



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 7, Sayı: 1, Bahar 2016

İNÖNÜ UNIVERSITY
JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY

Volume: 7, Issue: 1, Spring 2016



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Inönü University Journal of the Faculty of Divinity

Cilt 7, Sayı 1, Bahar 2016
(Volume 7, Issue 1, Spring 2016)

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Fikret KARAMAN, Dekan V./Dean S.

Editörler/Editors in-Chief

Doç. Dr. Mehmet BİRSİN

Editör Yardımcısı / Co-Editors

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN

Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Fikret KARAMAN	Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN
Prof. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU	Yrd. Doç. Dr. Adnan GÜRSOY
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	Yrd. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	Yrd. Doç. Dr. Hasan ARSLAN
Prof. Dr. Mehmet KUBAT	Yrd. Doç. Dr. Hamdi ONAY
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN	Yrd. Doç. Dr. Muharrem ÇAKMAK
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR
Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN
Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN	Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir KIYAK
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN	Arş. Grv. Dr. Serkan DEMİR

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Marmara Üniversitesi	Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi

Mizanpaj / Layout

Serkan DEMİR

Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Fatih ÖZDEMİR

Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası
2016

İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

© İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2016

Yazışma Adresi/Correspondence

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-
Kampus - MALATYA
Tel/Belgeç: 0422 377 49 97- 0422 341 00 61
E-posta: ilahiyatdergi@inonu.edu.tr
ifd@inonu.edu.tr



BAHAR 2016 SAYISI HAKEM KURULU/ REFEREE BOARD OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. İbrahim GÖRENER (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Halil ALDEMİR (Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Macid YILMAZ (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Mehmet BİRSİN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Mithat ESER (Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Savaş KOCABAŞ (Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÜÇÜK (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. İlhami ORUÇOĞLU (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. Murat KAYACAN (Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

İÇİNDEKİLER

Ölülerin Nasıl Diriltildiğinin Kuşlar Üzerinden Hz. İbrahim'e Gösterilmesi (Bakara 260. Âyetin Anlamı İle İlgili Bir Değerlendirme)	
Abdurrahman ATEŞ	9-34
Ehl-i Sünnet Kelamına Giden Süreçte Ebu Hanife ve Şafi'nin El-Fıkhu'l-Ekber Adlı Risalelerinde Yer Alan İtikadi Konuların Mukayeseli Tahlili	
Hamdi GÜNDOĞAR	35-63
Kur'an Meallerinde Özne Yanlışlarının Neden Olduğu Çeviri Hataları	
Abdülcelil BİLGİN	65-79
Kur'an Kıssalarının Bazı Eğitsel Özellikleri	
Yusuf BATAR	81-103
İslâm'da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler	
Abdullah ÇOLAK	105-137
İslâm Hukukunda Şart Muhayyerliği	
Recep ÖZDEMİR	139-172
Teori ile Güncel Arasında Hadis/Sünnet İnkârı	
Ahmed ÜRKMEZ	173-185
Kitap Tanıtımı: Kur'an Kıssalarına Giriş	
Sümeyye SAYGUN	187-190
Kitap Tanıtımı: Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi	
İsmail POLAT	191-194

CONTENTS

The Demonstration of the Concept of How Life is Given to the Death Through the Birds to the Prophet Abraham (An Evaluation about Meaning of the 260th ayah of Surah Al-Baqarah)	
Abdurrahman ATEŞ	9-34
Comparative analysis of topics of faith issues included in the Imam Abu Hanifa and Imam Shafiî's tractates in the process leading to Ahl al-Sunna theology	
Hamdi GÜNDOĞAR	35-63
Tranlation Faults Caused By Using Wrong Subjects In Qur'an Translations	
Abdülcelil BİLGİN	65-79
The Didactic Features of The Qur'anic Parables	
Yusuf BATAR	81-103
The Measures in Islam to Protect the Family Institution	
Abdullah ÇOLAK	105-137
Khiyâr Al-Shart (Stipulated Right of Cancellation) in Islamic Law	
Recep ÖZDEMİR	139-172
Denial of the Sunnah Between Theory and Actually	
Ahmed ÜRKMEZ	173-185
Book Review: Kur'an Kıssalarına Giriş	
Sümeyye SAYGUN	187-190
Book Review: Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi	
İsmail POLAT	191-194

Editörden

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin 7. Cilt/1. sayısını ilim dünyası ile buluşturmaktan mutluluk duyuyoruz. Dergimiz akademik düzeyini yükseltme hususundaki çabasının yanı sıra elektronik imkânlardan yararlanmayı da önemsemektedir. Bu amaçla elinizdeki sayı ile birlikte dergimizin hazırlık çalışmaları Dergipark bünyesine taşınmıştır. Bu şekilde hakem raporlarının, yazar düzeltmelerinin daha hızlı gerçekleştirilmesi sağlanırken daha güvenilir bir arşivleme imkanına da kavuşulmuş olmaktadır.

Dergimizin ilk makalesinde Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ, Ahirete olan imanının yakın kazanması için Allah'tan delil isteyen Hz. İbrahim'e, kendisine uçarak gelen kuşları örnek gösteren ayette yer alan *صرهن إليك* ifadesinin anlamı çerçevesinde ortaya çıkan görüş ayrılıklarını ele almaktadır. Bu bağlamda sorunun dilsel boyutu ile kaynaklarda yer alan anlayışlara kaynaklık teşkil eden rivayetlerin analizini yapmaktadır.

Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR, Ebu Hanife'nın "el-Fıkhü'l-ekber" ve Şafi'nin "el-Fıkhü'l-ekber fî usûli'din" adlı risalelerini tanıtmakta ve karşılaştırmaktadır. Özellikle Şafi'ye nispet edilen eserin müellifi hakkında ortaya çıkan kuşkuvarları önemli bulmakla birlikte eserin Şafi'ye ait olduğunu kabul eden müellif, her iki risalede yer alan itikadî görüşleri değerlendirmektedir.

Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN makalesinde Türkçe meallerde sıklıkla karşılaşıldığını iddia ettiği öznenin bulunmayışı veya yanlış verilişı sorunu ile ilgilenmektedir. Çeşitli meallerden seçtiği örnekleri kaydeden yazar bu hataların düzeltilmesi ile ilgili önerilerini sunmaktadır.

Doç. Dr. Yusuf BATAR Kur'an'ın eğitsel özelliklerini tahlil etmek için kalemeye aldığı makalesinde dikkatini kıssaların eğitici boyutuna yöneltmiştir. Eğitim biliminin verileri ışığında kıssaların öğrenmeyi kolaylaştırıcı yönlerini, aktif öğretim yöntem ve teknikleri bakımından sahip oldukları potansiyeli göstermeye çalışmıştır.

Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK, bir ailenin sağlıklı olarak kurulup aynı şekilde varlığını devam ettirebilmesi için gerekli olan hususları, İslam Hukuku zaviyesinden ele almaktadır. Dinin, ahlakın ve hukukun aile kurumu bakımından yerini tayin ve tespit etmeye çalışmaktadır. Artan boşanma olgusuna dikkat çeken müellif, bunun ekonomik, sosyal ve eğitsel boyutlarının bulunduğuna işaret ettikten sonra eş seçiminden nişanlanmaya, evlilik yaşamı içerisinde tarafların dikkat etmeleri gereken hususları işlemektedir.

Recep ÖZDEMİR'in çalışması "İslâm Hukukunda Şart Muhayyerliği" başlığını taşımaktadır. İki ana kısımdan oluşan çalışmasında yazar, ilk kısmı akit teorisine ayırmış, çeşitleri, geçerliliği ve yürürlüğü bakımından akitleri ele almıştır. Şart muhayyerliğini incelediği ikinci kısımda ise, muhayyerlik kavramını, şart muhayyerliğinin hukukî mahiyetini, hükmünü, süresini, satıcının veya müşterinin muhayyer olması halinde mülkiyetin nakline etkisini örneklerle zenginleştirilerek sunmaya çalışmıştır.

Ahmet ÜRKMEZ, "Teori İle Güncel Arasında Hadis/Sünnet İnkârı" adlı çalışmasında tarih boyu var olduğunu söylediği hadis inkârı hakkında genel tespitler yapmak istemekte ve özellikle XIX. yüzyılda Hindistan ve çevresinde bu tür akımların ortaya çıkmasında Batı sömürgeciliğinin etkisinin bulunduğu tespitine yer vermektedir.

Dergimiz iki kitap tanıtımı ile tamamlanmaktadır. Kitap tanıtımlarından ilki, Sümeyye SAYGUN'un M. Said Şimşek'in kaleme aldığı "Kur'an Kıssalarına Giriş" adlı eserinin tanıtımıdır. İkincisi ise Mustafa KÖYLÜ editörlüğünde yayınlanan "Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi" adını taşıyan eserin İsmail POLAT tarafından yapılan tanıtımıdır.

Doç. Dr. Mehmet BİRSİN

Ölülerin Nasıl Diriltildiğinin Kuşlar Üzerinden Hz. İbrahim'e Gösterilmesi (Bakara 260. Âyetin Anlamı İle İlgili Bir Değerlendirme)

Abdurrahman ATEŞ*

Özet: Bu makalede ölülerin nasıl diriltildiğinin işareti olarak sunulan kuşların söz konusu edildiği Bakara sûresinin 260. âyetini inceledik ve uygulamanın ne olduğunu tartıştık. Hz. İbrâhîm'e kuşların kesilmesi ve parçalanması mı, yoksa alıştırılması mı emredilmiştir? Bu âyetin anlamı ile ilgili birbirinden farklı anlamların ortaya çıkmasının iki temel nedeni vardır: Birincisi, birçok tefsir kaynağında konu ile ilgili nakledilen rivayetlerin doğru kabul edilmesi; ikincisi ise anahtar kelime olan *صرهن إليك* ifadesine anlam verilirken erken dönem lügat/sözlük kaynaklarının esas alınmamasıdır. Kuşların parçalandıktan sonra Hz. İbrâhîm'in çağrısı üzerine canlanıp uçtukları şeklindeki rivayetlerin asılsız, bu âyetteki anahtar kelime *صرهن إليك* ifadesinin kuşların kesilmesi değil eğitilmesi/alıştırılması anlamında olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hz. İbrâhîm, Kuşlar, Boğazlamak, Alıştırmak, Rivayet.

The Demonstration of the Concept of How Life is Given to the Death Through the Birds to the Prophet Abraham (An Evaluation about Meaning of the 260th ayah of Surah Al-Baqarah)

Abstract: In this article, we examined the verse number 260 of Surah Al-Baqarah where the birds were chosen as a sign of how a life can be brought to the death and discussed the ayah about its implications. The question arises whether the order of Allah (s.w.t) to the Abraham (a.s.) is to slaughter the birds, tore the them into pieces or train the birds. For the explanation of this ayah, there are two major reasons why the scholars disagree from each other. Firstly, the scholars assumed that all narrations in majority of the exegesis sources were all correct. Secondly, while translating the key word of *صرهن إليك* early period dictionaries were not taken into considerations. It has reached the conclusion that the narratives which claim that the birds were brought to life after Abraham (a.s) called upon them is baseless and the meaning of the key word of *صرهن إليك* in this ayah is not meant to slaughter the birds but rather emphasizes to train them.

Key Words: Prophet Abraham, Birds, Slaughter, Training, Narrative.

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

Hız. İbrâhîm, Kur'an'da 25 sûrede, 63 âyette 69 kez zikredilmesi itibariyle kendisinden en çok söz edilen peygamberlerden biridir. Ayrıca Hız. Peygamberin yanı sıra *Üsve-i Hasene/güzel örnek* olarak takdim edilen¹ bir peygamberdir. Gerek yaşadığı dönemdeki davet çalışmalarının alanı, gerekse vefatından sonra bütün dinler üzerindeki etkisi dikkate alındığında Hız. Nuh'tan sonra Allah tarafından İslâm'ı bütün dünyaya yaymakla görevlendirilen bir peygamber olarak da kabul edilen Hız. İbrâhîm'in² Kur'an'da dikkat çeken bir özelliği de onun muhakeme, akletme ve geleneği sorgulamayı esas alan diyaloglarıdır.³ Kur'an Hız. İbrâhîm'in gerçeği araştırma ve ortaya koyması ile ilgili olarak bazen kendi kendisiyle⁴, bazen yöneticiler ve kendi çevresi ile⁵, bazen de Rabbi ile⁶ diyaloglarına yer verir. Yaratıcının varlığı konusunda sağlıklı bir inanç sistemine ulaşmak için kendi kendisiyle; putlarla ilgili inanç sistemini onların kalbinden silmek için insanlarla ve doğru yolu göstermesi için de Rabbi ile diyalog halinde bulunur.⁷

Bakara sûresinin 260. âyeti de Hız. İbrâhîm'in Rabbi ile diyaloglarından birisidir. Bu diyalogda Hız. İbrâhîm'in isteği üzerine gerçekleşen ve kuşlar üzerinden verilen mesajın amacı ve takdim şekli ile ilgili farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Her ne kadar bu olay Hız. İbrâhîm'in, iman edilen konulardan birisi olarak ölümden sonra dirilişin nasıl gerçekleştiğini aklî olarak temellendirme isteğini yansıttığı⁸ veya yaparak, yaşayarak, deneyerek kesin bilgiye ve inanca ulaşmasını sağladığı⁹ ileri sürülse de bu sonucun elde edilme şekli ile ilgili farklı yorumların/değerlendirmelerin varlığı da bir realitedir.

Bu değerlendirmelerde ihtilafa konu olan husus olayın yaşanıp yaşanmadığı değil, olayın mahiyetidir. Buna göre âyette, kuşların parçalandıktan sonra birbirlerine karıştırılıp tepelere bırakılmasından ve Hız. İbrâhîm'in çağrısı üzerine dirilip kendisine gelmelerinden mi söz edilmektedir, yoksa kuşların Hız.

¹ Mumtehine 60/4.

² Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hız. Peygamber'in Hayatı*, Terc. Ahmed Asrar, Ankara, 1985, II, 199.

³ Önkâl, Ahmet, "Hız. İbrâhîm'in Tebliğ Metodu", *1. Hız. İbrâhîm Sempozyumu*, Şanlıurfa, 2007, 167.

⁴ En'am 6/75-79.

⁵ Bakara 2/258, Enbiya 21/52-67, Şuara 26/70-82.

⁶ Bakara 2/260.

⁷ Fadlallah, Muhammed Hüseyin, *Min Vahyi'l-Kur'an*, Beyrut, 1998, V, 77.

⁸ Yar, Erkan, "Hız. İbrâhîm ve Akılcı Metodu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2006, cilt: IV, sayı: 2, s. 93.

⁹ Karaman, Hayrettin-Çağırıcı, Mustafa-Dönmez, İ. Kafi-Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara, 2007, I, 413.

İbrâhîm'e alıştıktan sonra uçurulması ve tekrar Hz. İbrâhîm'e gelmelerinden mi söz edilmektedir?

Tefsir kaynaklarında yer alan konu ile ilgili rivayetlerin etkisiyle âyetin Türkçe meallerde farklı anlamlarla verilmesi de, okuyucunun âyeti doğru anlamasını engellediği görülmektedir. Bu açıdan Türkçe mealler incelendiğinde de âyetin birbirinden farklı üç şekilde çevrildiği görülmektedir. Bu meallerin bir kısmı, Allah'ın İbrâhîm'e kuşları parçalanmasını emrettiğini belirtmekle yetinirken, bir kısmı da kuşları parçalamasından doğrudan veya dolaylı olarak söz etmeden sadece eğitmesini ve kendisine alıştırmasını emrettiğini yansıtmaktadır. Üçüncü bir kategori olarak bazı mealler ise her iki anlamın da doğru olabileceğinden hareketle olsa gerek, hem parçalanmasının hem de eğitilip alıştırılmasının emredildiğini âyetin anlamı olarak vermektedir. İşte bundan dolayı Bakara sûresinin 260. âyetinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde bir değerlendirme yaparak doğru anlamın tespit edilmesi de bir zorunluluk arz etmektedir.

Elbette öldürülmüş ve parçalanmış kuşların diriltilmesi Allah için son derecede basit ve kolay bir iştir. Bunun bir peygamber elinde meydana gelmesi bir mucize olarak peşinen kabul edilmekle birlikte, mucizeleri te'vil amacıyla da bazı kelimeleri farklı anlamlara çekmenin gereksiz olduğunun,¹⁰ hatta kuşların evcilleştirilmesi şeklindeki anlamın mucizeye kapı kapamak ve mucize hakkında şüpheli olmak anlamına geleceğinin iddia edilmesi¹¹ konunun tartışılmasına mani değildir.

Bu araştırmada öncelikle söz konusu âyetin Türkçe meallerde nasıl anlamlandırıldığı tespit edilecektir. Bu amaçla kullanılacak meallerin, hazırlandığı dönem itibarıyla Cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze kadar farklı dönemlerde hazırlanan meallerden; hazırlayanlar itibarıyla de akademisyenlerin yanı sıra akademisyen olmayanlar tarafından hazırlanan meallerden daha çok yaygın olduğu varsayılanlar esas alınacaktır. Daha sonra ise Hz. İbrâhîm'in ölümlerin nasıl diriltildiğini sormasının nedeni olarak kaynaklarda rivayet edilen olaylara dikkat çekilecek ve âyet ile ilgili tartışmanın odağındaki kuşların hangi sürece tabi tutuldukları irdelenecektir.

¹⁰ Kur'an Yolu, I, 414.

¹¹ Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, İstanbul, ty., II/736.

I. Hz. İbrâhîm'in, Ölülerin Nasıl Diriltildiğini Görmek İstemesine Dair Âyetin Çevirisi ile İlgili İhtilaflar

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمَن قَال بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarından günümüze kadar hazırlanan Kur'an meallerinin, anlamı üzerinde ittifak edemediği âyetlerden birisi de yukarıdaki Bakara sûresinin 260. âyetidir. Âyetin anlamı ile ilgili ihtilafın nedeni, Hz. İbrâhîm'in isteği üzerine ölümlerin dirilişine dair delil olarak kuşların eğitilmesinin mi yoksa kesilip parçalanmasının mı emredildiği hususudur.

Kur'an'ın Türkçe tercümelemlerinin/meallerinin, kuşların tabi tutulduğu işlemin ne olduğu konusunda üç farklı çeviri türü ortaya koydukları görülmektedir. İşte bu nedenle âyetin mealini burada vermek yerine, ortaya konacak deliller ışığında çalışmanın sonunda verilmesi daha uygun görülmüştür. Söz konusu âyetin ihtilafa konu olan ifadelerinin anlamı ile ilgili olarak 44 meâlin her birisinin ayrı ayrı verilmesi yerine tablo halinde verilmesi daha uygun olacaktır.¹²

فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ifadesi		
"kesme/parçalama" olarak çeviren mealler	Hem "alıştırma/eğitme" hem de "kesme/parçalama" olarak çeviren mealler	Sadece "alıştırma, eğitme veya yöneltme" olarak çeviren mealler
1. A. Fikri Yavuz 2. Abdülbaki Gölpınarlı 3. Ahmet Uğur 4. Bekir Sadak 5. Diyanet Vakfı (Heyet) 6. İsmail Hakkı Baltacıoğlu 7. Mehmet Akif Ersoy	1. Ahmet Tekin 2. Ali Bulaç 3. Celal Yıldırım 4. Gültekin Onan 5. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin(DİB) 6. Hasan Basri Çantay 7. Hasan Tahsin Feyizli 8. Kur'an Yolu-Meal-Tefsir: H. Karaman-M. Çağırıcı-İ. Kafi Dönmez-S.Gümüş 9. Mahmut Kısa 10. Mustafa Yıldız 11. Salih Akdemir	1. Abdülkadir Şener- 2. Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım 3. Bayraktar Bayraklı 4. Edip Yüksel 5. Elmalılı Hamdi Yazır ¹⁴ 6. Hüseyin Atay-Yaşar Kutluay 7. Hüseyin Peker 8. İhsan Eliaçık 9. İsmail Hakkı İzmirli 10. M. Sait Şimşek 11. Mahmut Toptaş

¹² Tablodaki mealler alfabetik sıraya göre yazılmıştır.

¹⁴ Elmalılı Hamdi Yazır'ın meâlinin orijinalinde olmadığı halde farklı anlama gelecek şekilde şöyle sadeleştirildiği görülmektedir: "Kuşlardan dördünü tut da onları kendine çevir, **iyice tanıdıktan sonra (kesip)** her dağın başına onlardan birer parça dağıt." Burada parantez içi fazlalığın bir tahrif olduğunu belirtmekte yarar vardır.

8. Muhammed Âbid el-Câbirî ¹³	12. Suat Yıldırım 13. Şaban Piriş 14. Yusuf Işıcık 15. Zeki Duman	12. Mevdûdî ¹⁵ 13. Muhammed Esed 14. Mustafa İslamoğlu 15. Mustafa Öztürk 16. Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı 17. Ömer Nasuhi Bilmen 18. Ömer Rıza Doğrul ¹⁶ 19. Süleyman Ateş 20. Talat Koçyiğit 21. Yaşar Nuri Öztürk
--	--	--

Bu tablodan anlaşılacağı üzere Türkçe meallerin büyük bir kısmı âyetin anlamını ya kuşların sadece eğitilmesi/alıştırılmasıyla sınırlandırmakta ya da eğitilip alıştırılmasıyla birlikte kesilip parçalanması şeklinde vermektedir. Kuşların sadece kesilip parçalanması şeklindeki anlamın ise daha az itibar edilen anlam olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

¹³ Câbirî'nin eseri *Fehmu'l-Kur'an* Arapça yazılan bir tefsir olmakla birlikte Türkçeye çevrildiği için mealler arasında dikkate almış olduk. Ayrıca Câbirî'nin nüzul sırasına göre hazırladığı bu eserinde Bakara 260. âyetinin metnini verirken فَضْرُهُ kelimesini, parantez arasında kullandığı قطعهن (kes/parçala) kelimesiyle izah edip başka herhangi bir açıklama yapmamış olmasından dolayı (Bk.: Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmu'l-Kur'anı'l-Hakim et-Tefsiru'l-Vâdih Hesebe Tertibi'n-Nüzûl*, Mağrib, 2009, III/83) "kuşların alıştırılması/eğitilmesi" şeklindeki anlamı tercih etmediği kanaatine ulaşmıştır. Diğer önemli bir husus da eserin müterciminin, söz konusu âyetin Türkçe mealini verirken müellifin bu tercihinin dikkate almadığı gibi Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin tarafından hazırlanmış olan Diyanet İşleri Başkanlığının mealini kelimesi kelimesine yansıtmasıdır. Bk.: Câbirî, Muhammed Âbid, *Siyer Eşliğinde Kur'an'ı Anlamak Fehmu'l-Kur'an Nüzul sırasına Göre Tefsir*, (Terc.: Muhammed Coşkun), İstanbul, 2013, III/102.

¹⁵ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin Türkçeye çevrilen *Tefhîmu'l-Kur'an* adlı tefsirinde yer alan âyet mealleri, yazarın kendisine ait olan Urduca meâlden değil, Ali Bulaç'ın meâlden alınmıştır. Bakara sûresinin 260. âyetinin farklı çevirisine dikkatleri çekmek amacıyla burada her iki meale yer vermek istiyoruz. Ali Bulaç: "Hani İbrâhîm: "Rabbim, bana ölülere nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona:) "İnanmıyor musun?" deyince, "Hayır (inandım), ancak kalbimin tatmin olması için" dedi. "Öyleyse, **dört kuş tut. Onları kendine alıştır, sonra onları (parçala-uyut)** her bir parçasını bir dağın üzerine bırak, sonra da onları çağır. Sana koşarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah, üstün ve güçlü olandır, hüküm ve hikmet sahibidir." Mevdûdî: "İbrâhîm'in "Rabbim, bana ölülere nasıl dirilttiğini gösteriver" dediği olayı da gözünüzün önüne getirin. Allah " Yoksa inanmıyor musun?" diye buyurdu. İbrâhîm ise "inanıyorum. Fakat kalbimin mutmain olmasını istiyorum." Diye arz etti. Bunun üzerine Allah " öyleyse **dört kuş al ve onları kendine alıştır**. Sonra onların her bir parçasını ayrı ayrı tepelere koyuver. Sonra da onları çağır. Onlar sana koşarak geleceklerdir. Allah'ın son derece güçlü ve hikmet sahibi olduğunu iyi bil." buyurdu." Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an Meâli*, (Türkçeye çeviren: Durmuş Bulgur), Konya, 2004, s. 49.

¹⁶ Meal kısmında "peşinden gelmeye alıştır" şeklinde çevrilen ifade ile ilgili dipnotta, müfessirlerin, kuşların parçalanması ile ilgili söylediklerinin, Kur'an'ın lafzî manasına daha uygun olduğuna dair bir açıklama notuna yer verilmektedir. Bk.: Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu-Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri*, İstanbul, 1998, s. 74.

Âyette kuşların kesilmesinin mi yoksa eğitilip alıştırılmasının mı emredildiği, dolayısıyla âyetin isabetli anlamının hangisi olduğu, konu ile ilgili ayrıntıların tahlil edilmesinden ve elde edilen bulguların değerlendirilmesinden sonra tespit edilecektir.

II. Hz. İbrâhîm'in Ölülerin Nasıl Diriltildiğini Görmek İstemesinin Nedeni

Kaynaklarda verilen bilgilere göre Hz. İbrâhîm 75 yaşındayken, henüz çocuğu yokken ve kendisine sahifeler indirilmeden önce ölülerini nasıl dirilttiğini Allah'ın kendisine göstermesini istemiştir.¹⁷ Bunun neden(ler)i ile ilgili olarak da farklı rivayetler nakledilmiştir:

a. Ölmüş bir hayvanın başka hayvanlar tarafından parçalanıp yenildiğini görmesi: Hz. İbrâhîm, ölmüş bir hayvanın, yırtıcı hayvanlar ve kuşlar tarafından parçalanıp yenildiğini görmüştü. Aslında bilgisine sahip olduğu bir şeyi bizzat gözüyle de görmek ve kesin bilgisinin pekişmesi için Rabbinden, gökteki kuşların kursağına ve yerdeki yırtıcı hayvanların midesine giderek parça parça olan bu hayvanı nasıl dirilteceğini kendisine göstermesini istemiştir. Allah da ona, istediğini bu şekilde göstermiştir.¹⁸

b. Nemrut ile tartışmada Allah'tan yardım istemesi: Hz. İbrâhîm ile kavmi arasında yaşanan bazı olaylar ve tartışmaların birinde Nemrut, İbrâhîm'in taptığı ve başkalarını da kendisine ibadet etmeye çağırdığı ilâhın ne olduğunu sorması üzerine İbrâhîm de "Benim rabbim diriltlen ve öldürenidir" demiş, Nemrut'un "Ben de diriltir ve öldürürüm"¹⁹ demesi üzerine İbrâhîm ona "sen nasıl diriltir ve öldürürsün?" diye sormuş ve neticede âyette anlatılan olay gösterilmek sûretiyle Nemrut'u mağlup etmiştir.²⁰

¹⁷ Mukatil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Beyrut, 2003, I, 141; Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, Beyrut, ty., I/336; Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 2006, IV/317.

¹⁸ Hud b. Muhakkem el-Huvvarî, *Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz*, Beyrut, 1990, I, 243; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Kâhire, 2001, IV, 624; İbn Ebi Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Riyad, 1997, II, 507; Zeccac, Ebu İshak İbrâhîm b. es-Serî, *Meani'l-Kur'an ve İrabuhu*, Beyrut, 1988, I, 345; Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed, *el-Keşf ve'l-Beyan*, Beyrut, 2002, II, 251; Beğavî, Ebu Muhammed Huseyin b. Mes'ud, *Meâlimu't-Tenzil*, Riyad, 1409, I/322; Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Çayb*, Beyrut, 1981, VII, 41; Suyûtî, Celaluddin, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr*, Kâhire, 2003, III/219.

¹⁹ Bakara 2/258.

²⁰ Taberî, IV, 626; Semerkandi, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Bahru'l-Ulûm*, Beyrut, 1993, I, 227; Sa'lebî, II, 252; Beğavî, I/322; Râzî, VII, 41.

c. Allah tarafından dost edinildiğinin kesinleştirilmesi: Allah'ın kendisini dost edindiğini müjdelemesi üzerine İbrâhîm, dost edinildiğinin hemen ortaya çıkması, kesin bilgisinin pekişmesi ve kalbinin mutmain olması için Rabbinden ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini istemiştir.²¹

Benzer bir gerekçe de, Hz. İbrâhîm'in oğlunu kurban etme emrini yerine getirmesi ile ilişkilendirilmiştir. Buna göre Allah, Hz. İbrâhîm'e oğlunu kurban etmesini emretmiş, o da bu emrin gereğini yerine getireceğini göstermiş, sonra da, "bana, canlıyı cansız yapmamı emrettin, ben de yaptım. Ben de senden, cansız olanı canlı yapmanı istiyorum" demiştir. Bunun üzerine Allah, "yoksa inanmadın mı?" deyince de, "inandım, ancak beni dost edindiğine kalbimin mutmain olmasını istedim" demiştir.²²

d. Şüphelerden kurtulmak: Hz. İbrâhîm, başkalarının kalbinde oluşan şüphelerin benzerinin kendi kalbine de girmesi üzerine bu şüpheden kurtulmak için Allah'ın, ölüleri nasıl dirilteceğini kendisine göstermesini istemiştir.²³

e. Kavmini ikna etmek: Hz. İbrâhîm, kavminin görmesi ve böylece de kalplerindeki inkârın yok olması için ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini istemiştir.²⁴

f. Kendisine vahiy getirenin melek olup olmadığını anlamak: Hz. İbrâhîm, Allah'ın kendisini peygamber olarak gönderdiğini haber vermek üzere gelen meleğin bir şeytan değil de bir melek olduğunu anlayabilmesi için, o meleğin eliyle gerçekleşecek bir mucize olmak üzere, Allah'ın ölüleri nasıl dirilttiğini kendisine göstermesini istemiştir. Allah da "yoksa inanmadın mı?" deyince, Hz. İbrâhîm de, "inandım, fakat gelen kişinin kovulmuş şeytan olmadığına, bir melek olduğuna kalbim mutmain olsun diye istiyorum" demiştir.²⁵

g. Seçkin özelliklere sahip olmak: Âyette geçen "الموتى=ölüler" ile kastedilen, tecelli ve mükâşefe nurlarına sahip olamayan kalplerdir. "Diriltmek" ile kastedilen ise bu nurlara sahip olmaktır. İbrâhîm de bunu istemiştir.²⁶

²¹ Taberî, IV, 627-628; İbn Ebi Hâtim, II, 508; Sa'lebî, II, 252-253; Beğavî, I/322; Râzî, VII, 41; Suyûtî, III/220-221.

²² Râzî, VII, 42.

²³ Taberî, IV, 628-629; İbn Ebi Hatim, II, 508.

²⁴ Râzî, VII, 41.

²⁵ Râzî, VII, 42. Râzî bu görüşü, "aklıma şu geldi..." kaydıyla belirtmektedir.

²⁶ Râzî, VII, 42. Râzî bu görüşü, ehl-i tasavvufun görüşü olarak nakletmektedir.

h. Hz. İsa'nın mertebesinden geri kalmamak: Hz. İbrâhîm, Allah'ın kendisine vermiş olduğu sahifelerden, soyundan gelecek olan Hz. İsa'nın ölülere diriltme özelliğine sahip olacağını öğrenince, o da bunu istedi. Bunun üzerine kendisine, “yoksa inanmadın mı?” denilince, “inandım, fakat benim mertebemin senin yanında, soyumdan gelen İsa'nın mertebesinden daha az olmadığına kalbim mutmain olsun diye bunu istiyorum” demiştir.²⁷

j. Manevî olarak ölen kalplerin nasıl diriltildiğini görmek: Hz. İbrâhîm, oğlunu sevmesi nedeniyle kalbini ölü olarak gördü ve Allah'tan utandığı için “gafletinden dolayı ölen kalp, Allah'ın zikriyle nasıl diriltilir?” anlamında olmak üzere ölülere nasıl diriltildiğini kendisine göstermesini istemiştir.²⁸

k. Ahirette gerçekleşecek olan yeniden dirilişi daha dünyada iken de görmek: Hz. İbrâhîm, bütün canlıların kıyamet günü öldükten sonra dirilişe şahit olacağını, ancak bunun dünyada iken kendisine gösterilmesini istemiştir.²⁹

l. Allah'ın kelamını dinlemek: Hz. İbrâhîm'in asıl amacı, Allah'ın ölülere nasıl dirilttiğini kendisine göstermesi değil, arada hiçbir vasıta olmadan Allah'ın kelamını dinlemektir.³⁰

m. Gözle görülebilir bir mucizeye sahip olmak: Hz. İbrâhîm, somut/maddi bir mucizesinin olmasını istemiştir. Çünkü o ana kadar kendisine verilen mucizeler aklî idi. Oysa önceki peygamberlerin mucizeleri hem aklî, hem de somut/maddi idi.³¹

Müfessirlerin naklettiği bu tür rivayetlerin hiç birisi Hz. Peygamber tarafından teyit edilmiş şekilde sahih kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak İslâm'ın ilk dönemlerinde bile var olan bu tür açıklamalar, kıssanın Hz. Peygamber zamanında ve çevresinde anlatıldığının göstergesi olabilir.³² Nitekim âyetteki olayla tıpa tıpa aynı olmasa da kısmen benzerlik arz eden şu olay, bugün elimizde mevcut Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin bölümünde de yer almaktadır:

²⁷ Râzî, VII, 42.

²⁸ Râzî, VII, 42.

²⁹ Râzî, VII, 42.

³⁰ Râzî, VII, 42.

³¹ Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim (Te'vilatu Ehli's-Sunne)*, 2004, Beyrut, I, 221.

³² Derveze, VI, 477. Kur'an'da anlatılan bazı kıssaların ilk muhatap toplum tarafından bilindiği konusunda bk., Aldemir, Halil, “Vahiy Öncesi Kur'an Kıssalarının Bilinebilirliği”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2011, c: 11, Sayı: 1, s. 195-218.

Tanrı Avram'a³³, "Bu toprakları sana miras olarak vermek için Kildaniler'in Ur Kenti'nden seni çıkararak Rab benim" dedi. Avram, "Ey Egemen Rab, bu toprakları miras alacağımı nasıl bileceğim?" diye sordu. Rab, "Bana bir düve, bir keçi, bir de koç getir, hepsi üçer yaşında olsun. Bir de kumruyla güvercin yavrusu getir." dedi. Avram hepsini getirdi, ortadan kesip parçaları birbirine karşı dizdi. Yalnız kuşları kesmedi. Leşlerin üzerine konan yırtıcı kuşları kovdu. Güneş batarken Avram derin bir uykuya daldı. Üzerine dehşet verici zifiri bir karanlık çöktü. Rab Avram'a şöyle dedi: "Şunu iyi bil ki, senin soyun yabancı bir ülkede, gurbette yaşayacak. Dört yüz yıl kölelik edip baskı göreceksin. Ama soyuna kölelik yaptıran ulusu cezalandıracağım. Sonra soyun oradan büyük mal varlığıyla çıkacak. Sen de esenlik içinde atalarına kavuşacaksın. İleri yaşta ölüp gömüleceksin."³⁴

Hz. İbrâhîm'in ölümlerinin nasıl diriltildiğine dair sorusunun, yeniden diril(til)me konusundaki tereddütlerinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı konusu da zihinleri meşgul etmektedir. Doğrusu hem âyetin bulunduğu bağlam hem de Hz. İbrâhîm ile ilgili Kur'an'daki atıflar, bu isteğin ne bir tereddütten ne de bir zaafıtan kaynaklandığını gösterir. Bilakis gözlem ve deneyin inancın güçlenmesindeki etkisine dikkat çekmektedir.³⁵

Çalışmanın konusu olan âyetin bağlamı ve Kur'an bütünlüğü açısından Hz. İbrahim'in neden tereddüt ya da zaafından söz edilemeyeceğini şöyle açıklayabiliriz:

1. Âyetin Bağlamı Açısından: Hz. İbrâhîm'in ölümlerinin nasıl diriltildiğini görmek istemesinden söz eden âyetin yanı sıra önceki iki âyetin (Bakara 258 ve 259. âyetler) konusu da yeniden diriltirme ile ilgilidir. Bu bağlamda öldükten sonra dirilme üç örnekle bildirilmiştir: Yeniden dirilmeyi inkâr eden ve sonuçta şaşırıp kalan hükümdarın durumu (258. âyet); yeniden dirilmeyi yadırgayan ve sonuçta bunu öğrenip iman eden kimsenin durumu (259. âyet); yeniden dirilmeye inanan ve sonuçta mutmain olma durumuna gelen İbrâhîm'in durumu (260. âyet).³⁶ Buna göre Allah hakkında kendisiyle tartışan dönemin hükümdarına (Nemrut'a) karşı "*benim Rabbim diriltir ve öldürür*" diyen birisinin³⁷, Allah'ın

³³ Burada Avram ile kastedilen Hz. İbrâhîm'dir.

