gerçi sürelerin tertibinin, onlara verilen isimlerle alakası noktasında doğrudan bir ilişki yoksa da dolaylı bir ilişki mevcuttur. Biz bu durumun, sürelerin isimlerinin “manevî tevatür” ile diğer bir ifadeyle “telakkî bi'l-kabûl”, “sukût-i icma'” ile olabileceğini düşünüyoruz. Bu nedenle sürelerin ilk defa resmî bir şekilde Hz. Osman döneminde tertip edilirken, -daha önce bilinen- isimlerinin de bu dönemde resmî olarak kaydedilmiş olduğunu tahmin etmekteyiz. Kanaatimizce İmâm Muşhaf'taki tertibi vaktinde zikredilen isimler tevkiîdir.⁶⁷ Çünkü İmâm Muşhaf tertip edilince (te'lif) icma/sukût-i icmâ' ile kabul edilmiş ve hiçbir sahabî buna karşı çıkmamıştır. Bu tertip yapılmadan önce ellerinde şahsî Muşhaf bulunan sahabilerin sürelerini tertip etmek için daha yetkili otorite aramış olmaları⁶⁸ ve neticede İmâm Muşhaf'ın tertibine karşı çıkmamaları bu

61- Cerrahoğlu-Usul, s. 71.

62- Karaçam, s. 192.

63- Karaçam, s. 192.

64- Bkz., Mukaddimetan, s. 42 vd.

65- Mukaddimetan, s. 46. Not: Rasulüallah'ın “Resmü'l-Kur'an” hakkında beyan buyurdıkları hadise (bkz. Kurtubî-Tefsir, XIII, 234) dayanarak, Resmü'l-Muşhaf'ın tevkiî olduğunu savunanlar az değildir. (bkz. Zerkânî-Menahil, I, 377).

66- Câ'fer Taban, s. 129; Suyutî-İtkan, I, 63; Taşköprüzâde, II, 358. Not: Şayet sürelerin tertibi içtihad yoluyla olsaydı; “sebbâha” ile başlayan sürelerin ard arda gelmesi, en-Neml Sûresi'nin de el-Şaşa'dan sonra gelmesi gerekirdi. “Hâmîmler”in ard arda tertip edilişi, “sebbâha-yüsebbhu” ile başlayan sürelerin ardarda tertip edilmeyişi, aralarının fasılalı oluşu, eş-Şu'arâ ve Şaşa sürelerinin arasında –bu ikisinden daha kısa olmasına rağmen en-Neml Sûresi'nin girmesi, tertib'in tevkiî olduğuna delildir. (bkz. Suyutî-İtkan, I, 63). Sürelerin tertibinin tevkiî olmadığı konusunda serdedilen “Huzeyfe Hadîsi”ni –ki o, Resulüallah'ın gece namazı kıyamında, önce el-Bakara Sûresi'ni, sonra en-Nisâ Sûresi'ni ve ardından da Âl-i İmrân'ı okuduğunu rivayet etmiştir. bkz. (Müslim, “Müsâfirin” 252)- delil getiriyorsalar da bu haberin bilhassa Kur'an'ın tertibi gibi mühim bir konuda hüccet yapılamayacağı ve sürelerin Muşhaf içinde sıralanışının tevkiî olduğu fakat bu tertibin namaz içinde gözetilmesinin vacib olmayacağıdır (bkz. Sofuoğlu, s. 73).

67- Bkz. Haddâd, s. 27. Söz konusu yazara göre “Kur'an İlimleri” sahasında bir otorite olan Eb Amr Osman ed-Dânî de aynı görüştedir. Bkz. Haddâd, s. 27.

Muşhaf'ın her konuda esas teşkil ettiğinin en bariz delilidir. Yazma nüshalarda sûrenin başına değil de sonda bulunan⁶⁹ "Sûre isimleri"nin Miladî 8. asrın ilk yarısından sonra tanındığını söyleyen bir kısım müsteşrikler⁷⁰ varsa da, konu hakkında serd edilen hadisler ve İmam Muşhaf'ın icmâ' ile kabul edilişi bunun aksini göstermektedir. W. Montgomery Watt, sûre isimlerinin farklılıklarından yola çıkarak bu isimlerin daha sonraki alim ve editörlerce referans kolaylığı olması için ortaya atıldığı faraziyesini söyler ki, yine bu görüşe katılmak hiç mümkün gözükmemektedir.⁷¹

i. Sûrelerin isimlendirilmesinde gözetilen hususlar:

İster "tevkîfî" ister "icthadî" olsun, sûreler isimlerini, ya içerdikleri bir kelimedenden veya sûrenin ilk ayetinden⁷², yahut -çoğu *kesik hecâ* harfleri olmak üzere- sûrenin başındaki harflerden⁷³; yahut içerisinde anlatılan önemli bir konudan veya sûrenin temel konusundan⁷⁴; veyahut sûrede ismi geçen bir mu'cizeden⁷⁵; son olarak da, sûre içerisinde geçen özel bir isimden almıştır.⁷⁶ Bunların yanı sıra kimi müfessirler Fevâtihu's-süver'i özellikle Hürûf-i muqatta'aları sûre ismi olarak belirtmişlerdir.⁷⁷

68- Not: Bu konu ile alakalı Buharî'de geçen şu hadise çok önemlidir: Iraklı bir zat Hz. Aişe'ye (ra) "-Ey müminlerin annesi, bana kendi Muşhaf'ını göster" dedi. Aişe "-Niçin?" diye sordu. O zat: "-Ben Kur'an'ı senin Muşhaf'ına göre te'lif (tertib) etmeyi arzu ediyorum. Çünkü Kur'an tertip (te'lif) edilmeden okunuyor" dedi. Aişe: "-Sûreleri gereken sırası üzere okumamış olsan sana ne zarar verir ki?.." Ravî bundan sonra, Hz. Aişe'nin o Iraklı için Muşhaf'ı meydana çıkarıp sûrenin/sûrelerin ayetlerini imla ettirdiğini anlatmaktadır. (Buharî, Fezâilü'l-Kur'ân, Hadis no: 4609). Bu hadise, Hz. Osman'ın (ra) bu gün meşhur olan tertib üzere te'lif edilmiş olan İmam Muşhaf'ları tertibinden evvelki bir dönemde olmuştur.

69- bkz. İbn Ebî Davud, s. 138.

70- F. BUHL, "Kur'an", MEB İslâm Ansiklopedisi, VI, 1007.

71- Watt-Kur'an'a Giriş, s. 75.

72- Not: "en-Nisâ", "el-Enfâl", "el-İsrâ", "el-Mü'minûn", "ez-Zâriyat", "et-Tûr", "el-Vakî'a", "el-Mücâdele" vb. sûreler gibi.

73- Not: Tâ-Hâ, Yâ-Sin, Şâd, Kâf sûrelerinde olduğu gibi.

74- Not: Âl-İmrân ki, bu sülale bereketli, asil, ilim-takva-şeref üçlüsünde en üstün, nübüvvetle müşerref bir sülaledir. Yine, "el-En'âm", "et-Tevbe" sûrelerinde olduğu gibi.

75- Not: "el-Bakara", "el-Mâ'ide", "el-Kehf", "el-Fil" sûrelerinde olduğu gibi.

76- Not: "Yûnus", "Hûd", "Yûsuf", "İbrâhîm", "Meryem", "Loğman", "Muhammed aleyhisselam" sûrelerinde olduğu gibi. Diğer taraftan, Araçlar şiirleri için verdikleri bir çok isimlerde ya nadir olanı veya o ismi tahsis eden sıfat ve huy cihetiyle garip olanı, daha çok zikredilen veya anlayışa daha yakın olanı seçerlerdi. (bkz. Zerkeşî-Burhan, I, 270). Mesela, Kâbe'nin duvarına şiiri asılanlardan ve "Nu'mâniyyat"ıyla meşhur Nâbiğa ez-Zübyânî'nin (ö. M.S. 64), Dinvan'ında حين تدعها با حسنها حين تدعها با شكلها diye isimlendirilen şiiri, ismini, ikinci beytin birinci mısraından almıştır (bkz. Divanü en-Nabiğa, s. 21); yine نغمه diye isimlendirilen şiiri, ismini, birici beytin birinci mısraından almıştır (bkz. Divanü'n-Nabiğa, s. 27). Yine Muḥadramund'an Ḥansâ'nın (25/645) Divan'ında احناء نامكي احناء adıyla bilinen şiirinde, ikinci beytin baş tarafı bu ismin verilmesine sebep olmuştur. (bkz. Divanü'l-Hansa, s. 14).

77- Not: Übey b. Kâ'b'ın, "Elif-Lâm-Mîm", "Elif-Lâm-Mîm Tenzil" ve "Elif-Lâm-Mîm-Râ Tilke" gibi ayetlerin, başında buldukları sûrelerin isimleri olduğunu söylemiştir. (Taberî-Tefsir, I, 87)

j. Süre isimleri

Bu bölümde her sürenin, gerek Rasulü Allah döneminde, gerekse ondan sonra sahabe ve tabiin dönemlerinde, sahih hadis kitaplarında ve diğer hadis külliyyatında geçen –İmâm Muşhaf'taki ismi başta olmak üzere- muhtelif isimlerini Rasulü Allah'ın beyanlarından ve sahabe ile tabinin ifadelerinden tespit etmeye çalışacağız. İmâm Muşhaf'taki isimlerin kaynağı 'Abdalmüte'âl eş-Şâ'idi'nin "en-Nazmu'l-fenniyyu fi'l-Kur'ân" adlı eseridir. Diğer yandan içtihadî olarak sûrelere verilmiş isimleri *tefsirlerden* ve sair kitaplardan kaydedeceğiz. Bu arada kimi sûrelerin birden çok hem tevkiîfi hem de içtihadî ismi bulunmaktadır. Bu içtihadî isimlerin –kesin olmamakla birlikte- sahabe ve tabiin tarafından verildiği tahmin edilmektedir.⁷⁸ Hakkında, tesmiyesinin vahye müstenid olduğunu gösteren "sahih rivayet" bulduğumuz isimlerin ve bir de İmâm Muşhaf'taki isimlerin tevkiîfi, bunun dışında kalanların ise içtihadî isimler olduğu kanaatindeyiz.

1. el-Fâtiha: Kur'an'ın başlangıcı olduğundan "bir yeri veya bir şeyi açan, başlatan" anlamına gelen bu isim verilmiştir. Suyûtî'ye göre el-Fâtiha Sûresi'nin 25 kadar ismi vardır.⁷⁹ Bunların kimi tevkiîfi, kimi de içtihadîdir. Kırtûbî (h.671) bu sürenin herhangi bir tevkiîfi ismi bulunmadığını, Sahabeden gelen bilgilerden anlaşılacağı üzere ismi hakkında ihtilaf olduğunu belirtir ve bunu delillendirmek için Buḥârî'nin rivayetlerini nakleder.⁸⁰ Fakat hadislerde kaydedilen bir kısım isimlerin tevkiîfi olduğu kesindir. Buna göre el-Fâtiha Sûresi'nin İmâm Muşhaf'taki ismi "el-Fâtiha", ve diğerleri tavkiîfi isimleri ise, Ümmü'l-Kur'ân⁸¹, Fâtihatü'l-Kitâb⁸², es-Seb'ü'l-Meşânî,⁸³ el-Kur'ânü'l-'Azîm⁸⁴ "Elḥamdülillâhi rabbi'l-'âlemîn" olarak

78- Muhammed Salim, I, 87. Not: Şikâ ravilerden Eb's-Şeyḥ (369/979), Zeyd b. Eslem'in şöyle dediğini rivayet eder: "Bir kimse İbn Ömer'e et-Tevbe Sûresi'nden söz edince bunların hangisi et-Tevbe Sûresi'dir? diye sormuştu. "Berâ'e Sûresi" cevabını alınca İbnu Ömer: 'İnsanların fiillerini ortaya koyan bu süreye 'el-Munaḳḳışa adını vermemiş miydik, şeklinde mukabelede bulundu.'" (Suyutî-Itkan, I, 54). Bu ifadeler, sahabe'nin içtihadî olarak sûrelere isimler verdiklerine güzel bir örnek teşkil etmektedir.

79- Bkz. Suyutî-Itkan, I, 52-53.

80- Kurtubî-Tefsir, I, 77;

81- Bkz., Tirmizî-Sünen, "Şalât" 116; Neseî-Sünen, "İftitâh" 23; İbn Mace-Sünen, "İkâme" 11; Muvatta, "Nidâ" 39; Ahmed b. Hanbel-Müsned, II, 290. Not:Tercih edilen görüşe göre Kırtûbî "Ümmü'l-Kur'ân" isminin bu süre için kullanılabileceğini belirtirken İbn Sirin ve Enes'in bu ismin verilmesini hoş karşılamadıklarını da ekler. Lakin bu ismin kullanılmasının uygun olabileceğini hadislerle delillendirmişlerdir ki, bu görüş daha doğrudur. (bkz. Kurtubî-Tefsir, I, 79).

82- Bkz. Buḥârî, "Tevḥîd" 48; Müslim, "Şalât" 34, 41; Tirmizî-Sünen, "Şalât" 115; Eb Davud-Sünen, "Şalât" 132; Neseî-Sünen, "İftitâh" 24; İbn Mace-Sünen, "İkâme" 11; Ahmed b. Hanbel-Müsned, II, 478. Not: Bu isim hakkında otoriteler nezdine hiçbir ihtilaf yoktur. (bkz. Kurtubî-Tefsir, I, 79). "Fâtiha" "Fâtihatü'l-kitâb" tamlamasının kısaltılmış şeklidir. Türkçe'de yaygın bir şekilde kullanılan "Elḥamd" şekli ise "Süretü'l-ḥamd" tamlamasının kısaltılmış şeklidir.

83- Darimî-Sünen, "Fezâilü'l-Kur'ân" 12, Ahmed b. Hanbel-Müsned, V, 114.

hadislerde geçmektedir. ‘Abdullah b. Ebî Kâtâde’nin, babasından rivayet ettiğine göre Rasulüllah (s.a.v.) öğle ve ikinci namazında “Fâtihatü’l-Kitâb”⁸⁵ ile birlikte “Ve’l-‘aşr” ve bir de bir kısım sûreleri okumuştur.⁸⁶ Yine ‘Abdullah b. Ebî Kâtâde, Rasulüllah’ın (s.a.v.) öğle ve ikinci namazında “Ümmü’l-Kitâb” ve onunla birlikte bir sûre okuduğunu rivayet etmiştir.⁸⁷ Eb Sa’îd b. el-Mu‘allâ (ra), Rasulüllah’ın kendisini yanına çağırıp “sana Kur’an’ın en büyük sûresini öğreteceğim” deyip arkasından da bu sûrenin “Elḥamdulillâhi Rabbi’l-‘Âlemîn” olduğunu ve “es-Seb‘u’l-Meşânî” “el-Ḳur’ânu’l-‘Azîm” sıfatlarıyla da vasıfladığını rivayet etmiştir.⁸⁸ Ayrıca bu bu sûrenin el-Vâfiye⁸⁹, el-Münâcât, ed-Du‘â, et-Tefvîd, el-Kenz, el-Kâfiye⁹⁰, el-Esâs⁹¹, en-Nûr, el-Ḥamd⁹² gibi isimleri mevcuttur. Sa’îd b. Mâlik (ra)’ın anlattığına göre Rasulüllah şöyle buyurmuştur: “Kim farz ve diğer namazların her bir rekâtında “el-ḥamdulillâh” ve her hangi bir sûre okumazsa onun namazı olmaz.”⁹³ eş-Şûkr, el-Ülâ, el-Ḥamdü’l-kişârî, el-Ḥamdü’l-ülâ, er-Rukye/er-Râkiye⁹⁴, eş-Şifâ⁹⁵, eş-Şâfiye, eş-Şalât⁹⁶, Ümmü’l-Kitâb⁹⁷, Ta‘lîmü’l-mes’ele⁹⁸ olmak üzere değişik içtihadî isimleri de vardır.

2. el-Bakara: İsrailoğullarının “sığır hadisesini” anlatmış olduğundan dolayı bu isim verilmiştir.⁹⁹ Rasulüllah (s.a.v.) “Her kim gece (yatmadan önce) ‘el-Bakara Sûresi’nin sonundaki şu iki ayeti (Âmene’r-resûlü) okursa ona kâfi gelirler.”¹⁰⁰ “İki ‘zehrâ’yı (iki nur kaynağını/çifte gülleri) yani el-Bakara Sûresi ile Âl-i ‘İmran Sûresini okuyun. Çünkü bu iki sûre, kıyamet gününde iki bulut, yahut iki gölgelik,

84- Buhârî, “Tefsîr” 1/1, 15/2, “Fezâilü’l-Ḳur’ân” 9; Tirmizî, “Sevâbü’l-Ḳur’ân” 1; Neseî-Sünen, “İftitâh” 26; Muvattâ, “Nidâ” 37; Ahmed b. Hanbel-Müsned, IV, 211, V, 114; İbn Kesir-Tefsîr, I, 21-22; Kurtubî-Tefsîr, I, 80.

85- Not: “Fâtihatü’l-Kitâb”, “Kitabın başı” anlamındadır. Buna “el-Fâtîha” da denilir. (bkz. Elmalılı, I, 26).

86- Buhârî, “Ezân” 96.

87- Darîmî-Sünen, “Şalât” 63. Ayrıca bu isim için bkz., Tirmizî-Sünen, “Tefsîr” 15/3; Eb Davud-Sünen, “Vitr” 15; Neseî-Sünen, “İftitâh” 40; İbn Mace-Sünen, “İkâme” 11.

88- Buhârî, “Tefsîr” 1/1, 8/2, 15/3.

89- Not: el-Fâtîha Sûresi’ne bu ismi Süfyan b. ‘Uyeyne vermiştir. (bkz. Suyutî-İtkan, I, 53; Kurtubî-Tefsîr, I, 80);

90- Not: Muḥammed b. Ḥallâd’dan rivayet edilen “Ümmü’l-Ḳur’ân her kesin yerine geçer (‘ıvaz) ama hiçbir şey onun yerine geçmez” (Kurtubî-Tefsîr, I, 80.) hadisi bu isme kaynak teşkil etmiştir.

91- Kurtubî-Tefsîr, I, 80.

92- Şevâfî-Cemal, I, 33.

93- İbn Mace-Sünen, “Şalât” 11.

94- Not: “Rukye” ismi, Resulüllah’tan varid olan “Rukye” konusu (Buhârî, “Fezâilü’l-Ḳur’ân” 9; “Ṭîb” 33-35) ile alakalı olarak verilmiştir (bkz. Kurtubî-Tefsîr, I, 80-81).

95- Not: Darîmî’nin rivayet ettiği “Fâtihatü’l-Kitâb her zehire karşı şifadır” (Darîmî, “Fezâilü’l-Ḳur’ân” 12) hadisinden esinlenerek bu isim verilmiştir. (Kurtubî-Tefsîr, I, 80).

96- Not: Bu isim “Ben namazı kulum ile kendim arasında ikiye ayırdım” hadis-i kutsisine dayandırılarak verilmiştir. (Kurtubî-Tefsîr, I, 79).

97- Not: Ḳurtûbî, bu ismin, çoğunluğun görüşü olarak verildiğini, yalnız Enes, el-Ḥasen el-Başrî ve İbn Sîrin’in buna karşı çıktığını kaydetmiştir. (Kurtubî-Tefsîr, I, 79).

98- Elmalılı, I, 28.

ya da gökte saf saf durup gölge yapan iki kuş sürüsü gibi gelir (okuyanı gölgelendirir)ler. Bunları okumak bereket terk etmek hasrettir. Büyükcülerin bunlara gücü yetmez (Bunları okuyana büyükcülerin tesiri olmaz).¹⁰¹ ‘Abdullâh, el-Cemretü’l-Kübrâ’da Kâ’be’yi sol tarafına, Mînâ’yı da sağ tarafına alarak şeytanı taşlamış ve şöyle demiştir: “Bu taş atılan yer el-Bakara Sûresi’nin indiği makamdır.”¹⁰² Diğer bir ismi/lakabı “Senâmu’l-Ûr’ân=Kur’an’ın zirvesi/başı”dır¹⁰³; Rasulüallah şöyle buyurmuştur: “Her şeyin bir zirvesi (senâm) vardır, Kur’an’ın senâmı ise el-Bakara Sûresi’dir.”¹⁰⁴ Diğer bir ismi/lakabı Füstâfü’l-Ûr’ân (Kur’an’ın otağı)¹⁰⁵ olup, bu ismi tabiinin büyüklerinden Hâlid b. Ma’dân (h.103) vermiştir.¹⁰⁶ O şöyle der: el-Bakara Sûresi’ni okumak bereket, onu terk etmek ise büyük bir zarardır, sahirlerin ona gücü yetmez (onu okuyan kimseye sihri tesir etmez); o, Füstâfü’l-Ûr’ân’dır.¹⁰⁷ Taberî “Elif-Lâm-Mîm”in de bu sûrenin ismi olduğunu tespit etmiştir.¹⁰⁸ el-Bakara Sûresi’nin “Gamâmetân”, “Gayâyetân”¹⁰⁹, “Sevdâvân”, “Zulletân”, “Fırkâni min tayrin” ve “hızkân” gibi lakapları vardır.¹¹⁰ Diğer özel bir ismi de “el-Kürsi”dir; “Hatim başı”, “Baş Elif-Lâm-Mîm”, “Büyük Elif-Lâm-Mîm” gibi Türkçe isimleri de vardır.¹¹¹

3. **Âl-i ‘İmrân:** Hz. İsa’nın nesebini gösteren Âl-i ‘İmrân (İmrân ailesi) ismiyle anılmıştır. Bir rivayette İbn ‘Abbâs, kendisi Rasulüallah’ın evinde kaldığı bir günde Rasulüallah’ın uykudan uyanınca Âl-i ‘İmrân’ın son on ayetini okuduğunu rivayet etmiştir.¹¹² Sa’îd b. Manşûr, Eb ‘Attâf el-Ezdi’den rivayet ettiği bir hadise

99- el-Bakara Sûresi bu ismi, kendi içinde bulunan 67-73 ayetleri arasında geçen konu münasebetiyle almış ve Hz. Peygamber’den gelen sahih hadislerle de teyid edilmiştir. (bkz. Kurtubî-Tefsir, I, 107). Arapça’da “sığır, inek” anlamına gelen bu söz, sûrede genel olarak sığır cinsi için değil bir tek “inek” için kullanılmıştır. Bakara’nın boğazlanması, Tevrat’ın “Tesniye” bölümünde de yer aldığı üzere (21, 1-9) Hz. Mûsâ devrinde faili meçhul bir cinayetin tespiti dolayısıyla meydana gelmiş bir hadisedir.

100- Not: Bu hadisin kaynağı dağa önce verilmiştir. bkz.

101- Müslim, “Müsâfirîn” 252.

102- Buharî, “Hac” 135-137, 138; Müslim, “Hac” 305-307.

103- Tirmizî-Sünen, “Şevabü’l-Ûr’ân” 2; Darimî-Sünen, “Fezâilü’l-Ûr’ân” 13; Ahmed b. Hanbel-Müsned, V, 25; Hakim-Müstedrek, I, 560. Not: Bir şeyin “senâm”ı o şeyin en âlasi/zirvesi demektir.

104- Darimî-Sünen, “Fezâilü’l-Ûr’ân” 13; Tirmizî-Sünen, “Şevabü’l-Ûr’ân” 2; Ahmed b. Hanbel-Müsned, V, 26.

105- Not: Bu ismi, Hâlid b. Ma’dân el-Küfâ’î (ö.h.104), vermiştir (bkz. Darimî-Sünen, “Fezâilü’l-Ûr’ân” 13). Sûreye bu ismin verilmesindeki hikmet, sûrenin azameti ve diğer sûrelerde bulunmayan hükümleri bir arada toplamasından dolayıdır (bkz. Suyutî-İtkan, I, 54).

106- Kurtubî-Tefsir, I, 107; Suyutî-İtkan, I, 54.

107- Darimî-Sünen, “Fezâilü’l-Ûr’ân” 13.

108- Not, Taberî Tefsirinde geçen bir görtüşe göre el-Bakara Sûresi’nin başında bulunan “Hurûf-i Muqatta’â”, o sûrenin adıdır. (Bkz. Taberî-Tefsir, I, 87).

109- Müslim, “Müsâfirîn” 252; Darimî-Sünen, “Fezâilü’l-Ûr’ân” 15.

110- Müslim, “Müsâfirîn” 252-53; Ahmed b. Hanbel-Müsned, IV, 182, V, 249, 251, 255, 257, 361.

111- Elmalılı, I, 143-144.

112- Buharî, “Tefsîr” 3/19; Muvatta, “Şalâtü’l-leyl” 11.

“Âl-i ‘İmrân Sûresi’nin Tevrat’taki isminin *Taybe* olduğunu rivayet etmiştir.¹¹³ Sûrenin el-Bakara Sûresi’yle ortak bir ismi/lakabı sahih hadis kitaplarında “ez-Zehrâvân” diye geçmektedir¹¹⁴ ki, bu kelimenin müfredi “ez-Zehrâ”dır. Elmalılı, “ez-Zehrâvân” kelimesinin el-Bakara ve Âl-i ‘İmrân sûrelerinin lakabı olduğunu söylemekle¹¹⁵ güzel bir yaklaşım getirmiştir ki biz de bunu tercih ettik. Hz. Ömer (ra) demiştir ki, her kim el-Bakara, en-Nisâ’ ve ‘Âl-i ‘İmrân’ı okursa Allah nezdinde bilge kişilerden (hükemâ) sayılır.¹¹⁶ Bu sûreye “el-Emân”, “el-Kenz”, “el-Ma’niyye”, “el-Mücâdele” ve “el-İstifâr” da denir.¹¹⁷

4. **en-Nisâ’**: Kadınlar hakkında bir çok hüküm ihtiva edip, Cahiliye döneminde mahrum oldukları yeni hakları kadınlara verildiğinden ötürü, bu sûreye “kadınlar” anlamına gelen “en-Nisâ” ismi verilmiştir. Mu’âz, sabah namazında en-Nisâ’ Sûresi’ni okuduğunu (mevķûfen) anlatmıştır.¹¹⁸ İbn Mes’ûd (ra): “Rasulullah’a en-Nisâ’ Sûresi’ni okudum..”¹¹⁹ diye rivayet etmiştir. Müslim’in rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber doğrudan en-Nisâ Sûresi tesmiyesini zikretmiştir.¹²⁰ Hz. ‘Âişe (ra), Rasulullah’ın yanında sadece kendisi bulunduğu halde el-Bakara ve en-Nisâ sûrelerinin indiğini söylemiştir.¹²¹ Zikredilen rivayetler, bu sûrenin isiminin Rasulullah döneminde bilindiğini göstermektedir.

5. **el-Mâide**: İçindeki 5/112, 115 ayetlerinde “İsâ’nın Mâidesi (yemekli sofrası)”nin anılmış olması sebebiyle “el-Mâide” adını almıştır. Sûrenin bu ismi, Eb Mûsâ el-Eş’arî’ye: “el-Mâide Sûresi’ndeki şu ayet hakkında nasıl yapardınız?” şeklinde yöneltilen bir soru ve onun cevabı içerisinde geçmektedir.¹²² ‘Abd b. Hümejd, İbn ‘Abbâs’tan Rasulullah’ın hutbede el-Mâide ve et-Tevbe sûrelerini okuduğunu rivayet etmiştir.¹²³ Bu sûrenin diğer bir ismi de “el-‘Ukûd”dur ki bu ismi, kendi içinde bulunan birinci ayetten almaktadır, Şehâvî ise bu ismi “el-‘Ukûd bi’l-‘Ukûd” diye kaydetmiştir.¹²⁴ Okuyanın azap meleklerinden koruduğu için¹²⁵ de Allah’ın nezdinde “el-Munkîze” ismi verilmiştir.¹²⁶

113- İbn Mansur-Sünen, III, 1138. Not: İbn Hibbân ismi geçen raviyeti şikât’tan saymıştır. Lakin hadis zayıftır (bkz. İbn Mansur-Sünen, III, 1139). Söz konusu hadisi Suyûfî zikretmiştir (bkz. Suyutî-Dürri’l-Mensur,).

114- Müslim, “Müsâfirîn” 252; Darimî-Sünen, “Fezâilü’l-‘Kur’ân” 15.

115- Elmalılı, I, 144.

116- İbn Mansur-Sünen, III, 1023. Not: Bu hadisin senedi zayıftır. (bkz. age. aynı yer.).

117- Alusî-Tefsir, III, 73.

118- Buhârî, “Meğâzî” 60.

119- Buhârî, “Fezâilü’l-‘Kur’ân” 25, “Tefsîr” 4/9; Müslim, “Müsâfirîn” 257.

120- Müslim, “Ferâiz” 9.

121- Buhârî, “Fezâilü’l-‘Kur’ân” 6.

122- Buhârî, “Teyemmüm” 8; Ahmed b. Hanbel, IV, 264. Ayrıca sûrenin diğer isimlerinin geçtiği hadisler için bkz. Tirmizî-Sünen, “Buyû’” 37, “Tahâret” 70; İbn Mace-Sünen, “Tahâret” 84; Muvattâ, “Hac” 231.

123- Suyutî-Dür, II, 16.

124- Şehavî-Cemal, I, 36.

125- Suyutî-İtkan, I, 54.

126- Kurtubî-Tefsir, VI, 22.

6. **el-En'am**: İsmi, 6/136, 138, 139 ayetlerinde geçen, sığır, deve, koyun ve keçi gibi hayvanların genel adı olan "En'am" kelimesinden almıştır. Rasulüallah (s.a.v.), "el-En'am Süresi'ni bana bir alay melek indirdi, buyurmuşlardır."¹²⁷ Hem bir sahabî hem de Kur'an ilimleri sahasında bir otorite olan İbn Abbas'ın: "Arabın cehaletini öğrenmek isterseniz En'am Süresinin 140. ayetini okuyun."¹²⁸ şeklindeki sözünde sûrenin ismini tasrih ettiği görülür. Übey b. Kâ'b'ın: "Tevrat'ın başı el-En'am Süresi, Tevrat'ın sonu ise Hûd Süresi(ndeki konuları içerir)."¹²⁹ şeklindeki sözünde de yine aynı şeye şahit oluyoruz. Hz. Ömer: "el-En'am, *nevâcibü'l-Kur'ân* (en güzide sûrelerinden biri)dir"¹³⁰ der. Diğer bir ismi de "el-Hüccet"tir.¹³¹

7. **el-A'râf**: Adını, 7/46, 48 ayetlerinde geçen ve "cennet ile cehennem arasına çekilen sûr" anlamına gelen "a'râf" kelimesinden almıştır. Hz. Âişe (ra) Rasulüallah'ın akşam namazının her iki rekâtında A'râf Süresi'nin bütünü okuduğunu rivayet etmiştir.¹³² Beyhakî'nin kaydettiği bir rivayette Rasulüallah'ın (s.a.v.) her Cuma günü minberde el-A'râf Süresi'nin son ayetlerini okumadan minberden inmediği bildirilmiştir.¹³³ Zeyd b. Şâbit, Rasulüallah'ın (s.a.v.) akşam namazında "Tûlû't-tûleyn=iki uzun sûreden birini" okuduğunu ve kendisine "Tûlû't-tûleyn" nedir diye sorulması üzerine "Birinin el-En'am" diğerinin de "el-A'râf" sûresi olduğunu rivayet etmiştir.¹³⁴ Diğer isimleri ise, "Mîkât", "Mişâk" ve "Elif-Lâm-Mîm-Şâd"dir.¹³⁵

8. **el-Enfâl**: Adını, birinci ayetinde lafzı (el-enfâl), 41. ayetinde de hükmü anlatılan "el-Enfâl (ganimetler)"den almıştır. Übey b. Kâ'b Rasulüallah'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Her kim Enfâl ve el-Berâe sûrelerini okursa ben ona kıyamet günü şefaât ederim"¹³⁶ Tabiinden Sa'îd b. Cübeyr (h. 94), İbn 'Abbâs'ın, (mevkûfen) en-Enfâl Süresi'nin Bedir'de indiğini söylediğini nakletmiştir.¹³⁷ Yine Sa'îd b. Cübeyr, İbn Abbas'ın, et-Tevbe Süresi'ne *el-Fâdıha* ismini verdiğini, el-Enfâl Süresi'nin Bedir'de indiğini, el-Haşr Süresi'nin ise Benî Nadîr hakkında nazil olduğunu söylediğini rivayet etmiştir.¹³⁸ Sa'îd b. Cübeyr bir rivayette bu sûrenin bir isminin de "el-Bedr" olduğunu söylemiştir.¹³⁹

127- Beyhakî-Şuab, II, 470; Taberânî-Mu'cem, XXIV, 178; İbn Dureys-Fedail, s.96; Ayrıca bkz. Hakim-Müstedrek, II, 314-15.

128- Buharî, "Menâkıb" 12.

129- Darimî-Sünen, "Fezâil" 17; İbn Dureys-Fedail, s. 95.

130- Darimî-Sünen, "Fezâilü'l-Kur'ân" 17.

131- Elmalılı, III, 375.

132- Beyhakî-Sünen, II, 392; Taberî-Tefsir, VII, 144.

133- Beyhakî-Şuab, II, 472.

134- Eb Davud-Sünen, "Şalât" 128.

135- Elmalılı, IV, 8.

136- Zeylaî-Tahric, II, 43. Ayrıca sûrenin, sahabenin kullandığı isimleri için bkz. Buharî, "Tefsir" 59/1; Müslim, "Tefsir" 31; Tirmizî-Sünen, "Tefsir" 9/1; Ahmed b. Hanbel-Müsned, I, 57, 69.

137- Buharî, "Tefsir" 332.

138- Buharî, "Tefsir" 59/1.

139- Suyutî-İtkan, I, 54.

9. **et-Tevbe:** Diğer bir tevķifi ismi ise el-Berâe'dir. Bu adı, 9/1 ayetinde geçen ve "ilişği kesmek", "ülmatom" anlamlarına gelen "berâ'e" kelimesinden almıştır. Übey b. Kâ'b, Rasulullah'ın Cuma günü "el-Berâ'e" (sûresini) okuduğunu rivayet etmiştir.¹⁴⁰ Huzeyfe, bu sûreye "et-Tevbe" dediklerini söyler.¹⁴¹ Hz. Âli'nin rivayet ettiğine göre Resulullah şöyle buyurmuştur: "Münafık, el-Berâe, Yâ-Sîn, ed-Duĥân ve 'Amme yetesâ'elûn sûrelerini ezberlemez."¹⁴² Bazı sahabelerin bu sûreye "el-Aĥzâb Sûresi" dediklerini görmekteyiz.¹⁴³ Mesela Hz. Ömer'in yanında "el-Berâe Sûresi" zikredildiğinde, içinde suçsuz kimse bırakmadığından dolayı ona "el-Aĥzâb Sûresi" denmesinin daha doğru olacağını beyan etmiştir.¹⁴⁴ Tabiinden Ebû İshâk (h. 128) Zeyd b. Şâbit'in (ra), et-Tevbe Sûresi'nden iki ayetin Huzeyfe el-Yemânî'nin yanında bulunduğunu açıklaması¹⁴⁵ sûre isimlerinin ta Eb Bekir döneminde yapılan ilk cem'de resmî olarak da ifade edildiğinin en sağlam bir delilini taşımaktadır. Eb 'Atiyye el-Hemedânî'nin rivayet ettiğine göre Hz. Ömer şöyle demiştir: "el-Berâe Sûresi'ni siz öğreniniz, Nûr Sûresi'ni de hanımlarınıza öğretiniz"¹⁴⁶. Yine yukarıda geçtiği üzere Sa'îd b. Cübeyr, İbn Abbas'ın, et-Tevbe Sûresi'ne *el-Fâđiĥa* ismini verdiğini, söylediğini rivayet etmiştir.¹⁴⁷ Buĥârî de, Sa'îd b. Cübeyr'in bu sûreye aynı zamanda "el-Fâđiĥa" dediğini nakleder.¹⁴⁸ Katâde ise bu sûreye "el-Müşîre" dediğini belirtir.¹⁴⁹ Zira bu sûrede münafıkların yüzlerini örten perde kaldırılıyor ve münafıklar şiddetle uyarılıyor. İbn Ömer, bu sûreye kendilerinin "el-Munaĥķiĥa" ismini vermiş olduklarını belirtir.¹⁵⁰ Sûrenin diğer bir ismi ise "el-Munaĥķire" olarak geçer ki, müşriklerin kalplerinde olanları dışarı vurduğu için bu isim verilmiştir.¹⁵¹ İbnu'l-Feres (599/1203)¹⁵² de münafıkların kalplerindeki açığa çıkardığı için sûreye "el-Hâfire" ismini vermiştir.¹⁵³ İbnu'l-Feres'in bu sûreye "el-Muba'şire" dediği de söylenir.¹⁵⁴ Suyutî, bu "el-Muba'şire" isminin "el-Munaĥķire" kelimesinden bozulduğunu (et-taĥşif) söyler.¹⁵⁵ Diğer bir ismi de "el-Behûş" olarak geçer.¹⁵⁶ Seĥâvî (643/1245) sûre ile ilgili isimleri şöyle

140- Ahmed b. Hanbel-Müsned, V, 143.

141- Seĥavî-Cemal, I, 36.

142- Heysemî-Zevaid, VII, 157.

143- Hakim-Müstedrek,

144- Suyutî-İtkan, I, 54.

145- Buĥârî, "Tefsîr" 9/20.

146- Alusî-Tefsîr, X, 40.

147- Buĥârî, "Tefsîr" 59/1.

148- Suyutî-İtkan, I, 54.

149- Suyutî-İtkan, I, 54.

150- Suyutî-İtkan, I, 54.

151- Alusî-Tefsîr, X, 40.

152- Bu zat, 'Abdülmü'min b. Muĥammed b. 'Abdirrahîm el-Ĥazrecî'dir.

153- Suyutî-İtkan, I, 54.

154- Suyutî-İtkan, I, 54.

155- Suyutî-İtkan, I, 54.

156- Suyutî-İtkan, I, 54.

sıralar: “el-Muħziye”, “el-Müttekile”¹⁵⁷/el-Münekkile”¹⁵⁸, “el-Muşerride”, “el-Müdemdime”¹⁵⁹, “el-Aħzâb”.¹⁶⁰ Öte yandan Şehâvî, Rasulüllah döneminde “el-Enfâl” ile “el-Berâe” sûrelerine “el-Ķarîneteyn” dendiğini nakleder.¹⁶¹ İbn Münzir, Muħammed b. İshâk’tan, hem Rasulüllah döneminde hem de ondan sonra et-Tevbe Sûresi’ne, “el-Muba’şire” dendiğini rivayet etmiştir.¹⁶² Yine bu sûreye “el-Muķaşķişe”, “el-Ķadîme”¹⁶³, “el-Mu’abbire”, “el-Mütেকellime”, “el-Maħzûme”¹⁶⁴ de denir.

10. Yûnus: Adını, 10/98 ayetinde Yûnus’dan ve kavminden bahsedilmesi vesilesiyle almıştır. Bu konuda tabiinden Aħnef’in “Hz. Ömer’in arkasında namaz kıldım; Yûnus, Hûd ve diğerlerini okudu.”¹⁶⁵ ifadesinden sûrenin bu dönemde bu isimle kullanıldığını göstermektedir.

11. Hûd: 50-60. ayetlerde ismi ve kıssası geçen Hûd (as)’ın ismi, sûreye ad olmuştur. Bu kıssadaki esaslar, bu sûrenin baş tarafında ele alınan temel esasları ihtiva ettiğinden sûreye bu ismin verilmesi çok uygun düşmüştür.¹⁶⁶ Hz. Ebû Bekr’in rivayet ettiğine göre Rasulüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Beni Hûd, el-‘Vâkı’a, el-Mürselât, ‘Amme yetesâ’lûn ve İze’s-şemsu küvviret (sûreleri) ihtiyarlattı.”¹⁶⁷ Bu hadiste Rasulüllah’ın –ilk üç sûre ile ilgili olarak- İmâm Muşaf’taki isimleri aynen kullandığı müşahede edilmektedir. Müteahhirinden bir çok kimse bu sûrenin başında bulunan *kesik harflerin* (ال) sûrenin de ismi olduğunu söylemiştir.¹⁶⁸ Tabiinden ‘Abdullâh b. Rebâh *merfû ‘mürsel* bir hadiste rivayet ettiğine göre Rasulüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Hûd Sûresi’ni Cuma günü okuyun”¹⁶⁹

12. Yûsuf: Adını, neredeyse sûrenin esas konusu olan Yûsuf (as)’ın kıssasından almıştır. Diğer bir ismi –sûrenin ilk kelimelerinden alınma- “Elif-Lâm-Râ”dır.¹⁷⁰ ‘Uķbe b. ‘Âmir (ra) diyor ki “Rasulüllah’ın yanına gittim, elimi ayağına sürdüm ve dedim ki: ‘Bana Hûd Sûresini okut, Yûsuf Sûresini okut’; bunun üzerine

157- Not: Bu ismin kaydedilişinde bir yanlışlık (taħrîf/taşhîf) vardır. (Bkz. Suyutî-İtkan, I, 54).

158- Şehâvî-Cemal, I, 36.

159- Şehâvî-Cemal, I, 36.

160- Şehâvî-Cemal, I, 36.

161- Şehâvî-Cemal, I, 34.

162- Alusî-Tefsir, X, 40.

163- Elmalılı, IV, 261.

164- Tehânevî, I, 660.

165- İbn Ebi Şeybe-Musannef, I, 389.

166- Elmalılı, IV, 512. Not: Şehâvî, bu sûrede diğer peygamberlerin de ismi geçmesine rağmen isminin “Hûd” olmasının hikmetini şu şekilde izah eder: Bu isim hafif bir isimdir, diğer yandan bu sûrede ismi geçen diğer peygamberlerden Nûh’un, “Nûh Sûresi” adında musakil bir ismi vardır, “LûĶ Kıssası” ise “İbrâhîm Kıssası” ile içiçe anlatıldığı için en doğrusu “Hûd” isminin konması olmuştur. (bkz. Şehâvî-Cemal, I, 36)

167- Tirmizî-Sünen, “Tefsir” 56/6.

168- Alusî-Tefsir, X, 203.

169- Darimî-Sünen, “Fezâilü’l-Ķur’ân” 17.

170- Kurtubî-Tefsir, IX, 79.

buyurdular ki: ‘Allah katında *Kul ‘e‘uzu bi rabbi’l-felağ* (süresin)den daha kıymetli (eblağ) bir şey okumuş olamazsın”¹⁷¹. Tabiinden ‘Alkâme (h.62) –kendileri Humus’ta iken-, İbn Mes‘ûd’un Yûsuf Süre’sini okuduğunu¹⁷² rivayet etmiştir ki bu, hicrî birinci yüzyılda sürenin adının böylece en yetkili ağızlarca telaffuz edildiğine bir delil olmaktadır. Tabiinin büyüklerinden ‘Abdullâh b. ‘Amr b. Rabî‘a (ra) diyor ki, Ömer b. el-‘Hattâb’ın arkasında sabah namazını kıldık; namazda Yûsuf Süresi ile el-Hâc Süresi’ni okudu.¹⁷³ Bu hadisten de, sahabeinin sûrelerin isimlerini çok iyi bildiklerini görmekteyiz.

13. er-Ra’d: İsmi, 13/13 ayetinde geçen ve “gök gürlemesi” anlamına gelen “er-ra’d” kelimesinden almıştır. Eb’d-Derdâ (ra), Rasulüllah ile beraber 11 secde yaptığını ve bu secdelerin el-A‘râf, er-R‘ad, en-Nahl, Benû İsrâil, Meryem, el-Hac, el-Furkân, Süleymân/en-Neml Süresi, Sâd ve Havâmîm’de bulunduğunu ve Mufaşşal sûrelerden hiçbirinde bulunmadığını rivayet etmiştir¹⁷⁴ ki böylece bir sahabînin Kur’an’daki secde ayetlerinin hangi sûrelerde olduğunu beyan sadedinde bu sûrelerin isimlerini de tespit etmiş bulunmaktayız. İbn Ebî Şeybe’nin kaydettiğine göre tabiinden Câbir b. Yezîd şöyle demiştir: “Kişi ölürlen yanında er-Ra’d Süresi’nin okunması müstehaptır.”¹⁷⁵ Bu rivayette de tabiin döneminde sürenin isminin bu şekilde bilindiği açıktır.

14. İbrâhîm: Übey b. Ka‘b’in rivayet ettiğine göre Rasulüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim İbrâhîm Süresi’ni okursa kendisine on hasene yazılır.”¹⁷⁶

15. el-Hicr: Hz. İbrahim’in misafirleriyle ilgili 15/51 ayetindeki uyarı kıssalarının “Hicr halkı” ile bitirilmiş olması sebebiyle “el-Hicr Süresi” ismini almıştır. Übey b. Ka‘b’in (ra) rivayetine göre Rasulüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim el-Hicr Süresi’ni okursa o kimseye on hasene vardır”¹⁷⁷

16. en-Nahl: Adını, tahminen 16/68 ayeti münasebetiyle almıştır. Hz. Ömer cuma günü minberde en-Nahl Süresi’ni okuyup sonra da secde ayeti gelince aşağı inip secde etmiştir.¹⁷⁸ Bazı insanlar, tabiinin büyüklerinden Herem b. Hayyân’dan kendilerine nasihat etmelerini istediler: O da, “en-Nahl Süresi’nin 124-128. ayetlerini okuyun” dedi ve kendisi de okudu.¹⁷⁹ Kâtâde (h.118) de bu sûreye “en-Ni‘am Süresi” dendiğini rivayet eder.¹⁸⁰

17. el-İsrâ’: Adını, 17/1 ayetinde geçen ve “gece yürüyüşü” anlamına gelen ve “esrâ” kelimesiyle ifade edilen “İsrâ’ hadisesi” dolayısıyla almıştır. Diğer bir

171- Darimî-Sünen, “Fezâilü’l-Kur’an” 25.

172- Buharî, “Fezâilü’l-Kur’an” 8; Müslim, “Müsâfirîn” 249.

173- Malik-Muvatta, “Nidâ” 34.

174- İbn Macc-Sünen, “İkâme” 71.

175- İbn Ebî Şeybe-Musanef, III, 124.

176- Zeylâi-Tahric, II, 205.

177- Zeylâi-Tahric, II, 221.

178- Buharî, “Fezâilu Eşhâbi’n-Nebi” 8.

179- Darimî-Sünen, “Veşâyâ” 2.

180- Suyutî-İtkan, I, 54. Not: Şehâvî, “en-Ni‘am” diye de kaydetmiştir. (bkz. Şehavî-Cemal, I, 36).

tevkîfî ismi de “Benî İsrail”dir¹⁸¹. Hz. Aişe (ra), Rasulü Allah’ın her gece uyumadan önce Benî İsrail ve ez-Zümer (sûrelerin)i okuduğunu rivayet etmiştir.¹⁸² “Subhân”¹⁸³ ise içtihadî isimidir.

18. el-Kehf: Bu sûre ismini ihtiva ettiği konulardan biri olan “Aşhab-ı kehf” kıssası vesilesiyle geçen 18/16. ayetindeki “el-kehf” lafzından almıştır. İbn Merdeveyh’in (421/1030) rivayet ettiğine göre bu sûrenin “Ashâbu’l-Kehf” diye içtihadî bir ismi bulunmaktadır.¹⁸⁴ el-Berâ’ b. Âzib (ra) bir sahabînin (Üseyd b. Hüdâyr) el-Kehf Sûresi’ni okurken yanındaki atının bir şeyden debelendiğini ve bu durumu Rasulü Allah’a bildirince, bu inen şeyin “sekîne” olduğunu buyurdıklarını rivayet etmiştir.¹⁸⁵ Eb’d-Derdâ’ (ra)’ın rivayet ettiğine göre Nebî (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim el-Kehf Sûresi’nin evvelinden –bir rivayette ahirinden-¹⁸⁶ on ayet ezberlerse –başka rivayetlerde okursa-¹⁸⁷ Deccâl’in (şerrinden) emin olur”¹⁸⁸. Beyhaqî’nin (458/1066) İbn ‘Abbâs tarikiyle merfû’an rivayet ettiği bir hadiste, Tevrat’ta, bu sûreye, okuyucusu ile cehennem arasına engel olma anlamına gelen el-Hâile dendiğini söylemiştir. Lakin Beyhaqî bu hadisin, “münker” olduğunu belirtir.¹⁸⁹

19. Meryem: Ebû Bekr b. ‘Abdillâh b. Ebî Meryem el-Ğassânî, dedesinin şöyle dediğini rivayet etmiştir: Rasulü Allah’a gittim ve dedim ki: “bir kızım doğdu”. Buyurdular ki: “Bu gece, bana Meryem Sûresi’nin indiği gecedir. Bunun için onun adını *Meryem* koyun”¹⁹⁰ Alusî, bu sûrenin isimlerinden en meşhur olanının “Meryem” olduğunu kaydetmiştir.¹⁹¹ Bu sûrenin diğer bir ismi de İbn ‘Abbas’a göre, -ilk harflerinden alınma- “Kâf-Hâ-Yâ-‘Ayn-Şâd”dır.¹⁹² Eb Hüreyre (ra), Medine’ye ilk geldiği günlerde Rasulü Allah’ın sabah namazında birinci rekâtta, Kâf-Hâ-Yâ-‘Ayn-Şâd ikinci rekâtta da “Veylün li’l-mutaaffifîn” (sûresini) okuduğunu rivayet etmiştir.¹⁹³ Rasulü Allah’ın zevcelerinden Ümmü Seleme (ra) de, Habeşistan’a

181- Suyutî-İtkan, I, 54. Ayrıca bkz., İbn Mace-Sünen, “İkâme” 7.

182- Tirmizî-Sünen, “Şevâbü’l-Kur’ân” 21. Not: Tirmizî bu hadisi infirad etmiş, diğer yandan “Hasen-Ğarîb” olduğunu kaydetmiştir. (bkz. age, aynı yer.). Sûrenin “Benî İsrâîl” şeklinde geçtiği diğer hadisler için bkz. Buharî, “Tefsîr” 21/1, 17/1; Ahmed b. Hanbel-Müsned, VI, 28, 122; İbn Mace-Sünen “İkâme” 717

183- Suyutî-İtkan, I, 54; Şehâvî, önce “Subhân” ismini sonra ise “Benî İsrâîl” ve “el-İsrâ” diye sıralamıştır. (bkz. Şehavî-Cemal, I, 37).

184- Suyutî-İtkan, I, 54.

185- Buharî, “Fezâilü’l-Kur’ân” 11; Müslim, “Müsâfirin” 240; Tirmizî-Sünen, “Şevâbü’l-Kur’ân” 6.

186- Müslim, “Müsâfirin” 257.

187- Müslim, “Müsâfirin” 257.

188- Müslim, “Müsâfirin” 257.

189- Suyutî-İtkan, I, 54.

190- Suyutî-Tefsîr, IV, 258.

191- Alusî-Tefsîr, XVI, 56.

192- Alusî-Tefsîr, XVI, 56.

193- Ahmed b. Hanbel-Müsned, II, 345-46.

ilk gittiklerinde Necâşi'nin karşısında Ca'fer b. Ebî Tâlib'in Kâf-Hâ-Yâ-'Ayn-Şâd (sûresinin) başından ayetler okuduğunu rivayet etmiştir.¹⁹⁴

20. Tâ-Hâ: Adımı, başında geçen *kesik harflerden* biri olan ve "Ey İnsan!" vs. mânalara gelen "طه" kelimesinden almıştır. Şehâvî bu sûrenin içtihadî isminin "el-Kelîm" olduğunu kaydeder.¹⁹⁵ İbn Mes'ûd (ra), Benû İsrâîl, el-Kehf, Meryem, Tâ-Hâ ve el-Enbiyâ (sûrelerinin) ilk inen ve yine ilk defa ezberlenen (veya ezberlemek, anlamak üzere ilim dünyasına kazandırılan) sûrelerden olduğunu söylemiştir.¹⁹⁶ Tabiinden Kâsım b. 'Abdurrahmân, "İsm-i a'zâm"ın "el-Bakara", "Âl-i 'İmrân" ve "Tâ-Hâ" gibi sûrelerden birinde olabileceğini rivayet etmiştir.¹⁹⁷ Ebû Hüreyre "Allah (c.c.) Tâ-Hâ ve Yâ-Sin sûrelerini Hz. Adem'i yaratmadan tam bir yıl önce okudu.." ¹⁹⁸ şeklinde bir rivayet nakletmiştir ki bu haberi, sahih rivayetlerde olmamakla birlikte konumuz açısından fazla mahzuru olmaması gerektiğini düşünerek burada kaydetmekte bir beis görmedik.

21. el-Enbiyâ: İbn Mes'ûd'un "el-Enbiyâ Sûresi" ile ilgili rivayeti önceki sûre münasebetiyle geçmişti.¹⁹⁹ Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî'nin rivayet ettiğine göre Rasulülla (s.a.v.), sabah namazında el-Enbiyâ' Sûresi'ni okurken bir ayeti (sehven) atlayıp diğer bir ayete geçmiştir.²⁰⁰ Sûre hakkında detaylı bir bilgiyi ihtiva eden bu rivayet, Rasulülla devrinde sûrenin isminin çok iyi bilindiği kanaatini güçlendirmektedir. Şehâvî bu sûrenin içtihadî isminin -ilk kelimesinden alınma-"İkterabet" olduğunu kaydeder.²⁰¹ İbn Teymiyye ise sûreye "ez-Zîkr" isminin verildiğini nakleder²⁰²

22. el-Hac: 'Ukbe b. 'Amir'in (ra) bildirdiğine göre, Rasulülla'a "İçinde secde bulunduğundan dolayı el-Hac Sûresi daha mı faziletlidir?" diye sorulunca buyurdular ki, "Evet".²⁰³

23. el-Mü'minûn: 'Abdullâh b. es-Sâib'den (ra) rivayet edildiğine göre Rasulülla (s.a.v.) sabah namazında el-Mü'minûn Sûresi'ni okurdu. Yine aynı sahabî şunu rivayet etmiştir: "Rasulülla (s.a.v.) Mekke'de sabah namazını kıldırdı, el-Mü'minûn Sûresi ile istiftah etti (zammı sûre olarak okudu) Mûsâ, Hârûn ve İsâ'nın (geçtiği ayetlere) gelince kendisini bir aksırma tuttu ve öylece secdeye

194- Ahmed b. Hanbel-Müsned, I, 202, 203, V, 391.

195- Şehavî-Cemal, I, 37.

196- Buharî, "Tefsîr" 17/1, 21/1; "Fezâilü'l-Kur'an" 6.

197- İbn Mâce-Sünen, "Du'â" 9.

198- Deylemî-Firdevs, I, 163; Darimî-Sünen, "Fezâilü'l-Kur'an" 20.

199- Bkz. Buharî, "Tefsîr" 21/1, "Fezâilü'l-Kur'an" 6.

200- Abdurrezzak-Musannef, II, 112.

201- Şehavî-Cemal, I, 37. Not: Şehâvî, "İkterabet" ismini öne almıştır. (bkz. Şehavî-Cemal, I, 37).

202- İbn Teymiyye-Fetava, XV, 265.

203- Tirmizî-Sünen, "Cumû'a" 22; Malik-Muvatta "Kur'an" 13.

vardı.²⁰⁴ Şehâvî ise bu sûrenin ismini –ilk kelimelerinden alınma- “Kad eflâhâ” olarak kaydetmiştir.²⁰⁵

24. en-Nûr: Adını, Nûr Âyeti denilen ve içerisinde en-nûr kelimesesinin geçtiği 24/35 ayetinden almıştır. Tabiinden Şeybânî (h.138) diyor ki: “Abdullâh b. Ebî Evfâ’ya dedim ki: ‘Hiç Rasulüllah kimseyi recm etti mi?’ Dedi ki ‘Evet’. en-Nûr Sûresi’nden sonra mı yoksa evvel mi? diye sorunca, dediler ki: ‘Bilmiyorum’”.²⁰⁶ Beyhâkî’nin Mücâhid’den rivayet ettiğine göre Rasulüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Erkeklerinize el-Mâide Sûresi’ni, kadınlarınıza da en-Nûr Sûresi’ni öğretiniz”²⁰⁷

25. el-Furkân: Adını, “mühim davaları çözüp neticeye bağlayan kesin delil” anlamına gelen ve aynı zamanda Kur’an’ın bir ismi olan birinci ayetindeki “el-furkân” kelimesinden almıştır. Daha çok “eḥrûf-i seb’â” ile alakalı Ömer b. el-Ḥaṭṭâb’ın şöyle dediği rivayet edilir: Rasulüllah’ın sağlığında (namazda) Hişâm b. Hâkîm’in el-Furkân Sûresi’ni okuduğunu işittim. Duydum ki Hişâm bu sûreyi Rasulüllah’ın bana okutmadığı bir takım harflerle okuyor.²⁰⁸ Bu sûre ayrıca –ilk kelimelerinden alınma- “Tebâreke’l-lezî nezzele’l-furkâne” diye de isimlendirilir.²⁰⁹

26. eş-Şu’arâ’: İsmi, 26/224-227 ayetlerindeki konudan ve 26/224’deki “eş-şu’arâ” lafzından almıştır. Übey b. Kâ’b’in rivayet ettiğine göre Rasulüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim eş-Şu’arâ’ Sûresi’ni okursa o kimse için on ḥasene ve bir de Nûh’u tasdik ve tezkib edenlerin sayısınca sevap yazılır.”²¹⁰ Mücâhid, bu sûrenin isminin “Ṭâ-Sîn-Mîm” olduğunu söylerken²¹¹ İmâm-ı Mâlik de, Tefsir’inde sûreye “el-Câmi’”denildiğini zikreder.²¹² Sûrenin adı “el-Câmi’a”²¹³ olarak da geçer. Suyûtî ise sûrenin ismini “Ṭâ-Sîn-Mîm eş-Şu’arâ”²¹⁴ olarak kaydetmiştir.

27. en-Neml: İsmi, 27/18. ayetinde geçen ve “karıncalar” anlamına gelen “النمل” kelimesinden almıştır. Sûreye “Süleymân” ismi de verilmiştir²¹⁵ ki daha önce geçen Eb’d-Derdâ’ hadisinde bu isimden söz edilmişti.²¹⁶ Şehâvî ise “Ṭâ-Sîn” şeklinde kaydetmiştir.²¹⁷ Rasulüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim ‘Ṭâ-Sîn Süleymân’ı okursa o kişiye on ḥasene ve bir de Süleymân’ı tasdik ve tezkip

204- Müslim, “Şalât” 163; Neseî, “İftitâh” 76; Buharî-Târih, V, 102; Abdurrezzak-Musannef, II, 112.

205- Şehavî-Cemal, I, 37.

206- Buharî, “Ḥudûd” 21, 37; Müslim, “Ḥudûd” 29; Ahmed b. Hanbel-Müsned, IV, 355.

207- Beyhâkî-Şuab, II, 477.

208- Buharî, “Ḥusûmât” 4; Müslim, “Müsâfirîn” 270, 271.

209- İbn Nedîm-Fihrist, s. 38.

210- Zeylaî-Tahric, II, 383.

211- Kurtubî-Tefsir, XIII, 61.

212- Suyûtî-İtkan, I, 54.

213- Tehânevî, I, 660.

214- Suyûtî-Tefsir, V, 62.

215- Suyûtî-İtkan, I, 54; Şehavî-Cemal, I, 37).

216- İbn Mace-Sünen, “İkâme” 71.

217- Şehavî-Cemal, I, 37. Şehâvî, bu ismi “Neml”den önce kaydetmiştir. (bkz. Şehavî-Cemal, I, 37).

edenlerin sayısınca sevap yazılır”²¹⁸ Kâatâde ve Şâbit b. Ümâre, Nebî (s.a.v.)’in, en-Neml Sûresi ininceye kadar بسم الله الرحمن الرحيم yazmadığını rivayet etmişlerdir²¹⁹ ki, bu rivayet söz konusu sûrenin ismi hakkında en detaylı bilgiyi ihtiva etmektedir.

28. el-Ğaşâş: Hz. Mûsâ (as)’ın kıssasının Kur’an’da en detaylı anlatıldığı sûre olması hasebiyle “el-Ğaşâş” adını almıştır. Seĥâvî bu sûrenin ismini –ilk kelimsinsen alınma-“Tâ-Sîn-Mîm” olarak tespit etmiştir.²²⁰ Übey b. Kâ’b’in rivayet ettiğine göre Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim ‘Tâ-Sîn-Mîm el-Ğaşâş Sûresi’ni okursa Hz. Mûsâ’yı tasdik eden ve onu tekzib edenlerin sayısınca sevap kazanır.”²²¹

29. el-‘Ankebût: İsmi, içindeki 41. ayette örümcek anlamına gelen “الانكبوت” kelimesinden almıştır.²²² Seĥâvî “Elif-Lâm-Mîm’e ĥasibe’n-nâsu” olarak kaydetmiştir.²²³ Aişe (ra), Rasulü Allah’ın Güneş ve Ay tutulması sırasında dört rekât namaz kılıp dört de secde yaptığını; birinci rekâtta el-‘Ankbût veya er-Rûm, ikinci rekâtta ise Yâ-Sîn’i okuduğunu rivayet etmiştir.²²⁴

30. er-Rûm: Sahabeden Ebû Ravĥ el-Külâ’î (ra) diyor ki, Rasulü Allah (s.a.v.) bir sabah namazında (zamm-ı sûre olarak) er-Rûm Sûresi’ni okudu.”²²⁵ Sahabenin, Resûlullah’ın namazda hangi sûreleri okuduğunu ismi ile bilmesi, söz konusu sûrenin isminin o dönemde bilindiğini göstermektedir. Seĥâvî “Elif-Lâm-Mîm ĥulibeti’r-Rûm” olarak kaydetmiştir.²²⁶

31. Loĥmân: Konuları arasında en dikkate değer bölüm Hz. Lokman’ın oğluna yaptığı nasihatleri nakleden kısım olduğundan, bu hakikatlerin önemini göstermek üzere “Loĥmân” adını almıştır. el-Berâ’ b. ‘Âzib’in (ra) anlattığına göre Rasulü Allah (s.a.v.) kendilerine öğle namazını kıldırırken Loĥmân ve ez-Zâriyât sûrelerini okumuş, onlar da okuduğu ayetlerin bir kısmını işitirlermiş.²²⁷

32. es-Secde: 15. ayetinde, ayetleri dinleyen müminlerin secdeye kapandığını ifade etmesinden ötürü bu ismi almıştır.²²⁸ Sûrenin hadiste geçen diğer bir ismi ise

218- Zeylaî-Tahric, III, 23.

219- Eb Davud-Sünen, “Şalât” 122. Sûrenin hadislerdeki ismi için ayrıca bkz. İbn Mace-Sünen, “İkâme”71.

220- Seĥavî-Cemal, I, 37.

221- Zeylaî-Tahric, III, 36.

222- Not: Elmalî’nin da dediği gibi, yalnız “alem” olarak verilmiş özel isimlerin tercümesi doğru olmayacağından “Örümcek Sûresi” denilmeye kalkışılmamalıdır; “Örümcek zikrolunan sûre” denilmelidir. (Elmalî, VI, 207).

223- Seĥavî-Cemal, I, 37.

224- Darekutnî, II, 64.

225- Neseî-Sünen, “İftitâĥ” 41; Ahmed b. Hanbel-Müsned, III, 471, 472, V, 363, 368; Abdurrezzak, Musannef, II, 116-117.

226- Seĥavî-Cemal, I, 37.

227- Neseî-Sünen, “İftitâĥ” 55; İbn Mace-Sünen, “İkâme” 8.

228- Not: Kur’an’da “es-Secde Sûresi” adıyla biri bu, diğeri “Ĥâ-Mîm Fuşşilet Sûresi” olmak üzere iki sûre vardır; ancak aralarını ayırmak için buna “Loĥmân Secdesi” diğesinde de “Ĥâ-Mîm Secdesi” denir. (bkz. Elmalî, VI, 282).

“Tenzîl es-Secde”dir.²²⁹ Ayrıca “Elif-Lâm-Mîm”²³⁰, “el-Međâci”, “el-Münciye”²³¹, gibi içtihadî isimleri de vardır. Tabresî ise, sûreye “es-Secde” dendiği gibi “Secdetu Lokmân” da denebileceğini belirtmiştir.²³² İbn ‘Abbâs (ra) anlatıyor: Rasulülla (s.a.v.) Cuma günü sabah namazında “Elif-Lâm-Mîm es-Secde” ve “Hel’etâ ‘ale’l-insânî hînun mine’d-dehri” okurdu. Yine İbn ‘Abbâs, Rasulülla’ın, kendisinden Cuma gecesini birinci rekâtta “Fâtihatu’l-kitâb” ile “Yâ-Sîn Sûresi”ni, ikinci rekâtta “Fâtihatu’l-kitâb” ile “Hâ-Mîm ed-Duĥân”, üçüncü rekâtta “Fâtihatu’l-kitâb” ile “Elif-Lâm-Mîm Tenzîl es-Secde” ve dördüncü rekâtta “Fâtihatu’l-kitâb” ile mufaşşal sûrelerden biri olan “Tebâreke”yi okumak üzere dört rekât namaz (hiĥz namazı) kılmasını istemiştir.²³³

33. el-Aĥzâb: Bu ismi, 33/20, 22 ayetlerinde geçen ve Hz. Peygambere karşı savaşı birleşik düşman grupları anlamına gelen “ĥizb”in çoĥulu “aĥzâb” kelimesinden veya “Ĥandek” savaşının en çok yer aldığı bir konu olması hasebiyle almıştır. Zeyd b. Şâbit (h.45), el-Muşĥaf’ın nüshalarını istinsah ederken (Hz. Osman döneminde) el-Aĥzâb Sûresi 23. ayetini daha önce Rasulülla’ın onu okuduğunu bizzat işittiği –veya hattına eliyle dokunduğu- halde bulamadığını ve daha sonra ayeti, -Rasulülla’ın şahadetini iki şahitliğe bedel saydığı- Ĥüzeyme/Ebû Ĥüzeyme b. Şâbit el-Enşârî’nin yanında bulunduğunu söylemiştir.²³⁴ Übey b. Kâ’b bir gün: “-Aĥzâb Sûresi’ini kaç ayet olarak okuyorsunuz?” diye sordu, “-Yetmiş kûsûr/yetmiş üç” cevabını alınca onlara şöyle dedi: “-Ben Rasulülla (s.a.v.) ile beraber bu sûreyi okurdum, onun içinde el-Bakara veya ondan daha fazla ayet vardı; ‘Recim ayet’ de onun içindeydi.”²³⁵

34. Sebe’: İhtiva ettiği konulardan biri olan ve 15. ayette geçen “Sebe” halkı sebebiyle “Sebe” ismini almıştır. Ayrıca bu sûrenin ismi “Sebe’ el-melike” ve “el-Melike” olarak da bilinir.²³⁶ Übey b. Kâ’b’ın rivayet ettiğine göre Rasulülla (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim Sebe’ Sûresi’ni okursa her nebî ona refik olur ve onunla musafaha eder”²³⁷

35. Fâtır: Allah’ın (c.c.) yaratıcılığını bildiren ve ilk ayette geçen “Fâtır” isminden dolayı “Fâtır” ismini almıştır. “el-Melâike” ise içtihadî isimdir.²³⁸ “el-Ĥamdulillahi fâtır” diye de anılır.²³⁹ Übey b. Kâ’b’ın rivayet ettiğine göre

229- Nesej-Sünen, “Şâlât” 16; İbn Mâce-Sünen, “İkâme” 6.

230- Alusî-Tefsir, XXI, 116.

231- Darimî-Sünen, “Fezâilü’l-Ĥur’ân” 19.

232- Alusî-Tefsir, XXI, 115.

233- Tirmizî-Sünen, “Da’âvât” 114.

234- Buharî, “Tefsir” 33/3; Ahmed b. Hanbel-Müsned, V, 188, 189.

235- Ahmed b. Hanbel-Müsned, V, 132.

236- İbn Nedim-Fihrist, s. 38-39.

237- Zeylaî-Tahrir, III, 142.

238- Muhammed Salim, I, 101; Suyutî-İtkan, I, 54.

239- İbn Nedim-Fihrist, s. 38.

Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim el-Melâike Süresi’ni okursa cennetin sekiz kapısından içeri davet edilir ve dilediğinden girer.”²⁴⁰

36. **Yâ-Sîn**: İsmi, Kur’an’ın en kısa ayeti olan ilk ayetinden almıştır. Tevkîfî isimlerinden biri “Kalbî’l-Kur’ân=Kur’an’ın Kalbî”dir ve Tirmîzî’nin Enes’ten rivayetine göre bu ismi Rasulü Allah vermiştir.²⁴¹ Beyhakî Hz. Eb Bekr’den merfû olarak Ya-Sîn Süresi’nin Tevrat’ta “el-Mu’imme” adıyla geçtiğini kaydeder.²⁴² Yine buna benzer bir rivayette “Tevrat”ta “el-’azîze” adında bir sûre olduğu, bu sûreyi okuyana “el-’azîz” dendiği ve bu sûrenin de “Yâ-Sîn” olduğu rivayet edilir.²⁴³ Okuyandan her türlü kötülüğü uzaklaştırdığı ve her ihtiyacını karşıladığı için sûreye “ed-Dâfi’a”, “el-Müdâfi’a”, “el-Kâziye”²⁴⁴, “Mudâfi’â-i Kâziye”²⁴⁵ dendiği gibi “Yâ-Sîn ve’l-Kur’ân”²⁴⁶ ve “el-’Azîme” de denir. Hz. Peygamber Eb’l-Hasen’e “hıfz namaz”ını öğretirken bizzat isim vererek her rekâtta “Fâtihâtü’l-kitâb” olmak üzere şu sûreleri okumasını tavsiye etmiştir: Birinci rekâtta “Yâ-Sîn”, ikinci rekâtta, “Elif-Lâm-Mîm Tenzil es-Secde”, üçüncü rekâtta “Hâ-Mîm ed-Duhân” ve son rekâtta mufaşşal sûrelerden “Tebâreke”.²⁴⁷

37. **eş-Şâffât**: Adını, “*dizilip saf olanlar veya saf dizilenler*” anlamına gelen birinci ayetindeki “eş-şâffât” kelimesinden almıştır. Rasulü Allah (sav), “Her kim eş-Şâffât Süresi’ni Cuma günü okursa Allah onun ne arzusu varsa verir.”²⁴⁸ Beyhakî İbn Ömer’in şöyle dediğini nakleder: “Rasulü Allah (s.a.v.) bize namazı hafif kıldırmanızı emreder ve eş-Şâffât (sûresi) ile (sabah) namazını kıldırır.”²⁴⁹ Übey b. Kâ’b, kendisi Rasulü Allah’ın yanında iken, onun, (vücudunda) bir yeri sızlayan bir bedevi için “Fâtihâtü’l-kitâb”ı el-Bakara Süresi’nin evvelinden dört ayeti, el-Bakara 2/163 ayeti, “Âyetü’l-Kürsî”, Âl-i ‘İmrân 3/18 ayeti, A’râf 7/54 ayeti, el-Mü’minûn 23/116 ayeti, el-Cin 72/3 ayeti, eş-Şâffât 37/1-10 ayetleri, el-Haşr 59/22-24 ayetleri, “Kul hüvâllâhu ’eĥad” ve “Mu’avvizeteyn” ile iyileşmesi için dua ettiğini (*ta’vîz*) ve bedevinin bundan sonra sanki hiç bir yeri sızlamamış gibi iyileştiğini rivayet etmiştir.²⁵⁰

38 **Şâd** : Adını, birinci ayetindeki “ص” harfinden almıştır. Bu sûreye “Şâd ve’l-Kur’ân” da denir. Ebû Sâ’id el-Hudrî (ra) diyor ki, rüyamda Şâd Süresi’ni yazdığımı gördüm; secde ayetine varınca elimdeki “divit”, “kalem” ve ne varsa

240- Zeylai-Tahric, III, 158.

241- Tirmizi-Sünen, “Fezâilü’l-Kur’ân(Şevâbü’l-Kur’ân)” 7; İbn Mansur-Sünen, II, 283.

242- Beyhakî-Şuab,II, 481.

243- Deylemî-Firdevs, III, 181.

244- Suyutî-İtkan, I, 54. Not: Beyhakî bu hadisi münker kabul etmiştir (bkz. Beyhakî-Şuab, II, 481)

245- Elmalılı, VI, 394.

246- Mukaddimetan, s. 9.

247- Tirmizi-Sünen, “Da’âvât” 114.

248- Kenz, I, 592.

249- Neseî-Sünen, “İmâme”, 817; Behakî-Sünen, II, 318. Ayrıca İbn Mâce Resulü Allah’tan içinde “eş-Şâffât Süresi’nin geçtiği merfû bir hadisi nakletmiştir. (bkz. İbn Mâce-Sünen, “Tıb” 64.

250- İbn Mâce-Sünen, “Tıb” 64; Ahmed b. Hanbel-Müsned, V 128.

hepsi secde etti...”²⁵¹ İbn ‘Abbâs: Şâd Sûresi’ndeki secdenin vacip secdelerden (‘azâim-i sucûd) olmadığını söylemiştir.²⁵² Hz. Peygamber (as), minberde ‘Şâd Sûresi’ni okuduktan sonra (secde ayetinden dolayı) inip secde etmiştir.²⁵³ Şehâvî bu sûrenin ismini “Dâvûd” olarak tespit etmiştir.²⁵⁴

39. ez-Zümer: 39/71 ve 39/73 ayetlerinde “takım, zümre” anlamına gelen “زمره”ün çoğulu “زمر” kelimesinden almıştır. Hz. Aîşe (ra) Rasulüllah’ın her gece uyumadan önce Benî İsrâîl ve ez-Zümer sûrelerini okuduğunu rivayet etmiştir.²⁵⁵ Şehâvî bu sûrenin ismini “el-Ğuref olarak kaydetmiştir.²⁵⁶

40. Ğâfir: İsmi, ilk ayetinde yer alan ve Allah’ın sıfatlarından olan “غافر” kelimesinden almıştır.²⁵⁷ Yaygın kullanılan diğer bir ismi de “el-Mü’min”dir.²⁵⁸ Übey b. Kâ’b’ın rivayet ettiğine göre Rasulüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim el-Mü’min Sûresi’ni okursa her nebînin, siddîkin, şehidin, mü’minin ruhları ona duada bulunur”.²⁵⁹ Ayrıca bu sûrenin, -yine ilk kelimelerinden alınan- “eṭ-Ṭavi”²⁶⁰, “Hâ-Mîm”²⁶¹ ve “Hâ-Mîm el-Mü’min” gibi içtihadî isimleri de vardır.

41. Fuşşilet: İsmi, üçüncü ayetindeki “sûrelerinin başları ve sonları ayırd edilmiş, mânası itibariyle vaad ve tehdid, ahkâm diğer kısımlara ayrılarak ayrıntılarıyla anlatılmış” anlamına gelen “فصلت” kelimesinden almıştır. Bununla birlikte sûreye, “es-Secde”²⁶², “el-Ekṣât=azıklar”²⁶³, “el-Meşâbih”²⁶⁴, “Hâ-Mîm es-Secde”²⁶⁵ ve “Hâ-Mîm”²⁶⁶ de denir.

42. eş-Şûrâ: Adını, 42/38 ayetindeki, toplum yönetiminde pek önemi olan “سورى” kavramından almıştır. “Hâ-Mîm ‘Ayn-Sîn-Kâf”²⁶⁷, “‘Ayn-Sîn-Kâf”²⁶⁸ şeklinde de isimleri mevcuttur. Taberânî’nin rivayetine göre Meymûne validemiz, Rasulüllah’ın kendisine şöyle dediğini bildirmiştir: “-Meymûne, sen ‘Hâ-Mîm-‘Ayn-

251- Ahmed b. Hanbel-Müsned, III, 78, 84.

252- Buhârî, “Enbiyâ” 39; Eb Davud-Sünen, “Sücûd” 5; Ahmed b. Hanbel-Müsned, I, 360; Darîmî-Sünen, “Şalât” 161.

253- Eb Davud-Sünen, “Sücûd” 5.

254- Şehavî-Cemal, I, 37.

255- Tirmizî-Sünen, “Da’âvât” 22; Ahmed b. Hanbel-Müsned, VI, 68, 122.

256- Suyutî-İtkan, I, 54; Şehavî-Cemal, I, 37.

257- Suyutî-Tertib, s.182.

258- Not: Sûrenin 40/28. ayetinde zikredilen “Mü’min-i Âl-i Fir’avn”un zikredilmesi dolayısıyla bu isim vermiştir (bkz. Suyutî-İtkan, I, 54).

259- Zeylaî-Tahrir, III, 223.

260- Suyutî-İtkan, I, 54.

261- Not: حَم =Hâ-Mîm, Rahman’ın, Muhammedin (as) ruhunda tecelli eden ledünni, ilâhî rahmetinin icamlı bir remzidir. (Bkz. Elmahılî, VII, 67).

262- Zeylaî-Tahrir, III, 230.

263- Alusî-Tefsir, XXIV, 94.

264- Suyutî-İtkan, I, 54.

265- Şehavî-Cemal, 37; Suyutî-Tefsir, V, 358.

266- Kurtubî-Tefsir, XVI, 104.

267- Şehavî-Cemal, 37. Not: Şehâvî, bu ismi “eş-Şûrâ”dan önce kaydetmiştir. (bkz. Şehavî-Cemal, I, 37); Suyutî-Tefsir, VI, 2.

268- Alusî-Tefsir, XXV, 10.

Sîn-Kâf'ı okuyur musun?...²⁶⁹ Bu rivayette Rasulü Allah'ın, sûrenin isimlerinden birini telaffuz ettiğini görmekteyiz.

43. ez-Zuḥruf: Adını, 43/35 ayetinde geçen ve "altın, mücevher, yıldızlı nakışlar" anlamına gelen "زعرف" kelimesinden almıştır. Suyûtî "Ḥâ-Mîm ez-Zuḥruf"²⁷⁰ olarak kaydetmiştir. Vâhid b. Süleym diyor ki, tabiinden 'Atâ' b. Ebî Rebâh'ın (h. 114) yanına gittim, "kader" hakkında Basralıların ileri geri konuştuklarında şikâyet edince bana dedi ki: "Sen Kur'an'ı okumuyor musun?" "Evet" deyince, bana ez-Zuḥruf (sûresini) oku dedi.²⁷¹ Bu haberde tabiin döneminde söz konusu sûrenin isminin İmâm Muşşaf'taki şekliyle bilindiği ortaya çıkmıştır.

44. ed-Duḥân: İsmi, 44/35 ayetinde "açlık-kıtlık yılları", "gelmesi çok kuvvetle muhtemel olan şer" veya "dumanlı/gazlı hava" anlamlarına gelen "دحان" kelimesinden almıştır. Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiğine göre Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Her kim 'Ḥâ-Mîm ed-Duḥân'ı herhangi bir gecede okursa yetmiş bin melek ona istiğfar ettiği halde sabahlar"²⁷² ve yine "Kim cuma gecesi 'ed-Duḥân'ı okursa mağfret olunur"²⁷³

45. el-Câsiye: Adını, 45/28 ayetindeki "diz üstü çökmüş, derli toplu, en itinalı ve hürmetli", "toplanmış cemaat" anlamlarına gelen ve ahirette bütün milletlerin, Allah'ın hakimiyeti karşısında dize geleceklerini ifade eden "الحائية" kelimesinden almıştır. Ayrıca "eş-Şerîa"²⁷⁴, "Ḥâ-Mîm eş-şerîa"²⁷⁵ ve "ed-Dehr"²⁷⁶ gibi içtihadî isimleri vardır. Übey b. Kâ'b'ın rivayet ettiğine göre Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Her kim 'Ḥâ-Mîm el-Câsiye Sûresi'ni okursa Allah onun ayıbını örter ve ahiret gününde korkusunu (el-feze') giderir."²⁷⁷

46. el-Aḥkâf: Adını, 46/21 ayetinde geçen ve "eğri büğrü kum tepeleri" anlamına gelen ve 'Âd kavminin uyarıldıkları sırada buldukları yerin adı olan "الأحفاف" kelimesinden almıştır. Übey b. Kâ'b'ın rivayet ettiğine göre Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Her kim el-Aḥkâf Sûresi'ni okursa Allah o kimseye her adedine on olmak üzere dünyadaki kumlar sayısınca sevap yazar."²⁷⁸ İbn Mes'ûd: "Resulü Allah bana el-Aḥkâf Sûresi'ni okuttu..."²⁷⁹ Yine İbn Mes'ûd, Rasulü Allah'ın kendisine Âl-i Ḥâmîm yani el-Aḥkâf (sûresinden) ve otuz ayetli (şelâsîne)

269- Taberânî-Mu'cem, XXIV, 29. Heysemî, bu hadisin kritiğini yapmış Taberânî'nin şeyhi Muhammed b. Abdûs hariç diğerlerinin sahih olduğunu söylemiştir. (bkz. Heysemî-Zevaid, V, 102).

270- Suyûtî-Tefsir, VI, 13.

271- Tirmizî-Sünen, "Kader" 17.

272- Tirmizî-Sünen, "Fezâilü'l-Kur'an (Şevâbü'l-Kur'an)" 8.

273- Tirmizî-Sünen, "Fezâilü'l-Kur'an (Şevâbü'l-Kur'an)" 8.

274- Şavî-Cemal, I, 37; Suyûtî-Tefsir, VI, 34.

275- İbn Nedîm-Fihrist, 38.

276- Suyûtî-İtkan, I, 54.

277- Zeylâi-Tahrîc, III, 276.

278- Zeylâi-Tahrîc, III, 291.

279- Ahmed b. Hanbel-Müsned, I, 321. Not: Alusî, tefsirinde bu rivayetin İbn 'Abbâs'tan geldiğini söylüyorsa da, (bkz. Alusî-Tefsir, XXVI, 4) Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde böyle bir rivayete rastlanmamıştır.

sûrelerden öğrettiğini ve o zaman sûrelerin ekseri 30 ayet olduğu için sûrelerin isimlerine “şelâşine” dendığını beyan etmiştir.²⁸⁰ Suyutî’ye göre diğer bir ismi “Hâ-Mîm el-Ahkkâf”tır.²⁸¹

47. Muḥammed (as): İsmi, 47/2 ayetinde geçen “محمد” kelmesinden almıştır. Ayrıca sık kullanılan bir ismi de “el-Ḳitâl” olup “Ve’l-lezîne keferû”²⁸² diye bir içtihadî ismi de vardır.²⁸³ Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim Muḥammed Sûresi’ni okursa Allah’ın üzerine, o kimseyi cennet nehirlerinden içirmesi bir hak olur.”²⁸⁴

48. el-Feth: Adını, 48/1 ayetinde “Ḥudeybiye antlaşmasını” veya “Mekke’nin fethini” ifade eden ve “zâfer” anlamına gelen “فتح” kelimesinden almıştır. Diğer bir ismi de “İnnâ feteḥnâleke” dir ve hadislerde sık sık geçer.²⁸⁵ Hz. Ebû Bekr, Ḥudeybiye antlaşmasını pek kabûllenemeyen ve bunun için Rasulü Allah’a naz makamında serzenişte bulunarak bir kısım ifadeleri söyledikten sonra dert yanmak için kendisine gelen Hz. Ömer’i teskin etmek maksadıyla: “O, Allah’ın Resulüdür. Allah onu ebedâ zayi etmeyecektir” dediği ve bunun üzerine de el-Feth Sûresi inip, Hz. Peygamber’in de hemen bu sûreyi Hz. Ömer’e okuduğu rivayet edilmektedir.²⁸⁶ ‘Abdullah b. Muğaffel, Resullullah’ın Mekke Fethi günü devesinin üzerinde el-Feth Sûresi’ni *tercî* yaparak (nameli şekilde) okuduğunu rivayet etmiştir.²⁸⁷

49. el-Ḥucurât: İsmi, 49/5 ayetindeki “odalar, bölmeler” anlamına gelen, “Peygamber (as)’ın hâne-i saâdetinin odaları”nı kasteden ve “حجرة”ünün çoğulu “الحجرات” kelimesinden almıştır. Hâriş b. Ebî Dirâr el-Ḥuzâ’î (ra)’ın hadisesi üzerine el-Ḥucurât (sûresi) inmiştir.²⁸⁸ Söz konusu rivayette adı geçen sahabî başından geçen hadiseyi sûrenin ismini vererek anlatmaktadır; bundan anlaşılıyor ki Rasulü Allah döneminde sûrenin ismi bilinmektedir. Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim el-Ḥucurât Sûresi’ni okursa Allah o kimseye, kendi zatına itaat ve isyan edenlerin sayısınca sevap yazar.”²⁸⁹

50. Kâf: İsmi, birinci ayette geçen ve *kesik harfler* kabilinden olan “ق” harfinden almıştır. Bu sûrenin “el-Bâsikât” diye bir de içtihadî ismi vardır.²⁹⁰ Sahabeden Evs b. Ḥuzeyfe (ra), Rasulü Allah’ın ashabının *mufaşşal sûreleri* Kâf Sûresi’nden itibaren saydığını rivayet etmiştir.²⁹¹ Ebû Vâkid el-Leyşî (ra),

280- Ahmeb b. Hanbel-Müsned, I, 419, 421, 452.

281- Suyutî-Tefsir, VI, 37.

282- Suyutî-İtkan, I, 54.

283- Muhammed Salim, I, 104.

284- Zeylaî-Tahric, III, 301.

285- Suyutî-İtkan, I, 54.

286- Buharî, “Cizye” 18, “Tefsir” 48/5.

287- Buharî, “Fezâilü’l-Ḳur’ân” 30; Müslim, “Müsâfirin” 239.

288- Ahmed b. Hanbel-Müsned, IV, 279.

289- Zeylaî-Tahric, III, 353.

290- Suyutî-İtkan, I, 54; Şehavî-Cemal, 37.

291- Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 9.

Rasulü Allah'ın Bayram Namazında Kâf ve İktebet (sûrelerini) okuduğunu rivayet etmiştir.²⁹² Müslim ise Şahîh'inde aynı hadisi farklı isimde "İktebeti's-sâ'atu", "Kâf ve'l-Kur'âni'l-Mecîd" şeklinde kaydetmiştir.²⁹³ Ebû Dâvûd "İktebeti's-sâ'atu ve inşakka'l-kamer" şeklinde²⁹⁴ ve Ahmed b. Hanbel ise "Kâf ve'l-Kur'ân" şeklinde kayderken²⁹⁵ yine Ebû Dâvûd bir yerde sadece "Kâf" şeklinde rivayet etmiştir.²⁹⁶ Amre bintu Abdirrahmân, Rasulü Allah'ın, "Kâf ve'l-Kur'âni'l-Mecîd'i Cuma günü minberde okurken ağızdan ezberlediğini rivayet eder.²⁹⁷

51. ez-Zâriyât: Adını, "kırpıp ufalayan veya savuran, ya da toz duman edip götüren" anlamına gelen "الذاريات" kelimesinden almıştır. Berâ' b. Âzib'in (ra) anlattığına göre Rasulü Allah (s.a.v.) kendilerine öğle namazını kıldırırken Lokmân ve ez-Zâriyât sûrelerini okumuş, onlar da okuduğu ayetlerin bir kısmını iştirmişler.²⁹⁸ İbn Ebî Şeybe Hz. Ömer'in öğle namazında Kâf ve ez-Zâriyât sûrelerini okuduğunu rivayet etmiştir.²⁹⁹ Berâ' (ra): "Rasulü Allah'ın arkasında öğle namazını kıldık, Lokmân ve ez-Zâriyât sûrelerinden okuduğu ayetleri ara ara duyardık."³⁰⁰ demiştir ki, bu hadiseler söz konusu sûrenin isminin Rasulü Allah döneminde belirlendiğinin kuvvetli emareleridir.

52. et-Tûr: Adını, birinci ayette Süryanice "dağ" anlamına gelen ve Hz. Mûsâ'nın ilâhî tecellilere mazhar olduğu yerin adı olan "الطور" kelimesinden almıştır. Hadiste de "et-Tûr" olarak geçmiştir.³⁰¹

53. en-Necm: İsmi, "yıldız" anlamına veya "parça parça verilen bir şeyin herbir parçasına verilen isim" anlamına gelen "النجم" kelimesinden almıştır. "Ve'n-Necm", "Ve'n-necmi izâ hevâ" diye de zikredilir.³⁰² Esved, 'Abdullâh'tan Rasulü Allah'ın en-Necm Sûresi'ni okuyup secde ayeti gelince de secdeye vardığını rivayet etmiştir.³⁰³ 'Abdullâh b. Mes'ûd (h.32) içinde *secde ayeti* bulunan sûrelerden ilk inen sûrenin "ve'n-Necm Sûresi" olduğunu rivayet etmiştir³⁰⁴ ki, bu da yine sûrenin isminin iyi bilindiği hakkında önemli bir delildir.

54. el-Kamer: Sûreye, ilk ayetinde geçen ve "dolunay" anlamına gelen "Kamer" ismi verilmiştir ve Suyûfî de bu ismi desteklemiştir.³⁰⁵ Diğer bir tevkiîfi

292- Tirmizî-Sünen, "Cumû'a" 33; Neseî-Sünen, "İdeyn" 12; Beyhakî-Şuab, II 479.

293- Müslim, "İdeyn" 14, 15.

294- Eb Davud-Sünen, "Şalât" 246.

295- Ahmed b. Hanbel-Müsned, IV, 436, 463.

296- Eb Davud-Sünen, "Şalât" 66.

297- Müslim, "Cumû'a" 50-52. Sûrenin "Kâf" şeklindeki ismi için bkz. Tirmizî-Sünen, "Cumû'a" 33; Darimî-Sünen, "Şalât" 66; Ahmed b. Hanbel-Müsned, VI, 435.

298- İbn Mace-Sünen, "İkâme" 8; Neseî-Sünen "İftitâh" 55.

299- İbn Ebî Şeybe-Musannef, I, 392.

300- Neseî-Sünen, "İftitâh" 55.

301- Eb Davud-Sünen, "Şehrü ramazân" 9. Not: Hadisin metni 74. sûrede gelecek.

302- Alusî-Tefsir, XXVII, 44.

303- Buhârî, "Ezân" Hadis no: 1008.

304- Buhârî, "Tefsir" 53/4.

305- Suyutî-İtkan, I, 54.

ismi ise "İkterabet"tir.³⁰⁶ Seḥâvî "İkterabeti's-sâ'atu"³⁰⁷ şeklinde kaydetmiştir.³⁰⁸ Beyhakî, İbn 'Abbâs'tan rivayetle Tevrat'ta bu sûrenin isminin "el-Mübeyyîza" olduğunu rivayet etmişse de söz konusu hadisi münker saymıştır.³⁰⁹

55. er-Raḥmân: Sûreye, ilk ayetinde "الرحمن" ismi geçtiğinden ve sûre boyunca Allah'ın rahmaniyeti anlatıldığından bu ad verilmiştir. Ayrıca bu sûreye "Arûsu'l-Kur'an=Kur'an'ın gelini/Kur'an'ın zirvesi" da denir.³¹⁰ Câbir b. 'Abdillâh (ra) Resullûllah'ın, ashabına er-Raḥmân Sûresi'ni okuduğunu... rivayet etmiştir.³¹¹ Yine Câbir (ra): "Rasulûllah (s.a.v.) bize er-Raḥmân Sûresi'ni başından sonuna kadar okudu."³¹² demiştir.

56. el-Vâkı'a: "Gerçeğin ta kendisi olan büyük hadise" anlamına gelen "الواقعة" adını, ilk ayetten almıştır.³¹³ Rasulûllah'ın (s.a.v.) sabah namazında el-Vâkı'a ve benzeri sûreleri okuduğu rivayet edilmiştir.³¹⁴ Yine Rasulûllah (s.a.v.): "Beni 'Hûd', 'el-Vâkı'a', 'el-Mürselât', "Amme yetesâ'elûn" ve 'İza's-şemsu küvviret' (sûreleri) ihtiyarlattı" buyurmuşlardır.³¹⁵ Resullûllah: "Kim, her gece 'el-Vâkı'a (sûresini) okursa ebedâ fakir olmaz."³¹⁶ buyurmuşlardır.

57. el-Ḥadîd: Adını 57/25 ayetinde geçip "demir" anlamına gelen "الحديد" kelimesinden almıştır. Übey b. Kâ'b'ın rivayet ettiğine göre Rasulûllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Her kim el-Ḥadîd Sûresi'ni okursa artık iman edenlerden yazılır."³¹⁷ Hz. Ömer (ra) müslüman olmadan önce kız kardeşinin yanına gittiği zaman üzerinde el-Ḥadîd Sûresi'nin ilk ayetlerinin yazılı olduğu bir sahife görmüş, "Allah'a ve Resulüne iman ediniz... içinizden infakta bulunanlara büyük ecir vardır." (ayet 7) meâlindeki ayeti okuyunca iman etmiştir.³¹⁸

58. el-Mücâdele: Alusî "Ḳad semî'a"³¹⁹ olarak kaydetmiştir. Übey b. Kâ'b'ın Muşaf'ında "ez-Zihâr" olarak belirlenmiştir.³²⁰ Ḥavle bintu Şa'lebe (ra)'ın

306- Muhammed Salim, I, 105.