³⁴ Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, 15/7-15.

³⁵ Hz. İbrâhîm'in ölümlerinin nasıl diriltildiğine dair sorusunun dinsel şüphe bağlamındaki bir değerlendirmesi için bk. Kasapoğlu, Abdurrahman, "Dinsel Şüphe", *Kelam Araştırmaları*, 2005, 3/2, s. 65-82.

³⁶ Bikâî, Burhanuddin Ebu'l-Hasan İbrâhîm b. Ömer, *Nazmu'd-Durer fi Tenâsubi'l-Âyâti ve's-Suver*, Kâhire, ty., IV/62.

³⁷ Bakara 2/258.

ölüleri diriltmesinden şüphe ettiği için böyle bir soru sormuş olabileceğini düşünmek tam anlamıyla bir çelişki olur.

Diğer taraftan ölülerin diriltilmesi ile ilgili verilen bir önceki örnekte (259. âyet) herhangi bir isim zikredilmeden sadece “*bir beldeye uğrayan kimseyi görmedin mi?*” ifadesi yer alırken burada İbrâhîm ismi açıkça zikredilmiştir. Çünkü kaynaklarda ismi Üzeyir olarak geçen kişinin sözlerinin hemen başında ölülerin diriltmesini uzak bir ihtimal olarak görecektir şekilde ve tereddüt çağrıştıran bir ifadeyle “*Allah, bu beldeyi ölümünden sonra nasıl diriltecek acaba?*” derken, İbrâhîm, ölülerin diriltmesini kabul edip bunu başkalarına göstermek üzere “*Rabbim bana göster*” demiştir.³⁸

Âyette zikredilen ve “*Kalbim mutmain olsun diye...*” şeklinde Türkçeye çevrilen ifade ise bir zaaf ifadesinden çok “*Kalbim sükuna ersin ve ulaştığı yakın ile huzura kavuşsun ve imanım artsın*” veya “*Kalbim senden bir şey dilediğinde senin bu dileği kabul ettiğini ve sen bir şey istediğinde istediğin şeyi verdiğini bilmiş olsun*” anlamında Hz. İbrâhîm’in Allah'a yakınlığını gösteren bir ifade olarak değerlendirilmelidir.³⁹ Bu itibarla Hz. İbrâhîm ölülerin diriltmesinden şüphe eden birisi olarak değil, sadece kalp gözüyle görmekle yetinmek istemeyen, aynı zamanda bizatihi gözleriyle de görmek isteyen birisi olarak takdim edilmektedir.⁴⁰ Sonuç olarak Kur'an'ın sunduğu tabloda, imanına zarar verecek veya yok edecek bir şüphe yaşayan İbrâhîm değil, imanındaki kesinliği arttıracak deliller isteyen, imanı güçlendirecek ve kalbindeki özlemi tecrübeye çevirecek arayışlara yönelen İbrâhîm söz konusudur.⁴¹

2. Kur'an Bütünlüğü Açısından: Hz. İbrâhîm'in ölülerin nasıl diriltildiğini görmek istemesinde yadırganacak ve eleştirilecek herhangi bir husus bulunmadığının en önemli göstergelerinden birisi, babası için bağışlama dileyeceğine dair söz vermesi⁴² dışında bütün hayatının ve yaptıklarının inananlar için örnek olarak ortaya konmasıdır.⁴³ Buna göre zımnen ölülerin nasıl diriltildiğine dair böyle

³⁸ Nisâbüri, Mahmud b. Ebî'l-Hasan İbnu'l-Huseyin, *Tefsîru Ğarâibu'l-Kur'an ve Reĝâibu'l-Furkan*, Beyrut, 1996, II/28. Nisâbüri, İbrâhîm'in bu isteği ile ilgili “te'vil” başlığı altında uzun bir değerlendirme yapmaktadır. Bk. II/30-35

³⁹ Taberî, IV, 630-633.

⁴⁰ Ahfeş, Ebu'l-Hasan Said b. Mes'ade, *Meani'l-Kur'an*, Kâhire, 1990, I/198; Mâverdî, I/334. Ayrıca Mâverdî, Hz. İbrâhîm'in, rabbinden kalpleri imanla nasıl dirilttiğini istediği şeklindeki yorumların geçersiz olduğunu da belirtir.

⁴¹ Kasapoğlu, Abdurrahman, “Dinsel Şüphe”, *Kelam Araştırmaları*, 2005, 3/2, s. 73.

⁴² Meryem 19/47.

⁴³ Mumtahine 60/4.

bir soru sorması da örnek alınacak davranışları arasında gösterilmiş olmaktadır. Diğer taraftan Kur'an, iman konusunda sorgulayıcı ve düşündürücü birtakım yöntemleri kullanarak tebliğde bulunan ve muhatapları üzerinde etkileyici olmaya çalışan bir peygamber olarak Hz. İbrâhîm'e atıfta bulunmaktadır.⁴⁴

Buna göre Hz. İbrâhîm'in ölüleri nasıl dirilttiğini kendisine göstermesini Allah'tan istemesi, Allah'ın ölüleri diriltmeye gücünün yetip yetmeyeceğine dair bir soru değil, hem soran hem de sorulan kimse tarafından durumu bilinen bir hususun nasıl olduğunu anlamaya dair bir sorudur. Bu, tıpkı Allah'ın sözlerini işiten Hz. Musa'nın, en küçük bir şüphe olmamasına rağmen Allah'ı görmek istemesi⁴⁵ ya da kendisine Yahya'nın müjdelenmesine inandığı halde Hz. Zeke-riyyâ'nın, buna dair bir işaret istemesi⁴⁶ gibi değerlendirilebilir.

Dikkat edilirse Hz. İbrâhîm soruyu "nasıl" anlamındaki "كيف" soru edatı ile sormuştur. Buna göre "كيف" edatıyla başlayan bir cümle ile bir şeyin var olup olmadığı değil, o şeyin özelliği anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bu sorunun, ölüle- rin dirilmesinin ispat edilmesini istemek için değil, dirilmenin keyfiyetinin gös- terilmesi ve gözlemlenmesi için sorulduğu anlaşılmalıdır. Diğer bir ifade ile Hz. İbrâhîm'in gözlemlenmek istediği şey, dirilişin kendisi değil, niteliğidir.⁴⁷ Nitekim soruda emriyle hayat veren Allah'ı niteleyen "نُحْيِي" (*tuhyi:diriltirsin*) fiili kullanıl- mış, "كيف نُحْيِي الموتى" (*keyfe tahyel mevta-ölüler nasıl dirilir?*) şeklinde bir ifade kul- lanılmamıştır. Eğer böyle olsaydı, soru Allah'ın nasıl dirilttiği ile ilgili değil, da- ğılan beden parçalarının bir araya gelişi, ilk şekline dönüp canlanmasının niteli- ğiyle ilgili olurdu.⁴⁸

Özelde Hz. İbrâhîm, genelde bütün peygamberlerin, diğer insanlardan farklı özelliklerle donatılmaları, üstlendikleri görevlerinin gereği olsa gerek. Çünkü peygamberler Allah ile iletişim halindedir. Dolayısıyla peygamberlerin Allah ile ilişkisi, diğer insanların Allah ile ilişkisinden farklıdır. Bir peygamberin tebliğ görevini yapabilmesi için, muhataplarının bilmediği, duyularla fark ede- mediği bazı gerçekleri bilmeleri, hatta bazen gözleriyle müşahade etmeleri gere-

⁴⁴ Bakara 2/258, En'am 6/75-79, Enbiya 21/52-67, Saffat 37/85-96.

⁴⁵ A'raf 7/143.

⁴⁶ Al-i İmran 3/39-41, Meryem 19/7-10.

⁴⁷ et-Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, 1997, II/ 371.

⁴⁸ et-Tabâtabâî, II/372.

kir. Onlara meleklerin bazen insan sûretinde, bazen de kendi aslî suretinde görünmesi, Cennet ve Cehennem gösterilmesi ya da göklerin ve yerin işleyiş sistemi hakkında bilgi verilmesi de onların üstlendiği bu görev nedeniyledir.⁴⁹

Hz. Peygamber'in, kalbinin mutmain olması için ölümlerin nasıl diriltildiğinin göstermesini isteyen Hz. İbrâhîm ile ilgili olarak söylediği "Biz şüphe etme konusunda İbrâhîm'den daha haklıyız"⁵⁰ sözüne gelince; bu hadiste Hz. Peygamber'in söylediği, kendisinin ve İbrâhîm'in şüphe ettiğini itiraf etmek değil, bilakis hem kendisinin, hem de Hz. İbrâhîm'in şüphe ettiğini reddetmektir. Yani Hz. Peygamber şöyle demek istiyor: Allah'ın ölümleri diriltmesi konusunda ben şüphe etmediğime göre, İbrâhîm öncelikle şüphe etmiyordu.⁵¹ Nitekim şu yorum da konuyu bu şekilde anlamamıza yardımcı olmaktadır:

Bakara sûresinin 260. âyeti indiğinde bazı Müslümanlar "İbrâhîm şüphe etmiş, oysa bizim peygamberimiz şüphe etmemiştir" deyince Hz. Peygamber tevazu gereği ve İbrâhîm'i kendi nefesine tercih etmek sûretiyle "ben ondan daha aşağıdayım. Ben şüphe etmediğime göre İbrâhîm nasıl şüphe eder?" demiştir.⁵²

Hz. Peygamber şöyle demek istemiştir: Eğer İbrâhîm de şüphe etmiş ise bizim şüphe etmemiz normaldir. Oysa biz de şüphe etmiyoruz. Dolayısıyla hadis, İbrâhîm'in şüphe etmediğine dairdir.⁵³ Veya hadiste ifade edilen "şüphe"nin, inkarcı şüphe değil, itmi'nan şüphesi olduğunu, dolayısıyla Hz. İbrahim'in mutmain olma çabası ve imanındaki kesinliği artırma arzusuna işaret olduğunu da söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle Hz. İbrâhîm, imanındaki kesinliği arttıracak bilgi sahibi olmak, gözlem ve deneye dayalı deliller görmek istemiştir. İşte hadiste "şüphe" olarak belirtilen husus Hz. İbrâhîm'in bu istek ve çabasıdır.⁵⁴

⁴⁹ Bk. Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an*, (Terc. Kurul: Muhammed Han Kayani, Yûsuf Karaca, Nazife Şişman ve diğerleri), İstanbul, 1986, I/179.

⁵⁰ Buhârî, "Tefsir", 42; Muslim, "İman", 238; İbn Mâce, "Fiten", 23. (نحن أحق بالشك من إبراهيم)

⁵¹ Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Sahîhu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Mısır, 1929, II/183. Ayrıca bk. Beğavî, I/323; Kurtûbî, IV/310-311.

⁵² İbn Hacer el Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, ty., VI/412; Nevevî, II/283. Ayrıca bk. Beğavî, I/323; Nisâbûrî, Mahmud b. Ebi'l-Hasan İbnu'l-Huseyin *Îcâzu'l-Beyân an Meâni'l-Kur'an*, Riyad, 1997, I/151; Nisâbûrî, *Tefsîru Ğarâibu'l-Kur'an ve Reğâibu'l-Furkan*, II/29.

⁵³ İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalib, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, Beyrut, 2001, I/352.

⁵⁴ Kasapoğlu, a.g.m., s. 82.

III. Ölülerin Nasıl Diriltildiğini Anla(t)mak Üzere Kuşların Seçilmesi

Hz. İbrâhîm'e ölülerin nasıl diriltildiğini göstermek üzere neden kuşların seçildiği, sayının neden dört olarak belirlendiği, kuşların hangi türlerden seçildiği de tefsirlerde tartışılan konulardandır. Bu üç soru/konu ile ilgili müfessirlerin yaptığı yorumları vermemizin nedeni, konu üzerinde oluşan ihtilafların çokluğuna ve rivayetler arasındaki çelişkilere/tutarsızlıklara dikkat çekmektir.

a. Hayvanlar Arasından Kuşların Seçilme Nedeni

Bütün hayvanlar arasından neden özellikle kuşların seçildiğinin hikmetini, kuşların insana daha çok benzemesine, hayvanların birçok özelliğini taşımasına bağlayan müfessirler olduğu gibi,⁵⁵ böyle bir deneyin kuşlar üzerinden daha kolay yapılabilmesi ve genellikle kuşların insanlardan daha çok kaçmasına rağmen sadece bir çağrıyla bile geri dönmelerinin mümkün olması nedeniyle bunun daha anlamlı bir misal olacağıyla izah eden müfessirler de vardır.⁵⁶

Ebû Hayyân (v. 745/1344) ise bunun nedenini, gökyüzünde uçmak ve yükselmek olan kuşların özelliği ile melekût âlemine ulaşmayı hedefleyen Hz. İbrâhîm'in isteğinin örtüşmesiyle izah etmektedir.⁵⁷

Bayraktar Bayraklı'ya göre de, öldükten sonra dirilmenin nasıl olduğunun başka hayvanlarla değil de kuşlarla gösterilmesi iki şekilde açıklanabilir:

1. Allah, Hz. İbrâhîm'e göklerin ve yerin melekûtunu göstermiştir.⁵⁸ Kuşun uçuşması gökle, konması da yerle alakalı bir ilişkiyi ifade etmektedir. En'âm 75. âyetten sonra, gece ile gündüzün, yıldızların, ay ve güneşin durumu ele alınmış; Hz. İbrâhîm'in onlar vasıtasıyla akıl yürüterek tevhide ulaştığı beyan edilmiştir. Burada ise, kalbinin doyum noktasına ulaşması için, gök ve yer ile ilişkileri olduğu, terbiye edilip de çağırıldıklarında süratle gelecek olan bir hayvan oldukları için kuşlar seçilmiştir.

2. Hz. İbrâhîm'in isteği, öldükten sonra dirilme konusunda olduğu, kıyameti anlatan başka bir âyetle de yakinen alakası bulunduğu için, kuşların seçil-

⁵⁵ Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, ty., I/157; Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezaya'l-Kitabi'l-Kerîm*, Riyad, ty., I/256.

⁵⁶ Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Mısır, 1367, III/55; Zühayli, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Munir*, Beyrut, 1991, III/39.

⁵⁷ Ebû Hayyân, II/310. Ayrıca bk.: Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut, ty., III/29.

⁵⁸ En'am 6/75.

miş olması mümkündür. “Onlar kederli gözlerle, rüzgârın dağıtıp savurduğu çekirgeler gibi mezarlarından çıkacaklar”⁵⁹ âyetindeki benzetme ile ölümden sonra dirilme arasında ilişki kurulması gibi, Bakara 260. Âyette de kuşlar ile yapılan deney arasında bir benzerlik kurulabilir.⁶⁰

Öldükten sonra dirilmenin kuşlar üzerinden gösterilmesinin nedenleri olarak ileri sürülebilecek bu ve benzeri yorumların anlamsızlığı ve ayetin anlamıyla örtüşmemesi⁶¹ bir tarafa, ayetin vermek istediği asıl mesajın göz ardı edilmesine de neden olabileceğini belirtmeliyiz.

b. Kuşların Sayısının Dört Olma Nedeni

Ölümlerin nasıl diriltildiğinin gösterilmesi için kuşların sayısının neden dört olarak belirlendiği konusunda da farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Şöyle ki; Hz. İbrâhîm, ölümleri nasıl dirilttiğini çoğul olan الموتى kelimesi ile sorduğu için⁶² ve hem canlıların hem de bitkilerin yapısında bulunan dört temel özelliğe işaret olmak üzere dört kuş alınması emredilmiştir.⁶³

Allah yeryüzünü yarattığı zaman evini yeryüzünün ortasına koydu. Yeryüzü için dört köşe, evi için de dört köşe oluşturdu. Evin her bir köşesi yeryüzünün bir köşesine denk geliyordu. Daha sonra Allah kuzey, güney, saba ve batı rüzgârı olmak üzere dört rüzgâr gönderdi. Dört kuşun dört dağdan gelip toplandıkları gibi, ölümlerin bedenleri de kıyamet günü dört bir taraftan bir araya geleceklerdir.⁶⁴

Dağ ile kastedilen, doğu, batı, kuzey ve güney şeklindeki dört yöndür ve dağ ile örneklendirilmiştir.⁶⁵

Sadece muhtemel bir soru veya merakı gidermekten kaynaklanarak yapılan bu tür açıklamaların da sahih bir dayanaktan yoksun olduğu bilinmelidir.

⁵⁹ Kamer 54/7.

⁶⁰ Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İstanbul,2001, III/314-315.

⁶¹ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, basım yeri yok, 1994, I/481.

⁶² Ebû Hayyân, II/310.

⁶³ Râzî, VII/44. Râzî, ölümlerin nasıl diriltildiğinin gösterilmesi amacıyla kuşların seçilmesinin şu mesajı vermeye yönelik olduğunu belirtir: Eğer sen bu dört kuşu birbirinden ayırt edemezsen, senin ruh kuşun da rubûbiyyetin yüceliklerine ve kudsî âlemin saflığına yükselemez.

⁶⁴ Hud b. Muhakkem, I, 244.

⁶⁵ Mâverdî, I/334.

c. Kuşların Türleri

Bakara sûresinin 260. âyetinde zikredilen dört kuşun hangileri olduğu konusu müfessirleri bir hayli meşgul etmiş, daha doğru bir ifade ile söylemek gerekirse, asıl konuya odaklanmaktan alıkoymuştur. Bu konuda ileri sürülen görüş ve yorumların, kuşların türünden çok insanın hoş karşılanmayan bazı özellikleri ile farklı kuş türlerinin sahip olduğu varsayılan özellikleri arasında ilişki kurma noktasında yoğunlaştığı ve işârî tefsir metodu ile konunun izah edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Hal böyle olunca da hem kuşların türleri hem de kuşların sahip olduğu özellikler konusunda oldukça farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunların horoz, ördek, karga ve güvercin olduğu söylendiği gibi⁶⁶ horoz, tavus kuşu, karga ve güvercin⁶⁷; horoz, tavus kuşu, turna ve güvercin⁶⁸ veya kaz, deve kuşu, horoz ve tavus kuşu⁶⁹ olduğu söylenmiştir. Bir adım daha ileri gidip Allah'ın, yeşil bir ördek, siyah bir karga, beyaz bir güvercin ve kırmızı bir horoz hazırlamasını emrettiğini belirterek⁷⁰ kuşların hangi renk olduklarını bile tespit edenler vardır.

İnsanın hoş karşılanmayan bazı özelliklerinin söz konusu edilen kuşlarla ilişkilendirildiği yaklaşımların ortaya konmasında da, kuşların eğitilmesinden çok kesilmesi/öldürülmesinin esas alındığını belirtelim. Diğer taraftan kuşların türünün tespit edilmesindeki ihtilaf, bu kuşların hangi özelliğe sahip olduğu ve insandaki hangi özelliğe tekabül ettiği, dolayısıyla insanın hangi özelliğinin ıslah edilmesine işaret ettiği konusunda da farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Buna göre bir taraftan ebedi hayat ile nefsi ihya etmenin ancak tavus kuşunun özelliği olan şehvet ve süs sevgisini, horozun özelliği olan gücü, karganın özelliği olan uzun emeli, güvercinin özelliği olan gurur ve aceleciliği öldürmekle mümkün olacağı belirtilirken⁷¹ diğer taraftan tavus kuşunun insanın kalbindeki zinet, makam ve yükselme sevgisine; kartalın yemeye olan düşkün-

⁶⁶ Mukatil, I/141.

⁶⁷ Taberî/IV, 633; İbn Ebi Hâtim, II/510; Semerkandî, I/228; Mâverdî, I/334; Beğavî, I/323; İbn Atiyye, I/353; Nîsâbûrî, Mahmud b. Ebi'l-Hasan İbnu'l-Huseyin *İcâzu'l-Beyân an Meâni'l-Kur'an*, Riyad, 1997, I/152.

⁶⁸ Hud b. Muhakkem, I/244; İbn Ebi Hâtim, II/511.

⁶⁹ İbn Ebi Hâtim, II/511.

⁷⁰ Sa'lebî, II/254; Beğavî, I/323. (Ata el-Horasanî'den naklen)

⁷¹ Beyzâvî, I/157; İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, Kâhire, 1999, I/294.

lüğ; horozun şehvetperestliğe; karganın ise, hırs ve tutkuya işaret ettiğinden hareketle⁷² insanın, nefsanî arzularını ve şehvetini kırma, hırsını yenme ve süslenmeyi terk etme hususunda çaba göstermediği sürece, kalbinde bir ruh ve rahatlık bulamayacağı⁷³ sonucu çıkarılmıştır.

Kuşeyrî'ye (v. 465) göre ise Hz. İbrâhîm, kalbinin diriltmesini isteyince, bunun kuşları kesmek sûretiyle mümkün olabileceği bildirilmiş⁷⁴, dünyanın zîynet ve güzelliği nedeniyle tavus kuşunu, hırsı nedeniyle kargayı, yürüyüşü nedeniyle horozu, rızık peşinde koşması nedeniyle de ördeği kesmesi emredilmiştir.⁷⁵ Çünkü -ona göre- kalbin ihyası, ancak bunları, yani nefsi boğazlamakla mümkün olup nefsinin mücadele yoluyla diriltmeyen kimsenin kalbi Allah ile hayat bulmaz.⁷⁶

Âlûsî ise (v. 1270) buradaki dört kuş ile bedende bulunan akıl, kalp, nefis ve ruh kuşlarına işaret edildiğini; akıl kuşunun sevgi bıçağıyla, kalp kuşunun arzu/istek bıçağıyla, nefis kuşunun aşk bıçağıyla, ruh kuşunun ise acziyyet bıçağıyla kesilmesinin emredildiğini belirtir.⁷⁷

Hz. İbrâhîm'in kuşları kesmesinin/öldürmesinin emredildiği ön kabulünden hareketle ortaya konan bütün bu tespit ve çıkarımlar herhangi bir sahih rivayete veya ilmi temele dayanmamaktadır.

IV. Kuşlara Yapılan İşlem: Kesip Parçalamak mı, Eğitmek mi?

Ölülerin nasıl diriltildiğinin kendisine gösterilmesini isteyen Hz. İbrâhîm'in Allah'ın emriyle aldığı dört kuşa hangi işlemi yaptığı konusunda iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi Hz. İbrâhîm, kuşları kesip parçalamış ve parçalarını birbirine karıştırarak dağlara bırakmıştır. İkincisi ise kuşları eğittikten ve kendisine alıştırdıktan sonra dağlara bırakmıştır.

Kuşlar ile ilgili misalin verildiği bağlamın ölülerin diriltilmesinden söz edilen bağlam olması, kuşların eğitilip alıştırdıktan sonra değil de, kesilip parçalandıktan sonra çağrıldıkları ve Hz. İbrâhîm'e geldikleri şeklindeki yaklaşımın isabetli olabileceği düşüncesine neden olmuştur. Tefsir kaynaklarında kuşların parçalanması ile ilgili verilen detayların da meallere bu anlamın yansıtılmasında

⁷² Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut, 1993, II/310.

⁷³ Râzî, VII/44.

⁷⁴ Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevazin b. Abdülmelik en-Nisabûrî, *Letâifu'l-İşârat*, Kâhire, ty., I/187.

⁷⁵ Kuşeyrî, I/188.

⁷⁶ Kuşeyrî, I/189.

⁷⁷ Âlûsî, III/31.

etkili olduğu söylenebilir. Çünkü âyette söz konusu edilen olay, kuşların kanları ve tüylerinin birbirine karıştırılıp her bir dağın başına bunlardan bir parça koyma emri olarak değerlendirilmiş⁷⁸ ve birbirinden ilginç tespitlerle detaylandırılmıştır. Müfessirler tarafından olayın nasıl detaylandırılarak nakledildiğine dair şu örnekler verilebilir:

Mukâtil b. Süleyman (v. 150) şöyle anlatır: “Bir horoz, ördek, karga ve güvercin al ve onları boğazla, eklemelerinin ve kanatlarını birbirinden ayır. Tüylerini ve kanlarını birbirine karıştır, kuşların organ ve kanatlarını değiştir. Bir kuşun ön tarafını diğer kuşun arka tarafının yanına koy. Sonra da her bir parçasını bir dağın üzerine koy. Sonra da onları çağır sana koşarak gelsinler. İbrâhîm onları çağırdı, bunun üzerine kuşlara ait parçalar ve kanatlar birbirine ulaştı. Başları olmadığı halde bütün kuşlar İbrâhîm'e cevap verdiler. Daha sonra İbrâhîm başlarını gövdeleri üzerine koydu. Ördek, horoz, karga ve güvercin ötmeye başladı.”⁷⁹

Taberî'nin (v. 310) konuyu anlatımı ise şöyledir: “Allah, İbrâhîm'e, dört kuş alıp kesmesini, onların etlerini, tüylerini ve kanlarını birbirine karıştırmasını sonra da onları dörde ayırarak dört dağın başına koymasını emretmiştir. İbrâhîm bunları yaptıktan sonra kuşların kanatlarına işaret koymuş kafalarını da elinde tutmuştur. Onları çağırınca, her kuşa ait olan kemik, tüy ve et parçası kendine ait olana eklendi. Bütün bunlar İbrâhîm'in gözü önünde meydana geldi. Sonra İbrâhîm onları çağırdı. Kuşlar da ayakları üzerinde koşarak geldiler. Her kuş kendi kafasıyla birleşti.”⁸⁰

Sa'lebî (v. 427) ve Beğavî (v. 516) ise şöyle anlatır: “İbrâhîm, kuşların kafalarını yanında bırakmış, diğer parçalarını yedi dağın başına bırakmış sonra “Allah'ın emriyle geliniz!” diyerek onları çağırmıştır. Böylece uçan her kuşun kan damlaları diğer kan damlalarıyla, her tüyü diğer tüylerle, her kemiği diğer kemiklerle, her parçası diğer parçalarla birleşmeye başlıyordu. İbrâhîm ise her kuşun kendi parçaları başsız bir şekilde birleşinceye kadar gökyüzünde onlara bakıyor, parçaların hepsi bir araya gelince de kuşlar kendisine yöneliyordu, her kuş İbrâhîm'in elinde bulunan kendi kafasına doğru yaklaşıyordu. Nihayet her kuş kendi kafasıyla birleşmiş oldu.”⁸¹

⁷⁸ San'ani, Abdurrezzak b. Hemmam, *Tefsiru'l-Kur'an*, Riyad, 1989, I, 107.

⁷⁹ Mukatil b. Süleyman, I, 141.

⁸⁰ Taberî, IV/644. Ayrıca bk. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'an'il-Azîm*, Riyad, 1997, I/690.

⁸¹ Sa'lebî, II/256; Beğavî, I/324.

Mâverdi (v. 450) ise İbrâhîm'in kuşları on parçaya ayırarak on dağın başına koyduğunu, bundan dolayı da bazı fakihlerin, bir kimsenin malının bir cüzünü birine vasiyet etmesinin, malının onda birini vasiyet etmiş olarak kabul edileceğini söylediğini belirtir.⁸²

Müfessirlerin olayın detayı ile ilgili olarak verdikleri bu bilgiler herhangi bir sahih rivayete dayanmadığı gibi, lugavî/etimolojik açıdan da isabetli görünmemektedir. Bu nedenle âyette kuşların hangi işleme tabi tutulduğunun belirlenbilmesi için anahtar konumunda olan *ضُرْهُنَّ إِلَيْكَ* ifadesinin doğru anlamının tespiti önem arz etmektedir.

Kelimeleri anlam kayması, anlam daralması, anlam genişlemesi veya anlam değişmesine uğramış şekliyle anlamlandırmaktan kaçınmayan *Lisânu'l-Arab* veya *Tâcu'l-Arûs* gibi sonraki dönem lügat kaynakları yerine sadece erken dönem lügat kaynaklarının ve dilcilerin tanımlamalarının dikkate alınması, özellikle Kur'an ifadelerinin asli ve doğru anlamlarının tespitinde son derece önemlidir. Bu itibarla *ضُرْهُنَّ إِلَيْكَ* ifadesinin doğru anlamını da erken dönem lügatlerinden ve dilcilerinden tespit etmeye çalışacağız:

Ġarîbu'l-Kur'an konusunda telif edilen ilk eserin müellifi Zeyd b. Ali (v. 120) *ضُرْهُنَّ إِلَيْكَ* ifadesinin anlamının "kendine meylettir" şeklinde olduğunu belirttikten sonra "onları kes ve parçala" şeklindeki anlamının Nabtî dilinde olduğunu belirtir.⁸³

Halil b. Ahmed (v. 175) *صور* kelimesinin "meyletmek, yönelmek" anlamında olduğunu, *فَلَانٌ يَصُورُ عُنُقَهُ إِلَى كَذَا* ifadesinin "boyunu ve yüzü ile falana yöneldi"; "*عُصْفُورٌ صَوَّارٌ*" ifadesinin de "çağırana icabet eden" anlamında kullanıldığını⁸⁴, daha sonra Bakara sûresi 260. âyetini bu anlama örnek getirerek Allah'ın İbrâhîm'e "kuşları kendine alıştır ki onları çağırıldığında sana boyun eğerek gelsinler" dediğini belirtmektedir.⁸⁵ Aynı kelimenin kesmek anlamında kullanıldığını da "يقال" sigasıyla ifade etmektedir.⁸⁶

⁸² Mâverdi, I/336.

⁸³ Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib, *Tefsîru Ġaribi'l-Kur'ani'l-Mecîd*, Haydarabad, 2001, 66. *صُرْمَن* kelimesinin, Nabtî ve Süryanîcede "kesmek" anlamında olduğuna dair bilgi için ayrıca bk. İbn Atiyye, I/354; Kurtûbî, IV/315; Ebû Hayyân, II/310.

⁸⁴ El-Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, basım yeri ve tarihi yok, VII/149. Kelimenin aynı anlamlarda kullanıldığına dair ayrıca bk. Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzibu'l-Luġa*, Kâhire, ty., XII/228; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-Belaġa*, Beyrut, 1998, I/562-563.

⁸⁵ Halil b. Ahmed, VII/149.

⁸⁶ Halil b. Ahmed, VII/150.

el-Ferrâ (v. 207) genellikle âlimlerin صرهن kelimesindeki sad harfini zamme okuduğunu, kesra okunmasının ise Hüzeyl ve Süleym kabilelerine ait bir okuma olduğunu belirttikten sonra “bu kelimenin hangi okuma şekliyle olursa olsun “onları kes” şeklindeki anlamıyla bilindiğini görmedim” demektedir.⁸⁷

el-Ezherî (v. 370) kelimenin صُرْهُن şeklinde (Sad harfinin zammesiyle) okunduğunda meylettir, صِرْهُن şeklinde (Sad harfinin kesresiyle) okunduğunda ise “kes” anlamında olduğunu belirtir. Daha sonra da el-Ferra'nın (v. 207) “bu kelimenin kesmek anlamında kullanıldığını görmedim” dediğini, ez-Zeccac'ın (v. 311) da herhangi bir isim vermeden lugat ehline isnad ederek kelimenin “kendine meylettir” anlamında olduğunu belirttiğini nakletmektedir.⁸⁸

el-Cevherî (v. 393), kelimenin meylettirmek anlamına geldiğini belirtmekte, daha sonra da kelimenin bu anlamda kullanıldığının örneği olarak Bakara sûresinin 260. âyetini zikretmektedir. Bir şüirden örnek vermek sûretiyle kelimenin kesmek ve ayırmak anlamında kullanıldığını da daha sonra belirtmektedir.⁸⁹

İbn Fâris (v. 395) ise, kelimenin meyletmek anlamında olduğunu belirtmekle yetinmekte ve hiçbir örnek vermediği gibi kesmek anlamına geldiğine dair herhangi bir imada bile bulunmamaktadır.⁹⁰

İsfahani (v. 502) daha meşhur olan صُرْهُن kıraatı yerine صِرْهُن şeklindeki (Sad harfinin kesresiyle) kıraatı esas alarak kelimenin meyletmek anlamına geldiğini belirttikten sonra kesmek anlamında kullanıldığını da قیل kaydıyla verir. Daha sonra kelimenin صُرْهُن şeklinde (Sad harfinin zammesiyle) de okunduğunu ve bu kıraate göre “çağırarak” anlamına geldiğini, herhangi bir atıfta bulunmadan “bazılarının görüşü” olarak belirtir.⁹¹

Erken dönem dilcilerinden Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (v. 210) kelimenin kesmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre صُرْتُ - تصور şeklindeki (sad harfi zamme) okuyuşa göre “kendine alıştır, sonra da kes” anlamında; صِرْتُ şeklindeki (sad harfi kesra) okuyuşa göre ise “kes ve parçala” anlamındadır.⁹² Bu bağlamda Ebû Ubeyde'nin kelimeye verdiği anlamın doğruluğunu kanıtlamak üzere “hükümleri ayırdık” anlamına gelen صُرْنَا به الحكم ifadesini delil

⁸⁷ Ferrâ, Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyad, *Maani'l-Kur'an*, Beyrut, 1983, I/174.

⁸⁸ Ezherî, XII/227.

⁸⁹ İsmail b. Hammad, el-Cevherî, *es-Sihah Tacu'l-Luğa ve Sihahu'l-Arabiyye*, Beyrut, 1990, II/717.

⁹⁰ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed, *Mu'cemu Makayisi'l-Luğa*, Beyrut, 1979, III/320.

⁹¹ el-İsfahânî, Râğıb, *el-Müfredât fi Çaribi'l-Kur'an*, Beyrut, ty., s. 290.

⁹² Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecazu'l-Kur'an*, Kâhire, ty., I/80. Ebu Ubeyde kelimeyi şöyle tanımlar:

فمن جعل من صُرْتُ تصور، ضمّ، قال: {صُرْهُنْ إِلَيْكَ} ضَمَّهِنَّ إِلَيْكَ، ثم اقطعهن. {ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا}

olarak sunmasının da⁹³ isabetli olmadığını belirtmekte yarar vardır. Çünkü âyette söz konusu fiil إلى harf-i ceriyle kullanılırken Ebû Ubeyde'nin verdiği örnek cümlede fiil ب harf-i ceriyle kullanılmıştır.

Ebû Ubeyde'nin, Kur'an'ın önemli kavramlarından olan te'vîl'i "tefsir, yorum" şeklinde izah etmek sûretiyle kendisinden sonraki birçok âlimi etkilediği gibi⁹⁴, dilciler arasında söz konusu olan âyeti, kuşların kesilip parçalanması şeklinde izah etmesi de dildeki otoritesi nedeniyle âyetin doğru anlamı ile ilgili sorunların ortaya çıkmasında etkili olduğu kanaatini bizde uyandırmıştır.

Ayrıca tefsirde otorite olan Taberî'nin (v. 310), bütün Medine, Hicaz ve Basra kıraatlerinde sad harfinin zammesıyla ضَرْهُنَّ şeklinde okunan kelimenin, alıştırmak veya meyletmek anlamında olduğuna dair görüşleri naklettikten sonra aynı kıraat ile kesmek anlamına da gelebileceğine dair açık kapı bırakması, daha sonra da kelimeye kesmek anlamını vermenin daha doğru olduğunu kendi tercihi olarak ifade etmesinin⁹⁵ de âyetin doğru anlaşılmasındaki ihtilafların diğer bir sebebi olduğunu düşünüyoruz.