307- Seḥavî-Cemaî, I, 37.

308- Not: Konuyla alakalı rivayetler 50. sûrede geçti. (bkz. Eb Davud-Sünen, "Şalât" 246).

309- Beyhakî-Şuab, II, 490.

310- Kurtubî-Tefsir, XVII, 99.

311- Tirmizî-Sünen, "Tefsîr" 55/1. Not: Tirmizî bu hadisin "garîb" bir olduğunu söylemiştir.

312- Tirmizî-Sünen, "Tefsîr" 55/1; Eb Davud-Sünen, "Şehrû ramazân" 9.

313- Eb Davud-Sünen, "Şehrû ramazân" 9.

314- Abdurrezzak-Musannef, I, 115.

315- Tirmizî-Sünen, "Tefsîr" 56/6.

316- Beyhakî-Şuab, II, 491.

317- Zeylai-Tahric, III, 420.

318- Alusî-Tefsir, XVII, 164. Not: Fakat Alusî, Hz. Ömer'in İslamiyete girmesine sebep olan sahifenin üzerinde Tâ- Hâ Sûresi'nin yazılı olduğuna dair kuvvetli bilgiler bulunduğunu (bkz. İbn Asâkir, XVIII, 271-72) hatırlatarak söz konusu rivayetin zayıf olduğunu bildirmiştir (bkz. Alusî-Tefsir, XVII, 164).

319- Alusî-Tefsir, XXVIII, 2.

320- Alusî-Tefsir, XXVIII, 2.

anlattığına göre el-Mücâdele Sûresi'nin baş tarafı kendisi ve bir de kocası Evs b. Şâmit (ra) hakkında nazil olmuştur.³²¹

59. el-Ḥaşr: İkinci ayetinde geçen ve "sevkiyat için bir yere toplama" anlamına gelen "المشور" kelimesi, sûreye ad olmuştur. "Benû'n-Nađîr" bu sûrenin içtihadî ismidir. Ma'kîl b. Yesâr'ın rivayet ettiğine göre Rasulüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Her kim sabah olunca üç kez 'أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم' = *Kovulmuş şeytan(in şerrinden) pekâla gören bilen Allah'a sığınırım*' der ve el-Ḥaşr Sûresi'nin son üç ayetini okursa Allah o kimseye, kendisi için mağfîret dileyen 70 bin melek tayin eder."³²²

60. el-Mumtaḥene: Adını "imtihan edilen kadın" anlamına gelen 10. ayetten almıştır³²³. "el-İmtihân" ve "el-Mevedde" de denir.³²⁴ Übey b. Kâ'b'ın rivayet ettiğine göre Rasulüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Her kim el-Mumtaḥine Sûresi'ni okursa mü'min ve müminat kıyamet günü ona şefa'at eder".³²⁵

61. eş-Şaff: İsmi, sağlam bir bina gibi tek vücut olmanın önemine işaret eden 4. ayetindeki "صف" kelimesinden almıştır. "el-Ḥavâriyyûn"³²⁶, "el-Ḥivâr"³²⁷ ve "İsâ"³²⁸ gibi içtihadî isimleri de mevcuttur. 'Abdullâh b. Selâm (ra), bir gün sahabeye: "Hatırlıyor musunuz? Hanginiz Rasulüllah'a gelip *Allah nezdinde hangi amel daha hoştur* diye sormuştu ve bizden hiç kimse ayağa kalkmamıştı da, bunun üzerine Rasulüllah bize bir kişi gönderip bizi bir yere toplayarak şu sûreyi yani Şaff Sûresi'nin bütünü bize okumuştu?" dedi.³²⁹

62. el-Cumu'a: İsmi, Cuma namazını farz kılan 63/9 ayetinden almıştır. Ebû Hüreyre (ra): "Rasulüllah'ın yanında oturuyorduk el-Cumu'a Sûresi nazil oldu."³³⁰ Semûre: Rasulüllah (s.a.v.) cuma gecesinin akşamında "Kul yâ eyyühe'l-kâfirûn" ve "Kul hüvellahu 'eḥad" (sûrelerini); yine Cuma gününün yatsı namazında ise el-Cumu'a ve el-Münâfikûn sûrelerini okurdu³³¹ diye rivayet ederken, Nu'mân b. Beşîr (ra) da, Rasulüllah'ın Cuma günü el-Cumu'a Sûresi'nin akebinden "Hel 'etâke

321- Ahmed b. Hanbel-Müsned, VI, 410.

322- Tirmizî-Sünen, "Şevâbü'l-Kur'ân" 22. Not: Tirmizî bu hadisin "garfb" olduğunu söylemiştir. Ayrıca bkz. Darimî-Sünen, "Fezâilü'l-Kur'ân" 22; Ahmed b. Hanbel-Müsned, V, 26.

323- Not: İbn Hacer, "ح" harfinin fethası ile المنحة şeklinde ad verilmesinin meşhur olduğunu, "ح"nın kesresi ile المنحة şeklinde de okunduğunu söyler; birinci şekle göre sûre, hakkında indiği Sebî bintü'l-Hâriş'in sıfatıdır. İkinci şekle göre ise -Berâ'e'ye "el-Fâdiḥa" sıfatı verildiği gibi-, söz konusu sûrenin ismi "el-mumtaḥine" olur ve onun sıfatı durumundadır (Suyûtî-İtkan, I, 55).

324- Şehavî-Cemal, I, 37. Not: Suyûtî, Şehâvî'ye istinaden sûreye "el-Mer'e" dendiğini kaydetmiştir. Fakat "مرءة" kelimesi ile "المرءة" kelimesi arasında bir değişme (taşhîf) söz konusudur. Çünkü Şehavî'de "mer'e" kaydı bulunmamaktadır. (bkz. Şehavî-Cemal, I, 37; Suyûtî-İtkan, I, 55).

325- Zeylaî-Tahric, III, 366.

326- Şehavî-Cemal, I, 37.

327- Suyûtî-Tefsir, VI, 212.

328- Alusî-Tefsir, XXVIII, 83.

329- Ahmed b. Hanbel-Müsned, V, 452.

330- Buhârî, "Tefsir" 62/1; Tirmizî-Sünen, "Tefsir" 62/1, "Menâkıb" 70.

331- Beyhakî-Sünen, III, 201; Müslim, "Cumua" 64, Eb Davud-Sünen, "Şalât" 212; Neseî-Sünen, "Cumua" 38; Ahmed b. Hanbel-Müsned, I, 226, 340, 354, 361, II, 430.

hadîsu'l-gâşiye" (sûresini) okuduğunu rivayet etmiştir.³³² Sahabenin, Rasulü Allah'ın namazda hangi sûreleri okuduğunu isimleri ile zikretmeleri, adı geçen sûrelerin o dönemde iyi bilindiğinin delillerini taşımaktadır.

63. el-Münâfikûn: Adını, konusundan (münafıklar konusu) almıştır. İbn 'Abbâs: Rasulü Allah (s.a.v.) Cuma namazında el-Cumu'a ve el-Münâfikûn sûrelerini okudu,³³³ diye rivayet etmiştir.

64. et-Tegâbûn: "Karşılıklı aldatma, veya aldanmanın ortaya çıkmasını" ifade eden 64/9 ayetindeki "الظَّالِمِينَ" kelimesi, sûreye isim olmuştur. Übey b. Kâ'b'ın rivayet ettiğine göre Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Her kim et-Tegâbûn (sûresini) okursa ani ölümden kurtulur."³³⁴

65. et-Talâk: Adını, sûrenin ilk bölümüne konu olan talak (boşanma) hükmünden almıştır. Buhârî'nin kaydettiğine göre İbn Mes'ûd sûreye "en-Nisâu'l-Kuşvâ=Kısa Nisa Sûresi" adını vermiştir³³⁵ ve İbn Mes'ûd, "en-Nisâu'l-Kuşvâ"nın "et-Ṭûlâ=Uzun"dan (Nisa Sûresi'nden) sonra indiğini rivayet etmiştir.³³⁶ Bu sûrenin diğer bir ismi de "Yâ eyyuhe'n-nebiyyu izâ tallaktumu'n-nisâ'e" (sûresi)dir.³³⁷

66. et-Taḥrîm: Baş kısmındaki konu, ismine sebep teşkil etmiştir. Sûrenin "Lime Tuḥarrimu"³³⁸, "Muteḥarrim"³³⁹ ve "en-Nebi"³⁴⁰ gibi içtiḥadî isimleri de vardır. Rasulü Allah (s.a.v.): "Her kim et-Taḥrîm Sûresi'ni okursa Allah o kimseye tevbe-i nasuh ihsan eder"³⁴¹ buyurmuşlardır.

67. el-Mülk: İsmi, başlangıç kısmında geçen ve Allah'ın kâinatı yaratıp yönetmesinde ortaya çıkan hakimiyetinden bahsetmesinden alır. İbn 'Abbâs'tan rivayet edildiğine göre bir sahabe-kabir olduğunu farketmeden- bir kabrin üzerine çadır kurmuş, birden orada birisinin, sonuna kadar "Tebâreke'l-lezî bi yedihi'l-mülk Sûresi"ni okuduğuna şahit olmuş ve bu durumu Rasulü Allah'a anlatınca buyurmuşlar ki: "O, 'el-Mâni'a', 'el-Münciye'dir; okuyanını kabir azabından korur."³⁴² İbn Mes'ûd: Biz Rasulü Allah devrinde bu sûreye "el-Mâni'a" derdik³⁴³ diye açıklarken, İbn 'Abbâs'tan gelen *merfû'* bir rivayette onun adının "el-Münâfi'a", "el-Münciye"³⁴⁴ ve kıyamet günü, okuyanını Allah nezdinde savunacağından dolayı bu

332- Neseî-Sünen, "Cum'u'a" 40.

333- Müslim, "Cum'u'a" 64.

334- Zeylai-Tahric, IV, 44.

335- Suyuti-İtkan, I, 55.

336- Buhârî, "Tefsir" 2/41; 65/2; Neseî-Sünen, "Talâk" 56.

337- Abdurrezzak-Musannef, III, 181.

338- Muhammed Salim, I, 108.

339- Suyuti-İtkan, I, 55.

340- Şehavî-Cemal, I, 38.

341- Zeylai-Tahric, IV, 68.

342- Tirmizî-Sünen, "Fezâilü'l-Kur'an" 9. Not: Tirmizî hadis için "Ḥasen" ve "Ḡarib"dir demiştir.

343- Suyuti-İtkan, I, 55; Heysemî-Zevaid, VIII, 127.

344- Beyhaki-Şuab, II, 494-95.

manaya “el-Mücâdele”³⁴⁵ dendiği de rivayet edilmiştir.³⁴⁶ Rasulü Allah (s.a.v.) “Kur’an’dan otuz ayetli bir sûre vardır ki kendisini okuyana şefaet eder o sûre: ‘Tebâreke’l-lezî bi yedihi’l-mülk Sûresi’dir.”³⁴⁷ buyurduğu, “el-Mülk Sûresi’nin ümmetimin kalbinde olmasını ne kadar arzu ederdim”³⁴⁸ temennisinde bulunduğu sûrenin adının, Tevrat’ta da “Mülk” olarak geçtiğini rivayet eden bir hadis vardır.³⁴⁹ Ayrıca “el-Vâkı’a”, “el-Mâni’a”, “el-Mennâ’a”³⁵⁰ ve “el-Vâkiye”, “Tebâreke el-mülk” diye isimleri vardır.³⁵¹

68. el-Ğalem: Adını ilk ayette geçen “قلم” kelimesinden almıştır. “Nûn”³⁵², “Nûn ve’l-Ğalem”³⁵³ diye de isimlendirilir. Rasulü Allah (s.a.v.): “Her kim el-Ğalem Sûresi’ni okursa Allah ona, güzel ahlaklı insanların sevabı sayısınca sevap verir.”³⁵⁴ buyurmuşlardır.

69. el-Hâkka: Anlamlarından biri, “kesin gerçek, vukuu muhakkak olan kıyamet saati” olan, birinci ayetteki “الْحَاقَّةُ” kelimesi, sûrenin adı olmuştur. Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim el-Hâkka Sûresi’nden onbir ayet okursa Deccâl’in fitnesinden kurtulur.”³⁵⁵ Ahmed b. Hanbel’in kaydettiği bir rivayete göre Hz. Ömer (ra) şöyle demiştir: “Müslüman olmadan önce Hz. Peygamber’le tartışmak üzere evden çıkmıştım. Mescid-i Harâm’a vardığımda baktım ki Resûl-i Ekrem benden önce gelmiş. Arkasında durdum. el-Hâkka Sûresi’ni okumağa başladı. Kur’an’ın üslûbuna hayran kalmıştım. Kendi kendime Ğureyş’in dediği gibi bu şairdir diye düşündüm. Tam o sırada, (benden habersiz) sûrenin “*Bu Kur’an, pek kerim bir Resulün sözüdür. O, bir şairin sözü değildir* (ayet 40-41) ayetini okudu. Bu defa içimden böyleyse kahindir dedim; hemen “*O, bir kâhinin sözü de değil!*” (ayet 42) ayetini, ardından da (ayet 43-47) ayetlerini kadar okudu. İşte o günden sonra İslam’ın sevgisi kalbimde yer etmeye başlamıştı.³⁵⁶

70. el-Me’âric: 70/3 ayetindeki “dereceler ve makamlar” demek olan “المعارج” kelimesi sûreye isim olmuştur. Diğer bir tevkiîfi ismi ise “Se’ele”dir.³⁵⁷ “Se’ele Sâ’il”³⁵⁸, “el-Vâkı’a”³⁵⁹, “el-Mevâkı’a”³⁶⁰ de denir. Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle

345- Beyhakî-Şuab, II, 494-95.

346- Suyutî-İtkan, I, 55.

347- Tirmizî-Sünen, “Şevâbü’l-Ğur’an” 9. Not: Tirmizî, hadisin “Hasen” bir hadis olduğunu kaydetmiştir.

348- Beyhakî-Şuab, II, 494.

349- Heysemî-Zevaid, VII, 128.

350- Şehavî-Cemal, I, 39.

351- Kurtubî-Tefsir, XVIII, 134.

352- Eb Davud-Sünen, “Şehrü ramazân” 9; Şehavî-Cemal, I, 38.

353- Suyutî-Tefsir, VI, 249.

354- Zeylâi, Tahric, IV, 69.

355- Kurtubî-Tefsir, XVIII, 168.

356- Ahmed b. Hanbel-Müsned, I, 17-18. Ayrıca bkz. Eb Davud-Sünen, “Şehrü ramazân” 9.

357- Muhammed Salim, I, 110; Suyutî-İtkan, I, 55.

358- Eb Davud-Sünen, “Şehrü ramazân” 9; Şehavî-Cemal, I, 38; Suyutî-Tefsir, VI, 293.

359- Suyutî-İtkan, I, 55; Şehavî-Cemal, I, 38.

360- Alusî-Tefsir, XXIX, 55.

buyurmuştur: “Her kim ‘Se’ele Sâ’il’ okursa Allah o kimseye, emanetlerine ve sözlerine riayet edenlerin sevabı kadar sevap verir.”³⁶¹

71. Nûh: İsmi, konusu olan Hz. Nuh’un tebliğinden almıştır. “İnnâ erselnâ nûhen” de denir. Rasulüallah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim Nûh Süresi’ni okursa Nûh’un davetine yetişen müminlerden sayılır”³⁶²

72. el-Cin: Adını, konusundan almıştır. Ayrıca bu sûrenin “Kul ’ûhiye”³⁶³, “el-Cin” ve “el-Vahy”³⁶⁴ gibi isimleri de mevcuttur.³⁶⁵

73. el-Müzzemmil: “Elbisesine bürülü” anlamına gelip genellikle bununla Hz. Peygamber’in kastedildiği birinci ayetteki gönül okşama manasında bir teşvik hitabı “المزل” kelimesi, sûreye ad olmuştur. Hz. Aişe (ra), bu sûrenin adından “Yâ eyyühe’l-müzzemmil” diye söz etmiştir.³⁶⁶

74. el-Müddeşsir: “Örtüsüne bürülü” demek olan ve ilk manasıyla Hz. Peygamber’in kastedildiği birinci ayetteki “المدر” kelimesi, sûrenin ismi. “Yâ ’eyyuhe’l-müddeşsir” de denir. İbn Mes’ûd (ra): Nebî (s.a.v.)’in mânaca veya uzunlukça bir olan (en-nezâ’ir) sûrelerden bir rekâta “en-Necm” ve “er-Rahmân”ı, diğer bir rekâta “İkterabet” ve “el-Hâkka”yı, diğer bir rekâta “e’-Tûr” ve “ez-Zâriyât”ı, başa bir rekâta “İzâ va’at” ve “Nûn”u, ayrı bir rekâta “Se’ele sâ’il” ve “en-Nâzi’ât”ı, diğer bir rekâta “Veylün li’l-Mütaffifin” ve “Abese”yi, ayrı bir rekâta “el-Müddeşsir” ve “el-Müzzemmil”i, başka bir rekâta “Hel ’etâ” ve “Lâ ’Üksimu bi yemi’l-kıyâme”yi, ayrı bir rekâta “Amme yetesâ’elûn” ve “el-Mürselât”ı, bir rekâta “ed-Duĥân” ve “İze’s-şemsu külvirat”i yani her bir rekâta iki mufaşşal sûre okuyarak namaz kıldığını rivayet etmiştir.³⁶⁷

75. el-Kıyâme : Bu sûre adını, ilk ayette geçen ve bütün sûrenin konusunu teşkil eden “القيامة” kavramından almıştır. İsmi, “Lâ ’Üksimu”³⁶⁸ olarak da geçen bu sûre ile ilgili hadis daha önce geçmişti.³⁶⁹

76. el-İnsân: İlk ayette, ismi geçmiştir. “Hel ’etâ”, “Hel ’etâ ’ale’l-insânî” şeklinde hadislerde geçen isimleri bulunan sûrenin³⁷⁰ “ed-Dehr”, “el-Ebrâr” ve “el-Emşâc” şeklinde diğer isimleri de vardır.³⁷¹

77. el-Mürselât: Birinci ayetteki, ismi hafzedilip sıfatı kalan ve “birininin peşinden gönderilenler” anlamına gelen “المرسلات” kelimesi, sûreye isim olmuştur.

361- Zeylât-Tahrîc, IV, 90.

362- Zemahşerî-Tefsîr, IV, 166.

363- Suyûtî-Tefsîr, IV, 104.

364- Şehavî-Cemal, I, 38. Not: Şehavî “Kul ’ûhiye” ismini öne almıştır. (bkz. Şehavî-Cemal, I, 38).

365- İbn Mace-Sünen, “Tıb” 64; Ahmed b. Hanbel-Müsned, V, 128. Not: Hadisin metni 37. sûrede geçti.

366- Neseî-Sünen, “Kıyâmü’l-leyl” 2; Eb Davud-Sünen, “Şehrü ramazân” 9.

367- Eb Davud-Sünen, “Şehrü ramazân” 9.

368- Şehavî-Cemal, I, 38. Not: Şehavî, sûrenin bu ismini diğerlerinden öne almıştır. (bkz. Şehavî-Cemal, I, 38).

369- Eb Davud-Sünen, “Şehrü ramazân” 9. Ayrıca bkz. 74. Sûre el-Müddeşsir.

370- Eb Davud-Sünen, “Şehrü ramazân” 9. Bu hadisin metni, 74. Sûre’de geçmişti.

371- Alusî-Tefsîr, XXIX, 150.

Sûrenin diğeri bir ismi de "el-'Urf'dür. İbn 'Abbâs Annesi Ümmü Fađl'dan, ki o, -en son işittiğine göre- akşam namazında Rasulüllah'ın "Ve'l-mürselâti 'urfen Sûresi"ni okuduğunu rivayet etmiştir.³⁷² İbn Mes'ûd: "Rasulüllah ile Minâ civarında bir mağarada iken; 'Ve'l-mürselât Sûresi'nazil oldu."³⁷³ demiştir ki, bu rivayet, sûrenin isminin nazil olduğu sırada bilindiğini göstermektedir.

78. en-Nebe': İsmi, ikinci ayetinde "mühim haber" anlamına gelen "النبا العظيم" sıfat cümlecığının birinci cüzünden almıştır. Diğeri bir tevkiî ismi de "Amme"dir.³⁷⁴ Hadiste "Amme yetesâ'elün" olarak geçen³⁷⁵ sûrenin "et-Tesâ'ul" ve "el-Mu'sırât"³⁷⁶ gibi isimler de vardır. İbn Mes'ûd, Rasulüllah'ın (s.a.v.) on sûreyi bir arada toplayıp, er-Rahmân ve en-Necm sûrelerini bir rekâtta, "ed-Duĥân" ve "Amme yetesâ'elün" sûrelerini de bir rekâtta okuduğunu rivayet ederken³⁷⁷ Taberânî de zayıf bir senedle Hz. 'Alî'den şu rivayeti nakleder: "Münafık olan bir kimse; Tevbe, Hûd, Yâ-Sîn, Duĥân ve Nebe' sûrelerini ezberlemesin"³⁷⁸. Bu hadiste münafıkların ezbelemesini nehiy sadedinde isimleri zikredilen sûrelerin, Rasulüllah döneminde isimlerinin bilindiği hakkında açık bir bilgi içermektedir.

79. en-Nâzi'ât: İsmi, birçok mânasından biri de "kâfirlerin ruhlarını şiddetle söküp alan ölüm melekler"ini ifade eden birinci ayetindeki "النازعات" kelimesi. İsmi bu şekliyle dadiste de geçişen sûrenin³⁷⁹ "es-Sâhire", "e't-Ŧâmme" gibi diğeri isimleri de vardır.³⁸⁰

80. 'Abese: Adını ilk ayetinde geçen "yüzünü ekşitti" anlamındaki "عبس" kelimsinden almıştır. Hadiste de bu şekliyle mevcuttur.³⁸¹ 80/15'de "amelleri yazan melekler anlamında "es-sefere"³⁸², 80/33'de "kulağı sağır edecek şiddetteki ses, kıyamet" anlamına gelen "eş-Şâĥĥe", "el-A'mâ"³⁸³, "Abese ve tevella" gibi isimleri de bulunmaktadır.

81. et-Tekvîr: İsmi ilk ayetteki "dürüldü" mânasında "كورت" kelimesinin mastarından alan sûre, "Küvviret"³⁸⁴ "İze's-şemsu küvviret"³⁸⁵ diye de isimlendirilir. Tabiinden Ebû İshâk (h.128), 'Abdullâh b. Mes'ûd'un Muşhaf'ındaki tertibe göre on sûre ile on rekât namaz kılmış bu sûrelerin son ikisinin ise "İze's-

372- Muvatta, "Nidâ" 24. Not: Hadisin metni, 74. Sûrede geçti.

373- Buhârî, "Cezâu's-şayd" 7.

374- Muhammed Salim, I, 111; Suyutî-İtkan, I, 55.

375- Eb Davud-Sünen, "Şehrü ramazân" 9. Not: Hadisin metni 74. Sûrede geçti.

376- Muhammed Salim, I, 111; Suyutî-İtkan, I, 55; Şehavî-Cemal, I, 38.

377- Ahmed b. Hanbel-Müsned, I, 412, 417.

378- Heysemî-Zevaid, VII, 157.

379- Eb Davud-Sünen, "Şehrü ramazân" 9. Not: Hadisin metni 74. Sûrede geçti.

380- Şehavî-Cemal, I, 38.

381- Eb Davud-Sünen, "Şehrü ramazân" 9. Not: Hadisin metni 74. Sûrede geçti.

382- Şehavî-Cemal, I, 38.

383- Alusî-Tefsir, XXX, 39.

384- Alusî-Tefsir, XXX, 49.

385- Şehavî-Cemal, I, 38.

şemsu küvvüret” ile “ed-Duḥân” sûreleri olduğunu söylerken³⁸⁶, söz konusu sûrelerin isimlerinin –önce olduğu gibi- bu devirde de zikredildiği ortaya çıkmıştır.

82. el-İnfîṣâr: İsmi, birinci ayette geçen “yarıldı” anlamındaki “انفطرت” fiilinin mastarından alan sûrenin, “İze’s-semâ’u’n-feṭarat”, “İnfatarat”³⁸⁷ ve “el-Münfataratu”³⁸⁸ diye de isimleri mevcuttur. Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim kıyamet gününü şimdi bu gözleriyle görüyor gibi seyretmek isterse ‘İze’s-şemsu küvviret’, İze’s-semâ’u’n-faṭarat”, “İze’s-semâ’u’n-inşakḳat” –ve sanırım Hûd Sûresi’ni de söylemişti- okusun.”³⁸⁹

83. el-Müṭaffifîn: Adını, ilk ayette geçen ve “eksik ölçüp tartanlar” anlamına gelen “المطففين” kelimesinden alan sûrenin, diğer bir ismi de hadiste “Veylün li’l-müṭaffifîn” olarak geçmektedir.³⁹⁰ “eṭ-Ṭaffif”³⁹¹, “Veylün li’l-müṭaffifîn” diye de isimleri vardır.

84. el-İnşikâk: Sûre, adını ilk ayetteki “انشقت” fiilinin mastarından almıştır. Bu sûrenin diğer bir ismi de hadiste³⁹² “İze’s-semâ’u’n-şakḳat”³⁹³ olarak geçer ve “İnşikâk” ve “İnşakḳat”³⁹⁴ şeklinde de isimlendirilir.

85. el-Burûc: “Burçlar” anlamına gelen ilk ayetteki “البروج” kelimesi, sûreye isim olmuştur. Câbir b. Semüre (ra): “Rasûlüllah (s.a.v.) öğle namazında “es/ve’s-Semâ’i zâtî’l-burûci” ve “es-Semâ’i ve’ṭ-ṭârik” sûrelerini okudu” diye rivayet etmiştir.³⁹⁵

86. eṭ-Ṭârık: İlk ayetteki “طارق” kelimesi sûrenin adı olup hadiste “es-Semâ’i ve’ṭ-ṭârik”, “Ve’s-semâi ve’ṭ-ṭârik” olarak da geçmektedir.³⁹⁶

87. el-A’lâ: Adını, birinci ayette Allah’ın (c.c.) sıfatı olarak geçen ve “Pek yüce” anlamına gelen “الأعلى” kelimesinden alan sûrenin, “Sebbih”³⁹⁷ ve “Sebbih isme rabbike’l-’a’lâ”³⁹⁸ şeklinde isimleri de mevcuttur.

88. el-Gâşiye: Sûre, adını, ilk ayette geçen ve “kaplayan, saran” anlamına gelen “الغاشية” kelimesinden almıştır. Hadiste “Hel’etâke ḥadıṣu’l-gâşiye”³⁹⁹ şeklinde geçmiştir. Meşhur vali ‘daḥḥâk b. Kays (h. 64), en-Nu’mân b. Bişr’e (h.65)

386- Buharî, “Fezâilü’l-Kur’an” 6. Ayrıca sûre ile ilgili diğer bir rivayet 74. sûrede geçti.

387- Şehavî-Cemal, I, 38.

388- Aluṣî-Tefsîr, XXX, 62.

389- Ahmed b. Hanbel-Müsned, II, 27, 36, 100; Tirmizî-Sünen, “Tefsîr” 74.

390- Eb Davud-Sünen, “Şehrü ramzân” 9. Not: Hadisin metni 74. Sûrede geçti.

391- Şehavî-Cemal, I, 38.

392- Eb Davud-Sünen, “Şehrü ramazân” 9.

393- Müslim, “Mesâcid” 11.

394- Şehavî,-Cemal, I, 38.

395- Tirmizî-Sünen, “Şalât” 112, 113.

396- Tirmizî-Sünen, “Şalât” 112, 113. Not: Hadisin metni 85. Sûrede geçti.

397- Aluṣî-Tefsîr, XXX, 101.

398- Suyutî-Tefsîr, VI, 337.

399- Müslim, “Cumû’a” 62, Neseî “Cumû’a” 40.

Rasulüllah'ın Cuma günü – el-Cumu'a Sûresi hariç- hangi sûreyi okuduğunu sormuş: O da "Hel 'tâke" (sûresini) okuduğunu söylemiş.⁴⁰⁰

89. el-Fecr: Sûre, adını, ilk ayette geçen ve "sabah aydınlığı" anlamına geçen "الفجر" kelimesinden almıştır ve "Ve'l-fecr"⁴⁰¹, "Ve'l-fecri ve leyâlin 'aşr" diye hadislerde ismi mevcuttur. Rasulüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kim el-Fecr Sûresi'ni *leyâl-i 'aşr*'de okursa affedilir, sair günlerde okursa bu sûre onun için kıyamet günü bir nur olur"⁴⁰²

90. el-Beled: İsmi ilk ayetindeki "البلد" kelimesinden alan sûrenin, diğer bir ismi de "Lâ 'uksimu bi hâze'l-beled"⁴⁰³ diye hadiste geçmekte ve bu sûre hakkında Rasulüllah (s.a.v.) "Kim 'Lâ 'uksimu bi hâze'l-beled' (sûresini) okursa kıyamet günü Allah o kimseye, azabına karşı eman verir"⁴⁰⁴ buyurmaktadır.

91. eş-Şems: İlk ayetindeki "Güneş" anlamına gelen "الشمس" kelimesi, sûrenin ismi olup, "Ve'ş-şems"⁴⁰⁵ "Ve'ş-şemsi ve duhâhâ"⁴⁰⁶ olarak da hadiste zikredilmiştir.

92. el-Leyl: İlk ayetteki "gece" anlamına gelen "الليل" kelimesi, sûrenin adıdır ve "Ve'l-leyl"⁴⁰⁷, "Ve'l-leyli izâ yeğşâ"⁴⁰⁸ şeklinde hadiste geçmektedir.

93. ed-đuhâ: İsmi, "Kuşluk vakti" anlamına gelen ilk ayetteki "الضحى" kelimesi. "Ve'đ-đuhâ"⁴⁰⁹ şeklinde de hadiste geçmektedir.

94. Elemneşrâh: İsmi, ilk ayetin başındaki kelimedir. Sûrenin birinci ayetinde geçen "شرح" fiilinin if'al kalıbı "el-İnşriâh" şeklinde daha yaygın olarak kullanılmaktadır. "eş-Şerh"⁴¹⁰ diye de isimlendirilir. Übey b. Kâ'b'ın rivayet ettiğine göre Rasulüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Her kim 'elem neşrahleke' okursa sanki bana gelip gamımı dağıtmış gibi olur."⁴¹¹

95. et-Tîn: Adını, ilk ayetindeki "incir" anlamına gelen "التين" kelimesinden almıştır. Sûrenin diğer bir ismi de "Ve't-tîn" diye geçmektedir.⁴¹² Tirmîzî'deki bir hadiste Rasulüllah'ın "et-Tîni ve'z-zeytûni" (sûresini) okuduğu rivayet edilmektedir.⁴¹³

400- Müslim, "Cumu'a" 65.

401- Sehavî-Cemal, I, 38.

402- Zemahşerî-Tefsir, IV, 254; Zeylaî-Tahric, IV, 211.

403- Suyutî-Tefsir, VI, 351.

404- Zeylaî-Tahric, IV, 214; Zemahşerî-Tefsir, IV, 257.

405- Sehavî-Cemal, I, 38.

406- Buharî, "Edeb" 74.

407- Sehavî-Cemal, I, 38.

408- Buharî, "Ezân" 74.

409- Nesefî-Sünen, "İfritâh" 63, 70; Sehavî-Cemal, I, 38.

410- Alusî-Tefsir, XXX, 165.

411- Zemahşerî-Tefsir, IV, 268; Zeylaî-Tahric, IV, 237.

412- Sehavî-Cemal, I, 38.

413- Tirmizî, "Şaiât" 114.

96. el-[‘]Alağ: İsmi, ikinci ayetteki “[‘]alağ” kelimesi. Diğer isimleri de “İkra”, “el-[‘]Qalem”⁴¹⁴ ve “İkra’ bi ’ismi rabbik”⁴¹⁵, “İkra’ bi ’ismi rabbike’l-lezî ħalağ” diye de geçmektedir. Buĥârî, Şaĥîh’de (Bed’ü’l-ĥalk bölümünde), ilk inen ayetleri anlattığı yerde, bu Sürenin ismini zikretmiştir.⁴¹⁶ Rasulü Allah (s.a.v.): “Kim el-[‘]Alağ Sûresi’ni okursa mufaşşal sûrelerden birini okumuş gibi sevap kazanır.”⁴¹⁷ buyurmuşlardır.

97. el-[‘]Kadr: İsmi, ilk ayette geçen “القدر” yani “Kadir Gecesi” kelimesinden almıştır. Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim el-[‘]Kadr Sûresi’ni okursa Ramazan’ı oruç tutup Kadir gecesini de ihya etmiş kadar sevap kazanır.”⁴¹⁸ Etba’u’t-tâbi’inden el-Esved b. Amir (h.208), Rasulü Allah’ın (s.a.v.) Vitir namazının birinci rekâtında “İnnâ ’enzelnâhu fî leyleti’l-[‘]qadr”, “Elĥâkümü’t-tekâşür” ve “İzâ zülzileti’l-erĥu” (sûrelerini), ikincisinde “Ve’l’aşr”, “İzâcâ’e naşrullâhi ve’l-feth” ve “İnnâ ’a’şaynâke’l-keşer” (sûrelerini), üçüncüde ise “[‘]Qul yâ ’eyyühe’kâfirîn”, “Tebbet yedâ ebî leheb” ve “[‘]Qul hüvellâhu ’eĥad” sûrelerini okuduğunu rivayet etmiştir.⁴¹⁹

98. el-Beyyine: “Açık ve kesin delil” anlamına gelen “البينة” kelimesi, ismi. Diğer bir tekfîl ismi ise “Lemyekün”⁴²⁰. Ubeyy b. Kâ’b ise “Ehl-i Kitâb” demiştir.⁴²¹ “el-Beriyye”, “el-[‘]Kıyâme”, “el-İnfikâk”⁴²² ve “Lemyekkünü’l-lezîne keferü”⁴²³ olarak ismi geçen sûrenin ayrıca “el-[‘]Kıyâme”, “el-Münfekkîn” ve “el-Beled”⁴²⁴ gibi isimleri de vardır. Süreyle ilgili olarak bir Hz. Peygamber Übey b. Kâ’b’a “Allah ‘Lemyekünü’l-lezîne keferü” (sûresini ve bir diğer rivayette Kur’an’ı)⁴²⁵ okumanı emretti” buyurmuş, o da, Allah tarafından adının anılmasından dolayı sevinmiş ve ağlamıştı.⁴²⁶

99. ez-Zelzele: Bu ismi, birinci ayetindeki “زلزلة” fiilinin aktif kipinden almıştır. “Zizal”, “İzâ zülzilet” ve “Zülzilet”⁴²⁷ şeklinde isimleri de vardır. ‘Abdullâh b. ‘Amr (ra), şöyle demiştir: Rasulü Allah’a bir adam gelip kendisine “câmi” bir sûre öğretmesini istemiş o da, “İzâ zülzileti’l-’erĥu” (sûresini) sonuna

414- Şehavî-Cemal, I, 38.

415- Suyutî-Tefsir, VI, 368.

416- Buhârî, “Bed’u’l-vaĥy” 3.

417- Zemahşerî-Tefsir, IV, 272; Zeylaî-Tahric, IV, 250.

418- Zemahşerî-Tefsir, IV, 273; Zeylaî-Tahric, 253.

419- Ahmed b. Hanbel-Müsned, I, 89, V, 269, VI, 227.

420- Muhammed Salim, I, III; Suyutî-İtkan, I, 55; Şehavî-Cemal, I, 38. Hz. Aişe bu sûre için “Lemyekün” lafızını kullanmıştır. (bkz. Suyutî-Tefsir, VI, 377).

421- Suyutî-İtkan, I, 55.

422- Şehavî-Cemal, I, 38.

423- Suyutî-Tefsir, VI, 377.

424- AluŖî-Tefsir, XXX, 200.

425- Buhârî, “Tefsir” 4/25.

426- Müslim, “Fezâilü’ş-şâĥâbe” 122, “Müsâfirîn” 246.

427- Şehavî-Cemal, I, 38.

kadar okutmuştur.⁴²⁸ Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim ‘İzâ zülzilet’ (sûresini) okursa Kur’an’ın yarısına, ‘Kul yâ eyyühe’l-kâfirün’ (sûresini) okursa Kur’an’ın ¼’üne, ‘Kul hüvallâhu ’eḫad’ okursa 1/3’üne denk (gelecek sevabı kazanmış) olur.”⁴²⁹

100. el-Âdiyât: İlk ayetinde geçen ve “cihad meydanında nefes nefese koşan atlar” anlamına gelen “العاديات” kelimesi, ismi. Tabiinden ‘Urvetü’bnü’z-Zübeyr’in, akşam namazında el-Âdiyât ve ve benzeri sûreleri okuduğu rivayet edilmektedir.⁴³⁰ Übey b. Kâ’b’in rivayet ettiğine göre Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim el-Âdiyât Sûresi’ni okursa o kimseye on hasene yazılır.”⁴³¹

101. el-Kâri’a: Kıyametin bir sıfatı olan ve ilk ayetinde geçen “القارعة” kelimesi, ismi. İbn ‘Asâkir, Yezîd er-Rekkâşî tarikiyle Enes’den o da Ebû Bekr’den (ra) rivayet ettiğine göre Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Beni Hûd ve el-Vâkı’a, el-Kâri’a, el-Hâkka, ‘İze’ş-şemsu küvviret’ ve Se’ele Sâ’il ve benzeri sûreler ihtiyarlattı.”⁴³² Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim ‘el-Kâri’a Sûresi’ni okursa Allah o kimsenin kıyamet günü (sevap) tartılarını ağır tutar.”⁴³³

102. et-Tekâşür: Birinci ayetteki “Dünyalıklarla böbürlenmek” anlamına gelen “التكاسر” kelimesi, ismi. “Elhâküm”⁴³⁴, “Elhâkümü’t-tekâşür”⁴³⁵ ve “el-Maḫbûre”⁴³⁶ diye de isimlendirilmiştir. ‘Abdullâh b. Şîḫḫîr (ra): “Rasulü Allah’ın yanına vardım ayakta veya oturarak namaz kılarak ‘Elhâkümü’t-tekaşür Sûresi’ni okuyordum.”⁴³⁷ İbn Ömer’in rivayet ettiğine göre Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Sizden biri her gün bin ayet okuyabilir mi?” “Kim her gün bin ayet okuyabilir ki”, denince, Rasulü Allah (s.a.v.) buyurdular ki: “Ama her bir kimse Elhâkümü’t-tekâşür (sûresini) okuyabilir.”⁴³⁸

103. el-‘Aşr: Bir çok anlamının yanında özellikle “Hz. Peygamber’n asrı” anlamına gelen ilk ayetteki “المصر” kelimesi, ismi. Ebû Huzeyfe (ra): “Rasulü Allah’ın ashâbı, ‘Ve’l-‘aşr Sûresi’ni okumandan birbirinden ayrılmazlardı.”⁴³⁹ Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim *Ve’l-‘aşr Sûresi’*ni okursa Allah onu mağfret eder ve kendisini de hakkı tavsiye eden, sabri tavsiye edenlerden sayar.”⁴⁴⁰

104. el-Hümeze: Adını, “ayıplama, arkadan atma” anlamına gelen ve birinci ayette geçen “مزة” kelimesinden almıştır. “Veylün liküllü hümeze” olarak da

428- Eb Davud-Sünen, “Şehrü ramazân” 9.

429- Tirmizî-Sünen, “Fezâilü’l-Kur’ân” 11.

430- Eb Davud-Sünen, “Şalât” 129.

431- Zemaḫşerî-Tefsir, IV, 279; Zeylai-Tahrir, IV, 267.

432- Alusî-Tefsir, X, 202.

433- Zemaḫşerî-Tefsir, IV, 280; Zeylai-Tahrir, IV, 273.

434- Şahavî-Cemal, I, 38.

435- Suyutî-Tefsir, VI, 386.

436- Elmalılı, IX, 397.

437- Ahmed b. Hanbel-Müsned, IV, 24, 26, V, 363.

438- Beyhaki-Şuab, II, 496.

439- Beyhaki-Şuab, II, 496.

440- Zemaḫşerî-Tefsir, IV, 382; Zeylai-Tahrir, IV, 281.

söylenir.⁴⁴¹ Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim *el-Hümeze Süresi*’ni okursa Allah o kimseye on hasene verir”⁴⁴²

105. el-Fîl: İsmi, birinci ayetteki “fîl” kelimesinden almıştır. “el-Fîl Süresi” olarak hadiste de ismi geçen bu sûrenin⁴⁴³ “Elem tera keyfe fe‘ele rabbüke bi eşhâbi’l-fil” ve “Elemtera” şeklinde isimleri vardır.⁴⁴⁴ Übey b. Kâ‘b’ın rivayet ettiğine göre Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim *el-Fil Süresi*’ni okursa Allah onu hayatı boyunca *hasf* ve *mesh*’den korur”⁴⁴⁵

106. Kureys: İlk ayetinde “Kureys”ten bahsettiği için bu isim verilmiştir. Bu sûreye “Li ‘ilâfi kureys”⁴⁴⁶ de denir. Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim *Li ‘ilâfi kureys Süresi*’ni okursa Allah ona Kâbe’yi tavaf eden ve i’tikâfa girenlerin sayısınca (bunların kazandığı sevap kadar) sevap yazar”⁴⁴⁷

107. el-Mâ‘ûn: Adını “yardımlaşma” anlamına gelen ve genellikle sûreye hakim olan 7. ayetindeki “الماعون” kelimesinden almıştır. “ed-Dîn”, “Eraeyte”⁴⁴⁸, “Eraeyte’l-lezî yükezzibu” ve “et-Tekzîb”⁴⁴⁹ diye isimleri mevcuttur.

108. el-Kevşer: İlk ayetteki “Risâlet, Kur’an, şefaât..” gibi anlamlara gelen “الكوثر” kelimesi, ismi. Sûrenin, “İnnâ a‘şaynâke”⁴⁵⁰, “İnnâ ‘a‘şaynâke’l-kevşer”⁴⁵¹ ve “en-Nahr”⁴⁵² diye bir kaç ismi daha vardır. Ebû Ümâme, ‘Arş’ın hazinesinde bulunan sûrelerden birinin de “el-Kevşer Süresi” olduğunu rivayet ederken⁴⁵³ Rasulü Allah (s.a.v.) de şöyle buyurmuştur: “Her kim *el-Kevşer Süresi*’ni okursa Allah o kimseye cennet nehirlerinden içirir”⁴⁵⁴.

109. el-Kâfirûn: Adını ilk ayetindeki “Kâfirûn” kelimesinden alan sûrenin ismi hadiste “Kul yâ ‘eyyühe’l-kâfirûn”⁴⁵⁵ şeklinde geçer. “el-‘İbâde”⁴⁵⁶ de denir. İbn Ebî Hâtim, Zûrâretü’bnu Ebî Evfâ’dan yaptığı rivayete göre Sûre’ye “el-Muķaşķıķa” adı verilmiştir.⁴⁵⁷ Rasulü Allah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Her kim *el-Kâfirûn Süresi*’ni okursa Kur’an’ın ¼’ünü okumuş gibi olur”⁴⁵⁸

441- Suyutî-Tefsir, VI, 394.

442- Zemahşerî-Tefsir, IV, 284; Zeylaî-Tahrir, IV, 285.

443- Şehavî-Cemal, I, 38; Kurtubî-Tefsir, XX, 200.

444- Suyutî-Tefsir, VI, 394.

445- Zemahşerî-Tefsir, IV, 286; Zeylaî-Tahrir, IV, 289.

446- Alusî-Tefsir, XXX, 238.

447- Zemahşerî-Tefsir, IV, 288; Zeylaî-Tahrir, IV, 293.

448- Şehavî-Cemal, I, 38; Suyutî-İtkan, I, 55.

449- Alusî-Tefsir, XXX, 241.

450- Şehavî-Cemal, I, 38.

451- Suyutî-Tefsir, VI, 401.

452- Alusî-Tefsir, XXX, 244.

453- İbn Düreys-Fedail, s. 80. Bu hadis, merfu’ hükmündedir. (bkz. Alusî-Tefsir, XXX, 269).

454- Zemahşerî-Tefsir, IV, 291; Zeylaî-Tahrir, IV, 299.

455- Suyutî-Tefsir, VI, 404.

456- Şehavî-Cemal, I, 38; Suyutî-İtkan, I, 55.

457- Suyutî-İtkan, I, 55.

458- Zemahşerî-Tefsir, IV, 293; Zeylaî-Tahrir, 322.

110. en-Naşr: İsmi, ilk ayette geçen “yardım ve zafer” anlamındaki “النصر” kelimesi. “İzâ câ’e naşrullâhi”⁴⁵⁹, “Naşrullâh”⁴⁶⁰ ve “İzâ câ’e”⁴⁶¹ diye de zikredilir. Rasulüllah’ın vefatını ima ettiği için İbn Mes’ûd bunun isminin “et-Tevdf” olduğunu söylemiştir.⁴⁶² Enes’in riayet ettiğine göre Rasulüllah (s.a.v.), İzâ câ’e naşrullâhi ve'l-feth Süresi'nin Kur'an'ın ¼'üne denk olduğunu buyurmuşlardır.⁴⁶³

111. el-Mesed: İsmi, son ayetindeki “مسد” kelimesi. Sürenin yağın bir ismi de, “Tebbet”tir⁴⁶⁴ ve “Ebû Leheb”⁴⁶⁵ de denir. İbn ‘Abbâs’ın rivayet ettiğine göre “Tebbet yedâ ebî lehebin Süresi” Eb Leheb hakkında inmiştir.⁴⁶⁶ Nüzûl sebebini bildiren bu rivayetten de anlaşılacağı üzere, İbn ‘Abbâs, sûren’in ismini Rasulüllah dönemine bu şekilde kullanmıştır.

112. el-İhlâş: İsmi, “Kur'an'ın hülâsası ve halis tevhidi” ortaya koyan muhtevastan almıştır. İbn Ömer'den gelen bir rivayette el-İhlâş Süresi'nin Kur'an'ın 1/3'üne tekabül ettiği zikredilmiştir.⁴⁶⁷ Hadiste “Kul hüvallahü 'eḥad” olarak geçer (diğer bir rivayette, Allahu's-Şamed eki de vardır); Enes b. Mâlik (ra)'ın anlattığına göre, bir kişinin Rasulüllah'a gelip “Kul hüvallahü 'eḥad Süresi”ni çok sevdiğini söylemesi üzerine Rasulüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuşlar: “Onu sevmen seni cennete dahil eder”⁴⁶⁸. Yine bu sûreye dinin esasını oluşturan tevhidi ihtiva ettiği için “el-Esâs” denmiştir.⁴⁶⁹ “et-Tevhîd”, “et-Tefrîd”, “et-Tecrîd”, “en-Necât”, “el-Velâyet”, “el-Mârifet”, “el-Cemâ”, “en-Nisbe”, “eş-Şamed”, “el-Mu'avvize”, “el-Mânî'a”, “el-Muḥdar/el-Muḥdir”, “el-Müneffire”, “el-Berâ'e”, “el-Müzekkire”, “en-Nûr”, “el-İmân”⁴⁷⁰ İbn ‘Abbâs (ra) Resüllullah'ın (s.a.v.) vitir namazında “Kul hüvallahü 'eḥad”, “Kul yâ 'eyyühe'l-kâfirûn” ve “Sebbih 'isme rabbike'l-e'lâ” okuduğunu rivayet etmiştir.⁴⁷¹ Kâfirûn Süresi ile bu sûre, tevhid kelimesinin nefy ve ispatı noktasında anlam bakımından birbirine bağı oldukları için kendilerine “İhlâseyin” ve “Muḫşîşeteyn” dahi denir.⁴⁷² Câbir b. 'Abdillâh (ra) tavâf namazının iki rekâtında “ihlâş” surelerini yani, “Kul yâ 'eyyühe'l-kâfirûn” ve “Kul hüvellâhu eḥad”ı okuduğunu rivayet etmiştir.⁴⁷³

459- Suyutî-Tefsîr, VI, 324.

460- Mukaddimetan, s. 10.

461- Alusî-Tefsîr, XXX, 255.

462- Sehavî-Cemal, I, 38; Suyutî-İtkan, I, 55; Zemahşerî-Tefsîr, IV, 295.

463- Tirmizî-Sünen, “Fezâilü'l-Kur'an” 10.

464-Suyutî-İtkan, I, 55; Sehavî-Cemal, I, 39.

465- Suyutî-Tefsîr, VI, 408.

466- Müslim, “İmân” 355.

467- Kenz, I, 586.

468- Tirmizî-Sünen, “Fezâilü'l-Kur'an” 11.

469- Suyutî-İtkan, I, 55; Sehavî-Cemal, I, 39.

470- Alusî-Tefsîr, XXX, 269.

471- Tirmizî-Sünen, “Vitr” 9.

472- Elmalîl, X, 58.

473- Tirmizî-Sünen, “Hac” 43.

113. el-Felağ: İsmi, birinci ayetteki “sabah” mânasına gelen “الفلق” kelimesi. Hadiste “Kul ’e’ûzu bi rabbi’l-felağ Süresi’nden daha eblağ bir sûre bulunmadığı rivayet edilmiştir.⁴⁷⁴

114. en-Nâs: İlk ayetteki “insanlar” mânasına gelen “الناس” kelimesi, ismi. Son iki sûreye “Mu’avvizeteyn”⁴⁷⁵, son üç sûreye ise “Mu’avvizât” denir. Bu iki sûre ümmetin icmaı ile Kur’an’dan sayılmıştır.⁴⁷⁶

Sûretu’l-ğal’ ve Sûretu’l-ğafd: Übey b. Kâ’b, Muşhaf’ına “sûretu’l-ğel’” ve “sûretu’l-ğafd” diye iki sûre daha eklemiştir ki bunlar yine ümmetin icmaı ile Kur’an sûrelerinden sayılmamaktadır.⁴⁷⁷ Übey b. Kâ’b’ın, bunları Muşhaf’ına almasının hikmetini açıklayan yorumcular, onun gayesinin bu iki “duayı”, unutmamak için ihtiyaden (hususî olarak özel Muşhaf’ına) aldığını zira Rasulüllah’ın bu iki dua ile “kunû” açtığını belirtmişlerdir.⁴⁷⁸ Öte yandan bu iki “Kunû du’ası”nın bazılarınca iki sûre zannedilmesi karşısında Nöldeke isimli müsteşrik bile, üslûp mukayesesi ve tahlili yaparak söz konusu “Kunû du’aları”nın Kur’an’dan sayılmayacağını ispat etmiştir.⁴⁷⁹

İmâm Muşhaf, on dört asırdan beri mülûmanların elinde, itirazsız olarak kabul edilmiştir. Bu büyük hakikate rağmen Hindistan’ın Bankipore kütüphanesinde bulunan apokrif (sahih olmayan) sûreleri ihtiva eden ve 1913 senesinde “*The Muslim World*” mecmuasında W. st. Clair Tisdall tarafından “Shif’ah additions to the Koran” adıyla İngilizceye tercüme edilen bir nüsha’da, 41 ayeti ihtiva eden “Sûretü’n-nûreyn” ve 7 ayeti kapsayan “Sûretü’l-velâye” isimli iki uydurma sûre vardır.⁴⁸⁰

Sonuç:

Kur’an’daki sûrelerin isimleri tevkiîfidir ve hepsinin hadislerden (sahih ya da zayıf) delilleri ortaya çıkmıştır. Yalnız sûrelerin birden çok tevkiîfi veya içtihadî ismi mevcuttur. Buna göre 1, 9, 17, 70, 78 inci sûrelerin birden fazla tevkiîfi ismi varken

474- Neseî-Sünen, “İftitâh” 46, “İstifâze” 1; Darimi-Sünen, “Fezâilü’l-Kur’an” 25; Ahmed b. Hanbel-Müsned, IV, 155, 159.

475- Suyutî-Itkan, I, 55; Şehavî-Cemal, I, 39.

476- Şehavî-Cemal, I, 39.

477- Şehavî-Cemal, I, 39.

478- Mukaddimetan, s. 75.

479- Yıldırım, Suat, s. 162-63; Nöldeke, s. 47-48.

480- Cerrahoğlu, s. 77. Not: Neseî alimlerinin önde gelenlerinden Hacı Mirza Hüseyin b. Muhammed et-Takiyy en-Nürî et-Tabresî, 1813 yılında Hz. Ali’ye ait olduğu söylenen kabrin başında “Faşlü’l-ğitâb fi tahrîf-i kitâb-i rabbi’l-erbâb” (Rabler rabbinin kitabının tahrif edildiğini ispat konusunda kesin söz) adlı bir eser yazmıştır. (Muhiddin el-Habib, “İslam Mezheb ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu”, çev. M. Hayri Kırbaçoğlu, AÜİFD. c. 30, yıl: 1988, sayfa: 293). Bu kişinin Kur’an’da noksanlık olduğuna (!) dair ileri sürdüğü delillerden biri Velâyet Süresi adını verdiği sûreyi zikretmesidir. Sözde bu sûre mezkûr müellifin “Faşlü’l-ğitâb” adlı eserinde ve Muhsin el-Keşmirî’nin “Debistân-i mezâhib” adlı Farsça eserinde mevcuttur. Bugün İmamiye Şiâsi’nin elinde bulunan Kur’an, Ehl-i Sünnet’in elinde bulunan Kur’an’dan farklı değildir. İddialar hep nazari olarak kalmıştır. Şîî müfessir Tabresî’nin (548/1153) de dediği gibi bugün mevcut Kur’an Resulüllah’ın (s.a.v.) devrinde cem’ ve telif edilmiş Kur’an’dan başkası değildir. (Tabresî, I, 84).

bunların dışında kalan sûrelerin birer tevķîfi ismi vardır. En fazla içtihadî ismi bulunan sûreler, “Mülk” ve “Yâ-sîn” gibi faziletine dair en fazla hadis rivayet edilen sûrelerin olduğu da dikkat çekmektedir. Bu sûrelere verilen içtihadî isimlerin sahabe veya tabiin tarafından verildiği tahmin edilmektedir. Bir kısmının ise, müslümanların kolaylık olsun diye “Hatim başı” vs. verdikleri isimlerdir. Tevķîfi isimlerinin kayda geçiriliş tarihi ise, müsteşriklerin savunduğu gibi Hicrî ikinci asırdan sonra ortaya çıkmamış, bilakis İmam Muşhaf’ın tertibi ile eş zamanlıdır.

Tablo:

Bu tabloda tevkiî olarak kabul ettiğimiz Hz. Osman (ra) dönemindeki İmâm Muşşaf'taki -sıra ile- sûre isimleri, hadislerde ifade edilen sûre isimleri (Resulüllah başlığı altında verilenler), sûrelerin içtihadî isimleri ve sûrelerin lakapları mevcuttur.

Osman Mush.	Rasulüllah (s.a.v.)	İçtihadî isimleri	Lakapları
el-Fâtiha	Elhamdülillâh, Fâtihatü'l-Kitâb, Kur'ânü'l-'Azîm es-Seb'u'l-Meşânî, el-Ümmü'l-Kur'ân.	ed-Du'â, Elhamdülillâhi rabbi'l-'âlemîn, el-Esâs, el-Fâtiha, el-Hamd, el-Hamdü'l-Kışârî, el-Hamdü'l-Ülâ, el-Kâfiye, el-Kenz, el-Münacât, en-Nûr, er-Rakiye/er-Rukye, eş-Şalât, eş-Şükür, eş-Şifâ, eş-Şâfiye, el-Ta'limü'l-mes'ele, et-Tefvîz, el-Ülâ, Ümmü'l-Kitâb, el-Vâfiye.	
el-Bakara	el-Bakara, Sinâmu'l-Kur'ân	Baş Elif-Lâm-Mîm, Büyük Elif-Lâm-Mîm, Elif-Lâm-Mîm, Füşâtu'l-Kur'ân, Hatim başı, el-Kürsî.	Firkânî min tayrin, Gamâmetân, Gâbâbetân, Gayâyeta n, Hizkân, Sevdâvân, Zülletân, ez-Zehrâ.
Âl-i 'İmrân	Âl-i 'İmrân	el-Emân, el-İstîfâr, el-Kenz, el-Ma'iyye, el-Mücâdele, Taybe.	ez-Zehrâ
en-Nisâ	en-Nisâ		
el-Mâide	el-Mâide	el-Munkize, el-'Ukûd, el-'Ukûd bi'l-'Ukûd.	
el-En'âm	el-En'âm	el-Hücece	Nevâcib-i Kur'ân
el-A'râf	el-'A'râf	Elif-Lâm-Mîm-Sâd, Mikât, Mişâk.	el-Karîne
el-Enfâl	el-Enfâl	el-Bedr	el-Karîne
et-Tevbe	el-Berâ'e, el-Müba'gire	El-Ahzâb, el-Belhûs, el-Fâdiha, el-Hâfire, el-Kadîme, el-Mahzûme, el-Mu'abbire, el-Muhtziyye, el-Mukaşşâ, el-Müdemdîme, el-Müşîre, el-Münakkişâ, el-Münekkire, el-Müttekile, el-Müşerride, el-Münekkile, el-Müttekilime, et-Tevbe.	
Yûnus		Elif-Lâm-Râ	Zevâtü'r-râ'
Hûd	Hûd	Elif-Lâm-Râ	Zevâtü'r-râ'
Yûsuf	Yûsuf	Elif-Lâm-Râ	Zevâtü'r-râ'
er-Ra'd	er-Ra'd	Elif-Lâm-Mîm-Râ	Zevâtü'r-râ'
İbrâhîm	İbrâhîm	Elif-Lâm-Râ	Zevâtü'r-râ'
el-Hicr	el-Hicr	Elif-Lâm-Râ	Zevâtü'r-râ'
en-Nahl	en-Nahl	en-Ni'am	
el-İsrâ	Benü İsrâil	Sübhân	
el-Kehf	el-Kehf	Aşhâbü'l-Kehf, el-Hâile'	
Meryem	Meryem, Kâf-Hâ-Yâ-Ayn-Sâd,		
Tâ-Hâ	Tâ-Hâ	el-Kelîm, Mûsâ	
el-Enbiyâ	el-Enbiyâ	İkterabet, ez-Zîkr	
el-Hac	el-Hac		
el-Mü'minûn	el-Mü'minûn	Kad 'eflaha, Kad 'eflaha'l-mü'minûn	
en-Nûr	en-Nûr		
el-Fukân		Tebâreke'l-lezî nezzele'l-Furkâne	
eş-Şu'arâ		el-Câmî'a, Tâ-Sîn-Mîm eş-Şu'arâ, Tâ-Sîn, el-Câmî'a	Tavâsîn
en-Neml	Neml/Süleymân	Tâ-Sîn, Tâ-Sîn Süleymân	Tavâsîn
el-Kaşş	Tâ-Sîn-Mîm el-Kaşş	Tâ-Sîn-Mîm	Tavâsîn
el-'Ankebût		Elif-Lâm-Mîm 'e hasibe'n-nâsu	
er-Rûm		Elif-Lâm-Mîm	
Lokmân	Lokmân		
es-Secde	Elif-Lâm-Mîm es-Secde, es-Secde	Elif-Lâm-Mîm, el-Medâci', el-Münciye, Secde-Lokmân.	
el-Ahzâb			
Sebe'	Sebe'	el-Melike, Sebe' el-Melike.	
Fâtır	el-Melâike	el-Hamdülillâhi fâtır	
Yâ-Sîn	Yâ-Sîn, Kalbu'l-	el-'Azîme, ed-Dâif'a, el-Mu'imme, Müdafa'â-	

	Kur'an	i Kâziye, el-Müdâfi'a, Yâ-Sin ve'l-Kur'an.	
eş-Şâffât	eş-Şâffât		
Şâd	Şâd	Dâvûd, Şâd ve'l-Kur'an.	
ez-Zümer	ez-Zümer	el-Güref, Tenzil ez-Zümer	
Gâfir	el-Mü'min	Hâ-Mîm el-Mü'min, et-Tavl.	Havâmîm, Zevâtü'l-havâmîm, Âl-i Hâmîm.
Fuşşilet	es-Secde	el-Evkât, Hâmîm es-Secde, Hâ-Mîm, el-Meşâbih.	Havâmîm, Zevâtü'l-havâmîm, Âl-i Hâmîm.
eş-Şûrâ	Hâ-Mîm-'Ayn-Sin-Kâf	'Ayn-Sin-Kâf	Havâmîm, Zevâtü'l-havâmîm, Âl-i Hâmîm.
ez-Zuhruf		Hâ-Mîm ez-Zuhruf, Hâ-Mîm.	Havâmîm, Zevâtü'l-havâmîm, Âl-i Hâmîm.
ed-Duĥân	Hâ-Mîm ed-Duĥân		Havâmîm, Zevâtü'l-havâmîm, Âl-i Hâmîm.
el-Caşiye	Hâ-Mîm el-Caşiye	ed-Dehr, Hâ-Mîm, Hâ-Mîm eş-eşerî'a, eş-Şerî'a.	Havâmîm, Zevâtü'l-havâmîm, Âl-i Hâmîm.
el-Aĥkâf	el-Aĥkâf	Hâ-Mîm el-Aĥkâf, Hâ-Mîm.	Havâmîm, Zevâtü'l-havâmîm, Âl-i Hâmîm.
Muĥammed		el-Kıtâl, Ve'l-lezîme keferû.	
el-Feth	el-Feth	İnnâ feteĥnâleke	
el-Hucurât			
Kâf	Kâf, Kâf ve'l-kur'ânî'l-mecîd, Kâf ve'l-kur'ân	el-Bâsikât	
ez-Zâriyât	ez-Zâriyât		
et-Tûr	et-Tûr		
en-Necm	Ve'n-necm	Ve'n-necmi izâ hevâ	
el-Kamer	İkterabeti's-sâ'atu, İkterabeti's-sâ'atu ve 'inşakka'l-kamer	el-Mubeyyiĥda	
er-Rahmân	'Arđstü'l-Kur'an, er-Rahmân.		
el-Vâkı'a	el-Vâkı'a		
el-Ĥadîd	el-Ĥadîd		el-Müsebbihât
el-Mücâdele	el-Mücâdele	Kad semî'a, Zihâr	
el-Ĥaşr	el-Ĥaşr	Benî Nadîr	el-Müsebbihât
el-Mümtahane	el-Mümtahâne	el-İmtihân, el-Mevedde	
eş-Şaff		el-Havâriyyûn, el-Hivâr, 'İsâ.	el-Müsebbihât
el-Cumu'a	el-Cumu'a		el-Müsebbihât
el-Münâfikûn			
et-Teĥâbûn	et-Teĥâbûn		el-Müsebbihât
et-Talâĥ		en-Nisâ'u'l-Kusvâ, Yâ 'eyyuhe'n-nebiyyü 'izâ tallaktumu'n-nisâ'e	
et-Taĥrîm	et-Taĥrîm	Limetuĥarrimu, Mutaharrim, en-Nebî	
el-Mülk	el-Mânî'a, el-Münciye, Tebâreke'l-Jezî bi yedihî'l-mülk.	el-Mennâ'a, el-Münâfi'a, el-Mücâdile, Tebâreke'l-mülk, el-Vâkı'a, el-Vâkıye,	
el-Kalem	el-Kalem, Nûn.	Nûn ve'l-kalem	
el-Ĥakka	el-Ĥakka		
el-Me'âric	Se'ele, Se'ele Sâ'il.	el-Mevâkı', el-Vâkı'.	
Nûĥ	Nûĥ	İnnâ 'erselnâ nûĥen	
el-Cin	el-Cin	Kul Ūhiye, el-Vahy.	
el-Müzzeĥmil		Yâ 'eyyuhe'l-müzzeĥmil	
el-Müddeĥşir	el-Müddeĥşir	Yâ 'eyyuhe'l-müddeĥşir	
el-Kiyâme	Lâ 'uksimu bi yevmi'l-kiyâme	Lâ 'uksimu	

el-İnsân	Hel 'etâ	ed-Debr, el-Ebrâr, el-Emşac, Hel 'etâ 'ale'l-insânî	
el-Mürselât	el-Mürselât, Ve'l-mürselâti 'urfen	el-'Urf	
en-Nebe'	'Amme, 'Amme yetesâ'elîn	el-Mu'şirât, el-Tesâ'ül.	
'Abese	'Abese	el-A'mâ, 'Abese ve tevellâ, eş-Şâhha, es-Sefere.	
et-Tekvîr	İzâ's-şemsu küvviret	Küvviret	
el-İnfîfâr	İzâ's-semâ'u'n-fe'arat	el-Münfa'arat	
el-Müaffifün	el-Müaffifün	et-Ta'fîf, Veylün li'l-müaffifîn	
el-İnşikâk	İzâ's-semâ'u'n-şakkat	İnşakkat	
el-Burûc	es-Semâ'i zâti'l-burûc	Ve's-semâ'i zâti'l-burûc	
el-Târik	es-Semâ'i et-târik	Ve's-semâ'i ve't-Târik	
el-A'lâ		Sebbih, Sebbih 'isme rabbike'l-a'lâ	el-Müsebbihât
el-Ğâşiye	Hel 'etâke, Hel 'etâke hadîsu'l-ğâşiye		
el-Fecr	el-Fecr	Ve'l-fecr, Ve'l-fecri ve leyâlin 'aşr	
el-Beled	Lâ 'uqsimu bi hâze'l-beled		
eş-Şems	Ve's-şemsi ve duhâhâ	Ve's-şemsi	
el-Leyl	Ve'l-leyli izâ yegşâ	Ve'l-leyl	
ed-duhâ	Ve'd-duhâ		
Elemneşrah	Elemneşraheke	eş-Şerh, İnşirâh.	
et-Tîn	et-Tîni ve'z-zeytûn	Ve't-tîn	
el-'Alâk	el-'Alâk	İkra', İkra' bi 'ismirabbik, et-Kalem.	
el-Kâdr	el-Kâdr, İnnâ enzelnâhu fi leyeti'l-kâdr.	İnnâ 'enzelnâhu	
el-Beyyine	Lemyekkûn, Lemyekûni'l-lezîne keferû.	el-Beled, el-Beyyine, Ehl-i Kitâb, el-İnfikâk, el-Kayyime, el-Kıyâme, el-Münfekkin.	
ez-Zelzele	İzâ zülzilet, İzâ zülzileti'l-erdu.	ez-Zilzâl, Zülzilet.	
el-'Adiyât	el-'Adiyât		
el-Kâri'a	el-Kâri'a		
et-Tekâşür	Elhâkümü't-tekâşür	Elhâküm	
el-Aşr	Ve'l-'aşr		
el-Hümeze	el-Hümeze	Veylün li külli hümeze	
el-Fil	el-Fil	Elemtera, Elemtera keyfe fe'ele rabbüke.	
Kureys	Li ilâfi kureys		
el-Mâ'ün		ed-Dîn, Eraçyte, Eraçtellezl yükkzibu.	
el-Kevşer	el-Kevşer	İnnâ 'e'şaynâke, İnnâ 'e'şaynâke'l-kevşer, en-Nahr.	
el-Kâfirûn	el-Kâfirûn	el-'İbâde, Kul yâ 'eyyühe'l-kâfirûn, el-Muşkâşşa.	İhlâşeyn, Muavvizât, Muşkâşiketan
en-Naşr	İzâ câ'e naşrullâhi ve'l-fetih	İzâ câ'e naşrullâhi, İzâ câ'e, Naşrullâh, et-Tevdi.	
el-Mesed		Ebü Leheb, Tebbet yedâ ebî lehebin ve tebbe, Tebbet.	
el-İhlâş	Kul hüvallahü 'ehad, Kul hüvellâhu 'ehad Allâhu's-Samed.	el-Berâ'e, el-Cemâl, el-Esâs, el-İmân, en-Necât, el-Ma'rife, en-Nisbe, el-Mâni'a, el-Mu'avvize, el-Muğdar/el-Muğdir, el-Müneffire, el-Müzekkire, en-Nür, eş-Samed, et-Tevhid, et-Tefrid, et-Tecrid, el-Velâyet.	İhlâşeyn, Mu'avvizeyn/Mu'avvizetan, Mu'avvizât, el-Muşkâşiketan,
el-Felağ	Kul 'e'üzü bi rabbi'l-felağ		Mu'avvizeyn/Mu'avvizetan, Muavvizât
en-Nâs			Mu'avvizeyn/Mu'avvizetan, Muavvizât

BİBLİYOGRAFYA

- Abdürrezzak-
Musannef Eb Bekr 'Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî (h. 211), *el-Muşannef*, I-XI, tah. Habibu'r-Rahman, Yeri yok.
- Alûsî-Tefsir Eb's-Şenâ' Şihabuddîn Maĥmûd el-Âlûsî (1270/1853), *Rûhu'l-Ma'ânî ff Tefsiri'l-Ķu'ânî'l-'azîm ve's-seb'u'l-meşânî*, I-XXX, Daru'l-Ihya, Beyrut, tarihi yok.
- Ahmed b.
Hanbel-
Müsned Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (h. 246), *Müsned*, I-VI.
- Aynî Bedreddîn Ebû Muĥammed Maĥmûd b. Aĥmed el-'Aynî (h. 855), *'Umdetül-ĵârî Şerĥu Şaĥîhi'l-Buĥârî*, I-XXII, Daru'l-fikr, yeri yok.
- Beyhakî-Sünen Ebû Bekr Aĥmed İbnü'l-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî (h.458), *Kitâbü's-süneni'l-kübrâ*, I-VIII, Mektebetü'l-maarif, Beyrut, tarih yok.
- Beyhakî-Şuab Aĥmed b. Hüseyn b. 'Alî Ebû Bekr (292/905), *Şu'abü'l-İmân*, I-VIII, Daru'l-kütübi'l-ilmiye, tah. Eb Hacir, Birinci Baskı, Beyrut 1990.
- Buharî Ebû 'Abdillâh Muĥammed b. İsmâ'îl, *el-Câmi'ü's-şâĥiĥ*, I-VIII, Mısır, t. yok.
- Buharî-Tarih Ebû 'Abdillâh Muĥammed b. İsmâ'îl, *Kitâbü't-Târîĥi'l-kebîr*, I-XI, Daru'l-fikr, yeri yok.
- Câ'fer Taban Câ'fer Tâbân, *"Tertib-i sûre háy-i Ķur'an"*, Keyhân-ı Endişe, Sayı: 47 (1372/1993), Kum, sayfa: 128-134. (Dergi)
- Cerrahoĝlu-
Usul İsmail Cerrahoĝlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Beşinci Baskı, Ankara 1985.
- Darekutnî 'Alî b. Ömer ed-Dâreĥutnî (385/995), *Sünenü'd-Dâreĥutnî*, I-IV, tah. Seyyid Abdullah, Daru'l-mehasin, Kahire, yeri yok.
- Darimî-Sünen Ebû 'Abdillâh b. er-Raĥmân b. el-Fazl b. Behrâm ed-Dârimî (255/868), *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, Matbaatu'l-itidal, Şam 1931.
- Deylemî-
Firdevs Ebû Şücâ' Şîreveyh b. Şehredâr b. Şîreveyh ed-Deylemî (h.509), *el-Firdevs bi me'şûri'l-ĥiĥâb*, I-V, tah. Zaĝlul, Daru'l-kütübi'l-ilmiye, Birinci Baskı, Beyrut 1986.
- Divanu'l-
Hansa Ĥansâ' bintü Ĥizâm b. Ĥâlid el-Enşârî (25/645), *Divanü'l-Ĥansâ'*, Daru sadır, Beyrut, tarihi yok.
- Divanu'n-
Nabiĝa en-Nâbiĝa ez-Zübyânî (ö. M.S 64), *Divanu'n-Nâbiĝa*, Daru'l-kitab, Birinci Baskı, Beyrut 1991.
- Eb Davud-
Sünen Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (275/88), *Sünen*, I-IV, Mektebetü'l-İslâmî, İstanbul, ts.
- Elmalılı Elmalılı Muhammed Hamdî Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, X, Azim-Zaman (sadeleştirenler: İsmâil Karaĥam ve diĝerleri), Zehraveyn, İstanbul, tarihi yok.
- Heysemî-
Zevaid Nûreddin 'Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî (h.807), *Mecma'u'z-zevaid ve menba'u'l-fefâid*, I-X, Daru'l-kütübi'l-ilmiye, Beyrut 1988.
- Hakim-
Müstedrek Ebû 'Abdillâh el-Ĥâkim en-Nisâbürf, *el-Mustedrek 'ale's-Şaĥîĥeyn*, I-IV, Daru'l-Baz, Mekke, tarihi yok.
- Heddâd Muĥammed b. 'Alî b. Ĥalef el-Hüseynî el-Mâlikî el-Ezherî (el-Haddâd), *el-Kevâkibu'd-dürriyye*, Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, Mısır h. 1344.
- İbn Ebî Davud Ebû Bekr 'Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (h. 316), *Kitâbu'l-meşâĥif*, tah. Arthur Jeffery, et-Tab'atü'r-Rahmaniye, Birinci Baskı, Mısır 1936.

- İbn Ebî Şeybe-
Musannef 'Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî (h. 235), *el-Muşannef fi'l-ahâdîs ve'l-âşâr*, I-VIII, tah. Said Muhammed, Birinci Baskı, Darü'l-fikr, Beyrut 1989.
- İbn Dureys-
Fedail Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Eyyüb b. eđ-dureys el-Becelî (h. 294), *Fezâilü'l-Kur'an vemâ ünzile mine'l-Kur'âni bi Mekketi vemâ ünzile bi Medineti*, tah. Gazvetu Bedr, Darü'l-fikr, Birinci Baskı, Dimaşk 1987.
- İbn Esir-
Nihaye Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbn Eşîr (h. 606), *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, I-V, Darü'l-fikr, tah. Tahir Ahmed er-Razî, Beyrut, tarihi yok.
- İbn Hacer-
Tehzîb Eb'l-Fazl Ahmed b. 'Alî İbnu'l-Hacer el-'Askalânî (h. 852), *Tehzîbü't-tehzîb*, I-XII, Daru sadır, Birinci Baskı, Haydarabad h. 1327.
- İbn Hibban-
Duafa Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebî Hâtîm et-Temîmî el-Büstî (h. 354), *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddîşîn ve'z-zu'âfâ ve'l-metrûkîn*, I-III, tah. Mamud İbrahim, Daru'l-vâ'y, Birinci Baskı, Haleb, tarihi yok.
- İbn Nedîm-
Fihrist Eb'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk el-Verrâk en-Nedîm el-Bağdâdî (h. 388?), *el-Fihrist li'b-ni Nedîm*, Darü'l-maarif, Beyrut, tarihi yok.
- İbn Kesir-
Tefsir Eb'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'il b. 'Ömer b. Keşîr (h. 774), *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, I-VIII, tah. Muhammed Ahmed Aşur vd., Daru Kahraman, İstanbul, tarihi yok.
- İbn Mansur-
Sünen Sa'îd b. Manşûr (h.227), *Sünenü Sa'îd b. Manşûr*, I-V, tah. Said b. Abdillâh b. Abdilaziz, Darü'l-Hümejdî, Birinci Baskı, Riyad 1993.
- İbn Mace-
Sünen Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (h. 275), *Sünenü İbn Mâce*, I-II, tah. Muhammed Fuad Abdulbaki, el-Mektebetü'l-ilmîye, Beyrut, tarihi yok.
- İbn Teymiye-
Fetava Taqîyyüddîn Ahmed b. 'Abdulhâlim İbn Teymiyye (728/1327), *Macmu'atu Fetâvâ (Muqaddimetu't-tefsîr)*, Suudi krallığı yayımı.
- İbnu'l-Cevzî-
Funun Eb'l-Ferec 'Abdurrahmân b. Cevzî (h.597), *Fünûnü'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'an*, tah. Hasan Ziyatüddîn 'İtr, Darü'l-beşairu'l-İslamiye, Birinci Baskı, Beyrut 1987.
- Karaçam İsmail Karaçam, *Kur'na-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. yay., İkinci Baskı, İstanbul 1995.
- Kenz 'Alâaddin 'Alî el-Müttakî b. Hüsâmüddîn el-Hindî (h. 975), *Kenzü'l-'ummâ fi süneni'l-aqvâli ve'l-ef'âl*, I-XVI, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1993.
- Kurtubî-Tefsir Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Enşârî el-Şurtubî (h.671), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, Daru'l-kütübî'l-ilmîye, Birinci Baskı, Beyrut 1988.
- Malik-Muvatta Mâlik b. Enes (197/795), *el-Muvatta'*, I-II, Daru'l-hadis, Kahire, tarihi yok.
- Mubarekfûrî Eb'l-Ülâ Muhammed 'Abdurrahmân İbnü 'Abdirrahmân el-Mubarekfûrî (h.1353), *Tuhfetu'l-ahvezi bi şerh-i Câmi'i't-Tirmîzî*, I-X, Darü'l-kütübî'l-ilmîye, Birinci Baskı, Beyrut 1990.
- Muhammed Salim Muhammed Sâlim Muşâyşin, *fi rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-I, Mektebetü'l-Küliyyati'l-İlahiyyat, Kahire 1980.
- Mukaddimetan Arthur Jeffery, *Muqaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'an (Muqaddimetu kitabi'l-mebâni ve Muqaddimetu İbn 'Atîyye)*, Arthur J. neşri, Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1954.
- Müslim Eb'l-Hüseyn Müslîm b. Haccâc, *el-Câmi'ü's-şâhih*, I-V, tah. Muhammed Fuad Abdulbaki, Mısır 1956.
- Neseî-Sünen Ebû 'Abdirrahmân b. Şu'ayb (303/915), *Sünenü Neseî*, I-IV, Daru'l-ihya, Beyrut, tarihi yok.
- Nöldeke Theodor Nöldeke-Friedrich Schawally, *Kur'an Tarihi*, çev: Muammer

- Sencer, İlke Yay. Yer yok., 1970.
- Sehavî-Cemal** 'Alî b. Muhammed eş-Şahâvî (h.643), *Cemâlu'l-kurrâ'*, I-II, tah. Ali Hüseyin el-Bevvab, Mektebetu tûras, Birinci Baskı, Kahire 1978.
- Sofuoğlu** Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, Çağrı yay., İstanbul 1981.
- Suyûtî-İtkan** Celâleddîn 'Abdurrahmân es-Suyûtî (911/1505), *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, I-I, Şirketu Mektebe, Üçüncü Baskı, Mısır 1951.
- Suyûtî-Tefsir** Celâleddîn 'Abdurrahmân es-Suyûtî (911/1505), *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, I-VI, Neşreden: Muhammed Emin, Beyrut, tarih yok.
- Suyûtî-Tertib** Celâluddîn 'Abdurrahmân es-Suyûtî, *Tertîbu süveri'l-Kur'an*, tah. Seyyid Cümeylî, Birinci Baskı, Beyrut 1986.
- Tabâtabâf-Mızan** Muhammed Hüseyin eş-Tabâtabâfî, *el-Mızân fi tefsiri'l-Kur'an*, Nür: Mu'cemu'l-Elfaz li'l-Kur'an ve'l-Kütübî'r-rivaye, Merkez-i tahkikat-i kompütür-i ulûmi'l-İslamî (CD), 1997.
- Taberanî-Mu'cem** Eb'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eş-Taberanî (h. 360), *el-Mu'cemu'l-kebir*, I-XXC, tah. Hamdî, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire, tarih yok.
- Taberî-Tefsir** Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerîr eş-Taberî (310/922), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'an*, I-XXX, Şirketu Mektebe, Üçüncü Baskı, Mısır 1968.
- Tahir el-Cezairî** Tâhir el-Cezâirî ed-Dimaşkî (h. 1338), *el-Beyân li ba'zi'l-mebâhişi el-muta'alliki bi'l-Kur'an*, Mektebetu'l-matbuat, Beyrut h. 1412.
- Tehânevî** Muhammed 'Alî b. 'Alî et-Tehânevî (1158/1745), *Kitâbu Keşşâfi ıstı l-lâhâti'l-fünûn*, I-II, tah. A. SRENGER, M.D.,. Karaman Yayınları (F. CARBERY BENGAL MILITARY ORPHAN PRESS, CALCUTA 1854'den ofset), İstanbul 1984.
- Tirmizî-Sünen** Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, I-VI, İstanbul 1981.
- Watt-Kur'an'a Giriş** W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, (asıl adı, Bell's Introduction to the Qur'an), çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998.
- Yıldırım, Suat** Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Kerîm ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İkinci Baskı, İstanbul 1984.
- Zemaşerî-Tefsir** Eb'l-Kâsım Cârullâh Maḥmûd b. Ömer ez-Zemaşerî (h.538), *el-Keşşâf 'an Haḳâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvil fi Vücûhi't-te'vîl*, I-IV, Şirketü Mektebe, yeri yok.
- Zerkanî-Menahil** Muhammed 'Abdül'azîm ez-Zerkanî, *Menâhilü'l-'irfân*, I-II, Darü'l-ihya, Kahire, tarihi yok.
- Zerkeşi-Burhan** Muhammed b. 'Abdillâh ez-Zerkeşi (794/1392), *el-Bürhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, I-IV, Darü'l-ihya, tah. Muhammed Eb'l-Fadl İbrahim, Birinci Baskı, 1957, y. yok.
- Zeylaî-Tahric** Ebû Muhammed 'Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî (h.762), *Tahrîcu'l-aḳâdiş ve'l-âşâr el-vâḳi'ati fi tefsiri'l-keşşâf*, I-IV, Darü İbn Huzeyme, Birinci Baskı, Riyad h. 1414.

Çevre Problemine Alternatif Bir Yaklaşım:
“DOĞANIN EPİSTEMOLOJİK ANALİZİ”
(İslâmî Bir Perspektif Denemesi)

Yrd. Doç. Dr. Temel Yeşilyurt
Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fak.
Kelâm Anabilim Dalı Öğr. Üyesi

Günümüzde çevre sorunlarının dünya çapında bir bunalım haline gelmesi ve insanlığın geleceği için bir tehdit oluşturması üzerine, bu konu, çok sayıda insanın bu kadar uzun süre gündeminde kalmayı başarabilmiştir. Bugün bu alanda kurulan müstakil fakülteler yanında, kitle iletişim araçları aracılığıyla insanlar bilinçlendirilmekte, artık birçok gazete ve dergide çevre köşeleri yer almaktadır. Çevreyle ilgili kitlesel hareketler yapılmakta, çevreci dernekler, vakıflar oluşturulmakta ve hatta partiler kurulmaktadır. Çevreyle ilgili bakanlıklar yanında, yasalar çıkarılmakta, bu konuda uluslararası konferanslar düzenlenmekte ve kuruluşlar oluşturulmaktadır.¹ Bu nedenle artık “çevre hakkı” insanın en temel haklarından biri olarak görülmektedir.²

1 Uslu, İbrahim, **Çevre Sorunları**, İstanbul, 1995, s.7.

2 Kabalcı, İbrahim, **Çevre Hakkı**, İstanbul, 1996.

Modern batılı insanın tabiata bakış açısı 17.yüzyıl rönesansı ile varlık alanına giren temel saik tarafından belirlendi: sadece insanın fiziksel ve en iyi olasılıkla da duygusal gereksinimleri için kullanılması ve hoşlandıkları her şeyi onunla yapabilsinler diye tamamen insanoğlunun hizmetinde tutulması amacıyla, tabiatın statüsünün bütün manevî niteliğinden mahrum edilmiş bir gerçeğe ve bir nesneye düşürülmesidir. Buna bilimin ortaya attığı mekanistik dünya görüşü de eklenmelidir.³ Modern bilimin doğurduğu dünya görüşü pozitivist, seküler, etik değerlerden yoksun ve mekanistik bir düzeyde olup, kutsal, aşkın, ahlâkî ve teolojik dünya görüşüyle çelişmektedir.⁴

Dünya görüşü, modern insanın ya gereksinimlerini, hırslarını ya da kaprislerini tatmin etmek için kullanabileceği bir nesne olarak kabul ettiği doğaya, insanın nasıl yaklaşacağını belirler. Tabiattaki gizli derin önemi veya saygı duymaya layık şeyi anlayamadığı için –en nihayetinde şans ürünüdür ve kendiliğinden ortaya çıkmıştır- onun uyumunu bozarak, dolayısıyla da dünya kamouyunun huzurunu kaçırarak ekolojik krizlere sebep olur ve onu tahrip eder.⁵ İnsan doğaya karşı kazandığını düşündüğü her zafer karşısında, doğa bizden intikam almıştır. Bu zaferler ilk aşamada tasarladığımız sonuçları verseler de, ikinci ve üçüncü aşamalarda daha önce düşünülmemeyen ve pek çok kere birincilerin önemini sıfıra indiren sonuçlar göstermektedir.⁶ Zira insanın tabiata olan müdahalelerine, tabiatın nasıl tepki vereceği önceden bilinmemektedir ve doğaya karşı elde edilen her başarının bir bedeli vardır.

Sonuçta âlem, felsefî bilimsel düşüncenin, hiç bir yüksek ilkenin müdahalesine imkan tanımadığı ve tamamen şans ve tesadüfün hakimiyeti altında olduğunu söylediği, az ya da çok tutarlı, az ya da çok saçma bir nesnelere yığını olarak görülmektedir. Kutsalla bağlarını koparmış bir doğa, savaşılmaması ve mağlup edilmesi gereken vahşi bir hammadde kaynağı olarak görülmektedir.

Sanayi devrimiyle gündeme giren sınırsız kazanma tutkusuyla hız ve güç kazanan sanayileşme, yalnızca çevreyi kirletmekle kalmamış, çevre ile birlikte insanın zihin gücünü ve ruhunu da tahrip ederek, bilgi kirlenmesini de hızlandırmıştır.⁷ Artık bilimin cazipliği, tabiatın hoyrat, vahşi kuvvetlerini

3 Nasr, S.Hüseyin, **Makaleler I**, Çev: Şehabeddin Yalçın, İstanbul, 1995, s.179-180.

4 Sıddıki, B.Husayn, **Islam and Modernity: A Dialogue**, *The Qur'anic Horizons*, vol.1, January-March,1996, p.1. (Bu makale İnternet üzerinden alınmış olup tarafımızdan sayfalandırılmıştır. Bundan böyle bu tarzdeki makalelere "İnternet Versiyonu" şeklinde işaret olunacaktır.)

5 Roger De Pasquier, **Birlik Medeniyetinin Kökleri**, (Çev:Hakan Yurdakul), İstanbul, 1995, s.25.

6 Jan, Bretschneider, "**Doğanın İnsan ve Hayvan Tarafından Benimsenmesi**", (Çev:Ünal Güden), **Felsefe Dünyası**, Sayı:13, Güz-1994, s.89.

7 Gürdoğan, Ersin, **Kirlenmenin Boyutları**, İstanbul, 1993, s.18.

zapt altına alma, düzenleme ve keyfimize esir edişinde aranmaktadır.⁸ Bundan böyle Batılı modern bilimcinin, bilgiden anladığı şey, temelde “güce yönelik bir bilgi”, yani doğayı, maddî nesnelere, bireyleri ve toplulukları denetim altına almamızı sağlayacak bir bilgidir.⁹ Çünkü bilgi doğaya hakim olma gücü kazandırmaktadır.¹⁰ Çevre ve doğayı kontrol altına alma şeklindeki bu anlayış, çevrenin bir nesne olarak değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur.¹¹

Gittikçe artan çevre sorunlarıyla birlikte, doğayla ilgili tutum ve davranışlarımız, bunları motive eden dünya görüşümüz ve onun temel değer yargılarımızla olan ilişkisi kabul edilmeye başlandı. Bunun sonucu olarak hem bilimsel modern dünya görüşü, hem de geleneksel görüşlerin tartışıldığı ve eleştirildiği bir sürece girildi.¹²

Onyedinci yüzyıldaki Sanayi Devrimi'nin başlangıcıyla hemen hemen çağdaş olan, doğa bilimci ve filozoflar, hem insan düşüncesi hem de kültürde ortaya çıkan dönüşümün nihaî amacı hakkında farklı görüşler ileri sürmeye başladılar. Bu Donald Worster'in şu sözlerinde ifadesini bulmaktadır:

“Geçmiş birkaç on yıl içinde, herhangi bir yerde ortaya çıkan en önemli etik problemlerden biri, doğanın, biz insanların anlayıp saygı göstereceği ve koruyacağı bir düzen ve modele sahip olup olmadığı olmuştur. Bu, birçok ülkedeki çevreci kuruluşları harekete geçiren temel sorudur.”¹³

Çevre sorunlarının aslında bir “etik sorun” olarak görülmesi, çevresel sorumluluğu inceleyen uygulamalı etiğin bir dalı olan ve çevreye karşı sorumluluğun ahlâkî temelleri üzerinde duran “Çevre Etiği”ni doğurdu.¹⁴ Yeni bir ahlâk sorunu geliştirmeye çalışan filozoflara göre, “çevre sorunlarının kaynağını çevreye yönelik davranışlarımızı yönlendiren, evrene, insana, insanın evrendeki yerine, yaşamın anlamına ilişkin temel felsefî inançlarımız” oluşturmaktaydı.¹⁵

Bugünün bazı sekülerist aydınları, doğanın kutsaldan arındırılışı eyleminde, dinlerin de olası bir sorumluluğundan söz etmektedirler. Örneğin,

8 Edmont, Bouty, *Bilimsel Hakikat*, (Çev:Avni Yakahoğlu), İstanbul, 1952, s.3;

9 W.Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, (Çev: Turan Koç), İstanbul, 1997, s.36.

10 Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, (Çev:Mehmet Aydın), Ankara, 1982, s.93.

11 Erdoğan, İrfan-Ejder, Nazmiye, *Çevre Sorunları (Egemen ve Marksist Anlayışın İhttikleri Üzerine)*, Ankara, 1997, s.186.

12 Özdemir, İbrahim, “Çevre Ahlak İlişkisi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı, 14, Kış-1994, s.51.

13 Agwan, A.R., “The Epistemological Dimension of Ecology: Some Islamic Propositions”, *Journal of Objective Studies*, vol. 7, no.2, p.74.

14 *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, “Environmental Ethics”. (İnternet Versiyonu).

15 Özdemir, a.g.m, s.50.

Lynn White, insanın tabiatı kendi çıkarlarına göre sömürmesini tanrının istediğini ve insanın büyük ölçüde tanrının doğa üzerindeki aşkınlığını paylaştığını belirterek, Musevi-Hristiyan dinleri sorumlu görürken, Arnold Toynbee bundan bütün monoteistik dinleri sorumlu tutmaktadır.¹⁶ Monoteistik bir din olarak İslamın da bu sorumluluk alanının dışında kalamayacağı açıktır. Zaten çevre sorunları bakımından İslâm Aleminin içinde bulunduğu durum da, Batı'ninkinden iç açıcı değildir.

Bugün, eleştirel anlamda da olsa, uluslararası toplum, gittikçe artan bir duyarlılıkla artık, çevre sorunlarının metafiziksel, felsefî ve dinî kapsamlarının da olduğunu farketmeye başladı. William Chittick'in dediği gibi herşeyden önce bu:

"Tabii düzene ilişkin dinî anlayışın, sadece öznel varsayımlar ya da tarihsel inşalar değil, kozmik gerçekliğin canlı bir veçhesine tekabül eden bir bilgi olarak, ciddi bir biçimde ele alınması anlamına gelir. Bu da, doğal nesnelerin "var oluşunu" (existence) Varlık'la ilişkileri içinde, kaba yönleriyle olduğu kadar ince yönleriyle de, evrenin geri kalan kısmı ve bizimle olan karşılıklı ilişkileriyle, sembolik anlam ve önemleriyle ve varoluşun herşeyin ilâhî kaynağına götüren daha yüksek düzeylerle olan bağlantılarıyla ilgilenen bir tabiat biliminin yeniden keşfedilmesi"¹⁷ anlamına gelmektedir.

Bugün her dinin kendi ekolojik kavramlarını yeniden keşfetmesi gerekiyor. İnsanlığın mevcut dinlerinin şu anda karşı karşıya oldukları ödevleri, bizim yeryüzünde bulunuşumuzun bir kere daha hayat verici olabilmesi için kendi özel kaynaklarına ve en derin iç görülerine inerek insanların davranışlarını değiştirmelidir.¹⁸ Dinî inancın güç kaybettiği ve teolojinin tabii olanı bilime teslim ederek tabii form ve olayların kutsal boyutuyla ciddi olarak ilgilenmekten korktuğu günümüz toplumlarında, geleneksel dinî teolojilerin doğayla ilgili kabullerinin yeniden formüle edilme gereği bulunmaktadır.

Diğer monoteistik dinler içinde İslam'ın, kendi mensuplarının ve genel olarak dünyanın dikkatini doğanın manevî ve Allah'ın diğer mahlukatı ile barış ve uyum içinde yaşama zorunluluğuna çekmede kesinlikle sorumluluk payı vardır. İslam geleneği, kendi kutsal ilimlerini, tabii çevre sevgisini içeren fikrî bir bilgiye ve ilâhî kudret ve cemâl aleminin simgelerinin nakşolunduğu büyük bir kitap olarak tabiatın bu rolünü açığa çıkaran bir doğa metafiziğini

16 Mustafa, Dolatyar, "The Roots of Environmental Crises: An Islamic Perspectives", *The Iranian Journal of International Affairs*, vol. VIII, no.4, Winter, 1996-7, p.761; Keith, Helmuth, "Earth Process and The Wish for Human Exemption", *Earth Light*, Vol.28, Spring-1997.

17 Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, Çev: Turan Koç, İstanbul, 1998, s.71.

18 Capra, Fritjof, *Kainata Mensup Olmak*, Çev: Mücahit Bilici, İstanbul, 1996, s.209.

bugüne değin muhafaza etmede özellikle zengindir.¹⁹

İslam'ın idealize ettiği dünya görüşü ve bu görüş çerçevesinde oluşturmayı amaç edindiği medeniyet, çevresiyle uyum halindedir. İnsanın eylemlerindeki ılımlı oluşu "ideal davranış modeli" olarak sunan İslam, çevre ve çevresel kaynakların yok edilmesine yönelik her türlü savurganlığı (israf), yapılması yasaklanan davranışlar kategorisi içerisinde değerlendirmiştir.²⁰ İnananlarının dünyada oluşturmaları gereken yerleşim alanlarının ideal tipini, cennetteki yerleşim alanlarıyla sembolize eden İslam, ağaç ve yeşilliği bir güzellik ölçütü olarak sunmuştur.²¹ Bugün İslam dünyasında, çevre sorunları konusunda içinde bulunulan gerçekle, olması gereken arasındaki uçurumu aşabiliki kapsamlı program uygulanabilir: ilki, İslam'ın doğal düzene ilişkin ezeli hikmetini, onun dinî ehemmiyetini ve insanın dünyadaki hayatının her safhasıyla olan yakın ilişkisini formüle etmek ve iyice tanıtmak; ikincisi, doğal çevrenin etik olarak ele alınmasıyla ilgili dinî öğretilerin bilincini ve gerekli yerlerde onların uygulama alanlarını din ilkesine dayanarak genişletmektir.²²

Kısacası, çevre meselesinin ortaya çıkardığı sorunlar, öteki dinlerin çoğu tarafından olduğu kadar, İslamın da temel sorunlarıdır: Gerçekliğin mahiyeti nedir? İnsanın bununla ilişkisi nedir? Yaşamın gayesi nedir? Bu görüş açısından bakıldığında, çevreyle ilgili islamî bir bakış açısını ortaya koyma işi, eninde sonunda İslam'ın Allah, alem ve insanla ilgili tüm öğretilerini izah etme verir. Ancak biz konuya Allah, alem ve insanla ilgili fakat İslamî bir epistemoloji açısından bakarak konunun kapsamını belirlemeye çalıştık.

A. TANIM VE KAPSAM

Çevre sorunları şurada burada her an gözlemlenebildiği için her insanın zihninde bir imaj oluşturmaktadır. Çevre söz konusu olduğunda kimisi ormanların kıyımından, yeşilliklerin yok edilmesinden söz etmekte, bir diğeri de tabii kaynakların tüketilmesi, küresel ısınma korkusu, artan şekilde ozon tabakasının yok edilmesi, nükleer santral ve kimyevî tesislerdeki kazaları gündeme getirebilmektedir. Bütün bu yapılanlar çevreyi tanımlamaktan çok bireysel örneklemelerden ibarettir. Oysaki cevaplandırılması istenen soru geçerliliğini korumaktadır: Çevre'yi nasıl tanımlayacağız?

19 Nasr, *Makaleler*, s.195.

20 Paşa, Ahmed Fuad, "et-Teşriatü'l- İslâmiyye li Himâyeti'l-Biâ", *Mecelletü'l-Ezher*, vol.69, no.10, February 1997, s.1499.

21 Mert, Hamdi, *İslamiyette Ağaca Verilen Önem*, Ankara, 1982, s.20.

22 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev: Şehabeddin Yalçın, İstanbul, 1995, s.193.

Tanımlama, bir şeyi sınırlandırma, kavramlar üretebilme ve üretilen kavramlar aracılığıyla tanımlananın insan için anlamlı duruma getirilmesi süreci olarak ele alınabilir.²³ Daha ince bir çözümleme, anlamın, kavramların uygulanmasından başka bir deyişle, bazı tipik ilişkilere bağlı olarak varılan yargılardan doğduğunu gösterir.²⁴ Acaba kavramlar tanımlanan şeyi ne ölçüde ifade edebilmektedir? Kavramın sadece kendisini ve diğer birkaç kavramla olan ilişkisini esas alarak bir anlam çıkartmak, meselenin tüm detaylarını kavramın anlamından ibaret saymak, gerçekte, o kavramın içini boşaltmaktır.²⁵ Tanım, bir şeyin karakteristik işlemini tayin eden zihinsel bir işlem olduğuna göre,²⁶ bunu yapabilmek, o şey hakkında doğru ve tutarlı kavramlar kullanabilmeyi gerektirmektedir.

Bugün bilimin amacı nerdeyse tabiat üzerinde kontrol ve egemenlik sağlamakla eşanlamlı olarak görüldüğüne göre,²⁷ bilimin tarafsız bir çevre tanımlaması sunabileceğini düşünmek için herhangi bir neden bulunduğu söylenemez.²⁸ Gerçeklik alanını yalnızca madde ve maddenin devinimlerinde gören yöntemsel indirgemeci modern bilimin doğanın tanımlanması veya bir başka deyişle “olgu ve olayların” anlamlandırılması sürecindeki tutarlılık ve kapsamlılık iddiasının doğruluğu biraz daha fazla kuşkuyla karşılanmaktadır. O halde bu, şu anlama gelmektedir: Doğanın bütüncül bir anlaşımında bilimsel yaklaşımın sağladığı katkı kadar diğer yaklaşımların özel anlamda da dinsel yaklaşımın da katkı sağlayabileceğinin dikkatten uzak tutulmaması gerekmektedir.

İnsanın içinde bulunduğu maddî ve manevî koşulların tanımlanması son anlamda onların kavramlarla ifade edilmesi veya adlandırılmasıdır. Çünkü W.Montgomery Watt'ın belirttiği gibi:

“Bir şeyin adı ile kendisi arasındaki münasebetin bir tesadüften veya alışıla gelmiş bir yakıştırımdan ibaret olmadığı; belli bir şeye belli bir ad vermenin belirli bir uygunluğu dile getirdiği”²⁹ düşünülmemektedir.

Adlandırma doğası gereği etkilidir; biz bir şeyi adlandırdığımız zaman, onu, ismin bir anlama sahip olmasına izin veren, önceden bulunan bir gerçeklik görüşüne yerleştiririz. Biz bu olgu ve olayları onlara verdiğimiz isimlere dayanarak ele alırız. Eğer bir şeyi “sandalye” diye isimlendirirsek ona

23 Frolov, İvan, *Felsefe Sözlüğü*, Çev: Aziz Çalışlar, İstanbul, 1997, s.455.

24 Rickman, H.P *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev: Mehmet Dağ, Ankara, 1992, s.29.

25 Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul, 1996, s.13.

26 Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1991, s.36.

27 Capra, a.g.e, s.29.

28 O'neil, John, *Whose Environment? Which Nature? The Philosopher Magazine*, 58, London, s.1 (İnternet Versiyonu).

29 Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s.59.

otururuz; dolayısıyla onu “odun” diye isimlendirirsek yakarız.³⁰

Çevrenin tanımlanması ve kapsamının belirlenmesi işleminde geliştirilecek bir İslâmî perspektifte temel referans noktasını Kur’an oluşturmaktadır. Kur’an, insanı çepçevre kuşatan olgu ve olayların tanımlama sürecini onların isimlendirilmeleriyle ilişkili olarak ele alır ve bunun tarihini Hz. Adem’e “şeyler”in isimlerinin öğretilmesi öğretisiyle açıklar.³¹ Dolayısıyla inananlar için olgu ve olayların adlandırılmasında ilahî olana gönderme yapılmak suretiyle, kutsalla ilişkilendirilmemiş bir tanımlamanın yetersizliği üzerine vurgu yapılır. Eğer insanlar, “şeyler”i Allah’ın isimlendirmesi bağlamında isimlendirmezlerse, onları uygun gördükleri şekilde isimlendireceklerdir. İsimler sözkonusu olduğunda, Allah’ın etkinliği esastır; dolayısıyla ilahî boyutu bir kenara iten herhangi bir dünya görüşü ister istemez yanlış isimlerle olmasa bile yetersiz isimlerle ilgileniyor demektir.³²

Yapılması olası bir tanımlamanın bütüncül olabilmesi insanı kuşatan koşulları bütün fragmantlarıyla kapsamı özlenen bir durumdur. Zaten bir tanımın içermesi gerekenleri içermesi ve dışarıda bırakması gerekenleri de dışlaması bir tanımlama işleminin yapısal fonksiyonları içerisinde yer almaktadır.³³ Klasik mantığın tanım teorisi ekoloji biliminin çevre tanımlamasına uyguladığında, tanımın bütüncül olması tutarlı bir tanımlamanın olmazsa olmaz koşulu olarak görünmektedir. Çevreyle ilgili bütüncül olmayan her tanımlamanın doğanın bütün yönlerini olmasa da bazı yönlerini dışlayacağı açıktır. Böyle bir tanımlama ise, bize, doğa konusunda birtakım bilgiler verebilse bile, onun tam bir tanımını verdiğini söyleyemeyiz.

Bu durumda İslâm’ın doğaya bakışından oluşturulmaya çalışılacak bir çevre tanımlamasının, ilâhî olanla ilişkisi gözardı edilmeden, olabildiğince bütüncül olması ve kavramların seçimi ve kullanımında “doğruluk ve tutarlılık” kriterinin birincil koşul olarak ele alınması bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Bugün çevre derken, daha çok ekoloji biliminin de etkisiyle sadece doğal ve fizikî çevre anlaşılmaktadır. Bu tanım doğru olmakla birlikte, İslâmî perspektif açısından en azından eksiktir. Zira insanlık tarihine bakıldığında, insanın etkilediği ve etkilendiği, değiştirdiği veya kendisinin de durumunda değişme meydana geldiği çevreler sadece doğal çevreyle sınırlanılmıyacak kadar çeşitlilik göstermektedir. Bu nedenle çevre kelimesi bugün çok daha geniş bir yelpazede kullanılmaktadır.³⁴

30 Chittick, a.g.e, s.52.

31 Bakara, 2/31.

32 Chittick, a.g.e, s.53.

33 Öner, a.g.e, s.11.

34 Özdemir, a.g.e, s.52.

Geleneksel İslam, daha öncesi, insan elinden çıkma köklü ekolojik facialarla veya böyle bir ihtimalle bile karşılaşmamıştır. Öyle olunca da İslam, hiçbir zaman Batı'nın aşına olduğu çevre sorunları ile ilgili kavramlar üretmek zorunda kalmamıştır.³⁵ İslam ekoloji bilimi, daha henüz çocukluk dönemini yaşamaktadır.

Geleneksel İslamî çevre görüşü beşerî ve doğal veya yapay çevre olarak adlandırılan şey ile onları ayakta tutan ilâhî çevre arasındaki koparılmaz daimi ilişkiye dayanır. Bu bağlamda “çevre” kavramının sözlük anlamıyla büyük ölçüde örtüşen Kur’ansal bir kavramın tespiti, sonrasında geliştirilecek teoriler için temel teşkil edecektir. Bu bakış açısından, çevre terimine en yakın Kur’ansal kavram “kuşatma”³⁶ anlamına gelen kök fiilden türetilen ve “kuşatan” anlamına gelen “el-Muhît” kavramıdır. Bu kelime dört ayette kâfirleri kuşattığı bildirilen cehenneme işaret eder. İslam ekoloji bilimi açısından en anlamlı ve önemli olan şey, geçtiği ayetlerin çoğunda, bu sözcüğün “*kâfirleri ihata eden*”³⁷ Allah’a atıfta bulunmasıdır.³⁸

Geleneğe bağlı müslüman tarafından kaleme alınan her kitaba “Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla başlandığı gibi, her hangi bir tartışmaya da Allah ile başlamak İslam düşüncesinin temel özelliğidir. Kısaca eşya ve olaylarla ilgili tüm İslamî bakış tarzlarının dayanağı önce şahadet ya da insan ikrarıdır. “Allah’tan başka tanrı yoktur”. Başka herşey, hakkında herhangi bir şüphe bulunması mümkün olmayan tek gerçek olan bu ifadeye bağlanır; çünkü Kur’anî vahyin özünde bu ifade yatar ve gerçekliğin gerçek mahiyetini dile getirir. Bu bakımdan, çevre konusu ile ilgili İslamî bakış açısını anlamaya yönelik herhangi bir girişim için, “Allah herşeyi kuşatır”³⁹ Kur’an ifadesi uygun bir başlangıç noktası oluşturur.⁴⁰ Daha derin bir anlamda iddia edebiliriz ki, İslamî bakış açısına göre bizzat Allah insanı kuşatan ve onu içine alan nihâî bir çevredir.

Ayette Allah’ın herşeyi kuşatıcı olduğu yani “el-Muhît” olduğu edilir; muhît, aynı zamanda Türkçemizde çevre anlamında da kullanılmaktadır. Bu durumda ise Allah, bizim nihâî çevremiz veya bir başka deyişle uzak çevremiz olmaktadır. Çevre sözcüğünün en azından “çevrelenen ve çevreleyen”⁴¹ olmak üzere iki öğeyi içerdiği düşünülürse, ekolojik bağlamda çevrelenen genellikle organizmadır. Çevreleyen de onun büyüyüp geliştiği ve faaliyet gösterdiği

35 Chittick, a.g.e, s.74.

36 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1995, VII/279.

37 Bakara, 2/19.

38 Bkz.12/92, 14/126, 41/45.

39 Fussilet, 41/54.

40 Chittick, a.g.e, s.74.

41 Ünder, Hasan, *Çevre Felsefesi*, Ankara, 1996, s.4.

ortamdır. Bu durumda “çevre” sözcüğü, organizmanın dışında kalan hem bilinen hem de bilinmemekle birlikte organizmanın biyolojik doğasını etkileyen bütün faktörleri kapsar.⁴² Teolojik bağlamda ise, çevrelenen insan ve evreni de için alan topyekün organizmadır. Çevreleyen bütün şeyleri, insanın doğup geliştiği fizik ve metafizik alanları da kuşatan Tanrı’dır.

Zaten bugünkü çevresel problemlerin birçoğunun temelinde insanın, Allah’ı insanı kuşatan ve onun hayatını devam ettiren gerçek çevre olarak görmeyi reddetmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Çevrenin tahribata uğraması, modern insanın doğal çevreyi ontolojik olarak bağımsız bir gerçeklik düzeni ve İlahî çevreden kopuk bir şey olarak görmek istemesinin bir neticesidir; zira ilahî çevrenin kurtarıcı bereketi olmasa, doğal çevre temelsiz kalır ve ölür. Allahı “el-Muhit” olarak hatırlamak demek doğanın kutsal niteliğinden, Allah’ın ayetleri olarak tabî olayların gerçekliğinden ve geldiğimiz ve tekrar O’na döneceğimiz ilahî gerçeklik tarafından nüfuz edilmiş bir çevre olan doğal çevrenin farkında olmaktır.⁴³

Eğer bizim nihaî çevremiz Allah ise, doğrudan doğruya içinde bulunduğumuz çevremiz nedir? Kur’an’a dayalı cevap Allah’tır. Çünkü “doğu da batı da Allah’ındır; nereye dönerseniz Allah’ın yüzü oradadır. Allah geniştir, bilendir”⁴⁴ Yeni O, “ilk ve sondur, zahir ve batındır”.⁴⁵ Belki de bu nedenle bir müslüman için bütün doğa bir cami gibidir ve o bir çölün ve ormanın ortasında namazlığını serip namazını kılabilir, hatta yer temiz ise namazlığa da gerek yoktur.⁴⁶

İslam’ın çevreye yaklaşımı bütüncüdür de. Çevreye sadece bütün olarak bakmakla kalmaz, aynı zamanda bu bütünün daha büyük bütünlük içinde nasıl yer aldığına da bakar. Böylelikle bütünü daha büyük bütünlük içinde konumlandırır. İslam çevreye sadece görebildiğimiz dünyayı (eş-şehâdet) veya doğru yer ve zamanda, bir alete sahip olduğumuzda ilke olarak görebileceğimiz şeyleri değil, Allah’a, görülür dünyadan daha yakın bir ontolojik düzeyde bulunan melekler gibi, doğaüstü varlıkları da dahil eder. Burada da yine, melekler ve öteki görünmez varlıklar İslamî dünya görüşünün öylesine bir parçasını oluşturur ki, bizim yakın çevremiz, ister melek ister ilahî olsun, görünmez etkilerle bağlantısını koparmış, kapalı bir sistem değildir ve olamaz. Görünür dünya yüksek hakikatların kendini izhar ettikleri bir sahnedir; bu dünyayı bu yüksek hakikatların bize ilham ettikleri taleplerden

42 Ünder, a.g.e, s.4.

43 Ünder, a.g.e, s.177.

44 Bakara, 2/115.

45 Hadid, 57/3.

46 Nasr, Makaleler-I, s.56.

ayrı düşünmek mümkün değildir.⁴⁷

Kur'an diliyle bizim yakın çevremiz "bu dünya", bir başka deyişle yakınlık ifade eden⁴⁸ "ed-Dünya"dır. "el-Ahiret"ın karşılığı olan bu terim; öyleki bunlardan birini zikretmekle, hemen ötekine de delâlet eder ve çağrıştırır. Kur'an birçok yerde öteki dünyanın bu dünyadan çok daha iyi bir yer olduğuna ve orada Allah'la buluşacağımıza işaret eder. Biz bu dünyaya Tanrı ile birlikte bulunduktan sonra geldik ve bu dünyada Allah'la kuşatılmış olarak yaşadık ve öteki dünyada tekrar O'nunla yaşayacağız.⁴⁹

Bizim yakın çevremiz için Kur'anda geçen bir başka kelime de "el-Arz" yani "yeryüzü" terimidir. Dikkat edilirse, "bu dünya" ifadesi gibi, bu terimde korelatiftir; çünkü bu kelime normal olarak ve hemen hemen her halukarda "gökler"le birlikte kullanılır ve ona işaret eder. "Gökler ve yer" cümlecığı çok sayıda müfessir tarafından birbirinden köklü bir biçimde farklı olan iki tür yaratığa, yani ruhanî ve cismânî ya da görülür görülmez yaratıklara işaret ettiği şeklinde alınır. Bu korelatif terim çiftlerinden her ikisi de "bu dünya ve gelecek dünya" ile "gökler ve yerler", kozmoza delalet eder; öyle ki, bu âlem, İngilizce'ye "world" ya da "Universe" olarak çevrilir ve "Allah'tan başka herşey diye tanımlanır. Bu terimlerin birinci grubu, yani "bu dünya ve öteki dünya" ifadesi alemlî oluşuyla ya da "zamana bağlı" yapısıyla, yani şimdiki ve nihâi durumuna dayanarak anlatır. İkinci grup ise, alemî statik ya da "mekana bağlı" durumuna dayanarak anlatır.⁵⁰

Bu durumda İslam'a dayalı olarak yapılacak bir çevre tanımlamasında, çevre ilahî olanla beşerî olanın aralarındaki koparılmaz daimi ilişki ekseninde ele alınmaktadır. Ortaya konulan her tanımlamada Tanrı'ya gönderme yapılmakta ve probleme tanrısal bir perspektiften bakılarak, sonul anlamda çevrenin tanımlanması doğal nesnelliğin tanrısal kozmik plandaki doğru yerleşimlerinin tespitinden ibaret görülmektedir. Böylesine bir tanımlamanın kapsamı doğal fenomenlerin yanında metafizik çevreleri de içine alacak şekilde geniş tutulmaktadır. Bu nedenle ortaya konulan bu tanımlamanın sadece fiziksel veya yapay dünyaya indirgenen tanımlamalara nispetle daha bütüncül ve doğru olduğu söylenebilir.

B. BİLGİ KURAMSAL AÇIDAN DOĞA

Bilginin bilimselleşmesine yol açan bilimsel devrim öncesinde bilgi,

47 Chittick, a.g.e, s.77.

48 Bkz. İbn Manzûr, a.g.e, XIV/271.

49 Chittick, a.g.e, s.75.

50 Chittick, a.g.e, s.75.

yeni oluşan bilimsel anlayıştan çok farklı bir düzlemde anlaşılmaktaydı. Bu anlayışa göre bilgi hem akla hem de inanca dayalıydı. Ve bilginin amacı öndeyi (tahmin, kehanet) ve denetimden çok, nesnelerin anlam ve değerini kavramaya yönelikti. Ortaçağ filozofları çeşitli tabiat olaylarının temelinde yatan amaçlara bakarak, üstün değerler olan Tanrı, insan ruhu ve ahlakla ilişki kurma meselelerini ele alıyorlardı. Bu dönemde Tanrı, insan ve evren arasındaki ilişkiyi kavratan bir ahenk geliştirilmek isteniyordu ve bilginin görevi nihaî noktada manevî bir alemle bağlantılı olan nesnelere yerli yerine koyan kapsamlı bir şema oluşturmaktı.⁵¹

Geleneksel bilimi dışlayıcı bir süreç olarak gündeme oturan bilimsel bilginin ortaya çıkışıyla birlikte, doğanın yapısına ilişkin teolojik açıklama tamamıyla reddedilerek, tüm fiziksel olayların nihaî açıklamalarının, öncesindeki fiziksel olaylar ve yerleşik nedensellik yasaları çerçevesinde olması gerektiği kabul edilmektedir. Descartes'in öncülüğünü yaptığı metafizik anlayış⁵² ve Newton'un geliştirdiği doğabilim kuramına ek olarak ortaya çıkan yeni fundamental metafizik inancı, evreni ve evrendeki herşeyi, fizik yasaları ile tanımlanabilecek bir şekilde işleyen bir makineye dönüştürmüştür.⁵³ Bundan böyle evrensel belirlemcilik (determinizm), Tanrı'nın mükemmelliğini ve ebediliğini kozmik Makinanın kendinde bulan bir doğmaya dönüşmüştür.

Ancak bu aşamaya gelince, Francis Bacon'un payı unutulmamalıdır. Ampirizmi bilimsel teorinin hakim metodolojisi durumuna getiren Bacon, doğanın eleştirel bir şekilde gözlemlenmesini savunuyordu. Bacon'un eleştirel gözleme olumlu yöndeki katkısı iki savunma noktasını içeriyordu: ilki bu gözlemler not alınmalı ve sıralanmalıdır ve ikincisi inceleme o alandaki yararsızlığından çok anlamaya yardım etmekte kullanılmaktadır.⁵⁴ Bacon'un geliştirdiği bu metod neticesinde varılan sonuçlar gözleme dayalıdır, ama sonuçlar gözlemi aşar.⁵⁵ Ancak onun yaklaşımı, dünyaya dair bilgilenmemizde duysal deneyimin rolünü pekiştirmesi açısından basit metafiziğin izlerini

51 Uslu, a.g.e, s.56.

52 Ruh-beden dualizmini savunan Descartes bütün doğal olgu ve olayları ruhsuz nesnelere konumuna indirgenmiş ve ruhsal her izi doğadan bir cerrah titizliğiyle kazımıştır. Bu anlayışa göre insan ruhu dışındaki her şeyi ilahi niteliklerden ve özsel değerlerden yoksunsa, organik varlıklar acı ve haz duyma yeteneğinden yoksun cansız bir makinadan başka bir şey değilse, insanın herhangi bir iç rahatsızlığı duymadan onlara istediği muameleyi yapmaması için bir sebep yoktur. (Ünder, s.43).

53 Jennifer, Trusted, *Fizik ve Metafizik*, Çev: Seval Yılmaz, İstanbul, 1995, s.100.

54 Jennifer, a.g.e, s.119.

55 Uslu, a.g.e, s.61.

taşımaktadır.⁵⁶ Bacon'cu epistemolojide bilgi "güç" ten ibaret görülmüştür. Yani bilgi bir yarar sağlamalı ve bir eyleme hizmet etmelidir. Bilginin amacı, insanın evren üzerindeki egemenliğinin sınırlarını genişletmek, hayatın güçlüklerini fethetmek, doğayı boyun eydirmektir.⁵⁷

Ne Bacon'un ne de Descartes'in yöntemleri tek başlarına bilimsel devrimin kemale ermesi için yeterli olmamıştır. İşte bilimsel devrimin büyük bir siması olan Newton bu noktada büyük bir işi başardı. Sistematik deneyde Bacon'u, matematiksel analizde de Descartes'i aşan Newton, bu iki eğilimi birleştirdi ve o gün bu gündür bilimin üzerine dayandığı metodolojiyi geliştirdi. İşte modern bilim, başarısını, gözlemlerle birleştirilen matematiksel gözleme borçludur.⁵⁸

Onyedinci yüzyılın ortalarına gelirken insanın doğaya bakışını önemli ölçüde değiştirecek olan bir takım çok önemli sonuçlara varılıyordu. Gelişen yeni mekanik felsefe Tanrı'nın kendi kainatına müdahale etmediğini çoktan hissetmişti. Bilimsel araştırmanın bir konusu olarak maddi dününbirincil nitelikleri haiz nesnelere dönüşen bir anlayışla görülmeye başlanıyordu ve açıklama kavramı amaç itibarıyla olandan fiziksel sebep bağlamında olana dönüşüyordu. Cismani olmayan ruh tarafından kontrol edilen insan eylemleri araştırma kapsamından çıkarılıyordu; bu anlamda insan doğanın dışına alınmıyordu. İster ilahî amaca ister animistik inançlara dayansın teolojik açıklamalar kabul edilebilirliklerini yitiriyordu. Doğa felsefesinin matematiğe benzer mantığa dayalı bir disiplin olabileceği görüşü gözlem ve deneyin öneminin anlaşılmasıyla yerine oturuyordu. Dünyayı tanımak ve anlamak yolunda tümüyle insanî yeteneklere güven giderek artıyor ve ilahî vahiy yoluyla bilgi çok daha az vurgulanıyordu.⁵⁹

Bilimin entellektüel ve sosyal bir güç olarak yükselişi moderniteyi de doğuran temel nedenlerden biridir. Modern bilim, geleneğe, her türlü otoriteye, özellikle dinî olanı karşısında bir başkaldırıdır. O, bir bütün olarak duygu yerine aklı koymaktadır. Modernite düşünce olarak rasyonalisttir ve aklı bilginin elde edilmesinde tek ve biricik otorite olarak görür; aynı zamana naturalisttir, iç ve dış tabiatı (afak ve enfüs) hiçbir doğaüstü faraziye ve hiçbir aşkına referans göstermeden açıklamaya çalışır. Bu nedenle o, bir yandan Rasyonalizm diğer yandan da Naturalizmin kuşatması altındadır. Alem, der modernite, tabiatın kör güçlerinin tesadüfi olarak bir araya gelmesi sonucu varlık sahasına çıkmış ve herhangi bir amaç ve direktife bağlı olmaksızın zamanla gelişip mükemmelleşmiştir. Evren, tıpkı ipi kopmuş, her

56 Jennifer, a.g.e, s.121.

57 Ünder, a.g.e, s.41.

58 Uslu, a.g.e, s.63.

59 Jennifer, a.g.e, s.125-126.

rüzgar esişinde uzayda sallanıp duran bir uçurtma gibi mekanik olarak yavaş yavaş gelişip olgunlaşmaktadır.⁶⁰

Modern bilimin varlık anlayışı da indirgemecedir, bütün olağanüstülükleri madde açısından açıklayarak maddeyi gerçeklik standardı olarak kabul eder ve “gerçekliğin gözlemlenebilen, gözlemlenebilenin de gerçeklik” olduğunu belirtir. Maddenin görülebilir dünyasının ardında veya ötesinde görülemeyen ruhânî bir alemin varlığını da inkar eder.⁶¹ Modern bilim sadece tek bir varlık düzeyi kabul etmektedir, o da fizikseldir.⁶² Tek bir varlıkbilimsel düzlemde fazlasını işgal etmeyen bilim imayla başka düzlemlerin olabilirliğini de kabule yanaşmaz. Bu bağlamda yalnızca tek bir varlıkbilimsel düzlemin samimi olarak doğrulandığı bir görüş, modern bilimin de sonul tanımı olmaktadır.

Artık bilim duyular üstü bir varlık alanı kabul etmiyordu. Bütün dikkat fiziksel alana yönelmişti. Niceliğin egemenliği sözkonusuydu artık. Yeni bilimsel anlayış, niceliğe indirgenemeyen, sayılamayan şeylerin bilimsel değerinin olmadığını, hatta bunların var olmadığını kabul ve iddia ediyordu.⁶³ Böylece bilgidен anlaşılın şey temelde “güce yönelik bilgi”, yani doğayı, maddî nesnelere, bireyleri ve toplumları denetim altına almamızı sağlayacak türden bir bilgidir.⁶⁴ Bilimsel devrimle herşeyden önce, “hikmet” aramaya yönelik bilgi arayışından insanın hakimiyetini artırması için elinde bir “güç” olarak gördüğü “bilim” anlayışına; kutsal bir niteliğe sahip olan “kozmos”tan da mekanistik kurallara göre işleyen bir “evren” anlayışına doğru gidilmiştir.⁶⁵

Artık bilgi satılmak üzere üretiliyor ve satılmak üzere üretilecek yani bir üretimde kıymetlendirilmek üzere tüketiliyor ve tüketilecek. Enformasyon malı formundaki bilgi güç için dünyanın her tarafındaki rekabetin zaten esas parçasıdır ve belki de esas parçası olmaya devam edecektir. Milli devletlerin birgün geçmişte toprak denetimi ve daha sonra hammaddeler ve ucuz emeğin ele geçirilmesi ve sömürülmesi için savaştıkları gibi, enformasyonun denetimi için de savaşıacakları artık eskisinden daha inandırıcı gözükmektedir.⁶⁶

Bilimin ve özellikle Newtoncu bilimin dünyayı, tamamıyla mekanik olarak matematiksel terimlerle tanımlanabilir soğuk bir sisteme indirgelediği

60 Sıddiki, a.g.e, s.2.

61 Sıddiki, a.g.e, s.2.

62 Smith, Huston-Griffin, David Rey, **Unutulan Hakikat**, Çev: Latif Boyacı, İstanbul, 1998, s.13.

63 Rene Guenon, **Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri**, Çev: Mahmut Kanık, İstanbul, 1990, s.87; Uslu, a.g.e, s.63.

64 Watt, **İslami Hareketler ve Modernlik**, s.36.

65 Uslu, a.g.e, s.55.

66 Lyotard, J.F, **Postmodern Durum**, Çev: Ahmet Çiğdem, Ankara, 1997, s.21.

dile getirilmiştir.⁶⁷ Newton “fizik, kendini metafizikten kolla!” buyruğunu verdiği zaman, “metafizik” dediği şey herşeyden önce Descartes’in felsefesi, daha tam olarak Dağa felsefesi idi, yani doğayı kavrama girişiminde yalnızca usa, yalnızca mantığa dayanan ve güvenen baştan sonu özgür, koşulsuz “insan” bilgeliği.⁶⁸ Bilimsel devrimin doğurduğu yeni insan tipi, gitgide “şeyler”in dünyasında hem de yoğun olarak yaşamakta ve bu, objektivite olarak algıladığı basit duyumsal ve zihni alanlara alçılmasıyla onun algılama kapasitesini ve iman kabiliyetini dumura uğratmıştır.⁶⁹

Newton doğa felsefesinin matematiksel ilkelerini yazıyordu. İddia ediliyordu ki, bir teori, ancak mekaniğe indirgendiği zaman “imgesel” bir söyleme kavuşur, yoksa böyle “imgesel” karakteri olmayan bir teoriyi tam olarak kavramak olanaksızdır.⁷⁰ Doğa, matematiksel bir dille yazılmıştır. Sayı, şekil, büyüklük, konum, hareket gibi cisimlerden ayrılması olanaksız olan ve matematiğin diliyle ifade edilebilen nitelikler, doğanın “gerçek” ya da “birincil nitelikler”idir.⁷¹ Ancak ortaya çıkan mekanikçi tabiat felsefesi, doğayı makinalaştırmış; onu tahrif etmiş; eşyanın ruh ile simgelenmesine, yaratıcının dehasından nasiplenmesine, bizimle konuşmasına sebep olan herşeyin inhasına yol açmıştır. Evren adeta dilsizleşmiştir.⁷²

Modern bilim, olgucu, deneyci-rasyonalist bilgi kuramı içerisinde kök salmıştır. Bilimi, bilginin mutlak standardı olarak kabul etmiş ve duyu algısının gerçeklik bilgisinin tek kaynağı olduğunu açıklamıştır. O yalnızca akli vahiyden ayırmakla yetinmemiş, aynı zamanda vahyin bilginin kaynağı oluşunu kabule de yanaşmamıştır. Modernitenin benimsediği bilgi kuramı indirgemecedir ve onu kutsal yaşam tarzından mahrum etmiştir.⁷³

Gelinen yeni bilimsel paradigma Tanrı’yı tabiatın dışına çekme, bir başka deyişle paranteze alma eğilimindeydi; sadece Tanrı’nın nihaî amaçlarını aramanın artık uygun olmaması anlamında değil ve sadece dünyayı yaratmış ve tabiat kanunlarını koymuş olan Tanrı’nın artık müdahale etmediği anlamında da değil. Bunun yanısıra artık bilgiyi ilahî vahye dayatma aldatmacası da yoktu. İnsan aklının veya insanın duygusal algılamasının beşerî bilginin kaynakları olduğu kabul ediliyordu.⁷⁴

67 Jenifer, a.g.e, s.163.

68 Hegel, **Doğa Felsefesi I (Mekanik)**, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, 1997, Aziz Yardımlı’nın yazdığı giriş kısmı, s.12.

69 Lindbom, Tage, **Başaklar ve Ayrık Otları**, Çev: Ömer Baldık, İstanbul, 1997, s.56.

70 Frank, Philipp, **Doğa Bilimlerinde Pozitivizm**, Çev: Yılmaz Öner, İstanbul, 1995, s.84.

71 Ünder, a.g.e, s.39.

72 Schumacher, Erich F., **Aklı Karışıklar İçin Klavuz**, Çev: Mustafa Özel, İst., 1992, s.29.

73 Sıddıkî, a.g.e, s.2.

74 Jennifer, a.g.e, s.132.

“Olayların zaman süreci içindeki yasal bağlam ve ilişkilenişini”⁷⁵ ifade eden Nedensellik, bilimsel araştırmanın kaçınılmaz bir postülatı olarak görülmüştür.⁷⁶ Bu durumda her olay, kendisini zorunlu olarak izleyen bir veya birçok olayın nedeni olmaktadır.⁷⁷ Evrensel makine, hiçbir şeyin çığneyemediği yasalara göre monoton bir şekilde işleyişini sürdürmektedir. Bu işleyişin gerçekleştirmeye çalıştığı bir amaç ve yöneldiği bir erek yoktur. Evrende olup biten olayların nedeni ilerde gerçekleşecek bir amaç değil, uzay-zaman içinde yer alan önceki olaylardır.⁷⁸ Bu, evrenin artık göze batarcasına kendini hissettiren karmaşıklığını göz ardı etmeyi, teori ya da yasalarda ifade edilemeyen olaylara aldırılmamayı, evreni hep deterministik bakış açısından görmeyi beraberinde getirmektedir.⁷⁹

Batılı adamın ufkunu kaplamış olan bu duyumcu ve tecrübî epistemoloji, gerçekliği, dışsal hislerle algılanan dünyaya indirgemıştır; böylelikle, gerçekliğin anlamını sınırlayarak Allah’ı “gerçeklik” kategorisinin dışında bırakmıştır.⁸⁰ Allah’ın bir gerçeklik olarak modern insanın günlük hayatında anlamını yitirmesinin temelinde gerçekliğin anlamını dış dünyaya indirgeme felsefesindeki hata yatmaktadır. Modern insanın metafizik bilginin iki kaynağı olan vahiy ile akıldan kopması ve yüksek gerçeklik düzeylerini bizatili ona yaşatan içsel ruhanî tecrübeden uzaklaşması, onun giderek güdük ve sınırlı bir gerçeklik anlayışına mahkum olmasına yol açmıştır; bu anlayışta ise Allah’ın bir gerçeklik olarak görülmesi mümkün değildir.⁸¹ Varoluşun meydana gelişinde, mutlak varlık olan Allah’ı görmek istememek, yaşamı ve varlığı sebepsiz, hatta saçma ilan etmek; aşkın bir irade ve idrak kabul etmemek ise, mutlak sayılabilecek değerlerin bulunmadığını söylemek demektir.⁸²

Gerçekliğin tam ve objektif bir suretini edinebilme amacındaki profan bilimin çabaları, başka bir noktada amansız bloklarla karşı karşıya kalacaktır. Akıl duyumsal biçimlere mahkumdur ve dolayısıyla insanlar rasyonel fakülteleriyle mutlak bir gerçekliğe ya da kesinliğe ulaşamazlar. Ayrıca rasyonel bilgi, parçalardan oluşur, hiçbir zaman itiraz edilemez mutlak bir birlik içinde bir araya getirilemez.⁸³ Rasyonalizmin doğruları vardır ama

75 Max Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, Çev: Yılmaz Öner, İstanbul, 1996, s.21.

76 Max Planck, a.g.e, s.25.

77 Max Planck, a.g.e, s.22.

78 Ünder, a.g.e, s.52.

79 Kutluer, İlhan, *Bilimsellik Üzerine*, İstanbul, 1984, s.75.

80 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev: Şehabeddin Yalçın, İstanbul, 1995, s.15.

81 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s.16.

82 Gürsoy, Kenan, *Ekzistans ve Felsefe*, Ankara, 1988, s.30.

83 Lindbom, a.g.e, s.67-68.

kısmi hakikatlerdir bunla. Bu nedenle bilimin sunabileceği dünya görüşü noksan bir dünya görüşüdür. Bu durumda bilim, eşyanın tabiatına yönelik bir sonda sıfatıyla fakat kesinlikle sınırlı bir araçtır.

Bilimin nesnelere bakışı ve doğal olgu ve olayları açıklayıp anlamlandırmadaki sınırlılığı bir "projektör" örneğiyle açıklanılmaya çalışılmıştır. Bilim gece yarısı gökte uçak arayan bir projekte benzetilmiştir. Bir uçağın tespit edilebilmesi için iki şey gereklidir: ilk olarak var olmalı, ikincisi ışığın olduğu yerde olmalıdır. Bu tasvir bilimsel araştırmanın sınırlı niteliğini ortaya koymaktadır. Bütün göğü aydınlatmaktan çok uzak olarak onun içerisindeki bir arktan başkasını ısıtamaz.⁸⁴

Bugün artık Bilimsel teorilerin, fizik dünyayı ancak sınırlı bir yaklaşımla tasvir edebildiği kabul edilmektedir.⁸⁵ Bilimin bulguları, bizim diğer insanlarla ve kainatla olan ilişkilerimizi nihilistik bir tarzda yorumlamamız için bizi zorlamakta mıdır? Burada yapılacak şey, kişinin kendisi için anlamlı görünen değerler sistemini arayıp bulmasıdır.⁸⁶ İzlenebilecek metot, bilimin üzerinde çalıştığı pekçok olguyu yeniden değerlendirmektir. Düşünen pekçok kişinin bu verilerden olumsuz anlamlar çıkarmasına karşılık, problemin olgularda değil de, bizim onları algılayış tarzımızda yattığı ortaya konulabilmelidir.⁸⁷ Çünkü bilimin sadece olgu ve olayları ele alan bir faaliyet olmayıp, oldukça karmaşık bir yapı olduğunu hepimiz biliyoruz. Bilimsel birikimde sadece olgu ve olaylar değil, yorumladıkları haliyle olgu ve olaylar vardır. İnsan bilimi materyalist, pozitivist yahut idealist bir tarzda yorumlayabilir.⁸⁸ Bu nedenle Huston Smith'in dediği gibi:

"Bilimsel metotla ilgili olarak gittikçe artan anlayışımız bize bilimin gözden kaçırdığı şeyler olduğunu gösterir. Bilim bu gözden kaçırılan şeylerin ayrı bir varlık bilimsel ölçüye ait olup olmadığını tabii ki söylemez; onlardan bahsetmez bile. Bilimsel araçların onları sağlayamaması bunların bir şekilde bilimin kaydettiği bilgiden farklı olduğunu gösterir. Gerçeklik bilimin kaydettiği bilgiyi aşılırsa, onun kaçırdığı frekansları yakalamak için başka antenler"⁸⁹ aramalıyız.

Çünkü, Bilimin keşfettiği şeyler keşfetmediği şeyler üzerine bir şüphe bulutu örtmekte; kendi sahasında yaşadığı başarı, aletlerinin ulaşamadığı

84 Smith, a.g.e, s.15.

85 Ural, Şafak, **Bilim Tarihi I (İlkçağ)**, İstanbul, 1994, s.17.

86 Walters, J. Donald, **Modern Düşüncenin Krizi (Anlamsızlık Sorununa Çözümler)**, Çev: Şehabeddin Yalçın, İstanbul, 1995, s.25.

87 Walters, a.g.e, s.24.

88 Aydın, Mehmed, "Spritual Values, Ethics and Science", **Felsefe Dünyası**, Sayı:6, Aralık-1992, s.31.

89 Smith, a.g.e, s.21.

alanlardaki gerçekliği şüpheyeye atmaktadır.

Modern bilim, tefekkürî ve istikrarlı medeniyetlerin özelliğini yansıtan “uzamsal” denge kaybının bir diğer örneğidir. Modern bilime yönelik bu eleştiri kendi yeterlik sınırları içindeki cüzi bir alan üzerinde yaptığı çalışmalardan dolayı değil, toptan bilgiye ulaşma konusunda olduğunu iddia ettiğinden ve prensip itibarıyla varlığını reddettiği duyu-ötesine ve gerçek akfî hikmete açık olan alanlarda sonuçlar bildirmeye kalkıştığından yöneltilir. Bir başka ifade ile, modern bilimin temelleri “özne” açısından hatalıdır, zira deneysel düzlemde bütünlüğe ulaşma iddiası çelişkili değilmiş gibi, Akıl ve Vahyin yerine Akıl ve Deneyi koyar: söz konusu temeller nesne açısından da yanlıştır, zira evrensel Cevherin yerine sadece maddeyi koyar, bunu da ya evrensel Prensibi inkar ederek ya da bunu maddeye veya kendisinden tüm aşkınlığın giderildiği bir sözde-mutlak’a indirgeyerek yapar.⁹⁰

Evren ne kadar sıkı nedensellik ilişkileri içerisinde katı deterministik açıdan ele alınırsa alınsın, her zaman hiçbir nedenin, ya da hiçbir açıklamanın bulunamayacağı bir noktaya gelinecektir: evrenin başlangıcı sorunu sonuçta açıklanamaz olmalıdır ve herhangi bir şey nedeni sorulamayan bir başlangıç noktası olarak kabul edilmelidir. Bilim hiçbir zaman herşeye yanıt veremez, birgün herşeyi açıklayacak tek bir teoriye ulaşılsak bile her zaman açıklanamamış, anlaşılammış bir şey kalacaktır ve bilim adamları bunu kabul etmek zorundadırlar.⁹¹ Bu nedenle Bilim, dinin özel kabullerini, kendi genişletilmiş araştırmalarını temel alarak yadsımak durumunda değildir.

Teolojik bir bakış açısı, hiçbir zaman mantığın yardımını reddetmemiştir, ama asla saf ve yalın rasyonalizmi benimsememiştir, çünkü temelde vahye dayanır. Ancak akıl yürütmeleri hem öznel hem de nesnel açıdan sınırlamalara neden olduğu için rasyonalizmle benzerlik arzeder. Öznel açıdan baktığımızda görürüz ki teolog, akla değil belli bir mantığa dayanır; nesnel açıdan ise teolojinin temelini oluşturan öncüller yahut veriler sabit ve dışlayıcı kavramsal formlar yani dogmalar yahut onların kutsal metinlerdeki kökleriyle sınırlıdır. Bununla beraber, dogmaların aslî doğa-üstü karakteri ve dinde yer alan rahmet, doğru kullanılan teolojik akıl yürütmeyi din-dışı düşüncenin keyfiliklerinden kurtarıp daima bir dereceye kadar hakikatın ifadesi ya da en azından hakikate işaret eden ifade olmasını temin eder.⁹²

Ekolojik düşünce tarihinin büyük bir kısmına Baconcu bilimselcilik hakim olmasına rağmen, yine de doğa hakkında **teolojik** görüş, ekoloji

90 Schoun, F., “Bir Mesaj”, *Kutsalın Peşinde*, Derleyenler: Katherine O’Brien-S.Hüseyin Nasr, Çev: Süleyman Erol Gündüz, İstanbul, 1995, s.18.

91 Wolpert,Lewis, *Bilimin Doğal Olmayan Doğası*, Çev: Evcimen Perçin, İst., 1994, s.166.

92 Schoun, F., *Varlık, Bilgi ve Din*, Çev: Şehabettin Yalçın, İstanbul, 1996, s.59.

açısından gerçekliklerin anlaşılmasıyla olan ilişkisini eşit şekilde sürdürülmüştür. Şu açıktır ki, epistemolojide iki metot olarak hem deneycilik hem de akılcılık ekolojik paradigmalarda şekillenişinde rol oynarlar. Paradigma değişimi ise değişen pozisyonlara tanıklık eder. İlgili ikilemler aşağıda özetlendiği gibi, bazı epistemolojik imalara sahiptirler:

Ekolojik bilgi ve pek tabii ki insan bilgisinin bütün branşlarının doğası hakkında kesin bir sonuca ulaşmadaki epistemolojik güçlük, fiziksel nesnelliğin, insan duyu ve aklı gerçekliği tam olarak anlamaktan alıkoyan özsel bir ikileme sahip olduğunu göstermektedir. Biz buna epistemolojinin içsel kanıtı diyebiliriz. Bu nedenle, hem deneycilik (ampirizm) hem de akılcılığın (rasyonalizm) polemik ve çeşitli biçimleri güven vermekten uzaktır ve fiziksel dünyanın daha iyi bir anlaşımı ancak diyalektik inançların bir senteziyle elde edilebilir. İnsan gerçekliğe ulaşmada uygun bir mekanizmin yokluğu halinde, bilgi konusunda kuşkuculuktan kurtulamaz. Gerçeklik, fiilen, bilginin görülebilir ve görülemez sınırlarının arkasında saklanmıştır. Onların bağımsız veya karşılıklı etkileşim ile elde edebildikleri şey, yalnızca gerçekliğin sınırlı bir kavramıdır.⁹³

Objektif dünya hakkında ekolojik kavramların bir tayfı şunu açıklar ki, insanın şimdiki ve kozmik çevresi hakkındaki anlayışı devamlı gelişmesine rağmen, insan bilgisinin özsel ikilemi son bulmamaktadır. Bu nedenle, ekolojik düşüncenin zorunluluğu, mantıklı ve benzer bilgi teorilerinin bir kısım sentezini, bütün diğer nüans farklarıyla birlikte sürgün etmektedir. İkilem (dualizm) kavramı ekolojiye uygulandığında, insan çevresinin anlaşımında deneyci ve rasyonel değer biçimlere rağmen, ekolojik fenomenin karmaşıklığı konusunda bir veya diğer bir anlaşım düzeyini elde etmemizi sağlayabilir.⁹⁴

Çevrebilimciler, bugün bilim adamlarının, bir bütün olarak doğa kompleksini ve fizikçi ve kimyacıların analizlerine meydan okuyan organik ilişki niteliğini görmezlikten gelme tehlikesi içinde bulduklarında ısrar etmektedirler. Onlar bu organizm ve ekosistemdeki herhangi bir maddesel olmayan veya yaşamsal güce inanmayı reddetmekte acele etmelerine karşılık, çevrebilimciler sık sık çevreyi atomsal parçalarına ayırmanın, bütünü dosdoğru anlaşılmasında sonuç veremeyeceğini tartışır. Özel nitelikler, birbirleriyle etkileşimlerden ve birlikteliklerden meydana gelir ve doğanın tamamı, parçalarının yekününden farklıdır.⁹⁵

Bilimsel paradigmlar, değer sistemleri, dünya görüşleri ve dinler gibi zihni yapılar evriminin niteliksel bir tanımlaması için, değişim aracılığıyla

93 Agwan, a.g.m, s.77.

94 Agwan, a.g.e, s.77.

95 Agwan, a.g.e, s.78.

aynı düzen ve otopiler ilkesi değer kazanmıştır. İlk önce fiziksel kimyada şekillendirilmiş olan bu teorinin kapsamlı uygulanabilirliği biyolojik ve sosyo-kültürel fenomenin fiziksel bir yorumunu göstermez fakat, birçok düzeyde, kendiliğinden organizasyon dinamiklerinin köktenci bir uyumu üzerinden temellendirilir. Bu bilgi, evrimi, birçok düzeyi dinamik olarak birbirine bağlayan kutsal bir fenomen olarak görmeyi mümkün kılmaktadır.⁹⁶ Fakat, yaşam, hayatta kalmadan daha öte bir şeydir ve çevre, şayet kendisiyle uyum sağlanabilirse, gelişir ve uyum sağlar. Bu ortak evrimi çelişkiye yol açmayacak bir şekilde anlayabilmek, kendiliğinden aşkın olan ve bir insanın varlık sınırları yani var olma sevincinin ötesine uzanabilenle ilişki kurma yetisine sahip bir paradigma geliştirektir.

Görüldüğü gibi doğal olgu ve olayların tam ve kapsamlı bir anlaşımında bilimsel bilgi ve kuramların yeterliliği ciddi olarak sorgulanmaktadır. Bilimsel bilginin, bilgi kaynağını nihaî anlamda insan bilgeliğine indirgeyen indirgemeci tutumunun doğanın dosdoğru anlaşımında sonuç veremeyebileceği görüşü de çevrebilimci argümanların temel söylemi haline gelmiştir.

Bilimsel paradigmlar, değer sistemleri, dünya görüşleri ve dinler gibi zihni yapılar doğanın niteliksel ve bütüncül anlaşılması amacıyla geliştirilecek bir paradigmaya şöyle veya böyle katkı sağlayabilir. Fiziksel nesneliliği anlamada insan aklının özsel ikilemi üzerine yapılan vurgu, doğanın bütüncül anlaşımında böylesine bir ikilemin aşılabilmesi çabasının önemini de vurgulamaktadır. Ekolojik argümanda ikilemci eğilimlerden kurtulmak için teşebbüste bulunurken ekoloji, bilgi kavramına yeni bir bakış açısını vurgulamaktadır.

Dinsel değerler açısından doğaya bakışı betimleyen “teolojik yaklaşım” insan çevresinin anlaşımında deneyci ve rasyonel değer biçimlere rağmen ekolojik fenomenin karmaşıklığı konusunda bir veya diğer bir anlaşım düzeyini sağlayabilir.

Acaba dinlerin daha spesifik anlamda da İslam’ın bu yeni paradigma oluşumunda katkısı ne olabilir? Başka bir ifadeyle “İslamî bir epistemoloji” bu özsel ikileminin aşılmasında ne vadetmektedir? Bu ise İslam epistemoloji kuramının çevrebilimsel açıdan değerlendirilmesini ve bu bağlamda önerilerde bulunabilmeyi gerekli hale getirmektedir.

Bilginin “bilinmeyene” ulaşmayı değil, “bilinenin” biriktirilmesine ilişkin statik bir süreç olarak anlaşıldığı eski İslamî görüş, bilinen ve değişene doğru genişleyen birşey olarak değil, fakat “belirli” ve “ebedî” birşey olarak

96 Agwan, a.g.e, s.79.

anlaşıldı.⁹⁷ Doğal olayların değişkenliği ve insanın çevresi ile ilgili anlayışının sürekli gelişmesi olgusu karşısında, “bilinenin biriktirilmesine yönelik ikinci-el bilgi”nin başka bir ifadeyle bugün olduğu gibi etkin bir uğraş ve ilerleme, zihnin bilinmeyene doğru yaratıcı bir “uzanma ve açılması” olarak ele alınmayan bir bilgi, doğal nesnelliğin kapsamlı bir anlayışını sağlamaktan uzaktır. İslam’a dayalı olarak geliştirilecek bir epistemoloji zaten ortaya konmuş olanın edilgen bir derlenmesi olmaktan çok “bilinmeyene” yönelik dinamik bir süreç olarak ele alınmalıdır.

İslamî bir perspektiften bakıldığında da, doğal değişimlerin nedeni konusunda da bir fikir sahibi olabiliriz. Öyle görünüyor ki, büyük ve küçük, ekolojik bir deyişle pozitif ve negatif geribesleme(feedback) şeklinde iki tür değişiklik bulunmaktadır. Küçük değişim veya negatif geribesleme bir sisteme özgüdür; halbuki büyük değişim veya pozitif geribesleme dış bir kaynaktan gelmektedir. Epistemolojik sistemler bakımından, küçük değişim veya negatif geri beslemeye diyalektik düşünme nedeniyle sebep olunmakta ve büyük değişim veya pozitif geribesleme ise vahiy veya ilhamdan dolayı meydana gelmektedir. Aynı şekilde, bir ekosistemdeki geribeslemeye kaynakların içsel ayarlaması ve biyotik nüfusun dinamikleri neden olmaktadır; halbuki büyük değişimler, nihai nedene kadar uzanan kozmik değişimlerden dolayı meydana gelmektedir. Kur’an Rahman Suresinin 7-9.ayetlerinde ifade edildiği gibi, tabiatın kendiliğinden organize bir düzen ve dengeye sahip olduğunu üzerinde vurgu yaparak söyler. Aynı şekilde çeşitli Kur’an ayetlerinden açığa çıkmaktadır ki, küçük değişimlerin sınırı veya onların kümülatif etkisi normal olarak bir sistemde büyük değişime neden olmaktadır. Bu nedenle, verilen bir sistemdeki her iki değişim türü arasında sonuçsal bir ilişki bulunmaktadır.⁹⁸

Bilimsel bilgi, “Değerler” alanının bilimin dışında olduğunu bunun ancak bilimin bilginin aranmasından ibaret olduğu kadarıyla bir istisnaya konu olabileceğini kabul etmektedir. Bilimsel metodun köşe taşı “gerçek bilginin”, olguları nihai sebepler yani “amaç” açısından yorumlamayla elde edilebileceğinin sistematik inkarıdır.⁹⁹ Bu perspektiften İslam, “bilgi için bilgi” kavramını kabul etmez; daha çok bilginin pratiğe yönelik oluşunu kabul eder. Kur’an Tanrı’dan bahsederken, genel olarak akıl sahibi anlamında “hakim” ve bilen anlamında “afim” sözcüklerini kullanır. Böyle bir yapı ise, bilgi ve pratiğin bir arada yürütmesinin gerekliliğini ima eder. Kıyamet günü Allah nazarında en kötü insan, bilgisinden faydalanılamayan insan olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁰ Aynı zamanda Kur’ana göre her bilgi iyi değildir. Kur’ana

97 Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, s.36.

98 Agwan, a.g.m, s.82.

99 Smith, a.g.e, s.19.

100 Maruf, *Islamic Theory of Knowledge*, s.97.

göre faydalı bilgi, mutlak iyilik olan Tanrı'ya bağlılığı artıran bilgidir. Allah'tan gerçek anlamda korkan bilginlerdir.¹⁰¹

İslamda bilgi, mekanistik dünya görüşünü destekleyen, duyu algılarının sonucu olan cansız gerçekliklerin bilgisi değildir. Tanrı'nın elçisine vahyettiği aşkın bir epistemoloji, her türlü pozitif değeri barındıran, bir bütün olarak yaşamın ve tecrübenin gerçekliklerini anlamlandırmayı ima eden bir amaç taşımaktadır. Anlam, değer ve gaye İslamî bir epistemolojinin ayrılma kabul etmez boyutlarıdır.¹⁰² Anlam, değer ve gaye, ekoloji bilimine uygulandığında, doğal şeylerin şu veya bu nedenle bir araya geldiği anlamsız bir yığın değil, Tanrı'nın yaratıcılığı sonucu meydana gelmiş ve Tanrı onu bir spor olsun diye değil, aksine hangimizin daha iyi işler yapacağını görmek için yaratmıştır.¹⁰³ Bu nedenle doğa inanan için tanrısal anlam kodlarıyla yüklüdür ve pozitif bir değer ifade etmektedir. Daha açık söylemek gerekirse anlam ve değer, doğal nesnelliğin basitlikten, geçicilikten ve dünyevîlikten soyutlarayarak ilâhî olanla ilişkili olarak anlaşılabilmesini sağlamaktadır.

Kur'an'da vahiy, sadece kadın ve erkeğe değil, bütün kainata hitap eder. Kur'an-ı Kerimin bazı ayetleri hem tabii formlara hem de insanoğluna hitap ederken Allah'da diğer ayetlerde gayr-i beşerî mahlukatına, örneğin bitki ve hayvanlara, güneş ve yıldızlara şahitlik yapmalarını emreder. Kur'an ne doğal olan ile, doğaüstü olan arasında, ne de beşerî dünya ile tabii dünya arasında kesin bir ayırım yapar. Kur'an ile beslenen ve büyüyen ruh, doğal dünyayı, fethedilecek ve boyun eğdirecek doğal bir düşman olarak görmeyip, bilakis onu, insanın dünya hayatını ve bir anlamda nihaî kaderini paylaşan dinî evreninin tamamlayıcı bir parçası olarak görür.¹⁰⁴ İslam Dini içerisinde geliştirilebilmesi olası bir epistemolojide vahiy, bilginin en doğru ve nihâî kaynağını oluşturmaktadır. İslam vahyinin ontolojik gerçekliği içerisinde bütün evren onun objesi olarak görülmektedir. Bu durumda evreni de içine alan bütün "şeyler", İslamî bir epistemolojide süjenin yönelebileceği bilgi objelerini meydana getirmektedirler. Bu nedenle doğal form ve olgular epistemolojinin dışında ve karşısında olanı değil içinde ve yanında olanı ve dahası da İslamî epistemolojinin özsel bir parçasını oluştururlar.

Sistematik Kelam'ın bilgi kuramında "eşyanın gerçekliği ve onu bilmenin mümkün oluşu"¹⁰⁵ üzerine yapılan vurgu, eşyanın sofistik

101 Fâtır, 35/28. Yorum için bkz. Maruf, a.g.m, s.98.

102 Siddîki, "İslam and Modernity", s.1.

103 Bkz. Mülk 67/2.

104 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s.175.

105 Nesefî, Ebû'l-Muin, *Tabsiratü'l-Edille*, Tah: Claude Salame, Dımaşk, 1990, s.12; Nesefî, Ebû'l-Berekât, *el-Umde*, Vr.2a, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No:3085, Vr.2a; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, (Tah:

bağlamdaki bilinmezci bakış açısından kurtarılarak, ona bir değer olarak "varlık" atfedilmesini ve bilme eylemine konu teşkil ettiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bilginin bir suje-obje ilişkisinden ibaret oluşu¹⁰⁶ şu veya bu varlığın değil, mutlak olarak varlığın realitesinin var oluşunu zorunlu kılmaktadır. Varlık ancak bir realiteye sahip olunca bilginin objesi olabilmekte, aksi durumda ise obje olamamaktadır. Bu anlamda doğal fenomenler İslamî bir epistemolojinin bir parçasını oluşturmada, insanın yapıp etmelerinin ve bilme eylemimizin konusunu oluşturmaktadırlar. Bu yönüyle de bir anlam ve değer yüklüdürler.

Bu bakış açısı, kısmî tekamülleri yahut çevreye uyumu reddetmez, onları metafizik ve kozmolojik ilkelere uygun orantılara icra eder.¹⁰⁷ Zaten Batı Bilimi ile İslam bilimi arasındaki önemli farklardan biri de, İslam biliminin Tanrı'nın yaratıklarına göre uygun anlaşımına ulaşabilmek için, şeylerin yaratılış düzenindeki doğru yerleşimlerinin bilinmesi olarak tanımlanmıştır.¹⁰⁸

Bilgi teorisi konusunda İslamî konularla ilgili genel bir bakış, İslamî bakış açısının Allahı "Mutlak Gerçeklik" olarak mütalaa ettiğine açıklık kazandırmaktadır. Bununla birlikte, bu gerçeklik, verili duygular ve akılla tamamen anlaşılabilir. Bunun nedeni, bir yandan uçsuz bucaksız evren dururken, insanın şu anki konumunda verilmiş olan akıl, insanoğluna ve diğer ıklar için görülemez gerçekliklere sahip bulunan evren konusu için oldukça sınırlı oluşu gerçeğidir. Duyularına ve aklına etkili bir şekilde başvurmak suretiyle insan ancak gerçekliğin bir kısmını en iyi şekilde anlamayı başarabilir. Ama doğa sürekli bir şekilde insanı, "Mutlak Gerçeklik" hakkında daha iyi bir fikre sahip olmak için uğraşma yolunda, kendi kompleks fenomenlerini düşünmeye zorlamaktadır. Dahası da duyular ve akıl, insanda fiziksel dünya hakkında merak uyandıracak bu özsel çabaya yatkındırlar.¹⁰⁹ Buradan hareketle şunu iddia edebiliriz ki, İslami bir epistemolojide bilginin nihaî amacı Tanrı bilgisine ulaşmaktır. Yukarıdaki atıfta da değinildiği gibi, doğal olgu ve olaylar bu sonul amaca ulaşmada dolaylı, daha açık söylemek gerekirse araçsal bir değere sahiptirler.

Dekart'ın dediği gibi, her marifet ve bilginin en nihaî objesi Tanrı'dır. Tanrı bilgisi, her bilginin meyvesidir. Şu var ki insan bilgisi O'nun varlığını

Ahmed Hicazi es-Sekâ), Kâhire, 1988, s.12.

106 Bkz. Mengüşoğlu, *Takiyuddin, İnsan Felsefesi*, İstanbul, 1988, s.61.

107 Schoun, *Varlık, Bilgi ve Din*, s.163.

108 Cirit, Remzi, "Science, Objectivity and Religion", *Anadolu Magazine*, Vol.2, No.3, Summer, 1992, p.1.

109 Agwan, a.g.m, s.80.

kısmen farketmeyi, realize etmeyi başarabilir.¹¹⁰ Duyu, algı ve aklın ilk muhatabı tabiatıyla dış dünyadır. Bunlar ilkece obje olabilirlerse de, “bilme” çabasının mutlak objesi, Tanrı’dır. Dış dünyaya ait bütün objeler “mutlak bilinen” olan Tanrı bilgisine varmanın kaçınılmaz koşulları olmasa da, ihmal edilemez kademeleridir.¹¹¹

İslam’da gerçeklik, dinî ve bilimsel bir süreçtir, farklı metotları izleseler de son amaçta din ile bilim özdeşirler.¹¹² Her ikisi de nihaî gerçekliğe ulaşmayı amaçlar. Onlar yalnızca birbirini tamamlamaz aynı zamanda son amaçta özdeşirler de. Bilgi sonuçta mutlak gerçekliğe indirgenecektir.¹¹³ İnsanın sahip olduğu bilgi ile bilebildiği her şey, ancak dünyanın dış görünüşünün bir bilgisidir yoksa bizzat gerçekliğin bilgisi değildir. Bununla birlikte İslam, insan için bilginin imkanını dışlamamıştır. Çünkü Kur’an’a göre insan akledabilen, konuşan, anlayan ve düşünebilen bir varlıktır.¹¹⁴ Kur’an Tanrı tarafından insana bahşedilen bilginin esas mahiyetine de vurgu yapar: insan ancak Tanrı’nın bilinmesini dilediğini bilebilir. Örneğin ruh konusunda çok az bilgi verildiği açıkça ifade edilmiştir.¹¹⁵

İslam, insanın duyu ve aklının erişimlerini sistematik olarak geliştirmek suretiyle, bilgiyi elde etmek için yeteneklerini son derece iyileştirebileceğine inanır. Fakat onlardaki temel eksiklikler, belli bir sınırın ötesindeki gerçekliği anlayabilmelerini imkansızlaştırmaktadır. İnsan için mümkün olan, alt gerçekliklerin bir veya öteki düzeyindeki bilgi edinme olmaktadır. İnsanın onun ötesinde doğruyu yakalamak için kesin bir görüşe sahip olamayacağı alt gerçekliklerin en üst seviyesi olduğu da düşünülebilir. Bilginin nihaî ulaşılabilir kısmı, alt gerçeklik olarak isimlendirilebilir. Bununla birlikte, insanda, alt gerçeklik düzeyini yakalayabilmek için doymaz bir özsel güdü olması nedeniyle, her hangi bir şüphe gelişmemelidir. Bu nedenle, bilgi kavramından pay elde edebilmek için gösterilen beşerî çabalar, insanda,

110 Filiz, Şahin, *İslamda Mistik Bilginin Yeri*, İstanbul, 1995, s.33.

111 Filiz, a.g.e, s.34.

112 Bilim ve dinin epistemolojik açıdan birbiriyle çeliştiği tezi, önemsiz bir iddiadır. Bu ikilemin ötesinde, “görecilik karşısında nesnelciliği düşünme” şeklindeki şu an ki postmodern çabalar, bilgiye sosyal bünyeli, komuniteryen ve anti-kurumsalcı olarak dikkat çekmektedir. Bu çabalar bilme ve eylemin, içten içe birbiriyle ilişkili olduğu tezini paylaşmaktadırlar. Bu nedenle, bütün bilgiler gibi din ve bilim de, soyut ilkeler ve evrensel deneyimden daha çok, somut pratikler ve tarihsel birlikteliklerden ortaya çıkar. Newman, Elizabeth, “**Theology And Science Without Dualism**” *Cross Currents*, Spring-1998, p.1 (Internet Versiyonu).

113 Maruf, “**Islamic Theory of Knowledge**”, s.98.

114 Maruf, a.g.m, s.95.

115 Maruf, a.g.m, s.95.

“gerçekliğe ulaştı” şeklinde bir yanılısamaya neden olmamalıdır.¹¹⁶

Burada, İslam’ın ekolojik argümanının, tokyekün doğayı ve bütün fenomenlerini, alt gerçekliklerin en yüksek düzeyine ulaşmaya motive edilmiş bir şekilde, insanın araştırma alanına yerleştirdiği görülebilir. İslamda, insan çevresinin hem mikro hem de makro düzeylerinin ve insanın sahip olduğu potansiyel yeteneklerin, onu “Mutlak Gerçeklik” hakkında bazı fikirler elde etmeye götüreceği ifade edilmektedir. Kainat sayfasında insan, ilginç düşünce yetenekleriyle tam anlamıyla başka bir yerleşimcidir. Bu nedenle, insanın doğa araştırması onu, düşünen bir varlık oluşundan daha çok tutkulu bir varlık konumuna getirmemelidir.

Kur’ana göre nihaî gerçeklik ruhânîdir. Bu gerçekliğin yaşam tarzı ise onun dünyevî etkinliğine dayanmaktadır. Ruh fırsatlarını, doğada, maddede ve dünyevî olanda bulur. Bu nedenle bütün dünyevî olanlar onun varlığı temelinde kutsaldır. Bayağı bir dünya uçsuz bucaksız bu varlıklar, ruhun kendini gerçekleştirebilmesi için bir alan teşkil ederler.¹¹⁷ Maddenin bu kutsî görünümü, bilimsel bakış açısını bütün tabiatçılık, ahlak-dışılık, dünyevîlik ve pozitivizmden soyutlarak teolojik bir görünüm kazandırır.

İslam’da ontolojik ve bilişsel kategorilendirmelerde, sonul kategori Tanrı’nın varlığı ve O’nun mutlak bilgisidir. O, bütün olasılıkların kendisinde son bulunduğu zorunlu varlıktır.¹¹⁸ Bütün eşya var oluş sürecinde varlıklarını bu Zorunlu Varlık’tan alırlar. Bütün bilişsel eylemlerin nihaî objesi Tanrı’dır. İnsan sözkonusu olduğunda bilme, Tanrı’nın mutlak bilgisiyyle sınırlandırılmaktadır ve insan bilgeliği hiçbir şekilde mutlak değildir. Doğal olgu ve olayların anlaşılması ve anlamlandırılmasında mutlak insan bilgeliğini temel kriter sayan modern bilimin “insanmerkezci” (antroposentrik) tutumuna karşılık, “tanrı merkezli” (teosentrik) İslam epistemolojisinde nihai anlamda insan bilgisi, tanrı ve evrene karşı sorumluluğa dönüşmektedir.

Ontoloji açısından ele alındığında, İslam bir bakıma düalist bir gerçeklik anlayışına sahiptir. Gerçek bir değil ikidir. O, madde olduğu kadar ruhdur da. Fakat İslam onları birbirinden ayırt etmez. Zira bizim hem enfüs hem de afak da Allah’ın ayetlerini görebilmemiz için onların birliği sayesinde olmaktadır. İslam’ın madde-ruh birliğine dayanan ontolojisi, gerçekliği yalnızca maddeye hasreden ve kutsal bir yaşam anlayışına göre oldukça tuhaf

116 Agwan, a.g.m, s.81.

117 Siddikî, a.g.m, s.3.

118 Kelamcıların Tanrı’nın varlığını ispatlamak için kullandıkları “İmkân Delili” nde, şeylerin var olma veya olmama durumundaki imkan durumundan varlık düzlemine çıkabilmesi için, zorunlu bir varlığa duyulan ihtiyaçtan hareket edilmekte ve bu zorunlu varlığın Tanrı oluşuna vurgu yapılmaktadır. Bkz. Taftazânî, Şerhu’l-Mekâsîd, Tah: Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989, I/481.

görünen modernitenin birici varlık anlayışına oldukça zıttır. Deneyci-rasyonalist epistemolojinin kendi yapısal varlığını meydana getiren modernitenin aksine, İslamda varlık epistemolojinin babası sayılır. İslam düalist bir gerçeklik anlayışını benimsediğinden dolayı, epistemolojisini herhangi bir bilgi kaynağına hasretmez. O, somut varlıklar hakkında bilgi edinmede duyu algılarını (basar),¹¹⁹ soyut varlıkları bilmede akli (fuad),¹²⁰ ruhânî varlıkların bilinmesinde de vahyi (vahy)¹²¹ ve ek olarak da sezgiyi (kalp)¹²² kullanır. İslamî epistemoloji kapsamlı ve çok yönlüdür. İslam duyu algıları, akıl ve sezginin vahiy şemsiyesi altında oluşturduğu bir bütündür.¹²³

Bu bağlamda, herşeyin çift yaratıldığına ilişkin vurgu, bilgi teorisine uyguladığında bir insan kesinlikle, alt gerçekliğin doğada dualistik olduğunu anlayabilir. En küçük cismanî varlıklardan kozmik yapılara kadar, hemen bütün beşerî teorilerde, bu ikilem veya alt gerçekliğin bu çifte varlığı bir hakikattir. Aynı gerçeklik, ekolojinin de genel bir ilkesi olmalıdır. Bütün ekolojik fenomenler, bir çevre bilimciyi hem ampirik hem de rasyonel çıkarsamalara götürecek mikro ve makro açılara sahip olmak zorundadır. Her iki taraf konusunda makul bir düşünürün bilgi talebi, alt gerçekliğin bazı düzlemlerini elde edebilecekleri duyular konusunda gerçeğe uygun olabilir.¹²⁴

İslamda epistemoloji, onları birbirinden ayıran modernitenin aksine, ontolojinin bir parçasıdır. Tanrı dünyanın yaratıcısı ve bizim evren hakkındaki bilgimizin de kaynağı olduğundan, gerçeklik aynı anda bilgi olduğu kadar varlıktır da. Bilen ve bilinen ayrı şeyler değildirler. Onlar bilme eyleminde birbirleriyle kaynaşırlar. Modernitenin pozitivist akılcılığından sıyrılmış bir düşünce gerçekte, “sonlunun sonsuzu kucaklaması” şeklinde ifadesini bulmaktadır.¹²⁵

İslâmî bakış açısından, insan bağlamında, doğa ve onun fenomenlerini anlayabilmenin temel olarak beş kategorisi bulunmaktadır; isim vermek gerekirse: bilgisizlik (cehâlet), zan, inanç, bilme ve bilgi. Son anlama kategorisi, mutlak bilgiye sahip tek kişinin Tanrı olması nedeniyle erişilemez; kategorik söylemde olduğu gibi: “Ben bilirim, siz bilemezsiniz”.¹²⁶ İnsan anlayışının diğer bütün kategorileri veya bilginin ifadeleri nisbi olarak erişilebilir. İnsanın sahip olabileceği duyuların basit bir uygulaması, bilginin

119 Mülk, 67/23.

120 Mülk, 67/23.

121 Mülk, 67/23.

122 Şuara 26/89; Saffât, 37/84; Kaf 50/33

123 Siddiki, a.g.m, s.3.

124 Agwan, a.g.m, s.81-82.

125 Siddiki, a.g.m, s.4.

126 Bakara, 2/30.

bilgisizliğe (ignorance) eşit bir pratiğidir; çünkü insan doğa hakkında yalnızca bir kısım bilgilere sahip olabilir. Diğer taraftan insan, Kur'an'ın ifade ettiği gibi, hayvanlara eşit veya onlardan daha aşağı bir statüdedir: "Onların gözleri vardır görmezler, dahası da onlar hayvanlardan daha kötüdürler".¹²⁷ Sahip olunabilen duyular ve aklın uygulanabildiği diğer iki kategori zan ve inançtır. Bilginin dördüncü durumuna ancak vahiy ve ilham biçimindeki tanrısal inayet aracılığıyla erişilebilir. Yine de bilginin son durumu, insan duyu ve akıl kapasitesinin ötesind.¹²⁸

Epsitemelojinin en erken tarihine, Hz. Adem'in Allah'ın "şu yasaklanmış ağaca yaklaşmayın yoksa günaha girer ve hüsrana uğrarsınız"¹²⁹ emrini bilmezlikten gelerek Tanrı'ya karşı itaatsizlik göstermesi anına tekrar dönüldüğünde, bundan, ekolojik yıkımın, "Allah insanı belli yiyeceklerden yoksun bırakmak için bu ağacı kullanmaktan men etti" şeklinde yanlış anlaşılan bir inanç tarafından kışkırtılmıştır, şeklinde bir çıkarsama yapılabilir. Cennetin bollukları arasında yaşarken de, bu inanç hatalıydı ve Allah'ın cömertliği konusundaki bir çeşit şüpheyle eş anlamlıydı. Bu nedenle, şu açıktır ki, ilk ekolojik yıkıma yanlış bir zan nedeniyle sebep olunmuştur ve insan bu tecrübeden, "kendi çevresinin özel gereğini görmezlikten gelmek ve emirleri tersine anlamak suretiyle bilgiyi elde etmede temel bir takım eksikliklere sahip olduğu" şeklinde bir ders çıkarmıştır. Bu nedenle, Ekolojik hikmet, tutkulardan kaçınıp, çevrenin temel mantığını araştırmada yatmaktadır.¹³⁰

Bilgi varoluş mücadelesinde güçlü bir silahtır. Biz bu gezegende yaşam boyunca mücadele edebilmek için, değerler bilgisine olduğu kadar, gerçekliklerin bilgisine de ihtiyaç duyarız. Bu, Allah Adem'e yaşamaya mahkum olduğu yeryüzündeki bütün olanların bilgisi kadar, semavî gerçekliklerin bilgisini de vermesiyle gerçekleşmiştir.¹³¹ Bu sonuncu bilgi türü, Allah'ın yeryüzünde yaşam süren bütün canlıları için temel olan bir bilgi türüdür.

Kur'an insanın bilgi yeteneğini, insanın melekler de dahil bütün varlıklar üzerinde üstün oluşunun kriteri olarak belirlemiş ve bilen insanın bilmeyen karşısındaki üstünlüğüne açık vurgu yapmıştır.¹³² Bu perspektiften bilginin varoluş mücadelesinde güçlü bir silah oluşu Kur'ana gönderme yaparak da teyit edilebilme şansına sahip görünmektedir. Ancak "Adem'i

127 Bakara, 2/20.

128 Agwan, a.g.m, s.80.

129 Bakara, 2/35.

130 Agwan, a.g.m, s.82.

131 Bakara 2/31.

132 Bkz. Zümer, 39/9.

melekler karşısında üstün kılan bilgi'nin Tanrı'nın örgeticiliğiyle ilişkilendirilmesi, üstünlük aracı olarak nitelenen bilginin insanın mutlak bilgeliği değil, tanrısal kaynaklı bir bilgi oluşuna netlik kazandırmaktadır. İslam epistemolojisinde bilgi ve tanrısalılık arasında oluşturulan bu ilişki, bilginin mutlaklaştırılması yönündeki eğilim karşısında bir engel oluşturarak, bilgiye etik açıdan yaklaşımı, daha açık söylemek gerekirse nihai anlamda kategorik açıdan aşılamaayan en üstün bilgi sahibi karşısında sorumlu olunan bir bilgi kuramına geçişi sağlamaktadır.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran diğer bir yön de Tanrı tarafından gerçekliği (emanet) kabul etmiş olmasıdır.¹³³ İnsanın diğer varlıklar ve doğa üzerindeki üstünlük, kontrol ve gücü bu emanetin bir parçasıdır. Bu nedenle Tanrı yer ve gökteki herşeyi insana O'nun yeryüzündeki halifesi olarak boyun eğdirmiştir. İnsanın Tanrı'yla olan ilişkisinden kaynaklanan güç, emanetin yüklediği sorumluluktan bağımsız olarak uygulandığında, insan kendisine tanrı tarafından verilen bu hakları kötüye kullanabilir.¹³⁴

İnsanın tanrısal bir kaynaktan beslenerek bir üstünlük kriteri olarak sahip bulunduğu bu bilginin sağlayacağı gücün diğer yaratılmışlara veya daha spesifik bir bağlamda doğaya uygulanışında, doğanın bu bilgelikten ve güçten görebileceği olası zararları nötrleştirerek kötüye kullanımının önüne geçebilmek İslamî epistemolojinin en dikkat çeken yönü olarak gözelebilir. Bu da insan bilgeliğinin pozitif değer yüklü bir kavram olarak insan sorumluluğuyla birlikte ele alınışıdır.

İslam'ın bu kapsamlı bilgi ve varlık kuramı onun, insanın duygu, düşünce ve aksiyondan oluşan üç yönüne de eşit şekilde muamele eden ılımlı ve dengeli bir din olmasını sağlamıştır. Sadece insanı akıl açısından ele almaz, onun duygu ve heyecanlarına da hitap ederek insanı bir bütün olarak değerlendirir. İslamda hem düşünce hem de duygu¹³⁵ fiile sebep olmaktadır ve orada ençok vurgulanan husus, ılımlılık (orta yol) dur. "Yiyiniz, içiniz, fakat israf etmeyi(ılımlılık sınırın aşmayı)nız."¹³⁶ İlimlilik İslamın genel ahlâki prensibidir. Hayır o, İslamın oldukça tipik bir örneğidir. Kur'an islam toplumuna "orta yolu izleyen bir toplum" (ummeten vasate)¹³⁷ ne de çok hitap etmektedir.¹³⁸

Adem bu kozmik alemde ilk olarak potansiyel bir bilim adamı olarak ortaya çıktı. O, işlemiş olduğu hatadan dolayı affedilip bağışlanarak, nesli

133 Kur'an, 33/72.

134 Dolatyar, a.g.m, s.764.

135 Fiilin meydana geliş için irade-eylem ilişkisini ele alan kelamın bakış açısı.

136 A'râf, 7/31.

137 Bakara, 2/143.

138 Sıddıki, a.g.m, s.4.

yeryüzünde sayıca çağaldıktan sonra Allah tarafından peygamber olarak görevlendirilmiştir. Bilimsel olarak konuşmak gerekirse, Hz. Adem'in önemi, onun hem beşerî (terrestrial) hem de ilâhî (celestial) bilginin ahenkli bir şekilde uyumunun en şaşmaz temsilcisi oluşunda yatmaktadır. O kendi kişiliğinde, hakikat bilgisini değerler bilgisiyle aralarında hiçbir ayırım yapmaksızın birleştirmiştir. İnsan akli vahyin yardımı olmaksızın mutlak doğruya ulaşamaz. İnsana, akıl ve gözlemleriyle elde ettiği bilgiyi yönlendirme ve ondan bir amaç çıkarma duygusunu veren işte bu vahyedilmiş bilgidir. Bu bilgi, hayata ve evrene manevî bir perspektif ve kutsal bir anlam kazandırır.

Bu perspektiften Kuran, epistemolojinin tarihini, İlk İnsan'ın yaratılışına kadar gerilere götürür. O ilk insana, şeylerin veya epistemoloji terminolojisinde adların isimlerini öğretmişti. Bilme eylemine açık olan bu ilk insandır ve bu, ilk dersine, şeyleri isimleriyle tanımlamayla başlayan bir bebeğin merakından anlaşılabilir. Bebek tedrici olarak kelime haznesine, yakın çevresindeki fiziksel nesnelere önemli fonksiyonlarını ve adlarını ekler. Burada şu açıktır ki, insanın ilk insandan gelen çevreye karşı soruşturucu davranışı oldukça çok var olmaktadır.

Bilimsel isimler, olgu ve olayları "bilimsel bir biçimde" düşünmemize yol açar ki, bu ölçülebilir gerçekliğin dışındaki herşeyi görüşümüzden atabileceğimiz anlamına gelir. İslamî gerçeklik ölçülebilir değildir; öyle ki bu, gerçek şeylerin hayat, bilgi, arzu, güç, konuşma, işitme, görme v.b niteliklerine sahip bulunduğu ve bunlara sahip olma mertebesinin "nicelik" hiçbir ilişkisinin olmadığı "nitelik" ile ilgisi bulunan herşeyle ilişkisi olduğuna söylemektedir.¹³⁹

İslam epistemolojisinin, Allah'ın gerçekliğinin önceliği ve nihailiği üstünde ve O'nun, yarattığı herşey üzerinde mutlak kudreti olduğu hususuna son derece büyük önem vermesi, alemin doğru dürüst anlaşılabilmesi için, eninde sonunda yaratıcısıyla bağlantısının kurulması gerektiği anlamına gelir. Biz onu "Allah"ın kesin bir biçimde "kuşattığı herşeyin" bağlamında anlayabiliriz. Dahası şimdiye kadar anlaşılacağı üzere, İslami görüş açısından ruhanî dünya fizikî dünyayı kuşatır ve onu aşar; bu dünya üstümüzde, Allah'la bizim aramızda ve hem önümüzde, hem de arkamızda ve yine İlk olduğu kadar Son da olan Allah'la aramızda bulunur. Gerek burada şimdi, ruhanî dünyaya yükselmek suretiyle, gerekse fizikî ölüm yoluyla yakın çevremizden ayrıldığımız zaman cismanî alemin kuşatan ve o da Allah tarafından kuşatılmış bulunan ruhanî bir çevreye gireriz.¹⁴⁰

İslami uygarlıkta ise, Allah-insan ve tabiat arasında ontolojik bir

139 Chittick, a.g.e, s.60.

140 Chittick, a.g.e, s.75-76.

hierarchy söz konusudur. Allah herşeyin yaratıcısı ve alemlerin rabbidir. İnsan ise Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Aynı zamanda eşref-i mahlukat olan insana Allah tabiatı boyun eğdirmiştir.¹⁴¹ Kozmos, Tanrı ve insanlar hep iç içe ilişkilidir.¹⁴²

Bir dünya görüşü Tanrı'yı dünyada, toplumda ve bizzat insanda hazır ve nazır gördükçe, Tanrı'nın ilgi ve alakaları da hesaba katılacaktır. Yaptıkları her işte onun emir ve yasaklarını gözetecektir. Çünkü Tanrı hiçbir şeyden uzak olamaz. Tanrı insanlarla olduğu kadar olgu ve olaylarla da beraberdir. Rasyonel teologlar, günlük hayatın somut ilgilerinden kopuk soyut bir dil kullanmak suretiyle tanrının dünyadan uzaklaştırılmasına katkıda bulunmuşlardır. Tanrı tamamen soyutlaşarak gözden kaybolmuştur. Tanrı ulaşılması uzak göğünde yalnızca bazı teologların hususi ilgilerinin konusu haline gelir. Böylece dünya ve insan Tanrı'dan mahrum hale gelir. Birtakım bilim adamları ve teknokratlara bırakılır. Rasyonalite yeni bir Babil kulesi dikmiştir. Bilim adamları (scientist) ve alimler (scholars) birbiriyle iletişim kuramamaktadır. Çünkü ortak bir dile sahip değiller.¹⁴³

Allah sadece aşkın değil, aynı zaman da içkindir de. Böylece, bir yandan Allah âlemin fevkindedir; mekanın sınırlarının ötesinde, mevcuttur; ve yine aynı zaman her yerde hazır ve nazır olup mevcut olan herşeyin derûnunun en nihaî uçlarına dek nüfuz eder. Allah tüm varlığın küllî sebebolduğu için, varlığın bulunduğu her yerde huzur-u ilahide var olmalıdır.¹⁴⁴

Bakir doğa düzen ve ahenge sahiptir. Beşeri kaynaklı bilgi olmadığı kolayca anlaşılan bu geniş gerçeklik alanında bir düzen, parçaların karşılıklı ilişkisi, işlev ve rollerin birbirini tamamlayışı ve bir karşılıklı bağımlılık mevcuttur. Modern bilimci dünya görüşünün tabiatında bulunan indirgemecilik tarafından felç edilmemiş bir beyin, onda kaosu kozmoza çeviren ve doğal nizamda kendini gösteren Nur'un manevî vasfını arama ve onun bilincine varma anlayışını bulur.¹⁴⁵

Artık o, Allah tarafından belli bir amaca yönelik yaratılan ve dizayn edilen bir dünyadır. İlahî iradenin bir sonucu olan bütün evren ilahî amacı açığa çıkaran bir evrendir. Bütün varlıkların tek merkezi ve tek referans noktası Tanrı'dır. İslam'da temel önkoşul, Tanrı'nın mutlak birliğine ve tekliline imandır. Mutlak gerçeklik olarak Tanrı Bir'dir; Tanrı'dan başka herşey O'ndan gelir ve O'nunla ilişkilidir. İlahî olanla ilişkisi açısından tanımlanmadığı müddetçe hiçbir şeyin doğru olarak anlaşılması mümkün

141 Mülk, 67/15.

142 Capra, a.g.e, s.131.

143 Chittick, a.g.e, s.33-34.

144 Wolfgang, Smith, *Kainat ve Aşkınlık*, s.54.

145 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s.162.

değildir. Herşey Tanrı'da odaklaşmaktadır.¹⁴⁶

İslam, Allah'ı evrenin tek yaratıcısı olarak kabul etmeyi ve bütün insanların, mahluk olma sıfatıyla, aynı insanî niteliklere ve evrensel statüye sahip varlıklar şeklinde eşit kabul etmeyi gözetir.¹⁴⁷ Çevre, İlahî irade olarak mutlak olanın tahakkuk edeceği bir metaryaldir. Bu nedenle mevcudatın her zerresi, iyidir ve bütün mümkün dünyaların sadece en iyisi değil, kusursuz ve mükemmel olanıdır da.¹⁴⁸ Tabiat, yaratıcı olan Allah tarafından, en mükemmel biçimde, en ince ölçüler içinde, en güzel modelde, en güzel bir formda, her türlü eksiklik ve aksaklıklardan uzak bir şekilde donatılmış ve tanzim edilmiştir.¹⁴⁹

İslami epistemoloji doğaya erek, zeka veya niyet atfeder. Evrenin oluşumu, canlıların ortaya çıkışının atomların rastlantısal bir düzenlemesi sonucu değil, belli bir amaç ve plan dahilinde olduğu iddia edilir. Doğada gizil bir tür amaçlılık, öznelliğe yol açan dereceli bir öz-örgütlenme gelişimi ve nihayet son derece gelişmiş insani biçimi içinde kendi üzerinde düşünme yeteneği var görünüyor. İnsanın dışında bulunan bu olgular ya da nesnelere dünyası ikincil nitelikleri ve değerleri de içerir. Bu tarzda algılanan bir dünyaya ilişkin bilginin statüsü de farklı olacaktır. Dolayısıyla doğanın nesnel bilgisi aynı zamanda değerlere ilişkin bir bilgi de olacaktır. Olgulara ilişkin yargılar aynı zamanda değerlere ilişkin yargılar olabilecektir. Çünkü olguların içinde değerler de vardır. Yani, hakikati dış dünya ile bu dünyaya ilişkin bilgi iddiaları arasında bir uygunluk olarak alması doğaldır. Çünkü insandan bağımsız bir dış dünyanın varlığının kuşkulu olduğu varsayımına ya da böyle bir dış dünya olsa bile onun insan tarafından bilinip bilinmediğinin bilinemeyeceği varsayımına dayanan hakikate ilişkin iç-tutarlılık kuramı ve bunun sonucu olarak, ekolojik bilgi içinde, dinsel, sanatsal, mistik sezislerin, mitolojik imgelemin ve bu bilgi biçimlerinin değeri yükselir.¹⁵⁰

Evrenin doğasında, muayyen bir tertip ve plan bulunur, yani maksatlardır. Yani yaratıcısının hedefine hizmet eder ve belirli bir düzeni gerçekleştirir. Dünya boş yere ve iş olsun diye yaratılmamıştır.¹⁵¹ Bir rastlantının eseri de değildir. En mükemmel şekilde yaratılmıştır, var olan herşey kendine uygun bir ölçü içindedir ve belli bir evrensel amacı yerine getirir.¹⁵² Dünya gerçekte bir kaos değil, bir "kozmos", düzenli bir yaratılıştır,

146 Dolatyar, a.g.m, s.763.

147 Farukî, *Tevhid*, s.42.

148 Secde, 32/7; Mülk, 67/3-4.

149 Fârûkî, *İslam*, s.104.

150 Ünder, a.g.e, s.117.

151 Âl-i İmran, 3/191.

152 Secde, 32/7.

içinde Allah'ın iradesi daima tecelli eder. İnsan ve dünya kesinlikle iyidir ya da kötüdür, ama kötü değildir. Bu dünyanın malları tahkir edilmemiştir. Mümin ilahî prosüdüre uygun olarak ve onların kendi zatlarında aciz ve fani olduklarını unutmadan yararlanma hakkına sahiptir.¹⁵³

Dinî tecrübenin özünde yaratıcı Tanrı vardır. Dünya, herşeyin bir nedenden doğduğu ve nedenlerin özel etkilerinden ayrı tutulamadığı, düzenin ve yasaların hakim olduğu bir kozmostur. Bu anlayışta yaratılış kaostan kozmoza geçmiştir. Bu anlayış, Tanrı'yı "atıl tanrı" konumuna düşürür. Çünkü herşeyin doğal bir nedene bağlı olarak meydana geldiği bir dünya, ister istemez herşeyin kendi kendine olduğu ve böylece Tanrı'ya gerek duyulmayan bir dünyaydı. Böyle bir tanrı dinî duyguyu tatmin etmez.¹⁵⁴ Tanrı alemi yeniden yaratmakta ve böylece de olayları meydana getirmektedir. Nedenselliğin zorunluluğu yerine adil ve dürüst olan Tanrı'nın doğru sonucu her zaman doğru sebebi takip etmesini temin etmesinin bu süreci bozmayacağı inancı kabul edilmektedir. Sonuç, nedenselliğin değil ilahî mevcudiyetin tesisi ve nedenselliğin bu mevcudiyetle telifiydi.¹⁵⁵ Bu anlayışta doğada bir nedensellik mevcut ise de bu yukarıdan aşağıya dikey bir nedensellikdir. Tabiat kanunları Allah'ın mahlukatı için vazettiği kanunlardan başka birşey değildir. Bakir tabiat bir anlamda, edilgen bir tarzda da olsa, kutsallığı yansıtır; zira bir veli gibi, tabii formlar da, yaratıcının iradesine tamamen teslim olmuşlardır. Onlar ilahî düzene tamamen teslim olmaları anlamında müslümandırlar.¹⁵⁶

SONUÇ

İnsan yaşamını tehdit etme boyutuna ulaşan çevre sorunlarının arkaplanında doğayla ilgili tutum ve davranışlarımız, bunları motive eden dünya görüşümüz ve onun temel değer yargularımızla olan ilişkisine artık eskisinden daha fazla vurgu yapılmaktadır. Bilimsel bilginin çevresel fenomenler konusunda ulaştığı sonuç, tabiatın statüsünün bütün manevî niteliğinden mahrum edilmiş bir gerçeğe ve bir nesneye düşürülmesidir. Oluşan yeni dünya görüşü, pozitivist, seküler, etik değerlerden yoksun ve mekanistik bir düzeyde olup, kutsal, aşkın, ahlâkî ve teolojik dünya görüşüyle çelişmektedir. Ancak bir bütün olarak ele alındığında dünya, bilimin tanımladığı gibi değil; bilimin, felsefenin, dinin, sanatın ve günlük konuşmanın tanımladığı şekildedir.