Yukarıda verilen bilgiler dikkate alındığında birçok konuda müfessirlerin büyük bir kesiminden farklı görüşleriyle ön plana çıkan Ebû Müslim İsfahanî'nin (v. 322) konu ile ilgili muhalif gibi görünen görüşünün de aslında göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Ona göre âyetin maksadı, ruhların ait oldukları bedenlerine kolay bir şekilde dönmelerine dair somut bir misal vermek olup kuşların alıştırılmasından sonra çağrıldıkları takdirde bu çağrıya icabet edip gelecekleri şeklinde anlaşılmalıdır. Daha sonra bu görüşünü şu delillerle izah eder:

a. Arapça'da ضَرْهُنَّ emrinin meşhur anlamı, "onları alıştır/meylettir" şeklinde olup âyette "kesmek/boğazlamak" anlamına geldiğini gösteren herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Bu nedenle âyete "kesmek ve boğazlamak" anlamını vermek, bir delilin delalet etmediği bir manayı âyete ilave etmek olur ki bu doğru değildir.

b. Eğer bu ifadenin maksadı, "onları kes" anlamında olsaydı Allah, ضَرْهُنَّ ifadesinden sonra "إليك=sana" kelimesini kullanmazdı. Çünkü bu kelime "kesmek" anlamında kullanıldığında إلى harf-i cerrini almaz, "meylettirme, alıştırma" anlamına geldiğinde إلى harf-i cerri ile kullanılır.

⁹³ Ebu Ubeyde, I/81.

⁹⁴ Işıcık, Yusuf, *Kur'anı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil*, İstanbul, 1997, s. 38.

⁹⁵ Taberî, IV/634-643.

c. Âyetteki “sonra onları çağır” emrindeki “هن” zamiri, o kuşların parçalarını değil, kuşların kendisini gösterir. Ayrıca “koşarak sana geleceklerdir” sözündeki zamir de, o kuşların parçalarını değil, kendilerini göstermektedir.⁹⁶

Kesilip parçalanan kuşların çağrıya icabet ederek gelmelerinden çok eğitilip alıştırılan kuşların çağrıya icabet ederek gelmeleri şeklindeki anlamın daha isabetli olduğunun gerekçesi sadece dil bilimsel izahlar değildir. Aynı zamanda eşyaya hükmetme bakımından insan-Allah mukayesesi temelinde izahlar da yapılabilir. Çünkü ölümlerin nasıl diriltildiğini öğrenmek isteyen Hz. İbrâhîm'e, kendisine alıştırdığı kuşların dirilmesi için çağırmasının yeterli olduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla âyette, Allah ile yaratıklar arasında böyle bir bağın mevcut olduğu ve “gelin!” diye seslendiğinde onların koşup geldikleri/gelecekleri anlatılmaktadır.⁹⁷ Diğer bir ifadeyle kuşları eğitime gücüne sahip olan insan, çağırısına uyacak şekilde kuşları eğitebildiğine göre her şeyin iradesine teslim olduğu Allah'ın da sadece 'ol!' diyerek her şeye hayat verebileceği belirtilmektedir.⁹⁸ Yani Hz. İbrâhîm, terbiye ettiği kuşları çağırduğunda nasıl uçarak kendisine geliyorsa, Allah da ruhları çağırduğunda onlar da kuşlar gibi uçarak kendilerini terbiye eden Rabbe varacaklar.⁹⁹

Kaldı ki kuşların kesilip parçalanmasından ve farklı dağlara bırakılmasından sonra gelmeleri, ölümlerin nasıl diriltildiğini görmeyi sağlamaz. Çünkü kuşlar,

⁹⁶ Râzî, VII/45.

⁹⁷ Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul, 2012, I/280.

⁹⁸ Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, (Tercüme: Ahmet Ertürk-Cahit Koytak), İstanbul, 1997, s. 80.

⁹⁹ İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an (Gerekçeli Meal-Tefsir)*, İstanbul, 2010, s. 90. Bu konuda yapılan en aykırı yorumlardan birisi şöyledir: “Fitrat olarak zaten, Allah'tan gelen insan ruh ve bedenlerinin, öldükten sonra çağrıldıklarında kuşlar gibi Allah'a dönmek için dirilmeleri de işte böyledir veya çeşitli çağlara ve mekânlara ayrılmış/yayılmış insan gruplarının Allah'a dönmeleri de işte böyledir... görüldüğü gibi bu örnek, ölümden sonraki hayatın nasıl olacağına dair bir metafor (eğretileme, mecaz) olmaktadır. Yani bir örnek verip, onun üzerinden ötesini kavratmaya çalışma... Aynı zamanda bu, yeryüzünde dağılmış, ölmüş bitmiş bir topluluğun/milletin/ümmetin nasıl dirileceğini gösterir çarpıcı bir örnektir de. Şöyle ki: Parçalanmış, her bir yeryüzünün bir köşesine dağılmış bir ümmet de, işte böyle yeniden dirilip ayağa kalkabilir. Önce bütün bu parçalar, ortak bir ittihat ülküsü içinde tek bir noktaya doğru alıştırılmalıdır. Bu nokta, "vahdet" fikridir. Bir amaç ve ülkü etrafında toplanmanın şart olduğu düşüncesidir. Bunun tekrar üzerinde durulmasıyla, zihinler bu fikre ulaşacaktır. Sonra günü gelip de, "ey Ümmet-i Muhammed! Allah için birleşin" dendiğinde; kuşlar gibi buldukları dağlardan, tepelerden, ovalardan, parça parça edildikleri ülkelerden sökün ederek gruplar halinde bir noktaya doğru akacaklardır... işte "İbrâhîm'in kuşları" böyle toplandığı gibi, "İbrâhîm milleti" de böyle toplanacaktır..." Bk.: Eliaçık, R. İhsan, *Yaşayan Kur'an (Türkçe Meal/Tefsir)*, İstanbul, 2007, I/134.

Hız. İbrâhîm'in bulunduğu mekânda değil, uzakta bulunan dağlarda diriltiymiştir. Dolayısıyla Hız. İbrâhîm sadece kuşların kesilip parçalanmasından önceki durumlarını görmüş olmaktadır.¹⁰⁰

Kuşların kesilip parçalandığı görüşü, daha isabetli olduğunun düşünülmesine neden olacak kadar tefsir kaynaklarında ön plana çıkarılmasına rağmen, filolojik açıdan alıştırılıp eğitildiğı görüşü daha isabetli görünmektedir.

Sonuç

Hız. İbrâhîm'in, Allah'ın kendisine ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini istemesi ve bunun dört kuş üzerinden anlatılması ile ilgili Bakara sûresinin 260. âyeti, hem tefsir hem de buna bağlı olarak meallerin, anlamı üzerinde ihtilaf ettiğı bir âyettir. İhtilaf konusu olan husus, bir taraftan Hız. İbrâhîm'in bu isteğinin öldükten sonra dirilme inancında bir zaaf eseri olup olmadığı tartışmalarına neden olurken, diğer taraftan kuşlarla ilgili yaşanan sürecin nasıl olduğuna dair bazen asılsız bazen de tutarsız açıklamalara neden olmaktadır.

Hem konumuz olan âyetin bulunduğu bağlam hem de Kur'an bütünlüğü içerisinde konuyu değerlendirdiğimizde Hız. İbrâhîm'in Allah'tan kendisine ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini istemesinin bir zaaf olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu âyetten önce geçen 258. âyette Hız. İbrâhîm, Allah'ın tek Rab olduğuna dair muhatabını ikna etmek amacıyla Allah'ın ölüleri dirilttiğini dile getirmektedir. Kur'an bütünlüğü dikkate alındığında da Hız. İbrâhîm'in babası için bağışlanma dilemesi dışında bütün davranışlarının örnek alınması gerektiğı bildirilmekte, dolayısıyla ölülerin nasıl diriltildiğine dair sorusunun bir zaaf sonucu olmadığı anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Hız. İbrâhîm'in ölülerin nasıl diriltildiğini görmek istemesinin nedeni ile ilgili nakledilen rivayetlerin tutarsız ve çelişkili olmasının yanı sıra baştan sona problemlili olduğu görülmektedir.

Hız. İbrâhîm'in alması istenen dört kuşun nasıl bir işleme tabi tutulmuş olduğu konusuna gelince; bu konudaki rivayetlerde daha çok kuşların, kesilip parçalandıktan ve parçalar dağların tepesine bırakıldıktan sonra çağrılmaları üzerine gelmiş oldukları şeklindeki yaklaşım ön plana çıkmakta, kuşların eğitilmesi/alıştırılması şeklindeki yaklaşım ise ikincil bir anlam olarak verilmekte, hatta bazen aykırı bir anlam olarak yorumlanmaktadır. Buna bağlı olarak Türkçe meallerde de âyetin üç farklı şekilde çevrildiğı görülmektedir. Bazı mealler kuş-

¹⁰⁰ Reşid Rıza, III/57.

ların sadece kesilip parçalandıklarına dair anlamı verirken, bazı mealler de sadece eğitilip alıştırıldıkları anlamını vermektedir. Her iki görüşü bir arada sunmak sûretiyle âyeti anlamlandıran mealler de dikkate değer sayıdadır.

Âyet ile ilgili gerek rivayetlerin, gerekse meallerin ortaya koyduğu bu yaklaşımların hangisinin daha isabetli olduğunu belirlemek, *ضُرُّهُنَّ إِلَيْكَ* ifadesinin anlamını doğru tespit etmekle mümkündür. Erken dönem lügat kaynaklarının ve erken dönem dilcilerinin tamamına yakını, bu ifadenin asıl anlamının “meylettirmek, alıştırmak, eğitmek” olduğunu belirtmişlerdir. Hal böyleyken sonraki dönem kaynaklarında bu ifadeye “kesip parçalama” şeklinde anlam verilmesi daha çok kabul görmüştür. Bunda özellikle dilde otorite sayılan Ebû Ubeyde'nin kelimeye “kesip parçalama” anlamını vermeyi tercih etmesinin yanı sıra, Taberî'nin de bu anlamın daha uygun olduğuna dair tercihinin etkili olduğu kanaatindeyiz.

Kuşların alıştırılması şeklindeki anlamın tercihe daha çok değer olduğuna dair dikkate alınması gereken bir başka husus da şudur: Ölülerin nasıl diriltildiğini soran birisine, canlı olan bir varlığın öldürülüp tekrar diriltilerek gösterildiğinin iddia edilmesi, zaten mahiyeti anlaşılmayan öldükten sonra diriliş konusunun yeniden aynı tarzda gösterilmesi anlamına gelecektir. Üstelik kesilip parçalanan kuşların iddia edilen dirilişinin Hz. İbrâhîm'in yanı başında değil de uzakta bulunan dağların tepesinde gerçekleşmiş olması da konuyu gözlemlemek isteyen birisi için ayrı bir problem teşkil etmektedir.

Bu bilgiler ışığında Bakara sûresinin 260. âyetinin çevirisinin şu şekilde olmasının daha isabetli olacağı sonucuna ulaşılmıştır:

“Bir zamanlar İbrâhîm şöyle demişti: “Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster”. Allah “Yoksa inanmıyor musun?” deyince, “Tabi ki inanıyorum. Fakat kalbim mutmain olsun diye bunu istiyorum” demişti. Allah “Öyleyse, dört kuş tut, onları kendine alıştır. Ardından her birini bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki Allah Azîzdir, Hakîmdir.”

KAYNAKÇA

Ahfeş, Ebu'l-Hasan Said b. Mes'ade, *Meani'l-Kur'an*, Kahire, 1990.

Aldemir, Halil, “Vahiy Öncesi Kur'an Kıssalarının Bilinebilirliği”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2011, c: 11, Sayı: 1, s. 195-218.

Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer (Diyanet İşleri Başkanlığı), *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Ankara, 2006.

Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut, ty.

- Atay, Hüseyin-Kutluay, Yaşar, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, İstanbul, 1965.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İstanbul, 2001.
- Beğavi, Ebu Muhammed Huseyin b. Mes'ud, *Meâlimu't-Tenzîl*, Riyad, 1409.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, ty.
- Bikâî, Burhanuddin Ebu'l-Hasan İbrâhîm b. Ömer, *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyâtî ve's-Suver*, Kahire, ty.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmu'l-Kur'ani'l-Hakîm et-Tefsîru'l-Vâdîh Hesebe Tertibi'n-Nüzûl*, Mağrib, 2009.
- _____, *Siyer Eşliğinde Kur'an'ı Anlamak Fehmu'l-Kur'an Nüzul Sırasına Göre Tefsir*, (Terc.: Muhammed Coşkun), İstanbul, 2013.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tacu'l-Luğa ve Sihahu'l-Arabîyye*, Beyrut, 1990.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul, 1981.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu-Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri*, İstanbul, 1998.
- Duman, Zeki, *Beyanu'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, Ankara, 2006.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut, 1993.
- Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezaya'l-Kitabi'l-Kerîm*, riyad, ty.
- Eliaçık, R. İhsan, *Yaşayan Kur'an (Türkçe Meal/Tefsir)*, İstanbul, 2007.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Kur'an Meâli*, İstanbul, 2012, (Yayına Hazırlayan: Recep Şentürk-Âsım Cüneyd Köksal).
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, (Tercüme: Ahmet Ertürk-Cahit Koysak), İstanbul, 1997.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luğa*, Kahire, ty.
- Fadlallah, Muhammed Hüseyin, *Min Vahyi'l-Kur'an*, Beyrut, 1998.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, basım yeri ve tarihi yok.
- Ferrâ, Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyad, *Maani'l-Kur'an*, Beyrut.
- Feyizli, Hasan Tahsin, *Feyzü'l-Furkan Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, İstanbul, 2007.
- Huvvarî, Hud b. Muhakkem, *Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz*, Beyrut, 1990.
- İsfahânî, Râğîb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, Beyrut, ty.
- İşıcık, Yusuf, *Kur'an Meâli*, Konya, 2010.
- _____, *Kur'anı Anlamada Temel Bir Problem Te'vîl*, İstanbul, 1997.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, Kahire, 1999.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalib, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, Beyrut, 2001.
- İbn Ebi Hatim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Riyad, 1997.

- İbn Faris, Ebu'l-Huseyin Ahmed, *Mu'cemu Makayisi'l-Luğa*, Beyrut, 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, ty.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'an'il-Azîm*, Riyad, 1997.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an (Gerekçeli Meal-Tefsir)*, İstanbul, 2010.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâni-i Kur'an)*, İstanbul, 1977.
- Karaman, Hayrettin-Çağırıcı, Mustafa-Dönmez, İ. Kafi-Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara, 2007.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, "Dinsel Şüphe", *Kelam Araştırmaları*, 2005, 3/2.
- Kısa, Mahmut, *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, Konya, 2013.
- Kitab-ı Mukaddes.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'an*, Beyrut, 2006.
- Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevazin b. Abdulmelik en-Nisabûrî, *Letâifu'l-İşârât*, Kahire, ty.
- Ma'mer b. Musennâ, Ebu Ubeyde, *Mecazu'l-Kur'an*, Kahire, ty.
- Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm (Te'vilatu Ehli's-Sunne)*, 2004, Beyrut.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, Beyrut, ty.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, (Terc. Ahmed Asrar), Ankara, 1985.
- _____, *Tefhimu'l-Kur'an*, (Terc. Kurul: Muhammed Han Kayani, Yûsuf Karaca, Nazife Şişman ve diğerleri), İstanbul, 1986.
- _____, *Tefhimu'l-Kur'an Meâli*, (Terc.: Durmuş Bulgur), Konya, 2004.
- Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Beyrut, 2003.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *Sahîhu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Mısır, 1929.
- Nisâbûrî, Hasan b. Muhammed b. Huseyin, *Tefsîru Ğarâibu'l-Kur'an ve Reğâibu'l-Furkan*, Beyrut, 1996.
- _____, *Îcâzu'l-Beyân an Meâni'l-Kur'an*, Riyad, 1997.
- Önkâl, Ahmet, "Hz. İbrâhîm'in Tebliğ Metodu", 1. Hz. İbrâhîm Sempozyumu, Şanlıurfa, 2007.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, İstanbul, 2012.
- Piriş, Şaban, *Kur'an Yolu-İniş Sırasına Göre Anlam ve Tefsiri*, Kayseri, ty.
- Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, 1981.
- Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Mısır, 1367.
- Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed, *el-Keşf ve'l-Beyan*, Beyrut, 2002.
- San'ani, Abdurrezzak b. Hemmam, *Tefsiru'l-Kur'an*, Riyad, 1989.

- Semerikandi, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b.İbrâhîm, *Bahru'l-Ullûm*, Beyrut, 1993.
- Suyûtî, Celaluddin, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Kahire, 2003.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, basım yeri yok, 1994.
- Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul, 2012.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, 1997.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Kahire, 2001.
- Toptaş, Mahmut, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, İstanbul, 2004.
- Yar, Erkan, Hz. İbrâhîm ve Akılcı Metodu, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2006, cilt: IV, sayı: 2.
- Yavuz, A. Fikri, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâl-i Âlisi*, İstanbul, ty.
- Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, İstanbul, ty.
- Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, İstanbul, 1998.
- Yıldız, Mustafa, *Son Mesaj Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, İstanbul, 2007.
- Zeccac, Ebu İshak İbrâhîm b. es-Serî, *Meani'l-Kur'an ve İ'rabuhu*, Beyrut, 1988.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-Belağa*, Beyrut, 1998.
- Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib, *Tefsiru Ğaribi'l-Kur'ani'l-Mecîd*, Haydarabad, 2001.
- Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Munir*, Beyrut, 1991.

İNTERNET SİTESİ:

<http://www.kuranmeali.org>

Ehl-i Sünnet Kelamına Giden Süreçte Ebu Hanife ve Şafîî'nin El-Fıkhu'l-Ekber Adlı Risalelerinde Yer Alan İtikadi Konuların Mukayeseli Tahlili

Hamdi GÜNDOĞAR¹

Özet : İmam Ebu Hanife ve İmam Şafîi Selef dönemi âlimlerinden olup birer fıkıh mezhebi kurucularıdır. Ebu Hanife ve Şafîi, fıkıhın yanı sıra akaid ve kelam meseleleri ile de ilgilenmişlerdir. Ebu Hanife "el-Fıkhu'l-ekber" adlı risalesinde akaide ilişkin görüşlerini muhtasar bir şekilde yazmıştır. Ebu Hanife risalesinde nakli delillere fazla yer vermeden konuları akli delillerle izah eder.

İmam Şafîi'nin "el-Fıkhu'l-ekber fî usûli'din" adlı risalesi Ebu Hanife'nin risalesine göre daha hacimli ve mufassaldır. Şafîi risalesinde konularla ilgili nakli delilleri verdikten sonra akli izahlar yapar. Ebu Hanife'nin risalesinde yer almayan "imamet" gibi bazı konular Şafîi'nin risalesinde yer almıştır. Her iki imam da risalelerinde dönemlerindeki muhalif grupların görüşlerine cevap tekil edecek açıklamalarda bulunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Ebu Hanife, Şafîi, Akide, Kelam, el-Fıkhu'l-ekber

Comparative analysis of topics of faith issues included in the Imam Abu Hanifa and Imam Shafîi's tractates in the process leading to Ahl al-Sunna theology

Abstract: Imam Abu Hanifa and Imam Shafîi were scholars of Salafi period of İslam and they were founders of a sect of Islamic law. Abu Hanifa and Shafîi were interested in faith issues as well as law. Abu Hanifa explained his opinions related to Islamic faith briefly in his tractate named "Al-Fıkhu'l-Akbar". Abu Hanifa explains subjects of faith with evidences based on reasoning, giving little space to evidences based on revelation.

İmam Şafîi's tractate named "Al-Fıkhu'l akbar fî usûli'd-din" is more voluminous and detailed compared to Abu Hanifa's tractate. Şafîi firstly gives evidences based on revelation about the subjects then gives rational explanations. Issues such as the imamate not included in Abu Hanifa's tractate are treated in Şafîi's tractate. Both imams made statements which provide answers to the opinions of the dissident sects in that period.

Key Words: Abu Hanifa, Shafîi, faith, kalam, Al-Fıkhu'l-akbar

¹ Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi Öğretim Üyesi.

Giriş

İlk asırlarda İslam dünyasında hâkim olan akide Selef akidesi olmuştur. Hicretin II. Yüzyılından itibaren bid'at fırkaları ilmi manada teşekkül etmeye başlamış, III. Asırdan sonra Ehl-i Sünnet'in kelâm fırkaları ortaya çıkıp İslam dünyasına yayılmıştır. Selefiyye'nin şiarı akaid sahasında akla rol vermemek ve müteşabihatın te'viline girişmemektir. Nitekim Selefiyye Allah'ın zati, fiili ve haberi sıfatlarını naslarda yer aldığı gibi, te'vile gitmeksizin kabul etmiştir. Bununla beraber selef âlimleri Allah Teâlâ'yı hiçbir şekilde yaratılan şeylere benzetmez, teşbihin her çeşidinden büyük bir titizlikle kaçınmışlardır.²

Selefiyye, Allah'ın sıfatlarının yanı sıra kaza-kader, insan hürriyeti, büyük günah işleyenin durumu, iman ve İslam'ın tanımları, rü'yetullah gibi konuları naslara uygun bir şekilde açıklamışlar, naslara ters düşecek bir te'vilden kaçınmışlardır. Selef âlimleri Kur'an'ın yanı sıra mütevatir olmasa da Hz. Peygamber'den sahih olarak nakledilen akideye dair ahad rivayetlere iman etmeyi gerekli görmüşlerdir.³

Selef dönemi âlimleri akaide ilişkin konularda küçük risaleler yazmışlardır. Bu risalelerde Ehl-i Sünnet akidesi umumiyetle veciz ifadeler halinde hülâsa edilmiş, genellikle bu risalelerde mukabil görüşlere, itiraz ve münakaşalara yer verilmemiştir.⁴

Selef döneminden olup akide risalesi yazan âlimlerin başında İmam Azam Ebu Hanife gelmektedir. Ebu Hanife'den bir dönem sonra yaşayan âlimlerden İmam Şafii'ye de nispet edilen "*el-Fıkhu'l-ekber fi usûli'd-din / el-Fıkhu'l-ekber fi't-tevhid*" isimli bir risale bulunmaktadır.

Ebu Hanife, H. 80-150 yılları arasında, İmam Şafî ise H. 150-204 yılları arasında yaşamıştır. Ebu Hanife ve Şafîi kendi isimleriyle anılan birer fıkıh mezhebinin kurucularıdır. Ancak bu iki imam sadece fıkıhla meşgul olmamışlar, aynı zamanda akaid ve kelam ile ilgili meselelerde de fikir beyan etmişlerdir.

Bazı tereddütler olmakla beraber ulemanın büyük çoğunluğu nezdinde Ebu Hanife'nin "*el-Fıkhu'l-ekber*" adlı risalesinin kendisine aidiyeti hususunda

² Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, Ankara 2014, s.115.

³ Özler, Mevlüt, "Selefiyye", *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s. 108-110.

⁴ Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, s. 118.

problem bulunmamaktadır.⁵ Ancak Şafii'nin “*el-Fıkhü'l-ekber fi usûli'd-din*” adlı risalesinin kendisine aidiyeti hakkında önemli şüpheler vardır ve söz konusu risale kendisine nispet edilen eserler arasında zikredilmektedir.

Aybakan'a göre çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan ve “*el-Fıkhü'l-ekber fi't-tevhîd*” (Lazkiye, ts.), *el-Fıkhü'l-ekber fi 'ilmi usûli'd-dîn* (şerh ve tahkik: Abdü Ahmed Yâsîn, baskı yeri ve tarihi yok) adıyla basılan eser her ne kadar Şafii'ye nispet edilmekteyse de klasik döneme ait yerleşik kelâm ve fıkıh terminolojisini kullanması ve en az yüz yıl sonra Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye arasında tartışmaya açılan meseleleri içermesi sebebiyle, Şafii'nin akaide dair görüşlerini tesbit edip bunları günün ilim diliyle yazan daha sonraki dönem âlimlerinden birine ait olması kuvvetle muhtemeldir (*el-Fıkhü'l-ekber*, neşredenin girişi, s. 8-10).⁶

Ancak Şafii'nin, Ebu Hanife'den sonra yaşamış olması, onun da Ebu Hanife gibi fıkıhın yanında kelim ile meşgul olduğunun biliniyor olması ve döneminde Mu'tezile kelâm ekolünün kurulmuş olması gibi nedenler, Şafii'nin böyle bir risale yazmış olabileceği kanaatini kuvvetlendirmektedir.

Ebu Hanife'nin hayatı, insanın fiillerinde zorunluluk altında olduğunu iddia eden Cebriyye ve insanı fiillerinde tek sorumlu olarak gören, Allah'ın iradesinin insan fiillerinde bir tesirinin olmadığını ileri süren Mu'tezile gibi kelâm ekollerinin kurucularının zamanında geçti. Buna Haricilik, Mürcie ve Şia gibi akımları da eklemek mümkündür. Ebu Hanife'nin risaleleri incelendiğinde bütün bu akımların değişik konularda geliştirdikleri görüşlerine dolaylı veya doğrudan cevaplar verilerek eleştirildiği görülür.⁷

Ebu Hanife, “*el-Fıkhü'l-ekber*” adlı risalesinin yanı sıra “*el-Âlim ve'l-müteallim*”, “*el-Fıkhü'l-ebser*”, “*er-Risale*” ve “*el-Vasiyye*” gibi risalelerinde de akaide müteallik konularda görüşlerini beyan etmiştir. Ebu Hanife'nin *el-Fıkhü'l-ekber* isimli risalesi sayfa olarak az olmakla beraber akaide ilişkin önemli konu başlıklarının bir arada verildiği önemli bir akide metni niteliğindedir.

İmam Şafii'nin kendi eserlerinde açık ifadelerle rastlanmamakla birlikte onun bu konudaki yaklaşımlarıyla ilgili rivayetlere göre başlangıçta kelâm

⁵ *el-Fıkhü'l-Ekber'in* Ebu Hanife'ye aidiyeti konusunda geniş bilgi için bk., Ramazan Altıntaş, “Ebu Hanife'nin Kelâm Metodu ve “*el-Fıkhü'l-Ekber*” adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar”, *İslami Araştırmalar*, 2002, XV, sayı: 1-2, (Ebu Hanife Özel Sayısı), s. 194-196.

⁶ Aybakan, Bilal, “Şafii”, *DİA*, XXXVIII, s. 231.

⁷ Altıntaş, Ramazan, “Ebu Hanife'nin Kelâm Metodu ve “*el-Fıkhü'l-Ekber*” adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar”, *İslami Araştırmalar*, 2002, XV, sayı: 1-2 (Ebu Hanife Özel Sayısı), s. 192,193.

uğraştığı halde, bu alanda kişinin ayağının her an kayabileceği ve kötü bir âkibete mâruz kalabileceği gerekçesiyle kelâmı bırakıp fıkha yöneldiği belirtilmiştir. Şâfiî, istediği takdirde muhalif gördüğü her anlayışla ilgili bir kitap telif edebileceğini, fakat kelâmı birlikte anılmak istemediği için buna girişmediğini söylemiş, talebelerini de kelâmı meşgul olmaktan sakındırmış, döneminin kelâmcılarına karşı mesafeli durduğu gibi onların kelâm anlayışlarını ağır bir dille eleştirmiştir. Başta itikadi meseleler olmak üzere bütün dinî meselelerin vahiy kaynaklı bilgi çerçevesinde izah edilmesi gerektiğini belirten Şâfiî, kelimelerin itikadî meseleleri Kur'an ve Sünnet'ten bağımsız, sırf rasyonel bir zeminde ele aldığı kanaatindedir.⁸

Daha çok Mu'tezile'yi ve temel tezlerini eleştiren Şâfiî Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenlere şiddetle karşı çıkmıştır.⁹ Ayrıca Râfîzî, Kaderî, Mürcîî gibi fırkaları eleştirdiğine dair rivayetler mevcuttur¹⁰ İtikad esaslarının naslarda ifade edildiği şekliyle benimsenip teslim olunması gerektiğini belirten, felsefi izahlara gidilmesini tasvip etmeyen ve bunun pratik bir yararının da olmadığını düşünen Şâfiî'ye göre kulun görevi Allah'ın rızasını kazanmaya yarayacak amelleri belirleyip yerine getirmektir. Bunu bırakıp Allah hakkında konuşmak bir tür haddi aşmaktır.¹¹

Şâfiî'nin eleştirdiği Mu'tezili kelâm anlayışında itikada taalluk eden meselelerde vahye müracaat edilmekle beraber akla büyük önem verilmiş, akılla çelişir gibi görünen naslar akılla te'vil edilmiştir. Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, her konuda nakli esas alan, itikadi konularda akla müracaatı tasvip etmeyen selef âlimleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir. İmam Şâfiî de bazı konularda akli izahlar yapmış olmasına rağmen temelde selef akidesine bağlı kalmış, itikadi meselelerde naslarda bildirilen esaslara tabi olunmasını istemiş, nassı akla öncelemiştir.

Şâfiî'ye göre, Allah'ın Kur'an ve Sünnet ile haber verilmiş isim ve sıfatları vardır. Bunlardan delille sabit herhangi bir hususu reddetmek hiç kimseye câiz değildir. Delil getirilmesine rağmen Allah'ın isim ve sıfatlarını inkâr eden kişi kâfir olur. Delil sabit olmadan kişi bilmemekte mâzur sayılır. Zira bu, akılla ve düşünmekle kavranabilecek bir husus değildir. Şâfiî, kendisine haber ulaşma-

⁸ Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, s. 227.

⁹ Ebû Âsım el-Abbâdî, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfiyye*, (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 55; Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, s. 227.

¹⁰ Ebû Âsım el-Abbâdî, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfiyye*, s. 12-13, 26; Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, s. 227.

¹¹ Ebû Âsım el-Abbâdî, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfiyye*, s. 60; Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, s. 227.

dıkça bu tür konularda kimsenin tekdir edilemeyeceğini belirtir ve şöyle der; bu sıfatların varlığını kabul eder ve bunlarda teşbihe gitmeyiz. Şafîî, kaderle ilgili bir soruya da, "Allah hayrın da şerrin de yaratıcısıdır" cevabını vermiştir.¹²

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığına göre Şafîî'nin karşı olduğu kelami anlayış muhtemelen daha önceki Selef ulemasının da itirazlar yönelttiği Mu'tezile kelam anlayışıdır. Nitekim kendisi söz konusu kelamcıların itikadi meseleleri akli bir zeminde ele aldıkları kanaatini belirtmiştir. İtikadi meseleleri rasyonel olarak ele alan ekol Mu'tezile'dir. Ne var ki Şafîî risalesinde bazı itikadi meseleleri açıklarken kendisi de zaman zaman akli delilleri kullanmıştır. Dolayısıyla Şafîî de bir anlamda kelam yapmıştır. Ancak Şafîî'nin kelamı Ehl-i sünnet anlayışı üzere olan bir kelamdır denilebilir.

Bu makalede Ebu Hanife'nin "*el-Fıkhü'l-ekber*" ve İmam Şafîî'ye nispet edilen *el-Fıkhü'l-ekber fi usûli'd-din* isimli risalelerde yer alan akaid ve kelama ilişkin belli başlı konularda müelliflerin görüşlerini karşılaştırmalı olarak vermeye çalışacağız.

Ebu Hanife'nin "*el-Fıkhü'l-Ekber*"¹³ isimli risalesinde yer alan konu başlıklarını şöyle sıralamak mümkündür.

Tevhid, İman esasları, Allah'ın sıfatları

Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesi

Allah'ın zatı ve haberi sıfatlar

Allah'ın iradesi, yaratma ve kesb, kader ve kaza

Peygamberlerin ismet sıfatı, peygamberlerden sonra insanların fazilet sırası

Büyük günah meselesi, Mürcie'nin görüşü ve reddi

Peygamberlerin mucizeleri, evliyanın kerametleri

Mestler üzerine meshetmek, Teravîh namazı

Rızık, Rü'yetullah

İman'ın tanımı, imanın artması ve eksilmesi, iman ve İslam kavramları

Allah'ın zatı hakkında bilgimiz

Peygamberlerin şefaati, Mizan, Havz

¹² Aybakan, "Şafîî", *DİA*, XXXVIII, s. 227.

¹³ Bu çalışmada *el-Fıkhü'l-ekber'in* Haydarabad/Dekkan 1342 tarihli nüshası esas alınmıştır.

Cennet ve Cehennem yaratılmışlığı

Kabirde Munker- Nekir suali

Kabirde ruhun cesede iade edilmesi ve kabir azabı

Haberî sıfatların bir başka dille (Farsça) ifadesi

Hz. Peygamber'in çocukları

Mirac, Kıyamet alametleri

Şafiî'nin "*el-Fıkhü'l-ekber fî usûli'd-din*" / *el-Fıkhü'l-ekber fi't-tevhid*¹⁴ isimli risalesinde yer alan konu başlıkları şöyledir:

Mükellefin görevleri, Allah'ı bilmeyi gerektiren şartlar

Allah'ın varlığı, Allah'ın sıfatları

Rü'yetullah

Kesb, istitaat

Allah'ın üzerine bir şeyin vacib olmayışı

Allah'ın yaratmasının bir sebebe bağlı olmayışı

Allah'ın yok etme kudreti, Ba's

Allah'ın zulüm yapmaması

Allah'ın mülkünde dilediğini yapması

Ecel, Rızık

Nübüvvet, Mucize,

İlk ve son peygamberler, Peygamberlerin sayısı, Peygamberlerin ismeti

Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstünlüğü

İman, Mü'miniz demenin hükmü

Günahların imana zarar vermeyişi

Hz. Peygamber'in şefaati

Tevbesi kabul edilen kimse

Cennet ve Cehennem mevcut oluşu

¹⁴ Bu çalışmada *el-Fıkhü'l-ekber fî usûli'd-din*" isimli Muhammed Mahmud Muhammed Ferğali tarafından yayına hazırlanan Mısır 1406 tarihli nüsha esas alınmıştır.

Cennet ve Cehennemim yok olmayışı

Kabir azabı, Kabir suali

Mizan, sırat, Havz

Ümmetin icmasına muhalefet olmayışı

İmamet, Hulefa-i raşidin

İmametın şartları, Bir dönemde tek imamın oluşu

Sahabenin derecesinin ulaşılmaz oluşu

A- Ebu Hanife ve Şafîî'nin Risalelerindeki Belli Başlı Konuların Mukayeseli Tahlili

1- Bilgi

Ebu Hanife ve İmam Şafîî akaide taalluk eden konuları tespit ederken nakli ve akli bilgileri esas almışlardır. Her iki imam Kur'an ayetleri ve sahih hadislerde bildirilen itikadi konuları kabul ederken ahad haberlerde varid olan itikadi konuların kabul edilip edilmeyeceği tartışmasına girmemişlerdir. Ancak daha sonraki zamanlarda kelam âlimleri ahad haberlerde belirtilen itikada ilişkin konuların kabul edilmesi meselesinde tartışmışlardır. Çoğunluk itibariyle kalamcılar, zan ifade etmeleri sebebiyle ahad haberlerle gelen itikadi esasların kabul edilemeyeceğini bildirirken azınlıkta olan bir kısım ulema ahad haberlerin bildirdiği itikadi konuların kabul edilebileceğini belirtmişlerdir.¹⁵

Cimâ'u'l-'ilm adlı eserinde Şafîî, Hz. Peygamber'den gelen haberleri bütünüyle reddeden ehl-i kelâmın yaklaşımını ilmî bulmadığı için bunları dışarıda bırakarak haber-i vâhid niteliğindeki hadisleri ancak birtakım ilâve şartlar eşliğinde kabul eden ehl-i re'yin yaklaşımını eleştirmiştir.¹⁶

2- Uluhiyyet

a) Tevhid

Ebu Hanife "*el-Fıkhu'l-Ekber*" adlı risalesine tevhidin tanımıyla başlar. Ona göre tevhid; Allah'ın varlığı ve birliğine ve diğer iman esaslarına inanmaktır. Ebu Hanife, İhlâs suresine referansta bulunarak Allah'ın sayı olarak değil,

¹⁵ Geniş bilgi için bk. Gündoğar, Hamdi, *İslam İtikadında Sünnet*, Çıra Yayınları, İstanbul 2006.