153 Roger De Pasquier, a.g.e, s.22.

154 Farûkî, *Tevhid*, s.11-12.

155 Farûkî, *Tevhid*, s.12.

156 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s.163.

Ekolojik bilgi alanındaki epistemolojik gerilimin büyük ölçüde bu konudaki ampirik ve rasyonel söylemler nedeniyle var olduğu sonucuna ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Genel olarak dinlerin özel olarak da İslam'ın temel kavramlarının bilgi, doğa ve fenomenler üzerine uygulanmasıyla, hem epistemoloji hem de onun özel bir branşı olan ekoloji de daha iyi bir yumaşama ortaya konulabilir. Bu nedenle İslamî bir epistemolojinin bu alanda oluşan bilgi kuramsal gerilimin giderilmesinde pozitif bir katkı sağlayabileceği söylenebilir. Zira bilgi İslamî bir perspektiften, “şeyler”in üzerinde otorite kurmayı sağlayan, diğer bir anlatımla güce yönelik mutlak insan bilgeliği değil, son anlamda Tanrı'ya ve onun yaratıklarına karşı sorumluluğa dönüşen pozitif değerlerle yüklü bir bilgidir.

Çevresel fenomenler bilginin bir objesi olarak “mutlak gerçeklik” olan Tanrı ile ilişkisi içinde değere kavuşurlar. Nihâî bir çevre olan Tanrı, bütün alt gerçeklikleri kuşatır ve onları aşar. Bu yapay çevrenin öğeleri olan insanlar, geçici olan yaşamlarının son bulmasıyla, yapay çevreden kalıcı çevreye geçerler ve onunla bütünleşirler. Bu nedenle Nihâî çevreye oldukları kadar yapay çevreye karşı da sorumludur.

Her halukarda tabiat ve tabiî çevre sevgisi ve tabiatın Allah'ın mahlukata tecelli etmiş şekliyle hikmetine ulaşmanın vasıtası olarak rolünün vurgulanması hiçbir şekilde mütealin reddini veya model gerçekliklerin ihmalini ima etmez. Tam aksine o, en yüksek düzeyde şu Kur'an ayetini tam olarak anlamak demektir: “Nereye dönerseniz orada Allah'ın vechi vardır” Dolayısıyla bu, her yerde Allah'ı görmek ve hem doğal dünyayı hem de beşerî olanı kuşatıp onlara nüfuz eden İlahî Çevre'nin tamamen farkında olmak demektir.

Bilim ve ilahiyat birbirlerini karşılıklı saygı yoluyla –herbiri diğerinin yetki dairesi içerisinde dinlenilme hakkına saygı duyarak –destekleyebilirler. Buna ek olarak bilimsel bulgular ilahiyat için sembolik anlam taşıyabilirler, ancak onun kendi alanında hiçbir şey ispat edemezler. İkisi arasındaki ilişki parçanın bütünle ilişkisi gibidir. Bilim nesnel ve ampirik olarak görünür, maddi doğayla ilgilenir. Nitekim onu pragmatik olarak anlamak için mükemmel denebilecek metodlar geliştirmiştir. Bu doğa, ilahiyatçıyı da ilgilendiren bütünün parçasıdır. İlahiyat bir tabiat teolojisini içermelidir, fakat tabiatın yarıklarına bilimin yaptığı gibi giremez. Bilimin bu yarıklar hakkında keşfettikleri bize onların ötene bulunduğu hakkında imada bulunabilir

Çevre konusunda söz söylerken amacımız, modern fiziğin mekanistik ve postmekanistik görüşlerini anlayabilecek kadar geniş bir felsefe geliştirmek olmalı ve bunu yaparken de yaşamın, tabiat ritimlerinin ve ilahî kaynaklı tabiat kanunlarının manasını yok etmemeliyiz.

OSMANLI DEVLETİ TEŞKİLÂTINDA İLMİYE SINIFININ YERİ

Arş. Gör. Murat Akgündüz
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

Osmanlı Devleti'nin altı asır boyunca mevcûdiyetini devam ettirmesinin en önemli sebebi, köklü müesseselere sahip olmasıdır. Kendilerinden önceki Türk-İslâm devletlerinin uygulamalarından etkilenecek siyasi, askerî, dîni, ilmî ve hukûkî sahalarda pek çok müesseseyi kuran Osmanlılar, bunlardan çoğunu devletin son dönemlerine kadar muhafaza edebilmişlerdir. Biz de bu makalemizde Osmanlı Devleti'nde eğitim ve hukuk sahasındaki vazifeleri üstlenen ilmiye sınıfının en üst makamlarında bulunan şeyhü'l-islâm, kâdîasker, nakîbü'l-eşrâf ve padişah hocasının bugünkü mânâda "protokol" diyebileceğimiz resmî teşrîfattaki yeri üzerinde durmaya çalışacağız. Bundan evvel belirtmeliyiz ki, yaşadığı dönem içerisinde Osmanlılar kadar teşrîfat kaidelerini titizlikle uygulayan bir devlete rastlamak mümkün değildir. Zira devlet kademelerinde yer alan her memurun mevkii ve vazifeleri kanunnâmeler, teşrîfat mecmuaları ve arşiv vesikalarında en ufak ayrıntısına kadar belirtilmiştir. Bu kaynaklardan elde ettiğimiz bilgiler ışığında Osmanlı ilmiye sınıfının dört yüksek makamının devlet teşkilâtındaki yerini sırasıyla inceleyeceğiz.

I. ŞEYHÜ'L-İSLÂM

X/XVI. asrın ikinci yarısından itibaren Osmanlı ilmiye teşkilatının en üst makamı haline gelen şeyhü'l-islâmlığın protokoldeki yerinden ilk olarak bahsedilen *Fâtih Kânunnâmesi*'nde bu makâma gelen zevatın ulemanın reîsi olduğu ve padişah hocasıyla aynı seviyede telakkî edildiği zikredilmektedir.¹ Ancak kanunnâmenin tedvîn edildiği dönemde kâdiaskerlerin ilmiye tayinlerinde yetkili merci' olması ve ücretlerinin de yüksekliği dikkate alınarak şeyhü'l-islâma verilen ulemânın reîsliği sıfatı bir şeref pâyesi şeklinde yorumlanmıştır.² Asıl olarak şeyhü'l-islâmlığın en yüksek ilmiye makâmı haline gelmesi, Ebussuûd Efendi'nin görev yaptığı sırada (982/1574) yevmiyesi kırk akçadan yukarı olan müderrislerin ve yüz elli akçanın üzerindeki mevleviyet kadılıklarının tayin için arz edilmesi görevinin şeyhü'l-islâmlara verilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu görevin fetvâ hizmetinin yanında kendisine yük olacağını belirten Şeyhü'l-islâm Ebussuûd Efendi (v.983/1575), Vezîr-i a'zam İbrahim Paşa'ya gönderdiği bir tezkerede meşguliyetinin çok arttığından yakınmıştır.³ Zikrettiğimiz bu hâdiseyi bize anlatan Hezarfen Hüseyin Efendi, şeyhü'l-islâmlığın "rütbe-i vekâlet-i kübrâ" denilen vezîr-i a'zamlık ile aynı seviyede olduğunu, hatta devletin temellerinin dayandığı din sahasında yetkili sayılması sebebiyle şeyhü'l-islâmın öne geçebileceğini ifade etmektedir.⁴ Bu mevzûyu değişik bir açıdan inceleyen *Kavânîn-i Teşrifât* adlı bir eserde ise, hilâfet dahilindeki din mertebelerinin en yükseklerinin şeyhü'l-islâmlık olduğu belirtildikten sonra bu makama geçen zevatın vezîr-i a'zam dışındaki bütün devlet ricalinin önüne geçeceği, padişahın huzuruna çıktığında ayakta karşılandığı ve ziyaretine gelen ilmiye ve seyfiye mensupları tarafından elinin öpüldüğü belirtilmektedir.⁵ Görüldüğü gibi meşihat makamının devlet protokolünde padişah ve vezir-i a'zamdaki üçüncü sırada yer alması, dînî ve ilmî sahada en yüksek otorite olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle hilâfetin devlet idaresi ciheti padişah ve onun mutlak vekîli olan vezîr-i a'zama yüklenmişken, dînî cihetini şeyhü'l-islâm temsil etmektedir.

Şeyhü'l-islâmın devlet teşkilatındaki üstün mevkiini gösteren bir başka husus da bütün önemli merasimlerde ön sırada yer almalarıdır.

1 "Kânunnâme-i Âl-i Osmân", *Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası İlâvesi*, İstanbul 1330, s. 10.

2 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1988, s. 175.

3 Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, İSAM Ktb., nr. 11901, vr 138 b.

4 Hezarfen Hüseyin, *Telhîsü'l-Beyân*, vr 134 a.

5 *Kavânîn-i Teşrifât*, İÜ Ktb., TY, nr. 220, vr 15 a.

Padişahların cülûs ve cenaze merasimleri, bayramlaşma, Hırka-i Şerîf ve Mevlîd-i Şerîf merasimleri, savaşa çıkmadan önce sancak çıkarılması gibi önemli günlerde mutlaka devrin şeyhü'l-islâmı da hazır bulunmuştur.⁶ Mesela 18 Safer 1171/3 Kasım 1757 tarihli III. Mustafa'nın cülûs merasiminde Topkapı Sarayı içerisindeki Hırka-i Saâdet Dâiresi içerisinde yeni padişaha ilk defa vezîr-i a'zam ve şeyhü'l-islâm bîat etmişlerdir. Daha sonra Bâbü's-Saâde Kapısı önünde diğer devlet ricalinin de katılımıyla yapılan asıl cülûs merasiminde yine bîatını bildiren şeyhü'l-islâm, kısa bir dua ederek vezîr-i a'zaman sağ tarafına geçmiştir.⁷ Buna benzer pek çok örneği Osmanlı tarihleri ve arşiv vesîkalarında bulmak mümkündür.

Şeyhü'l-islâmlığın 1242/1826'da Ağa Kapısı'na taşınarak sabit bir mekânda faaliyetlerini sürdürmesiyle bir bakanlık hüviyetini kazandığı görülmektedir. Nitekim Osmanlı Devleti'nin ilk anayasası olan 1293/1876 tarihli *Kânûn-i Esâsî*'nin 27. Maddesinde, sadr-ı a'zam ve şeyhü'l-islâmın bizzat padişah tarafından seçileceği, diğer nâzırların tayininden sadr-ı a'zaman sorumlu olacağı zikredilmektedir.⁸ 1326/1908 tarihli ikinci anayasada ise, şeyhü'l-islâmın da diğer nâzırlar gibi kabinenin düşmesiyle istifa etmiş sayılacağı belirtilmekte, böylece diğer bakanlıklar ile eşit seviyede mütâlaa edilmektedir.⁹

II. KÂDİASKER

Şeyhü'l-islâmdan sonra ilmiye teşkilâtının ikinci önemli makâmı olan kâdîaskerlik, Sultan I. Murâd tarafından ordunun adli işlerini görmek üzere 763/1362 tarihinde kurulmuş ve bu vazifeye ilk olarak Bursa kâdısı Çandarlı Kara Halil Hayreddin Efendi getirilmiştir.¹⁰ Kuruluşundan itibaren Dîvân-ı Hümayûn üyesi olan kâdîaskerlerin sayısı devletin sınırlarının genişlediği Fatih Sultan Mehmed devrinde (885/1480) ikiye çıkarılarak Anadolu ve Rumeli kâdîaskerliği ihdâs edilmiştir.¹¹ Yavuz Sultan Selim zamanında merkezi Diyarbekir olan bir Arap ve Acem Kâdîaskerliği kurulduysa da uzun ömürlü olamamış ve üç yıla yakın bir süre geçtikten sonra (924/1518) Anadolu Kâdîaskerliği'ne bağlanmıştır.¹² Sadece askerlerin adli işleriyle sınırlı

6 Uzunçarşılı, *İlmiye*, s. 207.

7 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Kâmil Kepeci, *Teşrifât Defteri*, nr. 676, s. 2-3.

8 *İlmiye Salnâmesi*, İstanbul 1334, s. 2.

9 J. H. Kramers, "Şeyhü'l-islâm", *İA*, XI, 488.

10 Âşık Paşazâde, *Târih*, İstanbul 1332, s. 92.

11 Mustafa Nûri Paşa, *Netâicü'l-Vukûât*, İstanbul 1327, I, 68.

12 Nev'î-zâde Atâî, *Hadâikü'l-Hakâik fî Tekmilleti's-Şakâik*, İstanbul 1269, s. 189.

kalmayan kâdîaskerler, XVI. asrın ikinci yarısına kadar müderris ve kâdî tayinlerinde vezîr-i a'zam ile birlikte çalışmışlar, ancak bu tarihten itibaren yevmiyesi kırk akçadan yukarı olan ilmiye mensuplarının tayin için arz edilme görevi şeyhü'l-islâma bırakılmıştır. Böylece Anadolu ve Rumeli bölgesinde yevmiyesi kırk akçadan aşağı olan müderrislikler ile yüzelli akçaya kadar olan kâdîliklerin tayininden kâdîaskerler sorumlu tutulmuştur.¹³

Kâdîaskerlerin şeyhü'l-islâmdan farklı olan en önemli özellikleri, devletin yürütme organı diyebileceğimiz Dîvân-ı Hümâyûn toplantılarına katılmalarıdır. Toplantı esnasında vezîr-i a'zâmın solunda oturan kâdîaskerler, Dîvânâ getirilen hukûkî meseleleri çözmeye çalışırlardı.¹⁴ Ayrıca Dîvân-ı Hümâyûnda ele alınamayan meseleler için Salı ve Çarşamba günleri hâricinde Anadolu ve Rumeli kâdîaskerlerinin konaklarında dîvân kurulur, emirlerinde çalışan görevliler ile halkın problemlerini halletmeye gayret gösterirlerdi.¹⁵ Kâdîaskerler resmî teşrîfâtta Sultan I. Ahmed (1012-1026/1603-1617) devrinden itibaren Rumeli ve Anadolu beylerbeyilerinin önüne geçmişler, ancak şeyhü'l-islâmda görüldüğü üzere kubbe vezirlerinden önce gelme sıfatını kazanamamışlardır.¹⁶ Ancak XVIII. yüzyıl başlarından itibaren tayini şeyhü'l-islâma bırakılan kâdîaskerliğin ehemmiyeti azalmış; nihayet II. Mahmud dönemine rastlayan 1252/1836 tarihinde Rumeli ve Anadolu Kâdîaskerlikleri Meşhât Dâiresi içerisinde toplanmıştır.¹⁷ Bu durum Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar devam etmiş, saltanatın kaldırılmasıyla yaklaşık altı asır süren kâdîaskerlik müessesesi de tarihe karışmıştır.

III. NAKİBÜ'L-EŞRAF

Osmanlı ilmiye teşkilâtında farklı bir yere sahip olan nakîbü'l-eşraflık, Yıldırım Bâyezîd devrinde (802/1400) Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan seyyid ve şerîflerin işleriyle ilgilenmek üzere kurulmuştur. İlk olarak bu görevi üstlenen Seyyid Ali Nattâ' ve oğlu Seyyid Zeynü'l-Âbidîn'den sonra Fâtih devrinde bir süre kaldırılan bu müessese, II. Bâyezîd devrinde (900/1494) padişah hocasının oğlu Seyyid Mahmud'un göreve getirilişiyle tekrar ihyâ edilmiştir.¹⁸ XVII. asır sonlarına kadar derecesi fazla yüksek olmayan ilmiye mensupları bu makâma getirilirken bu tarihten itibaren kâdîaskerlik veya

13 İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Merkez Teşkilâtı*, Ankara 1988, s. 231.

14 *Kânunnâme-i Âl-i Osmân*, s. 13.

15 Uzunçarşılı, *Merkez*, s. 237.

16 Atâî, *Hadâikü'l-Hakâik*, s. 261.

17 Ahmed Lütüfî Efendi, *Târih*, İstanbul 1290, V, 66.

18 Ahmed Rifat Efendi, *Devhattü'n-Nukebâ*, İstanbul 1283, s. 10.

İstanbul kâdılığı hizmetlerinden ma'zûl olan ve tabii ki Peygamberimizin soyundan geldiği bilinen zevât nakîbü'l-eşrâflığa tayin edilmeye başlanmıştır.¹⁹

Nakîbü'l-eşrâfların yeni tahta geçen pek çok padişaha kılıç kuşandırmaları ve genellikle bayram tebriklerinde ilmiye sınıfından padişah ile bayramlaşan ilk kişi olmaları, devlet teşkilâtındaki önemli mevkilerini göstermektedir. Kaynaklarımızdan tesbît edildiğine göre nakîbü'l-eşrâflar, III. Ahmed (v. 1149/1736), I. Mahmud (v. 1168/1754) ve III. Mustafa'ya (v. 1187/1774) şeyhü'l-islâm ile beraber; IV. Mustafa (v. 1223/1808) ile II. Mahmud'a (v. 1255/1839) ise yalnız başlarına kılıç kuşandırmışlardır.²⁰ Ayrıca Osmanlı ordusunun sefer için yola çıkmasından evvel yapılan Sancağ-ı Şerîf merâsiminde seyyid ve şerîflere riyâset eden nakîbü'l-eşrâfın sancak dibinde yürüdüğü, şayet padişah sefere kumanda etmiyorsa saraya dönüşünde onu karşılayanlar arasında yer aldığı ilgili kaynaklarımızda geçmektedir.²¹ Burada Peygamber soyundan gelmek gibi mânevî bir üstünlük taşıdıklarından, nakîbü'l-eşrâfların farklı bir muâmeleye tâbi tutulduklarını belirtmemiz gerekir. Hatta bu neseb üstünlüğünü biraz ileri götüren Kânûnî dönemi nakîbü'l-eşrâflarından Taşkendî Muharrem Efendi (v.980/1572) Şeyhü'l-islâm Ebussuûd Efendi'nin önüne geçmeye çalışarak kendisinin daha fazîletli olduğunu savunmuştur.²² Bunun yanında Ma'lûl-zâde Seyyid Mehmed Efendi (v. 993/1585), Seyyid Feyzullah Efendi (v. 1115/1703) ve Paşmakçı-zâde Ali Efendi (v. 1124/1712) gibi nakîbü'l-eşrâflık yaptıktan sonra şeyhü'l-islâmlığa yükselen âlimler de mevcuttur.

IV. PADİŞAH HOCASI

Makalemizde son olarak inceleyeceğimiz padişah hocasının teşrîfâtındaki mevkii tartışmalı bir konudur. Fâtih Sultan Mehmed'in hazırlattığı *Kânunnâme-i Âl-i Osmân*'da padişah hocasının "ulemânın serdârı" olduğu söylenerek şeyhülislâm ile aynı lakâpları kullanacağı, vezîrlerin üstünde yer alacağı ve bayram tebriklerinde padişahın hocasına karşı ayağa kalkması gerektiği belirtilmiştir.²³ Bu mevzûyu eserinde ele alan Müverrih Mustafa Âlî ise, pâdişah hocasının şeyhü'l-islâm karşısındaki durumunun hükümdarın

19 Uzunçarşılı, *İlmiye*, s. 166.

20 İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı*, Ankara 1988, s. 191.

21 Es'ad Efendi, *Teşrîfât-ı Kadîme*, İstanbul 1287, s. 48; "Tevki'î Abdurrahman Paşa Kânunnâmesi", *Millî Tetebbûlar Mecmuası*, I/3 (1332), s. 533.

22 Ahmed Rifat, *Devhatü'n-Nukebâ*, s. 13.

23 *Kânunnâme-i Âl-i Osmân*, s. 10.

iltifatına bağlı bir “kânûn-ı müşkil” olduğunu zikretmektedir.²⁴ Yani hocalık makamında padişahın çok sevip saydığı bir zâtın bulunması durumunda bazı hususlarda şeyhü'l-islâma üstün geleceği anlatılmaktadır. Mesela Hoca Sa'deddin Efendi'nin (v.1008/1599) padişah hocalığı döneminde kendisi ilmiye tayinlerinde tek yetkili olarak tanınmış, şeyhü'l-islâm tayinlerinde dahi görüşü alınmıştır. Bu dönemi anlatan *Selânikî Târihi*'nde geçtiğine göre, Rumeli Kâdfaskerliğinden ma'zûl olan Şâir Bâkî meşihat makâmına tayini için Hoca Sa'deddin Efendi'nin aracı olmasını istemiş, ancak Padişah III. Murâd (v. 1003/1595) uygun görmediği için amacına ulaşamamıştır.²⁵

Yukarıda zikrettiğimiz Hoca Sa'deddin Efendi, III.Mehmed (v.1012/1603) devrinde 24 Şevvâl 1006/31 Mayıs 1598 târihinde şeyhü'l-islâm tayin edilince padişah hocalığı ile meşihat makâmını şahsında birleştirdiğinden “Câmiü'r-Riyâseteyn” lakâbını almıştır. Aynı şekilde II. Mustafa'nın (v. 1115/1703) hocası Seyyid Feyzullah Efendi ile Sultan Abdülaziz'in (v. 1293/1876) hocası Hasan Fehmi Efendi de şeyhü'l-islâmlık yaptıkları için bu lakâbı almışlardır.²⁶ Padişah hocalarının teşrifâtındaki farklı durumlarını gösteren ilginç bir hâdise de Kânûnî Sultan Süleyman (927-974/1520-1566) döneminde yaşanmıştır. Devrin vezîr-i a'zamı İbrahim Paşa'nın düğün merâsiminde padişahın sağında Şeyhü'l-islâm İbn-i Kemâl (v. 940/1533), solunda hocası Hayreddin Efendi oturmuştur. Normalde sağ tarafta oturması gereken Vezîr-i a'zam İbrahim Paşa, şeyhü'l-islâmın gelmesi üzerine yerini ona verince padişahı da memnun etmiştir.²⁷ Yine aynı devirde yapılan şeyhü'l-islâmın katılmadığı bir sûr (sünnet) merâsiminde pâdişahın sağında hocası oturmuş ve o sırada mecliste bulunan kâdfaskerlerin önüne geçmiştir.²⁸ Bu iki hâdiseye istinâden diyebiliriz ki, yukarıda naklettiğimiz Müverrih Âlî'nin sözündeki gibi padişah hocasının teşrifât derecesi, kendisine gösterilen hürmet ve sevgiye bağlı olarak belirlenmiştir.

Böylece şeyhü'l-islâm, kâdfasker, nakîbü'l-eşrâf ve padişah hocasından oluşan dört yüksek ilmiye makamının devlet teşkilâtındaki yerini ana hatlarıyla özetlemiş bulunuyoruz. Mevzûmuza dâir örnek verdiğimiz târihî hâdiseler, Osmanlı Devleti'nin ilme ve ilim adamlarına verdiği ehemmiyeti açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Aynı zamanda devletin altı asır boyunca ayakta kalmasının, ilim ve adalete dayanarak gerçekleştiğini bizlere anlatmaktadır.

24 Gelibolulu Mustafa Efendi, *Künhü'l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktb., Fatih, nr. 4225, vr 93 b.

25 Selânikî Mustafa Efendi, *Târih*, İstanbul 1281, s. 230.

26 Uzunçarşılı, *İlmiye*, s. 148.

27 Hezarfen Hüseyin, *Telhîsü'l-Beyân*, vr 140 b.

28 Hezarfen Hüseyin, *Telhîsü'l-Beyân*, vr 145 a.

SERAHSÎ'NİN (483/1090) HADİS ANLAYIŞI - II

**NESH VE İHTİLÂFU'L-HADİSLE
ALAKALI MESELELER**

Dr. Abdullah YILDIZ
Harran Üniv. İlahiyat Fak.
Hadis Anabilim Dalı Öğr. Gör.

Daha önceki yazımızda Serahsî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve O'nun, "Benim Sünnetime ve benden sonra Hülefa-i Râşidin'in Sünnetine sarılın."¹ Hadisini kendisine delil edinerek "Sünnet" terimini sadece Rasûlüllah'ın uygulamasına has kılmadığı; Selef'in Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer'in uygulamalarına da "Sünnet" demeleri sebebiyle sahabenin uygulamalarının da bu terim içinde mütalâ edilebileceği görüşünde olduğu; dolayısıyla Rasûlüllah'tan sonra sahabenin Sünnetine uymanın da gerekliliğine zâhip olduğu belirtilmişti. Bu cümleden olarak Serahsî'nin Mekhûl (112/730)'den rivâyetle hüküm yönünden Sünneti ikiye ayırdığı; ezan, bayram namazı, kâmet ve cömeatle namaz gibi dinin alâmetinden olan birinci kısım Sünnetle amelin vâcib olup, terk edenin dalâlette olduğu; Hz. Peygamber'in oturması, kalkması, yemesi, yatması ve giyinmesi gibi ikinci kısım Sünnete uyan kimsenin ise ancak sevap kazanacağı ve bunları terk edenin dinen bir zarara uğramayacağı görüşünde olduğu² ifade edilmiştir. Bu yazımızda ise aynı konunun devamı olarak "Serahsî'nin Hadislerde Nesh Anlayışı, İhtilâfu'l-Hadis Anlayışı, Râvi ve Rivâyetle İlgili Meseleleri Değerlendirmesi" ele alınmış bulunmaktadır.

1 Tirmîzî, İlim, 16; Ebû Dâvûd, Sünen, 5; İbn Mâce, Mukaddime, 6; Dârimî, Mukaddime, 45.
2 Serahsî, Usul, I, 114.

I. SERAHSÎ'NİN HADİSTE NESH ANLAYIŞI

A. Neshin Mâhiyeti ve Önemi

Neshi tamamen reddeden bazı itikâdî mezhepler dışında³ gerçekte İslâm âlimlerinin geneli, —ilâhî mesajların insanlara tedricî olarak iletilmesi ve açıklanması, insanı ruh kıvamına göre terbiye ve tekâmülüne uygun bir seyirde mükellefiyet altına alma, kısaca bir terbiye uslubü ve metodu ilkelerine dayandırarak— vahyin süreci içinde neshi kabul etmekte, nesih bilgisi, tefsircileri ve fıkıhçıları ilgilendirdiği gibi hadisçileri de ilgilendirmektedir. Ancak nesih, sadece beşerin tekâmülünü hedef alır, bu sebeple asıl ve yegâne sebep, tedricidir diyemeyiz. Teşrî meselelerde Allah'ın emir ve yasaklarında sebepler düşünme, her zaman doğru olmayabilir. Mesele, aynı zamanda bir itâat ve dinin sahibine tam teslimiyet meselesidir de.

Bilindiği üzere insan, melekeleri sınırlı olduğu gibi görüş ve kabiliyeti de sınırlı bir varlıktır. Nitekim Serahsî'ye göre neshin maksatlarının başında, O'nu Yüce Allah'ın insanları imtihan etmek üzere halk etmiş olması gelmektedir. Çünkü Allah, kulları için bir çok dinler ihdâs ettiği gibi bu dinler arasında bir takım farklar da koymuştur. Eğer bütün insanlık için bir tek din vaz etmiş olsaydı böyle bir dinin emirleri, insanlar üzerinde bağışıklığa sebep olur, onların itiyâdî hareketlerine dönüşebilirdi. Bunun neticesinde insanlar da alışkanlık haline getirdikleri emirlerle imtihan edilmiş olacakları için bu imtihanın bir anlamı kalmazdı. O takdirde itiyâdî şeyler ile yapılacak olan bir imtihan da gerçekten itaat edenlerle isyan edenler arasını ayırmaya elverişli olmazdı.⁴ Çünkü standart bir din, bilinç itiyâdına sebep olarak insanların Allah'a kulluğu statik bir iç güdü halini alabilirdi.

Daha önce belirtildiği üzere neshe karşı çıkanlar, görüşlerini Yüce Allah'ın, "*ne önünden (geçmişte) ne de arkasından (gelecekte) onu (Kur'ân'ı) boşa çıkaracak bir söz gelmez...*"⁵ âyetinin yorumuna dayandırarak, bir konuda sadece bir tek hüküm vazedeceğini, Allahütaâilâ'nın evvel vazettiği bir şeyi sonra değiştirmeyeceği noktasından hareketle ve

3 Neshi reddeden bu mezheplerin başında Mu'tezile gelmektedir. Onlara göre Kur'ân'da neshin varlığına delalet eden âyetler, İslâm şeriati içerisindeki neshe değil, İslâm'ın kendinden önceki dinlerin şeriati neshettiğine delalet eder. Mutezile Kur'ân'daki: "*Ki ne önünden ne de arkasından onu (Kur'ân'ı) boşa çıkaracak bir söz gelmez...*" (Fussilet, 41/42) âyetine dayanarak, Kur'ân hükümlerinin evrensel olduğunu, evrensel olan şeylerinde değişmeyeceğini, dolayısıyla nesih diye bir şeyin hasıl olmasının mümkün olmadığını iddia eder. Bunlardan Ebü Müslim el-İsfahânî (322/934), yukarıdaki âyete dayalı olarak Kur'ân'ı bu şekilde nitelemekle Onda bâtil sayılabilecek veya sonradan iptal edilebilecek hiçbir hükmün bulunmadığını beyân eder. O'na göre, Kur'ân'da neshin varlığını iddia etmek, Onda batıl bulunduğunu ispat mesâbesindedir ki bu durum yukarıdaki âyete muhaliftir. Bu konuda bkz. Râzî, Fahrettin, **Tefsîrü'l Kebir**, III, 229-230.

4 Serahsî, **Usûl**, II, 56.

5 Fussilet, 41/42.

Kur'ân hükümlerinin evrensel olduğunu, evrensel olan şeylerin ise değişmeyeceğini, dolayısıyla nesh diye bir şeyin olmasının imkansız olduğunu ileri sürerken,⁶ Serahsî, nesihle ilgili birtakım Kur'ân âyetlerinin⁷ varlığını ve Hz. Peygamber zamanındaki kıblenin değişmesini bilfiil neshin varlığına delil göstermektedir.⁸ Ancak nesh meselesini Yahûdiler de asla kabul etmemektedirler. Hatta onlardan bir gurup neshi aklen mümkün görmemektedir. Onlara göre bir şey daha evvel emredilmiş ise iyi olduğu için emredilmiştir. Tekrar değiştirilmesi caiz değildir.⁹

Serahsî'ye göre nesh, ilâhî iradenin daha evvel vaz ettiği bir hükmü, değişen şartlara ve zamanlara göre değiştirmesidir.¹⁰ Her ne olursa olsun O, neshin sadece Peygamber devrinde meydana geldiğini, bundan sonra tekrar etmesinin mümkün olmadığını belirtir. Serahsî, neshin sebebi olarak zikrettiği şartların değişmesi olayını da, her zaman helal olduğu halde bir kimsenin hayz halindeki eşine yaklaşmasının bazen haram olmasına benzetir.¹¹ O, nesihle ilgili sözlerinin, nesh olayını bir nevi ta'dilat gibi düşünenler tarafından kabul edilmeyeceğini fark ettiğinden onları ikna etmek ve bu konudaki görüşünü belirtmek üzere, neshin gerçek sebebini ancak Allah'ın bileceğini, dînî bir emrin değişmesinin alemdeki topyekün kozmolojik değişikliğin bir sonucu olarak ve hayata göre ölümün de bir nevi nesh olduğunu ifade eder.¹²

Neshin önemine gelince, Hz. Ali'ye göre neshi bilmeden dini öğrenmek mümkün değildir. Çünkü O, bir kıssacıya: "Neshi bilip bilmediğini sorup, kıssacıdan nesih hakkında pek bir şey bilmediğini öğrendiğinde: "Öyle ise sen hem kendini, hem de başkalarını helâk ettin!"¹³ demiştir. Huzeyfe b. Yemân (36/656) ve İbn Abbas (68/687)'da kendilerine sorulan bazı fetvâlar karşısında, "Böyle sorulara Hz. Ömer gibi neshi iyi bilenler cevap verebilir." demişlerdir. İbni Vâre (270/883) , Mısır'dan döndüğünde Ahmet b. Hanbel (241/855)'in kendisine: "Nesih konusunda ilk ve otorite olan Şâfi'i'den neler yazdın?" diye sorduğunda, çok bir şey yazmadığını öğrenince, öyle ise pek bir şey öğrenmiş sayılmazsın; çünkü nesih, mücmel, müşkil ve muhkem lafızlar ancak Şâfi' (204/819)'nin meclisinde öğrenilebilir."¹⁴ demiştir. Yine İmam Mâlik(179/795)'den, "İnsanların ihtilaf ettiği şeyi, Kur'an ve hadisten nâsîh ve mensuhu bilmeyen kimsenin fetvası caiz olmaz."¹⁵ diye rivâyet olunmuştur. "Nesh" ve "mensuh"la ilgili bütün bu rivâyetler bize İslam bilginleri

6 Râzî, III, 229, 230.

7 Bakara, 106; Nahl, 16/101; Câsiye, 45/29.

8 Serahsî, Usûl, II, 54, 55, 77, 78.

9 Serahsî, Usûl, II, 55.

10 Aynı Yer.

11 Aynı Yer.

12 Serahsî, Usûl, II, 54.

13 Suyutî, Tedrîb, II, 189.

14 Suyutî, Tedrîb, II, 190.

15 Şâtîbi, el-Muvâfakât fi usûlî'l-ahkâm, IV, 104.

nazarında ve İlâhî ilimler öğretisinde neshi bilmenin önemini göstermektedir.

B. Nesh Kavramı ve Çeşitleri

“Nesh”, genel anlamda bir yerden bir yere nakletmek, bir şeyi iptal edip yerine başka bir şeyi ikâme etmek, bir şeyi kendisinden başka bir şeyle değiştirmek, izâle ve yok etmek¹⁶ anlamlarına gelmektedir. Din terminolojisinde ise “nesh”, lügatlardaki: “Güneşin gölgeyi, gölgenin güneşi, yaşlılığın gençliği izâle etmesi, bir şeyi kendisinden sonra gelen bir şeyle yok etmek gibi anlamlarla ilintili olarak şer’i bir hükmü kendisinden sonra gelen şer’i bir hükümlle izâle etmek ve bir halden başka bir hale dönüşmek”¹⁷ anlamlarını ifade etmektedir.

Birtakım âyetlerle¹⁸ istishâd ederek lügatlarda, “nakil, iptal ve izâle etmek, tebdil ve tağyir(değişiklik, yenileşme)”; mevcut olan bir emri veya hükmü ikmal, ta’dil, istisnâ veya belirli bir bölümünü tahsis, kaldırıp bir başkasını yerine ikâme¹⁹ gibi anlamları başta olmak üzere daha birçok anlamlara gelen “nesh” kelimesiyle, “Daha önce var olan ilâhî bir hükmün (bir hadis hükmünün) daha sonraki şer’i bir hükümlle (bir hadisin hükmüyle) şârî (kanun koyucu) tarafından kaldırılması” anlatılmak istenmektedir. Nitekim hadis ilminde de maksadı anlatan ve itibâr gören tarif budur.²⁰

Serahsî’ye göre ise, yukarıda arz edilen manaların hepsi hakiki değil mecazidir. Çünkü “nakl” in hakikati, bir şeyin bizâtihi kendisini bir yerden bir başka yere taşımaktır. Halbuki yazılı olan kitap yani Kur’an için böyle bir şey tasavvur olunamaz.²¹ O’na göre nesh, dinî bir hükmün taallük ettiği bir meselenin değişmesi nedeniyle aynı konuda yeni bir hükmün gelmesidir. O’na göre haram şey için, haramlık onun hükmüdür. Nesihte değişen de bu hükmüdür. Eşyanın hükmü ile Allah’ın emri aynı şey olmadığı için burada değişen Allah’ın emri değil, bilakis eşyaya ait hükmün kendisidir. Bu durum, insanın ölümle hayat özelliğini kaybetmesi gibidir. Vacib bir hükmün, nesihle haramlığa değişmesinin sebebi de onun alakalı olduğu iyilik vasfının kötülüğe dönüşmesindedir.²²

İslâm’ın daha önceki dinleri neshettiği kanaatinde olan Serahsî, Yüce Allah’ın Kâdiri mutlak olarak vazettiği her dinde yeni hükümler koyduğunu ileri sürer. Nitekim O’na göre, Hz. Adem’in çocukları arasında evliliğin yasak olmaması, Adem ve Havva’nın evliliğinde olduğu üzere bir kimsenin kendisinden yaratılmış olan birisiyle evlenmesinin caiz olması, Yakup

16 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, III, 61; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, I, 1056.

17 İsfahânî, *Râgıb, el-Müfredât*, 490; İbnü’l-Esir, *en-Nihâye*, V, 47.

18 İsfahânî, 490; Ayrıca bkz. Bakara, 2/106; A’râf, 7/157; Hacc, 22/52; Câsiye, 45/29.

19 Bu konuda bkz. Koçkuzu, *Hadislerde Nâsîh ve Mensûh*, 77-89, 90, 125.

20 Suyûtî, *Tedrib*, II, 190; Ayrıca bkz. Aydemir, Abdullah, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, 126 - 127.

21 Serahsî, *Usûl*, II, 53.

22 Serahsî, *Usûl*, II, 57.

Peygamber'in kendi kendisine yasakladığı bazı yiyeceklerin daha sonradan vahiyle haram kılınması gibi bir takım eski şeriatların sonradan değiştirilmesi de bunu te'yid etmektedir. Bu konuda Kur'an-ı Kerim'de de şöyle buyrulur:²³ *"Tevrat indirilmeden önce İsrail (Hz. Yakub)'in kendisine haram kıldığı şeyler dışında, İsrailoğullarına bütün yiyecekler helal idi. De ki: "Doğru iseniz, Tevratı getirip okuyun."*²⁴

Hanefî alim Serahsî'ye göre İslam'da delillerin kaynağı Kitap (Kur'an), Sünnet (Hadis), icma ve kıyas olmak üzere dördtür.²⁵ O, "nesh" in ancak şeriatın emir ve nehiyelerinde olabileceği görüşündedir.²⁶ O'na göre tevhidin aslında, Allah'ın isim ve sıfatlarında, içinde *"hâlidîne fihâ ebedâ"* veya *"ilâ yevmi'l-kıyâme"* gibi lafızların bulunduğu, hükmün kıyamete kadar yürürlükte olduğunu bildiren konularda Hz. Peygamber'in zamanında yürürlükte olup vefâtından önce neshetmediği konularda nesh geçerli olmamaktadır.²⁷ Aynı konularda Hanefîler de neshi kabul etmemektedirler.²⁸ Aşağıda örneklerle belirtileceği üzere Serahsî'ye göre nesh dört çeşittir:

- 1 - Kitabın Kitapla (Âyetin Âyetle) Neshi.
- 2 - Sünnetin Sünnetle (Hadisin Hadisle) Neshi.
- 3 - Kitabın (Âyetin) Sünnetle (Hadisle) Neshi.
- 4 - Sünnetin (Hadisin) Kitapla (Âyetle) Neshi.

Serahsî'ye göre ilk iki kısımdaki neshin câizliği konusunda İslâm âlimleri arasında ihtilâf olmayıp, son iki kısım üzerindedir. İmâm Şâfî ise son iki kısım neshi caiz görmemektedir. O'na göre sadece Âyet Âyeti, Sünnet de Sünneti nesheder, ama Sünnet, Kur'an'ı hiçbir zaman neshetmez.²⁹ Kitap ve Sünnetin, kıyasla neshinin caiz olamayacağına ise İslâm âlimleri mütefiktirler.³⁰ Ancak Şâfî âlimlerinden İbn Süreyc (285/898), dinî nasların kıyasla neshini caiz görmektedir. Yine Şâfîlerden Enmâtî (303/915), ancak Kitap ve Sünnet gibi iki asıldan elde edilen veya iki nesne arasındaki benzerlik fikrinden elde edilmiş bir kıyasla neshin caiz olabileceği kanaatindedir.³¹ Hanefîler de kıyâsı nesh edici görmemekle birlikte, icmâ ile Kitap ve Sünneti neshin subûtü üzerinde ihtilaf ederler. Ancak Hanefî âlimlerinin geneline ve kabul gören görüşe göre, icmâ ile de neshin câiz olmamasıdır.³² Fakat aynı alimlere göre Kitap ile sabit olan bir hüküm, sahabe ittifâkı gibi Kitabın

23 Serahsî, *Usûl*, II, 55-56.

24 Âli İmrân, 3/93.

25 Serahsî, *Usûl*, II, 65, 66.

26 Serahsî, *Usûl*, II, 60.

27 Serahsî, *Usûl*, II, 59-60.

28 Bkz. Serahsî, *Usûl*, 59-60; Toksarı, Ali, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, 203; Ünal, İsmail Hakkı, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 211.

29 Serahsî, *Usûl*, II, 67.

30 Serahsî, *Usûl*, II, 66.

31 Aynı Yer.

32 Aynı Yer.

dışındaki bir delille neshedebilir. Mesela Hz. Peygamber için dokuz zevceden fazlası helâl olmadığı, “*Bundan sonra kadınları alman ve bunları herhangi zevcelerle değiştirmen, güzellikleri hoşuna gitse de sana helâl olmaz...*”³³ âyetiyle beyan buyurulmuştur. Daha sonra ise Rasûlullah’a dilediği kadar zevce edinmesinin mübah olduğu ile ilgili haber üzerinde sahabîler, ittifak etmişlerdir.³⁴

Neshin yukarıdaki kısımları üzerinde ayrı ayrı durmak daha özel bir çalışmayı gerektirir. Ancak konumuz, “Serahsî’nin Hadislerde Nesh Anlayışı” olduğundan, biz burada neshin birinci kısmı olan, “Âyetin Âyetle Neshi” ni yani (1) şikkını bırakarak diğer üç çeşit nesh üzerinde Hanefî alim Serahsî’nin görüşlerini belirtmeye çalışacağız.

2. Sünnetin Sünnetle (Hadisin Hadisle) Neshi

Vahyi, metlüvv (lafzı okunan) ve gayr-i metlüvv (lafzı okunmayan) vahiy olarak değerlendiren Serahsî, metlüvv vahyin Kur’ân-ı Kerim, gayr-i metlüvv vahyin ise Sünnet olduğu görüşündedir.³⁵ Hanefiler gibi Kitabda ve Sünnetde neshin mevcûdiyetini kabul eden Serahsî, vahyi gayr-i metlüvv olan Sünnetin Sünneti neshi câiz olduğuna göre, vahyi metlüvv olan Âyetin Sünneti neshini daha da câiz görmekte ve bu görüşüne Sünnetle sabit olan Nebî (s.a.v.)’in Medine’ye hicretten sonra 16 ay süreyle Beyt-i Makdis’e doğru namaz kılması durumunun, daha sonra “*Yüzünü Mescid-i Harama çevir...*”³⁶ âyetiyle mensûh olduğunu delil getirmektedir.³⁷

Kural olarak âyetin âyetle, Hadisin Hadisle, âyetin mütevâtir ve meşhur haberlerle neshedebileceğini kabul eden Hanefilere göre³⁸ mütevâtir haber, meşhur haber ve âhad haberle gelen hükümleri neshedebilir, fakat tersi muhaldir. Yani âhad ve meşhur haberin mütevâtir haberi neshi câiz değildir. Haber-i vâhidin diğer bir haber-i vâhidle neshi ise caizdir.³⁹ Ayrıca Hanefiler, Rasûlullah (s.a.v.)’den sonra haber-i vâhidin Kitabı (âyeti) neshini caiz görmemektedirler.⁴⁰ Gerek Serahsî ve gerekse Hanefilere göre mürsel hadis de âyeti neshedemez; çünkü mürsel haber bir nevi içtihad kuvvetindedir. Bu kuvvet, kıyas yoluyla var olmaktadır. Kendi misliyle (dengiyle) deliller

33 Ahzâb, 33/52.

34 Serahsî, Usûl, II, 75.

35 Serahsî, Usûl, II, 72, 76.

36 Bakara, 2/144.

37 Serahsî, Usûl, II, 76.

38 Serahsî, Usûl, II, 67, 77; Bu konuda Serahsî, meşhur hadis olan “mest üzerine meshetme” (Buhârî, Vudû, 35, 48; Salât, 7, 25; Cihad, 90; Meğâzi, 81; Libas, 10, 11; Müslim, Tahâret, 72, 73, 75 - 78, 80-86; Salât, 105; Ebû Dâvûd, Tahâre, 12, 57-61; Tirmizî, Tahâre, 73) hadisini meşhur haberin kitab-ı neshine örnek vermektedir. Bkz. Serahsî, Usûl, II, 67.

39 Pezdevî, Usûl, III, 186; Serahsî, Usûl, II, 77.

40 Serahsî, Usûl, II, 77,78.

arasında nesh ise caiz değildir.⁴¹

Serahsî'ye göre Hadislerdeki nasih ve mensuhlar, bir nevfî sünetin sünnetle neshine de örnek teşkil eden şu yollarla bilinir:

a- Hz. Peygamber'inBizzat Kendi Açıklamalarıyla Neshin Bilinmesi: Kabirleri ziyarete izin verilmesi, kurban etlerini üç günden fazla bekletme yasağının kaldırılması ve cahiliyye dönemindeki içki kablalarının diğer hizmetlerde kullanılma yasağının neshi vb. bu guruba girmektedir.⁴² Bu yolla ilgili olarak Hz. Peygamber (s.a.v.): “Kabirleri ziyaret etmenizi size yasaklamıştım; şimdi ise orayı ziyaret edebilirsiniz.”⁴³ buyurmuştur. Nitekim annesinin kabrini ziyaret etmesi için de Rasûlüllah'a izin verilmiştir.⁴⁴

Bir başka haberde ise Hz. Peygamber (s.a.v.)'in: “Kurban etlerini üç günden fazla tutmaktan sizi men etmişim; şimdi onları uygun gördüğünüz zamana kadar tutun.”⁴⁵ buyurarak kurban etlerini üç günden fazla tutulmasına izin verdiği ve bu konudaki yasağı kaldırdığı görülmektedir. İçine hurma şırası konulan Dubbâ, Hantem, Mizfeffet, vb. kendilerine “zurûf” denilen cahiliyye devri içki kablalarının kullanılmasını önceden Müslümanlara yasaklamış olan Allah Rasûlü'nün sonradan kullanılmasına izin vermesi⁴⁶ de aynı yol ile tespit edilen neshe örnek teşkil etmektedir. Neshin bu çeşidinde görüldüğü üzere Allah Rasûlü, önceki bir hükmün geçerliliğini sonradan kaldırdığını kendi ifâdesiyle belirtmiştir.

b- Sahâbilerin Verdiği Bilgilerle Nesh Olayının Tespiti: Neshi konu edinen hadis usûlü eserlerinde bu yol, ikinci derecede neshi tespit yolu olarak bilinir. İctihat sahasını bilen sahâbe, icthâat alanına girmeyen yerlerde kendi fikirlerini değil, tarihen sünnetle sabit bir olayı belirtmektedirler. Sahâbenin tanıtmasına göre, ateşte pişmiş bir şeyi yiyenin abdest alması gerektiğini bildiren hadisle⁴⁷ ilgili olarak Rasûlüllah (s.a.v.)'in iki işinden sonuncusu, ateşte pişen bir şeyi yiyenin abdest almaması gerektiği⁴⁸ şeklindedir. Câbir b. Abdullah (74/693), Übeyy b. Kâb (22/642) gibi sahâbilerin rivâyet ettikleri habere göre İslâm'ın başlangıcında sudan (cünüplükten) dolayı yıkanmak bir ruhsat iken daha sonra Rasûlüllah yıkanmayı emretmesi de aynı yolla ilgili bir örnek olarak verilmektedir.⁴⁹ Ayrıca bazı kaynaklarda cenazeye kıyam

41 Serahsî, Usûl, I, 361.

42 Serahsî, Usûl, II, 77; Ayrıca bkz. Koçkuzu, 169-170.

43 Müslim, Cenâiz, 106; Adâhî, 37; Tirmizî, Cenâiz, 60; Ebû Dâvut, Cenâiz, 81.

44 Serahsî, Usûl, II, 77; Suyûtî, Tedrîb, II, 190-191.

45 Müslim, Cenâiz, 106; Adâhî, 37.

46 Aynı Yerler.

47 Buhârî, Et'ima, 53; Müslim, Hayz, 90; Ebû Dâvud, Tahâre, 76; Tirmizî, Tahâre, 58; Et'ima, 41; Nesâî, Tahâre, 122, 131; İbn Mâce, Tahâre, 65.

48 Ebû Dâvud, Tahâre, 75; Tirmizî, Tahâre, 59; Nesâî, Tahâre, 123.

49 Suyûtî, Tedrîb, II, 191; İlgili hadis için bkz. Müslim, Hayz, 80, 81, 88; Ebû Dâvud, Tahâre, 35, 84; Tirmizî, Tahâre, 48, 81; Nesâî, Tahâre, 131, 132; İbn Mâce, Tahâre, 33, 110; Dârimi, Vudû, 74; İbn Hanbel, III, 29, 36; V, 115, 116, 416, 421.

meselesi, cenaze kabre konuluncaya kadar oturma yasağının kaldırılması gibi haberler de bu yolun örnekleri olarak bilinmektedir.⁵⁰

c- Nâsîh ve Mensûhta Tarih Bakımından Farklılık Olduğunu Belirten İşaretlerin Bulunması: Bu durum, neshe konu olan olayla ilgili olarak iki veya daha fazla hadisin taarruz etmesiyle bilinir. Konuyla ilgili olan hadislerin vürûd tarihleri araştırılır; tarihi önce olan hadisin mensûh olduğu hükmüne varılır.⁵¹ Kaynaklar, neshin bu yoluyla ilgili olarak iki olay anlatırlar. Onlardan birisi, iksâl veya kaht diye adlandırılan cinsî münâsebetle ilgili bir olayın guslü gerektirip gerektirmediği, diğeri ise oruçlu iken kan aldırın kişinin orucunun bozulup bozulmayacağı meselesidir.⁵² İman Şâfiî de, Şeddât b. Evs (58/677)'in merfû olarak rivâyet ettiği, "Kan veren ve kan alan her iki kimse de orucu yer."⁵³ hadisinin, İbn Abbas'ın rivâyet ettiği, "Nebî (s.a.v.), ihramlı ve oruçlu iken kan verdi."⁵⁴ hadisiyle mensuh olduğu kanaatindedir. Çünkü İbn Abbas, Hicretin onuncu yılındaki veda haccında Rasûlüllah'la beraberdi. Bazı rivâyetlerde ise Şeddâd'ın rivâyet ettiği olayın hicretin 8. yılı olan fetih yılında olduğu şeklindedir. Görüldüğü üzere hacâmat (kan aldırma) ile ilgili haberler, Mekke Fethi ile Vedâ Haccı tarihlerini taşımakta ve bu durumda Veda Haccı tarihli olan İbn Abbas'ın haberi, diğeri nesh edici kabul edilmektedir.⁵⁵

d- Rivâyet Ettiği Hadise Bir Râvî'nin Kendisinin Muhâlif Hareket Etmesiyle Nesh Olayı Anlaşılmış Olur: Ebû Hureyre'nin "Köpeğin ağzını sürdüğü kabın yedi defa yıkanması gerekir."⁵⁶ Şeklinde rivâyet ettiği hadise aykırı olarak kendisinin böyle bir kabı üç defa yıkaması olayı, üçten fazla yıkamanın mendub olduğuna veya yedi defa yıkamanın mensuh olduğuna örnek teşkil etmektedir.⁵⁷ Ayrıca Hz. Ömer'in, "Rasûlüllah zamanında kadınlar ve hacc mut'ası olmak üzere iki mut'a vardı; ben onların ikisini de yasakladım ve cezaya tabi tuttum." demesi de hadislerdeki neshe örnek teşkil etmekte; aynı zamanda daha sonra Hz. Ömer'in bu iki mut'a'ya muhâlif hareket etmesi, iki mut'a'nın da mensuh olduğuna dair bilgisinin bulunduğunu bize işaret etmektedir.⁵⁸

e- Nesh Olayının İcmâ Yoluyla Bilinmesi: Buradaki icmâdan maksat, İslâm bilginlerinin genelinin belirli bir konuda nesh bulunduğunu üzerinde veya

50 Koçkuzu, 171; İlgili hadis için bkz. Buhârî, Cenâiz, 47-49; Müslim, Cenâiz, 73, 74, 75-80; Ebû Dâvûd, Cenâiz, 47; Tirmizî, Cenâiz, 52.

51 Serahsî, Usûl, II, 13.

52 Koçkuzu, 171; Bilmen, Ömer Nasûhî, *İstilahât-ı fıkhiyye kamusu*, I, 103.

53 Buhârî, Savm, 32; Ebû Dâvûd, Savm, 28; Tirmizî, Savm, 60; İbn Mâce, Sıyam, 18.

54 Buhârî, Savm, 22; Tibb, 11, 12, 14, 15; Müslim, Hacc, 87, 88; Ebû Dâvûd, Menâsik, 36; Savm, 28, 29; Tirmizî, Hacc, 22; Savm, 60, 61.

55 Suyûtî, *Tedrib*, II, 191-192.

56 Buhârî, Vudû, 33; Müslim, Tahâre, 89-93; Ebû Dâvûd, Tahâre, 37; Tirmizî, Tahâre, 68; Nesâî, Tahâre, 50, 51, 52; Miyâh, 7; İbn Mâce, Tahâre, 31; Dârimi, Vudû, 59.

57 Serahsî, Usûl, II, 6.

58 Aynı Yer.

nesihle ilgisi bulunmadığı hususunda fikir birliği etmeleridir. Bu ittifak, eldeki mevcut rivâyet ve dirâyet malzemeleri ve yollarının kullanılmasıyla ortaya çıkar. Delillerin değerlendirilmesi sonucu bir hükme varılır. Ebû Davûd (275/888) ve Tirmizî (279/892)'nin, Muaviye (60/679)ve Câbir (74/693)'den rivâyet ettikleri, "İçki içen kimseyi celdeleyiniz; dördüncü defa tekrar ederse onu öldürünüz."⁵⁹ hadisinin, bazı hadis eserlerinde icma ile neshedilmiş olarak verilmesi,⁶⁰ ayrıca Allah Rasûlü'nün dördüncü defa içki içen bir adamı celde ile cezalandırıp ölümle cezalandırmaması, "Dördüncü defa içki içen kimseyi öldürünüz."⁶¹ hadisinin mensuh olduğuna örnek teşkil etmektedir.⁶²

3. Kitabın (Âyetin) Sünnetle (Hadisle) Neshi

Daha evvel de belirtildiği üzere Hanefiler, sünnetin vahiy olduğu noktasından yola çıkarak âyetin hadisle neshini caiz görürler. Nesh çeşitlerinden ilk ikisinin ittifaklı, diğer ikisini ihtilâflı gören Serahsî de, yukarıdaki nesh çeşitlerinden her birine ayrı ayrı örnekler vererek⁶³ Sünnetin Kitab'ı neshi konusunda aşağıdaki görüşleri ileri sürer:

a- Mütevâtir ve meşhur haberle Kur'ân âyetlerinin neshi câizdir.⁶⁴

b- Yakîn (kesin bilgi) ifade etmediğinden dolayı, Rasûlüllah'tan sonra haber-i âhadla âyetin neshi câiz değildir. Ama Rasûlüllah (s.a.v.) hayatta iken haber-i âhadla Kitab'ın neshi câizdir. Nitekim Rasûlüllah (s.a.v.), hayatta iken Kûbâ halkının namaz esnasında Beyt-i Mukaddes'ten Ka'be'ye doğru yönelişi haber-i âhadla olan bu nevîden bir nesih olup, Rasûlüllah da bunu hoş karşılamıştır.⁶⁵

c- Mürsel hadislerle âyetin neshi ise câiz değildir. Çünkü bu tür haber, içtihad kuvvetinde olup, kuvvet dengesi âyetten düşüktür; nesh olayı ise ancak kendi dengiyle gerçekleşir.⁶⁶

4. Sünnetin (Hadis'in) Kitapla (Âyetle) Neshi

Sünnetin Kitapla neshini aklen câiz gören Serahsî, "*Sana bu Kitabı (Kur'ân'ı), her şeyi açıklayan ve Müslümanlara yol gösterici, rahmet ve müjde olarak indirdik!*"⁶⁷ âyetini neshin bu türüne delil edinmektedir. Bir Hanefî âlim olan Serahsî, neshin bu kısmı ile ilgili olarak şöyle der: "Bunun

59 Ebû Dâvûd, Hudûd, 21, 36; Tirmizî, Hudûd, 15; Nesâî, Eşribe, 42; İbn Mâce, Hudûd, 17; Dârimi, Eşribe, 10; İbn Hanbel, II, 136, 166, 191.

60 Müslim, Adâhî, 37, (Sahih, II, 1564, dipnot, 1); Tirmizî, Hudûd, 15.

61 Ebû Dâvûd, Hudûd, 21, 36; Tirmizî, Hudûd, 15; Dârimi, Eşribe, 10.

62 Suyûtî, Tedrib, II, 192; bkz. Müslim, Adâhî, 37, (Sahih, II, 1564, dipnot, 1); Tirmizî, Hudûd, 15.

63 Serahsî, Usûl, II, 77, 78.

64 Serahsî, Usûl, II, 77.

65 Serahsî, Usûl, 77, 78.

66 Serahsî, Usûl, I, 361.

67 Nahl, 16/89.

delili, sünnetin sünnetle neshidir. Nâsîh ve Mensûh her iki sünnet de vahy-i gayri metlûvüddür. Sünnetin, vahy-i gayr-i metlûvü neshi câiz olduğuna göre vahy-i metlûvv olan âyetin sünneti neshi daha da caizdir.⁶⁸ O'na göre, Kiblenin değişmesiyle ilgili haber, sünnetin âyetle neshine bir örnektir. Bu haberde anlatıldığına göre: "Müslümanlar Medine'ye geldiklerinde 16 ay Mescid-i Aksa'ya doğru yönelerek namaz kıldılar. Onların bu ameli, herhangi bir âyetle değil, fiili sünnetle sabittir. Daha sonra bu sünnet, "Yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir."⁶⁹ âyetiyle neshedilmiştir. Aynı şekilde Serâhsî, Hudeybiye anlaşmasının şartlarından olan, "Müşriklerden birisi, Müslümanlığı kabul edip, Medine'ye gelirse derhal iade olunacaktır." hükmünün, "Ey iman edenler, mü'min kadınlar, size göç ederek geldikleri zaman, onları imtihan edin. Allah, onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer onların gerçekten inanmış olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri döndürmeyin..."⁷⁰ âyetiyle nesholunduğunu iddia etmektedir.⁷¹ Özet olarak Serâhsî, neshin geçerliliği noktasında şu şartları ileri sürer:

1- Kendisinde nesh câri olabilecek şey, herhangi bir vakitle belirlenmemiş, şer'î bir hüküm olmalıdır.

2- Üzerinde nesh câri olan şer'î hüküm, fer'î olmalı; îtikat ve tevhitte ilgili olmamalıdır. Çünkü bunlar, zamanla ve zamana göre değişmeyen sabit, şer'î hakikatlardır.

3- Allah'ın isim ve sıfatlarında, imanın şartlarında nesh câri olmaz; çünkü ilâhi sıfatlar, kadim ve bâki olup, iman da bir vecibedir.

4- Bazı sapık fırkaların hilafına, mâziye, hal ve istikbâle ait bir haberde nesh tasavvur olunamaz, çünkü böyle bir nesh, ya kizbi, veya cehli gerektirir.

5- Ebedîlik bildiren ve kendisinde "hâlidîne fi hâ ebedâ" veya "ilâ yevmi'l-kıyâmeti" gibi lafızlar bulunarak hükmün ebedîliğini ve kıyamete kadar yürürlükte olduğunu bildiren konularda da nesh câri olmamaktadır.

6- Hz. Peygamber'in koyduğu ve hayatta iken neshetmediği hükümler de ondan sonra nesholunamaz. Çünkü Serâhsî, neshin ancak vahiy kendisine indirilen ve şeriatı açıklamakla görevli olan kimsenin diliyle olabileceği kanaatinde-dir.⁷²

68 Serâhsî, *Usûl*, II, 76.

69 Bakara, II, 144.

70 Mümtahine, 6/10.

71 Serâhsî, *Usûl*, II, 77.

72 Bu konuda bkz. Serâhsî, *Usûl*, 59-60.

II. SERAHSÎ'NİN İHTİLÂFÜ'L-HADİS ANLAYIŞI

A. İhtilâf Kavramı

“İhtilâf” lügatlarda, “h, l, f,” aslından olup, “ittifâk”ın zıttıdır. Ayrı olmak, değişik olmak, muhâlefet etmek, bir kişinin başkalarının benimsediği tavır, görüş ve fikirlerinden değişik bir yol tutması vb. anlamlara gelmektedir.⁷³ Hadis istilâhında ise, Hz. Peygamber’in sözleri ve yaptıkları yani hadis ve sünnetleri arasında hakiki değil de zâhirdeki zıtlığın ifadesidir.⁷⁴ Hadis ilimi disiplininde “muhtelifü'l-hadis ilmi” olarak bilinmektedir. Bu ilim, terminolojide: “Görünüşte muhtevâları birbirleriyle çelişen, fakat hakikatte hepsi de muhkem olan, dikkatle incelendiğinde, aralarında bir zıtlık olmadığı görülen hadislerden her biri”⁷⁵ diğer bir ifadeyle “Zâhiren anlam bakımından birbirine zıt hükümler ihtivâ eden, fakat hakikatte tezat halinde bulunmayan, araları uzlaştırılan veya ikisinden biri tercih edilip diğeri terk edilen iki hadise”⁷⁶ denmektedir. Sıfatın mevsûfuna muzaaf olması şeklinde meydana gelmiş olan bu terkip, “hadîsun muhtelifün” demek olduğu düşünüldüğünde, Kur’ân’daki: “Siz, Muhammed hakkında değişik (ve çelişik) görüşler belirtmektesiniz.”⁷⁷ âyetindeki manaya tamamen uygunluğu görülecektir.⁷⁸ Aynı manada “Ümmetimin ihtilâfî rahmettir.”⁷⁹ haberindeki rahmet olan “ihtilaf” kelimesiyle yasaklanan, İtikattaki ihtilaf (değişiklik ve yol ayrılığı) değil, bir nevi ümmet için kolaylık olan furû-i dindeki ve fer’i meselelerdeki fikir ayrılığı kastedilmiş olmalıdır.⁸⁰

B. Hadislerde İhtilâfın Yeri ve Bu Konudaki Çalışmalar

Tedricî olarak Allah’tan aldığı hidâyet ve saadet mesajlarını insanlara iletmek ve açıklamakla görevli Allah Elçisi’nin, vahyin süreci içinde bu mesajları insanlara sözüyle ve fiili ile açıklaması da şüphesiz tedricî olmuştur. Cahiliyye devrine göre değer yargıları tamamen değişmiş ve sürekli gelişen bir toplumun önderi konumunda olan Hz. Peygamber’in kendisini dinleyenlere

73 İsfahânî, 156; Âsum Efendi, III, 577.

74 Aydınlı, 73.

75 Aydınlı, 109.

76 Suyûtî, *Tedrib*, II, 196; İbn Kuteybe, *Te’vîl-i Muhtelifü'l-hadis*(Hadis Müdâfaası), (trc. Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri), 25.

77 Zâriyet, 51/8.

78 Çakan, İ. Lütfî, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları*, 30.

79 el-Hindî, *Aliyyü'l-Müttakî* b. Hüsameddîn, *Kenzü'l-ummâl*, X, 136; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*, I, 66; Bu haberin sıhhati hakkında bilgi için bkz. Toksarı, Ali, *İslâm’da İhtilâfın Yeri*, 293-297, E.Ü.İ.F.D., IV.

80 Bu konuda bkz. Konevî, Mehmet Vehbi, *Hülâsetü'l-Bey’ân*, II, 690; Toksarı, *İslâm’da İhtilâfın Yeri*, 316; Çakan, 77.

değişik durum ve şartlara göre mesaj ve tâlimatlar vermesi ise gayet doğal bir durumdur. Bu durumda vahyin nüzülü sırasında Hz. Peygamber'in söyledikleri ve yaptıkları arasında çelişki gibi görünen ve bu haliyle bizlere ulaşan haberleri de bu değişkenlik ve tadrîcilik ilkesiyle paralel değerlendirmek gerekmektedir. Ancak Allah Elçisi'nin gerek sözleri, gerekse yaptıkları arasında çelişki gibi görünen şeyleri sadece vahyin tadrîciliği ilkesi ve toplumun değişkenliği durumlarına bağlamak yeterli görülemez. Doğrudan Hz. Peygamber'in şahsı ve o günkü toplum yapısının durumu yanında hadisin râvisi, rivâyetin keyfiyeti, dilin ifâde gücü gibi râvî ve rivâyet lafızlarıyla ilgili sebeplerden de söz etmek gerekir.⁸¹

Denilebilir ki İslâm âlimleri arasında dînî naslar (Kitap ve Sünnet) arasında gerçek bir ihtilâf ve teâruzun olduğunu ileri süren olmamıştır. İslâm âlimleri, "*Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, O'nda birbirini tutmayan çok şey bulurlardı.*"⁸² âyetini ileri sürerek dînî naslar arasında ihtilâf olamayacağını, böyle bir ihtilaf iddiasının Hz. Peygamber'in ismet ve tebliğinde yanılmazlık sıfatına aykırı olduğunu, ancak aralarında ihtilaf gözüken nasların ayrı zaman, mekan, kişi, çeşitli şartlar ve sıfatlara hamledilebileceğini belirtirler.⁸³ Nitekim Serahsî de kitap ve sünnetten şer'î deliller arasında bir ihtilâf ve teâruzun (bir çelişmenin) olamayacağı; çünkü böyle bir durumun acizlik alametlerinden olduğu; halbuki Yüce Allah'ın acizlikten münezzehe olduğu; dînî naslar arasında teâruz gibi görülen şeylerin bizim nasların vurûd tarihini bilmememizden kaynaklandığını; O'na göre iki haber arasında ihtilaf olabilmesi için haberlerin sıhhat ve sübûtüne dair niteliklerinin aynı olması gerektiğini belirtir. Sıhhati aynı derecede olmayan iki haber arasında, iki zaman ve iki mahalde iki dînî delil arasında zıtlığın tahakkuk edemeyeceğini ileri sürer.⁸⁴

İlâhî mesajın beyanı ve yaşanmış şekli olan Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetlerinde var olduğu zannedilen tenâkuz ve tezâdı (çelişki ve zıtlığı) giderme gayreti de diyebileceğimiz "ihtilâfî'l-hadîs" çalışması, bu zamanda kendisine en çok ihtiyaç duyulan bir konu olmalıdır. Çünkü bilimsel çalışmalar neticesinde elde edilen veriler, buna bağlı olarak terakkî eden toplum bireylerini vahye dayanan bilgiler hakkında ciddî tereddütlere sevk etmiştir. Birtakım eserlerde⁸⁵ hadislerdeki ihtilâfî giderme yolları üzerinde ayrıca durulması da sünnet ve hadislerin iç bütünlüğünü, tutarlılığını, güvenilirliğini, ortaya koymak için hadis külliyatının bu cihetle tekrar ele alınması gerektiğini göstermektedir.

81 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Çakan, 109-148.

82 Nisâ, IV, 82.

83 Serahsî, Usûl, II, 69; Şâtîbî, el-Muvâkafat, III, 10-11; IV, 74.

84 Serahsî, Usûl, II, 12, 13.

85 Suyûtî, Tadrîb, II, 197-198; Bkz. Çakan, 171, 240.

Konuyla ilgili olarak Şâfiî de, bir gurubun cehaleti terk etmeyerek bilgisiz konuştuğunu, ilmi kabul etmediklerini, bu alanda düşünmenin onlara zor geldiğini ve aralarında: “Birbirine muhâlif olan, iki hadisten birini alın, diğerini reddedin.” diyerek geçıştirdiklerini belirtir. Şâfiî, “Böyle bir durumda biz, reddedilmesi gerekeni reddeder; kabul edilmesi gerekeni kabul ederiz.” diyerek konuyla ilgili kendi ilkesini de ortaya kor.⁸⁶ Nevevî (676/1277) de: “Bu çok mühim bir ilimdir. Alanı ne olursa olsun her İslâm bilgini, bu ilmi bilmek zorundadır. Hadislerin ihtilâfı ile ilgilenen “Muhtelifü'l-hadis” ilminde görünüşte anlamı birbirine zıtmiş gibi görünen iki hadisin araları bulunur veya biri diğerine tercih edilir. Bu işi en mükemmel yapanlar, hadis ile fikhı iyi bilen imamlarla manaya vâkıf olan usulcülerdir.”⁸⁷ der. Ayrıca Nevevî, Şâfiî'nin bu konuda ilk eser sahibi olduğunu ve onun doyurucu olmadığını bu ilme kısaca temas ettiğini belirtir.⁸⁸

Söz konusu ilmin hadis ilmindeki önemini İsmâil Lütfi ise, “Hadislerde Görülen İhtilâf ve Çözüm Yolları” adlı eserinde, Hadisin zayı olmasına mani olma, Hadis'e ait problemleri çözmeye kolaylık sağlama, ilmî ve tahlîfî düşüncüyü geliştirme ve gerçekçiliği yerleştirme yönleriyle ele almaktadır.⁸⁹ Nitekim hadislerdeki ihtilâfı giderme ve onu kaybetmeme konusunda gerçek hadis âlimleri, “Hadisle amel etmek, onu ihmal etmekten evlâdır.” sözünü kendilerine genel ilke edinmişlerdir.⁹⁰ Ayrıca Serahsî'de, “Şüphesiz ki içinde hata ve sevap ihtimali bulunan şer'i bir delille amel etmek, delilsiz amelden daha iyidir.”⁹¹ der.

Hadisçi Salahattin Polat da bu durumu şu sözleriyle özetlemektedir: “Hadisleri ve bu ilmi bilmeyenler, söyleniş sebebini dikkate almayanlar, manaları birbirine zıt iki hadis görünce, Hz. Peygamber'in birbirine zıt düşen sözler söylediğini, O'nun karakterinde uyumsuzluk ve çelişki olduğunu sanarlar. Halbuki o, böyle birbiriyle çelişkili sözler söylemek ve davranışlarda bulunmaktan münezzektir. O halde hadislerde görülen ihtilâflar birtakım sebeplerden doğmaktadır. Bu durumda birbirine zıt görünen hadislerin ya her biriyle başka manalar kastedilmiş yahut da hadislerden biri nesholunmuştur.”⁹²

Hadisler arasında görülen ihtilâf, sünnetin iç tutarlılığını, güvenilirliğini ve fonksiyonunu ilgilendirmesi nedeniyle İslâm âlimlerinin ve yabancı İslâm araştırmacılarının ilgi odağı olmuştur. Konunun önemi, hadisçilerin hemen hepsi tarafından ısrarla belirtilmesine rağmen, hadis ilimleri tarihi içinde

86 Şâfiî, *İhtilâfî'l-Hadis* (thk. Muhammed Ahmet Abdulaziz), 216.

87 Suyûtî, *Tedrib*, II, 196.

88 Aynı Yer.

89 Bkz. Çakan, 73-78.

90 Cezâiri, *Tevcihü'n-nazâr ilâ usûlî'l-eser*, 235.

91 Serahsî, *Usûl*, II, 14.

92 Polat, *Selahattin, Hadislerde Metin Tenkidi*, 30.

müstakil bir ilmi araştırmaya konu edilmemiştir. Yukarıda belirtildiği üzere, bu sahada ilk eseri verenlerin İslâm ilim disiplini içinde hadisçiler değil, çoğunun fıkıh ve kelamcılar olduğu görülmektedir. İhtilâflı hadis konusunda doğrudan ve ilk eser verdiği üzerinde ittifak edilen Şâfiî, bir hadisçi olmaktan ziyâde, bir fakih; dolaylı olarak bu alanda eser verenlerden Ebû Câfer et-Tehâvî (321/933)'de aynı şekilde bir fakih'tir. "Muhtelifü'l-hadis" den dolayı da olsa söz eden hadisçilerden ilki ise İbn Furek (406/1015) ile O'nun muâsırı olan Ebû Abdillâh, Hâkim en-Nisâbü'rî (405/1014)'dir. Hâkim, 56 nevi olan hadis ilmi arasında "Muhtelifü'l-hadis" den "es-sünenü'l-müteârıza" adıyla 29. nevi olarak zikretmektedir. Ancak O, konuya değişik mezheplere delil olma noktasından yaklaşmıştır. O, zaafta denk olmayı da hadisler arası taarruz için geçerli saymış; bu ilmi, sadece fikhî anlamda gerekli olan bir ilim olarak belirtmiştir.⁹³

Hadis-te'lif hareketinin ikinci dönemi olan İbn Salâh (643/1245)'dan sonraki dönemde ise bu ilme daha önceki dönemde olduğu kadar değer verildiği görülmemektedir. İbn Salâh, "Ulûmü'l-hadîs" adlı eserinde "Muhtelifü'l-hadîs" müstakil bir ilim olarak vermiş; ancak daha evvel ki İbn Kuteybe (276/889)'nin eserini bu konuda yetersiz bulduğu halde konu üzerinde fazla durmamış; ondan sonra da İbn Kuteybe'nin eserini aşan bir çalışma meydana getirilmemiştir.⁹⁴ Bu sahada yapılan son disiplinli bir çalışma ise İsmail Lütfî Çakan'ın hazırladığı "Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları" adlı eserdir. Müellif, bu çalışmasında "İhtilâfî'l-hadîs" konusunu Hadis Usûlü'nün bir meselesi olarak değil, müstakil bir ilim dalı olarak ele almaktadır.

Daha önce de değinildiği üzere Hadis alimlerinden bu sahada konuşan ve tasnif yapanlardan ilki İmam Şâfiî olup, "Kitâbü'l-ümm" adlı eserinde bu konuya topluca temas ettiği, ihtilâflı hadisler arasındaki ceme' (uzlaşmaya) dikkat çektiği ve meseleye fikhî perspektiften baktığı görülmektedir.⁹⁵ Birtakım kaynaklarda Şâfiî'nin, "İhtilâfî'l-hadîs" adlı eseriyle, Tahâvî'nin "Şerh'u maâni'l-âsar" adlı eserinin bu alandaki fikhu'l-hadîs kitaplarından sayıldığı belirtilmektedir.⁹⁶ Şâfiî'den sonra aynı konuda İbn Kuteybe, hadislerde tenâkuz bahanesiyle onları reddeden itirazcılara karşı, "Te'vîlü muhtelifü'l-hadis" adlı eserinde cevap vermiş; konuyla ilgili olarak güzel olsun olmasın aralarında çelişkili gibi görülen hadisleri toplamaya bütün gücünü sarf etmiş ve hadislerin arasını cem ederek müşkil hadislerin halline çalışmıştır. Konuyla ilgili hadislerin çoğu terk edildiği için müellifin bu eseri,

93 Nisâbü'rî, Hâkim, *Mârifetü ulûmi'l-hadis*, 186-194.

94 Görmez, Mehmet, *Hadis ve Sünneti Anlamada Metodoloji Sorunu*, 121; Ayrıca bkz. Irâkî, Zeynüddîn, Abdurrahim b. Hüseyin, *et-Takyîd ve'l-izâh*, 285.

95 Suyûtî, *Tedrib*, II, 196.

96 Bkz. Çakan, 44.

yine de noksan görülmektedir.⁹⁷ Bu alanda eser te'lif edenler arasında İbn Cerîr et-Taberî (310/922) ile, "Müşkilü'l-âsâr" adlı eseriyle Hanefî fakihlerinden Tahâvî'nin de yerleri önemlidir. İbn Huzeyme (311/923) ise bu sahada konuşanların en güzeli ve en şöhretlisidir. O, bu konuda: "Hadisler arasında birbirlerine zıt hiç iki hadis bilmiyorum; her kim böyle bir hadis biliyorsa getirsin, onu te'lif edeyim."⁹⁸ diyerek ihtilâfî'l-hadis konusunda âdeta muarızlara meydan okumaktadır.

Bu konuda çalışan diğer bazı müellif ve eserlerini şöylece sıralamak mümkündür:

- Muhammed b. Ebî Umeyr el-Bağdâdî (217/832)'nin "İhtilâfî'l-hadis"i,
- Zekeriyya b. Yahyâ es-Sâcî (307/919)'nin "Muhtelifü'l-hadis"i,
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed (354/965)'in "Kitâbü'l-cemi beyne'l-ahbârî'l-Mütezáddde" adlı eseri,
- Ebü'l-Ferec, İbnü'l-Cevzî (597/1200)'nin "et-Tahkîk fi ahâdîsi'l-hilâf"ı,
- Muhammed b. Tâhir (507/1113)'in "el-Muğîs min muhtelifi'l-hadis" i,
- Ali b. Abdillâh b. Cafer el-Medînî (234/848)'nin "İhtilâfî'l-Hadis" i ve Osman b. Sâid ed-Dârimî (280/893) vd.nin bu konudaki eserleri sayılmaktadır.⁹⁹

Bu konuda birinci derece kaynak olan yukarıdaki eserlerin yanında, Tahâvî'nin "Şerhu maânî'l-âsâr" adlı eserini ve Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek(406/1015)'in "Müşkilü'l-hadis" adlı eserini de tâlî kaynak olarak saymak mümkündür. Hadîşçi İsmâil Lütfî'ye göre bu iki eserden ilki "fikhu'l-hadis" niteliğinde, diğeri ise "ehâdîsu's-sıfât" ın te'villerini ihtivâ etmektedir.¹⁰⁰

C. Hadisler Arasındaki İhtilâfın Şekilleri

İhtilâf halinde hadisler, çok sayıda olup şu şekillerde tezâhür etmektedir:

1. Hadisin Hadise veya Hadislere Muhalefeti

Hadiste, teâruzun gerçekleşmesi için aranan şartlara adette denklik meselesinin dahil edilip edilmeyeceği konusunda ihtilâf olmakla beraber, Hadis bilginlerinin geneline göre, adette denklik aranmayacağı görüşü öne

97 Suyûtî, *Tedrîb*, II, 196; Ancak Hadîşçi İsmâil Lütfî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları* adlı eserinde, "İşkâl" kavramının "İhtilâf" kavramından farklı olduğunu ileri sürerek söz konusu İbn Kuteybe'nin bu eserinin "Muhtelifü'l-hadis" değil, "Müşkilü'l-hadis" eseri olarak görür. Bkz. Çakan, 69.

98 Suyûtî, *Tedrîb*, II, 196.

99 Bu konuda bkz. Kettânî, *Hadis Literatürü*, 336-337; bkz. İbn Kuteybe, *Mukaddime*; Çakan, 41-46.

100 Çakan, 44, 45; Accâc, *el-Muhtasarü'l-veciz fi ulûmi'l-hadis*, 117.

çıkmiş olup hadisin hadise muhalefeti şu şekillerde gerçekleşmektedir:

a-Bir Hadisin Bir Başka Hadise Muhâlif Olması: Aşağıdaki hadisler, kendi içlerinde ve birbirleri arasında ihtilâf bulunan hadislerden bazılarıdır: “Kalbinde hardal tanesi ağırlığınca kibir bulunan kimse cennete girmez; (yine) kalbinde hardal tanesi ağırlığınca iman bulunan da cehenneme girmez.”¹⁰¹ Kinâyeli bir lafız taşıyan bu hadisle, “Lâilâhe illallah” diyen kimse zinâ etse, hırsızlık yapsa da cennete girer.”¹⁰² şeklinde içinde zinâ ve hırsızlığın cennete girmeye mânî olmadığını belirten hadis arasında bir anlam çelişkisi görülmektedir. Çünkü zinâ ve hırsızlık, kibirden daha büyük bir günah olduğu halde bu hadiste cennete girmeye engel teşkil etmemektedir. İbn Kuteybe’ye göre, burada herhangi bir tutarsızlık söz konusu değildir. Bu hadisler, sözü edilen amellerin hükmünün ne olduğunu ifâde etmek için söylenmiştir. Hadiste ise, kalbinde hardal tanesi kadar iman olan kimsenin cehenneme girme hükmü kastedilmediği gibi, kalbinde hardal tanesi kadar kibir bulunan kimsenin de hükmünün cennete girmek olduğu kastedilmemiştir. Hadiste kibriyâ (ululuk), Allah’ındır; başkasının olamaz.” demek istenmiştir. Bu durumda Rasûlüllah, bu hadisleri bir hüküm ifâde etmek için değil, hadiste sözü edilenlerin hükmünün ne olduğunu ifâde etmek için söylemiştir.¹⁰³

Konuyla ilgili pek çok örnekten, bir diğeri de, Ebû Zer Gıfârî (32/652)’nin Rasûlüllah (s.a.v.)’den rivâyet ettiği, “Cibril bana geldi ve şu müjdeyi verdi: “Ümmetinden hiç bir şeyi Allah’a şirk koşmayarak ölen kimse cennete girmiş demektir.” Zinâ etmiş ve hırsızlık yapmış olsa da mı?” dedim. Rasûlüllah, “Zinâ etmiş ve hırsızlık yapmış olsa da (girecektir).”¹⁰⁴ hadisi ile Ebû Hureyre’nin Rasûlüllah’tan rivâyet ettiği, “Kişi zinâ ettiği zaman mü’min olarak zinâ etmez. Kişi hırsızlık yaptığı zaman mü’min olarak hırsızlık yapmaz. Kişi içki içtiği zaman mü’min olarak içki içmez.”¹⁰⁵ hadisi arasında zâhirde bir çelişki görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu hadisler, ihtilâflıdır. Bu hadislerin te’viliyle ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüş olup, bunlardan ikinci hadisteki “mü’min olarak zinâ etmez.” İbâresiyle “münâfik gibi sadece diliyle tasdik eden bir mü’min değil, hem kalbi hem de diliyle tasdik eden hakiki mü’minin söz konusu edildiği” kanısına varılarak iki hadis arasında bir çelişki olmadığı şeklinde değerlendirme yapılmaktadır.¹⁰⁶ Aynı şekilde hadislerin yazılmasını yasaklayan, Ebû Sâid el-Hudrî (74/693)’nin rivâyet ettiği, “Benden Ku’ân’ın dışında bir şey yazmayınız; kim benden bir şey yazdıysa, onu imha etsin (silsin).”¹⁰⁷ hadisi ile, hadislerin yazılmasına

101 Müslim, İman, 148, 149; Ebû Dâvût, Libas 26; Tirmizî, Birr, 61.

102 Buhârî, Cenâiz, I; Bedü’l-halk, 6; Libas, 24; Müslim, İman, 153, 154.

103 İbn Kuteybe, 117; Ayrıca bkz. Çakan, 104-108.

104 Müslim, İman, 153, 154.

105 Müslim, İman, 100.

106 İbn Kuteybe, 170, 171; Aydınlı, 109.

107 İbn Hanbel, III, 12, 21, 39.

Rasûlullah'ın izin verdiğini bildiren Abdullah b. Amr (65/684)'ın rivâyet ettiği, "Ey Allah'ın Rasûlü! Senden işittiğim her şeyi yazayım mı?" dedim. Rasûlullah (s.a.v.): "Evet, yaz" dedi. O zaman ben: "Öfkeli olsan da olmasan da mı?" dedim. Rasûlullah (s.a.v.): "Evet, öfkeli olsam da olmasam da (yaz)"; çünkü ben her iki halde de sadece hakkı söylerim!"¹⁰⁸ hadisleri arasında da çelişki görülmektedir. Bu sebeplerdir ki hadisleri yazıp yazmama konusunda hadisçiler arasında ihtilaf olmuştur.¹⁰⁹ İbn Kuteybe ise söz konusu hadislerin birbirleriyle çelişkili olmalarını, ya sünnetin sünnetle neshi, veya okuma yazma bildiği için Rasûlullah'ın yazma işini yalnız Abdullah b. Amr'a has kılması şeklinde değerlendirmektedir.¹¹⁰

"Hastalık korkusuyla vücudunu dağlattıran, okuyup üflettiren Allah'a tevekkel etmemiştir."¹¹¹ hadisiyle "Tedâvî usüllerinden en faydalı olanlar, kan aldirmek, bal şerbeti ve ateşle dağlamaktır."¹¹² hadisleri arasındaki teâruz hakkında da hadisçiler, her birinin ayrı ayrı yeri vardır." diyerek birinci hadisi hastalanmadan önce, hastalanmamak için sağlam bir vücudu dağlatmanın doğru olmadığına; ikinci hadisi de hastalandıktan sonra iltihaplanma, kan durmaması ve su toplanması hâllerinde tedâvî için dağlamaya hamletmişlerdir.¹¹³

b-Bir Hadisin Birden Çok Hadise Muhâlif Olması: Birbiriyle çelişkili görülen hadisler arasında adette denklik gerekmediğine göre, ihtilâf halinde bir tarafta bir hadis bulunurken başka bir tarafta birbirini destekleyen birçok hadis bulunabilir. Zıt hükümler içeren hadisler, aynı sıhhat ve sübût derecesinde olduğu takdirde bir tarafta birden çok hadisin bulunması teâruzu ortadan kaldırmaz. Ancak böyle bir durum, cem ve neshe yönelmenin imkansız olması halinde tercih için gerekçe yapılabilir. Nitekim at eti yemenin haram olduğunu belirten Hâlid b. Velid (21/641)'in rivâyeti olan hadisle, at eti yemenin mübah olduğunu belirten Câbir b. Abdullah ve Esmâ bt. Ebî Bekr (73/692)'in rivâyetleri bir hadisin birden çok hadise muhâlif olduğuna örnek verilmektedir.¹¹⁴

c-Hadisın Başının Sonuna, Sonunun Başına Muhâlif Olması: Bu durum, bir hadisin kendi içinde ihtilâf olduğunu gösterir. Bir hadisin başının sonuna, sonunun başına veya bir kısmının bütününe zıt düşmesi, kendi içinde çelişkili olmasıdır. Bu husustaki örneklere hadis usûlü eserlerinin pek çoğunda rastlamak mümkündür. "Uğursuzluk yoktur, uğursuzluk uğursuzluğu

108 İbn Hanbel, II, 162; 192, 207.

109 Accâc, 183; Polat, *Hadislerde Metin Tenkidi*, 30.

110 İbn Kuteybe, 286, 287.

111 İbn Hanbel, IV, 249, 251.

112 Buhârî, Tıb 4.

113 İbn Kuteybe, 329, 331; Çakan, 184.

114 Bu konuda bkz. Tahâvî, *Müşkilü'l-asâr*, IV, 162-169.

vehmedenedir.”¹¹⁵ hadisi, birtakım müellifler tarafından, nefyi ve ispatı içinde bulunduran, başı ile sonu birbirine zıt olan hadis olarak değerlendirilmektedir. Tahâvî ise bu hadis ile ilgili en doğru iddia, hadisin ikinci kısmının, “Uğursuzluğun günahı ona inanan kimseyedir.” şeklinde yapılan değerlendirme olduğunu belirtir.¹¹⁶ Çünkü uğursuzluk inancı bir çeşit şirktir. Nitekim Peygamber (s.a.v.), “Uğursuzluk, şirktendir.”¹¹⁷ buyurmuştur. “Sizden biriniz, uykudan uyandığı zaman üç kere yıkamadan elini su kabına daldırmasın. Çünkü kişi, uyku halinde elinin nerede gecelediğini bilemez.”¹¹⁸ hadisi de aynı şekilde İbn Kuteybe tarafından iç ihtilâflı ve sonu başını hükümsüz bırakan hadislerden görülmektedir.¹¹⁹ Hadis ve fıkıhı iyi bilip, incelemelerine vâkıf olan hadis usûlü âlimleri birbirine zıt gibi görünen bu tür hadislerin başlıca iki kısma ayrıldığını belirtirler.¹²⁰

D. İhtilâfın Kısımları

1. Aralarında Cem (Uzlaşma) İmkânı Olan Hadisler

Birbirine zıt gibi görünen bu tür hadislerin aralarında ne teâruz ne de nesh ihtimâli olmadığından her ikisiyle de amel etmek gerekir. Başka tercih imkanları üzerinde durulmaz. Ahkâm Hadislerinin pek çoğunda amel edebilme bu yolla sağlanmaktadır. Meselâ bir haberde, su iki “kulle”¹²¹ye ulaştığında, pislik taşımayacağı,¹²² belirtilirken bir başka haberde: “Allah, suyu, temiz kılmıştır; onu ancak tadını, kokusunu ve rengini değiştiren şey kirletir.”¹²³ buyurulmaktadır. Bu iki haberden birincisinde bir su değişmiş olsun olmasın iki kulle miktarına ulaştığında onun temiz sayılacağı belirtilirken, ikincisinde miktarı ne olursa olsun bir suyun tadı, rengi, kokusu bozulmadıkça temiz olacağı belirtilmektedir. Hadisçilere göre bu haberlerden biri, diğerini tahsis ettiği için aralarında bir ihtilaf bulunmamaktadır.¹²⁴ Böylece her iki hadis de yürürlükte kalabilmektedir.

Aralarında cem ve te’lif imkânı olan zıt görünüşlü diğer bir haber de “sirâyet (geçme ve bulaşma) yoktur.”¹²⁵ hadisi ile “cüzzamlıdan aslandan

115 Tahâvî, III, 109; İlgili hadis için bkz. Ebû Dâvûd, Tıb, 24; Tirmîzî, Siyer, 47; İbn Mâce, Tıb, 43.

116 Tahâvî, III, 109.

117 Ebû Dâvûd, Tıb, 24; Tirmîzî, Siyer, 47; İbn Mâce, Tıb, 43.

118 Buhârî, Vüdü, 26; Müslîm, Tahârá, 87; İbn Hanbel, II, 241, 253.

119 İbn Kuteybe, I, 130-131; Bu konuda bkz. Çakan, 108.

120 Suyûtî, Tedrîb, II, 197.

121 **Kulle:** İki büyük küp demektir. Tahminen 40 kova veya 95 kg. suya tekâbul eder. Bkz. İbn Manzûr, 11, 565; Âsım Efendi, 4/54; İbn Kuteybe, Te’vilü muhtelifü'l-hadis (trc. M. Hayri Kirbaşoğlu), 494.

122 Ebû Dâvûd, Tahârá, 33; Tirmîzî, Tahârá, 50; Nesâî, Tahârá, miyâh, 3; İbn Mâce, Tahârá, 75.

123 İbn Mâce, Tahâre, 76.

124 Bkz. İbn Kuteybe, 336, 337; Suyûtî, Tedrîb, II, 197.

125 Buhârî, Buyû, 36; Tıbb, 19, 35, 43-45, 53, 54; Müslîm, Selâm, 102, 109, 111, 114, 116; Ebû Dâvûd, Tıbb, 24; Tirmîzî, Siyer, 46.

kaçtığı gibi kaç”¹²⁶ hadisidir. İbn Kuteybe’ye göre bu iki hadis arasında hiçbir ihtilaf yoktur. Ancak Hadislerini her birinin kendine has yeri ve zamanı vardır. her biri kendi yerine konulduğu zaman ihtilâf ortadan kalkar.¹²⁷ Bu iki haberden birinci haberde doğal olarak hiçbir hastalığın diğer bir kimseye geçmeyeceği belirtilirken, diğer bir haberde aslandan kaçır gibi cüzzamlıdan kaçınılması emredilmektedir. Söz konusu iki hadiste sahih olup aralarında bir çatışma yoktur. Şöyle ki hastalıklar kendiliklerinden bulaşmaz; Fakat Yüce Allah, hastanın sağlam kimse ile temasını, hastalığın ona bulaşmasına sebep kılmıştır. Nitekim fenâ kokusu artan cüzzamlıyla uzun bir müddet oturan ve onunla temas eden kimse de o hastalığa yakalanmaktadır. Aynı şekilde vebâ vb. hastalıkların bulaşmasından korkularak buldukları mahalden uzaklaşmaktadır.¹²⁸

2. Aralarında Cem (Uzlaşma) İmkânı Olmayan Hadisler

Bu tip hadisler, ya daha evvel üzerinde durduğumuz nasih ve mensuh hadislerdendir. Bu durumda her ikisi de sahih olan ve birbiriyle çelişkili olan hadisler arasındaki vürûd tarihine bakılır. Önceki hadis mensuh, sonraki nâsih konumundadır. Ya da iki hadisten biri diğerine göre râvîlerinin sıfatları bakımından zayıftır. Bu durumda aralarında tercih yapılır. Râvîleri kuvvetli olan hadis tercih edilir, diğeri ise terk edilir. Suyûtî, “Tedrîb” inde bazı alimlerin bu tercih sebeplerini yüze kadar çıkardığını belirtirken, kendisi genel olarak bu tercih sebeplerini yedi kısma ayırır:¹²⁹

a- Râvîlerin hallerine (Râvîlerin adedi, adil ve zâbit olup olmadıklarına) bakılır.

b- Hadisin tahammül ve edâ usûlüne bakılır.

c- Hadisin rivâyet keyfiyetine (lafzen ve mânen rivâyetine) bakılır.

d- Hadisin vürûd, vaktine (söylenme zamanına) ve yerine (mekkî ve medenî oluşuna) bakılır.

e- Hadisin lafzına (hâss ve âmma delâletine) bakılır.

f- Hadisin hükmüne (vücûb ve ibâhe ifâde etmesine) bakılır.

g- Hadisin hârici durumuna (Kur’ân’ın ve sahih haberlerin zâhirine uyup uymadığına) bakılarak tercih yapılır.¹³⁰

126 Buhâri, Merzâ, 19; İbn Hanbel, II, 443.

127 İbn Kuteybe, 102, 103.

128 Suyûtî, *Tedrîb*, II, 197; Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, 102-103.

129 Bkz. Suyûtî, *Tedrîb*, II, 198.

130 Bu konuda bkz. Suyûtî, *Tedrîb*, II, 198-202; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 149-150; Çakan, *İhtilâfî'l-hadis*, 211-234; Demirci, 143 - 145.

E. Serahsî'nin İhtilâfî'l-hadis Anlayışı

Şer'î naslardaki tenâkuz ve teâruzu acziyet alâmetlerinden gören Serahsî, Yüce Allah'ın da acizlikten münezzeh olması nedeniyle Kitap ve Sünnette teâruz ve tenâkuz olmadığı kanaatindedir. O, Kitap ve Sünnet için de birbirine zıt gibi görünen şeylerin, bizim nasların tarihiyle ilgili cehlimizden, nâsîh ve mensuhu bilmediğimizden kaynaklandığını iddia eder. Naslar arasındaki teâruzu, "mukabele etmek, karşı koymak ve karşı olarak bir şeyi birinden engellemek"¹³¹ lügat anlamlarıyla ilintili olarak "naslar arasındaki anlam çatışması" şeklinde anlamlandıran Serahsî, ancak birbirine eşit deliller arasında ihtilâfın olabileceği, kuvvetli olanla zayıf arasında bir anlam çatışmasının olamayacağını belirtir ve bu durumu naslar arasındaki teâruzun rûknü olarak görür.¹³² Naslar arası anlam çatışması için, iki delilin bir vakit (aynı vakit) ve bir mahalde (aynı yerde) olmasının şart olduğunu belirten Serahsî, gece ile gündüzün farklı zamanlarda tahakkukuna ihtilâf denemeyeceğini, iki ayrı vakit ve iki ayrı mahalde iki delilin çatışmasının ise aklen ve hükmen mümkün olamayacağını ileri sürer. O, bu görüşünü, her hangi bir kimsenin bir kadınla evlenmeden önce onun annesi ve kızıyla evlenebildiği halde, söz konusu kadınla evlendikten sonra annesi ve kızıyla evlenmesinin haram olmasını misal vererek te'yid eder.¹³³

Serahsî, her birinin diğerini nesh edebilmesinden dolayı iki âyet, iki kıraat, iki sünnet (iki hadis) ve âyetle meşhur sünnet arasında anlam çatışması olabileceği; birbirini neshetme gücü olmadığı için kıyaslar arasında ihtilâfın olamayacağı görüşündedir. Çünkü nesh ancak kesin ilim ifade eden şeylerde olmaktadır. Halbuki kıyas ise kesin ilim ifade etmemektedir. Aynı şekilde o, ihtimalden hali olmadığı ve rivâyet-i kaviyye olmadığı için sahabe kavilleri arasında da çatışma olamayacağı kanaatindedir. Hanefilerde olduğu gibi Serahsî'de ilim noktasında kesin delil olmayı, hadiste anlam çatışmasının vukûu için şart koşturmaktadır. Bu durumda ihtilâf, her şeyden evvel, aralarında nesh cereyan edebilen ve sıhhatte birbirine eşit olan hadisler arasında veya bu nitelikteki diğer deliller arasında olmalıdır. Çünkü ancak kuvvetli olan delil, diğerini geçersiz kılabilir. Kuvvette birbirine denk iki delilin birbirleriyle çatışması halinde ise amel düşer.¹³⁴ Ayrıca O, deliller arası çatışmanın ameli düşürmesinden dolayı tarihleri bilinmeyen iki sünnet arasında ihtilaf bulunduğu, sahabe sözü ve sahih kıyas gibi sünnetten sonraki uygulamaya gidilmesi gerektiği görüşündedir.¹³⁵

131 Serahsî, II, 12; Âsım Efendi, II, 1276.

132 Serahsî, II, 12.

133 Aynı Yer.

134 Serahsî, II, 13.

135 Serahsî, Usûl, II, 13, 14.

F. Serahsî'ye Göre İhtilâflı Haberlerin Çözümü:

O'na göre ihtilâflı hadislerin çözümü, hüccetin yani nassın lafızları, hüccetin yani nassın hükmü, ahvâle itibarla nassın tahlilinde, nassın tarihi ve tarihin delâletinde aranmalıdır. 136

1. Çözümü Nassın Lafızlarında Aramak

Bu kısma giren çözümler, genelde iki nastan biriyle amel etmek veya naslardan biri muhkem olduğu halde diğeri mücmel, müteşâbih ya da müşkil olursa muhkem olanla amel ederek hâsıl olabileceği gibi iki nasdan birinin tahsise ihtimâli varsa, bu durum, teâruzu kaldırdığından nassın umumunu tashih etmekle de ihtilaf çözülebilir. Bu naslardan biri kitap veya meşhur sünnetten, diğeri haber-i âhaddan olsa da aynıdır. Bu görüşe göre hırsızlık eden erkek ve kadınların elinin kesilmesini emreden, "*Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin!*..."¹³⁷ âyeti "*Ve eğer ortak koşanlardan biri güvence dileyip yanına gelmek isterse, onu yanına al ki Allah'ın sözünü işitsin; sonra onu güven içinde bulunacağı yere ulaştır...*"¹³⁸ âyetiyle tahsis edilmiştir. Ayrıca "*Uyuduğu ve unuttuğu için namazını geçirenler, hatırlayınca kılsınlar, onlar için vakit, namazı hatırladıkları vakittir.*"¹³⁹ şeklindeki genel hükümlü hadis, namaz kılınmasını yasaklayan üç vakit hadisiyle¹⁴⁰ husûsîleşmiş görülmektedir.¹⁴¹

2. Çözümü Nasların Hükümünde Aramak

Bu durum, naslardan birinin sabit hükmünün diğeri tarafından nefyedilmesi halinde bu hükümlerden birinin isbat edilmesi şeklidir. Meselâ bir âyette, "*Allah, sizi yaptığınız kayıtsız yeminlerden sorumlu tutmaz; fakat kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığınız) yeminlerden sorumlu tutar...*"¹⁴² buyurulurken bir başka âyette, "*Allah, sizi yeminlerinizdeki lağvden (kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden) dolayı sorumlu tutmaz; fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar...*"¹⁴³ buyurulmaktadır. Bu iki âyet, insanların kalben bir şeye azmetmesi veya azmetmemesi bakımından ihtilâflı gözükse de buradaki yemin şekillerine ait sorumluluklardan birisi fitre vermek gibi dünyevî bir ceza, diğeri ise uhrevî bir ceza olarak değerlendirilmekte ve iki âyet arasında hiçbir ihtilâf olmadığı

136 Serahsî, *Usûl*, II, 19.

137 Mâide, 5/38.

138 Tevbe, 9/6.

139 Ebû Dâvût, *Salât*, 11; Nesâî, *Mevâkit*, 52, 53, 54.

140 İbn Hanbel, II, 179, 207, 211; IV, 235, 321.

141 Serahsî, *Usûl*, II, 18.

142 Bakara, 2/225.

143 Mâide, 5/89.

görülmektedir.¹⁴⁴

3. İhtilâfı Ahvâle İtibar Yoluyula Çözmek

Bu tip çözüm, belli bir konuda mevcut durumun yorumlanıp değerlendirilmesi demektir. Meselâ, "... temizleninceye kadar onlara (hayızlı kadınlara) yaklaşmayın..."¹⁴⁵ âyetinde "yethurn" kelimesinin biri şeddeli diğeri şeddesiz olmak üzere iki şekilde okunmaktadır. Bu durumda görünüşte lafzen aralarında bir teâruz vardır. Kıraatin birine göre kadına yaklaşmak, "hayz halindeki kanın kesilmesine" kadar yasaklanırken, bir diğeri kıraate göre yaklaşmak, "hayızlı kadının yıkanmasına" kadar yasaklanmaktadır. Bu durumda iki kıraat ve manaları arasında teâruz görülmektedir. Âyetin kıraatındaki bu teâruz, kadının hayz halinin on günden aşağı bir süre devam etmesi halinde kelimeyi şeddeli "yutahhirne" şeklinde okuyarak, on gün devam ettiğinde ise kelimenin şeddesiz "yethurne" şeklinde değerlendirmek sûretiyle, kıraattaki teâruz, kadının hayz halinin süresine itibarla giderilmektedir. Çünkü tuhr müddeti olan "kadının hayz süresi" on günden fazla sürmemektedir. Bu müddetin on günden daha çok sürmesi özür kabul edilirken, on günden daha az sürmesi durumunda ise, kadınlık halinin tekrar etmesi ihtimalinden dolayı söz konusu tuhr müddeti gerçekleşmemiş demektir.¹⁴⁶

Kur'ân'daki, "...ve topuklara kadar ayaklarınızı (meshediniz)..."¹⁴⁷ mealindeki abdest âyetinde de yine kelimenin mensup ve mecrur okunmasına göre bir anlam çatışması bulunmaktadır. Buradaki anlam çatışması da yine mevcut duruma göre yorumlanıp değerlendirilmektedir. Söz konusu "ercüle" kelimesi mecrur okunduğunda mesh giyen kimse düşünülmemekte ve kendinden önceki "mesh" kelimesine atfen anlamlandırılmaktadır. Eğer kelime mensup okunursa âyet, bizatihi ayağını yıkayan kimseye hamledilerek, daha önceki "gasl" kelimesine atfen manalandırılmaktadır.¹⁴⁸

4. İhtilâfı Nassın Tarihi ve Tarihin Delâletini Bilmekle Çözmek

Daha evvel belirtildiği üzere anlam itibariyle çelişen iki nistan daha sonraki nâsîh, önceki ise mensuhtur. İbn Mesud (32/652)'un rivâyetine göre, "İçlerinizden ölenlerin geriye bıraktıkları eşleri, dört ay on gün (bekleyip) kendilerini gözetirler..."¹⁴⁹ âyetinde belirtildiği üzere önceleri kocası vefat eden hamile bir kadının iddeti, iki vaktin en uzununu olarak kabul edilirdi. Daha

144 Serahsî, II, 19.

145 Bakara, 2/221.

146 Serahsî, Usûl, II, 20.

147 Mâide, 5/6.

148 Serahsî, Usûl, II, 20.

149 Bakara, 2/234.

sonra bu durumun, "...gebe olanların bekleme süresi, yüklerini bırakmalarına kadardır..."¹⁵⁰ âyetinin indirilmesiyle nesholunduğu görülmektedir. Bu iki âyetten ikinci âyetin sonra indirilmesi, ilk âyetteki söz konusu bekleme süresinin ilgili konunun neshine delildir. Bu iki nastan daha sonrakinin öncekini neshettiği sahabe arasında da ma'ruf olmuştur.¹⁵¹

İki nastan birinin nehyi gerektirip diğerinin ibâheyi gerektirmiş olması şeklindeki ihtilâf ise, ilgili haberin tarihinin delaletiyle çözümlenir. Mesela, bir haberde Nebî (s.a.v.), keleri yemeyi yasaklarken, bir başka haberde onu yemeye ruhsat verdiği görülmektedir.¹⁵² Görünüşte bu iki nas arasında ihtilaf olduğu ortadadır. Böyle bir ihtilaf, ancak haberin tarihinin delaletine yönelmekle ortadan kalkar. Bu durumda keleri yemeyi yasaklayan nassın onu yemeye ruhsat veren nastan sonra vârid olduğu ortaya çıkar ki, bu konuda evlâ olan, son vârid olan nassa itibardır.¹⁵³

G. İhtilâflı Hadisleri Çözüm Sistemleri

Hadisler arası ihtilâfın giderilebilmesi için uygulanacak usullerin hangi sıranın işleme konulması üzerinde İslâm bilgileri arasında ihtilaf olduğu ve bu konuda üç ayrı gurubun bulunduğu görülmektedir. Bu üç gurubun hadislerdeki ihtilâfı çözüm sistemleri kısaca şöyledir:

1-Cumhur-u ülemânın (İslâm bilgilerinin genelinin) Sistemi:

Cem ve Te'lif Tercih. Nesh. Tevakkuf.

2- Hanefîlerin Sistemi:

Nesh. Tercih. Cem ve Te'lif. Tesâkut.

3-Hadisçilerin Sistemi:

Cem ve Te'lif. Nesh. Tercih. Tevakkuf.

H. Hadisçilerin İhtilâflı Hadisleri Çözüm Sistemleri

Alanımızı doğrudan ilgilendirmesinden dolayı hadisler arasındaki ihtilâfın giderilmesinde hadisçilerin sistemini ele alacak olursak bunlardan ilk sırada cem ve te'lif prensibinin olduğunu görürüz.

1. Cem ve Te'lif

Sözlükte Cem, dağınık olanları bir araya getirmek, bir araya toplamak, tevil yoluyla iki delil arasındaki ihtilâfı gidermek, mutlak olarak lafzın delalet

150 Talak, 65/4.

151 Serahsî, Usûl, II, 20.

152 Müslim, Sayd , 40; Tirmûzi, Et'ime 3; Ebû Dâvûd, Et'ime, 27; İbn Mâce, Sayd, 16; İbn Hanbel, II, 5.

153 Serahsî, Usûl, II, 20.

ettiği manayı açıklamak manalarına gelir.¹⁵⁴ Istılahta ise, ilk bakışta aralarında çelişki varmış gibi görülen hadislerin arasını, birini veya ikisini te'vil etmek sûretiyle vb. şekillerde te'lif etmek, uzlaştırmak demektir.¹⁵⁵ Daha evvel de belirtildiği üzere cem usûlü, zâhiren ihtilâflı gözükken iki nastan her ikisiyle birlikte amel edilmesidir. Çünkü dini delillerde asloğan şey, onlarla amel edilmesidir. Bu da bir bakıma tahsis, takyîd ve ahvalle ilgili zıtlıkların giderilmesi demektir. Hadisçilerin üzerinde ittifak ettikleri hadisler arası cem ve te'lif, tahsis, takyîd ve haml, metotlarıyla gerçekleştirilmektedir.

a-Tahsis: "Âmme" kelimesinin zıddıdır. Bir şeyi veya bir kişiyi seçmek ve husûsleştirmek¹⁵⁶ anlamlarıyla ilintili olarak tahsis, bir lafzın (hadisin) kapsamı içinde bulunan manalardan bir kısmını onun kapsamından çıkarmaktır.¹⁵⁷ Birbirine zıt gibi görünen bu tür hadislerin aralarında ne teâruz ne de nesh ihtimâli olmadığından her ikisiyle de amel etmek gerekir. Başka tercih imkanları üzerinde durulmaz. Ahkâm hadislerinin pek çoğunda amel edebilme bu yolla sağlanmaktadır. Daha önce de misâl verildiği üzere, bir haberde, su iki "kulle"ye ulaştığında, pislik taşımayacağı,¹⁵⁸ belirtilirken bir başka haberde: "Allah, suyu, temiz kılmıştır; onu ancak tadını, kokusunu ve rengini değiştiren şey kirletir."¹⁵⁹ buyurulmaktadır. Bu iki haberden birincisinde bir su değişmiş olsun olmasın iki kulle miktarına ulaştığında onun temiz sayılacağı belirtilirken, ikincisinde miktarı ne olursa olsun bir suyun tadı, rengi, kokusu bozulmadıkça temiz olacağı belirtilmektedir. Hadisçilere göre bu haberlerden biri, diğerini tahsis ettiği için aralarında bir ihtilaf bulunmamaktadır.¹⁶⁰

Aralarında cem ve te'lif imkânı olan zıt görünüşlü diğer bir haber de "sirâyet yoktur." hadisi ile "cüzzamlıdan aslandan kaçtığın gibi kaç" hadisidir. İbn Kuteybe'ye göre bu iki hadis arasında hiçbir ihtilaf yoktur. Ancak Hadislerinin her birinin kendine has yeri ve zamanı vardır. Her biri kendi yerine konulduğu zaman ihtilâf ortadan kalkar.¹⁶¹ Bu iki haberden birinci haberde doğal olarak hiçbir hastalığın diğer bir kimseye geçmeyeceği belirtilirken, diğer bir haberde aslandan kaçır gibi cüzzamlıdan kaçınılması emredilmektedir. Söz konusu iki hadiste sahih olup aralarında bir çatışma yoktur. Şöyle ki hastalıklar kendiliklerinden bulaşmaz; Fakat Yüce Allah, hastanın sağlam kimse ile temasını, hastalığın ona bulaşmasına sebep kılmıştır. Nitekim fenâ kokusu fazlaşan cüzzamlıyla uzun bir müddet oturan ve onunla temas eden kimse de o hastalığa yakalanmaktadır. Nitekim vebâ vb.

154 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, VII, 53.

155 Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 43.

156 İbn Manzur, VII, 24; Âsım Efendi, II, 1168.

157 Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 148.

158 Ebu Dâvût, *Tahârâ*, 33; Tirmizi, *Tahârâ*, 50; Nesâî, *Tahârâ*, miyâh, 3; İbn Mâce, *Tahârâ*, 75.

159 İbn Mâce, *Tahâre*, 76.

160 Bkz. İbn Kuteybe, 336, 337; Suyûtî, *Tedrib*, II, 197.

161 İbn Kuteybe, 102, 103.

hastalıkların bulaşmasından korkularak buldukları mahalden uzaklaşmaktadır.¹⁶²

Hadisin hadisle tahsisi noktasında hadisin kavfî ve fillî, takrirî, mütevâtir veya âhad olmasının bir farkı yoktur. Bunlardan biri diğerini tahsis edebilir.¹⁶³ Meselâ, “Uyuduğu veya unuttuğundan dolayı namazını geçiren kimse hatırlayınca hemen onu kılsın; onun için vakit, namazı hatırladığı zamandır.”¹⁶⁴ hadisi ile üç vakitte namaz kılmayı yasaklayan hadis¹⁶⁵ arasında bir anlam çatışması görülmektedir. Ancak ilk hadisin sonundaki “hatırlayınca hemen onu kılsın” şeklindeki umum ifâde eden ifâdeyi, üç vakitte namaz kılma yasağıyla ilgili son hadis tahsis etmektedir.¹⁶⁶

b-Takyîd: Mutlak (kayıtsız ve şartsız) ifâdeli birbirine zıt bir veya iki hadisi, bazı manalarının çıkarılmasını gerektirecek kayıtlara bağlamak, sınırlandırmak, muhtevasını daraltmak,¹⁶⁷ diğer bir ifadeyle mutlak ifâdeli iki zıt anlamlı hadisi, birbirine zıt kayıtlara bağlayarak veya biri mutlak öteki mukayyed iki hadisten mutlakı mukayyede göre yorumlayarak aralarındaki teâruzu (çelişkiyi) gidermektir.¹⁶⁸ Biri mutlak diğeri mukayyed iki hadisten mutlak, hükmü herhangi bir kayda bağlı kalmadan kayıtsız olarak isbat ederken, mukayyed, aynı hükmü belli bir kayda bağlı olarak ortaya koymaktadır. Bu durum, bir teâruz (anlam çatışması) oluşturmaktadır. Bu durumda yapılacak iş, mutlak olan hadisi mukayyed olana hamlederek teâruzu gidermektir. Meselâ “Su temizdir, onu hiç birşey kirletmez.”¹⁶⁹ hadisinde mutlak sudan söz edilirken hangi vasıfta olursa olsun suyun temiz olduğu anlatılmaktadır. Aynı konuyla ilgili olarak, “Su iki külle miktarına ulaşınca pislik tutmaz.”¹⁷⁰ hadisinde ise “iki külle” den az olan suyun temiz olmadığı ifâde edilmektedir. Bu iki hadis arasında bir anlam çatışması görüldüğü gibi, ayrıca “Rengi veya tadı değişmedikçe su pislik tutmaz.”¹⁷¹ hadisi de vasıfları değişen suyun, miktarı ne olursa olsun kirleneceğini bildirmektedir. “iki külle” kaydı ve “Rengi, kokusu ve tadı değişmedikçe” kayıtları, birinci hadiste mutlak olarak belirtilen suyun temizliği ifadesine aykırı görülmektedir. Birbirleriyle teâruzlu görülen bu hadislerle ilgili olarak İbn Kuteybe, suyun iki külle miktarına ulaşmayınca pislik taşıdığını; hadisteki “iki külle” sözüyle, necâsetin galip gelemeyeceği ve hiçbir şeyin

162 Suyûtî, *Tedrib*, II, 197; Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, 102-103.

163 Serahsî, *Usûl*, II, 18.

164 Şâfiî, 80, 81.

165 Şâfiî, 80.

166 Serahsî, *Usûl*, II, 18.

167 Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 149.

168 Çakan, 179.

169 Ebû Dâvût, *Tahârâ*, 34; Tirmizî, *Tahâre*, 49.

170 Ebû Dâvût, *Tahâre*, 33; Tirmizî, *Tahâre*, 50; Nesâî, *Tahâre*, 43.

171 İbn Mâce, *Tahâre*, 76.

pisletemeyeceği suyun miktarının açıklanmak istendiğini belirtir.¹⁷²

Şâfiî ise söz konusu hadislerin arasını şöyle cem eder: “İki külle veya daha fazla olan su, vasıflarından biri değişmedikçe herhangi bir şeyle kirlenmez; iki külleden az su ise, vasıfları değişsin değişmesin, içine bir pislik düşünce kirlenir. Yine evsafından biri, içine düşen bir pislik nedeniyle değişmiş olan su da iki külle veya daha fazla olsa da kirlenmiş demektir.”¹⁷³

c- Haml: İhtilâflı haberleri çözüm usulleri arasında yer alan “haml”, zahiren birbirine zıt hükümler ihtivâ eden hadislerin, farklı vürud şartları ortaya konarak bağdaştırılması, böyle hadislerin çeşitli hadise ve manalara yorumlanması demektir. Diğer bir ifadeyle bir nevî hadisleri, kendi bağlamlarıyla ilgili olarak ait oldukları yere koymaktır.¹⁷⁴ Meselâ bir hadiste: “Hastalığının iyileşmesi için vücudunu dağıttırın veya kendisine okutup üflettiren Allah’a tevekkül etmemiştir.”¹⁷⁵ buyurulurken bir başka hadiste “Tedâvi usullerinizden en faydalı olanlar: kan aldırma, bal şerbeti içmek ve ateşle dağıtmaktır.”¹⁷⁶ buyurulmaktadır. Söz konusu bu hadisler arasındaki anlam çatışmasıyla ilgili olarak İbn Kuteybe: “Hadislerin arasında bir uyumsuzluk yoktur; ancak her hadisin ayrı ayrı yeri vardır, oraya konulduğu zaman uyumsuzluk kalkar.”¹⁷⁷ diyerek birinci hadisi, hastalanmadan önce hastalanmamak için sağlam bir vücudu dağıtmaya; ikinci hadisi de hastalandıktan sonra iltihaplanmalar, kan durmaması, karında ve bedende su toplanması vb. hallerde tedâvi için dağıtmaya hamletmektedir.¹⁷⁸ Nitekim Serahsî de böyle birbirleriyle çelişkili gibi görünen iki haberin de hükmünün bir olduğu; Rasûlüllah’ın kelimini faydasız olan şeylere hamletmenin kesinlikle caiz olmadığı kanaatinde dir.¹⁷⁹ Vürud sebeplerinin bilinmesinin hadislerde iç tutarlılığı sağlamada yararlı olacağı gibi, genel olarak dini naslar arasında hangisinin daha evvel veya daha sonra olduğunun bilinmesine yardımcı olacağı da ortadadır. Daha önce de belirtildiği üzere naslar arasında hangisinin nâsih ve mensuh olduğu çoğu zaman vürûd yoluyla bilinmektedir.

Serahsî’ye göre bir haberin muhtelif rivâyetlerinden zâid olanlarla nakıs olanların durumu da ihtilâf konusudur. Ona göre zaid haberlerdeki ziyâdelik ancak sıhhatinin ispatından sonra makbuldür. Ama İmam Muhammed ve Şâfiî zâid haberlerin makbul olduğunu söyleyerek her iki haberle (zaid olan ve olmayanla) de amel etmişlerdir. Halbuki Serahsî’ye göre aynı olan zâid ve nakıs haberlerden, zâid olan hakkında şüphe edilmesi mümkündür. Şüphe ise

172 İbn Kuteybe, 337.

173 Şâfiî, 74.

174 Aydın, *Hadis İstihlâfları Sözlüğü*, 67; Çakan, 184.

175 İbn Hanbel, IV, 249, 251.

176 Buhâri, Tıb, 4.

177 İbn Kuteybe, 329, 331.

178 İbn Kuteybe, 331.

179 Serahsî, *Usûl*, II, 25.

bir haberin sıhhatini yok edebilir. Ancak aslı aynı olan bir haberin zaid ve nâkıs varyantları arasındaki bir ihtilaf, o haberin Hz. Peygamber tarafından değişik iki zamanda söylendiğinin bilinmesi neticesinde her iki haberle de amel etmek vacib olur. Çünkü her iki haberde de hüküm birdir; Allah Rasûlü'nün sözünü faydasız şeylere hamletmek kesinlikle caiz değildir.¹⁸⁰ Hem de iki hüküm arasında mutlak olan mukayyede hamlolunmaz. Mesela bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.), "Gıda maddelerini kabz etmeden evvel satmayı yasaklamıştır."¹⁸¹ buyururken diğer bir hadiste, "Bir malın kabz edilmedikçe satılmasının yasaklanmış olduğu"¹⁸² variddir. Hadisteki "gıda maddesi" lafzı, mukayyed bir ifade olup, hadisin mutlak manaya hamledilmesi doğru olmamaktadır. Yoksa kabz edilmedikçe hiçbir şeyin satılması caiz değildir. Böyle durumlarda Serahsî, her iki hadisi bir görüp ikisiyle de amel etmektedir.¹⁸³

2. Nesh

"Hadisin Hadisle Neshi" başlığında da izah edildiği üzere¹⁸⁴ Serahsî'ye göre iki veya daha fazla âyet ve hadisler arasındaki istisna, tahsis ve müjmeli beyan yoluyla çözüm imkân olmayan ihtilaflar, nesh yoluyla çözülür. Buna göre çözümsüz olmadığı halde, naslar arasında bazen zâhiri bir ihtilaf da olabilir. Fakat iki ayrı kıyas hükmü arasında hem ihtilaf, hem de nesh olmaz. Çünkü kıyas hükümleri ilim değil, reydir. İhtilaf iki ayet arasında olursa genelde haberlere, iki haber arasında olması halinde de kıyas veya sahabe sözlerine gidilerek çözülür.¹⁸⁵

3. Tercih

Meylettirmek, galip getirmek veya bir terazinin iki kafesinden birinin ağır basması demektir.¹⁸⁶ İstilahta ise aralarında zıtlık görülen iki hadisten birini diğerine karşı üstün kılıcı bir özellikten dolayı üstün kabul etmektedir.¹⁸⁷

İhtilafli haberlerin tercih usulüne gelince, bu da bir haberin gerek sıhhati gerekse genel hükümleri bakımından başka bir haberden daha elverişli olmasına rağmen kabul edilmesidir. Ancak tercihin naslarda geçerliliği konusunda İslâm bilginleri arasında bazı ihtilaflar olmuştur. Onlardan bazıları naslar arasındaki teâruzda tahyir veya tevakkufu gerekli görürken İmam

180 Aynı Yer.

181 İbn Mâce, Ticaret, 37.

182 Buhârî, Buyû, 54, 55; Müslim, Buyû, 30, 35, 36; Ebû Dâvûd, Buyû, 65; Nesâî, Buyû, 55.

183 Serahsî, Usûl, II, 26.

184 Bkz. Serahsî'nin Hadislerde Nesh Anlayışı, 3-6.

185 Serahsî, Usûl, II, 13, 18; Ayrıca bkz. Makalemizin Serahsî'nin Hadislerde Nesh Anlayışı, 3-6.

186 İbn Manzûr, II, 445.

187 Aydınlı, 154; Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, 209.

Malik, naslarda tahyir usûlünü tercih usûlünden daha isabetli görmektedir.¹⁸⁸ Şâfîî ise tercihin gereğini şu sözleriyle açıklamaktadır: “İhtilâfa nisbet edilen iki sahih hadis, her yönüyle birbirine tam bir şekilde denk olamazlar. Bu durumda biz, daha sabit ve sahih olanına yöneliriz.”¹⁸⁹ Hanefî alimlerden İsâ b. Ebân (220/835) da, ihtilaf halinde iki nastan birinin tercih edilmesindeki birtakım hata risklerine dikkat çekerek, tercihte mutlaka daha sahih olan tarafın alınması gerektiğini belirtmiştir.¹⁹⁰ Görüldüğü üzere sahihliği ziyade olan haber tercih olunmaktadır.

Ayrıca Serahsî, hadislerin ihtilaf ve teâruzu halinde tercihin ancak müsbet hükümle hasıl olacağını ileri sürerek özetle şunları söyler: “Müsbet hükümlü bir haberle menfî hükümlü bir haberin ihtilâfî durumunda hangisinin tercih edileceğinde Hanefî üleması ihtilaf etmiştir. Ebü’l Hasan el- Kerhî (340/951)’ye göre müsbet hükümlü bir haberle menfî hükümlü bir haber ihtilaf ederse, müsbet hüküm, onu nakleden râvî’nin doğruluğuna menfî hükümden daha delâlet edici olduğundan müsbet haber tercih edilir. Bu sebeptendir ki şahadette menfî hükme karşı müsbet hüküm kabul edilir. Hanefî alimlerinden İsâ b. Aban’a göre ise böyle bir durumda menfî hükümle amel tercih edilmektedir. O, Ebü’l Hasan’ın ileri sürdüğü, müsbet haberin râvîsinin sıdkına delâlet edeceği görüşünün aksine, menfî haberin râvîsinin sıdkına delâlet edeceği görüşündedir.

Konuyla ilgili olarak Serahsî, Hz. Peygamber’in Meymûne ile evlenmesi hakkındaki iki haberden birisinde muhrim (ihramlı) iken diğesinde muhul (ihramsız) olduğu halde evlenmesiyle ilgili haber hakkında ilk Hanefî alimlerinin ihtilâfını belirtir. Söz konusu olayla ilgili olarak O, Hz. Peygamber’in Meymûne ile ihramsız olarak evlendiği rivâyeti müsbet olduğu halde, ihramlı iken evlendiği rivâyetini benimsediklerini; ancak Hz. Peygamber’in Meymûne ile evlenme akdini ihramlı iken, fiilen evliliğini de ihramdan sonra gerçekleştirdiğini söyleyerek söz konusu iki haber arasında tercihi gerektiren bir ihtilafın olmadığını; Hanefî âlimlerinin de bunda ittifak ettiğini ifade eder. Aynı konuyla ilgili olarak Serahsî, Hz. Peygamber’in hizmetçisi Berire’nin, kocası hür iken âzad edildiği veya kocası köle olduğu halde âzad edildiği ve Rasûlullah’ın O’nu serbest bıraktığı şeklindeki iki haberden müsbet olan “Berire âzad edildiğinde kocası hürdü.” şeklindeki haberi tercih ettiğini belirtir. Bütün bu örnekler, Serahsî’nin müsbet hükümlü haberi tercih ettiğini göstermektedir.

Sahibü’l-Kıssa’nın veya olayın içinde bulunan kimsenin durumu daha iyi bilmesinden dolayı râvinin olayla ilgisini yani râvinin olayın başından geçtiği kişi olması da usulde tercih sebeplerindedir. Nitekim İbn Abbas, altı

188 Suyûtî, *Tedrib*, II, 202.

189 Şâfîî, *Risâle*, 100 (Çakan, 209).

190 Serahsî, *Usûl*, II, 21.

şeyde ribâ olur hadisini duyduğu zaman, kendisinin rivâyet ettiği, “Ribâ ancak taksitle satışlarda olur.” şeklindeki haberi terk etmiştir.¹⁹¹ Bu durumla ilgili olarak da Serahsî, İbn Abbas’ın rivâyeti olan, “Hz. Peygamber’in eşi Meymûne ile ikramlı iken evlendiği “Rivâyeti ile, buna karşı olarak Yezid b. Esam’ın rivâyet ettiği, “Hz. Peygamber, Meymûne ile ihramlı olmadığı halde evlendi.” rivâyeti arasında tercih yapar. Serahsî, hüccetin (söz konusu haberin) kendisini tercih dışı bırakarak râvilerin keyfiyetini tercihe esas alır. İbn Abbas’ın mezkur rivâyeti Meymûne’nin yanında okumuş olmasını ve İbn Abbas’ın daha sağlam olması sebebiyle O’nun rivâyetini benimsediğini; böylece O, yukarıdaki kuralın yani râvînin olayın içinde bulunmasının tercihte her zaman geçerli olmayacağını göstermiş olur.¹⁹² Buna karşılık bazıları da ihtilaf halinde herhangi bir olayla doğrudan ilgili olanların rivâyetlerinin makbul olması gerektiğini düşünerek, akrabası olan Yezid b. Esam’ın rivâyet ettiği Meymûne’nin haberinin tercih ve takdim edildiğini ileri sürerler.¹⁹³ Örneklerle izah edilen bazı tercih sebeplerinde görüldüğü üzere ihtilaf çözüm sistemlerinden olan tercih, İslam bilginlerinin geneli tarafından kullanılmaktadır. Cem ve te’lif imkanı olmayan, aralarında neshin varlığına da hükmedilmemiş olan ihtilaf ve müteâriz hadisler bazı sebeplere istinâden tercih işlemine tabi tutulmaktadır. İhtilaflı hadislerin çözümü ile ilgili olarak gerek râvîlerin sıfatları, gerek delilin kendisi, gerekse başka nedenlerle ilgili olan tercih esasları ve sebepleri de denilen bu hususların sayısı hakkında ihtilaf vardır. Bazı alimlerce 13, 50 ve 100’ün üstünde rakamlarla ifade edilen tercih sebeplerini Suyûtî, Tedrîb’inde yedi gurupta verirken ¹⁹⁴ hadislerdeki ihtilaflarla ilgili müstakil eser sahibi İsmâil Lütfî Çakan bu tercih sebeplerini şu dört gurupta özetler:

a- İsnad ile ilgili tercih sebepleri (râvîlerle ilgili haller, tahammül vakti ve şekli ile ilgili sebepler.

b- Metin ile ilgili tercih sebepleri (Rivâyet keyfiyeti), vürûd vakti, hadis lafızları ve uslûbü.

c- Hüküm yönünden tercih sebepleri.

d- Harici sebepler.

4. Tevakkuf

İhtilaf ve müteâriz hadislerin çözümüyle ilgili hemen hemen bütün guruplarda çözüm sistemlerinin sonu olan tevakkuf , aralarındaki ihtilaf ve zıtlık için bir hal çaresi bulunmayan hadisler üzerinde bir hal çaresi

191 Bkz. Serahsî, Usûl, II, 21.

192 Serahsî, Usûl, II, 21, 23.

193 Şâfiî, 530; Bağdâdî, el-Kifâye, 435.

194 Suyûtî, Tedrîb, II, 198-202.

buluncaya kadar o hadislerle ilgili ameli terketmek, beklemek demektir.¹⁹⁵ Terk, tahyir ve tesâkut terimleriyle de anlamdaş olan tevakkuf, ihtilaflı ve müteâruz hadislerden hiçbirleriyle amel etmemek, hadisler arasındaki teâruzda bir tercih sebebi bulunmadığı durumlarda bir hal çaresi bulununcaya kadar ilgili hadislerin amelden düşmesidir.¹⁹⁶ Görüldüğü üzere tevakkuf, ihtilaflı ve müteâruz hadisler karşısında meşru olarak getirilmiş ve kurallara uygun bir çözüm bulunmaması halinde yapılmaktadır. Bazı Usûl kitaplarında belirtildiği üzere bu usûl, Hz. Peygamber'e sorulan sorular karşısında onun susup hakkında ilâhi bir hüküm nazıl oluncaya kadar beklemesinden istinbât edilmiştir. Nitekim Peygamber (s.a.v.), kelâle ve zıhar hakkında kendisine soru sorulduğunda, haklarında âyet nâzil oluncaya kadar susmuştur. Bu nedendir ki ihtilaflı haberler hakkında da meşru bir delil hâsil oluncaya kadar susup beklemek, câiz görülmektedir.¹⁹⁷

Hiçbir usulcünün tevakkufun pratik değerinden söz etmemiş olması nedeniyle Hadis Usûlü alimleri onun nazarî olduğunu, pratikte hemen hemen hiç yeri olmayan tamamen farazi bir hal çaresi olduğunu belirtirler.¹⁹⁸ İ. Lütfi Çakan'ın da belirttiği üzere İbn Huzeyme'nin, "Te'lifi mümkün olmayan, birbirine zıt iki sahih hadisin bulunamayacağı, böyle hadisler bulunursa te'lif edebileceği"¹⁹⁹ şeklindeki sözleri de tevakkufun teorik olduğunu, pratikte bulunmadığını destekler mahiyettedir. Hadis alimleri tarafından teorik olduğu belirtilen tevakkuf, fıkıhçıların eserlerinde ihtilaflı haberleri değerlendirirken tesâkut diye nitelendirdikleri işleme benzemektedir. Mesela "Sizden birinizin kabını köpek yalarsa, biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkasın."²⁰⁰ hadisi bir rivâyette "Birincisi toprakla olmak kaydıyla" şeklinde de vârid olmuştur. "Birincisi" ve "sonuncusu" şeklindeki²⁰¹ birbirine zıt olan iki rivâyetin arası cem edilemediği için bu kayıtlar karşılıklı olarak hükümden düşmüşler yani terk olunmuşlar, "biri toprakla olmak kaydıyla" şeklindeki rivâyet bâki kalmıştır.²⁰²

Dinî naslar arasındaki teâruzu giderme konusunda Serahsî'nin de usûl olarak özetle belirttiği üzere: İki âyet arasında teâruz (anlam çatışması) meydana geldiğinde, aralarındaki tarihi bilmek için sebep-i nüzüle müracaat edilir. Delillerle ilgili bu tesbit neticesinde sonraki delil nâsîh, önceki mensuh olur. Bu durumda nâsîhle amel vacib olur, mensuhla amel ise caiz değildir. Delillerin (âyetlerin) tarihi bilinmediği takdirde hadisenin hükmünü öğrenmek

195 Aydınlı, 155.

196 Suyûtî, *Tedrib*, II, 202; Aydınlı, 154.

197 Demirci, Ahmet, *Hadis Usûlü*, 133.

198 Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 236, 237.

199 Suyûtî, *Tedrib*, 196.

200 Tirmizî, *Tahâre*, 68; Ebû Dâvûd, *Tahâre*, 37; Nesâî, *Miyâ*, 7; İbn Mâce, *Tahâre*, 31; Dârimî, *Vudû*, 59; İbn Hanbel, II, 427, 489, 508; IV, 86; V, 56.

201 Tirmizî, *Tahâre*, 68.

202 Tehâvî, *Müşkilâtı'l-Asar*, III, 272.

için Sünnete müracaat etmek vâcibdir. Sünnette delil bulunduğunda onunla amel vâcib olur. Bu durumda biriyle amel etmek, diğerinden daha evlâ olmadığı için deliller arasında teâruz ve ihtilaf vukûunda her iki âyetle de amel düşer. Hadisenin hükmü, Kitapta (âyette bulunmayıp) zorunlu olarak Sünnete gidilmesi durumu da bu hükme dahildir. İki Sünnet (hadis) arasında ihtilaf vukû bulduğunda, hadislerin tarikleri bilinmiyorsa, hadisenin hükmüne delil olma noktasında sahabe kavli ve sahih kıyas gibi sünnetten sonra şer-i deliller arasında yer alan şeylere müracaat edilir. Çünkü iki delilin ihtilaf ve teâruzu halinde her iki delille de amel düşmektedir. Bu durum, ameli aslen yok duruma getirir. Buna misal olarak Serahsî der ki: “İki adam bir kadının nikahı konusunda iddiada bulunsa, her ikisi de denk bir şekilde delillerini ortaya koysalar, bu durumda iki adamdan birinin delilini tercih düşer (her ikisinin delili de tercih edilmez). Her iki delil de batıl olur, netice de onlardan her biri delil getirmemiş gibi olurlar.

Serahsî'ye göre kıyas hükümleri arasında olan ihtilaf ve teâruz için de şer'î delillere baş vurulur. Ancak şer'î bir delil veya şer'î bir delille takviyeli kıyas bulunmaz ise müctehidin kişisel görüşlerine mürâcaat edilir. Bu durum, usul olarak bir nevî bir insanın kible ciheti hakkında ihtilaf ettiğinde birisine sorup, onun verdiği bilgilere uyması gibidir. Fakat hata ve sevaptan halî olmayan müctehidin, bilgisiyle kalbi mutmain olmaz ve tercih imkanı da sağlanmamış olması halinde delillerin inkıtâi yani bitmesi sebebiyle zaruretten dolayı hükme'l-amel edilir (sorduğu mü'min birinin ameline uyulur). Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), “Mü'minler Allah'ın nuruyla bakar ve mü'minin ferâseti yanılmaz.”²⁰³ buyurmuştur. Yine Serahsî, kible cihetini gösteren delillerin yok olması durumunda namaz kılan kişinin taharrisini (Kibleyi araştırmasını) câiz görmekte, taharri yapan kimse, namazında kibleye isâbet etse de, etmese de durumun aynı olup namazının caiz olduğunu; çünkü taharrî yapan böyle bir kimsenin amelinde Hz. Ali'nin sözü olan, “Müteharri'nin Kiblesi niyetine aldığı yöndür.” anlamındaki şer'î bir delile dayandığını belirtmektedir.

Serahsî, iki kıyasın teâruz ve ihtilâfı anında da delillerin inkıtâından ve zarûretten dolayı tahyiri (tevakkufu) caiz görmektedir. Çünkü hadisenin hükmünü bilmek için kendisine müracaat edilen son şer'î delil kıyastır. İki kıyas arasındaki teâruz sebebiyle amelin terk edilmesi durumunda hadisenin hükmünü vermek için dolaylı delile ihtiyaç duyulacaktır. Dolaylı delil ile amel ise, delilsiz amel demektir. Halbuki içinde hata ve sevap ihtimali bulunan şer'î bir delille amel etmek ise, delilsiz amelden daha evlâdır.²⁰⁴

Serahsî'ye göre delildeki zaruret, ancak birbirine zıt iki kıyas arasında olur, bir hadisenin hükmünü bilmek için kendisine müracaat edilen ve şer'î

203 Tirmizî, *Tefsîr*, 15, 6.

204 Serahsî, *Usûl*, II, 14.

delil olan iki nas arasında bulunmaz. İşte bundan dolayıdır ki aralarında ihtilaf olan iki nâstan biriyle amel etme noktasında muhayyerlik (istediği gibi amel etmek) yoktur. Yani tevakkuf veya tesâkut vardır. buna göre mesela, yanına birisi kirli, diğeri temiz iki kab su alarak yola çıkan bir kimse, yolculuğu sırasında bunlardan hangisinin temiz olduğunu karıştırmaması halinde, su içmek için istediği birisini kullanmasında sakınca olmasa da abdest almak için onlardan birisini kullanamaz; her ikisini de terkeder. Çünkü bir kimsenin abdest suları hakkında şekketmesi durumunda, yapması gereken şey olarak teyemmüm vazedilmiştir. Ama içme ihtiyacına mukabil vazolunan herhangi bir şey yoktur.²⁰⁵

III. SERAHSÎ'NİN RÂVÎ VE RÎVÂYET DEĞERLENDİRMESİ

Kur'ân-ı Kerim'den sonra İslâm'ın ikinci kaynağı durumunda olan sünnetin sözlü ve yazılı ifâdesi olan hadislerin doğru bir şekilde nesilden nesile aktarılması, müslümanları tarih boyunca en çok meşgul eden bir konu olmuştur. Sahâbe döneminden beri hadisi muhâfazaya, onu doğru ve eksiksiz aktarmaya müslümanların önem vermelerinin sebebi ise, şüphesiz dînî gayretleri ve bu konudaki Allah ve Rasûlü'nün talimatlarıdır. Yüce Allah'ın kendine itâat ve sevgiyi, Rasûlüne itâata bağlamış olması,²⁰⁶ Rasûlü'nün emirlerine uymalarını kullarına emretmiş olması²⁰⁷ da O'nun sünnetine uymayı ilke edinmede kuşkusuz büyük önem taşımaktadır. Bunun yanında Rasûlüllah (s.a.v.), "Benden bir hadis işitip de onu belleyen, sonra onu başkalarına aktaran kişinin Allah yüzünü ağartsın! Olabilir ki, burada bulunan fıkıh hâmili (derin ve ince anlayış sahibi) bir kimse, kendisinden daha anlayışlı olan bir kimseye onu ulaştırır."²⁰⁸ buyurarak hadisin öğretisi, korunması ve aktarmasına dikkat çekmektedir. Ayrıca Allah Rasûlü'nün, kendisine yalan isnâdını yasaklaması ve sözlerinin nakli sırasında bir değişiklik yapılmaması konusunda ashâbını uyarması da O'nun sünnet ve hadisin korunmasına verdiği önemin bir ifâdesidir. O, rivâyetle ilgili olarak, bir hadislerinde kendisine söylemediği sözleri isnâd etmenin, başkalarına yalan isnâd etmek gibi olmadığını belirtirken²⁰⁹ bir başka hadislerinde: "Kim bana bilerek yalan isnâd ederse cehennemdeki yerine hazırlansın!"²¹⁰ tehdidinde bulunmaktadır.

205 Serahsî, Usûl, II, 14.

206 Âl-i İmrân, 3/31-32.

207 Haşr, 59/7; Nisâ, 4/80; Mâide, 5/92; Âl-i İmrân, 3/31-32.

208 Tirmizî, İlim, 7 (V, 34); Ebû Dâvud, İlim, 10 (IV, 68-69); İbn Mâce, Mukaddime, 18 (I, 84-85); Dârimî, Mukaddime, 24 (I, 74-75); İbn Hanbel, IV, 80, 82.

209 Müslim, Mukaddime, I, 10.

210 Buhârî, İlim, 38 (I, 35); Ebû Dâvud, İlim, 4 (IV, 63).

Arzedilen Mezkûr ve benzeri haberleri gözönünde tutan bilginler, hadisi din saymakta,²¹¹ ve bu yüzden hadis rivâyetinin de dîmî bir görev olduğunu ifâde etmektedirler. Muhaddisler de sahih hadisin tesbitinde isnâdın temel teşkil ettiği konusunda görüş birliğine sahiptirler. Nitekim muhaddisler, hadisleri eksiksiz ve doğru aktarmayı sağlamak için sahâbe döneminden beri yazının yanında isnâd sistemini kullanmışlar, bu sistemi de mükemmel esaslara ve kriterlere bağlamışlardır.²¹²

Hadis Usûlünde isnâdın sıhhati, onu oluşturan râvîlerin sıhhatine bağlıdır. Râvîler de adâlet ve zabt sâhibi olup olmadıklarına göre değerlendirilir. Rivâyeti delil sayılabilecek kimsenin adâletli ve rivâyetinde zabt sâhibi olmasının şart olduğu hususunda ise hadis ve fıkıh âlimleri icmâ etmişlerdir.²¹³ Bu sebeple biz, râvîlerin cerh ve ta'dil açısından rivâyete ehil olup olmadıklarının, râvide aranan şartları taşıyıp taşımadıklarının da izah edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Söz konusu izahattan önce râvî ve rivâyet terimlerini kısaca izah etmenin yararlı olacağı inancındayız.

Sözlükte, "nakletmek" ve "taşımak" kök anlamından "nakleden, taşıyan"²¹⁴ anlamlarına gelen "râvî", terim olarak, "Sünnet, Hadis vb. haberleri öğrenip de edâ terimlerinden biriyle kendisinden sonrakilere nakleden yani Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini usûlüne uygun olarak rivâyet eden kimse"²¹⁵ demektir. Rivâyet de, Hadis ve Sünneti edâ sîgalarıyla söyleyenine veya yapanına nisbet etmek, senetle nakletmektir.²¹⁶ Rivâyetin sıhhati ise, her şeyden önce onu nakleden kimselerin güvenilir olup olmamalarına, râvî ile ilgili şartları taşıyıp taşıyamamalarına bağlıdır.

A. Râvide Bulunması Gereken Şartlar

Serahsî'ye göre râvide şu dört şartın bulunması gerekir:

1- İslâm: İslâm vasfı, üzerinde ülemânın icmâ ettiği adâlet şartı içinde bir unsur olup, kâfirin rivâyetini kabul etmek ise, icmâyâ ters düşmektedir. Serahsî'ye göre de bir râvînin hadisinin kabul edilmesi için müslüman olması şarttır. Çünkü, müslüman olmayanların hakikati gizlemeleri ve dine yalan haber katmaları mümkündür. Kâfirler, dinde müslümanlara düşman oldukları için, Hz. Peygamber'e nisbet ettikleri dinden olmayan bir şeyi, dine girdirmek sûretiyle İslâmın esaslarını yıkmak için kullanabilirler. Bu nedenle onların beyânına îtimat edilmemektedir.²¹⁷ İslâm'dan maksat, Yüce Allah'ı,

211 Dârimi, Mukaddime, 38 (I, 114); Hatib, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 196-197.

212 Bu konuda bkz. Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, 17-59; *Âli isnâd açısından Abd b. Humeyd ve Kürib-i Sitte İmamlarının Sülâsiyyâtı*, 221-234, IV., E.Ü.S.B.E.D.

213 İbn Salah, *Ulûmü'l-hadis*, 114.

214 Âsım Efendi, IV, 990.

215 Koçyiğit, *Hadis İstihlâları*, 369, 371; Aydınlı, 128; Çakan, *Usûl*, 77.

216 Aydınlı, 128; Çakan, *Usûl*, 77.

217 Serahsî, *Usûl*, I, 346.

sıfatlarıyla birlikte tasdik ve ikrar, şeriatını ve hükmünü kabul etmektir. Bu da ya kişinin müslümanlar arasında yetişip tanınmasıyla ve ana babası gibi kendi dışındaki kimselerin tasdikiyle sabit olur ya da kendi beyanıyla anlaşılır.²¹⁸

Müslüman olmayanın beyânına itimat edilmediğinden hadis râvîlerinin müslüman olması tabiî görülüp açık bir şart olarak belirtme ihtiyacı duyulmamıştır. Şüphesiz hadis nakleden râvî, her şeyden önce kendi dinine taallük eden meselelerle ilgili haberleri naklettiği için, bu nakillerin sorumluluğunu yüklenmek durumundadır. Bu sebeple kendi inancını nakleden hadis râvîsinin müslüman olması oldukça doğaldır. Aksi halde İslâm'ın ikinci kaynağı olan hadislerin müslüman olmayan ve beyânına itimât edilmeyen kimseler tarafından ifsâdı söz konusu olur. Serahsî'ye göre kâfirin hadis rivâyeti, suyun necasetini haber vermesi gibidir. Çünkü haber verilen kimse, kâfirin doğru söylediğine kanaat getirirse, bu suyla abdest alır. Ancak, onun doğru söylediğine inanarak suyu dökse, sonra da teyemmüm yapsa, bu daha makbuldür. Eğer suyu dökmeden teyemmüm yapıp namazını kılsa, namazı câiz olmaz. İşte kâfirin hadis rivâyetindeki durumu, suyun pis olduğunu ihbar etmesindeki durum gibidir. Böyle bir kimsenin dinle ilgili haberi, tıpkı suyun necasetiyle ilgili haberi gibi kabul edilmez ve delil olmaz.²¹⁹ Ancak İslâm âlimleri tarafından râvînin, hadis rivâyet ettiği sırada müslüman olması şart koşulurken, İslâm olma şartının, hadisi duyduğu ve aldığı sırada olması gerektiğini ileri sürenler de vardır.²²⁰

2-Akıl: Bu, doğruluk ve sözü bellemek bakımından gerekli olup hadis râvîsinin temyiz kabiliyetine sahip olmasıdır. Serahsî, rivâyet edilen haber, mânîdar bir söz olduğundan dolayı ve onu nakledenin sözünün muteber olabilmesi için, râvînin akıl melekesine sahip olmasını şart görür.²²¹ O'na göre akıl, hislerin idrakının sona erdiği yerde başlayan ve delilleri inceleme anında lamba gibi kalbin yolunu aydınlatan bir nurdur.²²² Akıl, kâmil ve noksan olarak ikiye ayrılır. Kâmil akıl, yetişkin (bâliğ) kimsenin aklı olup, unutmama ve hata âfâtına uğramayan akıldır. Noksan akıl ise, zararını ve faydasını ayırt edemeyen, mümeyyiz olmamış çocuğun ve ma'tuhun aklıdır. Ona göre çocuğun haberi hüccet değildir. Çünkü şeriat, onu kendi dünyevî işlerinde veli (yetkili) kılmamıştır. Halbuki din işleri daha önemlidir.²²³

Kâfirin rivâyetini kabul etmek icmâya ters olduğu gibi, mecnunun rivâyetini kabul etmek de icmâya ters düşmektedir. Temyiz yeteneğinden yoksun çocuk ve deli kimselerin rivâyetine asla itibar edilmemektedir.²²⁴ Hadis

218 Serahsî, *Usûl*, I, 352.

219 Serahsî *Usûl*, I, 371, 372.

220 Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 46.

221 Serahsî, *Usûl*, I, 345.

222 Serahsî, *Usûl*, I, 346, 347.

223 Serahsî, *Usûl*, I, 347, 348.

224 Suyûtî, *Tedrib*, I, 300; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 46.

râvîsi için akılla beraber şart koşulan bâliğ, sorumluluk şartı olup temyiz yeteneğine ulaşmaktır. Genellikle temyiz yeteneği, çocuğun sağıyla solunu tayin edebilmesi, söylenen sözü anlayabilmesi, eline verilen paranın değerini anlayabilecek vb. durumlarıyla ölçülür. Bu konuda belirli bir yaş haddi konulmamış olup çocuktan çocuğa, beldeden beldeye değişmektedir. Temyiz kudretli olan her yaştaki çocukların rivâyetleri kabul edilmekle birlikte, yalanı görülmemiş, temyiz yaşına ermeyen çocuğun rivâyetinin kabul edilebilirliği ihtilâflıdır.²²⁵

3-Adâlet: Sözlükte "adl" kökünden türemiş olan "adâlet", birçok değişik manalarının yanında "doğruluk, istikâmet, orta yolu muhâfâza etmek" anlamlarına gelmektedir.²²⁶ İstilahda "adâlet", bazılarına göre insanı büyük günah işlemekten ve küçük günah üzerinde direnmekten alıkoyan bir melekedir. Bazılarına göre de adâlet, kişinin şehâdet ve rivâyetinin kabul edilmesini gerektirecek şekilde insana tâat ve mürüvvetin hakim olmasıdır.²²⁷ Diğer bir ifâdeyle adâlet, bir râvînin dînî salâbetini, davranışlarındaki tutarlılığını, şahsiyet ve karakter yapısındaki dengeyi ifâde eden bir ölçüdür. İslâm âlimlerinden bazıları bu ölçünün sınırını çizmeye çalışmışlarsa da hassas olan bu ölçüde ihtilâfa düştükleri görülmektedir.²²⁸ Âdil kişi dendiği zaman, insafta ve adâletli hüküm vermede müstakim bir ahlaka sahip kimse kastedilmektedir. Serahsî'ye göre adâlet, açık ve gizli olmak üzere iki çeşittir. Açık adâlet, din ve isâbetli akılla sabittir. Çünkü bu iki vasf, kişiyi istikâmete sevkeder. Gizli adâlete gelince o, ancak kişinin davranışlarına bakılarak anlaşılır. İnsanların din ve akıl seviyeleri farklı olduğundan, adâletin hudûdunu belirlemek mümkün değildir. Ancak büyük günahlardan kaçınan kimse, din sınırları içinde istikâmet sahibi demektir.²²⁹ Ebû Hanife ve Irak ehline göre de adâlet, kişinin müslümanlığını izhâr edip açık fısktan uzak olmasıdır.²³⁰

Yine Serahsî'ye göre, şayet bir kimse, alış-verişinde âdil değilse, haberinde de yalan yönünün galip olduğuna inanılır. Çünkü haram olduğuna inandığı halde, diğer yasakları, işlemekten kaçınmayan kimsenin, haram olduğunu bildiği yalanı da önemsemeyeceği açıktır. Böyle bir kimsenin îtikat yönüne îtibar etmek, teâruzlu haberlerde tevakkufu gerektirir; ancak adâletine îtibar edilip sıdkı tercih edildiğinde, verdiği haber, şerîfatta amel için huccettir. İşte bunun içindir ki râvînin haberinin hüccet olabilmesi için onun âdil olması şarttır.²³¹ Râvide adâlet vasfının unsurlarına gelince onlar: a-Müslüman olmak

225 Aynı Yerler.

226 Serahsî, *Usûl*, I, 350; daha geniş bilgi için bkz. Âsım Efendi, III, 1428-1438; Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, 17-21.

227 Bu konuda bkz. Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, 17-21.

228 Aynı Yer.

229 Serahsî, *Usûl*, I, 350, 351.

230 Bağdâdî, *el-Kifâye*, 82.

231 Serahsî, *Usûl*, I, 345, 346.

(Râvî için şart olan "İslâm" başlığında izah edildi). b-Akıllı ve bâliğ olmak (Râvî için şart olan "Akıl" başlığında izah edildi). c-Fısk sebeplerinden (masiyetlerden) uzak kalmak, d-Mürüvveti ihlâl edici hata ve kusurlardan uzak kalmaktır.²³²

c- Fısk Sebeplerinden Uzak Olmak: Yukarıda da belirtildiği üzere adâlet vasfı içerisinde İslâm'ın zikredilmesiyle müslüman olan râvînin dininde ve mezhebinde istikâmet sahibi olması, adâletini iptal edici fık ve fücûrdan uzak olarak ibâdet ve îtikadıyla gerçek İslâm niteliklerine sahip bulunması kastedilmiştir. Buna göre hadis râvisi büyük günahlardan kaçınmalı, küçük günahlarda ısrar etmemeli ve takvâ sahibi olmalıdır. Nitekim fâsıkın getirdiği haberin araştırılması âyetle belirlenmiş bulunmaktadır.²³³

d- Mürûet (Kişilik ve Şahsiyet): Sâhibini güzelliklere sevk eden insânî ve örfî meziyetlere sahip olmak ve saygıya lâyık bir şekilde yaşamak da bir râvîde bulunması gereken adâlet vasfının belirtisidir. Şâffîler ve diğer İslâm âlimlerinin geneli, mürûeti râvîdeki adâlet vasfının bir unsuru olarak görmüşlerdir.²³⁴ Basit davranışlarda bulunmak, başkalarını alay ve eğlence etmek, yollara pislemek vb. karakteristik ve örfî olarak kişiliği küçülten bu nitelikler, şahıs ve beldelere göre değişmektedir.²³⁵

4- Zabt: Sözlükte "bellemek, hafızada tutmak" anlamlarına gelen "zabt", ıstılahta, bir râvînin işitmiş olduğu hadisi, başkasına rivâyet edinceye kadar herhangi bir değişiklik ve bozukluğa meydan vermeden işittiği şekilde hafızasında tutması ve gerektiğinde aynen tekrarlayabilmesidir.²³⁶ Serahsî'ye göre zabt, haberi gerektiği gibi işitmek, ondan kastedilen manayı anlamak, sonra bütün gayretiyle ezberlemek, daha sonra da onu rivâyet edeceği zamana kadar, herhangi bir gaybe uğratmamak için müzâkere ve mürâkebe ederek muhafaza etmektir. Zabt, zahir ve batın olarak ikiye ayrılır. Zahir olanı, haberin lafzı ve lügat manasıyla zabtını, bâtın ise buna ilaveten fikhî ve şer'î manasının zabtını ifade eder.²³⁷ Hadis terminolojisinde ise zabt, rivâyetinin kabulü için bir râvîde bulunması gereken iki temel vasıftan biridir. Ancak bu iki önemli sıfat bir râvîde bulunursa, o râvî güvenilir olma özelliğini kazanır. Bu sıfatlardan ikincisi ise, daha önce kısaca arzedilen adâlet sıfatıdır.

Zabt sahibi bir râvînin uyanık olup dalgın olmaması, ezberden naklettiğini ezberlemiş olması, kitaptan naklediyorsa kitabını iyi koruması, manayla rivâyet ediyorsa, manayı bozacak unsurları biliyor olması

232 Daha geniş bilgi için bkz. Hatib, 139-140; İbnSalâh, 114; bkz. Polat Selahattin, *Bid'atçının Rivâyeti*, E.Ü.İ.F.D., III, 409; Toksarı, *Nisab Açısından Rivâyet-Şehâdet Farkı*, E.Ü.İ.F.D., I, 231; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 44-47.

233 Daha geniş bilgi için bkz. Hatib, 139-140; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 300.

234 İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, 136, 137.

235 Suyûtî, *Tedrib*, I, 300.

236 Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 466; *Hadis Usûlü*, 46.

237 Serahsî, *Usûl*, I, 348.

gerekmektedir.²³⁸ Zabtın yokluğu, râvînin rivâyetinde vehim ve hatasının çokluğu ile anlaşılır. Eğer bir râvînin hadisleri, zabt şartlarını taşıyan diğer râvîlerin hadislerine uygun düşmezse, o râvî, zabt bakımından zayıf sayılır.²³⁹

B. Haberlerinin Değeri Bakımından Râvîler

Getirdiği haberleri red veya kabul yönünden râvîler, haberleri hüccet (delil) olanlar ve olmayanlar olmak üzere ikiye ayrılır.

1. Haberleri Hüccet Olmayan Râvîler

a-Kâfirin Rivâyeti: Daha evvel de belirtildiği üzere Serahsî'ye göre haberler hususunda kâfirin rivâyetine asla güvenilmemektedir; böyle bir haber dinde hüccet değildir.²⁴⁰ Rivâyet alma ve başkalarına nakletme ehliyetini yok eden fîsk sebeplerinin en büyüğü şüphesiz küfürdür. Dînî konularda kâfire güvenilmeyeceğinden dolayı rivâyetinin kabul edilemeyeceği üzerinde alimlerin ittifakı ve icması vardır. Dinde tevâtür yoluyla sabit olan ve zarûri olarak bilinen şeyleri inkâr eden veya bunlara aksi inançta bulunan kimselerin durumu da böyledir.²⁴¹

b- Fâsıkın Rivâyeti: Yalanı doğrusundan fazla olduğundan fâsıkın haberi de dinde hüccet olarak kabul edilmez. İmam-ı Muhammed (189/805)'e göre fâsık bir kimse, helal ve haram konusunda bir haber getirirse onu dinleyen, kendi görüşüyle hükmeder. Çünkü bu husûsî bir durumdur. Adâlet yönünden ondan haber alıp kabul etmesi doğru olmaz. Onun haberini araştırması gerekir. Eğer doğru söylediğine inanıyorsa, haberiyle amel etmesi lazımdır, aksi durumda amel etmesi gerekmez.²⁴² İmâm Muhammed, suyun necâsetiyle ilgili haber konusunda kâfirle fâsık arasında ayırım yaparak, haber verilen kimse, kâfirin doğru söylediğine kanaat getirirse bile, bu suyla abdest alır. Ancak onun doğru söylediğine inanarak suyu dökse, sonra da teyemmüm yapsa bu daha evlâdır. şâyet suyun pis olduğunu bildiren fâsık ise, doğru söylediğine inanıldığı takdirde suyu döküp, teyemmüm etmenin evla olduğunu belirtir.²⁴³

c-Bid'atçının ve Hevâ Sahibinin Rivâyeti: Bidatlarıyla küfre giren râvîlerde adâlet vasıflarını kaybettikleri için, rivâyetleri reddolunur. Ancak yalanın haram olduğuna inanan bidatçının rivâyeti reddolunmamaktadır. Fakat böyle kimselerin yalnız itikâdî mezhepler arası ihtilafa göre değil, akâid imamlarının hepsine göre ittifakla kâfir sayılması gerekir. Aksi takdirde her

238 Suyûtî, *Tedrîb*, I, 300-301.

239 Daha geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *Tedrîb*, I, 300-301; Koçyigit, *Hadis İstılahları*, 466.

240 Serahsî, *Usûl*, I, 371.

241 Suyûtî, *Tedrîb*, I, 324; Polat, Selahattin, *Bidatçının Rivâyeti*, E.Ü.İ.F.D., III, 405.

242 Serahsî, *Usûl*, I, 370, 371, 372.

243 Serahsî, *Usûl*, I, 372.

fırka karşısındakini kâfir sayarak bu konuda aşırı gidebilir. Bu tür karşı suçlamalar, mutlak olarak kabul edilirse, her karşı fırkanın kâfir olması gerekir.²⁴⁴ İşte bu sebeptendir ki muhaddisler, bidatı küfre götüren ve götürmeyen olmak üzere iki kısma ayırırlar. Burada sözü edilen bidatçıdan maksat, nasların te'viline dayanmak sûretiyle, Kur'an ve sünnete uyan ümmetin akîdelerine ters bir akîde ve düşüncüyü benimseyen müslüman demektir. "Ashâbü'l-hevâ" da denilen böyle bidatçıların durumu hakkında iki zıt görüş vardır. Onlardan biri, nasları te'viliyle, İslâm düşüncesinden çıkmakta ve küfre girmektedir. İşte bu kısımda olanlar, İslâm alimlerinin geneli nazarında âdil sayılmamakta ve rivâyetleri reddedilmektedir. Mücessime, Müşebbihe, Münâtika, Sebeiyye, Hattâbiyye, Cahmiyye ve ehl-i bidatın aşırıları, bu gurupta yer almaktadır.²⁴⁵

Daha evvel de belirtildiği üzere, rivâyette adalet şartına aykırı olarak bidatıyla tekfir olunan kimsenin rivâyetinin delil olamayacağı üzerinde ittifak edilmiştir. Râvî bidatıyla tekfir olunmadığı takdirde ise, rivâyetin delil olup olamayacağı konusunda ihtilaf vardır. Bidatıyla tekfir olunmayan kimsenin, rivâyetiyle mutlak sûrette ihticâc olunmaz diyenler olduğu gibi bu hususta yalanın haramlığına inanıyorsa ve yalanı helal saymıyorsa, mezhebinin militanı ve davetçisi değilse, rivâyetiyle ihticâc edilir diyenler de vardır. En âdil görüşte budur. Bunların başında gelen Şâfiî, Râfîzîlerin Hattâbiyye kolu hariç, "Ehl-i hevâ" denilen bidatçının rivâyetini kabul etmektedir.²⁴⁶ Çünkü Hattâbiyye mensupları, kendi mensupları lehine ve muhalifleri aleyhine yalan söylemeyi helal saymakta, hatta emretmektedirler.²⁴⁷ Hanefîler de, Hattâbiyye hariç hevâ sâhibinin şehâdetiyle amel etmişlerdir.²⁴⁸ Serahsî'nin belirttiğine göre ise her ne kadar şahitlikleri makbul olsa da, dini hükümlerde hevâ sahibinin rivâyetine güvenmemek en doğru olanıdır.²⁴⁹

Bidat ve hevâ ehlinden olup da doğruluğundan şüphe edilmeyen kimselerden hadis alınmasında herhangi bir sakınca görmeyenlerin başında İmam Şâfiî gelmektedir. İbn Ebî Leylâ (82/701), Süfyân es-Sevrî (161/777) ve İmâm Ebî Yûsûf (182/798) 'un da aynı görüşe sahip oldukları görülmektedir. Ebû Dâvûd(275/888)'a göre ise bidat ehlinin içinde rivâyeti en sahih olanlar Haricilerdir. Bu konuda en doğru olan Râfîzîlerin ve Selefe sövenlerin rivâyetlerinin kabul edilmemesidir. Çünkü müslümana sövmek fâsıklıktır.²⁵⁰

Bazı Hanefî âlimlerinin de belirttiği üzere, bize göre tercih edilen görüş,

244 Suyûtî, *Tedrîb*, I, 324.

245 Polat, *Bidatçının Rivâyeti*, 408.

246 Suyûtî, *Tedrîb*, I, 325.

247 Suyûtî, *Tedrîb*, I, 285, 325.

248 Pezdevî, *Usûl*, III, 26.

249 Serahsî, *Usûl*, I, 373.

250 Suyûtî, *Tedrîb*, I, 327.

tekfir olunmasalar dahi kendi fırkalarının davetçiliğini yapan bidat ve hevâ sahibi kimselerden rivâyet kabul etmemektir. Çünkü onlar, yalan uydurarak kendi fırkalarının doğruluğuna delil getiriyorlar ve insanları buna davet ediyorlar. Bu yüzden, Hz. Peygamber'in sözleri konusunda güvenilen kimseler değillerdir. Fakat insan hakleriyle ilgili olan şehâdetleri böyle değildir. Çünkü onlar bu konuda yalana çağırıyorlar. Doğru olduğu bilirse, tekfir olunmamış hevâ sahibinin şehâdeti reddedilmez. Sünnet ve Hadis rivâyeti konusunda ise bidat ve hevâ sahibi kimse fâsık konumundadır.²⁵¹ Serahsî de aynı görüşü benimseyerek, taassupla hak yolunu ifsâd eden kimseleri, kendi bâtil görüşlerine dâvete çalıştıklarından dolayı rivâyetlerine güvenilemeyeceğine ve dînî konularda rivâyetlerinin delil olamayacağını belirtir.²⁵²

d-Sabi (Çocuk) ve Ma'tuh(Bunak)un Rivâyeti: İmam Muhammed'in, Kitab'ül -istihsanda, fâsık ve kâfirin haberinden bahsettikten sonra söylediği "söylediklerine akılları erdiği, ne söylediklerini bildikleri takdirde çocuk ve ma'tuh da böyledir." ifadesi çeşitli yorumlara tabi tutulmuş; alimlerden bir kısmı bu atfın adil râvî ile ilgili olduğunu, çocuk ve ma'tuhun da adil olma şartıyla rivâyetlerinin kabul edileceğini savunmuşlardır. Bazıları ise, bunu fâsık râvî kabul ederek bunların haberlerinin araştırılması gerektiğini belirtmişlerdir. Serahsî ise, bu atfın kâfir râvî üzerine döneceğini belirterek, çocuğun ve ma'tuhun haberinin de kâfirin haberi gibi kabul edilmeyeceğini söyler. Çünkü sabinin ve ma'tuhun haberleri hüccet olsaydı, onların başkaları üzerine velâyetlerini de kabul etmek gerekirdi. Çünkü başkası üzerine velâyet, kendi nefsine velâyetin bir parçasıdır. Velâyette aslıolan ise kendi nefsine velâyettir. Kendi nefsine gücü yetmeyenin, başkasına güç yetirmesi imkansızdır. Sabi ve ma'tuhun ise kendi nefislerine velâyetleri olmadığı icma ile sabittir.²⁵³

e-Muğaffil(Gâflet Sahibi)in ve Mûsâhil(Gevşek davranan)in Rivâyeti: Aşırı derecede gafil olan kimsenin haberi de sabi ve ma'tuhun haberi gibidir. Ancak gafleti aşırı derecede olmayan, müteyakkız hali daha galip olan kimse, rivâyet ve şehâdetinde gafil olmayan kimse gibi telakki edilir. Din işlerinde gevşek davranan, yanlış ve hataya dikkat etmeyen mûsâhil kimsenin haberi ise muğaffilin (gaflet sahibinin) haberi gibidir.²⁵⁴

f- Mesturun Haberi: Bâtinî adaleti bilinmese dahi, zâhiren âdil olduğu anlaşılan râvî demek olan²⁵⁵ mesturun haberi, İmam Muhammed'e göre fasıkın haberi gibi değerlendirilirken, Ebû Hanife (150/767), mesturun

251 Pezdevî, Usûl, III, 26.

252 Serahsî, Usûl, I, 374.

253 Serahsî, Usûl, I, 372.

254 Serahsî, Usûl, I, 373.

255 Aydınli, 97.

haberini âdilin haberi gibi görmektedir. Çünkü mesturun adaleti zahiren sabittir. Ancak bu konuda Serahsî de İmam Muhammed'in görüşünü daha doğru bulmaktadır. O'na göre, mesturun haberi, adaleti belli oluncaya kadar hüccet sayılmamaktadır.²⁵⁶

g-Müstenker Haber: Serahsî, müstenker haberle, Kur'an'ın zahirine aykırı olan ve ülemanın birinci ve ikinci nesilde terk ettiği (amel etmediği) hadisi kastetmekte ve buna "el-garibü'l-müstenker" adını vermektedir.²⁵⁷ O'na göre müstenker, yalana daha yakın olduğundan böyle bir hadisle amel edenin günahkar olacağından korkulur. Buna karşılık doğruya yakın olması ve selefın onu kabul etmesi sebebiyle meşhur hadisle ameli terk edenin de günahkar olmasından korkulur. Çünkü garip müstenker hadisin sübutu zandan ibarettir. Zan ise kendisine tabi olanı günahkar kılar. Zira Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de "Siz, kötü zanda bulundunuz..."²⁵⁸ ve "Zannın bir kısmı günahtır..."²⁵⁹ buyurmuştur. Serahsî, bu zanna, kibleyi tayinde şüphe edip araştıran bir kimsenin delil bulunduğu halde onunla amel etmemesini ve zannına tabi olmasını, neticede böyle bir kişinin delille ameli terk ettiği için günahkar olacağını örnek verir. O, müstenkere de "bir şahit ve bir yeminle hüküm verme" haberini örnek verir.²⁶⁰

2. Haberleri Hüccet Olan Râvîler

Serahsî, haberleri hüccet olan râvîleri, fıkıhla ma'ruf olan ve fıkıhla ma'ruf olmayan (mechul) olmak üzere iki kategoriye ayırır²⁶¹:

a-Ma'ruf Râvîler: Bu kısım râvîler de ikiye ayrılır:

Fıkıh ve ictihâdî görüşleriyle ma'ruf olanlar: İlk dört halife, Abâdile (Abdullah b. Mesut, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr), Zeyd b. Sabit, Muaz b. Cebel, Ebû Mûse el-Eş'ari, Hz. Ayşe ve fıkıh ve görüşleriyle şöhret bulmuş bunlara benzeyen diğer sahâbîler, bu guruba girerler. Serahsî'ye göre bunların hadisleri kıyasa uygun olsa da olmasa da gâlibü'r-rey ifade eden bir hüccettir. Bu kişilerin haberleri, kıyasa uygun olursa onu te'yid eder, kıyasa aykırı ise o zaman kıyas terkedilir.²⁶² Ancak İmam Malik'in buna karşı çıkarak, burada kıyasın takdim edileceği kanaatinde olduğunu nakleder ve ona şöyle cevap verir: "Bize göre kıyas terkedilir, çünkü kıyasın haber-i vâhid karşısında terk edildiği sahâbe nazarında da meşhur bir durumdur." Serahsî, daha sonra bu hususa, ceninle ilgili hadis, kendisine rivâyet edildiğinde Hz. Ömer'in, "Nerede ise Rasûlullah'ın hükmettiği konuda kendi görüşümüzle

256 Serahsî, Usûl, I, 370.

257 Serahsî, Usûl, I, 294.

258 Fetih, 48/12.

259 Hücûrat, 49/12.

260 Serahsî, Usûl, I, 294.

261 Serahsî, Usûl, I, 338.

262 Serahsî, Usûl, I, 338, 339.

hüküm verecektik.” sözünü delil getirir. Burada Serahsî, Hz. Peygamber’in hadislerinin aslı itibariyle ilmi gerektirdiğini, şüphenin ancak hadisin olduğunu belirtir. Halbuki kıyasta hükmün kendisiyle sabit olduğu vasfın, diğer vasıflar arasından seçilmesinde şüphe söz konusu olduğunu söyler.²⁶³

Serahsî, bu kısma giren râvîlerin bazı rivâyetlerine İbn Abbas ve Hz. Ayşe gibi fikhî ile ma’ruf olan diğer sahâbîlerin kıyasla karşı çıktıklarına dair örnekler verir. O, İbn Abbas’ın Ebû Hureyre’nin, rivâyetine karşı, “Ey Amcamın Oğlu ! Sana bir hadis gelince ona darb-ı mesel yapma” dediğini belirtir.²⁶⁴

b- Meçhul Râvîler: Serahsî, “meçhul râvîler” sözüyle, Rasûlullah’la sohbeti ve rivâyeti az olan, bir veya iki hadis rivâyet eden sahâbîleri sahâbîleri kastetmektedir. Ancak daha sonra bu terimin genişleyerek tâbiin ve ondan sonrakilerin de kapsadığı görülmektedir. Serahsî’ye göre hadis rivâyetinde meçhul sayılan, Rasûlullah’la sohbeti kısa olan ve sadece bir iki hadisiyle bilinen râvîler, Vâbıda b. Ma’bed, seleme b. Mu’bik ve Ma’kıl b. Sinan gibi sahâbîlerdir. Ancak Serahsî’ye göre ilk üç nesilde yer alan meçhul râvîlerin haberleri, adâletlerini yok edecek bir durum ortaya çıkmadıkça hüccet sayılır. Râvîsi fakih olmayan haber-i vâhidin kıyasla çatışması durumunda —rey kapısı kapanıp herhangi bir zaruret olması müstesna— Serahsî, bu tür rivâyetlerin terk olunacağı kanaatindedir.²⁶⁵ Şayet haber-i vâhid fakihler nazarında meşhur olmamış ve bununla birlikte onlar bu rivâyete karşı çıkmamışlarsa, Serahsî, bu rivâyet hakkında, “Habere bakılır, eğer kıyasa muvâfıkça onunla amel caizdir, fakat bu amel etme vacib değildir.” der.²⁶⁶ Böylece O, kendisiyle amel edilecek ahad haberin kıyasla çatışmamasını şart koştuğu gibi aynı zamanda bu rivâyetin fakihler tarafından reddedilmemesi gerektiğini savunur. O, meçhul râvîlerin rivâyetini de beş kısımda değerlendirir:

1-Selef, bu meçhul râvîlerin hadislerini rivâyet eder, sıhhatine de şahitlik ederse, hadisleri ma’ruf hadis gibidir.

2-Eğer selef, hadisi naklettikten sonra susarlar ve tenkitte bulunmazlarsa bu da yukarıdaki ma’ruf hadis durumundadır. Çünkü ihtiyaç halinde susmak, beyan gibidir.

3-Eğer, meçhul râvîden sikâ kimseler rivâyet ettiği halde hadisi üzerinde ihtilaf ve tenkit olmuşsa Serahsî’ye göre bu da ma’ruf hadis sayılır.

4-Meçhul râvînin hadisi, selef arasında ihtilaf olmaksızın tenkit edilmişse, bu rivâyet müstenker olur ve kabul edilmez.

263 Serahsî, Usûl, I, 342.

264 Serahsî, Usûl, I, 340; İlgili hadis için bkz. İbn Mâce, Tahâre, 65.

265 Serahsî, Usûl, I, 342.

266 Serahsî, Usûl, I, 344.

5-Meçhul râvînin rivâyeti, selef arasında zuhur etmemiş ve daha sonra üzerinde tenkit ve reddolunmayan hadistir.²⁶⁷

Serahsî, ancak fıkıh bilgisi olan birinin, fıkıhla ilgili hususta mana ile rivâyette bulunabileceğini ve rivâyetinin kabul edilebileceğini ifade eder.²⁶⁸ Anlaşılacağı üzere Serahsî, mana ile rivâyetin makbul olması için de rivâyette bulunan kimsenin, rivâyet ettiği saha ile ilgili bilgi sahibi olmasını şart koşmaktadır.

Görüldüğü üzere Hanefî âlimi Serahsî, ister fikiyle, ister adâlet ve zabtıyla ma'ruf olsun, ma'ruf râvînin haberini hüccet olarak kabul etmiş ve onunla amel etmiştir. O, Rasûlüllah (s.a.v.)'in kastettiği manaya vakıf olmayan birinin rivâyetinde kusur olacağını, dolayısıyla böyle kişilerin mana ile rivâyette de bulunamayacaklarını belirtir.

Serahsî, genel olarak "nakletmek, bir şeyi iptal etmek, izâle ve yok etmek, değiştirmek, vb." anlamlarıyla ilintili olarak "neshi" hakiki değil, mecâzi kabul etmekte, O, şeri anlamda neshi de, dînî bir hükmün taallük ettiği bir meselenin değişmesi nedeniyle aynı konuda Şâri tarafından yeni bir hükmün getirilmesi olarak değerlendirmektedir. O'na göre nesih, ilâhi iradenin daha evvel vaz ettiği bir hükmü, değişen şartlara ve zamanlara göre değiştirmesidir. İlâhi irâde bu değişikliği, yalnız tebliğde tedricilik ve terbiye metodu ilkelerine bağlı olarak değil, kullarını imtihan için de yapmaktadır.

Naslardaki ihtilaf ve teâruzu, aziyet alâmetlerinden gören Serahsî, Yüce Allah'ın her türlü âcizlikten münezze olmasına nedeniyle Kitab ve Sünnette ihtilaf ve teâruz olmadığı kanaatindedir. O, Kitab ve Sünnet içinde birbirine zıt gibi görünen şeylerin, bizim nasların tarihiyle ilgili cehlimizden, nâsîh ve mensuhu bilmediğimizden kaynaklandığını iddia eder.

Eserlerinde ve serdettiğimiz görüşlerinde görüldüğü üzere Serahsî, diğer bütün görüşler ve mezhepler hakkında taassuptan uzak, tarafsız, objektif bir biçimde tahlil ve tenkit yapan ehl-i sünnet âlimlerindenidir. O'nun meseleleri ele alışı daha çok felsefi mahiyette olup, bu durumuyla O, Hanefî mezhebinde konuları böyle ele alanların belki de ilki durumundadır. Eserlerini, Hanefî mezhebinden tasnif etmesi, özellikle eserlerinin önsözlerinde Ebû Hanîfe ve talebeleri olan Ebû Yûsuf ve İmam Şeybâniden stayişle bahsetmesi, O'nun Hanefî mezhebinden olduğunu göstermektedir.

O, zamanındaki siyâsi kararların arka planlarına nüfuz eden bir anlayış kudretine sahip olup, şahıslardan ziyâde, fikirleri tenkit etmektedir. Yanlış bulduğu konularda kendi mezhep imamlarını bile tenkit etmesi, O'nun ilmi objektifliğini ve cesaretini ortaya koymaktadır.

267 Bu konuda bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 342-343.

268 Serahsî, *Usûl*, I, 338-339.

O'nun hadis ilmindeki yerine gelince, "Sünnet" terimini sadece Rasûlülâh'a hasretmeyen, seleften, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in takip ettiği yolun da onlara ait birer sünnet olduğunu belirtmektedir. Serahsî, sahabe kavillerini hüccet, davranışlarını da sünnet kabul eder. Haber-i Mütevâtiri zarûfî (kesin) ilim olarak gören Serahsî, mütevâtir hadisi inkâr edenin tekfir olunacağını, böyle bir haberin ancak dengi olan mütevâtir bir hadis ile nesholunabileceğini belirtir. O, meşhur haberi de amelde zorunlu bir delil ve ikna edici bir ilim olarak görmekle birlikte, mütevâtir haberin gerisinde ve zayıf haberin ilerisinde ara bir kuvvette gördüğü için, böyle bir haberi inkar edenin tekfir olunamayacağı kanaatindedir.

Haber-i Ahâd konusunda ise râvîleri yanılma ihtimali taşıdığından kesin ilim ifâde etmediğini söyleyen Serahsî, râvî hakkında beslenen hüsnü zan ve râvînin doğruluğunun isbatı neticesinde amel edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Ahâd haberin hüccet olduğuna kitap ve sünnetten delâlet eden herşeyin, mürsel haberlerin de hüccet olduğuna delâlet edeceği görüşündedir.

Çalışmamıza başlamadan önce İslam Hukukunda söz sahibi olan ve zamanında "Şemsü'l-Eimme" ünvanına mazhar olan Serahsî'nin, Hadis alanında da aynı derin bilgilere sahip olup olmadığı zihnimizi meşgul etmekteydi.

Bu iki bölümlü çalışmamız neticesinde gördük ki o, İslam hukuku alanında olduğu gibi Sünnet ve Hadis alanında da söz sahibi ve söz konusu iki ilim arasını uzlaştıran büyük bir Hanefî âlimidir. Bu konumuyla Serahsî, bize Sünnet, fıkıhın asıl bir kaynağı olduğuna göre hadisçilerin fıkıh ilmini iyi bilmeleri gerektiği gibi, fakihlerinde hadis ilminde derinleşmeleri gerektiği ve fıkıhla uğraşanlarla hadisle uğraşanlar arasındaki mesafenin daha yakınlaşması gerektiğini göstermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

- 1-Accâc, Muhammed el-Hatîp, es-Sünnetü kable't-tedvîn, Beyrût, 1971.
----- el-Muhtasarü'l-veciz fi ulümi'l-hadis, Beyrut, 1991.
- 2-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed (1162/1748), Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs ammâ iştehere minel ehâdisi alâ el-sineti'n-nâs (I-II), Kahire, ts.
- 3-Âsım Efendî (1755-1820), Kâmus Tercemesi (I-IV), İstanbul, 1887.
- 4-Aydınlı, Abdullah, Hadis İstılahları Sözlüğü, İstanbul, 1987.
- 5-Bilmen, Ömer Nasûhî, Hukûkî İslâmiyye ve İstılahât-ı Fikiyye Kâmusu (I-VIII), İstanbul, 1967.
- 6-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cûfi (256/869), Sahihü'l-Buhârî, (I, VIII), İstanbul, 1981.
- 7-Cezâiri, Tahir b. Salih, b. Ahmet, Tevcihü'n-nazar ilâ usûl'l-eser, Mısır, 1910.
- 8-Çakan, İsmail Lütfi, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, İstanbul, 1982.
----- Hadis Usûlü, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul, 1989.
- 9-Dârimi, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (255/868), Sünen (I), İstanbul, 1981.
- 10-Demirci, Ahmet, Hadis Usûlü, Kayseri, 1996.
- 11-Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (275/888), Sünen (I-V), İstanbul, 1981.
- 12-Hâkim, Ebî Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (405/1014), Ma'rifetü ulümi'l-hadis, Beyrut, 1997.
- 13-İrâkî, Zeynüddîn, Abdurrahman b. Hüseyin (806/1403), et-Takyîd ve'l-İzâh şerhu mukaddîmeti İbnî's - salâh, y.y. 1981.
- 14-İbn Hanbel, Ahmet, Ebû Abdillâh Ahmet b. Muhammed(241/855), Müsnet(I-VI), İstanbul, 1982.
- 15-İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b Müslim (276/889), Te'vilü muhtelifü'l-hadis, Beyrut, 1982.
- 16-İbn Mâce, Ebî Abdillâh Muhammed b. Yezit el-Kazvîni (275/888), Sünen (I-II), İstanbul, 1982.
- 17-İbn Manzûr, Cemâlettîn Muhammed b. Mükerrrem(711/1311), Lisânü'l-Arab(I-XV), Beyrut, ts.
- 18-Kırbaçoğlu, Mehmet Hayrî, Hadis Müdaafası (Te'vilü muhtelifü'l-hadis), İstanbul, 1989.
- 19-Koçkuzu, Ali Osman, Hadislerde Nâsîh ve Mensuh, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul, 1985.
- 20-Koçyüğit, Talat, Hadis Usûlü, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975.
- 21-Mâlik, b. Enes (179/795), el-Muvattâ (I-II), İstanbul, 1981.
- 22-Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc (261/874), Sahih-i Müslim (I-V), Kâhire, 1955.
- 23-Nesâî, Ebî Abdurrahmân Ahmet b. Şuâyib (303/912), Sünen (I-VIII), İstanbul, 1981.
- 24-Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin (482/1089), Usûlü'l-Pezdevî (I-IV), İstanbul, 1980.
- 25-Polat, Selâhaddîn, Mürsel Hadis ve Delil Olma Yönünden Değeri, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara, 1985.
- 26-Râzî, Muhammed b. Ömer Fahruttin, et-Tefsîrül-kebîr (I-XXXII), Beyrut, ts.
- 27-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmet b. Ebî Sehl, Usûlü's-Serahsî (I-II), İstanbul, 1984.
- 28-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr(911/1505), Tedrîbü'r-râvî fi şerh-i takrî bi'n-Nevevî (I-II), Beyrut, 1979.
- 29-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris (204/819), İhtilâfû'l-hadis, Beyrut, 1986.
- 30-Şatîbî, Ebû İshak, İbrahim b. Musa (790/1388), el-Muvâfakat fi usûl'l-ahkâm, Kahire, ts.
- 31-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (279/892), Sünen (I-V), İstanbul, 1981.
- 32-Toksanı, Ali, Delil Olma Yönünden Sünnet, Kayseri, 1994.
----- İslam'da İhtilâfın Yeri, E.Ü.İ.F.D. (IV), Kayseri, 1997.
- 33-Ünal, İsmail Hakkı, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı, Ankara, 1994.

VAKIF DÜŞÜNÇESİ

Öğr. Gör. Veysel KASAR
Harran Üniv. İlahiyat Fakültesi
Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Vakıflar Haftası sebebiyle ele alınan bu yazının maksadı, ecdadımızın bize bıraktığı muhteşem eserlerdeki ruh derinliğini bir nebze anlama gayretidir. Kamuoyu vakıflarla ilgili az-çok bilgi sahibidir. Bizim gayemiz, hukuk, din, cemiyetle ilgili pek çok yönleri bulunan bu müesseseyi enine boyuna ilmi incelemelere tabi tutmak değildir. Maksadımız vakıfların sadece düşünce temeli, vakfiyelerin ortaya koyduğu yardımlaşma felsefesi ve asil bir duygu olan “vakıf bırakma”nın asrımızda ne tür aşınmalara maruz bırakıldığını incelemektir. İmkan ölçüsünde medeniyet tarihini iftihar vesilemiz olan vakıf kurumlarından bir kısmını numune olması için aktarmak istiyoruz.

A. Vakıf Düşüncesinin Temelleri

İnsan, ruhu gibi malını da korumak için üzerine titrer. Onun zâyi' olmasını istemez. Musibet ve kazaya karşı malın emniyete alınması fert için hayatî bir önemi hâizdir. Bu açıdan bakılırsa vakıf, Allah'ın insana bir emâneti olan malı ebedî kılma işi ve ister istemez sevk edilecek olduğumuz, Ahiret hayatına zahîre göndermektir. “Vakf” uygulamasının İslâmiyetten önce de mâbedlere bağışlar suretinde tatbik edildiği ifâde edilir. Ancak sistemli, belirli hukûkî prensipler istikâmetinde teşekkül, İslâmdan sonradır. Kur'anda “vakf” ve eşanlamlısı “habs” kelimeleri geçmediği halde, kardeşlik, yardımlaşma, Allah emâneti olan mülkü Onun rızası için sarfetme, mahlukata şefkatle yardım ve muâmele etmek gibi Kur'âni emirler, malı vakfetme fikrinin esası kabul edilmiştir. Bu ayetlerden bir kaç şu mealdedir:

“Allah'a güzel bir borç vermek isteyen kimdir? Allah onu kat kat artırır. Rızıkı daraltan da, artıran da O'dur. Dönüş O'nadır.” (Bakara 254)

“Siz sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe, takvâya/hayra ulaşamazsınız! Hayırdan her ne harcarsanız şüphesiz Allah onu hakkıyla bilir.” (Bakara, 92)

“Allah faizin (bereketini) giderir, sadakaları ise artırır.” (Bakara, 276)

Bu artışın keyfiyeti ise şu âyette müşahhas bir misâle kavuşur:

“Allah yolunda mallarını infak edenlerin misâli, yedi başak bitiren bir dâne gibidir ki, her başakta yüz dâne vardır. Allah dileğine kat kat fazlasını verir.” (Bakara 261)

“Sevilen şeylerden harcamayı” teşvik eden âyetin nâzil olmasını müteâkiben harekete geçen sahâbilerden birisi Hz. Ömer oldu. Hz. Ömer (r.a) çok sevdiği semğ isimli öz malı bir hurmalığı vakfetmek istediğini Rasûlullah'a bildirdi. Peygamberimiz (a.s) Hz. Ömer'in arzusuna, “Bu hurmalığın aslını vakfet. Artık o, satılmaz, hibe edilmez, vâris olunmaz, yalnız onun mahsülü lâyük olanlara infak edilir, yedirilir” sözleriyle karşılık verdi. Hurmalığın gelirleri Allah yolunda cihad edenlere, esaretten kurtulmak isteyen kölelere, muhtaçlara, misâfirlere, yolculara ve vakfedenin yakın akrabasına şartlı idi.¹

Vakıf yarışına katılan bir diğer sahâbi Zeyd b. Harise idi. Zeyd b. Harise, Seyl isimli çok güzel atını tasadduk etmek üzere Rasûlullah (a.s)'a teslim etti.