¹⁶ Aybakan, "Şafîî", *DİA*, XXXVIII, s. 230.

ortağı olmaması yönüyle tek olduğunu ifade eder. Allah yarattığı şeylerden hiçbirisine benzemez, yarattığı şeylerden hiçbirisi de O'na benzemez.¹⁷

Şafiî, mükellefin görev ve sorumluluklarına taalluk eden konu başlıklarıyla başladığı "*el-Fıkhü'l-Ekber fî usûli'd-din*" adlı risalesinin "İlahiyat" bölümünde âlemin yaratıcısının bir ve tek olduğunu, ikincisinin ve ortağının olmadığını belirtir. O, tevhid esasını Allah'ın vahdaniyet sıfatı düzleminde ele alır ve şöyle der: "Parçalara ve kısımlara bölünme Allah için imkânsızdır. O, zâtı ve sıfatları ile tek olup yaratılanlara benzemez. O, yaratılanları hem yoktan ve hem de var olandan yaratmak açısından da tekdir."¹⁸

Şafiî, "*Yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, yer ve gök fesada uğrardı...*"¹⁹ ayetine referansta bulunarak, ilahların çokluğunun, ihtilafların meydana gelmesini ve istenilen şeyin engellenmesini gerekli kıldığını belirtir.²⁰

Ebu Hanife ve Şafiî, risalelerinin başına "Tevhid" konusunu alarak İslam akaidinin temel rüknünün tevhid olduğunu belirtmişlerdir. Kur'an'ın Allah'ın varlığı ve birliğini bildiren ayetlerine referansla âlemde Allah'ın dışında bir ilahın varlığının imkânsızlığı ifade edilmiştir. Ebu Hanife ve Şafiî, "tevhid" in mahiyetini benzer kavram ve lafızlarla ifade etmişlerdir.

b) Allah'ın Zatı ve Haberi Sıfatlar

Ebu Hanife Allah'ın zâtı ile ilgili olarak şöyle der: Allah şeydir, ancak diğer şeyler gibi değildir. Allah için söz konusu olan şeyin manası; cisimsiz, cevhersiz, arazsız, sınırsız, rakipsiz, eşsiz ve benzersiz olmasıdır. Kur'an'da bildirildiği üzere Allah'ın eli (yed), yüzü (vech) ve nefsi vardır. O'nun eli, yüzü ve nefsi niteliksiz sıfatlardır. O'nun eli, gücü veya nimetidir denilemez. Çünkü bu durumda Allah'ın sıfatı ortadan kaldırılmış olur. Bu, Kaderiyye ve Mu'tezile mezheplerinin görüşüdür. Oysaki O'nun eli, O'nun niteliksiz olan sıfatıdır. O'nun gazabı ve rızası da niteliksiz olan iki sıfatıdır.²¹

Ebu Hanife Allah'ın haberi sıfatları konusunda selef anlayışından hareket etmiş ve bu sıfatları te'vil etmemiştir. Söz konusu sıfatlar daha sonraki Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelimcileri tarafından farklı anlamlarda yorumlanmışlardır. Ebu Hanife'ye göre Allah için "şey" kavramı kullanılabilir ancak bu şey cevher, araz, cisim nevinden bir şey değildir.

¹⁷ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, Haydarabad 1342, s. 4.

¹⁸ Şafiî, *el-Fıkhü'l-Ekber fî usûli'd-din*, Mısır, 1406, s. 14.

¹⁹ Enbiya, 21/22.

²⁰ Şafiî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 15.

²¹ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 6.

İmam Şafîî, risalesinde müstakil bir başlık altında Allah'ın cevher, cisim ve araz olmadığını belirterek şunları söyler: "Allah'ın zatından bir şeyin başka bir şeyle birleşmesi imkânsız olduğu için o, cevher olmaz, çünkü cevherler değişimden, hareketten, durgun olmaktan, renklerden, tatlardan, kokulardan vb. şeylerden ayrı olmaz. Ezeli olan Allah için değişim imkânsızdır, çünkü o cevher değildir. Aynı şekilde Allah'ın cisim olması da imkânsızdır. Çünkü cisim birleşik olan şeydir.²² Allah birleşik olmadığı gibi araz da değildir. Çünkü arazın daimi olması ya da onun daimi olduğunu söylemek imkânsızdır."²³

İmam Şafîî, Allah'ın sınırlı ve sonlu olmaktan beri olduğunu hatırlatarak bu hususta şunları söyler: Sınırlılık ve sonluluk Allah için caiz değildir. Varlığı için başlangıçta bir sınırlılığı olmayanın zâtı için de bir sonluluğu olmaz. Müellif bunu şöyle delillendirir: Sınırlı ve sonlu olan varlık için fazlalık ve noksanlık düşünmek mümkündür. Onun bir benzerinin sınırlı ve sonlu olması, birbirinden büyük ya da küçük olması, onun için; onu sınırlı ve sonlu olarak tahsis edecek, onu kudretiyle yaratacak bir ayırt ediciyi gerektirir. Bütün bunlar sonradan olmaya delalet eder. Allah Teâlâ ise bundan uzaktır.²⁴

Ebu Hanife ve Şafîî, Allah'ın cevher veya cisim olmadığı konusunu birbirine mütenasip biçimde izah etmişlerdir. İlahi sıfatların sadece Allah'a özgü olduğunu, bu sıfatların Allah'tan başka varlıklar için söz konusu olmadığını ifade etmişlerdir. Bu hususta Ebu Hanife ve Şafîî'nin düşüncelerinin aynı olduğunu görmekteyiz.

Ebu Hanife ve Şafîî'nin İslam akaidinin temel esası olan Tevhid'i açıklarken cevher, cisim ve araz kavramlarını kullanmış olmaları, bir anlamda erken bir dönemde akaiden kelmâ'ya uzanan sürecin ilk safhalarının oluştuğunu gösterir.

Nitekim Ebu Hanife'nin akidesine bağlı kalan İmam Matürîdi *Kitâbu't-Tevhid*'de Allah hakkında cisim ve araz kavramlarını kullanmanın temelden yanlış olduğunu belirtmiş, yaratılmışlara ait olan her hangi bir kavramın Allah'a nispet edilemeyeceğini ifade etmiştir.²⁵

²² Şafîî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 17.

²³ Şafîî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s.18.

²⁴ Şafîî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 16-17.

²⁵ Matürîdi, *Kitâbu't-Tevhid*, (Çev.: Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, Ankara 2002, s.37.

Aynı ekolden Nureddin es-Sabuni de Allah'a cisim, cevher veya araz denilmesinin mümkün olmayacağını, çünkü Allah'ın yaratılmışlar ile hiçbir benzerliğinin olmadığını belirtmiştir.²⁶

Eş'ari mezhebinden olan Sa'duddin Teftazani *Şerhu'l-Akaid'de* konuyla ilgili şunları söyler: Allah araz değildir, zira araz zatı ile ve kendi kendine kaim değildir.²⁷ Allah cisim değildir, zira cisim bileşiktir, ayrıca mekânda yer kaplar, bu ise hudûsun alametidir. Allah cevher değildir, çünkü cevher cüz-i lâ-yetecezza'nun (atom) un ismidir. Bu ise mekânda yer kaplar. Allah böyle olmaktan münezzehtir.²⁸

c) Allah'ın Zati ve Fiili Sıfatları

Ebu Hanife'ye göre Allah Teâlâ isimleriyle, zati ve fiili sıfatlarıyla ezelden ebede var olmuş ve var olacaktır. Allah'ın zati sıfatları; hayat, kudret, ilim, kelam, sem', basar, irade'dir. Fiili sıfatları; tahlîk, terzik, inşa, ibda', sun' ve diğer fiili sıfatlardır. Allah Teâlâ isimleri ve sıfatlarıyla ezeldir ve ebedidir, O'nun isimleri ve sıfatları hadis değildir. O, ilmiyle daima bilir, ilim O'nun ezelde olan sıfatıdır. O, kudretiyle güç yetirendir ve kudret O'nun ezeli sıfatıdır. O, kelamı ile konuşur, kelam O'nun ezeli sıfatıdır. O, yaratma sıfatı ile yaratıcıdır, yaratma O'nun ezeli sıfatıdır. O, fiili ile yapandır, fiil O'nun ezelde sıfatıdır. Meful yaratılmıştır. Allah Teâlâ'nın fiili ise yaratılmış değildir. Allah'ın ezeli sıfatları sonradan olma ve yaratılmış değildir. Kim ki Allah'ın sıfatları yaratılmıştır veya sonradan meydana gelmiştir derse yahut bunlarda tereddüt veya şüphe ederse Allah'ı inkâr etmiş olur.²⁹

Ebu Hanife'ye göre Allah'ın sıfatları yaratılmışların sıfatlarından farklıdır. O ilim sahibidir, ancak O'nun ilmi bizimki gibi değildir, güç sahibidir, ancak O'nun gücü bizimkinden farklıdır. Allah Teâlâ görür, ancak O'nun görmesi bizimkine benzemez, kelam sahibidir, ancak O'nun konuşması bizimkinden farklıdır. Aynı şekilde Allah iştme sıfatına sahiptir, ancak O'nun iştmesi bizimki gibi değildir. Biz aletlerle ve harflerle konuşuruz, ancak Allah Teâlâ alet ve harf olmadan konuşur. Harfler yaratılmış olan şeylerdir, oysaki Allah'ın kelamı yaratılmış şey değildir.³⁰

²⁶ Sabuni, Nureddin, *Matüridiyye Akaidi (el-Bidaye fi Usuli'd-Din)*, (Çev. Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 63.

²⁷ Teftazani, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akaid*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1991, s. 146.

²⁸ Teftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 147.

²⁹ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 5.

³⁰ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 6.

Ebu Hanife Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğunu ve yaratılmışların sıfatlarına benzemediğini açık ifadelerle belirterek, bu konuda tereddüt ya da şüphe içinde olanların inkârcı oldukları hususunda kesin bir tavır takınır.

Allah'ın sıfatlarının ezeli ve ebedi olduğu hususunu Şafîî aynı şekilde ifade eder ve şöyle izah eder: Allah, hayatla "Diri"dir, ilimle "Âlîm"dir, kudret ile "Kadir"dir, "işitme" sıfatı ile "İşiten"dir, "görme" sıfatı ile "Görendir", "kelam" ile "Konuşan"dır, "beka" ile "Ebedi"dir. Sıfatlar Allah'ın zatı ile ezeli olarak vardır. Bunlar geçici veya sonradan olma değildir. Bu sıfatlar ezeli ve ebedidir. Allah'ın zatı hiçbir yaratılmışın zatına benzemediği gibi O'nun sıfatlarından hiçbirisi de yaratılmışların sıfatlarının hiçbirine benzemez.³¹

Şafîî'ye göre her sıfat için bir sıfat sahibinin olması tabiidir, zatın yokluğu ile beraber sıfatın tek başına varlığı imkânsızdır, aynı şekilde sıfatta olduğu gibi sıfat olmadan sıfat sahibinin varlığı da imkânsızdır. Kudret'in, ilm'in ve diğer sıfatların varlığı, sıfatın sahibi olan kâdir'in, âlim'in vb. sıfat sahiplerinin varlığı olmadan imkânsızdır. Bunun gibi âlim'in, kâdir'in varlığı da, kudret ve ilmin varlığı olmadan imkânsızdır. Çünkü bu sıfatların her birisinin sıfat sahibine bağlılığı, sıfat sahibinin onlara bağlılığı gibidir.³² Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: "...Onu kendi ilmi ile indirdi..."³³ "O'nun bilgisi olmadan hiç bir dişi ne gebe kalır ne de doğurur."³⁴

Şafîî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre; ezeli olan Allah'ın, ezeli sıfatları olması gereklidir. Her sıfatın bir mevsufu gereklidir. Ezeli sıfatların mevsufu olan Allah Teâlâ zatıyla ve sıfatlarıyla ezeli ve ebedidir.

Şafîî, sıfatların ezeli olduğu konusunda muhtemel bir itirazı şöyle ifade eder: "Allah için sekiz sıfat vardır, hepsi ezeldir. Siz Allah ile beraber sekiz ezeli varlık tespit ettiniz, bu, ezeli olmakta Allah ile ortaklığı gerektirir."

Şafîî, itiraza şöyle cevap verir: "Bu ezeli olmakta ortaklığı gerektirmez, çünkü daha önce söylediğimiz gibi ezeli olmada ortaklık bütün sıfatlarda benzetmeyi gerektirmez. Eğer kıdemdeki ortaklık benzetmeyi gerektirseydi o zaman sonradan olmaktadır ortaklık da benzetmeyi gerektirirdi. Bu durumda da cevherlerin ve cisimlerin arazlar ve sıfatlar gibi olması gerekirdi. O halde bizim dediğimiz doğru olmadığına göre onların söyledikleri de doğru olmaz. Allah Teâlâ için sabit gördüğümüz sıfatlar O'nun zatında var olan sıfatlardır. Sıfatla-

³¹ Şafîî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 23.

³² Şafîî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 23.

³³ Nisa, 4/166.

³⁴ Fatır, 35/11.

rın Allah'ın zatı gibi olmasını gerektirmez. Tıpkı zatlarımızda var olan sıfatların, zatlarımız için benzer olmaması gibidir.”³⁵

Ebu Hanife ve Şafii, Allah'ın sıfatlarının ezeli olduklarını, hadis olmadıklarını, Allah'ın bu sıfatlarla ezelden mevsuf olduğunu açık ifadelerle belirtmişlerdir. Dolayısıyla her iki imamın sıfatlar konusundaki düşüncelerinin daha sonraki Ehl-i sünnet kelmacılarının konuyla ilgili düşünceleriyle örtüştüğünü söylemek mümkündür.

d) Kelam Sıfatı

Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın kelamı olması hasebiyle İslam kelamında Allah'ın kelam sıfatı özel bir önem taşır. Bu önemden dolayıdır ki henüz İslam kelamının sistematik anlamda teşekkül etmediği erken dönemde gerek Ebu Hanife gerekse Şafii, konuyu ele alma ihtiyacını hissetmişler ve Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda görüş beyan etmişlerdir.

Kelam sıfatı bağlamında Ebu Hanife, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu hatırlatarak şöyle der: Kur'an mushaflarda yazılıdır, kalplerde korunmuştur, dillerde okunmuştur ve Muhammed (sav)'e indirilmiştir. Bizim Kur'an'ı telaffuz etmemiz yaratılmıştır, onu yazmamız yaratılmıştır, onu okumamız yaratılmıştır, Kur'an yaratılmış değildir. Allah'ın Kur'an'da belirttiği Musa (as) ve diğer peygamberlerden, Firavun ve İblis'ten naklen verdiği haberlerin hepsi Allah kelamıdır, onlardan haber vermektedir. Allah'ın kelamı yaratılmış değildir. Fakat Musa'nın ve diğer yaratılmışların kelamı yaratılmıştır. Kur'an ise Allah'ın kelamı olup ezeldir, Allah'ın dışındaki varlıkların kelamı ise ezeli değildir. “Musa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca...”³⁶Ayette bildirildiği üzere Musa (as) Allah'ın kelamını işitmiştir. Allah Teâlâ Musa (as) ile konuşmadan önce de, kelam sıfatına sahip idi. Allah Teâlâ, yaratılanları yaratmadan önce de ezelde yaratan idi, Musa (as) ile konuştuğunda ezelde sahip olduğu kelam sıfatı ile konuşmuştur.³⁷

Şafii, Allah'ın kelamının ezeli olduğunu ve zatı ile mevcut olduğunu, yaratılmış veya hadis olmadığını belirtir ve devamında şunları söyler: Her kim ki Allah'ın kelamı yaratılmıştır derse şüphesiz o kâfirdir. Allah'ın kelamı sayfalarımızda yazılıdır, kalplerimizde mahfuzdur, dillerimizle okunmuştur, mihraplarımızda okunmuştur, kulaklarımızla işitilmiştir. O'nun kelamı yaratılmış olan yazı, hıfz, okuma ve işitme ile değildir, çünkü bunlar yokluktan var edilmişler-

³⁵ Şafii, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 24-25.

³⁶ Araf, 7/143.

³⁷ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 5-6.

dir. Allah'ın ezeli olan kelamı, Allah'ın kitaplarımızda yazıldığı, kalplerimizde bilindiği ve dillerimizle zikredildiği gibidir. Allah'ın zatı ne yazıdır ne de zikir-
dir. O'nun kelamının ezeli olduğuna delil şu ayet-i kerimedir: *"Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak "Ol!" demektir. O da hemen oluverir."*³⁸ Bu ayetle tespit edilmiştir ki; mahlûk olan şeyler için "ol" denilmiştir. Eğer bir şey yaratılmış ise o şey için "ol" denilmiştir. Bu da şu sonuca götürür. Kendisi için "kün" (ol) emri verilen her sözün de sonsuz olmasını gerektirir ki bu da doğru değildir. O halde Allah'ın kelamının ezeli olması, sonradan yaratılmış olmaması gerekir. Çünkü kendisinde kelam sıfatının bulunmadığı hayy, onun konuşmasını engelleyen bir engelleyiciden uzak değildir ki bu da bizim halimize benzer. Allah konuşma sıfatına sahip olan "hayy"dır. O'nun konuşma sıfatına sahip olmasına engel olan bir olumsuzluğun olması imkânsızdır. Bu da gösteriyor ki Allah'ın konuşma sıfatı ezeldir ve ebedidir.³⁹

Ebu Hanife'ye göre Allah eşyayı herhangi bir şeyden yaratmadı. Allah, eşyayı var olmadan önce ezeli olarak biliyordu. O, eşyayı takdir eden ve oluşturandır. Dünyada ve ahirette, Allah'ın dilemesi, ilmi, hükmü, takdiri ve Levh-i Mahfuz'daki yazısı olmadan hiçbir şey meydana gelmez. Ancak Allah'ın Levh-i Mahfuz'daki yazısı, hüküm olarak değil, vasıf olarak yazılıdır. Kaza, kader ve dilemek, O'nun niteliği bilinmeyen ezeli sıfatlarındandır.⁴⁰

Görüldüğü üzere her iki imama göre de Allah'ın kelamı ezeldir, yaratılmış değildir. Burada her iki müellif Kur'an'ın mahlûk olduğunu ileri süren Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet'in görüşünü teşkil edebilecek şekilde cevap vermişlerdir. Ebu Hanife ve Şafîî, kelimullah'ın mahlûk olmadığı hususunu kelami bir uslûp ile ele almışlar ve bir akaid risalesinin hacmine göre uzun sayılabilecek şekilde yorumlamışlardır.

e) İlim Sıfatı

Ebu Hanife Allah'ın ilminin keyfiyetini şöyle izah eder: *"Allah Teâlâ, yok olanı yokluğu halinde yok olarak bilir, onu yokluktan varlığa getirdiği zaman nasıl olacağını bilir. Allah Teâlâ var olanı, varlığı halinde var olarak bilir, onun yok olmasının nasıl olacağını bilir. Allah Teâlâ, ilminde bir değişiklik olmadan ya da O'nun için sonradan olma bir ilim olmadan, ayakta duranı, ayakta durduğu haliyle ayakta, oturan kişiyi oturduğu haliyle oturan olarak bilir. Değişiklik ve farklılık yaratılmışların bilgisinde olur."*⁴¹

³⁸ Yasin, 36/82.

³⁹ Şafîî, *el-Fıkhu'l-ekber*, s.27-28.

⁴⁰ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, s.7.

⁴¹ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, s.7.

Ebu Hanife Allah'ın ilim sıfatını özgün ifadelerle ve akli yorumlarla açıklamıştır. O'nun Allah'ın ilmiyle ilgili bu ufuk açıcı yorumu günümüzde de başvurulan ifadeler arasında yerini almaktadır.

Şafîî'nin "*el-Fıkhü'l-ekber*" risalesinde Allah'ın ilim sıfatının varlığı ifade edilmiş ancak ilim sıfatının keyfiyeti hususunda fazla bilgi verilmemiştir.

Allah'ın sıfatları meselesinde Ebu Hanife ve Şafîî, Selef'in tutumunu aşmak suretiyle akli izah ve yorumlara başvurarak ilahi sıfatları o dönem için yeterli denebilecek bir şekilde açıklamışlardır. Allah'ın zatı ve sıfatlarını detaylı denebilecek tarzda açıklamış olmaları, imamlarımızın kendi dönemlerine göre kelam yaptıklarının bir kanıtı gibidir.

3- Nübüvvet

a) Peygamberlerin İsmeti

Ebu Hanife ve Şafîî, risalelerinde nübüvvetin mahiyetini kısaca izah ettikten sonra peygamberlerin ismet sıfatını ön plana çıkararak diğer sıfatlarını zikretmişlerdir.

Şafîî'ye göre Allah, kullarına onların kendi cinslerinden olan bir elçinin lisaniyle emirleri ve yasakları öğretmiştir. Allah kullarına resul gönderdiği zaman, o resulün doğruluğuna delil teşkil edecek açık mucizelerle desteklenmesi gerekir. Aksi takdirde gönderilen elçi, suret, terkip ve beden olarak eşit durumda olup kendilerine elçi gönderilen insanlardan ayırt edilemezdi.⁴²

Ebu Hanife'ye göre Peygamberlerin (as) hepsi küçük ve büyük günahlardan, inkâr ve çirkinliklerden uzaktır, ancak onlardan sürçmeler ve küçük hatalar meydana gelmiştir. Muhammed (sav), Allah'ın sevgilisi, kulu, resulü, nebisi, seçilmiş pak ve nezih kişidir. O hiçbir zaman putlara tapmamış, göz açıp kapayacak bir an bile Allah'a ortak koşmamıştır. O küçük, büyük hiçbir günah işlememiştir.⁴³

İmam Şafîî peygamberlerin nübüvvetlerinden sonra günahlardan korunmuş olduklarını belirterek konuyla ilgili şunları söyler: Bunun delili; daha sonra ortaya çıkan yalancı peygamberlerin elinde mucizelerin meydana gelmemesidir. Mucize, peygamberlerin yalandan korunduklarına delalet eder. Bu da peygamberlerin günah türlerinden olan yalandan masum olmalarını gerektirir. Peygamberlerin sözlerine inanmak ve fiillerine uymak gerekir. Onlardan

⁴² Şafîî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 46.

⁴³ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 8.

günahın sadır olması durumunda bu, onlara uymayı engeller. Bu durum şeria-tın yanlış olması sonucuna götürür ki bu doğru değildir ve böyle bir şey imkânsızdır.⁴⁴

Peygamberlerin ismet sıfatına sahip oldukları ve büyük-küçük günahlardan uzak oldukları her iki imam tarafından ifade edildiği gibi bütün Ehl-i Sünnet kalamcıları tarafından kabul edilen bir husustur.

b) Mucize

Ebu Hanife, risalesinde mucizenin bir tanımını yapmadan, peygamberlerin mucizelerinin ve velilerin kerametlerinin gerçek olduğunu belirterek, haberlerde bildirildiği üzere İblis, Firavun ve Deccal gibi Allah düşmanlarına ait olan hallerine, mucize ya da keramet denilemeyeceğini ifade eder. Ebu Hanife'ye göre bu durum, onların ihtiyaçlarının yerine getirilmesidir. Zira Allah, düşmanlarının ihtiyaçlarını, onları derece derece cezaya çekmek ve sonunda cezalandırmak şeklinde yerine getirir. Onlarda buna aldanarak azgınlık ve küfürde haddi aşarlar. Bunların hepsi de caiz ve mümkündür.⁴⁵

Şafîî, mucize'yi şöyle açıklar: Mucize sonradan olma bir fiildir. Olağan seyri bozar. Nübüvvetini iddia edenin elinde açık olarak meydana gelir. Nübüvvetini iddia edenin davasına uygun olarak meydana gelir. Kendilerine mucize gösterilenler onu yapmaktan aciz kalır. Ancak mucize yukarıda dediğimiz gibi hadis bir fiildir. Çünkü kadim olan şey mucize olmaz, çünkü mucize için; olağanı bozan şey diyoruz. Olağan olan; mucize değildir. Mesela güneşin doğudan doğması batıdan batması gibi. Çünkü insanların hepsi buna şahit olmakta eşittir.⁴⁶

Şafîî'ye göre mucize için, "peygamberliğini iddia edenin elinde açıkça ortaya çıkar" kaydının konulmasının sebebi kerametten ayırt etmek içindir. Ona göre mucize peygamberin davasına uygun olmalıdır, çünkü mucizenin, mucizeyi gösterenin yalancılığına delalet edici bir şekilde ortaya çıkması mümkündür, yalancı peygamberler buna bir örnektir.⁴⁷

Şafîî'ye göre mucizenin meydan okumayla beraber olması gerekir, çünkü insanları onun benzerini getirmeye çağırmak, ancak meydan okumayla beraber

⁴⁴ Şafîî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 51-52.

⁴⁵ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, s.10.

⁴⁶ Şafîî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 46.

⁴⁷ Şafîî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 47.

gerçekleşir. Başkalarının mucizeyi gerçekleştirmesinin imkânsız olduğu ortaya çıkmalıdır. Çünkü aciz bırakmak ancak bu şekilde gerçekleşir.⁴⁸

Şafiî diğer bazı konularda olduğu gibi mucize konusunda da ayrıntılı diyebileceğimiz şekilde izahlarda bulunmuş, dönemin bu konudaki anlayışını ifade etmiştir. Şafiî evliyanın kerametinden bahsetmemiştir. Mucize hususunda Ebu Hanife ve Şafiî'nin görüşleri Ehl-i Sünnet kelimcileri ile uyum göstermektedir. Velilerin kerametleri de Ehl-i Sünnet uleması tarafından kabul edilen bir husustur.

c) Şefaât

Ebu Hanife ve Şafiî, peygamberler için ahirette şefaatin olacağını risalelerinde belirtmişlerdir. Onlar şefaât için Kur'an ayetlerini ve hadisleri delil göstermişlerdir.

Ebu Hanife'ye göre Peygamberimiz (sav)'in şefaati, günahkâr mü'minler ve onlardan büyük günah işleyip cezayı hak etmiş olanlar için gerçektir ve kesindir.⁴⁹

İmam Şafiî de şefaatin gerçek olduğunu belirterek, Hz. Peygamber'in ahiret gününde ümmetinden büyük günah sahiplerine şefaât edeceğini ifade eder. Buna delil olarak şu Kur'an ayetini gösterir: "...Umulur ki Rabbinin, seni bir Makam-ı Mahmûd'a göndermesi kesindir."⁵⁰ Şafiî'ye göre ayette geçen "Makam-ı Mahmûd"dan maksat şefaattir. Şafiî, şefaât hakkında Hz. Peygamber'in şu hadislerini de delil getirir: "Şefaâtim ümmetinden büyük günah sahipleri içindir."⁵¹ "Benden önce verilmeyen beş şey bana verildi: Bana "cevamiu'l-kelim" (az sözle çok şey söyleme) verildi, düşmana korku salmakla yardım olundum, ganimetler bana helal kılındı, yeryüzü benim için mescid ve temiz kılındı, bana şefaât verildi."⁵² Şafiî'ye göre tevbe anında günahın affedilmesi güzeldir. Af-fetmenin güzelliğinin Resulullah (sav)'ın şefaatiyle olması evladır. Çünkü burada mü'minin mertebesinin yükseltilmesi, peygambere itaat ve iman söz konusudur.⁵³

Ebu Hanife hadis nakletmeden şefaatin olacağını belirtirken Şafiî, şefaât konusunda varid olan hadisleri delil olarak almıştır. Daha sonraki yüzyıllarda

⁴⁸ Şafiî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 47.

⁴⁹ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 11.

⁵⁰ İsrâ, 17/79.

⁵¹ Tirmizi, *Kıyame*, 11; Ebu Davud, *Sünne*, 23.

⁵² Buhari, *Teyemmüm*, 1; Müslim, *Mesacid*, 1.

⁵³ Şafiî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 60-61.

yaşayan Ehl-i Sünnet kalamcıları da şefaath konusunda zaman zaman ilgili hadislerle müracaat ederek Hz. Peygamber'in ahirette günahkâr mü'minlere şefaath edeceğını ifade etmişlerdir.

4- Ahiret

a- Kabir Ahvali-Münker ve Nekir Suali

Kabir ahvali İslam uleması arasında tartışmalara neden olan bir konudur. Günümüzde de bu tartışma devam etmektedir. Mezhep imamlarımız Ebu Hanife ve Şafii bu konuyu ispat yönünde görüş belirtmişlerdir.

Ebu Hanife, kabirde Münker ve Nekir'in suali ve ruhun cesede iade edilmesinin gerçek olduğunu belirtir. Ona göre bütün kâfirler ve asi mü'minler için kabir sıkıştırması ve azabı vardır.⁵⁴

Şafî de Ebu Hanife gibi Münker ve Nekir sualinin doğru ve sabit olduğunu ve inanılması gerektiğini ifade eder. Ona göre ölen kişi kabrinde diriltilir ve Rabbinden, Dininden ve Nebisinden kendisine sorulur. Mü'min kişi sorulara doğru olarak cevap verirken kâfir şaşırır, cevap vermekte şaşkınlık içinde kalır.⁵⁵

Şafî, kabir azabı hakkında fikirlerini beyan ederken konuyla ilgili ayet ve hadisleri delil getirir: Ona göre kabir azabı, azab ehlinden olanlar içindir. Buna delil Allah'ın ayetleridir: "*Onlar, sabah akşam ateşe sunulurlar...*"⁵⁶ Malumdur ki onlar ölümden önce ateşe sunulmazlar ve onlar yerin üstündedirler. Kıyamet gününde sabah ve akşam yoktur. Bundan dolayı Allah Teâlâ kıyametteki hükmü şöyle açıklamıştır. "*Kıyamet çıktığı gün, Firaoun'un adamlarını azabın en ağırına sokun denir.*"⁵⁷ Şafî, ayette söz edilenlerin kabirlerinde ateşe arz edileceklerini belirtir ve Hz. Peygamber'in şu dualarını nakleder: "*Allah'ım küfürden, fakirlikten ve kabir azabından sana sığınırım, senden başka ilah yoktur.*"⁵⁸ "*...Ey Rabbimiz! Bize hem dünyada iyilik, hem de ahirette iyilik ver, bizi cehennem azabından koru.*"⁵⁹ Şafii bu konudaki hadislerle ilgili şu kaydı koyar: Kabir azabı eğer bu rivayetlerde vaki değilse, o zaman hadis kesin bilgi ifade etmez.⁶⁰

⁵⁴ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, s.12.

⁵⁵ Şafî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 65.

⁵⁶ Mü'min, 40/46.

⁵⁷ Mü'min, 40/46.

⁵⁸ Ebu Davud, Edep, 324.

⁵⁹ Bakara, 2/201.

⁶⁰ Şafî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 64-65.

b- Mizan, Sırat, Kevser

Ebu Hanife, kıyamet günü kulların amellerinin mizanla tartılacağı hususunun hak olduğunu risalesinde belirtir. Ona göre kıyamet günü hasımlar arasında iyilikler alınarak kısas ve hesaplaşma olması haktır. Ebu Hanife, konuyla ilgili ayet ve hadis zikretmeden Hz. Peygamber'in Kevser havzı'nın da gerçek olduğunu ifade eder.⁶¹

Şafiî, konuyla ilgili ayetler ve hadislerle müracaatla mizan, sırat ve Kevser havzı'nın hak olduğunu açıklar.⁶² Nitekim ayette şöyle buyrulur: *"Biz kıyamet günü adalet terazileri kurarız..."*⁶³ *"O gün kimlerin mizanları ağır gelirse, işte asıl bunlar kurtuluşa erenlerdir."*⁶⁴ Şafiî konuyla ilgili şu hadisi zikreder: *"Allah Teâlâ kıyamet günü mizanı kurar, onun iki kefesi vardır, onunla kulların amelleri tartılır, onun dili vardır onunla konuşur."*⁶⁵ Şafiî'ye göre bu meşhur haberin doğruluğunu ulema kabul etmiştir.⁶⁶

Şafiî, Sırat ve Kevser'in de meşhur hadislerde bildirildiğini, Sırat ile ilgili ayet⁶⁷ olduğunu ve bunların gerçek olduklarını belirterek ahiret hallerini bildiren hadislerin hepsine itibar edilmesi gerektiğini belirtir.⁶⁸

c- Cennet ve Cehennem Yaratılmışlığı

Ebu Hanife'ye göre Cennet ve Cehennem halen yaratılmıştır, ebediyen de fani olmayacaklardır. Allah'ın cezası da sevabı da ebedidir.⁶⁹

Şafiî'ye göre de cennet ve cehennem yaratılmıştır. Buna delil Allah'ın ayetidir: *"Ve Rabbinizden bir mağfirete ve cennete koşuşun ki, eni gökler ve yer genişliğinde olup muttakiler için hazırlanmıştır."*⁷⁰ Ayette cennetin "eni" vasıflanmış olup mü'minler için meydana getirildiği bildirilmiştir. "Hazırlanmış olmak" ve "en" gibi vasıflar ancak yaratılan şeyler için söz konusudur. Yine başka bir ayette şöyle buyrulmaktadır: *"...Yakıtı insanlarla taşlar olan ve kâfirler için hazırlanan o ateşten sakının."*⁷¹ "Hazırlanmış olmak" ancak yaratılmış mevcut şey için

⁶¹ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 11.

⁶² Şafiî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 65-66.

⁶³ Enbiya, 21/47.

⁶⁴ Mü'minun, 23/102.

⁶⁵ Tirmizi, İman, 17.

⁶⁶ Şafiî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s.66.

⁶⁷ Kevser, 108/1.

⁶⁸ Şafiî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 67.

⁶⁹ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 11.

⁷⁰ Al-i İmran, 3/133.

⁷¹ Bakara, 2/24.

söz konusudur. “Cennet ve cehennem henüz yaratılmış değildir, onlar sonra yaratılacaklardır” diyenin sözü yanlıştır.⁷²

Yukarıdaki başlıklarda olduğu gibi burada da Ebu Hanife nakli delilleri zikretmeden konuyu kısa açıklarken, Şafii hemen her konuda ilgili ayet ve hadisi zikretmiş ve ondan sonra açıklamalarını yapmıştır.

Her iki imam Cennet ve Cehennem'in yaratılmışlığı konusunda müttetik-tir. Daha sonra gelen Eş'ari ve Matüridi kelamcıları da Cennet ve Cehennem halen yaratılmış oldukları yönünde fikir beyan etmişlerdir. Ehl-i Sünnet âlimleri, Şafii'nin yukarıda zikrettiği ayetleri bu konuda delil göstermiştir. Ancak Mu'tezile kelamcıları bunun aksine Cennet ve Cehennem yaratılmadığı görüşünü savunmuştur.⁷³

d- Ru'yetullah

Ebu Hanife ilgili ayet ve hadisleri nakletmeden ru'yetullah konusuna kısaca değinerek şöyle der: Allah ahirette görülecektir. Mü'minler cennette, aralarında bir mesafe olmaksızın, teşbihsiz ve niteliksiz olarak baş gözleriyle O'nu göreceklerdir.⁷⁴ Ebu Hanife ru'yetullah konusunu kısaca açıklamış olmasına rağmen, onun; Allah'ın teşbihsiz ve niteliksiz olarak baş gözüyle görüleceği şeklindeki ifadeleri, daha sonraki Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından kullanılan önemli açıklamalar olmuştur.

İmam Şafii, insanların Allah'ı görmeleri meselesinden önce Allah'ın kendi zatını görmesi hususunda açıklama yapar. Ona göre Allah herhangi bir ışıktan olmadan ya da karşıdakine bakar gibi bir durum olmadan ezeli ve ebedi olarak kendi zatını görür. İnsanlar için Allah'ı görme ise Şafii'ye göre caizdir. Çünkü Allah vardır ve var olan her şeyin görülmesi doğrudur. O halde Allah görülecektir. Şafii, ru'yetullahın gerçekleşeceğine dair hadisleri de delil getirir.⁷⁵

Şafii, Allah'ın insanlar tarafından ahirette görülmesinin mümkün olduğunu O'nun varlığına bağlamıştır. Var olan şey görülür. Allah var olduğuna göre O da görülür. Şafii'nin ru'yetullah'ı Allah'ın var olan bir varlık olmasına dayandırması önemli bir akli delildir. Nitekim bu argüman daha sonra gelen Eş'ari kelamcıları tarafından da kullanılmıştır.

⁷² Şafii, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 63.

⁷³ Sabuni, *Matüridiyye Akaidi (el-Bidaye fi Usûli'd-Din)*, s. 178.

⁷⁴ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, s.10.

⁷⁵ Şafii, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 28-29.

Ebu Hanife ve Şafii'den sonra yetişen Eş'ari ve Matüridi kelimciler, gerek Kur'an ayetleri ve hadislerden yola çıkarak ve gerekse akli deliller ortaya koyarak Allah'ın ahirette görüleceği hususunda ittifak etmişlerdir.

5- İnsan Fiilleri

a- Kesb

Ebu Hanife risalesinde kesb konusuna kısaca değinir ve şöyle der: "İnsanların hareket ve sükûn gibi bütün fiilleri gerçek anlamda kendi kesbleridir. Onların yaratıcısı ise Allah'tır. Onların hepsi Allah'ın dilemesi, ilmi ve sıfatı değişmeksizin onu sever."⁷⁶

Ebu Hanife'nin kesbi tanımlamasından şunu anlamak mümkündür. İnsanların gerçekleştirdikleri hareket ve davranışlar yaratılış itibarıyla Allah'ın iradesi dahilinde olup O'nun yaratması ile olur. Ancak fiili iradesiyle isteyen ve elde eden ise insanın kendisidir.

Matüridiliğin insan fiilleri anlayışı Ebu Hanife'nin tanımına uymaktadır. Matüridi kelimciler göre insan cüzi iradesiyle fiillerini ister ve elde eder, ancak fiilin yaratılış anlamında gerçekleşmesi Allah'a aittir, diğer ifadeyle fiili yaratan Allah'tır ancak kesbeden insandır.⁷⁷

İmam Şafii kesb başlığı altında şunları ifade eder: "Kul, kesbettiği şeylerde güç sahibidir, o şeyleri mecburiyet altında değil, hür iradesiyle yapar. Tercihe dayalı hareket kul için kesbtir, zorunlu olan ise kesb değildir ve açıktır ki kul kesbedendir, zorunlu değildir."⁷⁸ Şafii ayrıca şu kaydı da koyar: Böylece Kaderiyye'nin ve Cebriyye'nin görüşünün yanlışlığı ortaya çıkmıştır. Ehl-i Sünnet ise iki mezhep arasında orta yolda bulunmaktadır.⁷⁹

Şafii, insanların kesb ettiklerini yaratanın Allah olduğunu açık bir şekilde belirtir. Şafii'ye göre Allah onlara verdiği kudretle kulların fiillerini kendilerine kazanç yapmıştır. Kul yaratma olmaksızın kesb edendir, Allah ise yaratandır, kesb eden değildir. Şafii kesbin manasını şöyle açıklar: Kesb; kendisine Allah tarafından yaratılan gücün iliştiği, kulun elde ettiği şeydir. Bunun delili şu ayettir: "...Yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma onlarca birbirine benzer mi göründü? De ki: Allah her şeyi yaratandır..."⁸⁰. Ayette açıkça

⁷⁶ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 8.

⁷⁷ Bk., Sabuni, *age.*, s. 141-142.

⁷⁸ Şafii, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 33.

⁷⁹ Şafii, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 34.

⁸⁰ Ra'd, 13/16.

ifade edildiği gibi, bütün yaratılanların yaratıcısı Allah Teâlâ'dır, başka yaratıcı yoktur.⁸¹

Şafii kulun fiil için sarf ettiği gücün bir fiil için olduğunu, fiilin zıttı için uygun olmadığını belirtir. Ona göre iman için olan güç yetirme, küfür için uygun olmaz, küfür için olan güç yetirme de iman için uygun olmaz. İtaat ve imana güç yetirilmesi; Allah'tan gelen başarı, destek ve yardımdır. Küfür için güç yetirilmesi ise rezil duruma düşme, haddi aşmak ve doğrudan ayrılıktır.⁸²

Şafii'ye göre isyana güç yetirilmesi; küfürden aşağı derecede olan bir günaha güç yetirmedir ve bu da hidayetten yoksunluktur. Buna delil Allah'ın şu sözüdür: "...Artık doğru yolu bulmaya güç yetiremezler."⁸³ Yani doğru yolu bulamazlar. Bu ayet delalet ediyor ki; hidayet için olan güç hidayetle beraberdir. Yani güç fiille beraberdir ve güç, iki zıttın bir arada bulunmasının imkânsızlığından dolayı iki zıt şey için uygun değildir.⁸⁴

Şafii'nin kesb görüşü daha sonraki yüzyılda teşekkül eden Eş'ariliğin kesb görüşüne göre daha açıktır denilebilir. Şafii'nin risalesinde yer alan "kul, kesb ettiği şeylerde güç sahibidir, o şeyleri mecburiyet altında değil, hür iradesiyle yapar" şeklindeki ifade Eş'ari kelamcılarının ifadelerinden daha açık ve nettir. Eş'ari âlimler Allah'ın mutlak iradesine hâle gelir endişesiyle fiillerde insan iradesinin varlığını net bir şekilde ifade edememişlerdir.

Fiilin gerçekleşmesinde sarf edilen güç, istitaat hususunda ise Eş'arilerin ve İmam Şafii'nin görüşleri paralellik arz etmektedir.

b- Rızık ve Ecel

Ebu Hanife, risalesinde; Allah, yaratmadan önce yaratıcı, rızıklandırmadan önce de rızık verici idi diyerek⁸⁵ kısaca Allah'ın rızıkları veren olduğunu söylerken, Şafii konuyu daha uzun ele alır ve şöyle der: "Bazı arkadaşlarımıza göre rızıkın manası; Allah'ın verdiği, insanların ve diğer canlıların geçim kaynağı, bedenlerinin hayatta kalmasını sağlayan gıdalardır". Rızık; kendisinden yararlanan şeydir, insanın gıda ya da diğer şeylerden yararlandığı her şey onun rızığıdır. Bu tanım daha öncekilerden daha geniştir ve helal ile haramı ayırmaz. Kişinin yediği veya yararlandığı her şey Allah'ın ona verdiği rızıktır.⁸⁶

⁸¹ Şafii, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 32.

⁸² Şafii, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 35.

⁸³ İsrâ, 17/48.

⁸⁴ Şafii, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 35.

⁸⁵ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 10.

⁸⁶ Şafii, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 42.

Şafiî, Mu'tezile'nin bu konudaki; "rızık mülktür, haram rızık değildir" şeklindeki görüşünün doğru olmadığını belirtmiş, "Yeryüzünde ne kadar canlı varsa, hepsinin rızık ancak Allah'a aittir..."⁸⁷ ayetinin buna delil olduğunu ifade etmiştir. Şafiî'ye göre eğer Mutezile'nin dediği gibi olsaydı gasp edicinin bütün ömrü boyunca gasp edip yediği şeyler Allah'ın verdiği rızık olmayacaktı. Bu, dinden çıkmaktır. Çünkü eğer rızık mülk olsaydı hayvanların rızıklarını yememeleri gerekirdi, çünkü onlar mülk sahibi değildir. Ve yine çocukların annelerinin memelerinden yararlanmamaları gerekirdi, çünkü annelerinin sütü onların mülkü değildir. Rızıkta durum böyle olmadığına göre Mutezile'nin görüşünün yanlış olduğu ortaya çıkmıştır ki yukarıda anlattıklarımız akla muhalif değildir.⁸⁸

Görüldüğü üzere Şafiî, rızık konusunu açıklarken hem nakli hem de akli delillere başvurmuş ve konu hakkındaki Mu'tezili görüşü eleştirmiştir.

Ebu Hanife'nin risalesinde değinmediği ecel konusunda Şafiî'nin görüşü şöyledir: İnsanların ve diğer canlıların eceleri birdir. Bunun manası malum vakitte kimin öleceğinin veya öldürüleceğinin Allah'ın bilgisi dahilinde olmasıdır, ecelin vaktinden tehir edilmesi caiz değildir çünkü Allah'ın ilmi dışında bir işin olması mümkün değildir.⁸⁹ Allah Teâlâ şöyle buyurur: "...Ecelleri geldiği zaman onu ne bir an geri bırakabilirler ne de öne alabilirler."⁹⁰

Ecel konusunda Mu'tezile'nin "öldürülen insanın ecelinin iki tane olduğu, eğer öldürülmeseydi yaşayacaktı" şeklinde ifade edilen görüşü, hem Şafiî hem de daha sonra gelen Ehl-i Sünnet âlimlerince kabul edilmemiş, her insan için bir ecel olduğu ifade edilmiştir.

6- İmamet

Ebu Hanife "*el-Fıkhü'l-ekber*" adlı risalesinde imamet konusuna girmez. Ancak Şafiî'nin risalesinde bu konu ele alınmıştır. Şafiî'ye göre Resulullah (sav) den sonra hak imam Ebu Bekir (ra)'dir. Bunun delili; sahabenin onun imametine biat ve ona itaat üzerine icma etmesi, karşılıklı konuşmalarında sadece onun halifeliği üzerine olan ittifak etmeleri ve hepsinin ona "Ey Resulullah (sav)'ın halifesi" demeleridir.⁹¹

⁸⁷ Hud, 11/6.

⁸⁸ Şafiî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 42-43.

⁸⁹ Şafiî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 41-42.

⁹⁰ Nahl, 16/61.

⁹¹ Şafiî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 70.

Şafii, Hz. Peygamber'in, "Benim ümmetim hata üzerinde birleşmez."⁹² hadisini delil getirerek icmanın ancak hak üzerine meydana geldiğini belirtir. Ona göre sahabe Ebu Bekir'e itaat etmeye biat ederken, onun malına rağbet etmediler, çünkü onun malı yoktu. Sahabe onun kılıcından korkmadı, çünkü o kuvvetli bir kişi ya da mücadelecisi bir kişi değildi, o, soyu itibariyle de mücadelecisi değildi, aşireti de korkulan bir aşiret değildi. Çünkü onu başkalarından koruyacak ya da ondan sonra vefat edinceye kadar herhangi bir şeyde onun halifesi olacak bir aşireti olmadı. Bütün bunlar Hz. Ebu Bekir (ra)'in hak imam olduğunu göstermektedir.⁹³

İmam Şafii, imamet için on şartın gerekli olduğunu söyler. Bunlar şöyledir: Akıl, buluğa erme, hürriyet, müslüman olmak, erkek olmak, ilim sahibi olmak, tedbir, cesaret, dinde salih olma, Kureyş kabilesinden olmak. Bu şartlar bir kimsede bulunursa biat edildiği takdirde o kişinin imam olması uygun olur.⁹⁴

Şafii'ye göre bir dönemde tek imam olması gerekir, birden fazla imam olması caiz değildir. Şafii'nin naklettiğine göre bazıları şöyle demiştir: İslam ülkelerinin her bölgesi için bir imamın olması caizdir. Bazı arkadaşlarımız da bu görüşü benimsemişlerdir. Şafii'ye göre birinci görüş daha doğrudur, delili de bu meseledeki sahabenin icmadır. Şafii sözlerine şöyle devam eder: Sahabe bir dönemde iki imamın olmasını uygun görmediler. Sakife günündeki münazaralarında Ensar şöyle demişti: "Bizden bir Emir, sizden bir Emir olsun."⁹⁵ Ancak Ebu Bekir (ra)'in sözüne döndüler. Kısaca bir dönemde tek imamın olması konusu ve bunun üzerindeki icma böyledir. İcmaya muhalefet caiz değildir. Çünkü bu durum ihtilafa ve fitneyi uyandırmaya götürür, Müslümanlar arasında savaşa yol açar, bu da caiz değildir.⁹⁶ Nitekim Resulullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Eğer iki imama biat edilirse birinin yüzüne vurun (terk edin)."⁹⁷ Şafii, Hz. Ebu Bekir'den sonra Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hak halifeler olduğunu belirtmiştir.⁹⁸

İmamet konusu İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren tartışılan bir konu idi. Ancak bu konu siyasi olarak kabul edildiği için ilk dönemlerde kalam eserlerine girmemişti, ancak daha sonra Şii ulemanın bu konuyu itikadi bir düz-

⁹² İbn Mace, Fiten, 8.

⁹³ Şafii, *el-Fıkhü'l-ekber*, 70-71.

⁹⁴ Şafii, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 72.

⁹⁵ Buhari, *Fezailü'l-Ashab*, 5.

⁹⁶ Şafii, *el-Fıkhü'l-ekber*, s.73-74.

⁹⁷ Müslim, *Kitabu'l-İmara*, 1849/47.

⁹⁸ Şafii, *el-Fıkhü'l-ekber*, 71-72.

lemde ele alması ve işlemesi, Ehl-i Sünnet ulemasının da yazdıkları kitaplarda konu üzerinde fikir imal etmelerini gerektirmiştir. Ebu Hanife, dönemindeki siyaseti gözlemlemesine rağmen risalesinde bu konuya değinmemiştir. Ancak kendisinden sonraki dönemde yaşayan Şafii'nin imamet konusunu ele alması tabii görünmektedir.

Şafii'den sonraki dönemlerde yaşayan Ehl-i Sünnet ulemasının imamet konusunda ortaya koydukları düşünceleri, Şafii'nin risalesinde ifade ettikleriyle örtüşmektedir.

7- Diğer Konular

a- İman ve İslam

Ebu Hanife'ye göre iman, kalb ile tasdik, dil ile ikrardır. İman, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez, fakat kesinlik ve tasdik yönünden artar ve eksilir. Mü'minler, iman ve tevhid hususunda birbirlerine eşittir. Fakat amel yönünden birbirlerinden farklıdır.⁹⁹

Ebu Hanife kişinin imanını gerçekleştiren şeylerin temel akaid esasları olduğunu belirtmiş, bu esaslarda artma ve eksilme olmayacağını ifade etmiştir. Ona göre artma ve eksilme şeriatın belirlediği amele ilişkin hususlardadır.

Ebu Hanife İslam'ı şöyle tanımlar: Allah'ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmek demektir. Sözlük açısından iman ve İslam arasında fark vardır. Fakat İslamsız iman, imansız İslam olmaz. Onların ikisi de bir şeyin içi ve dışı gibidirler. Din ise, iman, İslam ve gereklerinin hepsine birden verilen isimdir. Ebu Hanife'ye göre Müslüman Allah'ı, kendisini kitabında nitelediği gibi bütün sıfatlarıyla gerçek olarak bilir. Hiçbir kimse Allah'a, onun şanına layık şekilde hakkıyla ibadet etmeye güç yetiremez. Fakat insan ancak Allah'ın kitabında, Resulünün bildirdiği ölçüde Allah'a ibadet eder. Bütün mü'minler, Allah'ı bilme, yakın, Allah'a güvenme, sevgi, rıza, korku, ümit ve iman konusunda birbirlerine eşitlerdir. Bu konuda imanın dışındaki hususlarda birbirlerinden farklılardır.¹⁰⁰

Ebu Hanife bir Müslümanı, helal saymaması şartıyla, büyük günah işlemiş dahi olsa kâfir olarak kabul etmez. Ona göre bu durumdaki kimseden iman (mü'min) ismi kaldırılmaz, ona gerçek anlamda mü'min denilir. Bir mü'minin kâfir olmamakla beraber günahkâr olması caizdir. Ebu Hanife'ye göre günahlar mü'mine zarar vermez denilmez. Günah işleyen cehenneme girmez de denil-

⁹⁹ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, s.10.

¹⁰⁰ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, s.10-11.

mez. Dünyadan mü'min olarak ayrılan kimse, günahkâr da olsa cehennemde ebedi kalacaktır denilmez.¹⁰¹

Ebu Hanife'ye göre Mürcie'nin dediği gibi, iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz de affedilmiştir, denilmez. Fakat kim bütün şartlarına uygun, ibadeti bozan ayıplardan uzak işler yapar ve onu inkâr ve dinden dönme gibi şeylerle boşa çıkarmaz ve dünyadan mü'min olarak ayrılırsa, şüphesiz Allah onun amelini boşa çıkarmaz, bilakis kabul eder ve ondan dolayı sevap verir, denilir. Allah'a ortak koşmak ve inkâr dışında, büyük ve küçük günah işleyen fakat tevbe etmeden mü'min olarak ölen kimsenin durumu Allah'ın dilemesine bağlıdır. Dilerse cehennemde azab eder, dilerse affeder ve hiç cehennem azabına uğratmaz.¹⁰²

İmam Şafîî imanı şöyle tanımlar: İman; kalb ile bilmek, dil ile ikrar ve temel prensiplerle ameldir. İman temel prensipler ve ayrıntılar olmak üzere ikiye ayrılır. İmanın aslı; kişi terk ettiğinde küfrü gerektiren şeydir. Allah'ı bilmek, kalpten tasdik etmek ve yetişkin bir Müslümanın inanmasının gerekli olduğu hükümlere inanmaktır. İmanın ayrıntıları ise; kişi terk ettiğinde küfrü gerektirmeyen şeylerdir. Ancak onları terk etmesiyle kişi asi olur. Farz kılınan namazlar ve diğer farz kılınan şeyler gibi. Ayrıca namazların nafileleri ve diğer nafileler gibi faziletli olan şeyler ve gönülden yapılan bazı ibadetler gibi. İmandaki ziyade ve noksanlıklar bu şekilde meydana gelen imanun ayrıntılarından, aslından değildir. Çünkü imanun aslından olan eksiklik küfürdür. Bunda ziyadelik olmaz. Çünkü kişi imanun aslından olanların hepsine iman etmesi gerekir ki kendisine mü'min denilsin.¹⁰³

Ebu Hanife ve Şafîî'nin yaptıkları iman tanımında, imanun temel rüknünün itikadi esaslara iman olduğu görülmektedir. İmanın aslından olan itikadi esaslarda ziyadeliğin olmadığı, ziyadeliğin amelde, diğer ifadeyle imanun ayrıntılarında olduğu anlaşılmaktadır. İmanın artması ve eksilmesi hususunda her iki imamın aynı kanaatte olduğu görülmektedir.

Ehl-i Sünnet kalam ekolleri olan Eş'ari ve Matüridi kalamında da amel imandan bir cüz sayılmamış, ancak imanun bir gereği olarak değerlendirilmiştir. Amelin imandan bir cüz sayılması halinde, imanun olup ameli yerine getirmeyen kişinin küfür ile itham edilmesi söz konusu olur ki bu en başta Kur'an'a ve sonra da Hz. Peygamber'in bildirdiklerine aykırıdır.

¹⁰¹ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 9.

¹⁰² Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, s.9.

¹⁰³ Şafîî, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 56.

b- Allah'ın Üzerine Bir Şeyin Vacib Olmayışı

Ebu Hanife'nin risalesinde yer almayan fakat Şafii'nin risalesinde yer verilen bu başlığı Şafii, muhtemelen Mu'tezile'nin "Allah mûcibun bi'z-zât'tır" görüşüne reddiye olarak koymayı gerekli görmüştür. Ona göre Allah üzerine herhangi bir şey zorunlu değildir. Allah dilerse yaratır dilemezse yaratmaz. Şafii'ye göre Allah insanları yarattı ve onlara nimetler verdi, bu onun fazlındandır. Ve onları farklı şekillerde imtihan etti, bu da Onun adaletindedir. Çünkü O her şeyin sahibidir, mülkünde dilediğini yapar. Onun düzenlediklerine bir itiraz söz konusu değildir, takdir ettiklerine de bir zorlama yoktur. Dilerse nimet verir, dilerse hastalık verir, dilediğini yapar, istediğini yerine getirir.¹⁰⁴

c- Allah Teâlâ'nın Yaratıklarını Tek Tek ve Topluca Yok Etmeye Kadir Oluşu

Şafii'nin Mu'tezile'ye reddiye anlamında ele aldığı bir konu da Allah'ın yaratıklarını tek tek ve topluca yok etmeye kadir olduğu hususla ilgilidir. Şafii, Mu'tezile'nin, Allah'ın âlemden tek bir şeyi, tek bir şahsı yok etmeye kadir olmadığı, ancak Allah'ın âlemi bir defada topluca yok etmeye kadir olduğunu iddia ettiğini naklederek bu görüşe karşı çıkar ve şöyle der: Allah mahlûkatı peş peşe yarattığı gibi bütün mahlûkatı tek tek ya da topluca yok etmeye de kadirdir. Dilediği şekilde öncekini yok edip ikincisini bırakır ya da ikincisini yok edip birincisini bırakır. Allah'ın bir şeyi yok etmesi, o şeyin varlığını sürdürmemesidir.¹⁰⁵

d- Allah'ın Yaratmasının Bir Sebebe Bağlı Olmayışı

Ebu Hanife'nin risalesinde değinmeyip Şafii'nin değindiği diğer bir konu; Allah'ın yaratmasının bir sebebe bağlı olmadığı hususudur. Şafii bu meselede şöyle diyor: Allah Teâlâ bir zararı gidermek, bir yarar sağlamak veya bir sebep ile varlıkları yaratmaz, bilakis O, ezelde ne yaratacağını bilir, yaratacaklarını irade eder ve bildiği gibi yaratır. Allah'ın irade ettiği şeylerde bir hikmet vardır. Eğer Allah yaratılmışları bir sebep için yaratsaydı o sebep ya ezeli olurdu ya da hadis olurdu. Eğer sebep ezeli olsaydı yaratmanın ezeliliği sebebin ezeliliğinden dolayı olurdu, yaratma da hadis olurdu. Eğer sebep hadis olsaydı, onun sebep olduğu şey de başka bir sebebe bağlı olurdu ki bu ilişki sonsuza kadar böyle devam ederdi, böyle bir şey de imkânsızdır. Eğer bu sebep -sonradan olmakla beraber- başka bir sebepten dolayı olmazsa o zaman bütün hadis olan şeylerin herhangi bir sebebe bağlı olmaları gerekir. Bu konuda Al-

¹⁰⁴ Şafii, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 36-37.

¹⁰⁵ Şafii, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 38-39.

lah'ın yaratmasının bir sebebe dayanmasının doğru olmadığı ispatlanmış oldu.¹⁰⁶

Görüldüğü üzere Şafîî Mutezile'ye cevap olarak Allah'ın yaratılmışları topluca yok etmeye kadir olduğu gibi tek tek olarak da yok etmeye kadir olduğunu belirtirken ve Allah'ın yaratmasının bir sebebe bağlı olmadığını hususunu izah ederken Selef'in "sukût" prensibinin aksine akli te'villerle konuyu izah etmeye çalışmıştır.

Şafîî'nin ele aldığı ancak Ebu Hanife'nin risalesinde yer almayan son üç başlıktaki konular muhtemelen Ebu Hanife zamanında ön plana çıkmamıştır. Şafîî'den daha önce yaşamış olan Ebu Hanife, itikatla ilgili o dönemde tartışılan temel konulara izah getirmeye çalışmıştır. Ayrıca söz konusu dönemde itikadi meseleleri farklı bir şekilde yorumlayan Mu'tezile henüz kuruluş aşamasındadır. İtikadın temel konuları tartışılmakta olup bunun dışındaki konu başlıkları henüz tartışma sahasına gelmemiştir.

Sonuç

İmam Ebu Hanife ve İmam Şafîî kendi zamanlarında tartışılan kelami meselelere dair görüşlerini özet bir şekilde ifade etmişlerdir. Ebu Hanife'nin risalesi Şafîî'nin risalesine nispetle daha muhtasardır. Bunda Ebu Hanife'nin kelama dair yazdığı diğer risalelerin etkisinin olması muhtemeldir.

Ebu Hanife ve Şafîî risalelerinde kelmânın ilahiyat, nübüvvet ve sem'iyat konularını ele almışlardır. Ancak ilahiyat bahisleri üzerinde daha fazla durulduğu görülmektedir.

Ebu Hanife risalesinde akaide müteallık konuların çoğunu ele almıştır, ancak risalede konular belli bir sistem üzere sıralanmamıştır. Bir konu ile ilgili konuların hepsi aynı yerde işlenmemiş, farklı yerlerde aynı meselenin değişik yönleri ele alınmıştır.¹⁰⁷ Ebu Hanife'nin risaleleri tetkik edildiğinde görülecektir ki, o, çok orijinal diyebileceğimiz ve bugün de hala aktüel değer bakımından hiçbir şey kaybetmeyen görüşlere yer vermiştir.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Şafîî, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 37-38.

¹⁰⁷ Bk. Özler, Mevlüt, "İki Akaid Metni; el-Fıkhu'l-Ekber ile en-Nesefî Akaidi'nin Muhteva Açısından Mukayeseli Bir Tahlili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1999, sayı: 14, s. 50.

¹⁰⁸ Altıntaş, Ramazan, "Ebu Hanife'nin Kelmân Metodu ve "el-Fıkhu'l-Ekber" adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar", *İslami Araştırmalar*, 2002, XV, sayı: 1-2 (Ebu Hanife Özel Sayısı), s. 191.

Ebu Hanife, Selefiyye'nin muasırı olmasına karşılık, onun akaidde tam anlamıyla selef metodunu benimsediği söylenemez. O hem fıkhî düşünce ve ictihatlarında hem de kelama ilişkin açıklamalarında dönemine göre oldukça rasyonel bir yöntem takip etmiştir. Bu metoduyla o, kelim ilmi alanında seleften kelim metoduna intikal sürecinin önemli bir temsilcisi olarak da düşünülebilir.¹⁰⁹

Ebu Hanife, ele aldığı konulara kısaca değinmekle beraber bazen yaptığı te'vil ve yorumlarla kelim uslubuna yaklaşmıştır. Örneğin Allah'ın zatı ve sıfatları hususundaki açıklamalarında selef metodunu aşarak kelim yapmıştır denilebilir. Ebu Hanife'nin risalesinde fazla nakli delile başvurması, daha ziyade akli yorumlarda bulunması da bunun bir kanıtıdır.

Ebu Hanife ve Şafiî'nin risaleleri için şöyle söylemek mümkündür. Bu risaleler Selefiyye'nin görüşleri yanında, daha sonra "Ehl-i Sünnet" diye şöhret bulacak olan mezhebin esaslarını da ihtiva ediyor. Ebu Hanife ve Şafiî eserlerinde bir anlamda "ehl-i bid'at" olarak tanımlanan (o zamanki Şia, Hariciler, Mürcie ve Mutezile gibi) fırkalar karşısında kısa ve açık kelimelerle daha sonra oluşacak olan Ehl-i Sünnet'in akide ve öğretisini açıklamışlardır.¹¹⁰

Şafiî'nin risalesi Ebu Hanife'nin risalesinden daha hacimli ve daha muassaldır. Şafiî risalesine "mükellefin görevleri" başlığı altında kısa fıkhî bilgilerle başlamakla beraber müteakip başlıkların tamamında akaidle ilişkin konuları işler.

Şafiî ile Ebu Hanife'nin risaleleri arasındaki en büyük farkı şu şekilde belirtebiliriz: Şafiî, risalesinde nakli delillere birçok yerde müracaat etmiş, konu başlıklarıyla ilgili çok sayıda ayet ve hadise yer vermiştir. Oysa Ebu Hanife, risalesinde çok az sayıda ayete yer vermiştir. Ayrıca Şafiî, "mükellefin görevleri", "Allah'ın üzerine bir şeyin vacib olmayışı", "Allah'ın yaratmasının bir sebebe bağlı olmayışı", "Allah'ın zulüm yapmaması", "Ümmetin icmasına muhalefet olmayışı", "İmamet", "Hulefa-i raşidin", "İmametın şartları", "Bir dönemde tek imamın oluşu", "Sahabenin derecesinin ulaşılmaz oluşu" gibi Ebu Hanife'nin risalesinde yer almayan birçok farklı başlığa da yer vermiştir.

Şafiî, risalesinde başta Allah'ın zatı ve sıfatları başlıkları olmak üzere Ebu Hanife gibi selef metodunu aşarak kelami bir dil kullanmış, akli delillere yer vermiştir.

¹⁰⁹ Topaloğlu, Bekir, *Kelim İlmine Giriş*, s. 47.

¹¹⁰ Bk. Yeşilyurt, Temel, "Fıkhu'l-Ekber'e Metodolojik Bir Bakış", *İslami Araştırmalar*, 2002, XV, sayı: 1-2 (Ebu Hanife Özel Sayısı), s. 176.

Sonuç olarak denilebilir ki Ebu Hanife ve Şafîî, akaide müteallik konularda ortaya koydukları görüş ve düşünceleri ile Selef düşüncesinden kelami düşünceye geçiş sürecinin önemli iki imamı olmuşlardır. Onların risaleleri de kelama geçiş sürecinin önemli iki belgesi konumundadır.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan, "Ebu Hanife'nin Kalam Metodu ve "el-Fıkhü'l-Ekber" adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar", *İslami Araştırmalar*, 2002, XV, sayı: 1-2, (Ebu Hanife Özel Sayısı).
- Aybakan, Bilal, "Şafîî", *DİA*, XXXVIII.
- Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, İstanbul 1413/1992.
- Ebu Davud es-Sicistani Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi el-Basri, *es-Sünen*, İstanbul 1413/1992.
- Ebu Hanife, *el-Fıkhul'-ekber*, Haydarabad/Dekkan 1342.
- Matüridi, *Kitabu't-Tevhid*, Çev. Bekir Topaloğlu. İSAM Yayınları, Ankara 2002.
- Müslim, Ebu Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyri, *Sahihu'l-Müslim*, İstanbul 1413/1992.
- Özler, Mevlüt, "İki Akaid Metni; el-Fıkhü'l-Ekber ile en-Nesefi Akaidi'nin Muhteva Açısından Mukayeseli Bir Tahlili", *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1999, sayı: 14.
- Sabuni, Nureddin, *Matüridiyye Akaidi (el-Bidaye fi Usûli'd-Din)* Çev. Bekir Topaloğlu. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- Şafîî, el-Fıkhü'l-ekber fi Usûli'd-din, Mısır 1406.
- Teftazani, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akaid*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, İstanbul 1413/1992.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, Ankara 2014.
- Yeşilyurt, Temel, "Fıkhü'l-Ekber'e Metodolojik Bir Bakış", *İslami Araştırmalar*, 2002, XV, sayı: 1-2 (Ebu Hanife Özel Sayısı).

Kur'an Meallerinde Özne Yanlışlarının Neden Olduğu Çeviri Hataları

Abdülcelil BİLGİN¹

Meallerde karşılaşılan hataların nedenlerinden biri, Türkçeye ait kuralların ihlal edilmesidir. Özne, Türkçe cümle kurgusunun en önemli öğelerinden biri olarak kabul edilir. Bu makalede, Kur'an meallerinde bulunduğu düşünülen çeviri hatalarından biri olan *özne yanlışları* üzerinde durulacaktır. Özne yanlışlarından kaynaklanan hataların meallerdeki yansımaları ve bunların nasıl düzeltilebileceğine dair öneriler, makalenin temel hedefi olacaktır.

Anahtar Kavramlar: Kur'an, Meal, Özne, Çeviri, Çeviri hatası.

Tranlation Faults Caused By Using Wrong Subjects In Qur'an Translations

Abstract: One of the reasons of faults seen in Qur'an translations is breaking the rules of Turkish grammar. Subjects are regarded as one of the most important items of Turkish sentence structure. In this article, we will put emphasis on *wrong subject usage* that we think is found in Qur'an translations. Repercussions of faults caused by using wrong subjects in Qur'an translations and the suggestions on how they can be corrected will be the main goal of article.

Keywords: Qur'an, Qur'an Translation, Subject, Translation, Translation faults.

Giriş

Çeviri olgusunun, kaynak ve hedef diller olmak üzere en az iki farklı dil üzerinden gerçekleşen bir ameliye olduğu bilinmektedir. Bu olgu, çeviri işleminin en az iki yönlü bir süreçten sonra gerçekleşebileceğini de imlemektedir. Birincisi kaynak dil ile ilgili süreçtir ki bu, çeviri işlemini üstlenen öznenin referans metne vukufiyeti ile ilgilidir. Diğer bir deyişle, çevirmenin referans metin ile ilgili yetkinliği, metni anlama düzeyine de etki edecektir. İkincisi ise hedef

¹ Doç. Dr. (Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü).

dille ilgili süreçtir ki bu, mütercimim söz konusu dile vukufiyeti ile ilgilidir. Kaynak dile dair yetkinliğin iyi bir çeviri için yeterli olacağı düşünülebilir. Bize göre, mütercimim hedef dil ile ilgili yetersizliği –kaynak dili çok iyi bilse bile- iyi bir çevirinin ortaya çıkmasına engel olacaktır. Kur'an meallerine baktığımızda birçok hatanın hedef dil ile ilgili yetersizlikten kaynaklandığını görürüz.² Bu yetersizliğin, bir anlatımda bulunmaması gereken birçok hatanın, Kur'an meallerinde görülmesine neden olacak düzeyde olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.³ Kur'an meallerindeki anlatım kusurlarına dair seri halinde sürdürdüğümüz ve önemli bir kısmını bitirdiğimiz çalışmalardan ilkinin sadece özne yanlışlarıyla ilgili olması, söz konusu hataların ne kadar fazla ve yaygın olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmada, hatalı olduğu düşünülen on çeviri cümlesi ele alınarak kritik edilmiş ve bunların nasıl daha doğru tercüme edilebileceklerine dair bazı öneriler sunulmuştur. Bu öneriler, kat'i ve nihai surette alternatifler olma iddiası taşımayıp yazarın, çeviri dünyasına sunmak istediği katkıdan başka bir şey değildir. Cumhuriyet döneminin farklı zamanlarında yazılmış yirmi dört meal üzerinden gerçekleştirilen bu çalışmada, hatalı olduğu düşünülen cümlelerde sadece özne yanlışlarından kaynaklanan bozukluklar ele alınmış; çevirilerdeki muhtemel başka hatalar üzerinde durulmamıştır. Diğer bir husus ise bu çalışmada, üzerinde durulan unsurların âyetlerin metinleri değil, çevirileri olduğudur. Bu önemlidir, zira eleştiri ve düzeltme önerilerimizin nesnesi mütercimlere ait cümleler olup söz konusu ifadelerin Türkçe açısından barındırdıkları hatalar üzerinde durulmakta ve bunların daha doğru nasıl ifade edilebilecekleri araştırılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, *ayet metninin Türkçeye nasıl daha doğru çevrilebileceği ile değil; mevcut çevirilerdeki özne yanlışlarından kaynaklanan hataların tashihi ile ilgilenilmiştir.*

Konuya temel teşkil ettiği düşünüldüğü ve meallerden incelenecek örneklerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı var sayıldığı için öncelikle öznenin tanımı üzerinde durulacaktır. Ardından bu konudaki yanlışlar ele alınarak seçilen örnekler detaylı bir şekilde incelenmeye çalışılacaktır. Meallerde, özne yanlışlarına dair birçok örnek bulunmakla beraber, bütün bunları bir makalede ele almanın mümkün olamayacağı düşünüldüğü için konunun anlaşılmasına katkı sağlayacak sınırlı sayıda çeviriyle yetinilecektir.

² Bkz., Arslan, Gıyasettin, *Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi*, F. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi 2003, Sayı, 8, s., 27-44.

³ Bilgin, Abdülcelil, *Kur'an Meallerindeki Anlatım Bozuklukları*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2012.