Asr-ı saâdetten günümüze, Müslümanları, “malın aslını hapsedmek gelirini hayır kurumu ya da kamu menfeâtine ebediyyen tahsis etmek” anlamındaki vakıf uygulamasına, Allah yolunda harcamayı emreden âyetler kadar, cimrilikten meneden naslar da teşvikçi olmuştur.

Esasen, İslâmî inanca göre insan, mülkün üzerinde, Allah'ın nâmıyla hareket eden bir tevziât memurudur. Mülk O'nundur. Allah'ın kuluna yakışan da, o mülkü Allah'ın razı olacağı şekilde kullanmaktır. Cenab-ı Hakkın bir lûtuf ve ihsâm olan maddî manevî imkânları, sadece kendi dünyevî menfaatlerine hasretmek cimriliktir.

“Allah'ın kereminden kendilerine verdiklerinde (infakta) cimrilik edenler sanmasınlar ki, o kendileri için hayırlıdır; tersine, bu, onlar için pek fenâdır. Cimrilik ettikleri şey de Kıyâmet günü boyunlarına dolanacaktır.” (Âl-i İmrân. 180) ayeti bu cimrileri anlatır.

Cimrilik ve neticesi olan ateşten korunmanın çaresi “sevilen” malı tasadduk etmektir.

1) Buhari, Hars, 14 ; Vesâyâ, 22 (Vakıfla ilgili hadisler için bkz. İslam'da Vakıf ve Toplum Açısından Önemi Yrd.Doç. Dr. Y. Ziya Keskin Hr.Ü.İ.Fkt.Dr. II 1992 s. 183)

Kur'an, "Kim nefsinin cimriliğinden korunursa işte onlar kurtuluşa erenlerdir" (Haşr,9) âyeti ile buna işaret eder.

Vakıf teâmülünün nasıl yaygınlaştığına geçmeden, cahiliyye ile İslâmiyette keyfiyet bakımından Kur'an'ın "telâkki inkılâbı" sayesinde istihaleye uğrayan bir mefhumu ele almak istiyorum: İkrâm hasleti.

İkrâm Sıfatında İnkılap: İhsan ve ikrâm, Cahiliyye Arap toplumunda kabile ve ailenin şeref ve asâlet sembolüdür. Bu hasleti halka göstermek, en rağbet edilen şeyler arasındadır. Şairler, bir kişiyi kötölemek istedikleri zaman onun cimriliğinden söz eder, medih için de cömertlik ve ikrâmını ilan ederdir. O gün, cimrilik korkulan, insan haysiyet ve şerefini zedeleyen bir hâldi. Hatta Araplar, kerem sahibi olduğunu göstermek için hırslı olduğu kadar bir başka şeye hırs göstermemişti. Cahiliyye devri adetlerini yad eden, şu beyt bunu anlatır:

"Biz (develerimizin) etleri ve sütleriyle ecdadımızdan gelen şerefimizi savunuyoruz. Çünkü Kerim kişi (ecdadının şerefini) savunur. (İzutsu...)

Bu hasleti izhar ve ecdadın cömertliğini savunma o raddeye varmıştı ki, bir gün malı ve mülküyle göz kamaştırıcı kişi, ertesi gün varını - yoğunu, misafir ya da muhtaçlara tamamen dağıtır kendisi ortada kalırdı. Hatta ailesi ve çocuklarına da bir şey bırakmaz, sırf "kerem sahibi olduğunu" ispatlamak için servetini saçıp savururdu... O kişi şiirlerde çok yüksek bir haslet sahibi olarak yerini alırdı. Cahiliyye'deki keremin hedefi şan, şöhret, asâlet, ecdadın büyüklüğünü koruma endişeleriydi.

Vakıf felsefesini anlamak için Cahiliyye'deki ve İslâm'daki "kerem" sıfatının nasıl bir inkılâba maruz kaldığını kıyas etmek yeterlidir. Kelime, Cahiliyye'de asilzâde, fazilet sahibi, israf derecesinde cömert olmak demektir. Kur'an bu kelimedeki "asâlet"i şöyle bir anlama kavuşturdu:

"Şüphesiz Allah'a göre sizin en kerim olanınız, en çok takvâ sahibi olanınızdır." (Hucurat,13) Kerem sıfatı, âile, kabile asâleti; kadın, erkek ve çevrenin sempatisini celbetmek yerine, insanı ve bütün mevcudatı yaratan Allah'ın rızasına ve Ahiret hayatında vaad buyurduğu ebedi saâdeti kazanmaya çevrildi. Çünkü Allah'ı razı eden, bütün mevcudatı memnun etmiş sayılırdı. O'nun rızası da tarif ettiği şekilde kazanılır.

Kur'an'a göre "kerim", "Allah'tan en çok korkan, O'na en yakın" olan kimsedir. Câhiliyye insanların yaptıkları "kerem" gösterisi bu sebeple Kur'an lisânıyla kötülenmiştir: "Allah'a ve âhirete inanmayan, malını insanlara gösteriş olsun diye sarfeden..."

B. “Vakıf” Düşüncesinin Muhtevası

Nesfi ve Malı Allah’a Satmak: Vakıf fikrinin en kuvvetli âmillerinden birisi de “nefis ve malını Cennet mukabilinde Allah’a satma” düşüncesidir. Bir insan için bundan daha kârlı bir ticaret düşünmek mümkün değildir. Allah, emâneten verdiği mülkü, zaten muhâfaza etmesi mümkün olmayan insandan, satın alıyor. Mukabilinde de Cennet gibi bir fiyat veriyor. Zira insan malı üzerinde bir halifedir. Başkasından o mala halef olmuştur. Tabii olarak, bir müddet sonra neslinden birisine bırakacaktır. Madem malı ve kendisi fanidir, o malı, ölümünden sonra, sürekli sevap kaynağı olacak şekilde, bu emâneti zayi etmesi imkânsız, malın kendi uhdesine teslim edilebileceği en emin bir halef, Allah’tır; bu da, Allah’ın razı olduğu usulle onu vakfetmektir.

Cenab-ı Hak sırf rahmetinden olarak, kullarını bu hususa şiddetle teşvik eder:

“Allah’a ve Peygambere iman etmekte sebat edin. Size emânet olarak verdiği maldan Onun için harcayın. İçinizden iman edip de o suretle harcayanlar için pek büyük bir mükâfat vardır.” (Hadid, 57) İhtiyaç fazlası malın muhtaç insanlara ulaştırılmaması Allah nezdinde kötü bir fiil olarak anlatılır. Belki de şu âyet mü’minleri, bu hususta biraz sarsabilir :

“Size ne oluyor ki, Allah yolunda bağışta bulunmuyorsunuz! Hâlbuki göklerin ve yerin mülkü Allah’ındır.” (Hadid, 10) “Hayra vesile olanın yapan kişi kadar sevabından hissedar olacağı” gerçeği, mü’minleri vakıf gibi muazzam bir dayanışma modeli ve medeniyetin vücuda getirilmesine sevk etmiştir.

Vakıf düşüncesini hayata geçirmek için şuurlu mü’min nezdinde geç kalmak hatadır. Zira ömür çok kısa, lüzumlu işler çoktur. Nefis insanı bu tür konularda devamlı engellemek için çalışır. Türlü bahaneler uydurur. Sağdan ve soldan bütün cihetlerden hücum eden şeytan, insani zaaflarımızı tahrik eder. Oysa selim bir akıl sahibi için “nefis ve malı” Allah’a satmaktan daha yüce ne olabilir ki! Hangi sadakanın makbul olduğunu soran bir sahabiye, Hz. Peygamber bunu şöyle der: “Sağlam, cimri, fakirlikten korktuğun ve çok yaşamayı da umduğun halde(yken) sadaka vermendir. (Bu işi) can gırtlığa gelinceye kadar geciktirmemendir.”² Çünkü “Şeytan insanı fakir olmakla korkutur ve servetini hayra sarfetmeye engel olur” (Bakara, 268)

Vakfın Müslümanlarda hayatın dört bir yanını kuşatan bir sistem halinde canlı hizmet halkası teşkil etmesinin en mühim bir sebebi de, Hz. Peygamberin sadaka-i câriye’yi anlatan hadisidir:

“İnsan öldüğü zaman, üç şey müstesnâ ameli(nin sevabı) kesilir: Cârî (faydası insan ve mahlûkata devam eden) bir sadaka, (okul, hastahane, çeşme,

2) Neseî, Zekât, 60 ; Müslim, Zekât, 91

yol vb.) kendinden sonra faydalanılan bir ilim, ya da kendine duâ edecek sâlih bir evlât.”³ Benzer hadis ve âyetlerin hükmüne uymak için sahabilerden imkânı olup da vakf yapmayan kimse kalmamıştır.⁴

Vakıf Bir Teberru Akdidir: Vakıf bir açıdan da, Kur’anda ve sünnette anlatılan “Allah hakkının” korunmasıdır. Buradaki “Allah hakkı”, namaz türünden olan ibâdetler değildir. Umumi ve çoğunluğun meşru’ menfaatinin temin edilmesidir. Cemiyetteki terbiye ve bakıma muhtaç çocuk, ihtiyar, zayıf kişilerin iâşe ve terbiye haklarıdır. Kur’an bunlara değişik şekillerde dikkat çeker. Kimse de bu hakları yok sayamaz. Çünkü bu hakların yerine getirilmesi İslâm hukukunun sair yüksek hedeflere ulaşması için bir basamak sayılır. İşte vakıf bu haklara riâyet etmeyi sistemleştiren bir uygulamadır.⁵

Vakıf bu haliyle teberru’ akitlerinden sayılmıştır. Teberru’ akitleri, gönül rızasına dayanır ve cömertlikten kaynaklanır. Kararı verenin yakınlarından hiç bir kimse zarar da görmemelidir. “Ana çocuğundan, çocuk kendisinin olan baba da çocuğundan dolayı zarara sokulmasın” (Bakara, 233) ayeti, bunu âmirdir. Sıradan teberru akitlerine göre vakfın ayırıcı özelliği, büyük gayrete ihtiyaç gösteren belirli bir servetin ihtiyaç sahiplerini, içinde buldukları zor hallerden çıkarmaya vesile olacak şekilde, Allah rızasına tahsis edilmesidir.⁶

Naklettiğimiz ayet ve hadislerin toplamından çıkarılan bir netice olarak İmam-ı Azam Ebu Hanife vakıf teâmülünü şöyle anlatır:

“Başkasına satılmayı, bağışlanmayı, mevrus olmayı kabul etmemek üzere sahibinin mülkü hükmündedir. Ancak menfaati, (geliri-) insanlara veya hayra aittir.”⁷

Vakıf Minnetsiz Yardımdır: Kur’an sadaka ve iyiliklerin “minnetsiz” bir usulle yapılmasını emreder. “Allah’a ve Ahiret gününe inanmayı ve insanlara gösteriş için bağışta bulunan kimse gibi siz de sadakalarınızı minnet ve eziyet vererek hebâ etmeyin” (Bakara, 264) Dikkat edilirse, iyiliklerin, “başa kakılarak” yapılması “Allah ve Ahirete inanan” bir kişinin fiili olarak geçer. Bu yüzden, bazı alimler, minneti, muhtaç insana iyilik karşısında eziyeti, iyilikleri tahakküm vesilesi olarak kullanmayı, “büyük günah” saymıştır.⁸ Vakıf, verenle, alan el sahibinin arasına zaman ve mekan mesafesini koymaktadır. Bu vesile ile, muhtaç kişi, - muhtemel bir eziyetten - veren de gurur ve ucbeden sâlim bir şekilde yardımlaşma gerçekleşmektedir.

3) Müslim, Vasiyye, 14 ; Ebu Dâvud Vesâyâ, 14 ; Tirmizi Ahkâm, 36

4) Zuhayfî, Vehbe. İ.Fıkıh Ansiklopedisi (trc) c.10 s. 246

5) Aşur, M. İslâm Hukuk Felsefesi s. 225 İst. 1988

6) Aşur, age. s. 294

7) Kazıcı, Prof. Dr. M. Şeker İslâm Türk Medeniyeti Tarihi Ankara, 1981

8) İmtihan (Heyet) Y. A. Yayınları İstanbul 1983

İnsanlar iki şekilde yardımlaşır: Birincisi, insandan para ve hizmet almak suretiyle. Diğeri de hiç bir karşılık belemeksizin yapılan yardımdır. Vakıf, beşeriyetin maddî aklı ile ulaşması imkânsız böyle bir yardım arzusunun meyvesidir.

Kur'an ve Felsefe Kültürünü Ayırır: Vakıf düşüncesi, Kur'an ve Batı medeniyeti arasında bulunan esaslı farka işaret etmektedir.

Dinsiz felsefeden ders alan Batı medeniyeti toplumda, ferde "hedef olarak menfaati" gösterir. Ferdin ve toplumun en büyük dayandığı nokta kuvvettir. Hayatta en önemli prensibi mücadeledir. İnsan tabakaları arasındaki ilişkileri, ırk esasına bina eder.⁹ Hatta beyaz ırkın üstünlüğü diğer ırkların ona köle ve hizmetkâr olması gerektiği, -Batı medeniyetini anlatan- dünyaca tanınmış medeniyet tarihçilerinin eserlerine bile girmiştir.¹⁰ Hayatta hedefi menfaat, istinadgâhi kuvvet olanın neticesi, tecavüz, boğuşmak, çarpışmaktır. İrkçılığın icâbı da başkasını yutmakla beslenmeyi hedef kabul etmektedir.

Kur'an'ın getirdiği hayat ve insan görüşü ise bunun çok ötesindedir. Vahy ve peygamberlikten ilham almayan Batı medeniyetinde insan, menfaati için en adî şeye ibadet eden zelîl bir firavun; Kur'an medeniyetinde ise mahlûkatın en büyüğüne bile ibadete tenezzül etmeyen azîz bir kuldur. Batı'da en hasis bir menfaati için şeytanın ayaklarını öpen insan, Kur'an medeniyetinde Cenneti bile ibadetlerine asıl hedef kabul etmez. Kur'an talebesi olan bir mü'minin hayattaki en büyük gayesi nefsinin hissiyatını dizginleyip fazilete sevkettir. Fazilet ise, dayanışmayı, Allah'ın mahlûku olması sebebiyle muhtaç olan her hayat sahibinin imdânına koşmayı netice verir.¹¹ Vakıf, insandan insana yardım ulaştırmanın en temiz ve nezîh yoludur.

Bu. mükemmel yardımlaşma sistemine vesile olan kişiler ve onların kamu menfaatine, mahlukatın istifadesine tahsis edilmek suretiyle ortaya koydukları mülkün "Vakıf evsafını" kazanması ve kullanımı belirli esaslara bağlanmıştır. Bunların tespiti İslam hukukunda bölümler halinde incelenmiş, çok esaslı prensiplere bağlanmıştır.

C. Vakfedenin Taşması Gereken Şartlar

Vakfeden kişi hür, akıllı ve bâliğ olmalıdır. Başkasının malı, gasbedilen bir şeyin vakfedilmesi câiz değildir. Çünkü vâkıfın, vakfettiği mülke, vakfettiği anda kesinle mâlik olması gerekir. Vakfeden kimsenin bu işi yaparken, tasarrufunun hukukî olarak geçersizliğine dâir bir şüphe taşınması lâzımdır.

Borcu bütün malını içine alacak kişinin, hasta ve aklen malûlün, bunak

9) Nursi, B. S. Sözlür, 12. sz. s.122 İstanbul. 1993

10) Canan, Prof. Dr. İbrahim Kur'an ve Sünnet'e Göre Medeniyet ve Teknik s.36 İst. 1984

11) Nursi, B. S. age. s. 122 vd...

kişinin de vakfi geçerli değildir.¹²

Bu tasarruflarda malın evlâttan kaçırılması, borçları vermeme gibi endişeler bahis mevzuu olabilir. Hayır yapmak için bir başka hakkın zayıf edilmesi ise hiç bir şekilde İslâm prensipleri ile bağdaştırılmaz.

Vâkıfın kamu için tahsis ettiği malın nasıl kullanılacağı hangi şartlar dahilinde işletileceği en ince teferruatına kadar yazılıdır. Bunlar vakfiye (günümüzde tüzük) lerdir.

D. Vakfiye

Vakfeden kişinin mülkü hangi maksatla vakfettiğini gösteren, kullanımı, bakımı, muhafazasına dair esasları belirleyen nizamnâmeye vakfiye adı verilir. Bunlar beldenin mahkemesinde, şahitler huzurunda sıhhati tebeyyün ettikten sonra Kadılık sicillerindeki kayıtlara geçirilirdi.¹³

Vakfeden zatın niyet ve arzularını aksettirmesi, ortaya koyduğu şer-i şerife uygun şartların hayata geçirilmesi vakfiye sayesinde mümkündür. Bu şartlar İslâm hukukunda çok ciddî müzâkerelere konu olmuştur. Vakfiye'yi meydana getiren şartlar çok sağlam esaslara bağlanmıştır. Her kelimesi bir ayet ve hadisten iktibasla vücuda getirilen vakfiyeler hukukî birer mecmua vasfını taşır.

Vakfiyeler, tarîhî, coğrafi, sosyal psikoloji ve iktisadî açıdan da ilmî birer vesîkadır. Bu vesâikalar bize Vakıf kurumunun kimlere, nasıl, hangi metodlarla hizmet verdiğini bildirir. Tarihin yazılmasında da önemli kaynaklar arasında yer alırlar. Hatta devletlerin bile tarihine ışık tutmaktadır.

Vakfiyelerin, Zaman ve şartlara göre taşlara kazındığı gibi, deri ve rulo şeklinde uzun ve kalın kâğıtlara yazıldıkları da görülür. Vakfiyelerde Allah'a hamd, Rasülüne salât ve selâmdan sonra, hayır yapmaya teşvik eden âyet ve hadisler yer alır. Bunlar mukaddime kabilindedir. Hepsinde ortaktır. Ancak, Vakfedenin şartları bölümünde, vakf olunan malın neler olduğu, bu malların idaresi, gelirinin nereye sarfedileceği, vakfın idaresini kimlerin teşkil edeceği, müessesede kaç kişinin çalıştırılacağı, maaşları ve vakıf eserdeki eşya vs. gibi teferruatlı bilgiler verilir ve vakfın İslâm prensiplerine uygunluğu anlatılır. En sonunda da belde hâkim ya da hâkimlerinin (kadı) vakfın sıhhat şartlarını kabul eden hükmü ve mühürleri ile şahitlerin isimleri yer alır.¹⁴

Geçmiş günümüze taşıyan, tarih ve kurumları doğru değerlendirmede çok önemli bir yere sahip olan vakfiyeler insânî his ve teşebbüslerin en nâdîde nûmunelerini teşkil eder. Toplumun içinde bulunduğu dertlere hangi yolla, ne tür çareler aranmış ve üretilmiş, insana ve Allah'ın mahlûkatına hizmet için

12) Zuhayli, age. c. 10 s.260

13) Kazıcı, Prof. Dr. Ziya, İslami ve Sosyal Açıdan Vakıflar s. 39

14) Kazıcı, age. s. 40-41

neler yapılmıştır? Vakfiyeler bunu anlatır. Arapça ve Osmanlıca ile kaleme alınmış bu kıymetli kâğıtlar, tezhip, hat ve estetik açıdan da inceleme konusu olabilecek zenginliğe sahiptir.¹⁵ Bugün Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde ecdadımızın kıyamete kadar "insan ve çevreye hizmet aşkını" gösteren 26.300 vakfiyesi mevcuttur. İllerdeki Şer'iyye Sicilleri ve Tahrir Defterleri ile bunların sayısı belki milyonları bulur.¹⁶

Allah'ın mülkü haline getirilen bu eserlerin muhtemel tahrifât ve tecâvüzlerden korunması için Müslüman ülkelerde zaman zaman özel mahkemeler kurulmuştur. Mâverdî, meşhur Ahkâmü's- Sultâniyye'sinde, Abbâsiler devrinde bu işe bakan Mezâlîm Mahkemeleri'nin varlığından söz eder. Bununla birlikte, vakıfta "hedefinden sapmanın" olduğunu gören herkes, mevcut mahkemeye mürâcaat edebilirdi.¹⁷

Endülüs Emevilerinde vakıf gelirleri Kurtuba camii yanındaki Beytülmal'de toplanırdı. Bu, bildiğimiz devlet hazinesi değildir. Endülüs Emevilerinde devlet hazinesinin adı hizanatü'l-mal'dır. Vakıfların birikimi üzerinde devletin her hangi bir selâhiyeti yoktu. Ancak Kadı kamu adına bunları sosyal menfaatlere taksim edebilirdi. Fakirlerin, talebelerin, yolcuların ihtiyaçları gibi...Kadı câri hukuka göre, devletin düşmanlarıyla bir cihat sözkonusu olursa, vakıf birikiminden "cihada destek" için ayırabilirdi.

E. Vâkıfın Şartları Bağlayıcıdır

Vakıf kültürünün en mühim unsurlarından birisini vakfiyelerin meydana getirdiğini anlatmaya çalıştık. Vakfiye kadar önemli bir mesele de "Vakıfın şartlarının hukuken bağlayıcı" olmasıdır. Vakfiye şartları hukuk açısından muhataplarını bağlar. İslâm hukukcuları vakıfın şartlarını meşru' dâirede kalmak şartıyla câiz görmüşlerdir. Bunun da mesnedi, Hz. Peygamber (a.s)'ın, "Helâli haram, haramı da helâl kılmadıkça Müslümanların koştuıkları şartlar muteber ve Müslümanlar şartlarından sorumludur" hadisidir.¹⁸ İslâm hukuk kitaplarında bu husus şartı Şâriin (Allah'ın) nassı (hükmü) gibidir.¹⁹ diye de ifade edilmiştir. Vakıfın şartının Allah'ın nassına benzetilmesi'nin ne mânâya geldiğini biraz zonra açıklamaya çalışacağız. Herşeyden önce bu bize, mülkü, Allah rızası için ebediyyen kamu ve canlı menfaatine vakfetmenin nasıl yüce bir merteye olduğunu anlatır.

Vâkıfın hangi şartları, ne şekilde nassa benzetilmiştir? Bu hususta muhtelif görüşler olmakla birlikte biz genel bir kaç hususa temas etmek istiyoruz.

15) Son On Yılda Vakıflar Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü Dergisi, s. 23

16) Kazıcı age. s. 43

17) Kazıcı- Şeker, age. s. 252

18) San'ani Sübûlü's- Selam, 3 / 59 'den nkl. A. Akgündüz Vakıf Mütessesesi, s. 257

19) Zuhayli, age. s. 262

“Vakıf meşruiyeti itibâriyle bir ibâdetdir. O halde, kurbet (Allah’a yakınlık) gayesini taşımayan ve bunu te’yid etmeyen şartlar vakıfta geçerli değildir. Hanbelî hukukçusu İbn Teymiyye bu şartları geçerlilik bakımından, üçe ayırır: 1-Kurbet ve İbâdet manâsı bulunanlar. 2-İslâmın emir ve teşvik etmeyip yasaklağı, yani, serbest bıraktığı ameller. 3-İslâmın yasakladığı fiiller. Bunlardan birincisi geçerli, ikincisinden de hayır gayesi bulunmayan şartların, vakfın vakfında şart olarak ileri sürülmesi tamamen geçersizdir.

Hanefî hukukçuları vakıf muâmelesinin kurulmasına engel olan -meselâ ölümünden sonra mülkün evlâtlarına miras olarak dönmesini istemek- gibi şartlarını geçersiz saymıştır. Vakıf müteveli heyetinin vakıftan hedeflenen gayeye aykırı hareket etse bile, vazifeden azledilmemesi şartı, çalışanların maaşlarının asgari geçim limitinin altında kalmasına rağmen, hakim hükmü ile değiştirilemeyeceğini hükme bağlamak gibi şartlar da geçersiz sayılmıştır.²⁰ Çünkü bunlarda, kamunun meşru’ menfeâtine aykırılık vardır. Bunun dışındakiler ise, geçerlidir. Bu duruma göre “vakfedenin şartı Şâriin nassı gibidir” ifâdesi, “anlama delâlet, gereğince amel etmek ve hukuki bağlayıcılık açısından Şâriin nassına” benzetilmiş olmaktadır. Tabii ki buradaki şartlar meşru’ olmalıdır.²¹

Örf ve dini açıdan bu kaide bilinmesine rağmen bir zaman ülkemizde belli bir dönemde, her biri vakıf eseri olan camilerin anbar; ilim yuvalarının imalâthâne; vakıf yerlerinin ev, dükkân ve işhanı yapılması, İslâmî, insanî ve tarih şuuru açısından milletimiz için bir yara olmuştur.

Vakıf muâmelesinde genel kaide, vakıf, hukuki şartlarına uygun olarak kurulmuşsa, vâkıfın şartlarına uyulmasıdır. Mahkeme akabinde, vakfiyedeki şartları, ne vâkıfın kendisi, ne de mütevellî heyeti değiştirebilir. Ancak vâkıf, vakfiyedeki şartları hayatta bulunduğu müddet zarfında değiştirmeyi şart olarak kaydettirmiş ise, bir veya bir kaç defaya mahsus değişiklik yapabilir. Vâkıf hukuken ölmeden tevliyet hakkına sahiptir. Müteveli gibi hakları geçerlidir. Mütevellî olma hakkını baştan koymamış ise, bunu bilâhere ancak mahkeme kararı olursa eline alabilir. Aksi halde bu hakkı da kullanamaz.²²

Burada kul hakkına riâyetin, vakıf sistemi içinde ne kadar ince esaslara bağlandığını görmekteyiz. Kılı kırk yararcasına, Allah için vakfedilen mala haksız bir tecâvüzün önlenmesine dair tedbir, insan, eşya ve Allah arasındaki ilişkinin çok yüce prensiplerle idrâk edildiğini göstermektedir. Bu ruh inceliğini bir an, günümüzde hükmünü sürdüren kamu ve devlet sistemini altüst etmeye yönelmiş, “soygun sistemiyle” kıyaslayın. Devletin, yani hepimizin hakkı olan mülke uzanmış “kirli ellerin” nasıl “kararmış bir vicdan”

20) Akgündüz, age. s. 261

21) Bkz. Zuhayli age. 10 / 264 ; Akgündüz, age. s. 266

22) Akgündüz, age. s. 265

taşıdığını tasavvur edebilirsiniz. Vakıf medeniyetini vücuda getiren insanların her an Allah'ın huzurunda bulunma, ona hesap verme heyecanı içinde yaşadıklarını görüyoruz.

Vakfiye 'de Dua ve Beddualar: Vakfiyelerin, vakıf eserlerini muhafaza eden en önemli belgeler olduğunu ifade etmiştik.. Örnek olması için, bir vakfiyenin muhtevâsından kısaca söz etmekte fayda var: Hicri 334 tarihinde Amasya'da Halifet Gazi tarafından bir Medresenin idamesi için gerçekleştirilen vakfiyede şartlar, şahitler ve hangi mahkeme huzurunda tescil edildiği anlatıldıktan sonra şu ifadelere yer veriliyor:

“Noksan sıfatlardan münezzehtir, mahlukata benzemeyen, canlı, ebedî ve kâim olan, bakî kalan kâinatın vârisi, her şeye can veren ve hâkim olan Allah'a hamd olsun...O hareket edenin hareketlerini ve duranın duruşlarını bilendir. O, kötü işle uğraşan ve günah işleyen âsînin tövbesini kabul eder.Yemininden dönenleri, iyilerin ve kötülerin günahlarını affeder. Çiftçinin toprağa attığı tohumu çoğalttığı gibi çoğaltmak için sadakaları kabul eder. İyi işler yapan mü'minleri güzel mükâfatlar ile müjdeler...

“Büyücülerin şerrinden korunan ümmî Muhammede selât ederim... akıllı ve anlayışlı kimsenin en büyük amacı..dünya ve âhiret mutluluğudur. Mutluluk ise, iyi işlerin neticesi olup, onu yapan kimsenin ölümünden sonra da kesilmez. Bunlardan birisi cahilin kılavuzu olan faydalı ilimdir; bir diğeri kendisine hayır duâda bulunan evlâddır; diğeri de ihtiyacını bildiren veya gizleyen ihtiyaç sahipleri için yapılan, devam eden sadakadır. Bu, gelmiş ve gelecek insan oğullarının efendisi ve hayırlısının sözünün manâsıdır...”²³

Bir başka vakfiyeden : “...Allah'ın insanları ak ve karaya boyadığı günde, yüzünün ak çıkması, insan oğlunun dünyada verdiği karşılığını almayı beklediği, hiç kimsenin kimseye faydası olmadığı, tek hüküm verenin Allah olduğu, ruhların ve melekelerin bir safta dizildiği, sözlerinde doğru olanlar hariç, Rahmanın izin verdiklerinden başka kimsenin konuşmadığı, kâfirin “keşke toprak olsaydım” dediği, Allah'ın ihsanda bulunanların ihsanlarını boşa çıkarmadığı ve sadaka verenleri mükâfatlandırdığı günde, sadakasının gölgesinde olmak için vâkıf bu vakfi yaptı.”²⁴

Her vakfın, mutlaka bir vakfiyesi vardı. Bunların içinde bugün bile hala hasretini çektiğimiz mühim bir sahada yazılan vakfiye hatırlanmaya değer:

28 Kasım 1855 tarihli Ali Kızı Ümmügülsüm'e ait bu vakfiye Laleli camii mevkiindeki Kızıltaş mescidinde, haftada bir gün öğle namazından sonra vaaz verecek kişiyle ilgili. Vaiz, Evkaf Mahkemesi'nin imtihanından geçenlerden biri arasından seçilecektir. Maaşını vakfiye'de belirtilen yerden

23) Yinanç, Rafet. Halifet Gazi Medresesi Vakfiyesi. Vakıflar Drg. XV s. 12 Ankara 1982

24) Yinanç, Rafet agd. s.13

alacak, "havf ve reca dengesini muhafaza ederek dinin zaruri hükümlerini" halka ta'lim etmekte görevlidir. Dikkat çekici olan, bu kişinin lüzumsuz aşırılıklardan kaçınarak, Allah'ın rahmet ve azap ayetlerini dengeli şekilde halka iletme gereğidir.²⁵

Vakıfların en çok üzerinde durdukları husus, vakfin değiştirilmesi ve hedefi dışında kullanılmasıdır. Bu sebeple vakıfların ellerindeki tek silâh ve güç bedduâlarıdır. Çünkü duâlar gibi bedduâların da tesiri vardır. İslâmiyet duâya çok önem vermiştir. Peygamberimiz (a.s) duâyı "kulluğun özü" olarak vasfetmiştir. "Rastgele bedduâ etmeyin, duâların kabul edildiği vakte rast gelir de kabul olur" demekle, bedduâ silahının dikkatle kullanılması yönünde ikazları vardır. Vâkıflar, kötü niyetli insanlara karşı -mecburiyetle- bu silâhı kullanmışlardır. Bunlardan birinde şu ifadeleri okumaktayız:

"Allah'ın yaratıklarından hiç bir azgın sultan, hileci, zalim bir vâli, kadı veya fakîh, fasit te'vil, yaldızlı yalanlar ve süslü sözlerle bu vakfiyeyi değiştirmek için gayret sarffetmeye hakkı yoktur. Kim bunu yaparsa ve yapmaya azmederse veya ebediliğini bozmaya niyet ederse Allah ona yeter!"²⁶

Sultan Selim'in emirlerinden Gazanfer Bey'in bir vakfiyesinde şu cümleler yer alır:

"..Kim bu vakfin bozulmasına başka bir hâle dönüştürülmesine başlar; tağyir ve tedbîdiline kasd eder, iptâli veya muattal halde kalmasına çaba gösterirse haramı irtikâp etmiş; günahkâr olmuş; kendini Allah'ın gazap ve azabana müstehak etmiş olacaktır...kim belirtilen şartların birini veya bir kaçını değiştirirse, yeri Cehennem olsun..."

"Kim de vakfin bekâsı ve gelirinin artırılması için çalışır, onu yıkılmak, yok olmak ve halelden korursa, O'nun mükâfatını muin olan ve iyilik yapanların ecrini zayi etmeyen Ulu Allah versin."

Vakfiyelerde, eserini bulunduğu mekâna, orada ikâmet eden insanlara yönelik duâlar da vardır...

Vakıfların şartları istikâmetinde kullanılmasını sağlayan yan unsurlarından birisi kira müddetleridir. Hanefi hukukçuları, vakıfların kirasının sınırlı olmasında müttefiktir. Çiftlik ve arazinin 3 yıl, dükkanlar ise bir yıllığına kiraya verilebilir.²⁷ Bu fıkhi gerçeğe rağmen vakıflara ait çarşılardaki gayri menkullerin bugün, "ömürlük" kiralar ile parsellendiğiniz görmek vicdan ehlini sıztatıyor. Kira bedelinin yüksek seyrettiği ortamda esnafın da ecdadın mülkünden faydalanması gerektiği düşünülebilir. Fakat o mülklerin vakfiyelerindeki hedef alınan gayelere uygun harcama yapılması

25) Ateş, Dr. İbrahim. Vakfiyelere Göre Din Görevlilerinde Aranan Özellikler ve Sağlanan İmkanlar Diyanet Dergisi c.27 s.4 Ankara 1991

26) Ateş, Dr. İ. Vakfiyelerde Dua ve Beddualar Vakıflar Dergisi XVII s. 45 - 46 1983

27) Akgündüz, age. s. 399

için bu kiranın da “gerçek” değerine çıkması ayrı bir zarurettir.

Vakfın hukukununu korumaya yönelik bir hüküm de şöyledir: “Mütevelli vakfa zarar verecek bir tasarrufta bulunamaz, vakfın malını hiç bir şekilde rehin veremez. Vermesi halinde rehin alan gasıp sayılır. Hukuki bir sebep olmaksızın hiç bir kimse vakıf mallarından bedelsiz menfaat temin edemez. Edenler mislinin ücretini vermek mecburiyetindedir. Mütevelli vakıf üzerinde teberru’ yetkisine de sahip değildir. Vakfın malını karşılıksız, emaneten kullanmak üzere birine veremez”.

“Zikrettiğimiz şartlar altında, ya da, daha aleni şekilde vakıf mallarını gasıb durumuna düşenler, bunları değiştirmeden ve zarar vermeden iâde etmelidir. İâde etmezse hapsedilir. Mütevelli vakfı inkâr etse o da gasıp hükmüne girer. Gasbenden kişinin vakıf malı üzerinde yaptığı artırmaya yönelik değişikliğin en az bedeli kendine ödenir. Vakıf mallarına velev ki iyi niyetle sahiplik iddiasında bulunan kişi de kullandığı süreye göre mislini ödemekle mükelleftir. Vakfe yönelik her türlü zarar, faydalanma, ihmalkârlık, zâyi etme ...mutlaka tazmin edilecektir. Mektep ve câmi gibi vakıf mülklerini haksız olarak yıkanlar bunları eski haline getirmekle yükümlüdür.”²⁸

Öyle zannediyorum ki, günümüz Müslümanlarının üzerinde hassasiyetle eğilmesi gereken hususlardan birisi, vakfiyelerdeki ruhu kavramak suretiyle bu tür hizmetlere ağırlık vermektir.

Bu telakki ile gerçekleştirilen vakıflarda, imkan sahipleri kendi şartlarına uygun dini hizmet verecek kuruluşlara karşı çekimser kalmayacak. Gönül rahatlığı içinde malını Allah yolunda harcamaya yönelecektir. Vakıf şartlarını bilerek hizmete atılan insanlar da, böylesine asil duygu ve düşüncelerle verilen paraları, çarçur etmekten kesinlikle kaçınacaktır. Cemiyette ilmî, fikrî, hayrî, içtimâî olgunluğa sahip müesseselerin sayısı artacaktır. “İşlerinde ihlâslı, sözlerinde samîmî, davranışlarında dürüst, vazifesine bağlı” kişiler olacaktır. Bu ruh, tarihte, mabedleri ma’mur, memurlarını mesrur, müesseseleri de muteber kılmıştır.

F. Vakıf Çeşitleri

Vakıflar, “menfaatlerinden faydalanma, ifa ettikleri hizmetin türü, gelirinin paylaşımı, mülkiyetinin bağlandığı esaslar, idaresinin uhdesine bırakıldığı kişiler, kiraya verilmiş şekilleri” gibi, çok değişik açılardan tasnife tabi tutulmuştur. Ancak kesin olan bir gerçek var ki, cemiyetin ihtiyacı olan her sahada vakıf teşekkül etmiştir. Bunlardan meşhurlarını şöyle sıralayabiliriz:

28) Akgündüz. age. s. 407

Dini Hizmet Gayesiyle Kurulanlar

CAMİ : Şüphesiz bu sahadaki vakıfların ilkini cami teşkil eder. İslâmiyette cami sadece beş vakit namazın kılındığı bir mâbed değildir. Cami mahalle ve şehrin odak noktasıdır. Meşveret, karar ve plân merkezidir. Bu sebeple ecdadımız camileri olabildiği ölçüde estetik değerlere dikkat ederek inşa etmiştir. Camiye hizmet için tesis edilen bir vakıf sadece namaz kılınan bir mescid inşa etmekle kalmaz, onun çevresine özel mimarisi ve heybeti içinde, caminin de ihtişamına gölge düşürmeyecek bir plânla medrese kurardı. Bunu, kütüphâne, sebiller, imâretler ve daruş-şifa gibi insana hizmet veren binalar takip eder. İbâdethâne, helâ ve hamamı ile tamam olurdu. Dikkat edilirse bu unsurlar insan hayatının en esaslı ihtiyaçlarıdır. Camiye gelen fakirse, karnını sıcak yemekle doyurur; kirli ve temizlenecek yeri yoksa hamamda yıkanır; bedeninde bir arızası zuhur etmişse şifhanede tedavi edilir ve akabinde Alemlerin Rabbi olan Allah'a ibadet etmek üzere camiye girer, orada şükür ve minnetini Allah'a takdim ederdi.

İnsan izzet ve şerefini "ahsen-i takvim" sırrına uygun tarzda muhafaza eden, ona hizmeti psikolojik hiç bir rahatsızlık sebebi olmayan bir metotla takdim eden bu sistemdeki yücelik sadece İslam medeniyetinde vardır. Sevinç sebebi bir durum, dini ve tarihi birikimin getirdiği bu kültür mirası, bugün canlı bir şekilde tekrar şahlansa geçmiştir.

Dini hizmet vakıfları sadece câmi ve külliyyeden ibâret değildir. 13. asırda Konya'da kurulan Şemseddin Altunbaba vakfiyesinden anlaşıldığına göre Hristiyan, Yahudi ve Mecusilerden İslâmı seçenleri desteklemeye yönelik vakıflar da kurulmuştur. Bu vakfın 108 odalı bir hanı vardır ve hanım bütün gelirleri, yeni Müslüman olan bu kişilerin giyimi, sünnet edilmesi, Kur'an öğrenilmesi gibi ihtiyaçlarına kullanılacaktır.²⁹

TEKKE : Dini hizmet maksatlı vakıfların ortaya koyduğu eserlerin en mühimlerinden biri de tekkelerdir. Tekke ve Zâviyeler Anadolu'nun İslâmı kabul etmesinde çok büyük bir rol oynamıştır. Boş arazi, dağ başı gibi yerlere kurulan tekkeler, ahaliye ziraat ve san'at öğretir, rehberlik ederdi. En mühim maksatları da insanlara hikmeti, Kur'an ve hadisi öğretmektir. Tekkeler ahâli için kardeşliğin tesis edildiği birer mekân olduğu gibi, ruh ve sinir hastası kişilerin san'at ve zikirle meşgul edilerek belirli bir zaman sonunda tedâvi edildiği birer "rehabilitasyon merkezi" rolünü de üstlenmişti. Dağ başı ve dar geçitlerde kurulan tekkeler ise, yolda kalmışlara destek olur, kervanların emniyet içinde yoluna devam etmesini sağlayan birer karakol gibi de çalışırdı.

İMARET : Yüz yıllarca medrese talabesi başta olmak üzere fakir ve kimsesizlerin yemeklerini temin eden bu müesseseye, vakıf düşüncesinin eseridir.

29) Kazıcı, İslâmî ve Sosyal Açından Vakıflar, s.83

Kısa anlamı ile "aşevi" demek olan imâretlerde vakfın şartlarına göre yemek çıktığı gibi, kimsesizlerin bakımı için yatak ve barınma yerleri de vardı. Hatta imârette kalanlara bazen günlük 10 akçaya kadar nakit de takdim edilirdi. İmâretlerin hizmetini görenlerin çalışmasını tanzim eden vakifeyelerde, misafirlere güler yüze, tatlı dille ve insani şekilde muâmele edilmesi istenir. Yemeklerin gayet temiz, olması esastır.

Misafir gelen, orada 3 gün kalabilir. Sonrası mütevellî heyetinin iznine bağlıdır. 18. asır İstanbul imâretlerinde her gün 30 bin kişi yemek yiyordu. 1530 tarihinde sadece Fatih İmâretinde günde 1000 kişiden fazla insan doyuyordu. 17. asırda (1611 - 1682) yaşamış olan meşhur seyyahımız Evliya Çelebi, İstanbul imâretlerinin ismini verir ve der ki, "Ben 50 yılda, 18 padişahlık ve krallık gezdim. Hiç bir yerde bu kadar hayrât görmedim."

MEDRESELER: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olurmu?" (Zümer, 9) "Şayet bilmiyorsanız ilim ehline sorun!" (Nahl,43) gibi âyetler ile, "Allah beni muallim olarak gönderdi" ve benzeri hadisler, Müslümanların tarih boyunca ilme ve ilmi öğreten kuruluşlara sıkı sıkıya sahip çıkmasına sebep teşkil eder. Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün tesis ettiği Nizâmiye medreseleri ile Alparslan tarafından Nişabur'da vücuda getirilen medrese sistemi vakıf usulü ile meccâni tahsil sistemine dayanıyor ve hocaları da bir başka işle meşgul olmuyordu. Günümüzde gerek öğretmen gerekse öğretim elemanı olarak eğitim kurumlarında çalışan insanların ikinci bir iş yapmak zorunda kalması "insan eğitimi" açısından bir talihsizliktir.

Dünyaca meşhur Fatih külliyesi de bunlara güzel bir örnek teşkil eder. Fatih fethin henüz onuncu yılında bu külliyenin 1562'de temelini attırdı. 8 yılda bitirilen külliye'de ilk, orta, lise, üniversite ve ihtisas, (Sıbyan mektebi, Dahil Medrese, Tetimme, Semaniyye) olmak üzere hepsi vardı. Külliye'nin tıp talebelerinin staj ve araştırma yapabilecekleri hastahanesi bulunuyordu. Şehre gelen hastalar burada üç gün parasız ikamet edebilirdi. Bugün ise devletin parası israf vadilerinde boş yere akıtılırken, öbür yanda tedavi için muayene ve ilaç parası olmayan fakir hastalar hastahanelerde tartaklanarak televizyonlarda dramatik haber sahneleri oluşturmaya yarıyor. O günlerde ise, Hastalar şehir fakirlerine yemek dağıtılan imâretten yemek yer rahatça tedavi olabiliyordu. Padişah Semaniyye'de okumakta olan ihtisas öğrencileri (denişmendleri) özel ilgisi ile yönlendirirdi. Fatih, İstanbul'a 11 kütüphane bırakmıştı. Yaptırdığı cami, medrese dışında halkın ekonomik durumunu yükseltmek için şehrin muhtelif semtlerinde 4000 dükkan yaptırıp vakfetmiştir.³⁰

KERVANSARAYLAR: Medeniyet tarihimizde mimari yapısı ve sosyal hizmetleri ile muhteşem abideler olarak yer alan vakıf eserlerinden biri de

30) Ayverdi, Samiha. Edebi ve İlmî Dünyası İçinde Fatih, s. 148 - 151 İstanbul, 1974

kervansaraylardır. Din, dil, ırk ve renk farkı gözetmeden herkese hizmet veren bu müesseseler uzaktan bakınca birer kaleyi andırır. Her 40 km. mesafede bir tane bulunacak şekilde inşa' edilen kervansaraylarda yolcunun barınması, hayvanları ve yüklerini muhafaza etmesi için gerekli tedbirler alınmıştı. Selçuklu'lar yolda her hangi bir şekilde zarara uğrayan ticaret erbabının emtiasını tazmin eden sistem kurmuştu. Bu, günümüzde yaygın olan sigorta şirketlerinin daha o devirde uygulandığını gösterir. Kervansaraylar, derbent, boğaz ve geçit gibi yol emniyeti tehlikeli yerlere yapılarak yolcuların sığınmaları olmuştur.

Batı'da 1700'lü yıllarda ortaya çıkan otele karşılık kervansaraylar bundan 400 -500 yüz yıl önce, herkese hizmet veren bir serbest bölge gibi çalışıyordu. XIII. asırda yapılan Karatay kervansarayı buna bir örnektir. Çevresindeki 15 kadar dükkânla kervanlar arasında ticarete uygun bir yer meydana getirilmişti.

Evliya Çelebi'nin Sokullu Mehmet Paşa'nın Lüleburgaz'da yaptırdığı kervansaray hakkında verdiği bilgiye göre, burası büyük bir kaleyi andırıyor. İçinde 3000 hayvan barınabilecek genişlikte ahır vardı. Yatsıdan sonra kapı kapatılıyor, sabah olmadan asla kimse salınmıyordu. Yolcular sabahleyin "mehter sadaları ile" eşyalarını teslim alırdı. Hancılar, "Ey ümmet-i Muhammed malınız, canınız, atınız, donunuz tamam mıdır? diye rica edüp nida ederler. Misafirlerin, "Tamamdır, Hak sahib-i hayrata hayreyleye" cevabından sonra, yolcular, "Gafil gitmen, bisat gaip itmen, herkesi refik etmen, yürün, Allah asan getire" diye dua ve nasihatla uğurlanırdı. Kervansarayın küçüğüne han denir, özellikle şehir merkezlerinde bulunur. Kervansarayların büyük bir kısmı vakıftır. Yolcular burada parasız konaklardı.

HASTAHANE: Tedavi olmak dinimizin emridir. Hastalığı yaratan Allah olduğu gibi, şifayı halkeden de O'dur. Bu sebeple Müslümanlar tarih boyunca hastaların tedavisi için değişik isimler altında şifa merkezleri açmışlar, bunları birer vakıf kurumu olarak kamunun hizmetine sunmuşlardır. Misal olarak, Fatih'in İstanbul'da Sahn-ı Semân ve Tetimme medreseleri ile cami yanında imaâreti yaptırdıktan sonra bir de hastahâne inşa ettirdiği kayıtlardan anlaşılır. Vakfiyede, hangi din ve ırktan olursa olsun, hastahânedeki hazakat sahibi iki mâhir tabip istihdam edilmesi, hastalara ilaç hazırlayan bir eczacı, bir göz hekimi ve bir cerrâh tayin edilmesi vakfın şartları arasında yer alır. Hastaları bedâva tedâvi edilen bu merkezde ilaçlar da parasız verilir. Bugün, halâ imkânsızlık sebebiyle hastahânelerde yaşanan gayri insani şartları düşündükçe ecdadımızın nasıl bir medeniyet tesis ettiği daha iyi anlaşılır. Bazı ülkelerin teşhis, tedâvi ve ilâç gibi en tabii bir hizmeti parasız yaptıklarını görünc,e ecdadımızın ruh inceliği ortaya çıkıyor.

Vakıf hastahânelerinde ruh ve sinir hastaları için de ayrı birer bölüm

vardı. Avrupa'da "dinden" başka yerde ilaç aramanın "akılsızlık", Allah'a güvensizlik; cerrahın insana müdahalesinin "en büyük şerefsizlik" kabul edildiği, ruh hastalarının "içlerine şeytan girmiş" diye diri diri yakıldıkları bir dönemde, ecrdadımız maddî hastalıkları meccânen tedavi ediyor, ruh hastalarını da mûsîkî, san'at ya da zikir seansları gibi en medenî bir usûlle sağlıklarına kavuşturuyordu..

Aynı devir Avrupa'sında ise hastalar, yatak yerine yerde, tuğla döşeme üzerindeki saman üstünde ve bütün hastalar yan yana beraberce yatmak zorunda bırakılıyordu.

"Temizlik imandan gelir" hadisine uyan Müslüman ecdadımız maddî temizliğin en mükemmel yapılabildiği yer olan hamamları da eksik bırakmadı. Vakıf hamamları yerli yabancı herkesin gerek mimari gerekse işleyiş bakımından dikkatini çekmişti. İnsanlara parasız hizmet veren bu kurumda, adeten çalışanlara ufak tefek bahşişler bırakılırdı.

Vakıf kültürünün en güzel meyvelerinden birisi de çeşmelerdir. Çeşme, cami, medrese, han, hamam, hastahane ve helâ gibi diğer tesislerin can damarıdır. İbadetlerimizin bir çoğu suya bağlıdır. Susuz hayat ve sağlıklı bir ibadet hayatı düşünmek de imkânsızdır. Bu sebeple atalarımızın çeşmelere de vakıf tesisi olarak çok büyük yatırımlar yaptıklarını görmekteyiz. 1746 ve sonrasında Kıbrıs'ın Larnaka şehrine Ebubekir Paşa'nın getirdiği su ve bunun için yaptırdığı kemerler bugün halâ ayaktadır. Bu çeşmenin vücuda gelmesi için Paşa, - günün imkânları ile - Arpera köyünde bir çok kuyu kazdırır. Suların yolu üzerine bir de değirmen yaptırır. Suyu Larnaka'daki cami ve medreseye ulaştırır. Larnaka'nın susuzluğuna çare olan bu kaynağın şehre ulaşması için su yolu için, biri 50, diğeri 13, bir diğeri de 31 kemer üzerine oturan, toplam 94 kemerin desteklediği köprüler yaptırır.

Halâ, hararetimizi teskin edip, hayrat sahiplerine hayır dualar okutan çeşmeler yollarımızı, sokaklarımızı, mahalle köşelerimizi süslemektedir. Her biri alın teri, göz nuru ile işlenen zarif taşlardan meydana gelen çeşmeler sadece su değil, vâkıfların amel defterine sevaplar akmasına da vesile oluyor. Ayasofya camiinin sağ tarafında 1728 tarihinde Padişah Sultan III. Ahmet tarafından yaptırılan bir çeşme için İtalyan yazar Edmondu Amicis bakın ne tür ifadeler kaleme almış:

"Bu çeşme Türk san'atının en orijinal ve en kıymetli âbidelerinden biridir. Bu bir âbide değil, zarif bir sultanın bir aşk ânında İstanbul'un alınca takdığı mermerden bir zinetir. Sadece bir kadın anlatabilir bunu. Kalemim böyle bir tasvir için yeteri kadar ince değil. İlk nazarda bir çeşme olduğu gelmez akla.... Çeşmenin oyulmamış, işlenmemiş el kadar bir yeri yoktur. Bu çeşme billurdan bir fânus altında saklanması gereken bir zerâfet, bir zenginlik, bir sabır hârikasıdır...İstanbul'un küçük hârikaları arasında ilk sırayı işgal

eder...³¹

Çocuk emzirme ve büyütme yuvaları, kimsesiz ve yetimlerin barındığı imârethâneler, dâru'laceze, hamam, idmân yurtları, ok atış merkezleri, herkese açık hastahâne, köprü, liman, bedesten, umumi helâ, çamaşırhâne, yetim ve dullara yönelik yardım sandıkları, fakir kızların çeyiz hazırlayabilmesine destek veren sandıklar, evlerin bakım ve temizliğini yapan ya da evlâtlık tutulanların ev eşyasını kırdığı zaman yerine konması, fakir âilelere, gıda, giyim ve yakacak temin eden, halka dinlenme ve mesire yeri temin ve tahsisi, kış aylarında göç mahalline gidemeyen yaralı leylek ve benzeri hayvanların bakımına yönelik, şehir ve kasabalarda bayram vakitlerinden halkın eğlendirilmesi ve çocukların neşelendirilmesi için top atımı vb. faaliyetleri organize eden, çarşı ve pazarlarda halkın malını rahatça tartabileceği teraazi ve kantarlar temini, kış aylarında et fiyatlarının yükselmesini önlemek için fiyatları belli limitte tutmaya yönelik besi yerleri, hapishanedeki mahkumların bazı ihtiyaçlarını gidermeye yönelik çalışanlar gibi... günümüzde belediye, il özel idare ve işleri bakanlığı tarafından yapılan bir çok kuruluşun vazifeleri vakıflar tarafından yerine getirilmiştir. Hem de resmi değil, sivil birer teşekkül olarak...

Yorgancı İsmail Çelebi Yeni Camide konaklayan leyleklere gıda olarak verilmek üzere yılda 100 kuruş harcayacak gelir bırakmış. Ayrıca Beykoz'da vakfettiği Tekke'ye gelir kaynağı olarak da bir mandıra tahsis etmişti. Mandıra'da o günün şartlarında esirler çalıştırılmaktadır. Vâkıf buradaki "esirlerin münasıpleriyle" evlendirilmesini de vakfiyesinde şart olarak yazmıştır.³²

Sadece Osmanlılar değil, diğer İslâm devletlerinde de, vakıf sistemi cemiyetin ihtiyaçlarına cevap vermekte devletin büyük bir destekçisiydi. Meselâ Memlûklular zamanında Mısır'ın 7'de 2'sini vakıf arazileri teşkil ederdi. Daha 1920'li yıllarda Azerbaycanda mevcut ekili arazilerin % 8-10 kadarını vakıf emlâki meydana getiriyordu. Osmanlılar dönemiyle ilgili vakıf ve hayrat yapanların cemiyetin hangi kesimden olduklarına dair bir istatistik yapılmamış olmasına rağmen vakifeyelerdeki kayıtlardan öğrenildiğine göre, 18.yy Osmanlı ülkesinde vakıf sahiplerinin % 81'ini askeri sınıf meydana getiriyor. 16. asırda Osmanlı topraklarının 5'de birini vakıflarındı³³.

Müslüman ecdadımızın sadece büyük imkân sahipleri değil, hayatını vasati ölçülerde sürdüreni bile vakıflar bırakmıştır. Hz. Peygamberin "yarım hurmayla da olsa ateşten korununuz" kudsi teşviğine uyarak, bazıları evinden bir odayı vakfa tahsis etmişti.

31) Kazıcı, age. s. 158

32) Kazıcı, age. s. 80

33) İslam İnsiklopedisi MEB y. Vakıf. Md.

Ortadoğu'dan Asya'ya, Afrika'dan Avrupa ortalarına Yugoslavya, Macaristan, Bulgaristan, Arnavutluk gibi ülkelere kadar bir çok yerde vakıf kültürünün izlerini bulmak mümkündür. Evliya Çelebi'nin nakline göre 17. yüzyılda sadece Üsküp'de 12 hamam, 110 çeşme, 12 tane de medrese vardı. Evliya Çelebi, "Rumeli'nin Bursa'sı" olarak kabul ettiği Üsküp'ün "7 misafirhâne-i hasbisi" olduğunu, en geniş ve meşhurunun de Yahya Paşa tarafından yapıldığını bildirir. Bunlar arasında Rumeli Beylerbeyi olarak vazife yapan Yahya Paşa'nın adını taşıyan en büyükleri idi. Hamam, çeşme ve camilerin çokluğu Üsküp'de daha 17 asırda mükemmel bir su şebekesinin kurulduğunu göstermektedir. Üsküp'deki Osmanlı eserlerinin mevcudiyeti bile bizim, Avrupa'dan temizlik ve insani hizmetlerde ne kadar önde olduğumuzu göstermeye yeter.

Hasılı, sokaktaki tükrükleri antiseptik özelliği olan külle kapatmak için vakıf kuran bir ecdadın, Avrupa mezhep kavgaları arasında birbirini doğradığı bir asırda, ibadetin esası olan temizlik merkezlerini besleyecek mükemmel su şebekeleri vücuda getirmesi akıldan uzak görünmüyor...

Özellikle Osmanlı döneminde pek büyük bir gelişme gösteren vakıflar sayesinde, "bir insan vakıf bir evde doğar, vakıf bir beşikte uyur, vakıf mallardan yer ve içer, vakıf kitaplardan okur, vakıf bir okulda hocalık eder, vakıf idaresinden ücretini alır, öldüğü zaman vakıf bir tabuta konur ve vakıf bir mezarda gömülürdü."³⁴

G. Vakıf Düşüncesinde Kaymalar

3 Mart 1923'de hilâfetle birlikte, Şer'îye ve Evkaf Vekâleti de kaldırıldı. Diyanet İşleri Başkanlığı ile Vakıflar Genel Müdürlüğü bu bakanlığın yerini aldılar. (429 sayılı kanun) Aynı gün çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile de medreseler ve medreselerin varlığını sürdürmesi için bağlı buldukları vakıf gayr-i menkullerinin durumu ise nizalı bırakıldı. Vakıfların tasfiyesine yönelik Cumhuriyet hükümetinin diğer bir uygulaması da Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine Türbedârlıklar ve Birtakım Ünvanların Men' ve İlgasına Dair Kanun'dur. (1925) Böylece Tekke ve zaviyelerin akarları olan vakıflar da tamamen ortadan kaldırılıyor, bunlar devlet hazinesine kalıyordu.

Kapatılan bir kaç bina değil, 600 yıllık muazzam devletin maneviyat direkleri olan, "Allah Allah" sadâlarıyla âsumânı çınlatan zikir meclisleriydi. 23 Nisan 1920'de her biri, hoca, müftü, vâiz ve imamlardan müteşekkil bir meclisin, duâ, buhari-i şerifler, salâvat ve Kur'anlarla açtığı Meclisin çatısı altında, çok değil beş sene sonra 30 Kasım 1925'de kendisine zafer

34) Arsebük, Esat. Medeni Hukuk c. 1 Başlangıç ve Şahsın Hukuku, Prof. Dr. A. Akgündüz. age. s. 43 Ankara 1983

kazandıran bir ruhu ateşleyen ocağı söndürüyordu. Onlara maddî destek veren bina, dükkân, han, hamam, bahçe, çiftlik gibi her türlü gelir kaynaklarını da şahıslara ya da devletin sair kurumlarına bırakıyordu. Vakıf eserleriyle beraber tarih çöplüğüne atılmak istenen Tekke Türbe ve Zâviyelerin kapatılmaması için devrin bakanlarından H. Suphi Tanrıöver şöyle feryat etmişti:

“Bizim memleketimiz büyük adamlarını tanımak için ne kadar fakir, çaresizdir! Avrupa’da kendisine benzemek istediğimiz kişilerin adları birer ziyaretgâhtır. Onların elleri sürülen eşya birer ‘mukaddesat’ sırasına geçmiştir. Seyranlarda, bir baba, bir mektep hocası, çocuklarını bir heykelin karşısına götürür, tunca, mermer geçiş hizmet sahibinin tercüme-i halini anlatır. Onların müzelerde resimleri teşhir edilir...”

“Bunlardan hiç biri bizde yok! Koskoca bir mazi göçüp gitmiş. Binlerce vatan hadiminin mezar taşlarına yalnızca isimleri yazılmış ve başlarına kavuklar veya fesler geçirilmiş, fakat yüzleri yok...elimizde yalnız bir köşe vardır: Türbeleri. Hiç olmazsa yavrularımızı, gençlerimizi bu türbelere götürüyor...orada mazi ve tarih düşüncesini veren fikirlerimizi anlatabiliyorduk. Demek bunların da artık kapasını örtülü bulacağız!”³⁵ Halbuki 1924’deki anayasanın 75. maddesine göre, “hiç bir kimse mensup olduğu din, mezhep, tarikat ve felsefi içtihadından dolayı muâheze edilemez. Asâyiş, âdâb-ı muâşeret-i umumiye ve kavânimine mugâyir olmamak üzere hür türlü ayinler serbesttir.”

Bugünkü vakıfların işleyişini düzenleyen kanun 1929’da İsviçre’den davet edilen Profesör Leemann’a yaptırılmıştır. Belki Leemann’ın tesiriyle olsa gerektir ki, Cumhuriyet sonrasındaki kanunî düzenlemelerde hayrî olan vakıf mülklerinin çoğu, hazine ya da şahıslara geçerken, Musevî ve Rum cemeâtlerine ait olan vakıflar eski İslâm hukukuna göre teşekkül eden hükûmî şahsiyetlerinden fazla bir şey kaybetmeden bırakılmıştır. 1929 ve sonraki yıllarda çıkarılan vakıflar kanununda tarihi ve kültürel varlıkların satılmaması esasa bağlanmasına rağmen, özellikle İstanbul gibi vakıf eseri bakımından zengin muhitlerde yüzlerce eser istimlâklar sırasında yokedilmiştir.

Vakıf eserlerinin yokolmasına sebep hadiselerden birisi de vakfedildikleri hedeflere hizmet edemecek kadar kötü durumda olan vakıf emlâkın durumunun iyileştirilmesi için ortaya çıkarılan icareteynli vakıf sistemiydi. Buna göre vakıf binaları külliyetli miktarda restore ve tamir parası gerektiriyorsa, kiralayanın bunu karşılmasına mukabil vakıf binası, şahsa kiraya veriliyordu. Bu usulle kiralayan kişi önce yüklü bir para ödüyor, bilâhère de yılda çok az, sembolik paralar ile yıllarca bu binalarda kalma imkânı elde ediyordu. 1867’de vakıf binaların işlerlik kazanması için çıkarılan

35) Yakın Tarih Ansiklopedisi (Heyet) c. 8 s. 220 İstanbul. 1989

bu usul, bir müddet sonra vakıf mallarını evlâdiyelik hale getirdi. Yani vakıf emlâkı, hileler ile çar çur edildi.

Burada bahsi gereken bir nokta da vakfedilen paralardan Cumhuriyet sonrasında VGM'lüğünün bir kanundan aldığı yetki ile Vakıflar Bankası'nı kurmasıdır. Vakıflar Bankası yine medeni kanundan aldığı yetki ile Cumhuriyet sonrasında vakıf menkul ve gayri menkullerinin tespit edilen statü çerçevesinde, bir kısmını yönetebilir, vakıflardan bir kısmının da veznedarlığını yapabiliyordu. 3 Mart 1920'de çıkarılan bir kanunla Umum Müdürlük haline getirilen Evkaf Nezareti'nin mülkleri 22 Şubat 1926'daki bir kanun "sayesinde" belediye ve KİT fabrikalarına açıldı.

Yakın tarihimizin belirli bir döneminde vakıf eserlerine karşı gösterilen lakaytlığa karşı son nefesine kadar mücadele veren İbrahim Hakkı Konyalı bir mülâkatında bu konuyla ilgili şöyle diyor:

"Tekke, türbe, medrese, daru'l - kurra ve daru'l hadisleri kapayan kanunla lâtin harflerinden ortaya çıkan yeni yazı bahâ biçilimeyecek kadar kıymetli eserlerin, tarih yâdrigârlarının yok olmasına, elden çıkmasına sebep olmuştur...Zâviye, tekke ve türbe gibi yerlerin kapılarına kilit vurmakla buradaki kıymetli evrak, vakfiyeler, el yazması Kur'an ve sair eserler eriyip yok edilmeye mahkûm olmuştur. Bunların sayısı akıllara durgunluk verecek kadar çoktur...Fatih, kendi adına yaptırdığı camii bittikten sonra o vakte kadar yaşamış meşhur hattatların yazdıkları Kur'an-i Kerimlerden 78 tanesini camisinde toplamış. Vakfiyesinde kanun var. Diyor ki, 'Bu güzel Kur'an-i Kerimler okunurken tükürüklü parmakla açılmasın, aksırılmasın, kol konmasın.' Bunu sağlamak için de muhafızlar tayin etmiş Kur'an okunurken camide gezen bu muhafızlar okuyanları ikaz ediyor. Cumhuriyetten sonra bu Kur'anlar toplanmış, caminin kible kısmındaki bir yere atılmış, üzerine yağmur suları inmiş, o nadide eserler kâğıt yığını haline gelmişler"³⁶

Vakıfların "ismetine" uzanan eller daha da ileri gitti. 1935'de yapılan bir düzenleme ile vakıflardan, bu kanundan önce idaresi zabtedilmiş, mütevelliliği bir makama şart kılınmış olanlar, kanunen, ya da fiilen hayrî bir hizmeti kalmamış olanlar ya da mütevelliliği vakıfların fûrû dışındaki kişilere şart koşulmuş olanlar Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından idare olunmağa başladı. Mütevellisi vakfedenlerin nesillerine bırakılanlar ise yine VGM mürakabesi altında olmak şartıyla o kişilerin fûrûndan gelenlere tekredildi. Rum, Ermeni ve Yahûdî cemaatlerine hizmet veren vakıflar ise, onların seçtikleri mütevellilere bırakıldı.³⁷

Bu düzenlemenin mânâsı şudur: Baştanberi anlatmaya çalıştığımız, tarihin köklerine inen, kıyamete kadar uzanacak bir hizmetler silsilesi

36) Yakın Tarih Ansiklopedisi c. 4 s. 277

37) İslam Ansiklopedisi MEB c. 13 Vakıf Md.

meydana getirme azmiyle kurulan müesseselerden kamu menfaatine tahsis edilenler devletin resmi kontrolüne, sadece aile vakıfları denen emlak ise, vakfedenlerin fûrûndan gelen insanlara bırakılıyordu. (Aile vakıflarının sıhhati ve vakıf adını alıp almaması da İslâm hukuk uzmanlarınca tartışmalıdır) Aynı düzenlemelerde Ermeni ve Rumların evkafına ilişilmemiş, hedef aldıkları hizmetler için kendi cemaatlerinin gösterdiği mütevellilere bırakılmıştır. Resmi makamlara geçtikten sonra Müslümanların vakıflarından bir çok dükkan, han gibi emlakı satın alan gayr-i müslimlerin bunları kendi kilise ve cemaat emrine vakfettiklerini İbrahim Hakkı Konyalı'dan öğreniyoruz.

Bir diğer husus da, 1926'dan sonra medeni kanun gereği kurulacak vakıflara "tesis" adının verilmesi olmuştur. "Tesis" kelimesinin "vakfette" ve "Allah'a kurbet" gibi mânâlardan uzaklığı sebebiyle halkımız 1967 yıllarına kadarki Cumhuriyet ülkesinde "pek az tesis" kurmuştur. Yani vakıf teşekkül ettirmemiştir. Kaderin cilvesine bakınki, yüzyıllar boyunca milletin dem ve damarlarına işleyen "vakıf" kelimesinin tekrar yerine ikâme edilmesi, Fransız devriminden sonra Amerikan ve Osmanlı vakıfları arasında yapılan "Kasıtsız" benzetmeler sayesinde mümkün olmuştur. Bu dönemde çıkarılan 903 sayılı kanundan sonra, bizde de vakıflar için tesis kelimesi yerine tekrar "vakfın kullanımı" devreye girecektir. Bunu takip eden dönemde, - Cumhuriyetin ilk 40 yılında sadece 50 vakıf kurulmasına karşılık, 1967 ile 1973 arasında 250 vakıf kurulmuştur. Bu gelişmeye, kamu yararına çalışan vakıflara vergi muafiyeti getirilmesinin de etkisi olmuş olabilir.³⁸

H. Günümüzde Vakıf

Medeni kanun'a göre vakıf, "Başlıbaşına mevcudiyeti haiz olmak üzere bir malın belli bir gayeye tahsisidir."³⁹ Bu tarifte, "vakıf kültürümüzün unsurlarından" kaç tanesinin bulunduğunu herkes takdir edebilir.

Kuruluşu için gerekli mal, bu malın muhtemel gelir sahibi olması, ekonomik bir değer ve hak olarak tescili gibi hususlar İslâm hukukundaki gibi medeni hukukta da tespit edilmiştir. Vakıftaki devamlılık, ölümden sonraki hayatı kapsamaması, her iki hukukta da müşterektir.

İslâm hukukunda hedef Allah rızası iken, medeni hukuktaki vakıf amacıyla böyle bir durum sözkonusu değildir. Bu kanun sayesinde ki, günümüzde gayr-i meşru iş yapan, hayatını "dinsizliğin neşrine" adanmış insanlar bile "vakıf" kurabilmiş, "vakfa" tanınan imtiyazdan istifade etmiştir.

Vakfın teşekkülü şer'i hukukta olduğu gibi ikâmetgâh, ve vakfedilen malların tespiti ile mahkemede yapılır. Kişinin malının aktif kısmından

38) Hatemi, Prof. Dr. Hüseyin Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi c. 10 s 2787

39) Medeni Kanun, Md:72 Tüzük M2

vakfedilen kısım mahkemede tescil edildikten sonra geri dönüş olmaz. Vâkıf bunu bilerek, düşünerek yapmak durumundadır. Vakfın idare ve işleyişi mevzuundaki hükümlerde de pek farklı bir durum söz konusu değildir.⁴⁰

Kanuna göre vakıf çeşitleri arasında, “Sosyal yardımlaşma” ve “istihdam edilen işleri desteklemeye yönelik vakıflar” örnek olarak verilmiştir. Kaynakları ise aidatlardır. Medeni kanuna göre, “kamu yararına çalışan” bir vakıf türü var ki, bunun gelirlerinin yüzde 80’i kamu yararına kullanılıyor ise, bakanlar kurulu kararı ile bu tür vakıflara “yasada yazılı usullere uygun şekilde” vergide muâfiyet tanınmaktadır.⁴¹

Şer’i hukuka göre ise vakıf mutlaka hayırlı bir işe ya da İslâmın gayr-i meşru ve çirkin görmediği, iyi kabul ettiği bir cihete tahsis edilmelidir. Açıkça kurbet kasdı görülmesi de, Allah’a isyan niyetinin asla olmaması gerekir. Zira vakıf ibadettir. Mahiyeti itibarıyla masiyete ters düşer. Buna göre hırsızlara, içki içenlere, dinsizlere, bizimle harp halinde olan insanlara, dininden dönenlere ve benzeri durumda olanlara yapılan vakıflar batıldır. Vâkıfın niyeti ne olursa olsun, mühim olan bunun İslâma göre mâsiyet olmaması esastır. Gayr-i müslim fakirlere yapılan vakıflar câiz ve sahihtir.⁴²

Günümüzde dernek ve cemiyet adını taşıması gereken bir çok alanlarda mantar biter gibi “vakıf” zuhur etmesinin altında yatan sebep de bu olsa gerektir. Çünkü hedef ve maksatları kamu yararı olmadıkları halde ideolojik maksatla, müstehcen yayın dağıtmak, inanç ve adetlerimizi ayaklar altına almakta olan bir çok basın yayın teşekkülü de “vakıf” maskesi altında faaliyet icra etmektedir. Zaman zaman tabak tencere dağıtmak suretiyle esnafın zararına olarak kendi borazanlarını öttürmeyece çalışan bu kurumların “vakfın” ismini ne kadar kötü emellere alet ettikleri kamu vicdanı tarafından takdir edilmektedir. Bir kısmı iffet ve namus tüccarlığı yapmasına rağmen 10’larca basın yayın teşekkülüne hamilik ederek, “vakıf adı” altında vergiler kaçıran bu mevcutelere cari olan kanunlara göre de suç işlemektedir.

Çünkü, medeni kanuna göre “yasaların emredici kurallarına, ahlâka, ulusal çıkarlara aykırı, belirli bir siyasi düşünce, ırk ya da cemaatten olanları desteklemek için” vakıf kurulamaz. Bu amaçları güden vakıfların mahkemece tescili yapılmaz. Bunun dışında yasa her hangi bir sınırlama getirmez. Kişi “yararlı bir amaç olmasa da” vakıf kurabilir. Kanuna göre amacın sürekli olması şarttır. Bu, “Sonsuzluk” anlamında değildir. Vakfı kuranlar tüzükte belirlenen amacı gerçekleştirecek bir malvarlığını göstermesi gerekir.⁴³

40) Medeni Kanun s. 130

41) Aybay, Aydın. Vakıf ve Vakıflar s. 2780

42) Akgündüz, Ahmet, age s. 236-7

43) Aybay, age. s. 2783

İNSAN VE FITRAT

Arş. Gör. Yener ÖZTÜRK
Harran Üniv. İlahiyat Fak.

1. Fıtratın Anlamı

Kelime olarak *fitriat*, yapı, karakter, tabiat, mizaç ve kalb-i selim manalarına gelir. Ayrıca fıtrat, tabii eğilim, huy, cibilliyet, içgüdü, istidat gibi anlamları da ifade eder.¹ Dinî terminolojide ise, 'Dini, kabüle hazır yaratılış/istidat'² veya 'Allah Teala'nın mahlukatını kendisini bilip tanıyacak ve idrak edecek bir hal üzere yaratması'³ şeklinde tarif edilmiştir. Bununla birlikte ayet ve hadislerde geçen fıtrat farklı manalarda da ele alınmıştır. Bunu, kimi kadere hamlederek 'Cenab-ı Hakk, herkesin saîd mi şakî mi olacağını bildiği için, bildiğine uygun olarak yaratmıştır, O'nun hükmünü değiştirmek mümkün değildir'⁴ Bazıları ise, fıtrattan muradın tevhid olduğunu ifade etmişlerdir.⁵

Fıtrat ilk yaratılışı ifade ettiği gibi, sürüp giden her yaratılışı da şümulü içerisine alır. Yani herhangi bir şeyin bir maddeden veya ilk yaratılıştaki gibi yokluktan ilk icad ve çıkışına fatr, bunun ortaya çıkış biçimine ve taşıdığı özellikleriyle birlikte görünümüne fıtrat denir. Yaratılmış olanın fıtrat üzerine kazandığı öz niteliklere de tabiat denilmiştir. İslamî dilde bütün varlığın

1) İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, ts., V, 55-57.

2) el-Cürcanî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, et-Ta'rifât, ts., ys., s.168.

3) Rağib el- İsfahanî, *el-Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'an*, Daru Kahraman, İst., 1986, s.575; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Daru Kahraman, İst., 1985, VI, 320

4) el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Havazin, *Letâifu'l-İşarat*, (Thk.: İbrahim el- Bisyumî), Daru'l- Kıtâbi'l-Arabî, Kahire 1970, IV,117

5) el-Alusî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Mahmud, *Ruhu'l- Meanî fî Tefsiri'l Kur'anî Ve' Sebi'l- Mesanî*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî Beyrut ts., XXI, 40.

Allah'ın fitratı üzerine işleyişi, âdetullah, fitratullah, ifadeleriyle tabir edilmiştir.⁶

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de, insan fitratından söz açtığı kelimada şöyle buyurmaktadır: "*O halde sen yüzünü/özünü hanif olarak dine yönelt; Allah'ın, insanları üzerinde yaratmış olduğu fitratına sarıl.*"⁷

Bütün uzuvların yaratılışında esas olan bir fitrat vardır ki, ona o uzvun menfaati, vazifesi, fonksiyonu; fizyolojisi yahut garizesi denir. Diğer bir ifadeyle insan nefsinin bütün meyillerinde böyle yaratılış hikmetine doğru esaslı bir garize vardır ki, ona fitrat denir. Fitrat hep hakka ve hayra müteveccih bir istikamet takib eder. İnsan ruh ve zekasının asıl fitratı da hakkı tanımak ve Hak Yaratan'ından başkasına kul olmamak içindir. Fitrat üzere gidenler yalan ve eğriliği bilmez.⁸ Zaten ayette geçen hanef sözcüğü de lügatte, meyletmek manasındadır. Buna göre hanîfin anlamı ise, tevhide, doğruya, Allah'a meyleden demektir.⁹

İnsandaki bu tabii duygu ve şuurun oluşumunda beşeriyetin gayretinin, nazar ve istidlâlinin herhangi bir tesiri yoktur. İnsan her başı sıkıştığı ve üzüldüğü zaman bir ilaha sığınır, dua eder ve ondan niyazda bulunur. Onun bu davranışı işte bu fitratının bir tezahürüdür. Yani fitratın Fâtır'ına delaleti tabii olduğu için, korktuğu bir anda acziyetini görüp bütün yalanlama, fitne, fücür ve ortak koştuklarını unutan insan, hemen Allah'a dua etmektedir. Öyle ki, başları sıkıştıklarında en inatçı kafirler bile derinden derine Yaratan'a sığınma ihtiyacı duyarlar.¹⁰ Onların bu durumunu Kur'an şu ifadelerle dile getirir:

*"İnsan bir sıkıntıya maruz kalınca, gerek yan yatarken gerek otururken veya ayakta iken bize yalvarıp yakarır. Fakat sıkıntısını giderdiğimiz zaman sanki uğradığı sıkıntıdan/deritten dolayı bize yalvaran kendisi değilmiş gibi (eski haline) geçer gider."*¹¹

Korkudan uzak buldukları zamanlarda bu insanların din ve dinî duygulara lakayd kalmalarının sebebine gelince bu, dinin insan fitratında mevcut bir gerçek olmayışı veya dine bağlılığın insan fitratında bir duygu olmayışından değil, onların inhirafından kaynaklanan bir durumdur.¹²

6) Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İst., 1970, III, 1889

7) Rum, 30/30.

8) Yazır, *age*, VI, 3822 vd.

9) Bkz., el-İsfehanî, *el-Müfredat*, s.190.

10) Yazır, *age*, VI, 3822

11) Yunus, 10/12 Ayrıca bkz. Neml, 27/62; Zümer, 39/8, 49.

12) Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, (Çev.: Bekir Karlığa), İşaret yay., İst., 1987, s.291

2. İnsan Fitratını Oluşturan İki Zıt Eğilim veya İki Farklı Mekanizma

Burada önemli bir hususa temas etmemiz gerekmektedir. Konuyla ilgili yapılan tariflerde de görüleceği üzere fitrat denince hep insanın yüzü hakka müteveccih olan tarafına dikkat çekilmiştir. Fakat biz biliyoruz ki, insan müspet ve menfi duygularla birlikte yaratılmış, yani onun ilk ve aslı yaratılışını ifade eden fitratında birbirine zıt eğilimler mevcuttur. Öyleyse insanın fitratını bu iki yanıyla birlikte ele almalıyız.

İnsanın maddî ve manevî olmak üzere iki cephesi vardır. Diğer bir tabirle onun, bir mülk (beden) bir de melekût (bedenin tasarrufu altında bulunduğu) bir yanı vardır. Onun bu ikinci cephesini de vicdan ve nefis mekanizması olmak üzere iki kısımda değerlendirmek mümkündür.

Kur'an-ı Kerim, Şems Suresi'nde '*Ve nefsin ve mâ sevvahâ/Her bir nefse ve onu düzenleyene*' ifadesiyle Allah'ın ilk başta yaratmış olduğu o düz, pürüzsüz, müstakim fitrata¹³ dikkat çektikten sonra "*Ona hem kötülüğü hem de ondan sakınma yolunu ilham edene yemin olsun ki, nefisini temizleyen iflah olmuş, onu kirletip örten ise, ziyana uğramıştır*"¹⁴ beyanıyla onun ikinci cephesinin bu iki yanına işaret eder.

Kalp, akıl, irade, şuur his ve duygular vicdan mekanizmasını meydana getirirler. Diğer bir deyişle vicdan, birbirleriyle ilişkili olan bu duyguların bütünüdür ifade ettiği bir dil veya sestir. Her türlü şehvî arzu istek ve kaprisler, kin, nefret, öfke ve inat gibi belli hikmet ve gayeler için insana verilen negatif duygular da, nefis mekanizmasını oluştururlar. Bu iki mekanizma adeta hep birbirinin aleyhine işler. Şu kadar var ki, vicdan mekanizmasının galebesi halinde, nefis mekanizması da müsbete dönüşür ve insanın yücelip yükselmesine hizmet eden bir mekanizma haline gelir. Kur'an'ın ifadesiyle nefis böylece, emmârelikten¹⁵ kurtularak levvâme¹⁶, râdiye, mardiyeye¹⁷ gibi mertebelere çıkararak insana yararlı hale gelebilir.

Vicdan kelime olarak 'bulmak' manasına gelir. İnsan, onunla hem kendini hem de Rabbini bulur. Ancak nefis mekanizmasının altında kalıp ezilmiş bir vicdandan aynı neticeleri beklemek mümkün değildir. Yukarıda mealini verdiğimiz mezkur ayetin "*Nefsini/salim fitratını temiz tutan iflah olmuş, onu kirletip örten ise, ziyana uğramıştır*" kısmı bu hususu aydınlatıcı mahiyettedir.

13) İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Kahraman yay., İst., 1985, VIII, 434.

14) Şems, 91/7-11.

15) Bkz., Yusuf, 12/53.

16) Bkz., Kiyame, 75/2.

17) Bkz., Fecr, 89/28.

Vicdan mekanizmasının işlettirilmesi ve ondan semere alınması, onun yüzünün *hüdaya*¹⁸ dönük olmasıyla ve buna bağlı olarak *salih amel*¹⁹ kavramının hayata geçirilmesiyle yakından alakalıdır.

İnsanlığın şirk ve günah bataklığına batmadan doğru yolda kalabilmesi ve vicdanların saflığını koruyabilmesi için ilahî ve kudsî bir nurun rehberliği şarttır. Kur'an-ı Kerim bu hakikatı, şu ayetle dile getirir:

*"Hüda (doğru yolu göstermek) elbette Bizim işimizdir."*²⁰

Mesela, vicdan mekanizmasına ait mühim bir unsuru oluşturan kalbin en önde gelen fonksiyonu durumunda olan²¹ ve olağanüstü koordinasyonlar kurma becerisini gösteren akıl, yüzü hüdaya dönük bir kalple beslenmemesi durumunda nurunu kaybedeceği için, neticede nörolojik ve biyolojik bir nesneye dönüşür ve her şeyi kendi mekanik mantığı içinde determine eder. Bu zaviyeden meseleye bakılacak olursa, modern dünyanın kurucularına akıllı olmayan üstün zeka sahibi insanlar demek daha uygun olacaktır.

Nefis ve onu besleyen hevanın istilasına maruz kalan bir kalp, düşünme ve bilme (eşyanın hakikatına nüfuz etme) kabiliyetini kaybeder. Nitekim Kur'an-ı Kerim bu hususa işaretle şöyle demektedir:

*"Baksana kendi hevasını ilah edinen ve bilgisi olduğu halde, Allah'ın kendisini şaşırtıp, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözlerine de perde çektiği kimsenin haline!"*²²

İnsan, aklını ilahî vahyin ışığı ile aydınlatmaz da, benlik iddiasına girerse, güneşin aydınlığından kendisini mahrum bırakıp, azıcık ışığa güvendiği için kendisini gecenin karanlığına mahkum eden ateş böceği durumuna düşer. Çünkü heva ve şehvet, gözü kör, kulağı sağır, kalbi

18) Lügatte hidayetle aynı anlama gelen hüdaya Kur'an'daki kullanımlarından hareketle şöyle bir tarif getirilebilir: Hüda, -nefsin ve onu işleten şeytanın insanı alıp götürdüğü eğri ve karanlık yollardan- insanı düze ve aydınlığa ulaştırın ilahî vahyin rehberliğini ifade eder. Daha genel anlamda ise şöyle bir tarif getirebiliriz: Hidayet, Allah'ın, çok muhtaç olan insana bütün ihtiyaçlarına kafi gelecek şekilde cevap vermesidir. (Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., el-İsfahanî, *el-Müfredat*, s.787.)

19) Güzel davranışlar ve ameller bir süre sonra insanın tabiatı haline gelerek onu, mücerred bilgiyle ulaşılmayan noktaya ulaştırır. -Bizim için tatbik görmesi gereken ameller bellidir. Bunlar, dinin güzel gördüğü ve 'salih amel' diye vasıflandırdığı amellerdir. Mücerred bilgi ve malumat, insanı hiçbir zaman bu seviyeye yükseltmez. Temrinden yoksun, amelden mahrum insanlar yükler dolusu kitap devirseler de, vicdanlarında duyulması gerekenleri katiiyen duyamazlar. Hususiyile Kant, *Saf Aklın Kritisliği* 'nde Allah'ın nazarı akılla değil, nazarı akılla bilinebileceğini söyler. (Bkz., A. Kant, *Nakdu'l-Akli'l-Mücerred* (Arapçaya çev.: Ahmed eş-Şeybanî), Daru'l-Yakazati'l-Arabiyye, Beyrut 1965., s.651 vd.)

20) Leyl, 92/12.

21) Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan yay., İst., 1990, s.442.

22) Casiye, 45/23.

duygusuz eder.

Kısaca ifade etmek gerekirse, yüce Yaratıcı insanın melekût yanına birbirine zıt iki eğilim veya iki ses yerleştirmiştir. Biri hayrın, diğeri şerrin temsilcisi bu iki ses arasında insan devamlı bir mücadele içindedir. Her iki taraf da ibreyi kendi tarafına çevirmek için uğraşmaktadır.

3. Fıtratın Değişebilme Keyfiyeti

Yaratılış ve mahiyet itibariyle her insan, iman ve islama en müsait vaziyettedir. Doğuşunda üzerine herşey yazılabilecek bir kağıt veya üzerine hiç bir ses kaydedilmemiş bir bant, her şekli almaya uygun bir macun, kalıplara dökülmeyi bekleyen bir maden gibidir. Ancak aile, çevre ve eğitim faktörü, fıtratı ya İslam üzere devam ettirir, ya da fıtratı bozarak yaratılış maksadından saptırır. Nitekim bir hadis-i şerifte bu husus dikkatlerimize şu ifadelerle arz edilir:

*“Doğan her çocuk fıtrat üzere doğar. Sonra ebeveyni onu ya yahudi yapar, ya hristiyan ya da mecusi. Eğer ebeveyn müslüman ise çocukta müslüman olur.”*²³

Cenab-ı Hak, insanların kalplerini hakkı kabul etmeye elverişli bir şekilde yaratmıştır. Tıpkı gözleri ve kulakları, görülen ve duyulan şeyleri idrak etmeye müsait yaratmış olması gibi. Şu halde kalpler kabul etme liyakati üzere kalmaya devam ederse, hakkı ve gerçek din olan İslam’ı kabul eder. Yukarıda ki hadis-i şerifin devamında Hz. Peygamber’in şu ifadesi de buna delalet eder:

*“Şunun gibi ki, her hayvanın yavrusu, uzuvları tam ve kusursuz olarak doğar. Siz, hiç o yavrunun burnunda, kulağında eksik kesik bir şey görebilir mi siz?”*²⁴

Yani her hayvan, yavrusunu kusur ve ayıplardan salim, eksiksiz bir hilkatte doğurur. Şayet o bu kusursuz yaratılış üzere bırakılırsa, ayıplardan uzak bir biçimde hayatını devam ettirir. Ama bu hayvan üzerinde tasarrufta bulunulur da, onun kulağı kesilir yüzü dağlanırsa, o başına gelen bir çok afet ve kusurla ilk halinden çıkar. İşte insan da böyledir. Fıtratın aslî hali muhafaza edilmezse, bu akıbet mukadderdir. Hadiste de ifade edildiği gibi o insanın ya hristiyan ya yahudi ya da mecusi olması veya akla gelebilecek her hangi bir küfür yoluna kayması kaçınılmazdır.

Dupduru, saf ve berrak bir kaynak suyu, menba ve mahiyet itibariyle tertemiz olup, en yararlı kalmaya nasıl müsait ise, üzerine toz-toprak saçmak suretiyle bulandırılıp başka bir mahiyete sokulmaya da müsaittir. Bu hususu

23) Buharî, Cenaiz 80; Müslim, Kader 23-25

24) Aynı yerler.

başka bir misalle ele alalım. Nasilki yumurtadan çıkan küçük kuş, uçmasa da yine kuştur, o yaratılıştan uçmaya kabiliyetli ve elverişlidir; palazlanma döneminde koşup sıçradığını, düşe-kalka uçmaya çalıştığını gördüğümüzde bu, uçacak deriz. Ancak harici bir sebep devreye girer de kuşun uçuş kabiliyetini götürürse, o zaman ne kadar kuş olsada uçamaz. İşte küfür de böyledir. Yani küfür, uçmaya müsait kuşun kanatlarını kırma ve güdük bırakma gibi insandaki ilk fitratı köreltip, onu ikinci bozuk bir fitrat ile uçamayacak hale getirir. Başka bir ifadeyle fitrat çekirdeği, küfür toprağının karanlıklarında gömülü ve örtülü kalır, neticede çimlenip, filiz çıkarmak için gerekli ısı, ışık ve yağmuru alamaz, dolayısıyla hiç bir zaman sümbüllememez ve boy atıp gelişemez.²⁵ Buna göre kâfir; fitratındaki kabiliyet ve istidatları körelten ve vicdanıyla ters düşen insan demektir.

Fitratı tevhid asıl, küfür ve ihtilaf arızîdir. Allah'ın varlığına inanmak insanda tabîî bir duygu ve şuurdur. Yani şirk ve küfür sonradan olma bir husustur. Bu itibarla tarihte geçmiş insan topluluklarında görünen şirk ve küfür, aslî ve fitrî vahdetin bozulmasından meydana gelen ikinci bir durumdur. Şöyle ki, beşer çoğaldıkça insanların emel ve arzularının birbiriyle nizamı da çoğalmaya başlamış, bundan da ihtilaf ve şirk zuhur etmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse, silm ve İslam'ın temeli olan tevhid- i hak inancı, beşeriyetin ilk fitratında var olan kadim ve mutlak bir asıldır.²⁶ Kur'an bu hususa şu ayetle işaret etmektedir:

*"Beşer bir tek ümmetti. (Kimi iman etmek, kimi küfre sapmak suretiyle) ihtilafa düştüler."*²⁷

Bütün insanlar hanif/temiz fitrat üzere yaratılmışlardır. Onları bozan, şeytan ve nefisleridir. Hz. Peygamber (a.s.v.) *"Rabim buyuruyor ki, ben bütün insanları salim fitrat üzere dünyaya gönderdim, sonra şeytanlar onları dinlerinden saptırdılar."*²⁸ beyanıyla bu hakikate dikkat çeker.

Demek ki, insan, terbiye istikametinde bir ameliyeye yani kendisinden meyve alınabilecek bir muameleye tabi tutulmazsa, tefessüh etmesi kaçınılmazdır. Mesela yine bir hadiste beşer fitratı -hususiyetle ümmet-i Muhammed'in fitratı- süte benzetilmektedir.²⁹ O, olduğu gibi kalsa ekşir bozulur, içindeki virüsler çoğalır, sonra hiç bir işe yaramaz hale gelir. Tıpkı insan da bunun gibidir. İnsan tamamen terkedilmiş bir halde kalsa ona ne iyi ne de kötü hiç bir şey telkin edilmezse; lahut alemiyle olan münasebeti kesilse o da süt gibi işe yaramaz hale gelecek ve atılacaktır.³⁰

25) Şahin, Abdulfettah, *İnancın Gölgesinde*, Nil yay., İzmir 1992, I/252-253.

26) Yazır, *age.*, II,744

27) Bakara , 2/213

28) Müslim, Cennet 63; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 162

29) Bkz., Müslim, İman 259; Tirmizi, Tefsir 18.

30) Işık, Hikmet, *Fatiha Üzerine Mülâhazalar*, Çağlayan yay., İzmir 1989, s. 123

Hasılı, gerek iradenin su-i istimaline, gerekse dış sebep ve saiklere binaen, fitratı köreltilen bir insan, yeni bir tabiat kazanmış olur. Bu değişiklik fitratın bizzat kendisinde (asliyetinde) değildir. Zira fitrat, Allah'ın insanları üzerinde yarattığı değişme kabul etmeyen özel bir durum olup değiştirilmesi asla mümkün değildir:

“..Allah'ın halkı/yaratışı asla değişmez.”³¹

Şu halde fitrattaki değişiklik ancak onun yönünde ve tezahürlerinde meydana gelir. İnsanın fitrat gerçeğinden inhiraf etmesi, onun asıl fitratını ortadan kaldırmaz, veya onu fitrat-ı asliyye çizgisinden büsbütün çıkarmaz. Değişen yalnızca talim ve terbiye vasıtasıyla fitratın tezahürleri ve yönüdür. Nitekim Hz. Peygamber'den (a.s.v.) rivayet edilen bir hadis, bize hilkatin aslının değişmeyeceğini haber vermektedir:

“Bir dağın yerinden kaydığını işiterseniz tasdik ediniz; fakat birisinin yaratılış ve tabiatının değiştiğini duyarsanız onu tasdik etmeyiniz.”³²

Kulluk, beşerin fitratında vardır. Allah insanı yaratırken onu kul olacak fitratta ve kıvamda yaratmıştır. Ancak beşer çoğu defa bunu kötü ve yanlış yerlerde kullanmıştır. Taş, ağaç, yıldız ve güneş gibi ibadete asla liyakatı olmayan varlıkları kulluk mihrabına dikmiş ve böylece ulvî kulluk makamından süflî şirk ve küfür derekesine düşmüştür. Bu netice bize şunu anlatıyor: Kulluk fitratta var olan bir duygudur. İnsanların hakikî mabutlarını bulamadıkları zaman bir sürü mabud uydurarak onlara boyun eğmeleri, bu tabii halin inhirafından başka bir şey değildir.³³

Şu halde temiz fitrat ya örtülür - ki, o bu durumda örtülmek istenen özellikleriyle vicdanı sürekli tırmalar - ya da çeşitli saik ve amillerle yön değiştirir. Mesela gözü pek, korkma bilmeyen bir fitratın inkardaki tezahürü vahşet ve zulüm iken, imandaki hali cesaret ve şecaattir. Bu durumu Hz. Ömer'de (r.a.) müşahade etmek mümkündür. Görüldüğü gibi insanda mevcut herhangi fitrî bir duygunun ancak yönü değişebiliyor.