Özne

Özne (Alm. *Subject, Satzgegenstand*; Fr. *sujet*; İng. *subject*; Osm, Arp. *fail, müpteda, müsnedünileyh*): Fiilin gösterdiği kılış ile doğrudan ilgili olan kişi ya da şeye verilen ad; bir oluş ve kılışın gerçekleşmesini sağlayan kimse veya şey⁴; tümce içinde eylemin gösterdiği oluş ya da kılış ile doğrudan ilgili olup söz konusu oluş ve kılışların gerçekleşmesini sağlayan kişi⁵; diğer bir ifadeyle cümlede yapanı veya olanı karşılayan unsur olup yüklem gösterdiği işi, hareketi, oluşu, durumu üzerine alan⁶ öge demektir. Bir başka kaynakta ise özne, geleneksel dilbilgisinde, eylemin belirttiği oluşu gerçekleştiren ya da bu oluşa konu olan öge; çağdaş dilbilimde, yüklemi gerçekleştiren ve onunla birlikte en küçük sözceyi oluşturan ögenin sözdizimsel işlevi; ad dizimiyle eylem diziminden kurulu çekirdek tümcede ad diziminin dilbilgisel işlevi,⁷ olarak tanımlanmıştır. Bu verilerden hareketle öznenin, cümlenin temel öğelerinden biri olduğu söylenebilir. Zira özne eylemin temel şartıdır. Bir eylemin varlığı ise onu gerçekleştiren birine yahut bir şeye ihtiyaç duyulduğunu gösterir.

Özneye dair yukarıda verilen Osmanlıca ve Arapça karşılıklar için “fail, müptedâ ve müsnedünileyh” terimlerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu bilginin bazı yönlerden kritik edilmesinde yarar vardır: Özne, sözdizimi açısından mübtedâyâ benzerken bir eylemi gerçekleştirmedeki işlevselliği bakımından fâile benzemektedir. Zira mübtedâ, temel kural olarak cümlenin başında bulunur ve bu durum, öznenin, cümlenin başında bulunması gerektiğine dair temel kuralla örtüşür. Özne, sözdizimi yönüyle faile benzemez çünkü fâil, Arapça’daki ilgili temel kural gereği cümlenin başında değil fiilden sonra gelir. Öznenin fâil olma yönü bir iş, oluş ve kılışa neden olmasında; mübtedâ olma yönü ise cümlenin başında bulunmasında ortaya çıkar.⁸ Bu vesileyle özne ile fâil-mübtedâ arasında tıpatıp bir benzerliğin bulunmadığı söylenebilir. Türkçe’de fâil için ayrı, mübtedâ için ayrı karşılıklar olmadığı yahut varsa da tedavülde bulunmadığı için olsa gerek fâil-mübtedâ ikilisi tek ögeyle/özneye karşılanmaktadır.

⁴ Korkmaz, Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, T. D.K. Yay. , Ankara, 2007, s. 171.

⁵ Eker, Süer, *Çağdaş Türk Dili*, Grafiker Yay., Ankara, 2015, s. 346.

⁶ Karahan, Leyla, *Türkçede Söz Dizimi*, Akçağ Yay. , Ankara, 1999, s. 49.

⁷ Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual Yay. , İstanbul, 2002. s. 157.

⁸ Arapçanın söz dizimi için bkz.: el-Haşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa, *el-Kavaidu'l-Esasiyy li'l-luğati'l Arabiyye*, Tahk. : Muhammed Ahmed Kasım, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, t.y.; er-Racihi, Abduh, *et-Tatbikü'n-nahvi*, Daru Nahdeti'l- Arabiyye, Lübnan, 2004; Sevinç, Resul, *Arapçada Cümle Yapısı*, Ensar Yay. , İstanbul, 2007.

Özne; yüklemi isim olan cümlelerde, edilgen fiilli cümlelerde ve yüklemi oluş bildiren cümlelerde, *olan*; diğer cümlelerde *yapan* unsurdur. Özne, fiile çokluk ve iyelik ekleri dışında çekim eki almadan bağlanır. Özne isim cinsinden bir kelime grubu olabilir. Bir cümlede birden fazla özne bulunabilir. Meçhul fiillerle kurulan cümlelerde özne bulunmaz. Cümle tahlillerinde, özneye sorulan “kim, ne” soruları özneyi bulmaya yardım eder. Cümlede özne ile yüklem arasında her zaman teklik-çokluk bakımından uygunluk aranmaz.⁹

Özne Yanlışları

Özne yanıışları, tümcede özne bulunmaması ya da özne olamayacak bir sözcüğün özne gibi kullanılması durumlarında görülmektedir.¹⁰ Sözelimi, “Kapının kolu bozulmuştu, bir türlü kapanmıyordu.” cümlesinde özne eksikliği bulunmaktadır.¹¹ Çünkü burada bir türlü kapanmadığı bildirilen şeyin “kapının kolu” olduğu şeklinde bir anlatım söz konusudur. Oysa kapanmayan, kapının kolu değil, kapıdır...

Konuyla ilgili aşağıdaki örnekler oldukça açıklayıcıdır:

“Besim Atalay’ın Öztürkçe Kuran çevirisindeki anlaşılmayan bazı kelimeler düzeltilerek yeniden basılmış.” Yazıya göre, “yeniden basılan şey” anlaşılmayan bazı kelimelerdir. Oysa yazarın söylemek istediği bu değil, aslında o, “Kuran çevirisi yeniden basılmış” demek istiyor. Yani cümlenin öznesi “Kuran çevirisi” olduğu halde, bu cümlede “bazı kelimeler”miş gibi görünüyor. Cümleyi şu şekilde düzeltmek gerekiyor: “Besim Atalay’ın öz Türkçe Kuran çevirisi –anlaşılmayan bazı kelimeler düzeltilerek- yeniden basılmış.”¹²

“Hangi resmime baksam ben değilim.” “Ben değilim” sözünün öznesi “resimdeki” sözcüğüdür; ama bu sözcük cümlede kullanılmadığı için anlatım bozukluğu meydana gelmiştir. Cümleyi şu şekilde düzeltebiliriz: “Hangi resmime baksam resimdeki ben değilim.”¹³

“Hiçbiri bana inanmamış, beni yalancılıkla suçlamıştı.” Bu cümledeki “inanmamış” yüklemnin öznesi “hiçbiri” kelimesidir; ancak “suçlamıştı” yüklemnin öznesi bulunmamaktadır. Eğer bu yüklemnin de öznesinin “hiçbiri” olduğu varsayılırsa “Hiçbiri ... beni yalancılıkla suçlamıştı.” Gibi yanlış kullanıma sahip bir ifade ortaya çıkacaktır. Bu tür cümlelerde karşıtlık anlamı bulunduğundan ikinci cümle farklı bir özne ile başlamalıdır. Belirtilmesi gereken diğer bir husus ise, bileşik cümlelerden biri, “hiçbiri” veya “herkes” kelimesiyle

⁹ Karahan, *a.g.e.*, s. 49-51.

¹⁰ Aksoy, Ömer Asım, *Dil Yanlışları*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 2008, s. 148.

¹¹ Akbayır, Sıddık, *Dil ve Diksiyon*, Akçağ Yay., Ankara, 2011, s. 92.

¹² Aksoy, *a.g.e.*, s. 149.

¹³ Güleç, İsa, *Dil ve Anlatım Bozuklukları*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2014, s. 306.

başladığında, devamındaki diğer cümlelerin de “kimse” veya “hepsi” kelimele-riyle başlamak zorunda olduğudur: “Hiçbiri bana inanmamış, hepsi beni yalan-cılıkla suçlamıştı.”¹⁴

Meallerden Örnekler

Kuran meallerinde, çeşitli özne yanlılarıyla karşılaşmak mümkündür. Bu yanlılar, farklı şekillerde tezahür etmekle beraber, dikkat çekici ve yaygın olarak, öznesi olmayan cümleler(!) olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhtemelen mütercim, bir cümledeki öznenin mevcut vasfının, devamındaki ifadeler için de geçerli olduğunu var sayması bu duruma neden olmaktadır. Bu yanlıya, Arapça'nın söz diziminin Türkçe için de geçerli olduğu düşüncesinin neden olduğu söylenebilir. Zira Arapça bir cümledeki *failin*, -sonraki cümlelerde kul-lanılmaksızın- zamirlerle işaret edilerek *faillik* vasfını devam ettirmek müm-kündür. Oysa Türkçede eğer cümle nokta ile bitiyorsa artık yeni bir cümle ku-rulacaktır ve bu cümlede özne bulunmak zorundadır. Mütercim, eğer kuracağı cümleyi bir önceki ayetin devamı olarak görüyorsa, yeni, bağımsız bir cümle kurmaktan ziyade, virgül, noktalı virgül gibi bağ/bağlantı ifade eden işaretler-den yararlanabilir. Böylece önceki cümlede bulunan öznenin, özne vasfının burada da hâla devam ettiği anlaşılır. Mütercim, bir ibareyi nokta ile bitirme-si, cümlelerin son bulduğu, sonra gelen ifadelerin artık yeni bir cümleye ait ola-cağı yani yeni bir cümlelerin başladığı anlamına gelir. Bu durumda yeni cümlede ya özneye ya da ona işaret eden bir zamire yer verilmesi gerekecektir. Müterci-min zihnindeki mahzûf/gizli özneyi, kendisine işaret eden herhangi bir karine olmadığında, okuyucu bilemeyebilir ve bu herhangi bir şey ifade etmeyebilir.

Aşağıdaki örnekler ve bunlara yönelik tahliller, özne eksikliklerinden yahut yanlılarından kaynaklanan hataların daha iyi anlaşılmasına vesile ola-caktır.

En'am – 38: “Ve yerde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadı ile uçan bir kuş yok-tur ki, onlar sizin gibi ümmetlerdir. Biz kitapta hiçbir şeyi noksan bırakmadık, sonra Rablerinin huzuruna sevkolunacaklardır.”¹⁵

İncelediğimiz mealler arasında, sadece Bilmen'ininde karşılaştığımız böyle bir çevirinin sadece birinci bölümü üzerinde durmak bizim için yeterli olacaktır. “Ve yerde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadı ile uçan bir kuş yok-tur ki, onlar sizin gibi ümmetlerdir.” “Hiçbir” sıfatı, “hayvan ve iki kanadı ile uçan bir kuş” şeklindeki kelime grubuyla özneyi oluşturmaktadır. “Hiçbir”

¹⁴ Akbayır, *a.g.e.*, s. 92-93.

¹⁵ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli Âli'si*, Akçağ Yay. , Ankara, 1996, s. 133.

sıfatı, addan önce getirilerek o adın bildirdiği varlıktan bir tanesinin bile olmadığını anlatan bir kelimedir. Dolayısıyla “hiçbir” kelimesi, zorunlu olarak yüklem olumsuz olmasını gerektirir. Nitekim bunu yapmadığımızda mevcut ifadenin arzulan anlamı vermektense uzak olacağı dahası herhangi bir anlam gelemeyeceği görülecektir: “hiç bir ... sizin gibi ümmetlerdir.” Böyle bir ifadede kullanım yanlışlığı bulunduğu açıktır. Öyle ki söz konusu kullanım yanlışlığı sonuçta herhangi bir anlamın oluşmasına ve bunun dinleyici için bir şey ifade etmesine engel olmaktadır. Cümledeki yüklemi olumsuz yapıp cümlenin ikinci kısmındaki özne eksikliğini zamirle giderdiğimizde ifadenin –başka hataları bir kenara bırakırsak- daha anlamlı bir hale geleceği görülecektir: “Ve yerde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadı ile uçan bir kuş yoktur ki, onlar sizin gibi ümmetler olmasın.” gibi...

Bu vesileyle Çantay ve Ateş’in çevirilerinin mezkûr hatayı taşımadığını söyleyebiliriz:

“Yerde yürüyen hiç bir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiç bir kuş hariç olmamak üzere hepsi sizin gibi ümmetlerdir...”¹⁶ “Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, (onlar da) sizin gibi birer ümmet olmasınlar...”¹⁷

Bu iki benzer çevirinin yanı sıra başka çeviri formları da arzulan anlamın okuyucuya ulaşmasını mümkün kılmaktadır: “Yeryüzünde yürüyen bütün hayvanlar ve kanatlarıyla uçan bütün kuşlar da ancak sizin gibi birer topluluktur...”¹⁸ gibi bir çok örnek verilebilir.¹⁹

Taha - 60: “Bunun üzerine Fir’avn dönüp; gitti. Hiylesini topladı sonra geldi.”²⁰

Mütercimim kısacık bir âyeti ikiye bölerek farklı cümleler halinde tercüme ettiği görülmektedir. Uzun ve anlaşılması görece zor âyetlerin çevirisinde, zaman zaman bu tür tasarruflarda bulunmak, metni daha anlaşılır hale getirebileceği gerekçesiyle başvurulabilecek bir yol olmakla beraber, bu âyetin çevirisinde böyle bir tasarrufa gerek yoktur. Kaldı ki mütercimim tasarrufuyla oluşan ikinci cümlenin, özne eksikliği nedeniyle hatalı olduğu da göz önündedir. Zira birincisinden bağımsız bir cümle olarak düşünülen “Hiylesini topladı sonra

¹⁶ Çantay, Hasan Basri, *Kur’an-ı Hâkim ve Meal-i Kerim*, Naşiri: Mürşid Çantay, İstanbul, 1990, I/188.

¹⁷ Ateş, Süleyman, *Kur’an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara, Tarihsiz, s. 131.

¹⁸ Elmalı, Hüseyin-Dumlu, Ömer, *Kur’ân’ı Kerim’in Türkçe Anlamı*, Ensar Yay. , İstanbul, 2010, s. 114.

¹⁹ Bk. Kuranmeali.org.

²⁰ Öztürk, Abdülvehhap, *Kur’ân-ı Kerim ve Meâli*, Emek Ofset Matbaacılık ve Yay. , Ankara, t.y. s. 314.

geldi." şeklindeki ifadede özne bulunmamaktadır ve bu durum önemli bir anlam kusuruna yol açmaktadır. Oysa mütercim herhangi bir tasarrufta bulunmaksızın şöyle bir cümle kursaydı daha isabetli olurdu: "Bunun üzerine Fir'avn dönüp gitti ve hıyesini topladı sonra geldi." Tabi ki bu şekildeki bir çevirinin ideal düzeyde olduğunu iddia etmiyoruz; ama bunun en azından daha kurallı olduğunu söylemek mümkündür. Şu çevirilerin de aynı şekilde hatalı olduğunu söyleyebiliriz: "Bunun üzerine Fir'avn arkasını dönüp gitdi. Bütün hıyesini toplayıp bil'âhare geldi."²¹ "Bunun üzerine Firavun dönüp gitti. Büyücüleri toplayıp geldi."²² Bu çevirilerdeki temel eksikliğin nedeni, bağımsız birer cümle olarak kurgulanan ikinci bölümlerinde öznenin bulunmamasıdır.

Aşağıdaki örneklerin görece daha iyi çeviriler olduğunu söylemek mümkündür: "Firavun dönüp gitti, bütün hazırlığını yaptı, öyle geldi."²³ "Artık Fir'avun dönüp gitti, bütün hilesini topladı, sonra geliverdi."²⁴ "Bunun üzerine Firavun (danışmanlarıyla görüşmek üzere) çekildi, kuracağı düzeni kurup tasarladı ve günü gelince (buluşma yerinde) boy gösterdi."²⁵ "Bunun üzerine Fir'avn tedbire girişti, bütün hilesini derdi topladı da sonra geldi."²⁶

Hûd – 43: "...Oğlu cevap verdi: Bir dağa sığınacağım, beni sudan korur."²⁷
 "...Dağa tırmanırım, beni sudan korur..."²⁸ "...Ben bir dağa sığınacağım, beni sudan korur."²⁹

Her ne kadar yukarıdaki çevirilerde bulunan "beni sudan korur" ifadesinde, "Hz. Nuh'un oğlunu", gittikçe her tarafı kaplamakta olan selden koruyacağı varsayılan şeyin sığınılacak dağ olduğu anlaşılıyorsa da hem kurallara uygunluk hem de yanlış anlama ihtimallerini bertaraf etmek açısından özne eksikliğini gidermek gerekecektir. Bu eksikliği, "o" zamirini yani özneye işaret edecek bir unsuru kullanarak da gidermek mümkündür. Böylece çevirilerdeki

²¹ Çantay, a.g.e. II/569.

²² Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an-ı Kerim Meali*, Denge Yay. , İstanbul, 2016, s. 273.

²³ Şimşek, Ümit, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Zafer Yay. , İstanbul, 2004, kuranmeali.org, erişim: 11.04.2016.

²⁴ Bilmen, a.g.e. s. 316.

²⁵ Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, Çev. : Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay. , İstanbul, 2009, s. 766-767.

²⁶ Elmalılı, Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, İslamoğlu Yay. , Hazırlayan ve Notlandıran: Düccane Cündioğlu, İstanbul, 1993, s. 314.

²⁷ Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim Meâli (Türkçe Çevirisi)*, Yeni Boyut, İstanbul, 2008, s. 227.

²⁸ Elmalı-Dumlu, a. g. e. s. 196-197.

²⁹ Bilmen, a. g. e. s. 227.

“özne/zamir eksikliği” giderilecek ve kimin ya da neyin “oğlu” sudan koruyacağı konusunda herhangi bir karmaşa söz konusu olmayacaktır. Şu çevirilerde olduğu gibi: “Oğlu, ‘ben bir dağa tırmanırım o dağ beni suda boğulmaktan kurtarır.’ Diye karşılık verdi.”³⁰ “[Fakat oğlu:] ‘Ben, beni sulara karşı koruyacak bir dağa sığınacağım’ dedi.”³¹

Tûr - 25: “Birbirlerinin yanına gelip şöyle sorup sohbet etmeye başlarlar.”³² “Birbirlerine dönmüş soruyorlar.”³³ “Birbirlerine dönüp sorarlar.”³⁴ “Derken, birbirlerine dönüp sorular soracaklar...”³⁵

Yukarıdaki meallerin tümünde de özne yani birbirlerine dönüp soru soracak kişiler belli değildir. Bu âyetin meallerdeki çevirisine bakıldığında birçoğunda aynı eksikliğin olduğu görülecektir. Hatta çeviride özneye yer verilen meallerin verilmeyenlere göre daha az olduğu bile söylenebilir.³⁶ İslamoğlu’nun çevirisinde de bu eksikliğin bulunması, okuyucuda böyle bir tasarrufun nedeninin belirtilmiş olması gerektiği beklentisine yol açmaktadır. Zira “gerekçeli meal-tefsir” olarak takdim edilen bu eser, mezkûr beklentinin önemli bir nedeni olarak okuyucunun önünde durmaktadır.

Özneye farklı şekillerde yer verilerek bu önemli eksikliğin giderildiği aşağıdaki çevirilerin daha anlaşılır olduğu görülmektedir:

“(Ehl-i cennet) birbirine yönelib (hallerini ve amellerini) soruştururlar.³⁷ Ve (böylece nimet tattırılanlar,) birbirlerine dönerek (geçmişte yaşadıkları hakkında) sorular soracaklar.”³⁸

Hucurat – 11: “Ey iman edenler, bir kavim (bir başka) kavimle alay etmesin, belki kendilerinden daha hayırlıdırlar; kadınlar da kadınlarla (alay etmesin), belki kendilerinden daha hayırlıdırlar...”³⁹

³⁰ Öztürk, Mustafa, *Kur’an-ı Kerim Meali*, Düşün Yay., İstanbul, 2013, s. 308.

³¹ Esed, a. g. e. s. 529.

³² Yıldırım, Suat, *Kur’ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, Işık Yay., İstanbul, 2004, s. 523.

³³ Ateş, a. g. e. s. 523.

³⁴ Varol, Ahmet, *Kur’an-ı Kerim Meali*, Madve Yay., İstanbul, 1997, s. 565.

³⁵ İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur’an, -Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yay., İstanbul, 2009, s. 1049.

³⁶ Bkz. http://www.kuranmeali.org/52/tur_suresi/25.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx, erişim: 11.04.2016.

³⁷ Çantay, a. g. e., III/967.

³⁸ Esed, a. g. e. s. 1252.

³⁹ Bulaç, Ali, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal ve Sözlük)*, Çıra Yay., İstanbul, 2009, s. 516.

“Ey o bütün iman edenler! Alay etmesin bir kavim bir kavim ile belki kendilerinden daha hayırlı olurlar, ne de bir takım kadınlar diğer kadınlarla, belki onlardan daha hayırlı olurlar, ...”⁴⁰

“Kendilerinden daha hayırlıdır” ifadesinin iki defa kullanıldığı yukarıdaki çevirilerde, daha hayırlı olabileceklerin kimler olduğu yani özne belirtilmemiştir. Oysa aşağıdaki örneklerde olduğu gibi, “kendilerinden daha hayırlıdır” ifadesinden hemen önce daha hayırlı olabileceklerin kimler olduğu belirtilebilir ve böylece çevirilerdeki özne eksikliği giderilmiş olurdu. “Özne eksikliği” olarak kabul edilen bu hatanın bazı tashihler yapılarak doğru şekillerde tercüme edilmesi mümkündür:

“Ey iman edenler! Bir kavim diğer bir kavimle alay etmesin. Olur ki; alay edilenler, (Allah indinde) bunlardan (alay edenlerden) daha hayırlıdır. Kadınlar da başka kadınlarla eğlenmesinler. Eğlenceye alınanlar (eğlenceye alanlardan) daha hayırlı olabilirler.”⁴¹

Tevbe - 76: “Vaktâ ki Allah, fazl-u kereminden istediklerini verdi, cimrilik edip yüz çevirdiler...”⁴²

Bu çevirinin aslında iki cümleden oluşmuş birleşik bir cümle olduğu görülmektedir. Birinci cümle, Allah'ın, fazl-u keremi gereği kendisinden istenenleri verdiğiinden bahseder ki, burada “verdi” fiilinin öznesi Allah'tır. İkinci cümle ise cimrilik ederek yüz çevirenlerden bahseder; fakat burada “etmek ve çevirmek” fiillerinin öznesi bulunmamaktadır. İki parçadan oluşturulan bu cümlede tek bir özne bulunmaktadır. Gramatik açıdan birçok yan cümlecikten oluşan bir cümlede tek bir öznenin bulunması mümkündür. Yeter ki, öğeler yerli yerinde olsun, özne-yüklem uyumsuzluğu vb. hatalar bulunmasın. Yukarıdaki çeviri cümlesinde bulunan tek öznenin/Allah'ın, buradaki bütün fiillerin öznesi olması hem gramatik hem de anlamsal açıdan mümkün değildir. Allah lafzının ve “verdi” fiilinin tekil olması, devamındaki “çevirdiler” fiilinin ise çoğul olması gibi uyumsuzluklar, ifadedeki bütün fiillerin öznesinin Allah olmayacağını, bunun gramatik olarak mümkün olmadığını gösterir. Cimrilik etmek fiilinin Allah'a nispetinin itikadî imkânsızlığı ise O'nun bütün cümlelerin

⁴⁰ Elmalılı, a. g. e. s. 515.

⁴¹ Kazıcı, Ziya-Taylan, Necip, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, Çağrı Yay. , İstanbul, 2006, s. 320; Başka örnekler için bkz. : kuranmeali.org.

⁴² Davudoğlu, Ahmed, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı)*, Çelik Yay. , İstanbul, 1981, s. 200.

öznesi olmasına engeldir. Bu hatanın birçok çeviride bulunduğu görülebilir.⁴³ Aşağıdaki çevirilerde bu sorun bulunmamaktadır:

“Fakat böyleleri, daha Allah cömertliğiyle kendilerine (bir şey) verir vermez, hemen ona hasisçe sarılır, (ettikleri bütün o yeminlerden) inatla geri dönerler.”⁴⁴ “Ama onlar, Allah kendilerine lutfundan bağışlar bağışlamaz onda cimrilik ederler ve (yeminlerinden) geri dönerler: zira onlar dönektirler.”⁴⁵

Rahmân - 7: “Semayı yükseltti ve mizanı vaz’ etti.”⁴⁶

Bir önceki cümlelerin devamı olarak tasarlanmayan bu cümlede özne bulunmamaktadır. Zira kimin semayı yükselttiği ve mizanı vaz’ ettiği belli değildir. Aynı âyetin başka çevirilerinde de benzer durumlar söz konusudur: “Ve gök. Yükseltti onu. Ve koydu. Şaşmaz ölçüyü, mizanı.”⁴⁷ “Göğe gelince, onu da yükseltti ve mizanı koydu.”⁴⁸ “Göğü ise, yükseltti ve ölçüyü koydu, ...”⁴⁹ “Bak şu güzel semaya verdi ona irtifa' vazeyledip mizânı...”⁵⁰ “Göğe gelince, onu yükseltti ve mizânı (umum kâinatta adâlet ve dengeyi) koydu.”⁵¹ “Göğü yükseltti ve mizânı koydu.”⁵² “Göğü yükseltti ve ölçüyü koydu.”⁵³

Noktadan sonra doğal olarak büyük harfle başlayıp nokta ile biten yukarıdaki ifadelerin birer bağımsız cümle olarak tasarlandıkları anlaşılmaktadır. Cümleleri tasarlandıkları hal üzere değerlendirmek durumundaki biz okuyuculara göre kimin neyi yükselttiği, şaşmaz ölçüyü, mizanı kimin koyduğu şeklindeki sorular cevapsız kalmaktadır. Mezkûr meallerde, bu sorularımızın cevabını bulmak amacıyla beş altı ayet öncesine bakmak zorunda olduğumuz ortadadır. Oysa bunlar, birer cümle olarak tasarlandı iseler, cümlelerin en önemli öğelerinden biri olan öznenin ihmal edilmemesi gerekirdi.

⁴³ Bkz. http://www.kuranmeali.org/9/Tevbe_suresi/76.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx, erişim: 11.04.2016.

⁴⁴ Esed, *a. g. e.* s. 456.

⁴⁵ İslamoğlu, *a. g. e.* s. 349.

⁴⁶ Bilmen, *a. g. e.* s. 532.

⁴⁷ Öztürk, Y.N. , *a. g. e.* s. 532.

⁴⁸ Eryarsoy, Beşir-Ağırakça, Ahmed, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Buruc Yay. , İstanbul, 1997, s. 532.

⁴⁹ Yavuz, A. Fikri, *Kur'an-ı Kerim ve Meal-i Âli'si*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1974, s. 532.

⁵⁰ Elmalılı, *a. g. e.* , s. 530.

⁵¹ Hayrat Neşriyat İlmî Araştırma Merkezi Meâl Heyeti, *Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali*, Hayrat Neşriyat, İstanbul, 2001, s. 530.

⁵² Ateş, *a. g. e.* , s. 530.

⁵³ Şimşek, <http://www.kuranmeali.org>, erişim: 11.04.2016.

“Özne eksikliği”nden kaynaklanan yukarıdaki anlatım kusurlarını aşağıdaki şekillerde düzeltmek mümkündür: “Ve O, gökleri yükseltti ve (her şey için) bir ölçü koydu.”⁵⁴ “Gökyüzünü Allah yükseltti ve mizanı O koydu.”⁵⁵

Münâfikûn - 3: “... Böylece kalplerinin üzerini mühürlemiştir, artık onlar kavrayamazlar.”⁵⁶

Âyetin çevirisinde açık bir hata bulunduğu ortadadır. Zira âyette geçen edilgen çatılı “طَبَعَ/tubie” fiilinin meçhul formunun, bilemediğimiz bir nedenle göz ardı edildiği görülmektedir. Dolayısıyla meçhul olan bir fiil çeviride ma'lum olarak karşılık bulmuştur. Mütercimim böyle bir tasarrufta bulunma hakkına sahip olmadığını/olamayacağını düşünüyoruz. Böyle bir tasarrufta bulunan mütercimim meçhul yerine tercih ettiği ma'lum fiilin öznesini zikretmemiş olması ayrıca üzerinde durulması gereken bir hatadır. Zira izahtan varestedir ki, ancak öznenin bulunduğu yerde, işlediği fiil/malum fiil bulunabilir. Bu durumda ayetin çevirisinden kalpleri kimin mühürlediğini anlamak mümkün olmamaktadır. Çeviri, metinde olduğu üzere edilgen çatılı olsaydı, o zaman zaten özne aramaya gerek kalmayacaktı. Bizi ilgilendiren çeviri olduğuna göre üzerinde durduğumuz husus, mütercimim tasarımı olarak önümüzde bulunan cümledir. Sonuç olarak söz konusu cümlede özne bulunmamaktadır ve etken yapı bir cümlede öznenin olmaması hatadır. Cümlenin birçok alternatif tasarımından biri de şu şekilde olabilir:

“... Bu yüzden kalpleri mühürlenmiş bulunmaktadır; öyle ki, onlar, artık, [neyin doğru neyin yanlış olduğunu] anlayamazlar.”⁵⁷

Teğabun – 11: “...Kim Allah'a iman ederse, onun kalbini hidayete yöneltir...”⁵⁸
 “...Kim Allah'a iman ederse onun kalbine hidayet verir...”⁵⁹ “...her kim Allah'a imân ederse kalbini hidâyete erdirir.”⁶⁰ “...Kim ALLAH'a inanırsa, gönlüne yön gösterir...”⁶¹

⁵⁴ Esed, *a. g. e.*, s. 1273.

⁵⁵ Öngüt, Ömer, *Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Âlisi*, Bkz. http://www.kuranmeali.org/55/Rahman_suresi/7.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx, erişim: 11.04.2016.

⁵⁶ Bulaç, *a. g. e.*, s. 554.

⁵⁷ Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015, s. 553.

⁵⁸ Bulaç, *a. g. e.*, s. 557.

⁵⁹ Eryarsoy-Ağırakça, *a. g. e.*, s. 558.

⁶⁰ Bilmen, *a. g. e.*, s. 558.

⁶¹ Yüksel, Edip, *Mesaj: Kur'an Çevirisi*, Ozan Yay., İstanbul, 2000, <http://www.kuranmeali.org>, 11.04.2016.

Yukarıdaki çevirilerde bulunan; özne eksikliği sebebiyle; “kalbi hidayete yöneltenin”, “kalbe hidayet verenin”, onu “hidayete erdirenin”, “gönle yön verecek” olanın kim olduğu açık değildir. Çünkü ifadeler, kurgu olarak hem Allah’ın, kulu hidayete erdireceğini hem de -hâşâ- kulun, Allah’ı hidayete erdireceğini anlamaya müsait bir şekildedir. Cümlelerin ikinci bölümünü oluşturan “...onun kalbini hidayete yöneltir... ifadesinin öznesinin belirtilmemiş olması, anlam karmaşasına ve farklı anlamalara neden olmaktadır. Bu vesileyle eksik anlatımın neden olduğu anlam karmaşasını gidermek amacıyla dahası “kimin kalbe hidayet vereceği” konusunda netlik sağlamak için farklı cümleler kurulabilir:

“... Kim de Allah’a iman ederse, Allah onun kalbine hidayet verir...”⁶² Ya da ikinci bir özneye gereksinim duymadan da cümleyi şu şekilde kurgulayabiliriz:

... Allah, kendisine iman eden(ler)in kalbini hidayete erdirir...

Tâhâ - 62: “Bunun üzerine işlerini aralarında tartıştılar ve gizlice, fısıldaşarak konuştular.”⁶³ “Durumları aralarında tartıştılar, gizlice fısıldaştılar.”⁶⁴ “Bunun üzerine, kendi aralarında durumlarını tartışmaya ve gizli konuşmalara başladılar.”⁶⁵ “Bunun üzerine işlerini aralarında tartıştılar, fısıltıyı koyulaştırdılar.”⁶⁶

Yukarıdaki çevirilere baktığımızda kimlerin, “aralarında tartıştıklarını, fısıldaştıklarını, fısıltıyı koyulaştırdıklarını” anlayamamaktayız. Zira mütercimler, muhtemelen ayet metninde açık bir şekilde zikredilmediği için olacak ki özneye yer vermemişlerdir. Oysa Arapça metinde fail/özne zahir isim olarak zikredilmemiş olsa bile önceki cümlelerde kendilerinden bahsedilen sihirbazlara işaret etmek üzere zamir kullanılmıştır. Dolayısıyla burada yapılması gereken ayeti siyakından soyutlamamak ve bağımsız bir cümle olarak düşünmemek; aksine yine bağlama başvurarak cümlelerin öznesini tespit etmektir. Bunu yaptığımızda örneklerde de görüleceği gibi özne kendiliğinden ortaya çıkacaktır:

“(Firavun ve adamları) yapacakları şey konusunda aralarında tartıştılar, fakat konuşmalarını gizli tuttular; ...”⁶⁷

⁶² Yavuz, *a.g.e.*, s. 558.

⁶³ Türkmen, Sadık, *İniş Sırasına Göre Kur’an Akıl ve Bilim Işığında Türkçe Çeviri*, http://www.kuranmeali.Org/20/taha_suresi/62.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx, erişim: 07.04.2016.

⁶⁴ Öztürk, A., *a.g.e.*, s. 316.

⁶⁵ Bulaç, *a.g.e.*, s. 315

⁶⁶ Öztürk, Y.N., *a.g.e.*, s. 316.

⁶⁷ Esed, *a.g.e.*, s. 767.

Sonuç

Çeviri işleminin, ikili bir süreç olması nedeniyle oldukça netameli bir ameliye olduğu bilinmektedir. Çeviri işleminin çift yönlü bir süreç olması, onun zorunlu olarak en az iki dille ilişkili olduğu anlamına gelir. Kaynak ve hedef diller olarak tabir edilen ikili süreç üzerinden gerçekleşen çeviri işlemi, söz konusu dilleri bir taraftan nev-i şahıslarına münhasır kurallarıyla ele almayı gerektirirken öte yandan bu kuralları, anlamın önüne geçirmemeyi diğer bir tabirle manayı gramere feda etmemeyi gerektirir. Metni anlama ameliyesi, kaynak dilin kuralları üzerinden gerçekleştirilirken, onu çevirme, aktarma işlemi ise hedef dilin kuralları üzerinden gerçekleştirilmektedir. Problem, daha çok, farklı süreçlerde işlerlik kazanması gereken kuralların kendilerine ait olmayan süreçlere taşınmasında baş göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, kaynak dile ait kuralların, hedef dilde de geçerli kılınmaya çalışılması durumunda problemler ortaya çıkmaktadır.

Kur'an çevirilerinde karşılaştığımız kusurların yukarıda dile getirmeye çalıştıklarımızdan bağımsız olmadığını düşünüyoruz. Mütercim, âyetlerdeki gramatik unsurların, Türkçe dil bilgisi açısından da geçerli olduğu varsayımıyla çoğu kez anlatım kusurlarıyla dolu çeviriler yapabilmektedir. Oysa doğru olan, tercümelere Türkçe'nin dil ve gramer yapılarının öncelenmesidir.

Özne yanlıları üzerinde durduğumuz bu makalenin de sağladığı verilerden hareketle, Kur'an meallerinde bu konuda birçok hata bulunduğunu söyleyebiliriz. Tahlil ettiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere, yapılan hatalar sadece özne yanlı olarak kalmamış, basit kabul edilemeyecek anlam ve anlama problemlerine de neden olmuştur.

Mevcut meallerin birçoğundaki hataların makul karşılanamayacak derecede olduğu açıktır. Bunların yerini, hataları asgari düzeyde olan meallerin alması artık bir zorunluluktur. Bu zorunluluk, mevcut meallerin yenilenmesiyle yerine getirilebileceği gibi, dilbilimsel verilerin ölçü kabul edildiği yeni meallerin yazılmasıyla da yerine getirilebilir. Makalede üzerinde durduğumuz hataların giderilmesi, meallerde konuşma dilinin değil; standartları olan yazı dilinin yani dilbilgisi kurallarının geçerli olduğu akademik/bilimsel/kurallı dilin kullanılmasına bağlıdır. Bunu sağlamak ise temel gramer ve imla bilgisine sahip olmaya bağlıdır. Böylece meal hazırlamaya niyetlenenler, öncelikle dilin kural ve sınırları içinde hareket etmek zorunda olacakları bilinciyle hareket edeceklerdir.

KAYNAKÇA

- Akbayır, Sıddık, *Dil ve Diksiyon*, Akçağ Yay., Ankara, 2011.
- Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay. , Ankara, 2015.
- Aksoy, Ömer Asım, *Dil Yanlıları*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 2008.
- Arslan, Gıyasettin, "Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi", F. Ü. ilahiyat Fak. Dergisi 2003, Sayı, 8.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara, Tarihsiz.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân-ı Kerim Meali*, Denge Yay. , İstanbul, 2016.
- Bilgin, Abdülcelil, *Kur'an Meallerindeki Anlatım Bozuklukları*, Ankara Okulu Yay. , Ankara, 2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli Âli'si*, Akçağ Yay. , Ankara, 1996.
- Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal ve Sözlük)*, Çıra Yay. , İstanbul, 2009.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hâkim ve Meal-i Kerim*, Naşiri: Mürşid Çantay, İstanbul, 1990.
- Davudoğlu, Ahmed, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı)*, Çelik Yay. , İstanbul, 1981.
- Eker, Süer, *Çağdaş Türk Dili*, Grafiker Yay., Ankara, 2015.
- el-Haşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa, *el-Kavaidü'l-Esasiyy li'l-luğati'l Arabiyye*, Tahk. : Muhammed Ahmed Kasım, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, t.y.
- Elmalı, Hüseyin-Dumlu, Ömer, *Kur'ân'ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Ensar Yay. , İstanbul, 2010.
- Elmalı, Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, İslamoğlu Yay. , Hazırlayan ve Notlandıran: Düccane Cündioğlu, İstanbul, 1993.
- er-Racihi, Abduh, *et-Tatbikü'n-Nahvi, Dâru Nahdeti'l- Arabiyye*, Lübnan, 2004.
- Eryarsoy, Beşir-Ağırakça, Ahmed, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Buruc Yay. , İstanbul, 1997.
- Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı, Meal-Tefsir*, Çev. : Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay. , İstanbul, 2009.
- Güleç, İsa, *Dil ve Anlatım Bozuklukları*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2014.
- Hayrat Neşriyat İlmî Araştırma Merkezi Meâl Heyeti, *Kur'an-ı Kerim ve Muhtasar Meali*, Hayrat Neşriyat, İstanbul, 2001.
- <http://www.kuranmeali.org>.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an, -Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yay. , İstanbul, 2009.
- Karahan, Leyla, *Türkçede Söz Dizimi*, Akçağ Yay. , Ankara, 1999.
- Kazıcı, Ziya-Taylan, Necip, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, Çağrı Yay. , İstanbul, 2006.

- Korkmaz, Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, T. D.K. Yay. , Ankara, 2007.
- Öngüt, Ömer, *Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Âlisi*, Bkz. <http://www.kuranmeali.org>.
- Öztürk, Abdülvehhap, *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli*, Emek Ofset Matbaacılık ve Yay. , Ankara, t.y.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yay., İstanbul, 2013.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim Meâli (Türkçe Çevirisi)*, Yeni Boyut, İstanbul, 2008.
- Sevinç, Resul, *Arapçada Cümle Yapısı*, Ensar Yay. , İstanbul, 2007.
- Şimşek, Ümit, *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Zafer Yay. , İstanbul, 2004.
- Türkmen, Sadık, *İniş Strasına Göre Kur'an Akıl ve Bilim Işığında Türkçe Çeviri*, <http://www.kuranmeali.org>.
- Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual Yay. , İstanbul, 2002.
- Varol, Ahmet, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Madve Yay. , İstanbul, 1997.
- Yavuz, A. Fikri, *Kur'an-ı Kerim ve Meal-i Âli'si*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1974.
- Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, Işık Yay. , İstanbul, 2004.
- Yüksel, Edip, *Mesaj: Kur'an Çevirisi*, Ozan Yay. , İstanbul, 2000.
- Şimşek, M. Said, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, İstanbul, 1993.
- Yavuzer, Haluk, *Çocuk ve Suç*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (Sadeleştirenler: İsmail Karaçam ve diğerleri), Azim Yayıncılık, 1998, İstanbul.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar*, A.Ü. İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Sayı:3, Ankara, 1979.
- Yılmaz, Asiye, *Kur'an'daki Kıssaların Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, Sakarya, 2008.
- Yılmaz, Macit, *Değerler Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Kur'an Kıssaları ve Kullanılışı*, İslâmî İlimler Dergisi, Yıl 9, Cilt 9, Sayı 1, Bahar 2014.

Kur'an Kıssalarının Bazı Eğitsel Özellikleri

Yusuf BATAR*

Özet: Bu çalışmada, Kur'an kıssalarının eğitsel özellikleri tahlil edilmektedir. Kıssalar içerik ve üslup açısından eğitsel amaçları gerçekleştirmeye yardımcı olacak birçok özelliğe sahiptirler. Çok farklı rollerde olumlu ve olumsuz karakterlere yer verilmesi, sürükleyici anlatım tarzı, psikolojik ve sosyolojik tahlillere imkân veren örnek olayların anlatılması, bazı soyut ve manevi kavramları somutlaştıran anlatımları vb. özellikler kıssaların öğreticiliğini güçlü kılan yönleridir. Örgün ve yaygın din ve ahlak eğitiminde hedeflenen kazanımların gerçekleştirilmesine yönelik yapılacak eğitim etkinliklerinde Kur'an kıssalarında kullanılacak birçok materyalin olduğunu söylemek mümkündür.

Teorik araştırmaya dayalı olan bu çalışmada kıssaların üslup ve içerik açısından sahip oldukları bazı öğretici özellikler tahlil edilmektedir. Eğitim biliminin verileri ışığında kıssalarda öğrenmeyi kolaylaştırıcı özellikler, aktif öğretim yöntem ve tekniklerinde kullanılacak içerik ve üslup özellikleri ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır. Özetle bu araştırmanın verileri öğrenci merkezli öğretim yöntemlerini geliştirmede ve uygulamada yol gösterici olabilir.

Anahtar Kavramlar: Kıssa, Eğitim, Öğretim.

The Didactic Features of The Qur'anic Parables

Abstract: In this paper, the didactic features of the Qur'anic parables are analyzed. The parables, in terms of content and style, have many features which will help in realising the didactic aims. Giving place to a variety of roles and positive/negative characters, fascinating narrative style, description of the cases providing psychological and sociological analysis, expressions making concrete some abstract and spiritual concepts etc. are the powerful aspects of the parables' didactic quality. It is possible to say that there are many materials in the Qur'anic parables which can be used in realising targeted acquisitions in formal and informal religious and moral education through educational activities. In a summary, the data of this research could be a guide for implementing of student-centered teaching methods.

Keywords: parable, education, teaching.

* Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Giriş

Hikâyeye dayalı anlatımın psikoloji, edebiyat ve eğitim gibi alanlardaki etkinliği çok eskilerden beri bilinen bir gerçektir. Bu türün özellikle eğitim alanında yaygın olarak başvurulan bir ifade biçimi olduğunu belirtmek gerekir.¹ Nitekim kültürel, etnik ve dini geleneklerin iletişimi ile ilgisi olanların, açıklama, anlama, yorum gibi yöntemleri izlerken sık sık hikâyeye başvurduklarını biliyoruz.² Özellikle İslam'ın ilk yıllarında Kur'an kıssaları "İslam eğitimi dersleri" niteliğinde değerlendirilmişlerdir. Hz. Muhammed Kur'an kıssalarını, tevhid inancını anlatmada ve muhaliflerini ikna etmede psikolojik bir ikna aracı olarak kullanmıştır.³

Kur'an kıssalarının edebi özellikleri, psikolojik tahlilleri, dini tebliğdeki fonksiyonları vb. boyutlarıyla ilgili değerlendirmeler birçok tefsir kaynağında ve müstakil çalışmalarda yapılmaktadır.⁴ Bunun yanında din eğitiminde hikâye ve kıssaların kullanımıyla ilgili çalışmalar da mevcuttur.⁵ Bu çalışmada kıssaların eğitsel işlevini güçlendiren bazı içerik ve dil özellikleri üzerinde durulmaktadır.

Kıssaların eğitici özelliklerinin temelinde öykünmeye ve özdeşleşmeye imkân veren tahkiye edici üslup yatmaktadır. Bu dil bir yandan öğrenmeyi kolaylaştırırken diğer yandan öğretim süreçlerine aktif bir şekilde katılımı sağlamaktadır. Özellikle din ve ahlak eğitiminde soyut ve metafizik boyutu olan

¹ Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21, s.237.

² Bk. Heinz Streib, Mass Media, Myth, and Narrative Religious Education, <http://www.tgkm.unibielefeld.de/hstreib/literatur/massmedia.htm> 25.12.2001.(Aktaran: Okumuşlar, agm, s. 237).

³ Özbek, Abdullah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Esra Yayınlar, İstanbul 1995, s. 188-189.

⁴ Şanver, Mehmet, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, İstanbul, 2001; Şimşek, M. Said, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, İstanbul 1993. Kara, Mustafa, *Bireysel ve Toplumsal Açısından Kur'an Kıssaları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Samsun 2011; Eyüpoğlu, Osman, "Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları", *XI. Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yayınları, Ankara 2009.

⁵ Mesela bk. Kutup, Muhammed, *Menhecü't-Terbiyeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1986; Ebu Gudde, Abdülfettah *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodları*, (çev. Enbiya Yıldırım), İstanbul 1998. Bilgin, Beyza, "Ahlak Terbiyesinde Dini Hikayeler", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1, İstanbul 1994. Akıncı, Adem, *Din Eğitiminde Etkili Bir Yöntem Olarak Hikâye*. İstanbul, 2001; Pakdemirli, M. Nur, "İlköğretim DKAB Derslerinde Hikâye Kullanımının Önemi: Eğitim Psikolojisi Açısından Bir Yaklaşım", *Değerler Eğitimi Dergisi*, IX, (21), Haziran 2011, s. 114; Yılmaz, Macit, "Değerler Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Kur'an Kıssaları ve Kullanılışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 9, IX, Sayı 1, Bahar 2014 (137/154).

konuların etkin bir şekilde öğretilmesinde kıssa etkin bir kolaylaştırıcı olabilir. Aslında insan fitratı, kavrayış açısından, kuru anlatımdan daha çok müşahhas fikirleri dinlemeye eğilimlidir. Özellikle çocuklar, ihtiyaç duydukları zihinsel, duygusal, sosyal, dini ve ahlaki gelişimlerini başarıyla tamamlayabilmeleri için nasihatlerden ziyade, yaşadıkları gerçek hayatın bir çeşit yansıması olan hikâyelerden süzülen model davranışlara muhtaçtırlar.⁶

Okuyucusunun ibret almasını esas alan Kur'an kıssalarının içerik ve üslup özelliklerine bakıldığında tam da bu amaca uygun bir yapı arz ettikleri görülecektir. Kur'an kıssalarının temel amacı, birtakım biyografik bilgileri ve olaylar zincirini aktarmaktan öte, belirli bir konuyu ve içeriği kıssada adı geçen kahramanların şahsında dramatik bir dille anlatmaktır. Çünkü Kur'an her şeyden önce dini bir davet kitabıdır. Kıssa türü de Kur'an'ın bu daveti muhataplarına tebliğ ve tespit için kullandığı vesilelerden birisidir.⁷ Kaldı ki, tarihsel bilgi vermek dinin esas amacı değildir. Din, tarihin sadece ibret yönüne bakar. Bu yüzden kıssalarda zaman ve mekâna dair pek fazla bir bilgi bulunmaz.⁸ Kur'an, bu bilgileri tarihi çerçeveden çıkartıp "dini çerçeveye" oturtmuştur.⁹ Kur'an-ı Kerim, kıssalar aracılığıyla insanlık tarihini bir sinema şeridi gibi okuyucusunun gözleri önüne sermekte ve bu vesileyle fikirler adeta o kişinin zihninde somutlaşmaktadır. Böylece verilen mesajlar kalıcı hale gelmektedir.¹⁰

Kur'an'ın tarihle ilgili pasajlarını okurken, anlatılan olaylardan kendi hissemize ne düştüğüne yoğunlaşmak ve bu pasajların Kur'an'ın ilk muhataplarının ruh dünyalarında ne gibi değişiklikler yarattığını tasavvur etmek, Kur'an'ın amacına uygun bir okuma tarzı olacaktır.¹¹ Kur'an önceki toplumların, hak-batıl inançlarını, doğru ve yanlış geleneklerini, faydalı ve zararlı alışkanlıklarını öğüt ve ibret alınması amacıyla anlatır. Kur'an'ın anlatımı ibret çerçevesinin dışına taşmaz, bu odak noktasını aşmaz.¹² Bu yönüyle kıssalar, insanların ve toplumların davranışlarını doğru okuma, yapıları ve süreçleri

⁶ Yılmaz, Macit, *age*, s. 142.

⁷ Kutup, Seyyid, *et-Tasviru'l - Fenniyyu fi'l- Kur'an*, Daru'ş-Şuruk, 8. Bas., Beyrut 1983, s.143.

⁸ Rıza, Muhammed Reşit, *Tefsîru'l Kur'ani'il Hakîm*, Kahire 1935, I, s.279

⁹ Halefullah, Muhammed, Ahmed, *Kur'an'da Anlatım Sanatı -el-Fennu'l Kasasî-* (çev: Şaban Karataş), Ankara Okulu Yay., 1. Bas., Ankara 2002, s. 76.

¹⁰ Geniş bilgi için bk. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, A.Ü. İlahiyat Vakfı Yay. 2. Bas., Ankara 1976, s.72; Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara 1961, s.107.

¹¹ Güler, İlhami ve Ömer Özsoy, *Konularına Göre Kur'an*, 3. Basım, Fecr Yayınevi, Ankara 1998, s. 643.

¹² Rıza, *Tefsîru'l Kur'ani'il Hakîm*, Kahire, 1935, I, s.399.

kavrama konusunda yol gösterici birer modeldir.¹³ Özetle kıssada amaç, biçim ve yapıdan öte dini ve ahlaki yönlendirmedir.¹⁴

Kur'an, "hikaye olsun" diye kıssa anlatmaz. Herhangi bir Kur'an kıssasını baştan sona okuduğunuzda, kıssanın ilgili olduğu şahısların hayat hikâyesiyle ilgili bütün bilgiler detaylı bir şekilde zihninizde oluşmaz. Ancak kıssadan çıkaracağınız bir hisse mutlaka oluşur. Kur'an'ı, Tevrat ve İncil'den ayrıcalıklı kılan önemli bir özellik de bu yönüdür. Kıssalar Kur'an'da büyük bir yekûn teşkil etmesine rağmen, Tevrat'ta ve İncil'de olduğu gibi bireysel olaylara ve ayrıntılara yer verilmez. Bunun aksine olaylardan hareketle bütün insanlığı ilgilendiren mesajlara yoğunlaşmaktadır.¹⁵

Elmalı'nın ifadesiyle kıssa, ayrıntılara girmeden, sözü uzatmadan, yalnızca ibret noktalarını özetleyerek dillere destan olacak şekilde açıklanan ve hikâye edilen haberdur. Ayrıca anlatılan her kıssada ibret alınacak, ders alınacak açık seçik noktalar mutlaka vardır.¹⁶ Çünkü kıssalara konu edilen tarihi olaylar, insanlık hayatında cari olan bir takım sabit kanunlara işaret etmektedir. Bu kanunlar da söz konusu kıssalarda tam olarak gerçekleşmiş, bütün merhalelerini tamamlamış bir deneyim olarak karşımızda durmaktadır. Kur'an bizlerden bu tarihi tecrübe ışığında yaşadığımız zaman üzerinde düşünmemizi istemektedir. Böylece henüz bir süreç olarak tamamlanmamış hâlin (şimdiki zamanın) durumunu, tarihte tamamlanmış örnek olaylar ışığında değerlendirip kavrayabiliriz.¹⁷ Bu kavrayış sayesinde kendimizi kıssalarda anlatılan olayların içinde bularak doğru taraftaki doğru kişilerle ve onların temsil ettiği doğru rol ile adeta özdeşleşiriz. Bu durum bize, kendi yaşamadığımız bir hayat tecrübesi kazandırarak ileride yaşayacağımız benzer olaylarda benzer sorunların üstesinden gelmede çok değerli bir çözüm kapasitesi sağlar.¹⁸

Bu yönüyle kıssalar, okuyucusuna şu öğretici mesajı verir: Geçmişte belirleyici olmuş olan değerler şimdi ve gelecekte de belirleyici olabilir. Bu durumu ilahi bir tarih yorumu olarak değerlendirmek ve bununla bireysel ve top-

¹³ Görgün, Tahsin, "Kur'an Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *Kur'an Kıssalarının Anlamı ve Değeri*, 4. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1988, s.86.

¹⁴ Halefullah, *age*, s. 206.

¹⁵ Kur'an kıssalarıyla diğer kutsal kitapların kıssaları arasındaki fark için bk. Demir, Şehmus, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yay. İstanbul 2003.

¹⁶ Yazır, Elmalı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Sadeleştirenler: İsmail Karaçam ve diğerleri), Azim Yayıncılık, V, İstanbul 1998, s. 9.

¹⁷ Kutup, Muhammed, *Dirasât Kur'aniyye*, 3. Bas., Mısır 1982, s.498.

¹⁸ Yılmaz, Asiye, *Kur'an'daki Kıssaların Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, Sakarya 2008, s. 1.

lumsal yaşamın akışına olumlu anlamda yön vermek de mümkündür.¹⁹ Kur'an'da bir kıssanın tek bir yerde baştan sona anlatılıp bitirilmemesinin ve her bir kesitinin farklı surelere tematik olarak serpiştirilerek farklı bağlamlarda sunulmasının önemli bir sebebi de bu yaklaşımdır.

İçerik olarak öğreticiliği ve ibret almayı esas alan Kur'an kıssalarının üslup özelliklerinde de çok etkili öğreticilik özelliklerinin olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla din eğitimcilerinin, kıssaların bu özelliklerinden çıkarabileceği öğretim ilkeleri olduğunu bilmemiz gerekiyor.

Kıssaların Eğitici ve Öğretici Özellikleri

Temel amacı öğretmek olan eserler literatürde, genellikle "didaktik" kelimesiyle vasıflandırılmıştır. Edebiyat geleneğinde "tâlimî" ya da "hikemî" şeklinde adlandırılan bu eserler; edebiyat terimi olarak daha çok dinî (siyer, hilye, mevlid gibi), ahlaki, felsefi, sosyal, edebî (şiir sanatı ve lügat konuları gibi) ve estetik vb. sahalarda bilgi ve öğüt vermek maksadıyla yazılan manzum ya da mensur eserlerdir.²⁰

Öğretici eserleri salt sanatsal eserlerden ayıran en önemli özellik yazılış amacıdır. Bu tür metinlerde yazar; bilgi vermek, ikna etmek, uyarmak, düşündürmek, yönlendirmek ve kanıtlamak amacını, metnin ölçüleri içinde açıkça ifade etme endişesini taşır. Bu amaca yönelik olarak her türlü yol ve yaklaşımı kullanabilen yazar, anlatım biçimi açısından öyküleyici, betimleyici, açıklayıcı, kanıtlayıcı ya da sözbilimsel biçimlerden yararlanabilmektedir.²¹ Bu anlatım biçimlerinin etkin bir şekilde kullanıldığı Kur'an kıssalarını birer öğretici eser olarak değerlendirmek gerekir.

Öğreticilik, kıssanın en esaslı fonksiyonu sayılabilir. Bunun dışındaki edebi, kültürel, sanatsal vb. işlevlerini de kıssanın öğreticiliğini besleyen özellikler olarak değerlendirmek mümkündür. Kıssadan hisse çıkarmak şeklindeki deyim aslında bu genel kabulün bir yansımasıdır. Arapça bir kelime olan kıssa kelimesinin etimolojik yapısında, edebi bir tür olarak sahip olduğu özelliklerde ve geçmişten günümüzde kullanıldığı her alanda ibret ve öğreticilik esaslı bir özellik olmuştur.

¹⁹ Sadık, "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar", 1. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay. Ankara 1994, s.90; Demir, *age*, s. 144.

²⁰ Arslan Tekin, *Edebiyatımızda İsimler ve Terimler*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1999, s. 190.

²¹ Kiremitçi, Ferdi, "Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Eserler: Tanım, Tasnif, Örnek Metin", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 54, Erzurum 2015, s. 315.

Kıssa isminin kendisinden türetildiği 'Kassa' fiilinin kelime anlamı, iz sürmek demektir. Nitekim Arapça sözlüklerde, içerisinde bu kelimenin geçtiği ayetler ışığında yapılan tanımlarda iz sürme, takip etme, bir şeyin aslını öğrenmeye çalışmak manaları öne çıkmaktadır: "İşte aradığımız, bu!" dedi. Bunun üzerine, izlerini takip ederek gerisin geri döndüler."²² Bu ayette belirtildiği üzere, Hz. Musa ve arkadaşının yanlarına almayı unuttukları balığın izini sürerek gelmiş oldukları yoldan geri dönmeleri "kassa" fiiliyle ifade edilmiştir. Benzer şekilde Kur'an'da geçen, "Musa'nın annesi onun kız kardeşine dedi ki, Musa'nın izini takip et"²³ şeklindeki ifadede de 'izini takip et' derken 'kassa' fiili kullanılmıştır. İz sürme, ya da bir olayın başından sonuna kadar aktarımı anlamında kıssa, hikâye edilen haber, durum, olay anlamında da kullanılmaktadır.²⁴ Arapçada bu fiilin isim hali "kasas" şeklinde gelmekle birlikte Türkçede bu kelimenin eşanlamlısı olan "kıssa" kavramı yaygın olarak kullanılmaktadır.²⁵

Görüldüğü gibi kıssada hep olan bir şeyin izinden giderek aslında yeni bir şeye ulaşmak ve o şeyin aslını öğrenmek ön plana çıkmaktadır. Edebi bir tür olarak değerlendirdiğimizde de kıssanın esas işlevinin okuyucusuna bir takım hisseler sağlamak olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu anlatım türünün yoğun bir şekilde kullanıldığı Kur'an-ı Kerim kıssalarında öğreticilik işlevini güçlü kılan bazı özellikler dikkat çekmektedir. Bu özellikleri ana hatlarıyla şu şekilde sıralamak mümkündür.

1. İnsan Merkezli Temalar

Kur'an kıssalarını, insanlık tarihinden seçilmiş önemli sahnelerden müteşekkil bir film olarak düşünürsek, öz itibarıyla bu filmde rol alan "insan" ve oynadığı roller hiç değişmemiş; değişen sadece kahramanın elbiseleri ve oynadığı sahnelerin dekoru olmuştur. Bu özelliğiyle kıssalar sanki bize bizi anlatmaktadır. Tarih boyunca iyi ve kötü rol üstlenen kahramanların hayat hikâyesinden hareketle ortak mesajlar ortaya çıkmaktadır.²⁶ Zira Kur'an kıssalarında asıl olan konudur. Bunun dışında kalan unsurlar, yer, şahıslar ve zaman esası

²² Kehf, 18/ 64.

²³ Kasas, 28/11.

²⁴ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl, Cemalu'd-dîn, Muhammed, b. Mukrim, el-Efrîki, Lisani'l-Arabi, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, VII, Beyrut 1990, s.84-85; el-İsfehâni, Râgıb, Müfredâtu Elfâzi'l Kur'an, Dâru'l-Kalem, 3. Baskı, Şam 2002, s. 671.

²⁵ Abay, Muhammed, Kur'an Kıssaları, Ensar Neşriyat, Armağan Yayınları, 1. Basım, İstanbul 2007, s.12.

²⁶ Şengül, İdris, Kur'an Kıssaları Üzerine, Işık Yay., İzmir, 1994, s.71; 220.

oluşturmaz.²⁷ Bu yüzden çok belirleyici bir etkisi olmadığı müddetçe şahıslardan ve kıssanın geçtiği yer ve zamandan detaylı bir şekilde bahsedilmez. Çoğunlukla peygamberlerin dışındaki kahramanların isimlerine bile yer verilmez.

Mesela, Semûd kavminden bahseden kıssada, "Semûd kavmi, azgınlığı sebebiyle yalanladı. Hani onların en bedbaht olanı (fesat çıkarmak için) ileri atılmıştı. Allah'ın Resulü de onlara şöyle demişti: "Allah'ın devesini ve onun su içme hakkını koruyun." Fakat onlar, onu yalanladılar ve deveyi boğazladılar. Bunun üzerine Rableri, suçlarından dolayı onları helak etti ve kendilerini yerle bir etti. Allah, bunun sonucundan çekinmez de!"²⁸

Ayetlerde zikredilen kıssada deveyi kesen şahıstan ismen bahsedilmemiştir. Çünkü kıssada dikkat çekilmek istenen asıl şey, azgın kişilerin çekinmeden işledikleri suç karşısında verilen cezayı muhataplara arz etmektir.

Kur'an'da yukarıda geçen örnekteki benzer tarzda, isim belirtilmeksizin psikolojik ve manevi bazı sıfatlara işaret edilen şahsiyetler de anlatılmaktadır. Mesela, Musa (a.s)'ın arkadaşı olarak zikredilen ve birçok tefsir kitabında Hızır (a.s) olduğu söylenen "Allah'ın kullarından bir kul,"²⁹ Firavun milleti içinde imanını gizleyen "Mü'min adam,"³⁰ Belkıs'ın tahtını olduğu gibi Yemen'den Filistin'e getiren kişi³¹ gibi şahsiyetler bu gruba girmektedir. Bu misallerdeki temel gaye, söz konusu kişilerin şahsiyeti, kimlik bilgileri vs. değildir. Buradaki temel gaye bu kişilerin temsil ettiği konum ve üstlendikleri rollerdir.³²

Kur'an kıssalarını normal edebi anlatımlardan ayıran önemli bir özellik de, kişilerin şekli ve zahiri yönlerinin; saç renginin, göz renginin vs. anlatılmamasıdır. Ancak Kur'an, kişinin, her insanla ortak olan mizacından, manevi duygularının neticesi olan önemli tezahürlerinden, hayır veya şer yolundaki gidişiyle ilgili kişilik özelliklerinden bahsetmektedir.³³ Kıssada kahramanların şahsından daha çok olaylara ve öne çıkan rollere yer verilmesi, okuyucunun söz konusu rollerle daha yakın temas kurmasına imkân vermektedir. Belirli bir kişiye angaje olmaktan korunan okuyucu, anlatılan olaylardaki rollerle daha etkili bir şekilde empati kurabilmektedir. Zira hikâyenin eğitimde etkin bir

²⁷ Kutup, Seyyid, *et-Tasvîr'ul Fenniyyu fi'l Kur'an*, s.144.

²⁸ Şems, 91/11-15.

²⁹ Kehf, 18/54.

³⁰ Mü'min, 40/64.

³¹ Neml, 27/40.

³² Hatîb, Abdulkerim, *el-Kasasul Kur'anî fi Mantûkihi ve Mefhûmihi*, 1. Bas., Kahire 1964, s.99; Şengül, *age*, s.207.

³³ Şengül, *age*, s.208; Halefullah, *age*, s.298 v.d.

yöntem olması, bu bu şekilde özdeşleşmeye imkân veren özelliğinden kaynaklanmaktadır.³⁴

Kur'an kıssalarında geçen bazı isimler ise birer sembol olarak ele alınmaktadır. Kıssası anlatılan kişiler daha çok tarihte olumlu ya da olumsuz anlamda iz bırakmış ve rol model olarak değerlendirilebilecek şahsiyetlerdir. Olumlu modeller olarak başta peygamberler ve onların izinden giden kişiler birer "usve-i hasene" olarak sunulurken, negatif modeller olarak da başta peygamberlere muhalefet eden öncü kişiler olmak üzere değişik "kötü davranış modelleri" sunulmaktadır. Kıssalarda sunulan bu model şahsiyetlere baktığımızda hem olumlu hem de olumsuz davranış örneği olarak temayüz eden bu şahsiyetlerin her birinde belirli bir davranış biçiminin âdeti simgelediğini görürüz. Bu sembol isimler tasvir edilen rolün ve davranışın birer modeli şeklinde sunulmaktadır.

Mesela Kur'an-ı Kerim'e göre, gayr-ı meşru bir yönetim biçiminin sacayağını oluşturan Firavun, Karun ve Hâman üçlüsüyle ilgili ayetleri okuyan birinin zihninde bu kişilerin şahsında somutlaşan roller canlanmaktadır. Sınır tanımaz siyasi otoritenin temsilcisi Firavun, ekonomik gücün şımarttığı insan tipi olarak Karun ve bilgisiyle siyasi otoriteyi halkın gözünde meşrulaştırmaya çalışan bir otorite olarak Hâman.

*"Kârûn'u, Firavun'u ve Hâmân'ı da helak ettik. Andolsun, Mûsâ kendilerine apaçık mucizeler getirmişti de yeryüzünde büyüklük taslamışlardı. Oysa bizi geçip (azabımızdan) kurtulamazlardı."*³⁵

Kur'an öğretisiyle şekillenen bir anlayış için yukarıda sayılan üç isim belirli bireylerin ismi olmaktan öte belirli rollerin birer temsili gibi algılanmaktadır. Artık günlük konuşmalarda ve literatürde Firavun'dan daha çok firavunlaşmaktan, Karun'dan daha çok kârunlaşmaktan ve Hâman'dan daha çok hâmanlaşmaktan bahsedilmektedir. Kur'an kıssalarının genelinde olduğu gibi, özellikle yukarıda sıralanan şahsiyetlere benzeyen tiplere baktığımızda bunların her asırda bulunabilen insanlığın değişmeyen tipleri olduğunu söyleyebiliriz.³⁶ Kıssalarda olumlu ve olumsuz özellikleriyle anlatılan bu rol modellerle etkileşime giren okuyucuda harekete geçen taklit ve özdeşim sistemi onda istedik kişilik özellikleri ve davranış değişikliklerini beraberinde getirecektir. Bilindiği gibi rol modeller kişilik oluşumunda oldukça belirleyici bir etkiye

³⁴ Okumuşlar, *agm*, s.240.

³⁵ Ankebut, 29/39; Ayrıca bk. Kasas, 28/6; Mümin, 40/23-24.

³⁶ Kutup, Seyyid, *et-Tasvîr'ul Fenniyyu fi'l Kur'an*, s.216.

sahiptirler.³⁷ Ayrıca bu bilindik tipler, Kur'an ve öğretisinin hayatla ne kadar iç içe olduğunun bir göstergesi ve insana değen mesajlarının da bir ifadesidir.

Geçmişten geleceğe her zaman karşılaşılabileceğimiz insanlık hallerini ya-lın bir şekilde özetleyen bu tür kıssalara muhatap olan okuyucunun kıssadan hisse çıkarması kolaylaşmaktadır. Aslında kıssalarda yer alan bu hadiseler, etkin bir öğretim yöntemi sayılan örnek olay incelemesi yöntemine de uygun bir içerik sağlamaktadır. Nitekim bu yöntem, özellikle sosyal boyutu olan bir sorunu inceleme, olayın gerçek sebeplerini ortaya çıkarma ve çözüm için de alternatif öneriler geliştirmeye dönük analizler şeklinde tanımlanmaktadır.³⁸ Özellikle din eğitiminde bu yöntem sayesinde öğrenciler din ve ahlakla ilgili öğretiler içeren olayları analiz ederek onlar üzerinde fikir yürütme ve konuşma imkânı elde etmiş olurlar.³⁹

Diğer yandan çocuklar kıssalar sayesinde problem çözmeyi öğrenmiş olmaktadır. Zira kıssalarda bazen bir problem işlenmekte ve bu problemin çö-zümüne dair olaylar olması gerektiği şekilde sergilenmektedir. Örnek olaya işlenmiş olan problem durumuyla karşılaşan öğrenci bu sayede, bilişsel anlam-da kavrama, analiz, sentez, değerlendirme ve uygulama davranışlarını; duyuş-sal anlamda tepkide bulunma, değer verme ve örgütleme davranışlarını ka-zanmış olur.⁴⁰ Her anlamda öğrenciyi sürece dâhil eden bu yöntemi din eğiti-minde etkin bir şekilde kullanmak için Kur'an kıssalarında yeterince materyal olduğunu söyleyebiliriz.

2. Hayat Gücünü Geliştiren Tasviri Anlatım

Kıssalarda geçmiş hadiseler, adeta ressamın fırçasıyla canlandırılan tab-lolar halinde gözler önüne serilmektedir. Böylece kıssa, geçmişte meydana ge-len bir hadise olmaktan çıkıp göz önünde cereyan eden bir sahneye dönüşmek-tedir.⁴¹ İnsanın iç âleminden kaynaklanan duygu ve tezahürleri, mücerred zihni manaları, psikolojik ve manevi halleri, insan karakter ve tiplerini net ifadelerle somutlaştıran kıssa, söz konusu duygu ve düşüncelerin her birine adeta birta-

³⁷ Yavuzer, Haluk, *Çocuk ve Suç*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 21; Kılavuz, Akif, "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dinî Kişiliğinin Oluşumuna Etkile-ri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV, Sayı: 2, 2005, s. 42.

³⁸ Bilen, Mürüvvet, *Plandan Uygulamaya Öğretim*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2001, s. 176.

³⁹ Doğan, Recai; Tosun, Cemal, *İlköğretim 4. Ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, Pegem A Yayıncılık, Ankara 2002, s. 218.

⁴⁰ Aydın, age, s. 234.

⁴¹ Kutup, Seyyid, *et-Tasvîr'ul Fenniyyu fi'l-Kur'an*, s.36 vd.; Kutup, Muhammed, *İslam Düşün-cesinde Sanat*, (Çev: Akif Nuri), Fikir Yay, İstanbul 1979, s. 320-322.

kım şekiller ve suretler giydirmektedir. Bu anlatım şekli, hayal ettirme, düşündürme ve somutlaştırma metodudur.⁴²

Mesela Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in Kâbe'yi inşa edişlerini anlatan ayetleri okurken olaylar o kadar canlı ve etkili bir şekilde tasvir edilmektedir ki, kendinizi adeta kıssanın içinde hissetmektesiniz: *"Hani İbrahim, İsmail ile birlikte evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyor, "Ey Rabbimiz! Bizden kabul buyur! Şüphesiz sen hakkıyla işitensin, hakkıyla bilensin" diyorlardı. "Rabbimiz! Bizi sana teslim olmuş kimseler kıl. Soyumuzdan da sana teslim olmuş bir ümmet kıl. Bize ibadet yerlerini ve ilkelerini göster. Tövbemizi kabul et. Çünkü sen, tövbeleri çok kabul edensin, çok merhametli olansın."*⁴³

Bu tasviri anlatıma "sahne gösterisi" adını veren el-Mezidi, kıssalarda çok zengin sinematik materyallerin ve güçlü bir sinema dilinin mevcut olduğunu ayrıca kurgu alanında faydalanılabilecek yöntemlerin bulunduğunu değişik örneklerle anlatmaktadır.⁴⁴ Kıssalardaki bu özellik, eğitim öğretim açısından kullanılabilir etkili bazı araçlara ve potansiyellere işaret etmektedir. Gelişen teknolojik imkânlar, kıssalardaki materyalleri sahne ve kurgu diline aktarmasını daha da kolaylaştırmaktadır. Yaygın ve örgün din eğitimi açısından tartışılmaz bir etkiye sahip olan bu imkânın kullanılması ve geliştirilmesi için sanatın ve eğitim teknolojisinin ciddi bir işbirliğine ihtiyaç vardır.

Kur'an, tarihi olaylardan canlı kesitler arz ederken, öyle bir üslup takip etmektedir ki, ilgili ayetleri okuyan kişi hayalinde; bu pozlar arasındaki boşluğu doldurmaya adeta kendini mecbur hissetmekte ve teferruata ait birçok sahneyi hayal dünyasında tamamlamaktadır.⁴⁵ Bu durumda Kur'an kıssalarını takip eden hayalin iki işlevi vardır: Birisi, kıssalarda arz edilen sahneleri zihninde canlandırarak izlemek; diğeri de sahneler arasında anlatılmayan teferruatı, köprü durumundaki hadiseleri yine hayalinde canlandırarak olayı tamamlamaktır.⁴⁶ Böylece kıssalar muhatabın hayal dünyasını da zenginleştirmektedir. Böylece kıssayı zihninde canlandıran her bir birey, konuyla ilgili olarak zihninde farklı tasarımlara gidebilir.⁴⁷ Burada sanatsal canlandırma (dramatize) bulunmaktadır. Böylece pasif bir kıssa izleyicisi olmaktan kurtulup daha aktif bir

⁴² Kutup, *et-Tasvîr'ul Fenniyyu fi'l Kur'an*, s.71; Şengül, *age*, s.198.

⁴³ Bakara, 2/127-128.