Dilimizdeki “Can çıkar huy çıkmaz” sözünün mahmili bu mana olsa gerektir. Fitrat-ı sanî dediğimiz fitrat da, aslî fitratın yönü ve tezahürleri değişmiş veya kanalize edilmiş halinden başka bir şey değildir.

4. Fıtratın Rolü Veya Gücü

Bir kimse Allah'ın kendisini yarattığı fitrat üzere dursa dahi, onun müslüman olabilmesi için peygamberler vasıtasıyla dinin ona ulaşması, onun da bu dini kabul etmesi şarttır. Buna inanmak istemeyen kişi aslında ‘insan rahm-ı maderden fitratı alıp getirmektedir, dolayısıyla bu fitrat tam tamına

31) Rum, 30/30.

32) İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 443

33) Işık, *Fatiha Üzerine Mülâhazalar*, s.122

islamın kendisidir, ve o kişinin hidayete erişmesi için yeterlidir.’ demektir. Diğer bir ifadeyle bunun manası ‘peygamberlerin gelmesi, şeriatlerin inmesi gerekli değil’ demektir.³⁴

Buna göre her insanın fitrat üzere doğduğuna dikkat çeken hadisi şöyle anlamak gerekir: İnsan Allah katından küfür, şirk içinde gelmemektedir; aksine Allah’tan başka kendisine mabud kabul etmeyen ve ilahî şeriatlerin fitrî temel prensiplerinden başka bir şeyle uyuşmayan fitratıyla gelmektedir. İnsan eğer fitrat üzere devam edip onu korursa, yani fasid çevreler onu müşrikçe anlayış ve hareketlere yönlentmezse, o zaman o kimse bu temiz fitratıyla peygamberlerin ortaya koyduğu talimatı kabul etmekte zerre kadar tereddüt göstermez.³⁵

İnsan, fitratı üzere bırakılırsa hak din mensubu olarak yaşar ve başkalarına yönelmez,³⁶ denilemez. Zira insanın içteki fitratıyla beraber bir de hariçte kesbi vardır. Fitrat, sırf ilahî olup bir sevk-i haktır. Allah’ın emrini yerine getirerek Allah’a ermek için hep hakka doğru bir insiyak ifade eder. Kesb ise, enfüsî ve afakî şartlar içinde hissin heyecanları ve zihnin tefekkürleriyle alakadar olduğundan insanı fitratın istikametine zıt hevalara, haksızlıklara, isyan ve şirke sürükleyebilir. Bundan koruyacak olan da dindir. Bunun için ayette Allah’ın fitratına sarıl, buyrulmaktadır.³⁷

Kur’an-ı Kerimin tekrar tekrar ortaya koyduğu şey şudur: İnsan için mutlaka Allah tarafından bir yol gösterici olması gerektiği ve insanın kurtuluşunun ancak ona tabi olmaya bağlı olduğu gerçeğidir. İnsan Allah’ın kendisine bahşettiği iyi ve kötüyü tanıma basiretini içine alan fitratı, kendi temiz ve bozulmamış hali ile korumuş olsa bile o insanın kendi kendine hidayeti bulmasına kafi gelmemektedir. Vahyin ona yol göstermesi gerekir. Allah’ın (c.c.) Adem’i (a.s.) cennetten dünyaya indirdiğinde şu hitabı da konuyu aydınlatıcı mahiyettedir:

“..Artık ne zaman Benden size doğru yolu gösteren rehber gelir de kim ona uyarırsa, onlara hiç korku olmayacak, hiç üzülmecekler de..”³⁸

Bu ayetten de anlaşılıyor ki, insan Allah’ın kendisine bahşettiği -iyi ve kötüyü tanıma basiretini içine alan- fitratı kendi temiz, bozulmamış hali ile korumuş olsa bile bu, o insanın kendi kendine hidayeti bulmasına kafi gelmemektedir. Şu halde fitratın en fazlasıyla gücü veya rolü, önüne vahiy yoluyla hidayet ve hak yol gelince onu tanıması ve arkasından onu kabul etmesidir.

34) Mevdudi, *Meseleler ve Çözümleri*, (Çev.: Yusuf Karaca), Risale yay, İst., 1990, II, 76.

35) Aynı yer.

36) Mesela bkz., İbnu’l- Esir, Mecduddin, *en-Nihaye fi Ğaribi’l- Eser*, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, ts., III, 457

37) Yazır, *age.*, VI, 3824

38) Bakara, 2/38.

Vahiy olmadan insanın hak yolu bulması, fitratının gücünün dışındadır. Hz. Peygamber'den daha üstün fitratlı kim vardır? Kur'an onun bile vahiy gelmeden önce, yani vahiy kendisine yol göstermeden önce hangi yoldan gideceği hususunda hayrette ayakta bekleyen birisi gibi olduğunu belirtir:

"*Seni hayrette bulup da yol göstermedi mi?*"³⁹

"*İşte böylece sana da emrimizden bir ruh vahyettik. Halbuki sen daha önce kitap nedir, iman nedir bilmezdin.*"⁴⁰

Din, insanın istediği, fitratının derinliklerinde aradığı bir şeydir. Yani gerçekte din, insanın fitratıyla aradığı ve kendisine koştuğu şeyi getirmiştir. Diğer bir ifadeyle insanda bir fitrat vardır ve peygamberlerin getirdiği de, bu fitratın çağrısına ve insanın derinliklerinde gizlenmiş olan bu istek ve arzuya icabet eder.⁴¹

Fitratın istikamet ve dengeyi koruyabilmesi ancak hak dinle mümkündür. Şöyle ki, insan hayırdan yana tavır almaya ve Allah'ın kevnî ve ser'î ayetlerini kavramaya müsait bir halde yaratılmıştır, fakat o, her an şeytanın kendisini şerre doğru yönlendiren telkinleri altında bulunan bir varlıktır. İşte burada kalp kapılarını yalnızca hayra tevcih etme görevi, dinindir.

Din koruyucu tedbir ve prensibleriyle fitratı muhafaza eder. Fakat fitrata bilerek muhalefet edenlerin inhirafı kaçınılmazdır. İnsanı, hisleri, arzuları, şefkati, kini, nefreti, öfkesi ve muhabbeti gibi bütün müsbet ve menfi yönleriyle ele alan İslam dininin getirdiği mesajlar, fitrat değerleri ile hiç bir zaman çakışmamıştır. Bu itibarla da insan meşru dairede aradığı herşeyi herhangi bir terslikle karşılaşmadan İslam'da bulabilir. Aslında 'Allah'ın koymuş olduğu din, insan fitratıyla daimî bir mutabakat ve ahenk içindedir. Fakat bu mutabakat, fitratın meşru dairede seyrettiği zamanlardadır.⁴²

Hülasa; gerçeği belirlemede elimizde kimsenin inkar edemeyeceği bir ölçü vardır ki, o da şudur: Bilen, yaratır ve yaratan, bilir. Bilen ve Yaratan da, gerçeği *din* adı altında insanlar arasından seçtiği elçiler vasıtasıyla göndermiştir. Öyleyse insanın, kemalinin zirvesine ulaşması ancak ve ancak ilahî bir talim ile terbiye edilmesine bağlıdır. Yani insan tamamen terkedilmiş olsa, ona ne iyi ne de kötü hiçbir şey telkin edilmese; lahut alemiyle

39) Duha, 93/7. Hz. Peygamber (a.s.v.), hayatında hiçbir zaman akıl ve din yönünden sapık olmamıştır. Puta hiç tapmamış ve Allah'ın birliğine küçüklüğünden beri inanmıştır. Ayrıca o, ahlak yönünden hep takdir edilmiştir. Fakat peygamberliğinden önce sırf fitratla veya akıl ile idrak edilmesi mümkün olmayan hak dini bilmiyordu. Bu dinin hükümlerinden habersizdi.

40) Zuhuruf, 42/52.

41) Mutahhar Murtaza, *Fitrat Üzerine*, Bengisu yay., İst 1992, s.136.

42) Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, (Çev.: Bekir Karlığa), İşaret yay., İst., 1987, s.294

münasebeti kesilse neticede onun, -beklemekten ekşiyip bozulan bir süt gibi- işe yaramaz hale gelmesi mukadderdir.

5. İnkâr ve Günahlar Karşısında İnsan Fıtratı

İnkârın ve günahların sürüklediği bir ortamda denge bulamayan fıtrat, kendisinde bulunan meknî özellikleriyle şuuru daima rahatsız eder. Diğer bir ifadeyle vicdan, Allah'ın yasak ettiği şeylerin mahiyetindeki çirkinliği görerek hep sıkıntı duyar. Küfür ve dalaletde bulunan bir kalbin kalak ve ızdıraplarını ancak o hisseder. Bu rahatsızlık, bazen ciddi boyutlara ulaşabilir. Zira fıtrat, ancak hayırla uyurur. Nitekim bu açıdan hayır, şerle beraber hadislerde şöyle ele alınır:

*"Hayır, nefsin/salim fıtratın, kendisine ısındığı, rahatladığı şeydir. Şer ise, nefsin kendisine ısınmadığı, senin içinde tereddüt ve ızdırap meydana getiren bir şeydir. (Bu böyledir), fetvacılar hilafına fetva verseler de."*⁴³ *"Kötülük, insan içine sıkıntı verir."*⁴⁴

Bu çerçevede Hz. Peygamber'in (a.s.v.) mi'racta müşahede edip dile getirdiği şu hadisini de hatırlatmak istiyoruz. O, insanla, insanın fıtrî yapısına uygun bir gıda olan süt arasındaki münasebeti şöyle anlatmaktadır:

*"Bana o noktada (mi'racta) bir badak süt, bir bardak ta şarap takdim edildi, ben önce tereddütte kaldım, sonra da sütü içtim. Bunun üzerine Cibril, 'fıtratı ihtiyar ettin, içki içseydin ümmetin tuğyan edecekti' dedi."*⁴⁵

Yüzü hüdaya dönük olmayan insan fıtratı her şeye ve her türlü muhteşem teknik gelişmelere rağmen tabiatı gereği gerçek mutluluğu bulamamaktadır. Şöyle ki, bilim ve teknik, -onun mahiyetindeki insanî cevherleri uyarmadığı için- yığın yığın faraziyelerle onu kendisinden dahi şüphe eder hale getirerek büyük bir manevi boşluğa düşürmüştür. Bu boşluğu çeşitli din ve telakkiler doldurmak isteseler de, hepsi fıtrata aykırı, muharref ve ilkel teklifler getirdikleri için, insanlara hak din olan İslam'dan başka bir kurtuluş yolu kalmamıştır. Bunun içindir ki, Kur'an şöyle buyurur:

*"(Dikkat edin!) Kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur/sükûn bulur."*⁴⁶

Netice olarak diyebiliriz ki, insanın bağlı bulunduğu bir fıtrat gerçeği vardır, fert ona muhalif hareket ettiği zaman huzurunu kaybetmiş olur. Tecrübeler isbat etmiştir ki, insan fıtratının üzerine çıkan ve onunla çakışan her türlü hareket, insanlığa saadet ve huzur yerine hep felaket getirmiştir.

43) İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 194

44) Müslim, *Birr*, 14

45) Müslim, *İman* 259; Tirmizi, *Tefsir* 18.

46) Ra'd, 13/28

KUR'AN'A ABDESTLİ DOKUNMAKLA İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHLİLİ

Arş. Gör. Kadir PAKSOY
Harran Üniv. İlahiyat Fak.
Hadis Anabilim Dalı

İslam toplumunda “*Kur'an'a abdestsiz dokunulmaz*” hükmü meşhurdur ve uygulama da bu hükme göre yapılmaktadır. Bu konuda Kur'an'dan Vâkıa 56/79 ayeti ile sünnetten/hadisten bazı rivayetlerin delil olduğu ileri sürülmüştür. Diğer görüş ise, sözkonusu ayetten ve delil olarak ileri sürülen rivayetlerden böyle bir hüküm çıkmadığı şeklindedir. Bu son görüşü benimseyenler, ayetin gerçekte abdestli kimselerle ilgili olmadığını, öte yandan konuyla ilgili hadislerin ise delil alınamayacak derecede zâif olması sebebiyle Kur'an'a abdestsiz dokunmanın caiz olduğunu söylerler.

Tâbîîn ile Tebe-i tâbîîn dönemi müctehid ve imamları, bu konudaki hadislerle dayanarak, Kur'an'a abdestsiz dokunmanın caiz olmadığını hususunda icmâ etmişlerdir. Dört mezhep imamları başta olmak üzere fakihler, Kur'an'ı ezberden okumada abdest şartı olmadığını, ama abdestsiz Kur'an'a dokunmanın haram olduğunu söylemişlerdir. Bundan başka cünüp olanın Kur'an okumasının ve Kur'an'a el sürmesinin caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Konuyla ilgili deliller üzerinde bazı tartışmalar vardır. Biz de bu makalemizde rivayet ilimleri yönünden ilgili ayet ve hadisleri tahlil ederek, bunların konu hakkında delil teşkil edip edemeyeceği hususuna açıklık getirmeye çalışacağız.

I. KUR'AN'A ABDESTLİ DOKUNMANIN GEREKLİ OLDUĞU HUSUSUNDA KİTAP VE SÜNNETTEKİ DELİLLERİN TAHLİLİ

A. KİTAPTAN DELİL OLDUĞU ÖNE SÜRÜLEN "LÂ YEMESSUHÛ İLLE'L-MUTAHHERÛN (VÂKIA 56/79) AYETİNİN TAHLİLİ

Kur'an'a abdestli dokunmak gerektiği görüşünde olan bazı âlimler, "Ona tertemiz olanlardan (el-mutahherûn) başkası dokunamaz (lâ yemessuhû)." (Vâkıa 56/79) ayetinin de delil olduğunu ifade ederek, bu ayet muktezasınca abdestsiz Kur'an'a dokunulamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu zevat, ayetteki zamirden "Kur'an"ın; "mutahharûn" ibaresinden de "abdestli olanlar"ın anlaşıldığını söyleyerek, ayetin mânâsını "Kur'an'a abdestli olanlardan başkası dokunamaz" şeklinde yorumlamışlardır. Ayrıca kimi âlimler buradaki olumsuzluk bildiren "lâ yemessuhû (dokunamaz)" ibaresini bir haber cümlesi olarak değerlendirmiş, kimisi de bunun nehiy (olumsuz emir) olduğunu ifade ederek bu ibareye "Kur'an'a abdestli olanlardan başkası dokunmasın" mânâsını vermişlerdir.

Ancak kanaatimizce, sözkonusu ayetin Kur'an'a abdestli dokunmanın gerekliliğine delil teşkil etmediği ve yukarıdaki tefsirlerin tutarlı olmadığı konusunda öne sürülen görüşler daha isabetlidir. Zira ayetin zahirinden anlaşılan mânâ, Kur'an'a ancak tertemiz meleklerin ulaşip dokunabilecekleri hususudur. Yani, ayetin siyak ve sibâkı "Mushaf'a abdestli olanlardan başkası dokunamaz" mânâsını çıkarmaya müsait değildir. Nitekim öncesiyle birlikte ayetlerin toplu mânâları mütalâa edildiğinde, buradan Mushaf'a abdestli dokunmaya dair hüküm istinbat etmenin doğru olmadığı anlaşılacaktır. Ayetin öncesi ve sonrasıyla beraber toplu mânâsı şöyledir:

"Hayır! Yıldızların yerlerine (vakit vakit inen Kur'an'a)¹ yemin ederim ki, eğer anlarsanız bu gerçekten büyük bir yemindir. Bu kitap, pek değerli, şerefli bir Kur'an'dır. O, iyi korunmuş bir Kitap'tadır. Ona tertemiz olanlardan başkası dokunamaz. O, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir." (Vâkıa 56/75-80)

Enes b. Mâlik, İbn Abbas, İkrime, Mücahid, Dahhâk, Saîd b. Cubeyr, Süddî ve Ebu'l-Âliye gibi selef müfessirleri de, bu pasajda yer alan ve yorumları üzerinde tahlil yapmakta olduğumuz ayetle yakından ilgili bulunan "iyi korunmuş bir kitap (kitâb meknûn)" ibaresini "semadaki kitap (Levh-i Mahfûz)" anlamında; "tertemiz olanlar (mutahherûn)" lafzını ise "melekler" mânâsında yorumlamışlardır. Aynı görüşü paylaşan Katâde de, bu ayetten elimizdeki Mushaf'a dokunmanın kastedildiğini söylemenin doğru olmadığını; zira Mushaf'a gerek müşrik, gerek Mecûsî ve gerekse münafık olsun herkesin

1) İbn Abbas'dan nakledilen bir tefsire göre, buradaki "nucûm"dan maksat, Kur'an ayetleri ve Kur'an'ın parça parça inmesi (tencîm) demektir. Bkz. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXVII, 203-204; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, VIII, 21.

dokunabildiğini, ama *Levh-i Mahfûz*'a insan ya da cinlerin dokunmasının mümkün olmadığını söylemiştir.² Bu rivayetlere yer veren *İmam Suyûtî*'nin de ayet hakkında aynı yorumu paylaştığı görülmektedir.³ *Lisânu'l-Arab* müellifi *İbn Manzûr* ise, "*mutahherîn*" ifadesiyle meleklerin kastedildiğini söylemidikten sonra, ayete "*Levh-i Mahfuz'a ancak melekler dokunabilir*" mânâsını vermiştir.⁴

Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (182/798), bu ayet hakkında şu yoruma yer vermiştir: "*Kureyş kâfirleri, Kur'an'ı şeytanların/cinlerin indirdiğini iddia etmekteydi. Allah bu ayetle haber verdi ki, ona tertemiz olanlardan başkası dokunamaz. Nitekim Allah, başka bir ayette şöyle buyurmaktadır: "Kur'an'ı asla şeytanlar indirmiş değildir. Bu, onların yapacağı iş değildir. Hem isteseler de buna güçleri yetmez. Çünkü onlar vahyi işitmekten kesinlikle menedilmişlerdir."* (Şuarâ 26/210-212).⁵

O halde Vâkıa 56/79 ayeti, Kur'an'a abdestli dokunmayı gerektiren bir hüküm ihtiva etmemektedir. Nitekim ayeti "*Levh-i Mahfuz'a ancak tertemiz olan melekler muttali olabilirler*" şeklinde yorumlayan *İmam Mâlik* de "Bu konuda işittiğim en güzel ifade, bu ayetin "*O ayetler, şerefli, yüce ve tertemiz sahifelerde, iyilik timsali çok değerli kâtiplerin (meleklerin) elleriyle yazılıdır.*" (Abese 80/13-16) ayetleri gibi telakki edilmesidir" diyerek Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eder.⁶

Bu büyük imamın mezkur yorumuyla ilgili olarak *Muvatta' şârihi Ebu'l-Velîd el-Bâcî* (494/1101) de şu değerlendirmeye yer vermiştir: "Müellif, kimi âlimlerin, Kur'an'a abdestli dokunma konusunda Vâkıa 56/79 ayetini delil kabul ettiklerini zikretmekle birlikte, akabinden getirdiği yorumla ayetin bu mevzuda delil olamayacağı görüşünün daha isabetli olduğuna işaret etmiştir. Esasen *Mâlik*'in bu yorumu, taassup ve tekellüften uzak, mürüvvet ve insaf ehline yaraşan güzel bir yaklaşımı ifade etmektedir. Öte yandan müellifin ayeti bu şekilde yorumlamasından şu inceliği anlamak da mümkündür: Allah, Kur'an'a değer vermekte ve onu yüce sıfatlarla vasfetmektedir. Bu itibarla insanların da Kur'an'a gereken ta'zîm ve hürmeti göstermeleri gerekir."⁷

Vâkıa 56/79 ayetinden insanlar için Kur'an'a abdestli dokunmasına ilişkin bir hüküm çıkarmanın doğru olmadığını söyleyen diğer bir *Muvatta' şârihi* de *İbn Abdilber*'dir (463/1070). O, bu hükmün ayetten değil,

2) Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXVII, 204.

3) Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII, 26-27.

4) İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Daru'l-fikr, Beyrut 1990), IV, 506.

5) İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, VIII, 21-22. *İbn Kesîr*, bu yorumun fevkalâde olduğunu ve diğer müfessirlerin ifadelerine de zıt düşmediğini söylemiştir.

6) İmam Mâlik, *Muvatta'*, Kur'an 1.

7) Ebu'l-Velîd el-Bâcî, *el-Muntekâ şerhu'l-Muvatta'*, I, 344.

sünnetten/hadisten istinbat edildiğini belirterek, bu konuda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Kur'an'a ancak tâhir olan dokunur*"⁸ hadisinin delil alındığını kaydetmiştir.⁹

Zâhirî fakihî *İbn Hazm* (456/1064) da bu ayetin, mezkûr hüküm için delil olmadığı görüşündedir. *İbn Hazm*, ayetin haber kipinde geldiğini ve semadaki kitap ile meleklere delâlet ettiğini, öte yandan *Saîd b. Cübeyr* gibi selef müfessirlerinin ekseriyetinin görüşünün de bu doğrultuda olduğunu söylemiştir.¹⁰

Genel kanaate göre, yine bu pasajdaki "*kitâb meknûn (iyi korunmuş kitap)*" ibaresiyle *Levh-i Mahfûz'un* gizli ve korunan bir mevkide bulunduğu temas edilmektedir. Eğer ayetteki "*Kitap*"la elimizdeki "*Mushaf*" kastedilmiş olsaydı, "*meknûn (iyi korunmuş)*" sıfatıyla vasıflandırılması mümkün olmayacaktı.

Meseleyi ayetin nüzul vakti yönünden ele almak gerekirse; Vâkıa suresinin tamamının *Mekke*'de nâzil olduğu bilinmektedir. Kur'an'ın ilk muhatapları olan sahâbeye ahkâm ayetleri genellikle *Mekke* döneminde değil, *Medine* döneminde inmiştir. Özellikle de abdest, gusûl, teyemmüm gibi taharetle ilgili ayetlerin *Medîne döneminde* nâzil olduğu bilinen bir husustur. Dolayısıyla, Vâkıa suresinin *Mekke* oluşu da nazar-ı itibara alındığında, mezkûr ayetten "*Mushaf'a abdestli olanlardan başkası dokunamaz*" mânâsını ve hükmünü çıkarmanın tefsir ilmi açısından da doğru olmayacağı bir gerçektir.

Kanaatimizce; netice olarak Vâkıa 56/79 ayetinden Kur'an'a abdestli dokunmanın gereğine dair bağlayıcı bir hüküm çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Bu ayete dayanarak Kur'an'ın abdestli ele alınması gerektiğini ifade etmek, delâleti kat'i olmayan bir nasdan tekellûf ve taassup ile hüküm çıkarmak olur. Bu ise İslâm'ın ruhuna ve metodolojisine uygun değildir. Ancak bu ayetten -bazı âlimlerin de temas ettikleri gibi- Kur'an'ın şerefli ve yüce bir makamda bulunduğunu ve Allah'ın Kur'an'a değer verdiğini; dolayısıyla insanların da ellerindeki Kur'an'a gereken hürmet ve saygıyı göstermeleri konusunda âdâb/istihbâb ifade eden bazı işârî mânâlar çıkarmak mümkündür.

8) *İmam Malik, Ebû Davud, Dârimî, İbn Ebî Davud, Dârekutnî, Hâkim ve Beyhakî* gibi muhaddislerin tahrîç ettiği bu hadis üzerinde müteakip sayfalarda genişçe duracağız.

9) *İbn Abdilber, et-Temhîd*, (Mısır 1986), XVII, 397-398.

10) *İbn Hazm, el-Muhallâ*, (Thk. ve tlk.: A. M. Şâkir, Daru'l-fikir, Beyrut tsz.), I, 81.

B. SÜNNETTEN/HADİSTEN “KUR'AN'A ANCAK TEMİZ OLAN (TÂHİR) DOKUNUR/DOKUNUSUN” RİVAYETİNİN SENED VE METİN YÖNÜNDEN TAHLİLİ

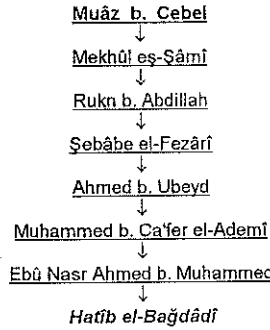
“*Tâhir*” lügatte “*temiz olan/temiz kimse*” demektir. Bu kelimenin istilahî bir kaç mânâsı vardır. *Abdesti olan/abdestli kimse*, bu mânâlardan birisidir. Ama bunun yanı sıra “*tâhir*”, *cünüp olmayan kimse*, *mü'min kimse* ve *üzerinde pislik bulunmayan (temiz) kimse* gibi mânâlara da gelmektedir.

Bu konuda *Muâz b. Cebel*, *Sevbân*, *Hakîm b. Hizâm*, *Osman b. Ebi'l-Âs*, *Abdullah b. Ömer* ve *Amr b. Hazm* gibi sahabilere nisbet edilen rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan en makbul/muteber olduğu ifade edilen ve fakihlerin delil aldıkları kaydedilen delil ise, *Amr b. Hazm*'a nisbet edilen rivayettir. Bu itibarla önce diğer rivayetlerin cerh ve ta'dîl durumlarına temas edecek, ardından *Amr b. Hazm*'a nisbet edilen rivayetin sened ve metin tenkidine geniş yer vererek, konuya ilişkin delil olup olmadığı hususunu tahlile çalışacağız. Bu arada metindeki “*tâhir*” ibaresinin delâlet ettiği mânâ hakkında da bilgi vereceğiz.

1. Muâz b. Cebel'e Nisbet Edilen Rivayet

Hatîb el-Bağdâdî (463/1071), *Muâz b. Cebel*'e (18/639) ulaşan isnadla şu haberi nakletmiştir: “Hz. Peygamber (s.a.v.), beni Yemen'e göndermekte iken şöyle buyurmuştur: “...*Kur'an'a tâhir olmadıkça dokunma!*...”¹¹

Bu hadisin sened zinciri ise şu şekildedir:



Bu rivayet bir kaç yönden *illetlidir*. Şöyle ki; *Mekhûl es-Şâmi* (116/734) ile *Muâz b. Cebel* (18/639) arasında *kopukluk (inkitâ)* vardır.¹² *Ahmed b. Ubeyd* ise “*leyyimu'l-hadis*”tir.¹³ İsnaddaki *kopukluk (inkitâ)* ve *mecrûh bir ravinin* bulunması, bu hadisin delil olmasına mânidir.

11) Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (Daru'l-küttüb el-Arabî, Beyrut tsz.), VIII, 435.

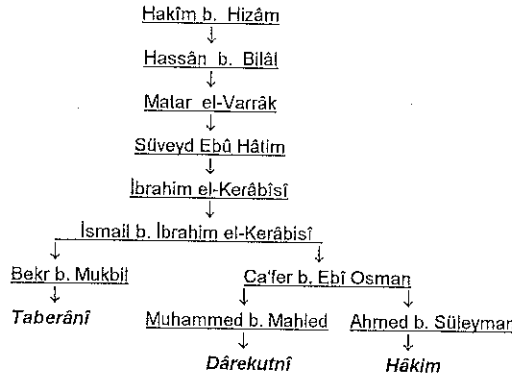
12) İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, (Thk. M. Avvâme, Daru'r-Raşîd, Halep 1992), s. 545.

13) İbn Hacer, *Takrîb*, s. 82.

2. Hakîm b. Hizâm'a Nisbet Edilen Rivayet

Taberânî (360/970), *Dârekutnî* (385/995) ve *Hâkim en-Neysâbüri* (405/1014), *Hakîm b. Hizâm*'dan (54/674) şu haberi nakletmişlerdir: "Hz. Peygamber (s.a.v.) beni muallim olarak Yemen'e gönderirken şöyle buyurmuştur: "...Kur'an'a tâhir olmadıkça dükunma!..."¹⁴

Hadisin sened şeması şöyledir:



Hâkim en-Neysâbüri, bu rivayeti naklettikten sonra "Bu, *Sahîhân* tarafından tahriç edilmeyen *sahîh bir hadistir*" demiş, *İmam Zehebî* (748/1348) de onun bu değerlendirmesine *muvafakat* etmiştir.¹⁵

Fakat pekçok hadis kritikçisi, bu rivayetin illetli olduğuna dikkat çekerek, ravilerden *Süveyd Ebû Hâtim* (*Süveyd b. İbrahim*) sebebiyle isnadın *muteber olmadığını* söylemişlerdir. Mesela *Süveyd*'in *mecrûh* ve *metrûk* ravi olduğunu belirten *Zeylaî* (762/1361), bu gerekçeyle hadisin zaîf olduğuna hükmetmiştir.¹⁶ *İbn Hazm* (456/1064) da bu hadisin isnad yönünden zaîf olduğunu ifade ederek, delil olamayacağını söylemiştir.¹⁷

Süveyd'i zaîf raviler içinde inceleyen *İbn Hibban* (354/965), aynı zamanda onun *sika/sebt* ravilere tutarsız ve *mevzû şeyleri nisbet eden mecrûh bir ravi* olduğunu söylemiş ve hakkında ağır *cerh ifadeleri* kullanmıştır.¹⁸

Heysemî (807/1404), hadisin illetine sebep olarak *Süveyd*'le ilgili şu bilgi ve değerlendirmeyi kaydetmiştir: "*İbn Maîn* (233/848) onun rivayetlerini nakletmede beis görmemiştir. *Ebû Zür'a*, her ne kadar onun hadisleri *kavî*

14) *Taberânî, el-Mu'cennû'l-Kebîr*, III, 205 (nr. 3135); *Dârekutnî, Sünen*, I, 122; *Hâkim, Müstedrek*, III, 485.

15) Bkz. *Zehebî, Tellîsu'l-Müstedrek* (*Müstedrek*'le birlikte), III, 485

16) *Zeylaî, Nasbu'r-Râye*, I, 198.

17) *İbn Hazm, el-Muhallâ*, I, 82.

18) *İbn Hibban, Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, Daru'l-Va'y, Halep 1396), I, 350.

olmasa bile, bütünüyle de terk edilmediğini, nitekim bazı rivayetlerinin alınabileceğini söylemiştir. *Nesaf* ise onun *mecrûh bir ravi* olduğuna hükmetmiştir.¹⁹

Siveyd'in naklettiği birçok rivayeti misal olarak kaydeden *İbn Adiy* (365/976) ise, onun rivayetlerinin pekçoğuna *mutâbaat* edilmediğini, bu nedenle onun *mecrûh* ve *metrûk raviler* içinde değerlendirilmesinin daha isabetli bir görüş olduğunu belirtmiştir.²⁰

Bu rivayetin isnadında cerh edilen ikinci bir şahıs ise, *İsmail b. İbrahim el-Kerâbîsî*'dir (194/810). Muhaddisler onun hadis rivayetinde *gevşek (leyyimu'l-hadis) bir ravi* olduğunu söylemişlerdir.²¹

Netice itibariyle; muhaddislere göre bu rivayetin isnadında *cerh edilen zaîf raviler* bulunmaktadır. Bu itibarla böyle bir hadis, hüküm istinbat etmeye elverişli görülmemektedir.

3. Osman b. Ebi'l-Âs'a Nisbet Edilen Rivayet

İbn Ebî Davud (316/929) ve *Taberânî*'nin (360/970), *Osman b. Ebi'l-Âs*'dan (51/671) naklettikleri bir haber şöyledir: "Biz, heyet halinde Hz. Peygamber'in huzuruna gelmiştik. Ayrılacağımız esnada Hz. Peygamber'in bana hitaben söylediği şeylerden birisi de şu olmuştur: "*Kur'an'a tâhir olmadıkça dokunma!*"²²

Bu hadisin ravileri, aşağıdaki şemada görüldüğü gibidir.



İbn Ebî Davud'un isnadında *inkutâ (kopukluk)* olduğuna dikkat çeken *Şevkânî* (1250/1834),²³ *Taberânî*'nin senedinde ise *bilinmeyen (mechûl) bir*

19) Nûruddîn Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ebi Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, (Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut tsz.), I, 276-277.

20) İbn Adiy, *el-Kâmil fî Du'afâi'r-Ricâl*, (Daru'l-Fikr, Beyrut 1988), III, 421.

21) İbn Hacer, *Takrîb*, s. 105.

22) İbn Ebî Davud, *Kitabu'l-Mesâhif*, (Mektebetu'r-Rahmâniyye, Mısır 1936), s. 185; *Taberânî*, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 44 (nr. 8336).

23) *Şevkânî*'nin *inkutâ* olduğuna dair işaret ettiği husus, muhtemelen Osman b. Ebi'l-Âs

ravi bulunması sebebiyle²⁴ her iki isnadın *zaîf* olduğunu söylemiştir.²⁵ *Hafız İbn Kesîr* (774/1373) de *Osman b. Ebi'l-Âs* hadisininin sened yönünden muteber olmadığını ifade etmiştir.²⁶

Bundan başka *Taberânî*'nin isnadındaki *Hişâm b. Süleyman*²⁷ ve şeyhi *İsmail b. Râfi' b. Uveymir*²⁸ de bazı muhaddislerin *cerh ettiği* ravilerdendir. Nitekim *Heysemî*'ye (807/1404) göre hadisin *illeti*, bu iki raviden kaynaklanmaktadır. *Yahya b. Maîn* (233/848) ve *Nesâî*'nin (303/915) *İsmail b. Râfi'* i hadiste *zaîf* gördüklerine dair değerlendirmeye temas eden *Heysemî*, öte yandan *Buharî*'nin onun hadislerinin fena olmadığına dair görüşüne yer vermiş ama bu görüşün pek tutarlı olmadığını, çünkü pekçok hadis nakkâdının mezkûr raviyi *cerh ettiklerini*, dolayısıyla onun hadiste *zaîf bir ravi* olduğunu belirtmiştir.²⁹

Hadis tenkitçilerinin değerlendirmesinden çıkan neticeye göre, bu hadisin her iki isnadı da *illet* ve *za'fiyetten* hâlî değildir. Elbette böyle bir hadisin ahkâm konusunda delil olarak kullanılması uygun görülmemektedir.

(51/671) ile Kâsım b. Ebî Bezze (115/733) arasında caridir. Buna göre rivayet mürsel/munkatı olur. Kâsım, Küttüb-i Sitte ravilerinden güvenilir kişidir. Ama bu rivayetinde irsal yapmıştır.

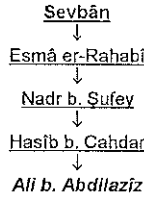
- 24) Şevkânî'nin işaret ettiği mechûl ravi, muhtemelen Muhammed b. Saîd'dir. Ravi hakkında bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 480.
- 25) Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, I, 207.
- 26) İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 22.
- 27) Hişâm b. Süleyman b. İkrime el-Mahzûmî el-Mekkî (ö. ?), kimi muhaddislere göre makbul, kimisine göre ise mecrûh ravidir. Her ne kadar *Sahîhân*'da hadisleri olduğu ifade edilmekte ise de, *Buharî* onun rivayetlerini kendi şartlarına uygun bulmadığı içindir ki, ta'likan yer vermiştir. Ebû Hâtim, Hişâm'ın sıdk sahibi olduğunu ve hadislerinde beis görmediğini ifade etmiştir. Ukaylî ise onun İbn Cureyc dışındaki ravilerden naklettiği hadislerinde vehim yaptığını söylemiştir. Nitekim onun naklettiği muteber olmayan rivayetlerden birisi de yukarıdaki hadistir. Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *el-Mîzân*, IV, 299; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XI, 372.
- 28) İsmail b. Râfi' b. Uveymir (~144/761), *Tirmizî* ve İbn Mace'nin ricalindedir. Kendisi salih bir kimse olarak vasıflandırılmakla birlikte, hadisleri maktûb yapması gibi sebeplerle rivayetlerine münker hükümü verilmektedir. Yahya b. Maîn, İbn Mehdî, İmam Ahmed, Dârekutnî ve İbn Hibban gibi muhaddisler başta olmak üzere, pek çok hadis kritikçisi onun metrûk olduğunda ittifak etmişlerdir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, 'İlel, I, 349; İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, I, 124; Zehebî, *el-Mîzân*, I, 227; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 258.
- 29) Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, I, 277, III, 74.

4. Sevbân'a Nisbet Edilen Rivayet

"Kur'an'a ancak temiz olan (tâhir) dokunur" hadisini Ali b. Abdilazîz'in (286/899) *Müsned*'inde³⁰ Hz. Peygamber'in âzatlısı Sevbân'dan (54/674) tahrîç ettiğini söyleyen Şevkânî (1250/1834), ravilerden Hasîb b. Cahdar'ın *mevzû* bir şahıs olması sebebiyle bu rivayetin isnad yönünden muteber olmadığını ifade etmiştir.³¹

İmam Zehebî, Hasîb b. Cahdar'ın İmam Şu'be, Saîd el-Kattân, İbn Maîn ve Buharî gibi hadis tenkitçileri tarafından *kezzâb* bir ravi olarak nitelendirildiğini söylemiş, onun naklettiği *mevzû* rivayetlerden birisinin de Sevbân (r.a.) vasıtasıyla Hz. Peygamber'e nisbet ettiği şu söz olduğunu kaydetmiştir: "Kur'an'a ancak temiz olan (tâhir) dokunur. Bir umre, dünya ve içindeki şeylerden daha hayırlıdır. Umre, hacc-ı asgardır."³²

Zehebî'nin kaydettiği bilgilere göre hadisin isnadını şöyle göstermemiz mümkündür:



İbn Hibban ve İbn Adiy de Basralı Hasîb b. Cahdar'ın Şam bölgesindeki muteber ravilere *mevzû* hadisleri nisbet eden *kezzâb* bir kimse olduğuna dikkat çekmişler ve onun sadece on iki hadis işitmiş olduğu halde sayısız hadis uydurduğunu söylemişlerdir.³³

Görüldüğü üzere; Sevbân vasıtasıyla Hz. Peygamber'e nisbet edilen bu rivayet, Hasîb b. Cahdar tarafından uydurulan *mevzû* rivayetlerden birisidir. Böyle bir hadis, ne ahkâm konusunda, ne de diğer konularda delil olamaz.

30) Ali b. Abdilazîz el-Beğavî'nin kendi isnadıyla derlediği rivayetlerden meydana getirdiği bir *Müsned*'i vardır. Fakat bu eser günümüze ulaşmamıştır. Geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, II, 187; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 300.

31) Şevkânî, Neylu'l-Evtâr, I, 206. Ancak Şevkânî, bu hadisin sened zincirini zikretmemiştir.

32) Zehebî, Hasîb b. Cahdar'ın bu hadisi aldığı Nadr b. Şufey hakkında da onun kim olduğu bilinmeyen meçhûl ravilerden olduğunu söylemiştir. Bkz. Zehebî, *el-Mizân*, I, 653. Ayrıca karşı. Abdulhay el-Leknevî, *er-Raf' ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, (Tlk. A. Ebû Ğudde, Beyrut 1987), s. 171.

33) İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, I, 287; İbn Adiy, *el-Kâmil*, III, 68.

5. Abdullah b. Ömer'e Nisbet Edilen Rivayet

Taberânî (360/970), *Dârekutnî* (385/995) ve *Beyhakî* (458/1066), *Abdullah b. Ömer*'den (73/693) Hz. *Peygamber*'in şöyle buyurduğunu nakletmişlerdir: “*Kur'an'a ancak temiz olan (tâhir) dokunur.*”³⁴

Bu hadisin sened şeması ise şöyledir:



Taberânî, *Sâid el-Hadramî*'den itibaren *İbn Ömer*'e kadar ravilerin teferrüd ettiğini söylemiştir.³⁵ *Heysemî* (807/1404), *Taberânî*'nin ravilerinin güvenilir kimseler olduğunu belirtmiştir.³⁶ *İbn Hacer* (852/1448) de bu rivayetin isnadında beis olmadığını söylemiştir.³⁷

Ancak bu rivayeti illetli gören *İbn Kesîr* (774/1373), *isnadın sıhhatinin şâibeli olduğuna* dikkat çekmiştir.³⁸ Nitekim bu rivayetin za'fiyetine sebep olarak *Süleyman b. Musa el-Eşdak* (115/733) adlı raviden söz eden *Zeylaî* (762/1361), bu raviyi muteber gören muhaddislerin yanı sıra, *cerh* edenlerin daha çok olduğunu, ayrıca mezkûr ravinin bu isnadda *teferrüd* etmesi gerekçesiyle hadisin *illetli* olduğunu söylemiştir.³⁹

Süleyman b. Musa el-Eşdak, *Sünen-i Erbaa* ravilerindedir. Sadece *İbn Maîn* onun güvenilir bir ravi olduğunu söylemiş, ama pekçok muhaddis onun mecrûh olduğunda ittifak etmiştir. *Ebû Hâtim*, “Her ne kadar *Süleyman*, *sadûk (doğru sözlü)* bir kimse olsa da, hadislerinde *karışıklık (ızdırâb)*

34) *Taberânî*, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XII, 242 (nr. 13217) ve *el-Mu'cemu's-Sağîr*, II, 408 (nr. 1133); *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 121; *Beyhakî*, *Sünen*, I, 88.

35) *Taberânî*, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, II, 408 (nr. 1133)

36) *Heysemî*, *Mecma'u'z-Zevâid*, I, 276.

37) *İbn Hacer*, *Bulûğu'l-Merâm* (Emîr es-San'ânî'nin 1182/1766 *Sübülü's-Selâm* şerhiyle birlikte), I, 145.

38) *İbn Kesîr*, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, VIII, 22.

39) *Zeylaî*, *Nasbu'r-Râye*, I, 198; *Mubârekfûri*, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, (Daru'l-Fikr, Beyrut tsz.), I, 455.

bulunmaktadır” demiştir. *Buharî* ise onun *pek çok münker rivayet nakleden zaîf bir ravi* olduğunu söylemiştir. *Nesâî*, *el-Eşdak*'ın hadiste *kavî olmadığını* belirtmiştir. *el-Eşdak*'ın şahsen *sadîk (doğru sözlü)* olmakla birlikte, hadis rivayetinde *gevşek (leyyinu'l-hadîs)* bir ravi olduğunu kaydeden *İbn Adiy*, onun yaşlanınca hıfzının bozulduğunu ve teferrüd ettiği rivayetlerin muteber olmadığını belirtmiştir. *İmam Zehebî* de her ne kadar onun *İmam Evzâî*'den önce *Şam* fakihlerinin önde gelenlerinden olsa da, pekçok *garîb rivayeti* nakletmiş olmasından ve bir de hıfzında *karışıklık (ihtilât)* bulunmasından dolayı *cerh edildiğini* kaydetmiştir.⁴⁰

Bu değerlendirmelerden çıkan neticeye göre; *Süleyman b. Musa el-Eşdak*, *adalet* yönünden muteber olan, fakat zabt/hıfz cihetinden tenkit edilen ve özellikle teferrüd ettiği rivayetleri terk edilen bir ravidir. Nitekim yukarıdaki rivayetinde de teferrüd ettiği gözlenmektedir. Bu nedenle İbn Ömer'e nisbet edilen bu rivayetin illetli olduğu ifade edilmektedir.

6. Amr b. Hazm'a Nisbet Edilen Rivayet

Pekçok muhaddis ve fakîh tarafından *sahîh* olduğu ifade edilen ve konuyla ilgili *delil* olarak kullanıldığı söylenen bu rivayet, Amr b. Hazm'a ulaşan *muttasıl* isnadla nakledilmiş ve ayrıca torunu Ebû Bekr'den *mürsel* olarak kaydedilmiştir. Biz de önce *muttasıl*, akabinden *mürsel* olarak nakledilen vecihlerin cerh ve ta'dîl yönünü inceleyelim.

a) Amr b. Hazm Rivayetinin Muttasıl Vecihleri

Dârimî (255/869), *Nesâî* (303/915), *İbn Hibban* (354/965), *Dârekutnî* (385/995), *Hâkim* (405/1014) ve *Beyhakî* (458/1066) tarafından tahrîç edilen rivayette, Hz. *Peygamber (s.a.v.) Ensardan Amr b. Hazm*'ı (~50/670) *Necrân*⁴¹ halkına muallim ve zekat memuru olarak göndermiş ve ona zekat, diyet ve diğer bazı hükümleri ihtiva eden bir de mektup vermişti. Bu mektuptaki hükümlerden birisi de şuydu: “*Kur'an'a ancak temiz olan (tâhir) dokunur.*”⁴²

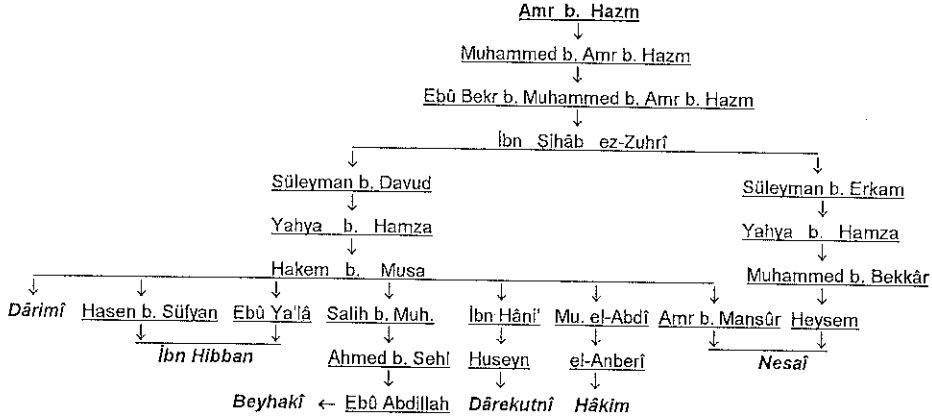
40) Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 111; İbn Adiy, *el-Kâmil*, III, 263-264; Zehebî, *el-Mîzân*, II, 225-226; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 226-227.

41) Necrân, Arabistan yarımadasında Yemen ile Hicr arasındaki bir beldedir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, V, 265-267.

42) *Dârimî*, *Sünen*, Talak 3 (nr. 2183); *Nesâî*, *Sünen*, Kasâme 46, 47 (nr. 4868, 4869); İbn Hibban, *Sahîh*, (İht. Nuruddîn el-Heysemî), s. 202-203 (nr. 793); *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 121-122; *Hâkim*, *Müstedrek*, I, 395-397; *Beyhakî*, *Sünen*, I, 88, IV, 89.

Nesâî, Amr b. Hazm mektubunun diyet ve zekata ait kısımlarını tahrîç etmekle birlikte, “*Kur'an'a tâhir olan dokunur*” kısmına yer vermemiştir. Fakat biz, bu rivayetin sened ve metin tenkidini yaparken, *Nesâî*'nin tahrîç ettiği iki farklı vecihten önemli ölçüde

Rivayetin sened şeması ise şöyledir:



İbn Hibban, *Dârekutnî*, *Hâkim* gibi birçok muhaddis, bu hadisin *sahîh* olduğunu ve fakihlerin bu rivayetle *amel ettiklerini* söylemişlerdir.

Fakat *Kütüb-i Sitte* imamlarından *Ebû Davud* (275/888), bu rivayeti mürsel olarak üç vecihten naklettikten sonra şu değerlendirmeyi kaydetmiştir: "Her ne kadar bu hadis *muttasıl* olarak rivayet edilmiş ise de, onların hiçbirisi *sahîh değildir*."⁴³

Doğrusu *Ebû Davud*'un da temas ettiği gibi, *muttasıl* isnadların sıhhati şâibelidir. Çünkü ravilerin tamamı güvenilir kimseler olduğu ifade edilmekte ise de, *Zuhrî*'den bu hadisi nakleden *Süleyman*'ın şahsı hakkında bazı çelişkili haberler bulunmaktadır. Zira kimi muhaddisler bu rivayetin *Süleyman b. Davud el-Havlânî* adındaki güvenilir ravi kanalıyla gelen *sahîh* bir hadis olduğunu savunmuş,⁴⁴ kimileri de *Süleyman b. Erkam*'dan nakledilmesi sebebiyle bu rivayetin zâif ve illetli olduğuna dikkat çekmişlerdir. Kimi âlimler ise bu rivayetin her iki ravi kanalıyla gelmesinin mümkün olduğunu; bu itibarla vecihlerinden birisinin *sahîh*, diğerinin *illetli* olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁵ Öte yandan bu ravinin adıyla ilgili üçüncü bir isim tartışmasını gündeme getiren *İbn Hazm* (456/1064), bu kişinin *Süleyman b. Davud el-Yemânî* (ya da *el-Yemânî*) adındaki *metrûk* ravi olduğunu ve bu sebeple hadisin delil olarak kullanılamayacağını ileri sürmüştür. Ama bu iddia, *İbn Hacer* ve başkaları

istifade edeceğimizden dolayı ona da yer verdik.

43) Ebû Davud, *Merâsîl*, s. 122 (nr. 94).

44) *Dârimî*, *Nesai*, *İbn Hibban* ve *Beyhakî* bu rivayetin akabinden yaptıkları değerlendirmede, sözkonusu şahsın güvenilir ravilerden *Süleyman b. Davud el-Havlânî* olduğunu söylemişlerdir. *İbn Hacer*'in de bu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. *İbn Hacer*, *Bulâğu'l-Merâm*, I, 145.

45) Nitekim *Nesai*'nin bu rivayeti hem *Süleyman b. Davud*, hem de *Süleyman b. Erkam* tarikıyla ayrı ayrı tahrîc etmiş bulunduğunu yukarıdaki şemada da görmekteyiz.

tarafından isabetli bulunmamıştır. Çünkü tartışılan isim, *Süleyman b. Davud el-Havlânî* yahut *Süleyman b. Erkam* olduğu yolundadır.⁴⁶ Şimdi bu ravi hakkındaki ihtilafın durumunu ve hadisin sıhhatine yansıyan yönünü inceleyelim.

Tartışılan ravi (*Süleyman*) hakkında geniş tetkik ve tahlillere yer veren *Hafız Zehebî* (748/1348), bazı kaynakların *Amr b. Hazm*'a nisbet edilen bu muttasıl rivayetin isnadında yer alan şahsın *Süleyman b. Davud el-Havlânî* olduğunu söylemelerine karşı çıkararak -hatta onun *Ömer b. Abdilaziz*'in (101/720) hâcipliğini yapan kimse olduğunu ifade edenlerin görüşlerine de katılmayarak- bu rivayetdeki *Süleyman*'ın kimliği konusunda şu tespitleri kaydetmiştir: "Muhaddislerden *Abdurrahman ed-Duhaym* (245/859) ve *Hafız İbn Mende* (395/1005), bu hadisin ravilerinden olan *Yahya b. Hamza*'nın orijinal hadis nüshasında görülen ismin *Süleyman b. Erkam* olduğunu ifade ederek, "Doğru olan da budur" demişlerdir. Aynı şekilde *Ebû Zür'a er-Râzî* (264/878) de asıl ravinin *Süleyman b. Erkam* olduğunu söylemiştir. *Hafız el-Heravî* (311/923) ise, yaptığı tahkikat sonucunda şu neticeye ulaşmıştır: "*Yahya b. Hamza*'nın bu hadisi aldığı asıl kişi, *Süleyman b. Erkam*'dır. Ne var ki *Hakem b. Musa* vehimde bulunarak bu ravinin *Süleyman b. Davud* olduğunu söylemiştir." *Zehebî* sözünü şöyle tamamlar: "Bu nakillerden de anlaşılabilir ki, *Hakem b. Musa*'nın vehmi sebebiyle bu hadis, yanlışlıkla *Süleyman b. Davud el-Havlânî*'ye nisbet edilerek nakledilmiştir. Halbuki asıl ravi, *metrûk* ve *mecrûh* bir kimse olan *Süleyman b. Erkam*'dır. O halde; *Amr b. Hazm* hadisinin muttasıl vecihleri, *sened yönünden za'if ve illetlidir.*"⁴⁷

Yukarıda kaydettiğimiz *Ebû Davud*'un değerlendirmesinden ve özellikle *Zehebî*'nin tartışılan ravinin *Süleyman b. Erkam* adındaki *metrûk* ve *mecrûh* ravi olduğunu beyan etmesinden sonra *Amr b. Hazm*'a nisbet edilen muttasıl rivayetin *muteber olmadığı* kesinlik kazanmaktadır. O halde her ne kadar *İbn Hibban*, *Hâkim*, *Dârekutnî*, *Beyhakî* vs. gibi muhaddisler, *Amr b. Hazm* hadisinin muttasıl ve *sahih isnadla geldiğini* söyleseler de, rivayetin *muttasıl ve sahîh olmadığı* bir gerçektir. Zira *sahîh ve güvenilir* görülen bu rivayetin *Süleyman b. Davud*'dan değil, aslen *Süleyman b. Erkam*'dan gelmesine rağmen bir sonraki ravinin (*Hakem b. Musa*) *tedlîsi* ya da *vehmi/ihtilâfı* sebebiyle *muteber raviye* nisbet edildiği -hatta muttasıl isnadın bu şekilde yaygın hale geldiği- anlaşılabilir.

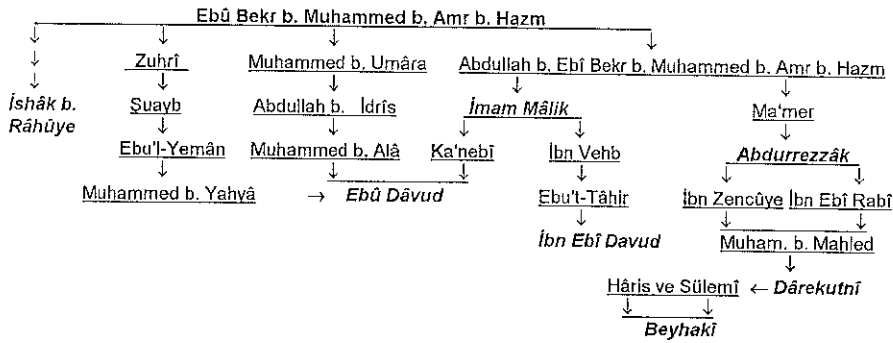
46) Bkz. İbn Hacer, *Bulûğu'l-Merâm*, I, 145; karşı. a.mlf., *Lisânu'l-Mizân*, III, 83-84.

47) *Zehebî*, *el-Mizân*, II, 201-202.

b) Amr b. Hazm Rivayetinin Mürsel Vecihleri

Aynı rivayeti Amr b. Hazm'ın torunu Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm'dan *mürsel* olarak şu muhaddisler tahriç etmişlerdir: *İmam Mâlik* (179/796), *Abdurrezzâk es-San'ânî* (211/826), *Ishâk b. Râhûye** (238/853), *Ebû Davud* (275/888), *İbn Ebî Davud* (316/929), *Taberânî* (360/970), *Dârekutnî* (385/995) ve *Beyhakî* (458/1066).⁴⁸

Rivayetin sened zinciri ise şöyledir:



Nesaî (303/915), *Amr b. Hazm* mektubunun *diyet ve zekatla* ilgili kısımlarını tahriç etmekle birlikte, “*Kur'an'a ancak temiz olan (tâhîr) dokunur*” ibaresine yer vermemiştir.⁴⁹ *Sîre* müelliflerinden *İbn İshâk* (150/767) ise bu ibareye yer vermekle birlikte, rivayeti *senedsiz* olarak nakletmiştir.⁵⁰

Aralarında *İbn Hazm*'ın da bulunduğu kimi âlimler, rivayet zincirindeki *kopukluk* sebebiyle bu rivayetin delil kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir.⁵¹ Fakat pekçok ilim erbâbı ise bu hadisin/mektubun gerek muhaddisler, gerek siyer/megazî müellifleri ve gerekse fukaha arasında *şöhret bulduğunu*, ayrıca ümmet içinde *hüsni-i kabul (telakkî-i bi'l-kabûl)* gördüğünü, öte yandan *İmam Zuhri*'nin bu mektubu Amr b. Hazm'ın torunundan *vicâde* yoluyla aldığını gerekçe göstererek, isnadın ve metnin muteber olduğunu savunmuşlardır. Hatta

*) *İshâk b. Râhûye*'nin *Müsned*'inde naklettiği bu rivayeti, *İbn Hacer*'e ait *el-Metâlibu'l-Âliye bi Zevâidi'l-Mesânîdi's-Semâniyye*, (thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut 1407/1987), I, 28 (nr. 91)'de bulabildik. Ama *İbn Hacer* isnadı muhtasar verdiği için yukarıdaki tabloda *İshâk b. Râhûye*'nin ravilerini ayrıntılı gösterme imkanı bulamadık.

48) *İmam Mâlik*, *Muvatta'*, Kur'an I; *Abdurrezzâk b. Hemnâm es-San'ânî*, *Musannef*, I, 341, *Ebû Davud*, *Merâsîl*, s. 121-122 (nr. 92-94); *İbn Ebî Davud*, *Mesâhif*, s. 185-186; *Taberânî*, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XII, 312; *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 121-122, II, 285; *Beyhakî*, *Sünen*, I, 87, 309, IV, 89.

49) *Nesaî*, *Sünen*, Kasâme 46 (nr. 4868).

50) *İbn Hişâm*, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, IV, 183-184 (*İbn İshâk*'dan naklen).

51) *Zahirî* fakihî *İbn Hazm*, *mürsel* olduğu gerekçesiyle bu hadisi reddetmiştir. Bkz. *el-Muhallâ*, I, 82.

bütün bu gerekçelere binaen bu rivayetin sıhhatini tartışmaya mahal kalmadığını, dolayısıyla isnaddaki *irsâl/inkıta* gibi kusurun önemsiz olduğunu belirtmişlerdir.⁵² Bu bağlamda *Ya'kûb el-Fesevî*'nin (277/890) şöyle dediği nakledilmiştir: “Hz. Peygamber’den menkûl mektuplar arasında Amr b. Hazm mektubundan daha sahih olanını bilmiyorum. Zira sahâbeden sonra ümmet, bu mektuba müracaat ederek görüşlerini ona bina etmişlerdir.”⁵³

Medine, Irak ve Şâm bölgesindeki fakihlerin görüşlerinin bu mektuba ait hükümlerle örtüştüğüne dikkat çeken *İbn Abdilber* ise, konuya ilişkin ümmetin icma ettiği hükümlerden birisinin de “*Kur'an'a ancak abdest üzere tâhir olanlar dokunur*” görüşü olduğunu dile getirmiştir. Bu cümleden olarak *Ishâk b. Râhûye*'nin şu sözünü de kaydetmiştir: “Hiç kimse, *mushafı abdestli (mutavaddî)* olmadıkça eline alıp okumasın.” Öte yandan *Süfyan es-Sevrî*, *Ezvâî*, *Ebû Hanife*, *Mâlik*, *Şâfiî*, *İbn Hanbel*, *Ebû Sevr* ve *Ebû Ubeyd* gibi imamların da bu görüşte olduğunu söyleyen *İbn Abdilber*, bundan başka *Sa'd b. Ebî Vakkâs*, *İbn Ömer*, *Tâvûs*, *Hasen el-Basrî*, *Şa'bî*, *Kâsım b. Muhammed*, *Atâ b. Ebî Rabâh* gibi sahabe ve tâbiîn âlimlerinden aynı görüşü destekleyen haberler nakledildiğini belirtmiştir.⁵⁴

Her ne kadar bu rivayetin/mektubun *Ömer b. Abdilaziz* (101/720) ve *Zuhrî* (124/742) tarafından gündeme getirildiği, tâbiîn döneminden sonra şöhret bulduğu ve bazı fakihlerin buna itimat ederek amel ettikleri konusunda nakiller bulunsa da, bütün bunlara dayanarak rivayetin sıhhatine hükmetmek doğru olmasa gerektir. Kanaatimizce yukarıdaki gerekçelerin tahlili ve özellikle hadisin isnad ve metin yönünden tetkik ve tenkidinin yapılmasına ihtiyaç vardır.

Daha önce bu hadisin muttasıl olarak rivayet edilen vecihlerinin - *Süleyman b. Erkam*'ın *meccrûh* ravi olması ve *teferrüdü* sebebiyle- sahih olmadığını ve bu mektubun her halükârda Amr b. Hazn'ın torunu Ebû Bekr b. Muhammed tarafından *mürsel* olarak rivayet edildiğini ifade etmiştik. Ebû Bekr'den sonra ise ravilerin sayısında *çoğalma (şöhret)* görülmektedir. Hem bu ravilerin pek çoğu, *Sahîhân*'da hadisleri bulunan *güvenilir kimseler* olduğu için, ayrıca burada *cerh ve ta'dîl* durumlarını tartışmayacağız. Burada Ebû Bekr'in bu rivayeti *mürsel* olarak nakletmesine ve mektubu *vicâde* yoluyla alıp almadığı hususuna temas edeceğiz. Her iki illetin durumunu ve rivayete yansıyan yönünü tavih edebilmek için mektubun tarihçesine ve Amr b.

52) Bkz. İbn Hibban, *Sahîh*, s. 74 (nr. 192-193); Hâkim, *Müstedrek*, I, 397, III, 485; Beyhâkî, *Sünen*, IV, 90; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 22; İbn Hacer, *Bulûğu'l-Merâm*, I, 145; Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezi*, I, 455.

53) Zehebî, *el-Mîzân*, II, 202; İbn Hacer, *Bulûğu'l-Merâm*, I, 145; Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezi*, I, 455.

54) İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XVII, 397-400. Fakat İbn Abdilber'in zikrettiği şahısların bazılarının bu görüşte olmadıklarını tesbit etmekteyiz. Bu hususa aşağıda temas edeceğiz.

Hazm'dan torununa ulaşan rivayetin zincirine bir göz atalım.

Amr b. Hazm, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinde henüz küçük yaşta bir sahabî idi. Onun Hendek harbinden itibaren savaşlara katılmasına izin verildiği ve onsekiz yaşlarında iken Negrân halkına muallim ve zekat memuru olarak gönderildiği nakledilir. *İbn İshâk*, Negrânlılar'ın müslüman oluşunun ve ardından Amr b. Hazm'ın gönderilişinin Hz. Peygamber'in vefat edeceği senede yani 10/632'de vuku bulduğunu haber vermektedir. *İbn Sa'd* da Amr b. Hazm'a verilen mektubun kâtipliğini Übey b. Ka'b'ın yaptığını söylemiştir. Bazı kaynaklar, Amr b. Hazm'ın Hz. Ömer'in hilafeti döneminde vefat ettiğini haber vermekte ise de, diğerleri bunun tutarsız olduğunu, zira onun Muâviye dönemini idrak ettiğini ve takriben 50/670 senesinde vefat ettiğini bildirmişlerdir.⁵⁵

Amr b. Hazm'ın oğlu Muhammed (63/683) ise *tâbiîdir*. Her ne kadar Ebû Nu'aym ve İbrahim b. Münzir gibi müellifler onun Hz. Peygamber'i gören küçük sahabîlerden birisi olduğunu ifade etmişler de, bu görüşe itibar edilmemiştir.⁵⁶ Zira onun Negrân'da doğduğu haberi daha tutarlı bulunmaktadır. *İbn Sa'd* onun az hadis nakleden *güvenilir* ravilerden olduğunu söylemiştir. İbn Hibban da onu sika raviler arasında tanıtmıştır.⁵⁷ Onun Kütüb-i Sitte'de sadece Nesafî'de biricik hadisi bulunmaktadır ki, bu da konumuzla ilgili rivayettir.

Amr b. Hazm'ın torunu Ebû Bekr (120/738), *tâbiînden* olup Kütüb-i Sitte'de hadisleri bulunan bir ravidir. Aynı zamanda dönemin meşhur fakihlerinden sayılan Ebû Bekr, Medine'de doğmuş ve yine orada vefat etmiştir. *Halife Ömer b. Abdilaziz* tarafından Medine kâdısı ve idarecisi (vali) olarak görevlendirilmiş ve uzun süre bu vazifeyi ifa etmiştir. Bu arada halife *Ömer b. Abdilaziz*'in ondan sahabe ya da tâbiînden duyduğu hadis ya da hükümleri yazıya dökmesini istediği nakledilir.⁵⁸ İşte Amr b. Hazm

55) Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîra*, IV, 184 (İbn İshak'tan naklen); İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, I, 267; İbnu'l-Esîr, *Üsdül'l-Ğâbe*, (Daru İhyâi't-türâs, Beyrut tsz.), IV, 98-99; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, V, 265-270; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 293.

56) Mezkûr müellifler, onun Hz. Peygamber'in vefatından iki sene önce doğduğuna dair haberlere de yer vermişlerdir. Bkz. İbnu'l-Esîr, *Üsdül'l-Ğâbe*, V, 327; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 444; a. mlf., *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 370.

57) İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 269, V, 69-70; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 1374-1375; İbnu'l-Esîr, *Üsdül'l-Ğâbe*, V, 327; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 370; Zirikli, *el-A'lâm*, V, 76.

58) İbn Sa'd, Ömer b. Abdilaziz'in Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm'a söyle yazdığını kaydeder: "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinden bulabildiğin kadarını tesbit et. Ayrıca Amra bint Abdirrahman'dan da işittiğin hadisleri bana yaz. Çünkü ben, ilmin ve ilim ehlinin ortadan kaybolmasından endişe ediyorum." Burada İbn Sa'd, Ebû Bekr b. Muhammed'in Amra bint Abdirrahman'dan naklettiği hadislerden de bir kaç tanesini nümune olarak vermektedir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 387, V, 342-346, 357, VIII, 480-481.

mektubunun gündeme gelmesi de bu tarihlere tekabül etmektedir. Nitekim Ömer b. Abdilaziz'in teşviki üzerine İmam Zuhri Medine'ye gelerek Ebû Bekr'den dedesine ait olan bu mektubu kendisine nakletmesini ister. Ebû Bekr de ona bu mektubu ve Amra bint Abdirrahman⁵⁹, Kâsım b. Muhammed⁶⁰ gibi ravilerden işittiği hadisleri aktarır.⁶¹ Bu faaliyetler, aynı zamanda resmî tedvîn döneminin ilk örneklerindedir.

Amr b. Hazm, takriben 50/670 senesinde vefat etmiştir. Oğlu Muhammed ise 63/683'te -elli üç yaşında- vefat etmiştir. Vefat tarihi 120/738 olan Ebû Bekr ise dedesi Amr'la görüşmemiştir. Hatta babası Muhammed'in vefatı esnasında Ebû Bekr'in on yaşlarında olduğu tahmin edilmektedir. Mektubun rivayet sahasına çıkarıldığı tarih ise, Ömer b. Abdilaziz'in (101/720) hilafeti dönemine tekabül etmektedir. Buna göre, Ebû Bekr b. Muhammed'in mektubun aslını tamamen şifâhî olarak alması ve nakletmesi, tarihî yönden oldukça uzak bir ihtimaldir. Onun mektubu daha sonraları kayda geçmeye çalıştığı düşünülürse, arada büyük bir zaman aşımının bulunması sebebiyle, dedesi vasıtasıyla Hz. Peygamber'e nisbet ettiği metinlerde şâibeli hususların vukuu kuvvetle muhtemeldir. Bu ise, mektuptaki ifadelerin büyük ekseriyetinin Ebû Bekr'in kompoze ettiği bir metinden ibaret olabileceğini hatıra getirmektedir. Nitekim yaptığımız tetkikler neticesinde şu ince ayrıntıya muttali olduk: Ebû Bekr'in yanında olduğu iddia edilen ve Zuhri'nin *vicâde* yoluyla naklettiği söylenen bu mektup, *orijinal nüsha değildir*. Hatta Ebû Bekr'in elinde olduğu söylenen nüsha, *mektubun aslından istinsah edilen metin* de değildir. Çünkü mektubun aslı hakkında Ebû Bekr'in oğlu Abdullah'a (135/753)⁶² sorulduğunda, bunun çok önceleri zâyî olduğunu söylemiştir.⁶³ Buradan Ebû Bekr'in dedesine ait bu mektubu orijinal nüshadan nakletmediği ve Zuhri'nin bunu *vicâde* yoluyla almadığı hususu netlik kazanmaktadır. Nitekim daha sonra temas edeceğimiz mektup metinlerinin muhtevasına ilişkin bazı ihtilaflardan da *vicâde* yoluyla nakledilmediği sonucuna ulaşılmaktadır.

Geriye şu ihtimal kalmaktadır ki; Ebû Bekr, babası Muhammed'den, o

59) Amra bint Abdirrahmân b. Sa'd b. Zûrâre (~100/719), Hz. Âişe'nin hadislerini en iyi bilen ve nakleden tâbiîdir. Kütüb-i Sitte'de rivayetleri vardır. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 480; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 750.

60) Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Siddîk (106/725), Tâbiîn döneminde Medine'de yetişen en meşhur fakihlerindedir. Kütüb-i Sitte'de hadislerin bulunan Kâsım, sika ravilerdendir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 451.

61) Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 387, V, 342-346, 357, VIII, 480-481; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XII, 38-39.

62) Abdullah b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm (135/753), Kütüb-i Sitte'de hadisleri bulunan güvenilir ravilerdendir. Ayrıca o, İmam Mâlik'in hadis aldığı hocalarından birisi olup babası kanalıyla sözkonusu mektubu nakleden şahıstır. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 297.

63) Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XII, 39.

da babası Amr b. Hazm'dan mektuba ait bilgileri pek âlâ şifahî olarak almış olabilir. Fakat bu görüşe katılabilmek için geçerli bir gerekçe yoktur. Çünkü isnad ve metin yönünden bu hükmü iskât eden gerekçeler ağır basmaktadır. Özellikle mektubun metninde birçok yönden göze çarpan tutarsızlıklar ve şâibeli durumlar vardır. Bütün bunları rivayet ve dirayet yönünden izah etmek ise mümkün olmadığı gibi, izale etmek de imkansızdır. Bu husustaki illetlerden bazılarını irdeleyelim.

Bu mektuba ait metinlerin, özellikle zekata tabi malların nisap miktarları başta olmak üzere, diyet bahislerini ve muhtelif hükümleri ihtiva ettiği gözlenmektedir. Ancak metindeki ibareler dikkatli incelendiğinde, sanki bunların Hz. Peygamber'in sözleri olmaktan daha çok, fakihlerin ibarelerine benzediği ve özellikle ahkâm yönünden fikhî tabirlerle örtüştüğü görülmektedir. Her ne kadar içlerinde Hz. Peygamber'in sözü olabilecek mahiyette cüz'î bazı ibareler bulunsa bile, ekseriyet itibarıyla bunu fukahanın fikhî hükümlerini yansıtan ibarelerine benzetmekteyiz.

Metin yönünden dikkatimizi çeken hususlardan bir diğeri şudur: Mektubun bütünü göz önüne alındığında, normal kitap ebadıyla üç ya da dört sahife miktarında uzun bir metin karşımıza çıkmaktadır. Böylesi uzun bir mektubun Hz. Peygamber tarafından yazdırılmış olması şâibeli bir husustur. Öte yandan müslümanlığı yeni kabul eden ve dinin temel prensiplerinden habersiz olan ve üstelik Kur'an adına bir çok şeyle alakaları bulunmayan bir topluluğa gönderilen mektupta "*Kur'an'a ancak temiz olan (tâhir) dokunur*" şeklinde bir hükmün bulunmasını Hz. Peygamber'in davet metodu ve İslam'ın tadrîc prensibiyle te'lif etmek de mümkün olmamaktadır. Nitekim Necrân halkının müslümanlığı kabulü ve Amr b. Hazm'ın onlara gönderilişinin Hz. Peygamber'in vefat edeceği seneye tekabül ettiğine dikkat çekmiştik. Bundan başka Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'an'ın mushaf haline getirilmediği ve yeni müslüman olan bir toplulukta Kur'an nüshalarının henüz yaygın olmadığı düşünüldüğünde, böyle bir mektupta Kur'an'a abdestsiz dokunmayı yasaklayan Peygamberî bir emrin bulunabileceğine ihtimal vermek zordur.

Hem Kur'an'a tâhir olmayan kimselerin dokunmasını yasaklayan bu ibare, mektubun diğer hükümleri arasında öncesiyle ve sonrasıyla tamamen alakasız bir cümle olarak dikkatimizi çekmekte; sanki askıda kalmış bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ise kanaatimizce mektuptaki birçok ibarenin araya sokuşturulmuş olduğunun bir göstergesidir.

Öte taraftan Amr b. Hazm mektubunu nakleden müelliflerin metinlerinde ciddi bir mutabakat yoktur. Mesela *İbn İshak* gibi megazî müelliflerinin naklettiği metinlerde, diyet gibi ahkâm konuları bulunmamaktadır. Fakat muhaddislerin yer verdiği rivayetlerde bu hükümlerin tafsilatıyla anlatılmış olduğunu görmekteyiz. Keza muhaddislerin rivayetinde bulunmayıp da megazî müelliflerince nakledilen farklı birçok husus vardır. Üstelik *İbn Hibban* ve

Hâkim gibi muhaddislerin *sahih* isnadla tahriç ettiklerini söyledikleri metinlerde de tam bir mutabakat yoktur. Hatta *Nesai*'nin kaydettiği mektup metninde, “*Kur'an'a ancak tâhir olan dokunur*” cümlesi bulunmadığı gibi, diğer konulardaki hususlar ise *İbn Hibban*, *Hâkim* ve *Beyhaki*'nin metinleriyle örtüşmemektedir. Dahası *Nesai*'nin iki vecihten tahriç ettiği mektup metninde de bazı farklılıklara şahit olmaktayız.⁶⁴ Her ne kadar bu farklılıklardan cüz'î bazılarını, ma'nen hadis rivayetinden kaynaklanan ihtilaflarla izah etmeye çalışsak bile, metinlerin bütünü göz önüne alındığında, bu tür gerekçelerle dahi izahı mümkün olmayan pek çok şâibeli hususun bulunduğunu görmekteyiz. Buradan mektubun *sahih* ve *muteber* olduğunu yahut *vicâde* yoluyla nakledilmiş bulunduğunu söyleyen ilim erbabının görüşlerinin tutarlı olmadığını bir kez daha hatırlatarak, *Dârimî*'nin şu tesbitine yer verelim. Bu mektuptan sadece üç cümlelik bir pasaj nakleden *Dârimî*, rivayetin akabinden şöyle demiştir: “Bu ibareler sanki Ebû Bekr b. Muhammed'in Ömer b. Abdilaziz ile mektuplaştığı ifadelerle benzemektedir.”⁶⁵

Bütün bunlara ilave olarak şu hususun bilinmesinde fayda mülâhaza ediyoruz: Özellikle *tâbiîn döneminde* başlayan ve sonraki dönemlerde devam eden çalışmalardan birisi de, *dini delillerin araştırılması ve tesbit edilmesi* hususudur. Gerek *Ömer b. Abdilaziz*'le başlayan *resmî tedvin faaliyeti*, gerekse *mezhep imamlarının* üstün gayretleriyle ikinci asırdan itibaren şekillenen *İslam fihri ve metodolojisi sahasındaki çalışmalar*, sonraki dönemlere de damgasını vurmuş önemli faaliyetlerdir. O dönemde *kitap ve sünnette*, hakkında delil sıkıntısı çekilen konulardan birisi de, *Kur'an'a abdestli dokunulup dokunulamayacağı* meselesi idi. Ebû Bekr b. Muhammed'in *mürsel* olarak naklettiği mektupta ise “*Kur'an'a ancak tâhir/temiz olan dokunur*” ibaresine yer verilmesi, sanki bu konudaki delil sıkıntısını gidermeye matuf bir gayret olsa gerektir. Dolayısıyla *müdreç* olduğuna kanaat getirdiğimiz bu ibare, Hz. Peygamber'e nisbet edilmekte ve delil olarak kullanılmaktadır. Hatta bu ibarenin delâlet ettiği mânâlardan sadece abdestle ilgili yönü ele alınarak, neticede “*Kur'an'a ancak abdestli olan dokunur, abdestsiz dokunmak haramdır*” hükmüne gidilmektedir.

Oysa Kur'an'a abdestli dokunmakla alakalı Hz. Peygamber'e nisbet edilen sahîh bir söz bulunsaydı, bunu ilk etapta sahabenin nakletmesi ve *muteber* isnadlarla gelmesi gerekirdi.⁶⁶ Oysa konuya ilişkin delil olarak öne

64) Mesela *Nesai*'nin diyet konusundaki ifadelerden birisinde “İki göz için tam diyet gerekir” denilmesine mukabil, diğerinde “Bir göz için yarım diyet gerekir” denilmiştir.

65) *Dârimî*'nin mektubu ait metinden naklettiği üç cümle ise şöyledir: “*Kur'an'a ancak tâhir olan dokunur. Nikâh gerçekleşmeden önce talak olmaz. Köle satın alınmadan önce âzad edilmez.*” Bkz. *Dârimî, Sünen*, Talak 3 (nr. 2183).

66) Bu arada konuyla ilgili daha önce tahlil ettiğimiz rivayetlerin sahîh ve *muteber* isnadlarla gelmediğini bir kez daha hatırlatarak, burada yaptığımız değerlendirmelerin

sürülen mektuptaki bu ibare, gerek isnad, gerek metin yönünden illetli olup, Necdân halkına yönelik bir emirnâme içinde yer alması hususu ise şâibelidir. O halde Hz. Peygamber'e ait olduğu söylenen ve bütün müslümanları ilgilendirebilecek emir ya da yasak belirten böyle bir ibare, neden sahabenin çoğunlukta olduğu Medine gibi bir beldede daha açık ve net yollarla bilinmiyor da, Necdân'a gönderilen mektupta var olduğu iddia ediliyor?⁶⁷ Hem bu mektubun kâtipliğini yapan Übey b. Ka'b'dan da Kur'an'a abdestli dokunmanın gerekli olduğuna dair herhangi bir rivayet gelmemiştir. Üstelik bu mektubu, Hz. Peygamber'i görmemiş, sahabî olan dedesiyle mülâki olmamış bir şahsın dışında nakleden başka kimse de yoktur. Öte yandan Necdân halkından da bu mektubun içeriği konusunda veya abdestle ilgili ibare hakkında haber veren kimse bulunmamaktadır. Doğrusu Ebû Bekr b. Muhammed'in mektupta bulunduğunu belirttiği Peygamberî emir ya da ibareler, gerek tarihî yönden, gerek sahabe ve büyük tâbîlerin hadis naklindeki titizliği yönünden ve gerekse İmam Malik gibi müçtehidlerin görüş ve ihtihadlarını dayandırdığı Medine halkının ameli/uygulamaları yönünden izahı kâbil olmayan bir nakildir. Böyle bir müşkil ise, metnin *müddrec* olduğunu ifade etmekten başka türlü izah edilemeyeceği kanaatindeyiz.

Diğer taraftan muhaddis ve fakihlerin, selefın bazı ahkâm konusunda bu mektubu esas alarak muktezasınca amel ettiklerini ifade ile, ümmetin bu mektubu "*telakki-i bilkabûlde*" bulunmalarını gerekçe göstermeleri ve hatta bütün bunların mektubun sened ve metin yönünden sıhhatinin bir göstergesi olduğunu söylemeleri ise, isabetsiz bir değerlendirmenin sonucudur. Fakihlerin bu mektubun hükümlerini delil almada icmâ ettikleri haberi ise, hakikati yansıtmamaktadır. Her ne kadar mektubun içinde genel durumu itibariyle diyet ve zekatla ilgili tutarlı hükümler bulunduğu gözlenirse ve bunlardan bazıları hakkında mezheplerin icmâî sözkonusu olsa bile, aynı mektubun diğer birçok hükümlerinin dört mezhepten bazılarına göre delil alınmadığına da şahit olmaktadır. Mesela, mektuptaki develerin zekatına dair nisap miktarını belirten ibareleri, dört mezhepten bazıları delil olarak kabul ederken, bazıları reddetmiş ve başka rivayetleri delil almıştır. Nitekim Hanefî fakihlerinden değerli muhaddis *Tahavî* (327/939), zekat bahsiyle ilgili olarak bu mektuptaki

Anr b. Hazm mektubuna nisbet edilen mezkûr ibarelere yönelik olduğunu belirtelim.

- 67) Burada İmam Mâlik'in delil aldığı Medinelilerin ameli görüşünü hatırlamak mümkündür. Öte yandan her ne kadar mektubun ravisi Ebû Bekr b. Muhammed, Medine'de yaşamış ravilerden olsa da, Kur'an'a abdestli dokunmanın gereğini ifade eden böyle bir ibare ya da uygulama, diğer Medineliler tarafından haber verilmemiştir. Eğer böyle bir haber ya da uygulama bulunsaydı, bu husus İmam Mâlik'in delilleri arasında yer almış olacaktı. Ne var ki, İmam Mâlik ve başkaları böyle bir şeyden hiç bahsetmemiştir.

hükümleri, mezheplerin esas aldığı görüşler açısından ele alarak tartışmıştır.⁶⁸

Ümmetin gerek mezkûr mektupta yer verilen hükümler üzerinde, gerekse abdestsiz Kur'an'a dokunulmayacağı hükmünde icmâ ettiklerini söyleyen âlimlerin bu tesbiti ise, böyle bir icmân şartlarına uygun olarak gerçekleşip gerçekleşmediği ve hangi delilden yola çıkıldığı vs. gibi hususlarda şâibeli olduğundan uzun yollu tartışma götüren bir meseledir. Bunun ayrıntılarına girmeyeceğiz. Ama şu var ki, konumuzla ilgili rivayetlerin mezhepler katında delil kabul edilmesini, bu rivayetlerin de sıhhati için yeterli bir sebep ya da gerekçe olduğunu ifade edenler, bu değerlendirmelerini ekseriyet itibariyle mezhep taassubu içinde ortaya koymuşlardır. Nitekim yukarıda da arzettiğimiz gibi, en kuvvetli delil olarak dayanılan Amr b. Hazm mektubundaki ibarelerin bir çoğunun *merfû* olması şâibelidir. Çünkü bu metin, fakihlerin üslup ve ifadelerine benzeyen pek çok *müdreç* cümleleri ihtiva etmektedir. Bu tür delillerin mezhep taassubuyla kabul ya da reddedilmesi ise, subjektif olmakta ve isabetsiz neticelere yol açmaktadır. Nitekim bazı mezhep imamlarının bu rivayeti -hatta bu, bir başka hadis de olabilmektedir- delil alıp almamaları, istidlâl metodu ve hüküm istinbatında esas aldığı kriterler tam olarak araştırılmadan, arkadan gelen bazı fakihler, dikkat çekici bir şekilde kendi mezhebi lehine bulduğu bir hadisi -ki bu hadis, delil alma konusunda elverişli olsun ya da olmasın- muteber görmeye çalışarak sıhhatine hükmetmiş ve hatta bu mevzuda tekellüflü yorum ya da yöntemlere başvurmuşlardır.⁶⁹ Bunun bütün fikhî meselelere şamil olduğunu söyleyemeyiz. Ama bilinen bir gerçek var ki, birçok fakih ya da muhaddisin, kendi mezhebi lehine uygun buldukları delili, muteber olmasa bile savundukları ve başka mezhebin esas aldığı delili, muteber olsa bile çürütmeye çalıştıkları vâkidir.⁷⁰ *O halde ahkâma yönelik*

68) Bkz. Tahâvî, Şerhu Maâni'l-âsâr, (Daru'l-küttib, Beyrut 1987), IV, 373-379.

Burada Tahâvî'nin Amr b. Hazm'a nisbet edilen mektuptaki develerin zekatıyla ilgili farklı vecihlerden gelen farklı metinleri kaydettiği ve ahkâm yönünden Hanefî mezhebiyle diğer mezheplerin görüş ve delillerini tartıştığı dikkat çekecek niteliktedir.

69) Özellikle mezhep inamlarının Kur'an'a abdestsiz dokunmayı yasaklayan delillerin kesinlik arzetmemesi sebebiyle, bunun mutlak surette haram olduğuna dair kesin ve net hüküm beyan etmedikleri, ancak "caiz olmaz/uygun olmaz" şeklinde bazı zannî hüküm belirten ibarelere yer verdikleri, fakat daha sonraki fukahanın mezkûr rivayetleri muteber olduğunu ve kat'î hüküm ifade ettiğini savunarak, abdestsiz Kur'an'a dokunmanın hükmünü haram mertebesinde gördükleri de dikkat çekicidir. Bu gibi hususların detaylı olarak fikhîçiler tarafından da incelenip aydınlatılmasını arzu ederiz.

70) Yeri gelmişken burada Tacuddîn es-Subkî'nin (771/1370) naklettiği şu haberi kaydedelim: Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî (438/1046), Şâfiî mezhebinden olmasına rağmen, mezhebe bağlı kalmadan sahîh hadislere dayanan el-Mulûh adında bir fıkıh kitabı telif eder. Bu kitabı tetkik eden muâsır Beyhakî, müellifine taktîrîk ifadeler içeren uzun bir mektub yazar. Mektubunda; hadis sahasındaki en büyük arzusunun ilk başta rivayetlerin sahîhini sakiminden ayırmak olduğunu ifade eden Beyhakî, devrindeki bazı âlimlerin, meseleler karşısında bildikleri hadislerin sadece metnine

delillerin, mezhep taassubundan ve mezhebe yönelik propaganda malzemesi olarak kullanılmasından âzâde olarak ele alınmasına ihtiyaç vardır. Ayrıca hadislerden hüküm istinbat etmede fıkıhta otorite olmanın yanı sıra, hadis nakkâdı/münekkidi olmak da gerekmektedir.

Konumuza kalan yerden devam edecek olursak; Amr b. Hazm mektubuyla ilgili gerek sened, gerek metin tenkidi yönünden yaptığımız tahliller sonucunda, metindeki ibarelerden Hz. Peygamber'e nisbeti mümkün olmayan kısımların bulunduğu, özellikle muhteva yönünden metnin, Hz. Peygamber'in sözü olmaktan daha çok, fakihlerin ibarelerine benzediği, bu ise aynı zamanda Medineli meşhur fakih olan Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm'ın dedesine ait mektubu kendi üslubuna göre şekillendirerek kompoze etmiş olabileceğini hatıra getirmektedir.

Bu arada Amr b. Hazm'a ve diğer sahabilere nisbet edilen rivayetlerin metninde sözkonusu olan "tâhir" ibaresinin tahliline temas edelim ve konuyla ilgili sahabe sözü ve uygulamalarıyla birlikte diğer bütün rivayetlerden ulaştığımız netice üzerinde duralım.

Hadisteki "Tâhir" Kelimesinin İfade Ettiği Mânâ ve Hüküm

"Kur'an'a temiz (tâhir) olan dokunur/dokunsun" mânâsındaki hadislerin sened yönünden muteber olmadığını ve özellikle ahkâm konusunda bu tür hadislerden haram ya da farz/vâcib şeklinde bir hüküm çıkarmanın doğru olmadığını belirtmiştik. Ayrıca hadisin metin yönünden de abdestli kimselere delâlet edip etmediği hususunu tahlil edelim.

"Tâhir" lafzı, "temiz/temiz olan" mânâsına gelen "müşterek" bir lafızdır. Müşterek lafızların karakteristik özelliği ise, birden fazla mânâyı delalet etmeleridir. Hadisteki "tâhir" lafzının başlıca şu dört anlamda kullanıldığı görülmektedir:⁷¹

(lafzına) göre hüküm vermelerinden ve te'vil edemeyecekleri bir hadis gösterilse, eskilerin kitaplarına bakarak o hadisin illetli olduğunu söylemeye kalktıklarından yakınıdır. Hadis ilmini iyi bilseler, rivayetin sahîhini sakîminden tefrik ederler; görüşlerine uygun da olsa, delil saydıkları birçok hadisten vazgeçerler; hem zâif ve mechûl ravilerin hadisleriyle amel etmeme hususunda mezheplerine değil, hadis imamlarına uyarlardı, diyen Beyhakî, devrindeki bazı muhaddis ve fakihlerin hadisleri kendi görüşlerinin isbatı sadedinde kullanmalarına rağmen, gerçek bir hadisçi için lüzumlu olan tenkit amelîyesine sahip bulunmadıklarına dikkat çekmektedir. Üstelik onların delil aldıkları zâif bir hadise karşı sahîh bir hadis getirildiği zaman te'vile kaçmak zorunda kalmalarına bir anlam veremediğini ifade eden müellif, hadis tenkidinde vukûfu olmayan âlimlerin ne kadar çok hadis bilseler de, hadislerle hüküm vermede hataya düşebildiklerini anlatmak ister. Bkz. Tâcuddîn es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye el-Kubrâ*, (Daru İhyâ'î'l-Kütüb, Beyrut 1976), V, 78.

71) İbn Hacer, *Bulûğu'l-Merâm*, I, 146; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, I, 207; Mubârekfûri,

1) Mü'min kişiye "tâhir" denir. "Müşrikler bir pislikten (necis) ibarettir."⁷² ayetinden ve "Mü'min pis (necis) olmaz"⁷³ hadisinden yola çıkan âlimler, "tâhir" lafzıyla burada mü'min kimsenin kastedilebileceğini söylemişlerdir. Buna göre hadise verilecek mânâlardan birincisi şöyle olur: "Kur'an'a ancak mü'min kimse dokunur."

2) "Tâhir", "hades-i ekber" denilen cünüplük ve âdet halinden beri olanlar hakkında da kullanılır. Nitekim "Cünüp iseniz tastamam yıkanın (boy abdesti alın)"⁷⁴ ayetinde bu ibarenin emir kipi kullanılmaktadır. Buna göre hadise verilebilecek ikinci mânâ şöyledir: "Kur'an'a cünüp olmayan dokunur."

3) "Tâhir" in diğer bir mânâsı, hades-i asgardan (abdestsizlikten) beri olan, yani abdestli kimse demektir. Buna delil olarak şu hadisleri zikredebiliriz:

*Sahîhân'da Muğîra b. Şu'be'den nakledilen bir haberde bildirildiği üzere, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) abdest almakta iken gören Muğîra, mestlerini çıkarmak için eğildiğinde Rasûlullah (s.a.v.) ona mâni olarak "Brak onları! Çünkü ben onları tâhir (abdestli) iken giydim." buyurmuş ve mestlerini çıkarmaksızın üzerine meshetmiştir.*⁷⁵

*Buharî'nin (256/870) Ebû Hureyre'den, Müslim'in (261/874) Mus'ab b. Sa'd b. Ebî Vakkas'dan tahrîc ettiği merfû rivayetlerden birisi şöyledir: "Tuhûr (abdest) olmadan namaz olmaz. Henüz taksim edilmemiş ganimet malından alınan şeylerle (ğulûl) sadaka olmaz."*⁷⁶

*Tirmizî (279/892), Ebû Davud (275/888) ve İmam Ahmed'in (246/860) Enes b. Mâlik'ten naklettiği haber ise şöyledir: "Rasûlullah (s.a.v.) tâhir (abdestli) olsun ya da olmasın her namaz için abdest alır."*⁷⁷

4) *Bedeninde necaset bulunmayan kimseye yahut nesneye de şer'an "tâhir/temiz" denilmiştir.* Buna göre hadisin mânâsı şöyle olur: "Kur'an'a bedeninde yahut elbisesinde necaset bulunmayan temiz kimse dokunur"⁷⁸

Tuhfetu'l-Ahvezî, I, 456. "Tâhir" ibaresinin hadislerde kullanıldığı mânâlar hakkında ayrıca bkz. A. J. Wensinck, *el-Mu'cemu'l-Mufehras li Elfâzi'l-Hadis en-Nebevi (Concordance)*, IV, 30.

72) Tevbe 9/28.

73) *Buharî*, Gusl 23-24 (nr. 283-285), *Müslim*, Hayz 115-116 (nr. 371-372).

74) *Maide* 5/6.

75) *Buharî*, Vudû 49 (nr. 206); *Müslim*, Tahâre 79-80 (nr. 274).

76) *Buharî*, Vudû 2 (nr. 135); *Müslim*, Tahâre 1 (nr. 224).

77) *Tirmizî*, Tahâre 44 (nr. 58); *Ebû Davud*, Tahâre 25 (nr. 48); *Ahmed b. Hanbel*, *Müsned*, V, 225.

78) Şevkânî, bu konuda İbnu'l-Vezîr'den (Muhammed b. İbrahim ö. 840/1436) şu yorumu nakleder: "Mü'min necis (pis) olmaz" hadisinden anlaşılan o ki, "tâhir" lafzının hades-i ekber ve asgardan arınmış kimse üzerine itlâkı, hakîki ve mecazî mânâda uygun olmadığı gibi, lugat yönünden de tutarlı olmasa gerektir. Çünkü mü'min, daima tâhirdir.

Oysa “Kur'an'a temiz (tâhir) olan dokunur” hadisini delil alan âlimler, -her ne kadar bu rivayetlerin delil alınması tartışmalı olsa da- metindeki “tâhir” kelimesini, sadece “abdestli kimse” mânâsına hamlederek, buradan hareketle “Kur'an'a abdestli dokunmak şarttır” hükmüne kail olmuşlardır. Halbuki “tâhir” kelimesinin “müşterek” bir lafız olması ve yukarıdaki mânâlardan hangisine delalet ettiği konusunda kesin ve açık bir karine bulunmaması sebebiyle, mezkûr hadise böyle bir mânâ vermek de tartışmaya açık bir husustur. O halde metindeki “tâhir” ibaresinin hangi mânâyâ delalet ettiği beyan edilmedikçe veya herhangi bir karîne bulunmadıkça, hadisin muktezasına göre amel edilmesi uygun görülmemektedir.⁷⁹

C. SAHABE SÖZÜ VE UYGULAMALARI

Kur'an'a abdestli dokunulup dokunulmayacağı hususunda Sahabeden de bazı söz ve uygulamaların bize intikal ettiği haber verilmektedir. Şimdi bunları görelim.

1. Sa'd b. Ebî Vakkas'dan Nakledilen Haber

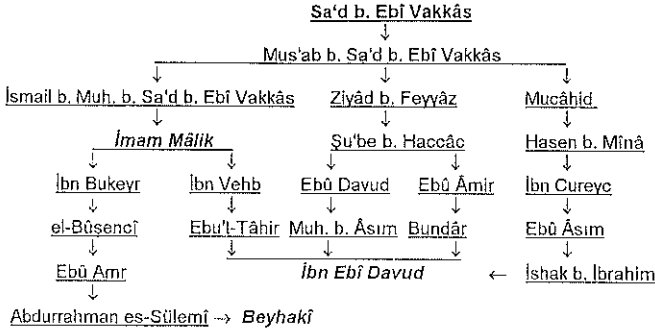
İmam Mâlik (179/796), İbn Ebî Davud (316/929) ve Beyhakî (458/1066), Mus'ab b. Sa'd b. Ebî Vakkâs'dan şu haberi nakletmişlerdir: “Babam Sa'd'ın huzurunda Mushaf'ı elimde tutmakta idim. O esnada zekerim kaşındı ve ben de elimi zekerime götürdüm. Babam bana “Galiba zekerine dokundun?” dedi. Ben “Evet” deyince, “O halde kalk abdest al!” dedi. Ben de abdest alıp geldim.”⁸⁰

Bu rivayetin sened şeması şöyledir:

Dolayısıyla “Kur'an'a tâhir olan dokunur” hadisinin hüküm yönünden cünüp, hâiz, abdestsiz veya bedeninde necaset olan kimseyi kapsamaması uygun değildir.” Bkz. *Neylu'l-Evtâr*, I, 205-206. *Tirmizî şârihi Mubârekfûrî* ise şu kanaattedir: “Bana göre racih olan görüş, ekser fukahânın kabul ettiği görüştür. Çünkü bu, aynı zamanda Kur'an'a gereken ta'zîm ve ikranı da tazammun etmektedir. Hadisteki “tâhir” ibaresinden tercih edilecek en uygun mânâ ise abdestli kişidir. Zira “tâhir” kelimesi, gerek fert bazında, gerekse kâmil mânâda abdestli kişi hakkında kullanılmaktadır.” *Mubârekfûrî, Tuhfetu'l-Ahvezî*, I, 456.

79) Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Bulûğu'l-Merâm*, I, 146; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, I, 207; Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, I, 456.

80) İmam Mâlik, *Muvatta'*, Tahâre 59; İbn Ebî Davud, *Mesâhif*, s. 184-185; Beyhakî, *Sünen*, I, 88;



Burada Sa'd b. Ebî Vakkas'ın oğluna abdest almasını emrettiği görülmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in hadislerinde, eliyle zekerine dokunan insanın abdestinin bozulduğunu ifade eden bazı rivayetler bulunmaktadır. Mesela İmam Mâlik, Abdullah b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm'dan⁸¹ şu haberi nakleder: Urve b. Zübeyr bana şu olayı anlattı: Mervan b. Hakem'le fikhî meseleler üzerinde konuşuyorduk. Mervan bana "Abdest uzvuna elle dokunmaktan dolayı abdest almak gerektiğini biliyor musun?" dedi. Ben de "Hayır, böyle bir hüküm bilmiyorum." dedim. Mervan da bana Büsre bint Safvân'dan, onun da Hz. Peygamber'den işittiği şu hadisi nakletti: "Sizden biriniz, abdest uzvuna dokunursa abdest alsın."⁸² Bu konuda daha başka rivayetler de vardır.⁸³ Ancak abdest uzvuna dokunmakla abdest yenilemenin gerekmediğine dair hadisler de mevcuttur.⁸⁴ Ama bizim asıl konumuz, bu hususu tartışmak değildir. Biz burada Sa'd b. Ebî Vakkas'tan gelen haberi tahlil etmekteyiz.

Sahabeye ait bu uygulama, müşahhas bir misal olması yönünden konumuzla irtibatlıdır. Ama bunun bağlayıcı olup olmaması, fikhî yönden incelenmesi gereken bir meseledir. Kanaatimizce bu uygulama, vücub derecesinde bir bağlayıcılık ifade etmekten ziyade, müstehab/mendûb bir hüküm ihtiva etmektedir. Nitekim bu rivayetin farklı versiyonlarından birisinde, Sa'd b. Ebî Vakkas'ın oğluna sadece elini yıkamasını emrettiğinden⁸⁵ de bunu anlamak mümkündür.

81) Abdullah b. Ebî Bekr b. Muhammed, daha Amr b. Hazm mektubuyla ilgili olarak incelediğimiz ravilerdendir. O, Amr b. Hazm'ın torununun oğludur.

82) İmam Mâlik, Muvatta', Tahâre 60-61.

83) Rivayetler için bkz. Tirmizî, Tahâre 61 (nr. 81-84); Ebû Davud, Tahâre 69 (nr. 181); Nesâî, Tahâre 118 (nr. 163-164); Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 223, V, 194, VI, 406.

84) Bu konudaki rivayetler için bkz. Tirmizî, Tahâre 62 (nr. 85); Ebû Davud, Tahâre 70 (nr. 182-183); Nesâî, Tahâre 119 (nr. 165).

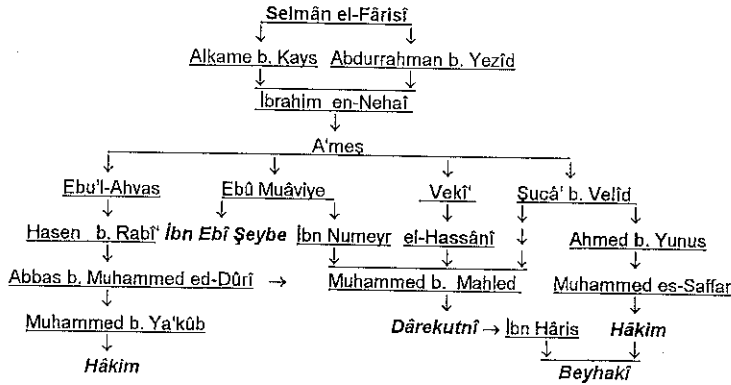
85) İbn Ebî Davud'un farklı vecihten naklettiği rivayetin birisinde, Mus'ab'ın bu haberi şöyle naklettiği kaydedilir: "Babama mushafı tutmaktaydım. O esnada zekerime dokundum. Babam da bana "Elini yıka!" dedi" Bkz. İbn Ebî Davud, Mesâhif, s. 185.

O halde, böyle bir uygulamadan Kur'an'a abdestli dokunmanın vacûbiyeti değil de, ancak istihbâbî olduğu görülmeye varılabilir.

2. Selmân el-Fârisî'den Nakledilen Haber

İbn Ebî Şeybe (235/850), *Dârekutnî* (385/995), *Hâkim* ve *Beyhakî*'nin *Abdurrahman b. Yezîd en-Nehaî*'den (83/703) naklettikleri bir haberde, *Abdurrahman* şöyle demiştir: “*Selmân el-Fârisî* (36/656) ile birlikte yolculuk yapıyorduk. *Selmân*, abdest boznaya gitti. Döndüğünde kendisine “Abdest alsanız da, bazı ayetleri size sorup öğresek.” dedik. *Selmân* bize şu mukabelede bulundu: “*Bana dilediğiniz ayeti sorabilirsiniz. Zira ben Kur'an'a dokunacak değilim. Çünkü ona ancak mutahhar (tertemiz) olanlar dokunurlar.*” Akabinden bazı ayetleri ona sorduk; o da bize abdest almadan ayetlerden okuyup izahta bulundu.”⁸⁶

Bu rivayetin sened zinciri ise şu şekildedir:



Dârekutnî, bir kaç vecihten naklettiği bu rivayetin mânâ yönünden yakın lafızlarla geldiğini ve bütün vecihlerinin sahih olduğunu söylemiştir. *Hâkim* de bu hadisin *Sahîhân şartlarına uygun sahih bir haber* olduğunu, ama *mevkûf* olması sebebiyle *Sahîhân* tarafından tahriç edilmediğini söylemiştir. *Zehebî* de *Telhîsu'l-Müstedrek*'te *Hâkim*'in bu değerlendirmesini doğrulamıştır.⁸⁷

Fakat *Selmân* hadisinin bazı vecihlerinde “*Ben ona dokunacak değilim. Çünkü ona ancak mutahhar (tertemiz) olanlar dokunurlar (feinnehû lâ yemmesuhû ille'l-mutahharûn)*” ibaresi yoktur. Dolayısıyla bu kısım, *Selmân*'a ait söz olabileceği gibi, ravinin *ziyâdesi* şeklinde metne ilave edilen *müddrec* bir ifade de olabilir. Çünkü bu ziyadeli kısım, *Ebû Muâviye*⁸⁸ adındaki

86) *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 123-124; *Hâkim*, *Müstedrek*, I, 183; *Beyhakî*, *Sünen*, I, 88-90.

87) Bkz. *Zehebî*, *Telhîsu'l-Müstedrek*, (*Müstedrek*'le birlikte), I, 183.

88) *Ebû Muâviye* künyesiyle bilenen Muhammed b. Hâzım et-Teymî el-Kûfî ed-Darîr (195/810), *Kütüb-i Sitte*'de bazı hadisleri bulunan ravidir. *Ebû Hâtim*, *Ebû Dâvud*, *Ebû*

zâif ravi kanalıyla gelmektedir. Her ne kadar bu ibare, Selmân'a ait olsa bile, yine de buradan abdestsiz olarak Kur'an'a dokunulmaz hükmüne varmak imkansızdır. Çünkü mezkur kısım, daha önce de üzerinde durduğumuz "Lâ yemessuhû ille'l-mutahherûn" (Vâkıa 56/79) ayetiyle lafız ve mânâ olarak örtüşmektedir. Nitekim ayetteki "mutahherûn (tertemiz olanlar)" ibaresinden meleklerin kastedildiğini ve bunun "abdestli kimseler" mânâsına gelmediğini belirtmiştik. Kaldı ki, bu rivayetin farklı versiyonlarından birisinde olay şöyle anlatılmaktadır: *Selmân el-Fârisî, abdest bozduktan sonra abdest almaksızın Kur'an okutmaya yönelmişti. Fakat muhataplarının yadırgayan bakış ve ifadelerine karşı şu açıklamayı yapma ihtiyacı hisseden Selmân, "Bu ayet (Vâkıa 56/79), gökteki meleklerden başkasının dokunamadığı zikirten (Kur'an'dan) haber vermektedir." daha sonra abdest almaksızın Kur'an ayetlerinden okuyup okutmuş ve bazı izahlar yapmıştır.*⁸⁹

Üstelik *Selmân el-Fârisî*'ye nisbet edilen bu uygulamalar, Kur'an'a abdestsiz dokunmanın gereğine delalet etmekten daha ziyade, abdestsiz iken ezberden Kur'an'ın okunulabileceğine açıklık getirmektedir. Zira Kur'an'a el sürmeksizin gerek yüzünden, gerekse ezberden okumanın câiz olduğu hususunda tartışmasız ittifak vardır.⁹⁰ Çünkü bu hususta delil olabilecek pek çok muteber hadis vardır.⁹¹

Hasılı, Selmân hadisi, Kur'an'a abdestli dokunmanın gereğine dair bir hüküm ihtiva etmemektedir.

Zür'a, Ukaylî ve başkaları onun A'meş'den naklettiği hadislerine itibar edilebileceğini, ama başkalarından naklettiklerinde vehim ve hataların bulunması sebebiyle bu tür hadislerinin metrûk olduğunu söylemişlerdir. İbn Hibban ise onun hadisleriyle ihticâc olunmaz demiştir. Zehebî, Ebû Muâviye'nin sadûk ravi olmakla birlikte, müdellis olduğu yolundaki haberlere de yer vermiştir. Bkz. İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II, 310, III, 30; Zehebî, *el-Mîzân*, IV, 575; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 475.

- 89) Abdurrezzâk es-San'ânî, bu hadisi Yahya b. 'Alâ → A'meş → İbrahim en-Nehaî → Alkame → Selmân şeklinde muteber isnadla tahric etmiştir. Bkz. Abdurrezzâk es-San'ânî, *Musannef*, I, 340.
- 90) Bu konuda bütün mezheplerin görüşlerin mutabık olduğu hususunda bkz. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Daru'l-fikr, Beyrut 1990), I, 68; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, (Daru'l-fikr, Dimaşk 1989), I, 294.
- 91) Mesela Buharî, "Hades (abdestsizlik) halinde Kur'an okunması" başlığını verdiği bölümde, İbn Abbas'dan Hz. Peygamber'e ait şu uygulamayı nakletmiştir: "Hz. Peygamber (s.a.v.), gece namazına kalktığında abdest almadan önce Âlu İmrân suresinin son on ayetini okurdu. Sonra abdest alır ve teleccüd kılar." Bkz. Buharî, *Vudû* 37 (nr. 183).

Konuyla İlgili Seleften Nakledilen Diğer Görüş ve Uygulamalar

Bu hususta sahabe ve tâbiînin uygulamalarından haber veren başka rivayetler de bulunmaktadır. Mesela, *İbn Abbas* ve *İbn Ömer*'den muteber isnadlarla gelen haberde, onların şöyle dedikleri nakledilmiştir: "Biz, Kur'an'dan bazı cüzlerimizi abdest bozduktan sonra da abdest almaksızın okuduk."⁹²

Saîd b. Cubeyr'den de bu konuda şöyle dediği nakledilmiştir: "Biz, yolculuk yaparken abdest bozduktan sonra abdest almadan da Kur'an'dan bazı yerleri arkadaşlarımıza okuturduk."⁹³

Yine muteber isnadla gelen rivayetlerde, *Ebû Hureyre*'nin ve *Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib*'in de abdest bozduktan sonra abdest almaksızın Kur'an'dan bir sureyi seri olarak okudukları nakledilmektedir.⁹⁴ *İbn Sîrin*'in de abdest bozduktan sonra Kur'an okuduğu ifade edilmektedir.⁹⁵

NETİCE

Bazı kaynaklarda cumhûrun Kur'an'a abdestsiz dokunmak caiz değildir/haramdır, dediği kaydedilmiştir. Dört mezhebin fakihleri, bu konuda özellikle Amr b. Hazm mektubundaki ibareyi delil aldıklarını ifade etmişlerdir. Hatta pek çok fakih ve muhaddis, bu delillerin sıhhatine hükmedebilmek için tekellüflü yollardan meseleye yaklaşmışlardır. Nitekim Amr b. Hazm mektubunu muteber görmeye çalışan âlimlerin bu gayretlerine dikkat çekmiştik. Oysa bu konudaki hadislerden hiçbirisi, gerek isnad, gerekse metin yönünden böyle bir hükme ulaşmaya elverişli değildir. Metindeki "tâhir" ibaresinin de böyle bir hükme delâleti kat'î değildir.

Zâhirî mezhebinin fakihleri ise ise bu konudaki rivayetlerin isnad ve metin yönünden muteber olmadığını gerekçe göstermek suretiyle, Kur'an'a abdestsiz dokunulabileceği hükmüne kâil olmuştur.⁹⁶

92) İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 126; Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 338; karş. Beyhakî, *Sünen*, I, 90.

93) Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 127.

94) Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 338; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 127;

95) İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 127.

96) Cumhûrun bu konudaki zâif hadisleri delil almasını ve amel etmesini tenkit eden Zâhirî fakihî İbn Hazm (456/1064), "*Kur'an'a abdestsiz dokunulmaz*" hükmünü isabetsiz bulmaktadır. O, Vâkıa 56/79 ayetinin de bu konuya delil olmadığını, bunun yanı sıra sözkonusu hadislerin bazısının mürsel/ınunkatı olması, bazısının kendisine istinad edilmeyecek cinsten bir sahife/mektup olması, bazılarının isnadında ise meçhul ya da mecrûh raviler bulunması gibi hususları gerekçe göstermiş, neticede ister abdestsiz, isterse cünüp iken Kur'an'a dokunulabileceğini söylemiştir. Bu görüşüne *Buharî*'den naklettiği bazı rivayetleri delil getirmiştir. Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 81-83. Fakat

Mezhep taassubunu bir kenara bırakarak meseleyi rivayet ve dirayet ilimleri yönünden ele aldığımızda, *Kur'an'a abdestsiz dokunmanın en azından haram olmadığını* söyleyebiliriz. Çünkü Kur'an'a abdestli dokunmanın gerekli olduğuna dair delil olarak öne sürülen rivayetler *zaif ve illetlidir*. Bunun yanı sıra mezkûr rivayetlerin metninden hüküm çıkarılmakta olan ibarelerin delâletleri de kat'î değildir. O halde *sünnetten de "Kur'an'a mutlaka abdestli dokunmak şarttır, abdestsiz dokunmak haramdır"* şeklinde bir hüküm istinbat etmek isabetli değildir. Zira fakihlerin ve muhaddislerin esas aldıkları prensiplerden birisi de şudur: Helâl, haram, farz ya da vâcib gibi bir hüküm istinbat edilecek rivayetin *sahîh* olması veya en azından *hasen* mertebede bulunması şartı aranmaktadır. Bundan başka sözkonusu rivayetin metin yönünden de hüküm istinbat etmeye elverişli olması gerekmektedir. Dolayısıyla fakihlerin bu prensibe göre sened yönünden *zaif ve illetli*, üstelik metin yönünden kat'iyet ifade etmeyen rivayetlerden *"Kur'an'a abdestsiz dokunmak haramdır; abdestli olmak ise farzdır/vâcibdir"* şeklinde bir hüküm çıkarmaları ise tamamen kâidi dışı bir uygulamadır. Şayet bu durumdaki hadislerden fikhî kâidelere uygun bir hüküm çıkarmak sözkonusu ise, *zaif hadisle istihbâb (müstehab sayma) gerçekleşir*⁹⁷ prensibinden hareketle, daha tutarlı ve ihtiyata daha uygun olacağına kanaat getirdiğimiz şu hükme varılmalıydı: *Kur'an'a abdestli dokunmak müstehaptır/mendûptur. Abdestsiz dokunmak mekruhtur.*

Böyle bir hükmün fukaha ve muhaddislerin zaif hadisle ameldeki ihtiyat prensiplerine⁹⁸ uygun olduğu, ayrıca Kur'an'a saygı gösterilmesine ilişkin

İbn Hazm'ın cünüp kimselerin de Kur'an'ı okuyup dokunabilmelerinin caiz olduğuna dair kaydettiği görüş ve delilleri isabetli değildir. Nitekim ileride bu hususu inceleyeceğiz.

- 97) Fakihlerin mevzû olmadıktan sonra zaif hadisle şartlı olarak amel etmeleri konusundaki metotlarından birisi de, "Ahkâm-ı dîniyyede zaif hadisle istihbâb/mendûbiyet sâbit olur." prensibidir. Bkz. İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr şerhu'l-Hidâye*, (Beyrut 1408), I, 467; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 197.

Burada İmam Zehebî'nin konumuza benzeyen bir meseledeki rivayetleri tahlil etmesini misal olarak kaydedelim: İmam Zehebî (748/1348), bir meselede sahîh ya da hasen derecede bir hadis yoksa, zaif hadisle ihtiyat kaydıyla amel edebileceğini; fakat bu delillerden haram ya da farz gibi hükümlerin çıkarılamayacağını, ancak müstehap ya da mekrûh saymanın mümkün olabileceğini belirtmiştir. Zehebî, şu misalle bu hususu iribatlandırmaktadır. Bazı rivayetlerde gassâlm (ölü yıkayanın) cenazeyi yıkamasından sonra gusletmesi, cenazeyi taşıyan kimsenin de abdest alması emredilmektedir. [Bkz. *Tirmizî*, Cenâiz 11 (nr. 993); *Nesaî*, Cenâiz 9 (nr. 3161); *İbn Mâce*, Cenâiz 8 (nr. 1463); *Ahmed b. Hanbel*, *Müsned*, II, 280, 344, 454, IV, 346.] Buradaki emrin müstehab/mendûb hükmünde olduğunu söyleyen İmam Zehebî, bunu İbn Ömer'in şu sözleriyle bağdaştırır: "Bizden birimiz cenazeyi yıkadıktan sonra dilerse gusleder, dilerse gusletmezdi." Bkz. *Emir es-San'ânî, Sübülü's-Selâm*, I, 145'deki dipnot.

- 98) Zaif hadisle ahkâm konusunda amel edilmesini İmam Nevevî (676/1277) şöyle dile

yorum ve yaklaşımlara, bunun yanı sıra kimi âlimlerin Kur'an'a abdestsiz dokunulabileceğine dair izin ve ruhsat ifade eden görüşlerine mutabık olduğu kanaatindeyiz.⁹⁹

*İbn Ebî Şeybe'nin Abde b. Süleyman → Abdülmelik → Atâ b. Ebî Rabah'tan naklettiği bir haberde de, abdestli olarak Kur'an'a dokunmanın farz ya da vacip derecesinde değil de, ancak müstehab derecesinde bir hüküm olduğunu görmemiz mümkündür. Şöyle ki; tâbî'nin büyük âlimlerinden Atâ b. Ebî Rabah'a (114/733) bir adamın abdest bozduktan sonra sadece elini yıkayıp Kur'an okuduğu haber verildiğinde, onun verdiği cevap şu olmuştur: "Abdestsiz bir insanın Kur'an'a dokunarak mahdût bazı ayetleri okumasında beis olmasa bile, abdestli olarak onu okumak bana daha sevimli gelmektedir."¹⁰⁰ *Hasen el-Basrî'*ye nisbet edilen muteber nakillerle konumuza son verelim: *Abdurrezzâk es-San'ânî, Ma'mer'den, Hasen el-Basrî'nin* abdestsiz olarak Kur'an'ı tutmada beis görmediğini nakletmiştir. Aynı haberde Hasen el-Basrî'nin abdestsiz olarak Kur'an'ı bir yerden başka bir yere nakletmede mahzur görmediğine dair görüş ve uygulamasına da temas edilmektedir.¹⁰¹*

getirmiştir: "Muhaddislerin ve fakihlerin ekserisine göre mevzû (uydurma) olmadıktan sonra zâif hadisle fezâil, terğîb ve terhîb gibi hususlarda amel edilebilir. Ama helal, haram, alış veriş, nikah, talak vb. gibi ahkâm konularında ise sadece sahîh veya hasen hadislerle amel edilir. Bununla beraber sahîh ya da hasen hadiste bulunmayıp da zâif hadiste bulunan bir hüküm varsa, o rivayetle ihtiyat olarak amel edilir. Nitekim bazı alış veriş çeşidinin veya nikahta alakalı bir kısım meselelerin kerahetini ifade eden bazı zâif hadisler varid olmuştur. Dolayısıyla böyle muâmelattaki kerahetten kaçınmak, müstehabdır, ama vacib değildir." Bkz. Muhyiddîn en-Nevevî, *el-Ezkâr*, (Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1992), s. 35.

- 99) İbn Abbas, Hasen el-Basrî, Şa'bi, Dahhâk, Zeyd b. Ali, Davud b. Ali ez-Zâhirî, İbn Hazm gibi âlimler abdestsiz Kur'an'a dokunmanın caiz olduğu görüşündedirler. Öte yandan Hanefî, Şafîi ve Hanbelî mezhebinin bazı fakihleri, Kur'an öğretene ve öğrenen kimselerin abdestsiz olarak Mushaf'a dokunmalarına ruhsat vermişler; aynı ruhsatın bâliğ olmayan çocuklar için de geçerli olduğunu ifade etmişlerdir.

100) İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 127.

101) Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 340-341.

II. CÜNÜP OLANIN VE ÂDET HALİNDEKİ KADININ KUR'AN OKUMASININ YASAKLANDIĞINA DAİR RİVAYETLER

Fakihlerin ekserisi, cünüp olanın Kur'an okuyamayacağını söylemişlerdir. Bu konuda dört mezhebin görüşü cumhûrun görüşünü oluşturmaktadır. ittifak etmektedir. Bu görüşlerine esas olarak Hz. Ali'den gelen bir hadise dayandırmışlardır. Zâhirî mezhebi ise bu görüşe katılmayarak, cünüp olanın Kur'an okumasına cevaz vermiştir.

Âdet halindeki kadının Kur'an okumasını uygun görmeyen fakihlerin yanı sıra, buna cevaz verenler de vardır. Mesela İmam Mâlik, cenabet halinin izalesinin mümkün olduğunu, ama âdet hâlinin uzun sürebildiğini ve izalesinin mümkün olmadığını söylemiş ve bu durumda kadının uzun süre Kur'an okumaktan mahrum kalması veya Kur'an'ı unutmaması gibi hususları gerekçe göstermek suretiyle, âdet halindeki kadının Kur'an okuyabileceğine ruhsat vermiştir.

Cünüp kimsenin Kur'an okumasını yasaklayan rivayetler, *Câbir b. Abdillah, Abdullah b. Ravâha, Abdullah b. Ömer, Ali b. Ebî Tâlib* gibi sahabeye nisbet edilmektedir. Bu rivayetler içinde delil olarak itibar edilen, Hz. Ali hadisidir. Diğer rivayetler ise delil alınmayacak derecede zaîftir. Önce muhaddisler tarafından zaîf olarak nitelendirilen rivayetleri kaydedelim. Akabinden kimi muhaddislere göre sahîh görülen, kimisine göre ise *hasen* olarak nitelendirilen Hz. Ali hadisi üzerinde durarak, bu konuda delil teşkil edip edemeyeceği hususunu inceleyelim.

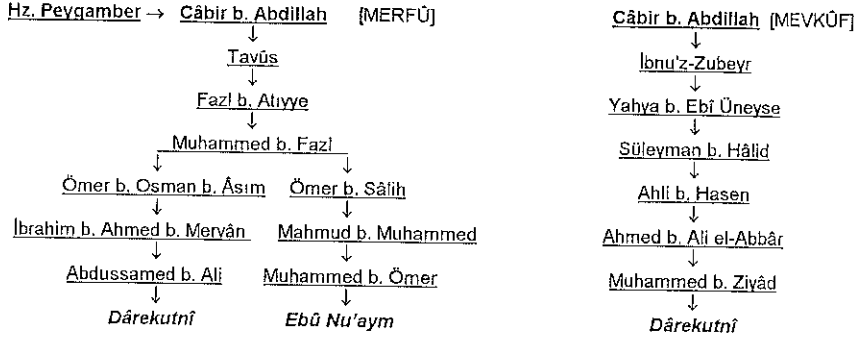
1. Câbir b. Abdillah'a Nisbet Edilen Rivayet

Câbir b. Abdillah'dan (78/697) gelen bir rivayette Hz. *Peygamber*'den *merfû* olarak, diğer bir rivayette ise *Câbir*'in sözü olarak (*mevkûf*) şu haber nakledilmiştir: "Cünüp kimse, âdet halindeki kadın ve loğusa, Kur'an okuyamaz."

Merfû olan rivayeti *Dârekutnî* (385/995) ve *Ebû Nu'aym el-İsfehânî* (430/1038) tahriç etmişlerdir. *Dârekutnî* farklı vecihten bunu mevkûf olarak da kaydetmiştir.¹⁰²

Merfû ve mevkûf vecihlerden gelen bu rivayetin sened şeması şöyledir:

102) *Dârekutnî, Sünen*, I, 121, II, 87; *Ebû Nu'aym, Hilyetu'l-Evliyâ*, (Daru'l-küttüb, Beyrut 1987), IV, 22.



Beyhakî, Câbir'e nisbet edilen bu rivayetlerin *kavî olmadığını* söylemiştir.¹⁰³ *Zeylaî*, *merfû* olarak nakledilen vecihlerde *Muhammed b. Fazl*¹⁰⁴ adında muhaddislerin ittifakla *metrûk* olarak nitelendirdikleri ravinin bulunduğunu belirterek, isnadın *illetli* olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁵ *İbn Adiy* de *Muhammed b. Fazl*'ın *cerh edilen ravi* olduğunu ve onun naklettiği bu merfû rivayetin muteber olmadığını kaydetmiştir.¹⁰⁶ Buna ilave olarak *Azîmâbâdî*, isnaddaki ravilerden *İbrahim b. Ahmed b. Mervân*'ın da muhaddislere göre *metrûk* olduğunu, hatta bu şahsı *Dârekutnî*'nin de cerh etmiş bulunduğu halde bu rivayeti nakletmesini tankit etmiştir. *Azîmâbâdî*, mevkûf rivayetdeki *Yahya b. Ebî Üneyse*'nin (146/763)¹⁰⁷ ise *kezzâb bir ravi* olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸

Neticede *Dârekutnî* ve *Ebû Nuaym*'in *Câbir*'den (r.a.) naklettikleri *merfû* ve *mevkûf* rivayetler, şiddetli derecede zaîftir. Dolayısıyla ahkam konusunda bu hadis delil olarak kullanılamaz.

103) Beyhakî, *Sünen*, I, 89.

104) Buharî, Nesaî, İmam Ahmed ve İbn Maîn gibi muhaddisler, Muhammed b. Fazl hakkında "*münker*", "*metrûk*" ve "*kezzâb*" ravi olduğuna ilişkin şiddetli cerh ifadeleri kullanmışlardır. Bkz. İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, II, 278-279; Zehebî, *el-Mizân*, IV, 6-7.

105) Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, I, 195.

106) İbn Adiy, *el-Kâmil*, VI, 161-163.

107) Yahyâ b. Ebî Üneyse el-Cezerî (146/763), Urfa'ya yerleşmiş Iraklı bir ravidir. İbn Hibban onun isnadları kalbederek (maklûb hale getirerek) mevkûfları merfû, mürselleri ise muttasıl yapan kimse olduğuna dikkat çektikten sonra, kardeşi Zeyd b. Ebî Üneyse'nin şu sözüne yer vermiştir: "Kardeşimden hadis alınmaz; çünkü o kezzabın tekidir." Diğer muhaddisler de Yahyâ'nın metrûk ve münker bir ravi olduğunda ittifak etmişlerdir. Bkz. İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, III, 110; Zehebî, *el-Mizân*, IV, 364.

108) Azîmâbâdî, *et-Ta'liku'l-Muğnî 'ale'd-Dârekutnî*, (*Sünenü'd-Dârekutnî ile birlikte*), I, 121.

2. Abdullah b. Ravâha'ya Nisbet Edilen Rivayet

Dârekutnî (385/995) ve *İbn Asâkir* (571/1175), *Abdullah b. Ravâha*'dan (8/629) şu hadisi tahrîç etmişlerdir: “*Rasûlullah (s.a.v.) bizden birimizin cünüp iken Kur'an okumasını nehyetmişti.*”

Bu konuda Abdullah b. Ravâha'nın başından geçen şu hâdise de nakledilmektedir: “Abdullah b. Ravâha'nın bir cariyesi vardır. O, cariyesiyle cima yaptığını hanımına hissettirmemeye çalışmaktadır. Yine bir defasında hanımını uyandırmadan kalkıp cariyesinin yanına gider. Eşini yanında bulamayan hanımı ise, kıskançlık hisleriyle kalkıp cariyenin odasına gitmeye niyetlenir. Fakat kapıda Abdullah b. Ravâha ile karşılaşır ve hür bir kadını bırakıp cariyeyle birlikte olduğunu sorgular. Abdullah da aralarının açılmaması için böyle bir şüphenin yersiz olduğunu dile getirir. Hanımı emin olmak için Abdullah'a şöyle der: “Eğer bu sözünde doğru isen Kur'an'dan ayet oku. Çünkü sen cünüp kimsenin Kur'an okuyamayacağını ifade etmekteydin -ya da sen cünüpken Kur'an okuyamazsın-” Çok iyi bir şair olan İbn Ravâha, Kur'an ayetlerine benzeyen mânâda bazı beyitleri okur. Hanımı da ikna olur ve iddiâsından vazgeçer. Ertesi gün Hz. Peygamber'e gelen İbn Ravâha, başından geçen bu olayı anlatır. Hz. Peygamber de duyduğu haber karşısında azı dişleri görününceye kadar tebessüm eder. Rivayetin bir başka versiyonunda Hz. Peygamber'in Abdullah b. Ravâha'ya şöyle dediği nakledilir: “Allah senin iyiliğini versin ey İbn Ravâha, doğrusu bu, güzel bir söz sanatıdır. Sizin en hayırlılarınız, kadınlarına karşı en hayırlı olanlarınızdır.”¹⁰⁹

Bu rivayetin sened zinciri ise şöyledir:¹¹⁰



109) *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 120; *İbn Asâkir*, *Târîhu Dimaşk*, (İht. İbn Manzûr, Daru'l-fikr, Beyrut 1987), XII, 147, 158, 159.

110) İbn Asâkir'e ait *Târîhu Dimaşk*'ın aslına ulaşma imkanı bulamadığımız için, eseri ihtisar eden İbn Manzûr'un çalışmasından istifade ettik. Ne var ki, İbn Manzûr, İbn Asâkir'in kaydettiği rivayetlerin isnadını hazfettiği için, burada sadece *Dârekutnî*'nin ravilerine yer verebildik.

Dârekutnî, bu rivayetleri kaydettikten sonra şöyle demiştir: “Bu isnadlar *sâlihtir*. Bazı vecihlerde ise İbn Abbas’ın adı geçmemektedir.”

Fakat *Dârekutnî*’nin rivayetler hakkında “*sâlih*” demesi, isabetli bir değerlendirme değildir. Çünkü isnadda mecrûh ravilerin yanı sıra, inkitâ (kopukluk) da vardır. Nitekim *Azîmâbâdî*, Abdullah b. Ravâha’ya nisbet edilen bu haberlerin *zaîf isnadlarla* geldiği için muteber olmadığını söylemiştir.¹¹¹

Doğrusu *Dârekutnî*’nin isnadlarından birisi mürseldir. Çünkü İkrime, Abdullah b. Ravâha’yı görmemiştir. Bundan başka rivayetlerin bütün vecihlerinde *Seleme b. Vehrâm*¹¹² ile *Zem’a b. Sâlih* adında şiddetli derecede cerh edilen raviler bulunmaktadır.¹¹³ Üstelik her iki ravinin bu isnadda teferrüd ettiklerini görmekteyiz. Ayrıca *İsmâil b. Ayyâş*¹¹⁴ ise, hadis rivayetinde *gevşek görülen (leyyinu’l-hadîs)* ve özellikle hemşehrilerinin dışındaki ravilerden naklettiği hadislerine itimat edilmeyen bir kimsedir. Nitekim naklettiği bu rivayet de *Yemenli Zem’a b. Sâlih*’ten olup muteber bir isnad değildir.

Görünen o ki, Abdullah b. Ravâha’ya nisbet edilen bu rivayetler, isnad yönünden çok zaîftir. Özellikle ahkâm konusunda bu rivayetlerin delil olarak kullanılması doğru olmasa gerektir.

3. Abdullah b. Ömer’e Nisbet Edilen Rivayet

Tirmizî (279/892), *İbn Mâce* (275/888), *Taberânî* (360/970), *Dârekutnî* (385/995) ve *Hatîb el-Bağdâdî*’nin (463/1071) *İbn Ömer*’den tahriç ettikleri bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Cünüp olan ve âdet halindeki kadın Kur’an’dan bir şey okuyamaz/okumasın.*”¹¹⁵

111) *Azîmâbâdî, et-Ta’liku’l-Muğnî*, I, 121.

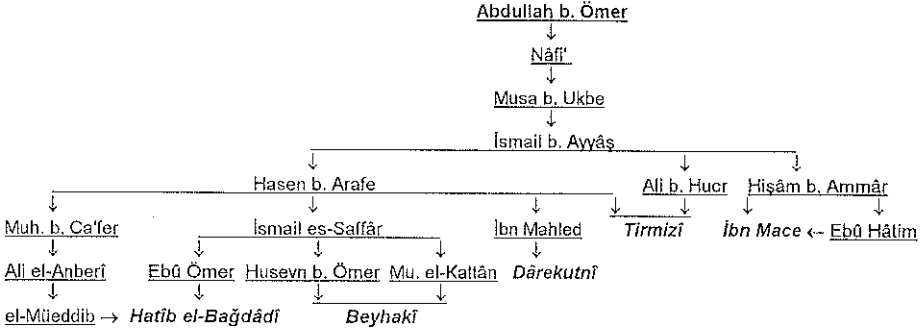
112) *Seleme b. Vehrâm* (ö. ?), *Kütüb-i Sitte*’de sadece *Tirmizî* ve *İbn Mâce*’de bazı hadisleri bulunan zaîf ravilerden birisidir. İkrime’nin hadis nüshasını nakletmekle bilinen *Seleme*, *İbn Maîn* ve *Ebû Zür’a* tarafından güvenilir görülmüş, *İbn Adiy* bu ravinin hadislerinde beis yoktur demiştir. *Ebû Davud*, *Almed b. Hanbel* ve başkaları ise *Seleme*’yi cerh etmişlerdir. Bkz. *İbn Adiy, el-Kâmil*, III, 338; *Zehebî, el-Mizân*, II, 193-194; *İbn Hacer, Takrîb*, s. 248.

113) *Zem’a b. Sâlih el-Yemânî* (ö. ?), *Tirmizî*, *Ebû Davud (Merâsîl’de)*, *Nesaî* ve *İbn Mâce*’de hadisleri bulunan bir ravidir. *İbn Hibban*, *Zem’a b. Sâlih*’in hadis rivayetinde vehim ve hataları bulunduğu dikkat çekmiş ve meşhur kimselere münker hadisleri nisbet etmesi gibi durumlarını dolayısıyla onun hadislerinin terk edildiğini söylemiştir. *İbn Mehdî*, *İbn Maîn* ve diğer bazı hadis nakkâdî da onun hadislerinin zaîf ve münker olduğunu belirtmişlerdir. *Zehebî* ve *İbn Hacer* de onun pek çok muhaddis tarafından cerh edilen zaîf bir ravi olduğunu söylemişlerdir. Bkz. *İbn Hibban, Kitâbu’l-Mecrûhîn*, I, 312; *İbn Adiy, el-Kâmil*, III, 229; *Zehebî, el-Mizân*, II, 81; *İbn Hacer, Takrîb*, s. 217.

114) Bkz. *Zehebî, el-Mizân*, I, 240-244.

115) *Tirmizî*, *Tahâre Tahâre* 98 (nr. 131); *İbn Mâce*, *Tahâre* 105 (nr. 595-596); *Taberânî*, *el-Mu’cemu’s-Sağîr*, II, 408 (nr. 1133); *Dârekutnî, Sünen*, I, 117-118; *Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd*, II, 145.

Bu rivayetin sened şeması şu şekildedir:



Bu hadisin sadece İsmail b. Ayyâş'dan gelen tarikile bilindiğini ve onun bu isnadda teferrüd ettiğini belirten *Tirmizî*, bu ravinin cerh ve ta'dîl durumu hakkında şunları söylemiştir: “İmam Buharî'den İsmail b. Ayyâş¹¹⁶ hakkında “O, Hicaz ve Irak halkından münker hadisleri nakleden bir ravidir” dediğini işittim. Öyle görünüyor ki, Buharî, onun Hicaz ve Irak ehlinde teferrüd ettiği hadislerin za'fiyetine dikkat çekmektedir. Ama onun Şam halkından naklettiği rivayetler fena değildir.” Bundan başka *Tirmizî*, bu konuda Hz. Ali'den gelen muteber bir hadisin bulunduğu işaret ederek demiştir ki: “Cünüp veya aybaşı halinde olan kimselerin Kur'an okuyamayacağı hükmü, sahabe, tâbiîn ve sonrakilerden pek çok âlimin görüşüdür. Nitekim Süfyan es-Sevri, İbnu'l-Mubârek, Şâfî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye gibi imamlar da bu görüştedirler. Ancak insanlar, cünüp iken ve aybaşı halindeki iken, tesbih ve tehlil gibi (diğer zikir ya da duaları) okuyabilirler.”¹¹⁷

Görüldüğü üzere, İsmail b. Ayyâş'ın Hicaz halkından olan Musa b. Ukbe'den nakletmesi sebebiyle bu hadisin isnadı muteber değildir. Fakat İmam Suyûtî'nin el-Câmiu's-Sağîr'de bu hadis hakkında *hasen* rumûzunu kullanması isabetli bir değerlendirme değildir. Üstelik Abdurraûf el-Münâvî (1031/1622) de bu eserin şerhinde Suyûtî'nin görüşüne muvafakat etmekle aynı hatayı tekrarlamıştır.¹¹⁸ Kanaatimizce gerek Suyûtî'nin hadisi *hasen* derecede görmesi, gerekse şârih Münâvî'nin ona muvafakatı, bir zühûl ya da tesâhül

116) Hınslı ravilerden olan İsmail b. Ayyâş (181/798), Sünen-i Erbaa ricalindedir. İmam Buharî, Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn ve İbn Adiy gibi muhaddisler, onun beldesindeki (Şâm bölgesindeki) hemşehrilerinden aldığı hadislerin muteber olduğunu, ama Hicaz gibi diğer beldelerden naklettiği hadislerin münker olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, I, 124-125; İbn Adiy, *el-Kâmil*, I, 291; Zehebî, *el-Mizân*, I, 240. Bu değerlendirmeye göre, yukarıdaki hadis de onun Hicaz ehlinde naklettiği metruk rivayetlerinden birisidir.

117) *Tirmizî*, Tahâre 98 (nr. 131).

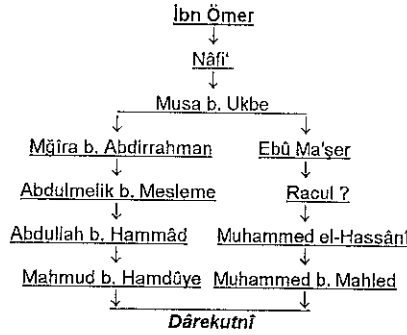
118) el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadir Şerhu Câmi'i's-Sağîr*, VI, 455.

olarak değerlendirilebilir.

Beyhakî de İsmail b. Ayyâş'ın mezkûr durumu ve teferrüdü sebebiyle İbn Ömer hadisinin muteber olmadığı kanaatindedir.¹¹⁹

Bütün bunlardan başka değerli hadis nakkâdı Ebû Hâtim'in yaptığı tetkik ve tahlillerde, bu rivayet aslen mevkûf iken İsmail b. Ayyâş tarafından merfû olarak nakledildiği ifade edilmektedir.¹²⁰ Buna göre yukarıdaki hadis, isnad yönünden zaîf olmakla birlikte, Hz. Peygamber'e ait olmayan *mevkûf* bir haber olduğu sözkonusudur. Nitekim *İbn Adiy* de bu hadisin *illetli ve zaîf* olduğunu söyledikten sonra, Ebû Hâtim'in değerlendirmesini doğrulamıştır.¹²¹

Bundan başka *Dârekutnî*, İbn Ömer hadisinin İsmail b. Ayyâş'ın bulunmadığı *merfû* olan farklı bir versiyonuna şöyle yer vermiştir:¹²²



Fakat bu rivayet de isnad yönünden *illetli ve zaîftir*. Şöyle ki: Vecihlerin birisinde *Abdûlmelik b. Mesleme* adında *münkeru'l-hadîs ve ittifaqla metrûk* olduğu ifade edilen bir ravi vardır.¹²³ Diğer vecihde ise, *Ebû Ma'ser* (170/786)¹²⁴ adlı *zaîf* ravinin yanı sıra, "*Racul*" şeklinde *müphem* bir şahıs

119) *Beyhakî*, *Sünen*, I, 309. Ayrıca bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, I, 195; Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezi*, I, 408.

120) Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 191, 192.

121) Hadis nakkâdlarından İbn Adiy'in (365/976) bu husustaki açıklaması şöyledir: "İsmail b. Ayyâş'ın naklettiği bu rivayet zaîftir. Zira onu İmam Ahmed, Buhârî ve başkaları cerh etmişlerdir. Ebû Hâtim ise bu hadisin İbn Ömer'e ait bir söz (mevkûf) olduğunu söylemiştir." Bkz. İbn Adiy, *el-Kâmil*, I, 298.

122) *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 117-118. *Dârekutnî*'nin rivayetlerini cerh ve ta'dîl yönünden inceleyen Azîmâbâdî ise, her iki vechin zaîf olduğunu söylemiştir. Bkz. Azîmâbâdî, Muhammed Şemsullhak, *et-Ta'lîku'l-Muğnî*, I, 117.

123) İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrâhîn*, II, 134; Zehebî, *el-Mizân*, II, 664.

124) Ebû Ma'ser, *Sünen-i Erbaa*'da bazı hadisleri bulunan ve adının Necîh b. Abdîrrahman ya da Abdurrahman b. Velîd b. Hilâl olduğu ifade edilen zaîf ravilerden birisidir. Buhârî ve başkaları, onun "münkeru'l-hadîs" olduğunu söylemişlerdir. Bundan başka yaşlandıktan sonra hıfzının bozulması gerekçesiyle, sonraki hadislerine itibar edilmemiştir. Bkz. İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecrâhîn*, III, 60-61; Zehebî, *el-Mizân*, IV, 247-247; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 559.

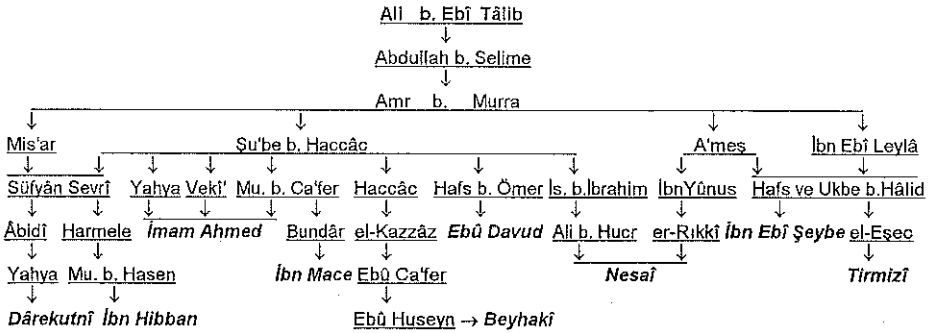
bulunmaktadır. Bu *ipham*, aynı zamanda isnaddaki *tedlis* örneklerinden birisi olarak nitelendirilebilir. *Zeylaî* ve *Azîmâbâdî* de *Dârekutnî*'nin farklı vecihlerden tahriç ettiği bu rivayetlerin *zaîf* olduğunu söylemişlerdir.¹²⁵

Neticede İbn Ömer hadisinin bütün vecihleri, illet ve za'fiyetten hâlî değildir. Bu hadis, ahkâm konusunda delil olarak muteber görülmemektedir.

4. Ali b. Ebî Tâlib'e Nisbet Edilen Rivayet

İbn Ebî Şeybe (235/850), *Tirmizî* (279/892), *Ebû Davud* (275/888), *Nesâî* (303/915), *İbn Mâce* (275/888), *Ahmed b. Hanbel* (241/855), *Dârekutnî* (385/995), *İbn Hibban* (354/965) ve *Beyhakî* (458/1066), Hz. Ali'den (40/661) şu haberi nakletmişlerdir: "Cünüplük dışında hiç bir şey, Hz. Peygamber'i Kur'an okumaktan alıkoymazdı/menetmezdi."¹²⁶

Bu hadisin ravileri aşağıdaki şemada görüldüğü gibidir.



Tirmizî, bu rivayet hakkında şöyle demiştir: "Ali b. Ebî Tâlib'in hadisi, *hasen sahîh*¹²⁷ bir hadistir. Hz. Peygamber'in ashabından ve tâbiünden pek çok âlimin kavli de bu istikamettedir. Süfyân es-Sevrî, İshâk b. Râhûye, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimler de bu görüştedir."¹²⁸ *İbn Hibban* da bu rivayeti kaydettikten sonra *sahîh bir hadis* olduğunu söylemiştir.

125) *Zeylaî*, *Nasbu'r-Râye*, I, 195; *Azîmâbâdî*, *et-Ta'liku'l-Muğnî*, I, 118.

126) *İbn Ebî Şeybe*, *Musannef*, I, 124, 127; *Tirmizî*, *Tahare* 111 (nr. 146); *Ebû Davud*, *Tahâre* 90 (nr. 229); *Nesâî*, *Tahâre* 171 (nr. 265-266); *İbn Mâce*, *Tahâre* 105 (nr. 594); *Ahmed b. Hanbel*, *Müsned*, I, 84, 107, 124; *Dârekutnî*, *Sünen*, I, 119; *İbn Hibban*, *Sahîh*, s. 74 (nr. 192-193); *Beyhakî*, *Sünen*, I, 88.

127) *Tirmizî*'nin *hasen sahîh* tabiriyle vasıflandırdığı hadisler hakkındaki değerlendirmelerden en uygunu, böyle bir hadisin derece bakımından *hasenden üstün*, ama *sahîhten aşağı* mertebede olması demektir. Bkz. *İbn Kesîr*, *İhtisârü 'Ulûmi'l-Hadîs (el-Bâ'isu'l-Hasîs şerhiyle birlikte)*, s. 43-44; *İbn Receb el-Hanbelî*, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, (Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1987), II, 609-611.

128) *Tirmizî*, *Tahare* 111 (nr. 146).

Öte yandan *İmam Şafî*, bu rivayetin sübutunun kat'î olmadığını belirtmiştir. Onun bu ifadesine yorum getiren *Beyhakî*, sözkonusu rivayetin sadece Kûfeli Abdullah b. Selime (ö.?) kanalıyla geldiğini ve daha sonraki dönemlerde *şöhret* bulduğunu; dolayısıyla Şâfî döneminde hadisin *fert* olarak bilindiğini söylemiştir.¹²⁹

Ancak bu rivayetin *illetli* olduğunu söyleyen âlimler de vardır. Onlar, Abdullah b. Selime'nin yaşlandıktan sonra hıfzının bozulduğunu ve bu hadisi de yaşlılık döneminde nakletmiş olabileceğini ifade ederek, onun hadislerinin delil alınmasının doğru olmayacağını ifade etmişlerdir.

O halde burada mezkûr ravinin cerh ve ta'dîl durumnu ve bu hadisi yaşlılık döneminde rivayet edip etmediği hususunu irdeleyelim.

Sünen-i Erbaa'da ile Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde hadisleri bulunan ve Hz. Ali başta olmak üzere birçok sahabeden hadis nakleden Abdullah b. Selime, muhaddislerin ekserisi tarafından muteber görülen bir ravidir. Ama bazı muhaddisler onun yaşlandıktan sonra hıfzının bozulduğunu ifade ederek, hadislerine itibar etmemişlerdir. Nitekim bunlardan birisi de İmam Buhârî'dir. Buhârî, onun yaşlandıktan sonra hıfzının bozulmasını gerekçe göstermek suretiyle hadislerini kitabına almamıştır. Öte yandan el-İclî, Ya'kûb b. Şeybe ve daha birçok hadis nakkâdı, Abdullah b. Selime'nin Kûfe'deki sahabeden sonra tâbiîninin en meşhur fakihlerden birisi olduğunu belirtmişler ve onun *sadûk (doğru sözlü)*, *sika (güvenilir)* bir ravi olduğunu söylemişlerdir. *İbn Hibban* da onu *güvenilir* raviler içinde tanıtmıştır. Abdullah b. Selime'nin naklettiği rivayetlerden tartışmalı olanlara temas eden *İbn Adiy*, onun cerh ve ta'dîl yönüne dair detaylı bilgilere de yer verdikten sonra, neticede şu kanaatini dile getirmiştir: "*Abdullah b. Selime'nin rivayetlerinde beis yoktur.*" Bütün bu değerlendirmelere temas eden *İmam Zehebî* ve *İbn Hacer* gibi muhaddisler de bu ravinin hadiste *muteber* bir kimse olduğunu söylemişlerdir.¹³⁰

Bu değerlendirmelerden Abdullah b. Selime'nin güvenilir kimse olduğunu ve fakat yaşlılık döneminde naklettiği hadislere ihtiyatla bakılması gerektiğini anlamaktayız. Şimdi bu ravinin Hz. Ali'den naklettiği mezkûr hadisi yaşlılık döneminde rivayet edip etmediğini inceleyelim.

Abdullah b. Selime'nin bu hadisi yaşlılık döneminde nakletmesi ihtimali üzerinde duran hadis tenkitçileri, bu konuda iki farklı habere yer vermişlerdir. Bu haberlerden ilki, ravinin yaşlılık döneminde bu hadisi nakletmiş olduğuna ilişkindir. Diğeri ise, bu rivayetin mezkûr ravi tarafından daha önce nakledilen muteber rivayetlerinden birisi olduğuna dairdir. Her iki görüş, aynı zamanda

129) Beyhakî, *Sünen*, I, 88. Ayrıca karş. Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, I, 196.

130) Ravi hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Adiy, *el-Kâmil*, IV, 170; Zehebî, *el-Mizân*, II, 430-431; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 241-242.

hadisin ravilerinden olan *Şu'be b. Haccâc* 'a (160/777) nisbet edilmektedir. Ne var ki, ilk görüş, isnadsız olarak sadece İmam Şu'be'nin bir sözü olarak nakledilmesine karşın, ikinci görüş, *Süfyân es-Sevrî* 'ye ve ondan da *Şu'be* 'ye ulaşan muteber isnadla gelmektedir. Özellikle *Süfyân es-Sevrî* ve İmam *Şu'be* 'nin hadis rivayetinde hassas kimseler olması ve aynı zamanda Hz. Ali hadisinin ravileri içinde yer almaları, ikinci görüşün tercihe şâyân sayılmasında etkilidir. Üstelik *Süfyân es-Sevrî*, *Şu'be b. Haccâc* 'ın bu rivayetin muteber olduğunu şu sözleriyle dile getirdiğini nakletmiştir: "Ben, *Amr b. Murra* 'nın¹³¹ Abdullah b. Selime'den rivayet ettiği hadisler içinde bundan *daha güzelini (ahsenini)* nakletmiş değilim. Bu hadis, sermayemin üçte birine denktir."¹³²

Hadiste emiru'l-mü'minîn lakabıyla anılan ve özellikle rical tenkidinde müteşeddid ve titiz olmasıyla bilinen İmam Şu'be'nin Abdullah b. Selime'den naklettiği bu rivayetin muteber olduğunu sarîh bir şekilde beyan etmesi, Hz. Ali'den gelen bu hadisin Şu'be'ye kadar ve ondan da Süfyân ve başkalarına kadar muteber isnadla geldiğini göstermektedir. İmam Şu'be'den bu hadisi nakleden ravilerin çokluğu ve güvenilir kimseler olduğu ise gayet açıktır.

Netice itibarıyla Hz. Ali hadisi, Abdullah b. Selime dışında sahîh hadis ravileri tarafından nakledilmiştir. Abdullah b. Selime ise, adalet ve *zabt/hıfz* yönünden güvenilir kimse olmakla birlikte, sadece yaşlandıktan sonraki rivayetlerinde karışıklık bulunduğu gerekçesiyle *zabt/hıfz* yönünden cerh edilmektedir. Fakat İmam Şu'be'nin açıklamalarından onun bu hadisi yaşlılık döneminde rivayet etmediği, bu itibarla sözkonusu hadisin muteber olduğuna dair kuvvetli görüşlerin bulunduğunu söylemiştik. Öte yandan adalet yönünden sağlam olup da *zabt/hıfz* yönünden sika raviler derecesine ulaşamayan kimselerin hadislerine *hasen* denildiği bilinmektedir. Abdullah b. Selime'nin bu rivayeti, böyle bir kâideye göre değerlendirilse bile, sözkonusu hadisin en azından *hasen* mertebede olması gerekir.¹³³ Bu bağlamda *Tirmizî* 'nin Abdullah b. Selime'den naklettiği bu rivayet hakkında "*hasen sahîh*"¹³⁴ ibaresini

131) Amr b. Murra el-Kâfi (116/734), Kütüb-i Sitte ravilerinden, sika, imam ve hüccettir. İbn Maîn başta olmak üzere hadis nakkâdları, onun güvenilir olduğunu söylemiştir. İmam Şu'be de onun sika ve güvenilir kimse olduğunu beyan ederek hadislerini nakletmede özen göstermiş ve hakkında şu senada bulunmuştur: "Pek çok sadîk raviye rastladım. Ama onlardan sadece Amr b. Murra müdellis değildir." Bkz. Zehebî, *el-Mizân*, III, 288.

132) Bkz. İbn Adiy, *el-Kâmil*, IV, 170.

133) Buharî şârihlerinden İbn Hacer, Bedruddin el-Aynî, bu rivayetin en azından hasen hadis mertebesinde olduğunu ifade ederek, bu hadisin ahkâm konusunda delil olarak kullanılabileceğini ve ifade ettiği hükmün muktezasına göre amel edilebileceğini söylemişlerdir. *Tirmizî* şârihi Mubârekfûrî de aynı görüşe destek vermiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 233; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, III, 274; Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, I, 409.

134) Daha önce de *Tirmizî* 'nin "Bu hadis hasen sahîhtir" dediği rivayetlerin, hasenden üstün,

kullanması, İbn Hibban'ın "sahîhtir" hükmünü vermesinden daha isabetlidir.¹³⁵

Konuyla İlgili Hz. Ali'den ve Başkalarından Gelen Diğer Rivayetler

Hz. Ali'den gelen bu haberi destekleyen başka rivayetler de vardır. Bunlardan bazılarını kaydedelim.

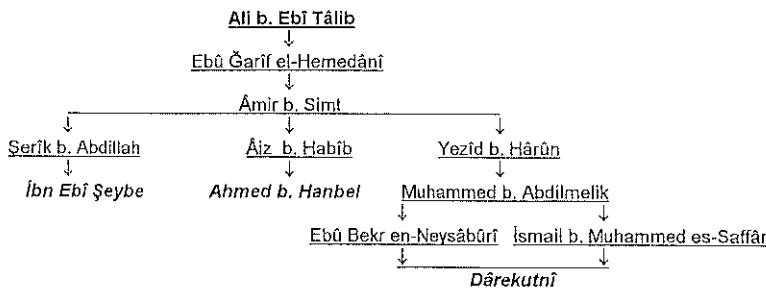
Birincisi: *Abdurrezzâk es-San'ânî* (211/826), *İbn Ebî Şeybe* (235/850) ve *Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî*'nin (307/919) Vekî → Süfyân → Ebû İshâk → Hâris → Ali b. Ebî Tâlib isnadıyla tahriç ettikleri haberde, *Ali b. Ebî Tâlib*, "Hz. Peygamber'i abdest alırken gördüm. Abdestini tamamladıktan sonra Kur'an'dan bazı ayetler okudu." dedikten sonra yanındakilere şöyle hitap etmiştir: "İşte cünüp olmayan kişi, bu şekilde Kur'an okuyabilir. Ama cünüp olan bir ayet dahi okuyamaz."¹³⁶

İkincisi: *İbn Ebî Şeybe* (235/850), *Ahmed b. Hanbel* (241/855) ve *Dârekutnî* (385/995), *Ebû Ğarîf el-Hemedânî*'den¹³⁷ mevkûf olarak şu haberi nakletmişlerdir: "Ali b. Ebî Tâlib abdest aldıktan sonra bize hiteben dedi ki: "Cünüp değilseniz Kur'an okuyun. Ama cünüpseniz bir kelime dahi okumayın."¹³⁸

Rivayetin sened şeması ise şöyledir:

sahîhten aşağı mertebede, yani ikisi arasında bulunduğunu belirtmiştik. Öte yandan *Tirmizî*'nin bir hadis hakkında sadece "Bu hadis hasendir" ya da sadece "Bu hadis sahîhtir" dediği rivayetler de vardır. Ama hasen sahîh dediği rivayetler, bu ikisi arasındaki bir mertebede değerlendirilmektedir. Geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, *İntisârü 'Ulûmi'l-hadîs (el-Bâ'isu'l-hasîs şerhiyle birlikte)*, s. 43-44; İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, II, 609-611.

- 135) Nitekim bazı muhaddisler, İbn Hibban'ın *Sahîh*'inde tahriç ettiği ve sahihtir hükmünü verdiği bazı rivayetlerde mütesahhil davrandığını söylemişlerdir. Her ne kadar İbn Hibban, Abdullah b. Selime'yi adalet ve hıfz yönünden güvenilir kimse görmekte ve bu hadis hakkında "sahîhtir" hükmünü vermekte ise de, bu rivayetin mutlak olarak sahîh hadis mertebesinde olmadığını belirtmek daha doğru olsa gerektir. Bu itibarla sözkonusu rivayetin hasen ya da hasen sahîh mertebesinde olduğunu söylemek daha tutarlı bir değerlendirme olsa gerektir.
- 136) Abdurrezzâk, *Musamef*, I, 340; İbn Ebî Şeybe, *Musamef*, I, 127. Ebû Ya'lâ'nın hadisini cerh ve ta'dil yönünden değerlendiren Heysemî (807/1404), bu rivayetin muteber isnadla geldiğini ve ravilerinin güvenilir kimseler olduğunu söylemiştir. Bkz. Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, I, 276.
- 137) Asıl adı Ubeydullah b. Halife olan Ebû Ğarîf el-Hemedânî el-Murâdî el-Kûfî (ö. ?), Nesaî, İbn Mâce ve İnam Ahmed'in ravilerindedir. Muhaddisler onun doğru sözlü ve güvenilir kimse olduğunu söylemişlerdir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 370.
- 138) Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 110; Dârekutnî, *Sünen*, I, 118.



Bu rivayet, sened yönünden hasen derecede bir hadistir. Her ne kadar ricâli içinde Sahîhân ravilerinden güvenilir kimseler olsa da, bazılarının Sünen sahiplerinin hadis tahric ettiği sadûk kimseler olması, isnadın hasen derecede olduğunun bir göstergesidir.¹³⁹

Üçüncüsü: *İbn Ebî Şeybe, Hz. Ömer* 'den onun bir sözü olarak (mevkûf) "Cünüp Kur'an okuyamaz" dediğini nakletmiştir.¹⁴⁰

Rivayetin sened zinciri ise şöyledir:

İbn Ebî Şeybe → Hafs ve Ebû Muâviye → A'meş → Şakîk → *Ömer b. Hattâb*.

Beyhakî, Hz. Ali hadisine şâhit olarak Hz. Ömer'den gelen bu haberin farklı vecihlerinin de bulunduğunu ifade ettikten sonra, şu değerlendirmeyi kaydetmiştir: "Bu isnadlar, Hz. Ömer'e kadar sahihtir. Ayrıca Hasen el-Basrî, İbrahim en-Nehaî, Zuhri ve Katâde gibi âlimler de aynı görüştedirler."¹⁴¹

Kimi âlimler, cünüp kimselerin Kur'an okumasını yasaklayan bazı rivayetler hakkında tenkit cârî olsa da, zaîf olanların Hz. Ali hadisiyle takviye gördüğünü ifade ederek, bu rivayetlerin bazısının diğerlerini takviye etmesiyle tamamının temessük etmeye ve delil sayılmaya uygun hale geldiğini söylemişlerdir. Buna ilave olarak, her ne kadar İbn Ömer, Câbir ve Abdullah b. Ravâha'dan nakledilen rivayetler, zaîf olsa da, metin yönünden Hz. Ali hadisiyle mutabık olduğu için birbirini takviye ettiğini, dolayısıyla zaîf rivayetlerin *asılsız olmaktan çıkararak delil alınabilecek mertebeye ulaştığını* söylemişlerdir.¹⁴²

Fakat burada şu hususu hatırlatmakta fayda mülâhaza ediyoruz: Fukaha

139) Rivayet zincirindeki Ebû Ğarîf'in sadûk ve güvenilir kimse olduğunu belirtmiştik. Âmir b. Simt et-Teymî el-Kûfi (ö. ?) ile Âiz b. Habîb el-Kûfi (ö. ?) ise Nesâi'nin de hadis tahric ettiği güvenilir şahıslardır. Şerîk b. Abdillâh (176) ile Yezîd b. Hârûn (206/822), Kütüb-i Sitte ricalindedir. Muhammed b. Abdilmelik (244/858) ise Müslim, *Tirmizî* ve Nesâi'nin hadis aldığı sadûk ravilerdendir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 266, 287, 289, 494, 606.

140) İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, (Thk. Saîd M. el-Lehhâm, Daru'l-fıkr, Beyrut 1987), I, 124.

141) Beyhakî, *Sünen*, I, 89, 90; 309.

142) Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, I, 233; el-Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, III, 274; Mubârekfûri, *Tuhfetu'l-Ahvezi*, I, 409.

ve muhaddislerin başvurdukları prensiplerinden birisi de, eğer bir babda *hasen* ya da *sahih* hadis mertebesinde bir rivayet varsa, *zaif* derecedeki diğer rivayetlerin bununla takviye görmesi ve *zaif* olanların bu sayede *hasen liğayrihi* yahut *sahih liğayrihi* mertebesine çıkmaları hususudur. Konumuza ilişkin rivayetlerden Hz. Ali hadisinin muhaddislere göre en azından *hasen* mertebede bulunması sebebiyle, metin yönünden bu hadisle örtüşen ve fakat *zaif* isnadlarla gelen diğer rivayetlerin de *hasen liğayrihi* mertebesine ulaştıkları ifade edilmektedir.

Fakat biz, bu değerlendirmeye katılmıyoruz. Kanaatimizce böyle bir değerlendirme yaparken, oldukça dikkatli ve ihtiyatlı hareket edilmelidir. Her ne kadar böyle bir kâide, fakihler ve muhaddisler tarafından yer yer uygulanmakta ise de, bunu pek çok hususta delilleri güçlendirmek için tatbiki çalışmak, birçok problemi de beraberinde getirecektir. Dolayısıyla bu kâideyi her konuya teşmil etmek, uygun bir yol/metod olmasa gerektir. Üstelik bütün rivayetlerin durumları çok iyi tetkik edilmeden bu kâideyi gelişigüzel uygulamaya çalışmak, o konudaki delillerin bütünüyle reddedilmesine veya bazı muteber rivayetlerin muteber olmayanlarla birlikte *za'fiyete* uğramasına yol açabilecektir. O halde konumuza ilişkin *zaif* rivayetlerin tamamını kurtarmaya çalışmak için böyle bir kâideye sarılmak, muteber olan rivayeti de delâlet yönünden olumsuz etkileyebilmektedir.

Kaldı ki, konumuz itibariyle böyle tekellüflü ve şâibeli metotlara başvurmaya ihtiyaç yoktur. Zira, Hz. Ali hadisi, her ne kadar Buhârî ve Müslim'in tahriç ettikleri *sahih* hadis mertebesinde olmasa bile, en azından *hasen* veya *hasen sahih* mertebesinde bulunmaktadır ve bu konuda delil olmaya elverişlidir. Nitekim Tirmizî ve başkaları da cumhur-u fukahanın bu hadisi delil alarak muktezasınca amel ettiklerini söylemişlerdir.¹⁴³ Ama burada İbn Ömer, Câbir ve Abdullah b. Ravâha gibi diğer sahabilerden gelen ve üstelik şiddetli derecede *zaif* olduğuna -hatta bazılarının mevzû olduğuna- hükmedilen rivayetleri, Hz. Ali hadisiyle takviye ederek *hasen liğayrihi* ya da *sahih liğayrihi* gibi mertebelere çıkarmaya çalışmak, meseleyi *müşkil* ve *açmaz* hale getirecektir.

Öte yandan başta Zâhirî mezhebinin fakihleri olmak üzere kimi âlimler, cünüp kimsenin Kur'an okumasını yasaklayan rivayetlerin muteber olmadığını, aksine bu hükmü nakzeden delillerin var olduğunu ifade ederek, neticede cünüp kimsenin Kur'an okumasını câiz gördüklerini söylemişlerdir. Onların bu görüşlerine tercüman olan İbn Hazm (456/1064), Hz. Ali hadisi de dahil, cumhurun delil aldığı bütün rivayetlerin *zaif* olduğunu ve bunlardan hüküm

143) İbn Hacer, *el-Fethu'l-Bârî*, I, 233; el-Aynî, *Umdetu'l-Kâri şerhu Sahihî'l-Buhârî*, III, 274; Mubârekfûri, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, I, 409.

çıkarmanın doğru olmayacağını belirttikten sonra, *Buharî*'nin tahrîç ettiği bazı rivayetleri delil göstermek suretiyle, kendi görüşünü desteklemeye çalışmıştır. *Buharî*'nin de kendileriyle aynı görüşte bulunduğunu söyleyen *İbn Hazm*, şu delillerle görüşünü savunmuştur:¹⁴⁴

Birinci rivayet: *Buharî*, Hz. Âişe'den şu haberi *ta'likan* rivayet etmiştir: "Rasûlullah (s.a.v.), her zaman Allah'ı zikrederdi."¹⁴⁵

Buradaki zikrin umumî olduğunu ve Kur'an kıraati de dahil olmak üzere pek çok şeyi kapsadığını söyleyen *İbn Hazm*, buradan Hz. Peygamber'in cünüp iken de Kur'an okuyabildiğine mânâ çıkarmaktadır.

Ama bu rivayetten böyle bir mânâ çıkarmak doğru bulunmamıştır. Çünkü Hz. Âişe'nin "Hz. Peygamber (s.a.v.) her zaman Allah'ı zikrederdi" sözü, Rasûlullah'ın umumî durumundan bahseden bir haberdir. Bu haberin mefhumuna göre, Hz. Peygamber'in cünüp iken de Kur'an okuduğu hükmüne varılması, doğru bir yorum olmasa gerekir. Hem Hz. Ali'den nakledilen "Hz. Peygamber'i cünüplük müstesna Kur'an okumaktan hiç bir şey alıkoymazdı" hadisi, yukarıdaki umumî hükmü tahsis etmektedir. O halde her iki hadisin *te'lifi* şöyle mümkündür: Cünüp kimse, Kur'an kıraati hariç, diğer bütün zikir ve duaları okuyabilir.¹⁴⁶ Böyle bir tahsis, daha isabetlidir. Çünkü Hz. Âişe hadisine göre Hz. Peygamber'in bütün zamanlarında Allah'ı zikretmesi, bu fiilin mütemadiyen değil, *ağlebiyet* (*çoğunluk*) itibariyle olması demektir. Zira insanın her ânında zikirle meşgul olması imkansızdır. Özellikle tuvalette, banyoda ve bazı durumlarda zikir ya da dua ile meşgul olmanın uygun görülmediği de bilinen bir husustur. Öte yandan kimi âlimler, Hz. Âişe hadisindeki zikirden maksadın, Kur'an dışındaki diğer dua ve tesbih ifadeleri olduğunu, bu itibarla metnin Hz. Ali hadisindeki ifadelerle zıt düşmediğini belirtmişlerdir.¹⁴⁷

İkinci rivayet: *Buharî*'nin Câbir b. Abdullah'dan naklettiği bir habere göre, hac farızasını eda etmekte iken âdet görmeye başlayan Hz. Âişe'ye Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Hacıların eda ettiği şeyleri sen de yap. Ama temizleninceye kadar tavaf etme!" Bunun üzerine Hz. Âişe, namaz ve tavaf dışında diğer hac menâsikini ifa etti.¹⁴⁸

Hz. Âişe'nin hac esnasında namaz ve tavaf dışındaki diğer ibadetleri yerine getirmesini delil olarak öne süren *İbn Hazm*, buradan âdet halindeki kadının Kur'an okumaya mani bir durumu olmadığı sonucunu çıkarmakta ve aynı şekilde cünüp olanların da Kur'an okuyabileceklerini savunmaktadır.

144) *İbn Hazm*, el-Mühallâ, (Tlk. A. Muhammed Şâkir, Daru'l-fıkr, Beyrut tsz.), I, 81-83.

145) *Buharî*, Hayz 8 (nr. 305); Ezan 19 (nr. 634). Ayrıca karş. Müslim, Hayz 117 (nr. 373).

146) Bu konudaki diğer değerlendirmeler için bkz. *İbn Hacer*, *Bulûğu'l-Merâm*, I, 145.

147) Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, III, 274.

148) *Buharî*, Hayz 8 (nr. 305).

Fakat Hz. Âişe'nin bu durumu, sadece âdet halindeki kadınlara yönelik bir ruhsat olup, buradan cünüp kimselerin de boy abdesti almadan Kur'an okuyabileceği hükmüne ulaşmak doğru değildir. Zira burada, sadece âdet halindeki kadınların hac farızasını tamamlayabilmeleri için namaz ve tavaf dışındaki diğer ibadetlerin yapılmasına izin ve ruhsat verilmektedir. Âdet dönemi, kadınların elinde olmayan ârizî bir haldir ve izalesi ise mümkün olmayan bir durumdur. Ama cünüplük böyle değildir; çünkü boy abdesti ile bunun izalesi mümkündür. Kanaatimizce, her ne kadar Hz. Âişe hadisinden âdet halindeki kadınların Kur'an okumasına ruhsat verilebileceğine dair bir hüküm istinbat etmek uygun görülse bile, bunu cünüp kimselere de teşmil etmek doğru değildir. Nitekim İmam Mâlik ve başkalarının âdet gören kadının Kur'an okuyabileceğine dair ruhsat verdiklerini görmekteyiz.

Halbuki İmam Mâlik, cünüp kimsenin boy abdesti almadıkça Kur'an okumasına cevaz vermemiştir. Burada şöyle bir ince ayrıntı üzerinde durulmaktadır: *Cünüplüğün müddeti kısa sürmekte ve izalesi mümkün olmaktadır. Ama âdet süresi uzayabilmekte ve bu hususta belli bir süre beklenmesinden başka yapacak bir şey de bulunmamaktadır.* Dolayısıyla böyle bir süre zarfında kadının uzun müddet Kur'an okumaktan mahrum kalması ve Kur'an'ı unutabileceği endişesi sözkonusudur.¹⁴⁹ Öte yandan Kur'an öğrenen ve öğreten kadınlar için de aynı şekilde âdet halinde iken Kur'an okumalarına ruhsat vardır. Çünkü Kur'an'ı öğrenme ve öğretme, devam gerektiren bir husustur. Özellikle hafızlık yapan kadınların bu konudaki ruhsattan istifade etmelerine ihtiyaç vardır. Öte yandan Kur'an öğreten kadınların da aynı şekilde bu ruhsatı kullanmaları sözkonusudur. Zira onların âdet halinde iken Kur'an öğreticiliğini terketmeleri, öğrencilerin ve hafızlık yapanların durumlarını menfi yönden etkileyebilmektedir. O halde, âdet halindeki kadınların Kur'an okumalarına dair verilen izin ve ruhsat, cünüp kimseler için mukayeseye konu teşkil etmemelidir.

Üçüncü rivayet: İbn Abbas'dan gelen bir haberde, Ebû Süfyan, Hz. Peygamber'in Dihye el-Kelbî vasıtasıyla Hirakl'e (Hirakliyus m. 612-641) gönderdiği mektuba muttali olduğunu ve orada besmelenin yanı sıra şu ayetin yazılı bulunduğunu söylemiştir: *"Ey kitap ehli, bizimle sizin aramızda birleşebileceğimiz müşterek ve âdil şu sözde karar kılalım: Allah'dan başkasına ibadet etmeyelim. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım, kimimiz, kimimizi Allah'ın yanında rab edinmesin."* (Âlu İmrân 3/64)¹⁵⁰

Buhari'nin tahriç ettiği bu rivayeti delil göstermek suretiyle İbn Hazm şu

149) İmam Mâlik ve başkaları bu gerekçe üzerinde durmuşlardır. Bkz. el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, III, 274.

150) Hirakl'e gönderilen mektup hakkında bkz. *Buhari*, Vudû 37 (nr. 183); Tefsîru's-sûre III/4 (nr. 4553).

görüşü savunmaktadır: Hz. Peygamber, kâfirlerin tâhir olmadığını bildiği kadar, içinde ayet bulunan mektuba cünüp iken de dokunacaklarını çok iyi bilmekteydi. Bu uygulamadan anlaşılın o ki, üzerinde ayet bulunan nüshaya gerek müşriklerin, gerekse cünüp olanların dokunmaları ve okumaları caizdir.

Bu rivayetten her ne kadar müslüman olmayanların Kur'an'a dokunabilmeleri ve onu okuyabilmelerinin yasaklanmadığı anlaşılrsa bile, bununla müslümanların cünüp iken Kur'an'a dokunup okumaları hususunu karıştırmamak lazımdır. Çünkü, gayri müslimlerin Kur'an'a dokunabilmesi ve okuyabilmesi için boy abdesti almalarını öngörmek, tamamen yanlış bir hüküm olur. Hem müslüman olmayan kimselerin alacağı boy abdesti ise bir mânâ ifade etmeyip geçersizdir. Bu itibarla Hz. Peygamber'in Hirakl'e ve başkalarına gönderdiği mektuplarda Kur'an ayetlerinin bulunması gayet normaldir. Hatta Hz. Peygamber'in İslam'ı tebliğinde en çok başvurduğu hususlardan birisi de, Kur'an'ı Mekke müşrikleri başta olmak üzere, pek çok kesime okumasıdır. O, ilk etapta insanları imana çağırmıştır. İman, aynı zamanda İslam'ın temelini teşkil eden bir husustur. O halde insanların inanması için şartları zorlaştırmak, dahası gereksiz bazı şartları öne sürmek, ne bir peygamberin, ne de İslam davetçilerinin metodu olmasa gerektir. Çünkü böyle bir şart, dinin temel esprisine muhaliftir. O halde, Kur'an okumada ve ona dokunmada boy abdesti şartı, müslüman fertler için geçerli bir hükümdür.

Dördüncü rivayet: *Buharî, İbn Abbas*'ın (68/689) cünüp kimsenin Kur'an'dan bir ayet okumasında beis görmediğine dair sözünü ve *İbrahim en-Nehaî*'nin (96/715) âdet halindeki kadının bir ayet okumasında beis görmediğine dair ifadesini ta'likan kaydetmiştir.¹⁵¹

İbn Hazm, bu haberlere dayanarak cünüp kimselerin Kur'an okumasında beis bulunmadığı hükmünü savunmaktadır ki, böyle bir görüş şâibelidir. Çünkü gerek *İbn Abbas*, gerek *İbrahim en-Nehaî*, cünüp kimselerin mutlak olarak Kur'an okuyabileceklerine kâil olmamış, ancak mahdut bazı ayetleri okuyabileceklerini ruhsat bâbında söylemişlerdir. Hem böyle bir ruhsata istinaden *Hanefî* ve *Hanbelî mezhebi*, cünüp iken bir ayet gibi cüz'î miktarda Kur'an okumada beis görmemiştir. Aynı şekilde Mâlikî ve Şâfîler de cünüp iken Kur'an kıraati niyetiyle değil de, zikir ve dua niyetiyle cüz'î miktarda bazı

151) *Buharî*, Hayz 8 (nr. 305). *Buharî*'nin ta'likan yer verdiği *İbn Abbas*'ın bu görüşü, *Abdurrezzâk es-San'ânî*, *İbn Ebî Şeybe*, *İbn Ebî Davud*, *Beyhakî* ve başkaları tarafından muttasıl bir isnadla şöyle nakledilmiştir: "*İbn Abbas*, cünüp kimselerin bir veya iki ayet okumasında beis görmezdi." Bundan başka *İbrahim en-Nehaî*'ye nisbet edilen kavli ise, *İbn Ebî Şeybe* ve *İbn Ebî Davud* gibi muhaddisler, muttasıl isnadlarla tahric etmişlerdir. Aynı şekilde *İkrime* ve *Said b. Cubeyr*'in de buna benzer kavilleri bulunmaktadır. Bkz. *İbn Ebî Şeybe*, *Musannef*, I, 125, 126; *Abdurrezzâk*, *Musannef*, I, 340; *İbn Ebî Davud*, *Mesâhif*, s. 186; *Beyhakî*, *Sünen*, I, 90; 309.

ayetlerin okunabileceğini söylemişlerdir.¹⁵² Dolayısıyla bu hükmün sadece bir ruhsat olduğunu bilmekte fayda vardır.

Öte yandan *İbrahim en-Nehaî*'den gelen başka kaviller de bulunmaktadır. Üstelik bu kavillerden onun yukarıdaki ibarenin ruhsat bâbında söylenmiş olduğunu anlamaktayız. Şöyle ki, İbrahim en-Nehaî'ye cünüp iken Kur'an okumanın hükmü sorulduğunda, kerih gördüğünü ifade etmiştir.¹⁵³ *İbn Ebî Şeybe'nin Cerîr* → *Muğîra* → *İbrahim en-Nehaî* şeklinde muteber isnadla tahriç ettiği diğer bir haberde ise, *İbrahim en-Nehaî* şöyle demiştir: "Cünüp kimse, (kıraat niyetiyle) bir ayet de olsa Kur'an okuyamaz. Eğer böyle bir kimse, Kur'an okusaydı, namaz da kılabilirdi."¹⁵⁴

Yine *İbn Ebî Şeybe'nin Ğunder* → *Şu'be* → *Hammâd* → *İbrahim en-Nehaî* → *İbn Mes'ûd* şeklinde kaydettiği bir haber ise şöyledir: *İbn Mes'ûd* (32/652) bir adama Kur'an okutmakta iken abdest bozmak için ara verdi ve sonra abdest almaksızın Kur'an okutmaya yöneldi. Fakat okuttuğu adam bu durumu yadırgayınca İbn Mes'ûd ona şöyle dedi: "Ben cünüp değilim ki!"¹⁵⁵

Tabîinden *Esved b. Yezîd en-Nehaî* (74/694), *Âmir b. Şerâhîl* (~100/719), *Ebû Vâil* (~101/720) ile *Mücahid* (101/720) gibi âlimler de bu konuda şöyle demişlerdir: "Cünüp kimse, Kur'an okuyamaz."¹⁵⁶

Netice itibarıyla *İbn Hazm*, *Buharî*'nin bu konuda yer verdiği rivayetleri şartlı ve tekellüflü yorumlarla kendi görüşüne malzeme olarak kullanmaktadır. Oysa bu rivayetlerden müslüman fertlerin cenabet halinde Kur'an okuyabileceklerine cevaz çıkarmak mümkün görünmemektedir. Hem bu konuda *İbn Hazm* ve başkaları tarafından Hz. Ali'den gelen muteber rivayet gözardı edilmektedir. Halbuki Hz. Ali hadisine göre, cünüp kimsenin Kur'an okumasının uygun olmadığı, açık ve net bir ifadeyle belirtilmektedir.

O halde, *Buharî*'nin yer verdiği rivayetlerden şu hükümlere varmak mümkündür: Gayri müslimlerin Kur'an'a dokunması ve okuması için gusül şartı yoktur. Böyle bir şart, ancak müslümanlar için geçerlidir. Öte yandan cünüp iken dua ve istiâze ifade eden ayetlerin okunmasında -sınırlı da olsa- ruhsat bulunmaktadır. Yine âdet halindeki ve özürlü (müstehâza) durumundaki kadınlar için de Kur'an okumalarına ruhsat verilmiştir.

152) Bkz. Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, III, 274; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, I, 294.

153) Bkz. İbn Ebî Davud, *Mesâhif*, s. 186; Beyhakî, *Sünen*, I, 90; 309.

154) İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 125.

155) İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 125.

156) İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 125.

SONUÇ

Makalemezi şöyle özetleyebiliriz:

1. Abdestli olmayan kimse, Mushaf'a dokunmadan ezberinden ya da yüzünden okuyabilir. Bu hususta delil olarak muteber rivayetler vardır.

2. Kur'an'a abdestli dokunmanın gerekli olduğu konusunda Kitaptan delil olarak öne sürülen Vâkıa 56/77-79 ayetlerinin ise böyle bir hüküm ihtiva etmediğini belirtmiştik. Çünkü bu ayetlerle ilgili yorum ve değerlendirmelerden çıkan netice şu idi: Ayetlerdeki "*kitab meknûn*"dan *Levh-i Mahfûz*'daki Kur'an, "*tertemiz olanlar (mutahherûn)*" ibaresinden ise "*melekler*" kastedilmektedir. Öte yandan Vâkıa suresinin Mekke'de nazil oluşundan da bu ayetlerden abdestli kimselerin Kur'an'a dokunmalarına dair bir mânâ ve hüküm ifade etmediğini kaydetmiştik. Neticede müfessirlerin Vâkıa 56/79 ayetine verdikleri yorumu şöyle özetlemiştik: Bu ayet, *Levh-i Mahfûz*'daki Kur'an'a ancak tertemiz olan meleklerin ulaşabileceğini ve Kur'an'a ait vahye ancak onların mübâşeret edebileceğini haber vermektedir.

3. Kur'an'a abdestli dokunmanın şart/gerekli olduğu konusunda sünnetten gösterilen deliller ise *zaîf* ve *illetli* olup bağlayıcı bir hüküm istinbat etmeye elverişli değildir. Nitekim bu konudaki rivayetlerin sened tenkitlerine yer verirken; bazılarında *zaîf*, *metrûk*, *kezzâb* ve *vaddâ* gibi *mecrûh ravilerin bulunduğu*, bunun yanı sıra bazı rivayetlerin *mürsel* ya da *munkatî* olduğunu belirtmiştik. Ayrıca bütün rivayetlerin "*Kur'an'a ancak temiz olan (fâhir) dokunur/dokunsun*" şeklinde yakın lafızlarla geldiğini ve "*fâhir*" ibaresinin *abdestli kimselere delâletinin kat'i olmadığını* izah ettik. Bu konudaki *sahabe sözü* ve *uygulamalarında da Kur'an'a abdestli dokunmanın gerekli olduğuna dair bağlayıcı bir hükmün bulunmadığını* görmüştük.

4. Dört mezhebin fakihleri başta olmak üzere, pekçok âlimin abdestsiz Kur'an'a dokunulmayacağına görüş birliğine vardıklarını ve onların Amr b. Hazm'a nisbet edilen rivayeti delil aldıklarını, ancak gerek bu rivayetin, gerek diğer rivayetlerin *zaîf* ve *illetli* olduğunu, üstelik metindeki ibarelerin böyle bir hükme varmaya elverişli bulunmadığını belirtmiştik. Bu itibarla fakihlerin sözkonusu delillerden "*Kur'an'a abdestsiz dokunmak haramdır; abdestli olmak şarttır*" şeklinde hüküm istinbat etmelerinin isabetli olmadığını, bunun yerine mezhep taassubundan, ifrat ve tefrit görüşlerden daha sâlim şöyle bir hükme ulaşılmasının daha uygun olacağına dikkat çekmiştik:

Kitap ve sünnette Kur'an'a abdestli dokunmayı farz/vâcib/şart derecesinde kabul etmeye delalet eden kat'i ve bağlayıcı bir hüküm bulunmadığı gibi, mezkûr delillerden abdestsiz Kur'an'a dokunmak haramdır şeklinde yasaklama getiren bir hüküm çıkarmanın isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Üstelik mezkûr delillerden farz/vâcib ya da haram derecesinde bir hüküm çıkarmak, fakih ve muhaddislerin temel prensiplerine zıt olduğu gibi, fıkıh ve hadis metodolojisiyle de bağdaşmayan bir görüştür. Eğer fakihlerin prensiplerine ve fıkıh usûlüne göre mezkûr delillere uygun bir hükme ulaşılacaksa, zaîf hadislerle ve delâleti kat'i olmayan naslarla ancak istihbâbî olarak amel edilebilir, prensibine göre, "Kur'an'a abdestli dokunmak

müstehabdır/mendûbdur, abdestsiz dokunmak ise mekrûhtur" görüşüne varılmalıydı. Bu görüşü izhar ettikten sonra, bunun gerek zaîf hadisle ihtiyat olarak amel edilmesi prensibine, gerek Kur'an'a ta'zîm ve hürmet gösterilmesine ilişkin teşvik ve yorumlara, gerekse abdestsiz Kur'an'a dokunulabileceğine dair görüş beyan eden kimi selef ve halef âlimlerinin söz ve uygulamalarıyla kimi mezhep âlimlerinin belli şartlarda da olsa bu konuda ruhsat ve izin bulunduğuna dair yorumlarına zıt düşmeyeceği kanaatindeyiz.

5. Cünüp olan, boy abdesti almadıkça Kur'an okuyamaz. Cünüp, Mushaf'a da dokunamaz. Bu konuda Hz. Ali'den nakledilen şu rivayet vardır: "*Rasûlullah'ı (s.a.v.) cünüplük dışında hiçbir şey Kur'an okumaktan alıkoymazdı/menetmezdi*" Yapılan tahliller neticesinde bu rivayetin en azından *hasen* derecede bir hadis olduğunu ve hüküm istinbat etmeye elverişli bulunduğunu ifade etmiştik. Dört mezhebin fakihlerinin ve seleften pek çok âlimin de bu hususta ittifak ettiklerini kaydetmiştik. Öte yandan Zâhirî fakihleriyle diğer bazı âlimlerin bu konudaki rivayetleri delil almayıp, farklı delillerden hareketle mezkûr hükümün aksini savunduklarını incelemiştik. Bütün bu delillerin rivayet ilimleri yönünden incelenmesi neticesinde; cumhûrun kabul ettiği görüşün isabetli olduğunu, Zâhirî mezhebiyle aynı görüşü paylaşanların delil ve görüşlerinin ise tutarsız olduğunu görmüştük. Yine bu konuda Hz. Peygamber'in Hirakl'e gönderdiği mektupta besmele ile birlikte bir ayetin bulunduğuna dair öne sürülen delilden şöyle bir yoruma temas etmiştik: Kur'an'a ait bir nüshaya gayri müslimlerin boy abdesti almaksızın dokunup okuyabilecekleri, gusûl gibi hususların onlar için bağlayıcılığı olmadığı -hatta onların alacakları boy abdestinin İslam'a göre hükümsüz olacağı- dolayısıyla boy abdesti şartının ancak müslüman fertler için bağlayıcı bir hüküm olduğu bilinmelidir. O halde böyle bir hüküm, müslüman fertler için geçerlidir. Bunun yanı sıra cünüp kimselerin sadece dua ve istiâze (Allah'a sığınma) niyetiyle cüz'î miktarda bazı ayetleri okuyabileceklerine dair dört mezhebin fakihlerinden ruhsat verenler vardır.

6. Âdet hâlindeki kadının Kur'an okumasını yasaklayan rivayetlerin *zaîf* ve *illeli* olduğunu, bu nedenle fakihler arasında ihtilâflı görüşlerin bulunduğunu görmüştük. Bu bağlamda kadının aybaşı döneminde Kur'an okumasını yasaklayan görüşlerin yanı sıra, ruhsat/izin verên görüşlerin de mevcut olduğunu incelemiştik. Konuyla ilgili bir rivayeti ise şöyle tahlil etmiştik: *Hac esnasında âdet görmeye başlayan Hz. Âişe'ye, Hz. Peygamber (s.a.v.) namaz ve Kâbeyi tavâf dışında diğer vecibeleri yerine getirebileceğini söylemiştir.* Her ne kadar bu rivayetten hareketle bazı fakihlerin âdet hâlindeki kadının Kur'an okuyabileceğine dair ruhsat ve izin çıkarmaları mümkün olsa da, bunun cünüp kimselere şâmil olamayacağını; zira cünüplüğün boy abdesti almakla izalesinin mümkün olduğu, ama âdet halinin izalesine imkan olmadığı, öte yandan âdet hâlinin uzun sürmesi ve kadının bu süre zarfında hem Kur'an okumaktan mahrumiyeti hem de Kur'an'ı unutmamasından endişe duyulması sözkonusudur. Elbette aybaşı hâlindeki kadının böyle bir ruhsattan yer yer istifade etmesi mümkündür. Bundan başka Kur'an öğreten ve öğrenenlerin de âdet dönemlerinde bu ruhsatı kullanabilmeleri sözkonusudur.