⁴⁴ Geniş bilgi için bk. El-Mezidi, Züheyr Mansur, *Kur'an Kıssalarında Sinematik Özellikler*, (Çev: Hülya Afacan), Mana Yay. İstanbul 2010, s.65 vd.

⁴⁵ Kutup, *Dirasat Kur'âniyye*, s.48.

⁴⁶ Şengül, *age*, s.245.

⁴⁷ Yılmaz, *age*, s. 9.

katılımcı haline gelen okuyucu üst düzey zihinsel ve duyuşsal kazanımlar elde edebilmektedir.

Kıssalardaki bu özellik, onları aktif bazı öğretim yöntem ve tekniklerinde kullanma konusunda öğretmenlere geniş imkânlar sağlamaktadır. Bu kapsamda kıssalar örnek olay incelemesi, drama, problem çözme gibi yöntemlerin uygulanmasında kullanılacakları gibi hikâye tamamlama, ben olsaydım ne yapardım, hikâyeye başlık bulma, hikâyede işlenen temayı resim, şiir vb. farklı bir ifade biçimiyle yansıtma gibi etkinliklerde de kullanılabilir. İşlenen temanın uygunluğuna paralel olarak her seviyedeki öğrenciyle yapılabilecek olan bu tür uygulamalar, derse katılım, üst düzeyde zihinsel performans, değişik öğrenme biçimlerine uygunluk, çoklu zekâyâ uygun işleyiş ve sonunda hem kalıcı, hem de anlamlı öğrenmeye zemin oluşturacaktır. Kıssalarda sayılan bu etkinlikler için yeterince materyal olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

3. Olayların Farklı Şekillerde ve Sürükleyici Bir Üslupla Sunulması

Dinamik bir anlatım tarzına sahip olan Kur'an'ın, kıssalarında da tekdüze olmayan bir sunumu şekli görülmektedir.⁴⁸ Bu farklı üslupları aşağıda sıralanan şekillerde özetlemek mümkündür.

a) Anlatılan olaylar bazen gizemli bir şekilde devam eder ve hem kıssanın kahramanı hem de okuyucu peş peşe gerçekleşen olayların nasıl bir sonuçla bağlanacağını kestiremez. Soluk soluğa izlediğiniz olayların her biri adeta zihininizde çözmek zorunda hissedeceğiniz yeni düğümler oluşturur. Belli bir süre sonra olaylar aniden çözülmeye başlar ve taşlar yerine oturur. Bu anlatım için verilebilecek en güzel örnek, Kehf suresinde anlatılan Hz. Musa (a.s) ile Salih bir kul olarak zikredilen kişi arasında geçen olaylar zinciridir. Yaklaşık yirmi ayette anlatılan bu esrarengiz kıssada zor bir öğrenme sürecine talip olan Hz. Musa ve öğretmeni arasında gerçekleşen diyalogları ve ikisinin birlikte yaşadığı deneyimlerin sonucunu ilgiyle ve merakla takip etmek zorunda kalıyorsunuz.⁴⁹

Ayetteki ifadesiyle insanın normal şartlarda sabretmesinin mümkün olamayacağı olaylar zinciri ancak verilen açıklayıcı bilgilerle anlamlandırılabilir. Son noktaya gelinceye kadar yaşanan olayların her biri bir öncekini aratacak türden enteresan ve gizemlidir. Bu da okuyucuyu ister istemez olayların izini sürmeye mecbur etmektedir.

⁴⁸ Daha geniş bilgi için bk. Şengül, *age*, s.240 vd.

⁴⁹ Bk., Kehf, 12/60-82.

b) Bazen kıssanın özeti bir fragman gibi baştan verilmekte ve ardından olay başından sonuna kadar tafsilatlı bir şekilde anlatılmaktadır. Ancak başta verilen bu özet bilgisi o kadar dikkat çekici ve sürükleyicidir ki, bu özeti gören bir okuyucu olayın tafsilatını okumaya adeta kendini mecbur hissetmektedir. Bu tarzdaki sunuma Ashâb-ı KeHF kıssasını örnek olarak verebiliriz:

“Yoksa sen, (sadece) Ashab-ı KeHF ve Ashab-ı Rakîm’i mi bizim ibret verici delil-lerimizden sandın? Hani o gençler mağaraya sığınmışlardı da, “Ey Rabbimiz! Bi-ze katından bir rahmet ver ve içinde bulunduğumuz şu durumda bize kurtuluş ve doğruluğa ulaşmayı kolaylaştır” demişlerdi. Bunun üzerine biz de nice yıllar onların kulaklarını (dış dünyaya) kapattık. (Onları uyuttuk) Sonra onları uyan-dırdık ki, iki zümreden hangisinin bekledikleri süreyi daha iyi hesap ettiğini bile-lim.”⁵⁰

Bu özet girişin devamında bu gençlerin serüveni başından sonuna kadar tafsilatlı bir şekilde anlatılmaktadır.⁵¹

c) Bazen kıssanın ana fikri veya olayların sonucu baştan verilir ve tafsilat ondan sonra gelmeye başlar. Böyle bir başlangıçla muhatap olan okuyucu olayın özünü ve önemini fark etmiştir ve bu farkındalık onu olayın peşine düşürür. Mesela Kasas suresinde, Firavun’un azgınlığı ve aşırı zulmü, Yüce Allah’ın mazlumlara lütufta bulunmak ve onları yeryüzünün varisleri kılmak istediğini açıklayarak hikâye edilmeye başlar.⁵² Devam eden ayetlerde ise Hz. Musa’nın doğumundan başlayıp Firavun ve yandaşlarının denizde boğulmalarıyla netice-lenen süreçler bütün detaylarıyla anlatılmaktadır.⁵³ Bu kıssanın yukarıda geçen şekliyle girişini okuyan bir kişi, mazlum bir milletin Firavun gibi bir zulüm iktidarına karşı nasıl galip gelip iktidara sahip olduğunu doğal olarak merak eder ve bununla ilgili kıssayı ilgiyle okur.

d) Bazen kıssa zamansal olarak sonradan gelmesi gereken ama çok çarpıcı olan bir kesitle başlar ve böylece okuyucunun dikkati olduğu gibi kıssanın devamına yoğunlaşır. Mesela Ta-Ha suresinde geçen Musa (a.s) kıssası, krono-lojik olarak daha sonra yaşanacak olan bir hadiseyle başlamakta ve devamında diğer detaylar gelmektedir: “*Mûsâ’nın haberi sana ulaştı mı? Hani bir ateş görmüş-tü de ailesine, “Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm (oraya gidiyorum). Umarım on-*

⁵⁰ KeHF, 18/9-12.

⁵¹ KeHF, 18/13-26.

⁵² Kasas, 28/1-6.

⁵³ Kasas, 28/7-42.

dan size bir kor ateş getiririm yahut ateşin başında, yol gösterecek birini bulurum” demişti.”⁵⁴

e) Kıssalarda dikkat çeken diğer bir sunuş biçimi de kıssanın herhangi bir özet veya kesitle giriş yapılmadan olduğu gibi anlatılmaya başlamasıdır. Bu tür kıssalarda anlatılan olayın kendisi oldukça enteresan olduğu için onu ilgi çekici kılmak üzere ayrıca bir giriş yapmaya gerek yoktur. Hz. Meryem’in, Hz. İsa’ya hamile kalmasından bahseden kıssa bu tür anlatıma verilebilecek çarpıcı bir örnektir. Çünkü bu olayın kendisi ilgi çekicilik bakımından oldukça sıra dışı bir olaydır.⁵⁵

f) Kıssada bazen anlatılan olayın nasıl bir şekilde sonuçlanacağı okuyucuya baştan hissettirilir, fakat olayın kahramanının, başına geleceklerden haberi yoktur. Bu tarz anlatımlar genellikle benimsenmeyen davranışları sergileyen kişilerin kıssalarında tercih edilmektedir. Böylece okuyucunun söz konusu davranışa karşı geliştireceği negatif tutum daha çok pekiştirilmiş olmaktadır. Bilindiği gibi gözlem yoluyla öğrenme kuramına göre, kişi bir başkasının davranışını ve söz konusu davranışla birlikte yaşadığı deneyimi gözlemleyerek kendisi bizzat aynı deneyimi yaşamış gibi o davranışa karşı tavır geliştirir.⁵⁶

Bu tarz kıssalara örnek olarak “Bahçe Sahipleri” kıssasını verebiliriz:

“Şüphesiz biz, vaktiyle "bahçe sahipleri"ne belâ verdiğimiz gibi, onlara (Mekkeli inkarcılara) da belâ verdik. Hani o bahçe sahipleri, sabah erkenden (fakirler gelmeden) bahçenin ürünlerini devşirmeye yemin etmişlerdi. (Bunu tasarlarken) istisna da yapmıyorlardı. ("İnşaallah" demiyorlardı.) Nihayet onlar uykuda iken Rabbinden bir afet (ateş) bahçeyi sardı. Böylece bahçe, (anızı) yakılmış toprağa döndü. Derken, sabahleyin birbirlerine, "Haydi, eğer ürününüzü devşirecekseniz erkenden gidin" diye seslendiler. Bunun üzerine, "Sakın, bugün orada hiçbir yoksul yanınıza sokulmasın" diye fısıldaşarak yola koyuldular. (Yoksullara yardım etmeğe) güçleri yettiği halde (böyle söyleyerek) erkenden yola çıktılar. Fakat bahçeyi o halde gördüklerinde, "Biz mutlaka yolumuzu şaşırılmış olmalıyız!" dediler. (Gerçeği anlayınca da), "Hayır, meğer biz mahrum bırakılmışız!" dediler. Onların en aklı selim sahibi olanı, "Ben size 'Rabbinizi tespih etseydiniz ya! dememiş miydim?" dedi. Onlar, "Rabbimizi tesbih ederiz (yüceltiriz). Şüphesiz biz zalim kimseler imişiz" dediler. Bunun üzerine birbirlerini kınamaya başladılar. Şöyle dediler: "Yazıklar olsun bize! Gerçekten biz azgın kişilermişiz!" "Umulur ki, Rabimiz bize bunun yerine daha iyisini verir. Çünkü biz artık Rabbimizi arzulayan-

⁵⁴ Ta Ha, 20/9-10.

⁵⁵ Meryem, 19/16 -34.

⁵⁶ Erden, Münire; Akman, Yasemin, *Eğitim Psikolojisi*, Arkadaş Yay., 17. Bas., Ankara 2008, s.141-142.

larız." İşte böyledir azap! Ahiret azabı ise elbette daha büyüktür; ah bir bilselerdi!"⁵⁷

Kıssada görüldüğü gibi, bahçe sahiplerinin başına gelecek olanlar ve aynı zamanda sürüklenecekleri kötü sondan habersiz oldukları olaylar ta başından okuyucuya hissettirilmektedir. Bu kıssayı okurken kendinizi adeta bir filmin farklı sahneleri arasında dolaşır gibi hissediyorsunuz ve filmin sonucunu soluk soluğa bekliyorsunuz.

g) Bazı kıssalarda olayların nasıl bir sonuçla neticeleneceği hem okuyucuya hem de olayların kahramanlarına gizli tutulur ve bu sırta bir anda hem okuyucu hem de olayın kahramanları muttali olur. Mesela Hz. Süleyman'ın kıssasında, tahtının oraya getirilmiş olduğundan haberdar olmayan Belkıs orada gördüğü sırcadan yapılmış olan şeffaf meydana girerken zemini su zannedip eteklerini sıvamıştır. Olayın aslının ne olduğunu okuyucu da Belkıs'la birlikte Hz. Süleyman'ın şu açıklamasıyla öğrenmektedir: "Ona "köşke gir" denildi. Köşkü görünce onu (zeminini) derin bir su sandı ve eteklerini topladı. Süleyman ona "Bu, (zeminini) billurdan döşenmiş bir köşktür" dedi. Belkıs, "Ey Rabbim! Şüphesiz ben nefsimi zulmetmiştim. Şimdi ise Süleyman ile birlikte âlemlerin Rabbi olan Allah'a teslim oldum" dedi.⁵⁸

4. Diyalojik Anlatım

Kıssalardaki kahramanların iç dünyalarını yansıtan iç konuşmalar ve kendi aralarında geçen diyaloglar, insanın iç dünyasını olduğu gibi yansıtması ve aktif bir anlatım üslubu olması açısından önemlidir. Bütün kıssalarda insanın değişik diyaloglarını görmek mümkündür. Peygamberlerin başta Yüce Allah (c.c) ile olan konuşmaları, kavimleriyle yaşadıkları diyaloglar ve bu süreçlerde iç dünyalarında yaşadıkları duyguları yansıtan iç konuşmalar vs. okuyucuya oldukça canlı ve dinamik bir öğrenme süreci yaşatmaktadır.⁵⁹

Bu üslupla muhataba verilecek bilgi, ders ve ibretler veya belli bir istikamette eğitimin gerçekleştirilmesi daha kolay olmaktadır. Zira diyalog tarzında konuyu daha canlı sunma, istenilen hedefe teşvik etme, dikkatleri bazı duy-

⁵⁷ Kalem, 68/17-33.

⁵⁸ Neml, 27/44.

⁵⁹ Örnek olarak bk.; Bakara, 2/29-32; A'raf, 7/10-17; Sad, 38/20-23; Neml, 27/20-28; Enbiya, 21/57; Kasas, 28/24; Yusuf, 12/33.

guları uyandırma ve konuyu beşerî düzlemde bir gerçeklik içinde muhabata takdim etme özellikleri bulunmaktadır.⁶⁰

Kur'an'da, özellikle Yüce Allah'ın Peygamberlerle gerçekleşen öğretici diyaloglarından bahseden kıssalarda, söz konusu diyalogların merkezine oturtulan konular öyle etkili bir şekilde işlenmektedir ki okuyucu ilgili diyalogun sonuna geldiğinde zihinsel ve duyuşsal olarak istendik düzeye varmaktadır. Örnek olarak Hz. İbrahim'in ilk yaratılışla ilgili Yüce Allah'a yönelttiği soruları içeren şu diyaloga bakılabilir:

"Hani İbrahim, "Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona) "İnanmıyor musun?" deyince, "Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için" demişti. "Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁶¹

Buna benzer kıssalar, içerdikleri öğretici konular yanında, soyut konuların öğretimi hakkında da eğitimcilere yol göstermektedir. Yukarıda geçen örnekte görüldüğü gibi kıssalardaki diyalog konuları genellikle dinsel konulardan oluşmaktadır. Özellikle peygamberler ile toplumları arasında, tevhid, ahiret, risâlet gibi temel konular etrafında gerçekleşen diyaloglar görmektediriz.

5. Temsili/Dramatik Anlatım

Kur'an'ın sıkça başvurduğu temsili anlatım tarzı, kıssalarda da etkili bir şekilde kullanılmıştır. Söz konusu kıssaların kahramanları insanlar olduğu gibi, zaman zaman tabiatın, hayvanlardan, bitkilerden vb. alanlardan da seçilebilmektedir. Hz. Âdem'den itibaren Kur'an'da bahsi geçen bütün peygamber kıssalarında, değişik insan karakterlerini yansıtan örnek olayların kahramanlarında, değişik canlı ve cansız varlıkların konuşturulduğu sahnelerde vs. neredeyse

⁶⁰ Nakre, et-Tuhami, *Saykolojiyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s.585; en-Nahlâvi, Abdurahman, *Usûlu't- Terbiyeti'l-İslâmiyye ve Esâlibuhu fi'l-Beyti ve'l-Medreseti ve'l-Muctema'*, Dımeşk, 1983, s.206-207; Şengül, *age*, s. 323.

⁶¹ Bakara, 2/260; Bu ayetle ilgili klasik tefsirlerde, Yüce Allah'ın emri doğrultusunda Hz. İbrahim'in kuşları kesip organlarını ayrı ayrı yerlere koyduğu ve bu organların tekrar bir araya gelip kuşların dirildiği ifade edilmekle birlikte, er-Razi'nin görüşlerine yer verdiği bazı müfessirler ve Reşit Rıza gibi çağdaş alimler ayette geçen "surhunne" fiilinin "kesmek" değil, "onları kendine alıştırmak" anlamında olduğunu dolayısıyla Hz. İbrahim'in bu direktif doğrultusunda kuşları kendisine iyice alıştırdıktan sonra onları ayrı ayrı dağların tepesine bıraktığını ve onları çağırınca da kuşların kendisine doğru geldiklerini belirtmektedirler. (ayrıntı için bk.; Halefullah, *age*, s.199 vd.)

kıssaların tamamında güçlü bir dramatik dil kullanıldığını söylemek mümkündür.

Dramatize edilmesi oldukça kolay olan bu tür olaylar ve roller, drama yöntemi için bulunmaz materyallerdir. Kıssalarda işaret edilen konuların drama yöntemiyle işlenmesi, öğrenciler için ciddi bir “yaşayarak öğrenme” deneyimi sağlayacaktır. Bu yöntemin uygulanması sürecinde, başkalarının kimliğine bürünerek, onların hissiyatını, fikirlerini ve ne düşündüklerini zihinsel olarak yaşayan öğrencide öğretim etkinliklerine aktif bir şekilde katılım ve bilgilerin kalıcılığı bakımından önemli kazanımlar elde edilecektir.⁶² Bu yöntem özellikle çocuklarda ve gençlerde olumlu kişilik özelliklerine özendirmek ve olumsuz olanlara da karşı tutum geliştirmek açısından önemlidir.

Kıssalara yansıyan bu temsili dil, sağladığı zengin anlatım materyalleriyle ve okuyucusunu yükselttiği yüksek zihinsel performans düzeyi ile oldukça etkili bir öğretim yöntemidir. Derste uygun tekniklerle bu örneklerin işlenmesi ahlâki bilinç oluşturmada önemli etkiler yapacaktır.⁶³

6. Tekrar

Tekrar, kısa süreli bellekteki bilgilerin uzun süreli belleğe geçişini ve kalıcılığını sağlayan önemli bir süreçtir. Bu süreç ilköğretim çağından itibaren giderek gelişir. Ön bilgi eksikliğinin olduğu durumlarda ve sözel bilgilerin öğrenilmesinde, tekrar etkili bir öğrenme stratejisidir. Sözel bilgilerin öğretiminde tekrar yoğun ve aralıklı olmak üzere iki farklı şekilde yapılabilir. Bilginin ilk öğrenildiği aşamalarda yoğun tekrar daha sonraki aşamalarda ise aralıklı tekrar faydalıdır. Yazılı bir metnin tekrar tekrar okunması, başkalarına anlatılması, başka bir yere tekrar kaydedilmesi, önemli yerlerinin altının çizilmesi gibi etkinlikler bilginin ömrünü uzatan süreçlerdir.⁶⁴

Kur’an’da tekrar olayı çeşitli şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Benzer kelimelerin, cümlelerin, ayetlerin ve olayların tekrarı şeklinde gerçekleşen bu durumlar hakkında Kur’an ilimleriyle ilgili kitaplarda detaylı bilgiler bulunmaktadır.⁶⁵

⁶² Aydın, M. Zeki, *Din Öğretiminde Özel Öğretim Yöntemleri*, Nobel Yayınları, 2011, s. 191.

⁶³ Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar, “Kur’an’daki Örnek Olayların (mesellerin) Ahlâki Bilinç Geliştirmedeki Rollerini- Bahçe Sahipleri Örneği”, *C. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, V, Sayı: 1, 2001.

⁶⁴ Erden ve Akman, *age*, s.164; 191.

⁶⁵ Bk. Ez-Zerkeşi, Bedruddin, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1972; es-Suyûti, Celâlu'd-dîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1978; Cerrahoğlu, *age*.

Kur'an'daki tekrarların mantığını kavramak için bakılması gereken en önemli özellik Kur'an'ın varlık gayesidir. Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim'in gayesi sadece bir takım hakikatleri açıklamak değil, aynı zamanda onları kalplerin derinliklerine yerleştirmektir.⁶⁶ Kur'an'ın temel amacı, muhataplarında belirli bir anlayışı ve duruşu sürekli kılacak şekilde onları zihinsel ve duyuşsal olarak beslemektir. Bu beslemenin temel gıdası mahiyetindeki temalar, farklı durumlarla ilişkilendirilerek ve değişik formlarda sürekli olarak işlenmektedir.

Kıssalardaki tekrarlara baktığımızda da yukarıda özetlenen "pekiştirme ve yerleştirme" amacının belirleyici olduğunu görebiliriz. Buna göre, bir kıssada değişik konularla ilişkili olan farklı yaşantıların her seferinde birisi öne çıkarılmakta diğer yönler ikinci derecede kalmaktadır. Özellikle kahramanların şahsi özellikleri gibi mesaj verici olmayan konular asla tekrar edilmemektedir. Demek oluyor ki, kıssaların gayesi geçmiş peygamberlerin ve kavimlerin tarihçelerini hikâye etmekten ibaret değildir. Eğer Kur'an'ın böyle bir gayesi olsaydı aynı kıssaların tekerrürüne gerek kalmazdı.⁶⁷ Birçok peygamber kıssasında ortak bazı temaların değişik bağlamlarda tekrar tekrar işlendiğini görmek mümkündür.⁶⁸ İçerisinde bazı farklılıklar barındıran bu tekrarlarla ilgili olarak dil ve edebiyat otoritesi, el-Hatib el-İskâfi'nin şöyle bir açıklaması aktarılmaktadır:

"Peygamberler, gönderildikleri toplumlarla, farklı pozisyonlarda karşılaşmışlardır. Peygamberlerin yaptıkları çağrılar; tamamen statik olarak, tek bir konumda ve aynı lafızlarla gerçekleşmemiştir. İnkârcı kişilerin, farklı tutumlarına göre, verilecek cevaplar da farklılık arz ettiği için, öğüt verecek kişinin de söyleyeceği sözü adeta sanatkâr gibi seçerek söylemesi gerekir. İfadeler, farklı bir biçimde geldiği vakit, -aslında ihtilaf varken- bunların aynı olması istenilmez. Çünkü öğüt veren kişi muhataplarına bazen anlattığı lafız ile bazen de anlattığına uygun olarak başka bir lafızla hitap eder. Sayıları, sözleri ve amaçları farklı olan toplumlara bu şekilde cevap verilir. Sözün gerçekliği, onun ifade edildiği düzlemle alakalıdır."⁶⁹

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, bağlama, hedef kitlenin durumuna ve öne çıkarılması gereken temaya bağlı olarak benzer kişilerden bahseden kıssalar tekrar tekrar anlatılabilmektedir. Nasıl ki, belirli bir malzeme farklı amaçları gerçekleştirmede değişik işlevler görüyorsa, aynı kıssanın

⁶⁶ El-Gazali, Muhammed, *Nazarât fi'l Kur'an*, 2. Bas., Kahire, 1962.

⁶⁷ Cerrahoğlu, *age*, s. 162; Şengül, *age*, s.260.

⁶⁸ Mesela bkz; Araf, 7/59, Hûd, 11/25-26, Mu'minûn, 23/23, Ta-Ha, 20/10, Neml, 27/7, Kasas, 28/29.

⁶⁹ İskâfi, el-Hatib, *Durretu't-Tenzil ve Gurretu't-Te'vil fi Beyân'il- Âyât'il- Müteşâbihât fi Kitâbilah'il-Azîz*, Kahire 1326-132, s. 128. (Aktaran: Halefullah, *age*, s.227.).

Kur'an içerisinde kullanıldığı farklı bağlamlar da onun işlevlerini çeşitlendirmekte ve hedeflenen zihinsel ve duyuşsal değişimi perçinlemektedir. Kıssalara bu şekilde, olay merkezli değil de amaç merkezli baktığımızda diyebiliriz ki, bağlamın değişmesiyle birlikte aynı kahramanlardan bahseden kıssa da aslında farklılaşmakta ve adeta yeni bir kıssa hüviyetine bürünmektedir. İşte bu yüzden Halefullah'ın ifadesiyle, aynı olayla ve kahramanla ilgili iki kıssa farklı iki kıssaymış gibi algılanabilmektedir.⁷⁰

Kıssalardaki bu tematik tekrarlar eğitsel açıdan bazı temel kazanımların pekiştirilmesi ve bazı konuların farklı açılardan işlenen içerikle ilişkilendirilmesi açısından önemlidir. Bütün peygamberlerin insanlara kazandırmak istedikleri inanç, ahlak ve davranışlarla ilgili hedeflerin ortak olduğunu ve hikâye edilen bazı olayların her anlatımda farklı bir etkisinin yansıtıldığını bu tekrarlar sayesinde görmek mümkündür.

7. Tarihi Bilgiler

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Adem'den itibaren tarihin değişik dönemlerinde yaşanmış birçok olay, kahramanlarıyla birlikte ana hatlarıyla zikredilmektedir. Bu tür bilgilerin ibretlik yönünün yanı sıra tarihi kayıt açısından da değeri büyüktür.

Kur'an kıssalarında anlatılan olayların tarihi gerçekliği konusundaki tartışmalara girmeden, eğitsel açıdan şunu söyleyebiliriz ki, anlatılan olayın muhatapta davranış değişikliğine yol açabilmesi ve hedeflenen toplumsal değişime katkı sağlayabilmesi için yaşanmış tecrübelerle ilgili olması oldukça önemlidir.⁷¹ Ancak Kur'an, herhangi bir tarih kitabı gibi geçmişte yaşanmış olayları detaylarıyla vermez. Çünkü onun amacı sadece tarihi bilgi vermek değil bu vesileyle esas mesajının daha etkili bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktır.

Kıssalar diliyle Kur'an, fert ve toplumların hayatına hükmeden, sebep-sonuç ilişkilerinde değişmez bir çizgide seyreden, ana çizgileriyle insanlık durdukça da değişmez karakterde olan birçok kanunu muhatapların dikkatine sunmaktadır.⁷²

Kıssalardaki tarihi şahsiyetlere ve bilgilere baktığımızda bunların çoğunlukla Kur'an'ın ilk muhataplarınca bilinen ve tanınan öğeler üzerine inşa edildiğini görürüz. Bu yüzden Hz. Musa'nın şahsiyeti, kıssalarda diğer herhangi

⁷⁰ Halefullah, *age*, s. 229.

⁷¹ Kur'an kıssalarının gerçekliği konusundaki tartışmalar için bkz. Demir, *age*.

⁷² Şengül, *age*, s.177 vd.

bir şahsiyetten, mesela Hz. Eyyûb'dan çok daha fazla geçmektedir. Çünkü Hz. Musa, Yahudilerin peygamberiydi ve Kur'an'ın indiği o dönemde Yahudiler, dini düşünce açısından Arap coğrafyasında egemen durumundaydı. O kadar ki, bizâtihi Araplar, Hz. Muhammed'in peygamberliği ile ilgili olarak bu Yahudilere danışıyorlardı. Bu durum onların diğer peygamberlere ait haberlerden daha çok, Hz. Musa ve Firavun'un kıssalarını anlatmalarına neden olmuştur. Bunun amacı kıssaların muhataplar üzerinde derin etkiler bırakmasını sağlamak, bilinen ve tanınan, olağan olay ve kişilerden, bilinmeyen ve yabancı fikir ve düşüncelere varmaktır.⁷³

Eğitimde çokça gözetilen "bilinenden bilinmeyene, yakından uzağa" ilkeleri açısından kıssaların bu tercihli içerikleri oldukça önemlidir. İnsanların hakkında şöyle ya da böyle malumat sahibi olduğu tarihi vakiaları kullanan Kur'an bununla da yetinmemiş, nazil olduğu günlerde yaşanan güncel olayları bile kendine has kısa formuyla anlatmıştır.

Kur'an'da, nüzul sürecinin devam ettiği Asr-ı Saadet döneminde yaşanan değişik sosyal, ailevi, siyasi vb. olaylar hakkında da ayetler iniyordu. Bu ayetlerin söz konusu hadiselerle bizzat tanıklık eden kişiler üzerinde yapacağı etkinin daha fazla olacağını söylemek mümkündür. Sonradan gelecek nesiller için tarihi hüviyet kazanacak olsa da ayetlerin işaret ettiği hadiseleri yaşayan insanların şahitlikleri ve onlardan nakledilen tarihi veriler bizlerin söz konusu ayetleri anlamlandırmasında etkili olacaktır. Bedir savaşı,⁷⁴ Uhud savaşı,⁷⁵ Hendek gazvesi,⁷⁶ Rıdvan biati, Hudeybiye antlaşması,⁷⁷ Huneyn savaşı,⁷⁸ Tebük seferi,⁷⁹ geçinemeyen evli çiftlerin durumu,⁸⁰ Hz. Peygamber (a.s)'ın eşleriyle yaşadığı bazı problemler⁸¹ vb. birçok konuyu özetle veren ve bu olaylar esnasında insanların takındıkları tavırlarla ilgili değerlendirmeler yapan ayetleri bu tür kıssalara örnek olarak verebiliriz.⁸²

⁷³ Halefullah, *age*, s. 267-268.

⁷⁴ Enfal suresinin neredeyse tamamında Bedir savaşı ve bu süreçte yaşanan ibretlik durumlar anlatılmaktadır.

⁷⁵ Âl-i İmran, 2/121-122; 140-174.

⁷⁶ Ahzâb, 33/9-21.

⁷⁷ Fetih, 48/10-27.

⁷⁸ Tevbe, 9/25-27.

⁷⁹ Tevbe, 9/38, 41-52, 81-83.

⁸⁰ Mücadele, 58/1-6.

⁸¹ Tahrim, 66/1-5.

⁸² Şengül, *age*, s.80.

Bu ayetler sayesinde bir yandan yaşanan olaylar kayda geçirilirken diğer taraftan insanlar olup biten hadiselerin Allah katında nasıl değerlendirildiğinden anında haberdar oluyorlardı. Vahyin bu şekilde tezahür etmesi insanlar için dinamik bir geri dönüt işlevi görmekteydi. Yaşanan olaylar sürecinde Kur'an'ın ilk muhatapları bir nevi yaparak-yaşayarak gerçekleşen bir eğitim – öğretim sürecinin muhatabı oluyorlardı.

Söz konusu ayetlerin nazil olduğu zamanda yaşayanlar için bu süreç adeta yaparak ve yaşayarak öğrenme ortamları oluşturuyordu. Daha sonraki zamanlarda bu kıssaları okuyacak olanlar için ise ilgili ayetleri nüzul sebepleriyle birlikte değerlendirme imkânı oluşmaktadır.

Sonuç

Kıssaya dayalı anlatım tarzı, dinin kendisine has soyutluk arz eden içeriğinin insanla etkin bir şekilde buluşturulmasında kolaylaştırıcı bir işlev görmektedir. Zihinsel olarak okuyucusunu aktifleştiren ve üst düzeyde bilişsel süreçlere imkân oluşturan bu dil, duyuşsal anlamda da üst düzey kazanımların gerçekleşmesine aracılık edebilecek bir potansiyele sahiptir. Kıssalar din ve ahlak eğitiminin esasını oluşturan inanç, ibadet, ahlak ve değerlerle ilgili konuları kapsayan zengin bir içeriğe sahiptirler.

Kıssayı eğitim ve öğretim açısından etkin kılan sebeplerden bazıları da insanda doğal olarak bulunan bazı özelliklerden kaynaklanmaktadır. İnsanın her türlü davranış kazanımında *taklit ve özdeşim kurmaya* meyilli olması bu özelliklerin başında gelmektedir. Kur'an kıssalarına serpiştirilen çok değişik rol modeller ve olumlu-olumsuz davranış örneklerine dair anlatımlar her düzeyde okuyucunun kendi çapında hisseler çıkarmasına imkân oluşturmaktadır. Kıssalarda bahsi geçen değişik karakterlerin temsil ettiği roller ve bu rollerden kaynaklanan davranışların yol açtığı sonuçlarla ilgili dramatik aktarımlar okuyucuda kalıcı tutum ve davranış değişikliklerine yol açmaktadır.

Kıssalar içerik ve üslup olarak, tartışma, drama, örnek olay, problem çözme gibi aktif öğretim yöntemlerine uygun bir yapı arz etmektedir. Din eğitimiyle ilgili özel öğretim yöntemlerinde kıssalardaki bu zengin kaynağı etkin bir şekilde kullanmak gerekmektedir. Kıssalarda bulunan öğretici özellikler din eğitiminde hedeflenen kazanımların gerçekleşmesinde eğitimcilerin işini kolaylaştıracaktır.

Özellikle örgün din eğitiminde öngörülen yapılandırmacı yaklaşım, çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme gibi yaklaşımların eğitim etkinliklerinde uygulamaya yansıtılması; öğrencilerde hedeflenen soyut düşünebilme, problem

çözme, iletişim kurma, akıl yürütme, empati kurma, özdeşim kurma vb. amaçların gerçekleşmesinde, kıssalar içerik ve üslup olarak bize yardımcı olabilir.

Öneriler

- ◆ Dinin kendisine has içeriğinin insanla buluşturulmasında kullanılması gereken dil konusunda kıssaların diline dikkat edilmesi gerekir.
- ◆ Din eğitimi süreçlerinde program hazırlığı, öğretmenlik, metin yazarlığı, materyal tasarımı vb. her türlü eğitsel etkinlikte Kur'an kıssalarının içeriğinden ve üslup özelliklerinden yararlanılabilir.
- ◆ Gelişen teknolojik imkânlar kullanılarak kıssalardaki temaların daha etkin bir şekilde okuyucuyla buluşturulmasına dönük çalışmalar yapılmalıdır.
- ◆ Özellikle çocukluk dönemi din eğitimine uygun bir içerik ve eğitim dili geliştirmede kıssalardan yararlanılabilir.
- ◆ Edebiyat, sinema, tiyatro, pedagoji, iletişim gibi alan uzmanlarının katkısıyla kıssaların öğretici özellikleri daha işlevsel hale getirilebilir.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammed, *Kur'an Kıssaları*, Ensar Neşriyat, 1. Basım, Armağan Yayınları, İstanbul 2007.
- Akıncı, Adem, *Din Eğitiminde Etkili Bir Yöntem Olarak Hikâye*, İstanbul 2001.
- Arslan Tekin, *Edebiyatımızda İsimler ve Terimler*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1999.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar, "Kur'an'daki Örnek Olayların (mesellerin) Ahlâki Bilinç Geliştirmedeki Rollerini- Bahçe Sahipleri Örneği," *C. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, V, Sayı: 1, 2001.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara 1961.
- Aydın, M. Zeki, *Din Öğretiminde Özel Öğretim Yöntemleri*, Nobel Yayınları, 2011.
- Bilen, Mürüvvet, *Plandan Uygulamaya Öğretim*, Anı Yayıncılık, Ankara 2001.
- Bilgin, Beyza, "Ahlak Terbiyesinde Dini Hikâyeler", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1, İstanbul 1994.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, A.Ü. İlahiyat Vakfı Yay., 2. Bas. Ankara 1976.
- Demir, Şehmus, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yay., İstanbul 2003.
- Doğan, Recai; Tosun, Cemal, *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, PegemA Yayıncılık, Ankara 2002.
- Ebu Gudde, Abdülfettah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodları*, (çev. Enbiya Yıldırım), İstanbul 1998.

- el-Bakillâni, İmam Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyîb, *İcâzu'l Kur'ân*, 1. Bas., Beyrut 1986.
- el-Gazali, Muhammed, *Nazarât fi'l Kur'ân*, 2. Bas., Kahire 1962.
- el-Hatîb, Abdulkerim, *el-Kasasu'l Kur'anî fi Mantûkihi ve Mefhûmihi*, 1. Bas., Kahire 1964.
- el-İsfehâni, Râgîb, *Müfredâtu Elfâzi'l Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, 3. Baskı, Şam 2002.
- el-İskâfi, el-Hatib, *Durretu't-Tenzîl ve Gurretu't-Te'vîl fi Beyâni'l-Âyâti'l-Müteşâbihât fi Kitâbillâhi'l-Azîz*, Kahire 1326.
- el-Mezidi, Züheyr Mansur, *Kur'an Kıssalarında Sinematik Özellikler*, (Çev: Hülya Afacan), Mana Yay. İstanbul 2010.
- en-Nahlâvi, Abdurahman, *Usûlu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye ve Esâlibuhu fi'l-Beyti ve'l-Medreseti ve'l-Muctema'*, Dimeşk, 1983.
- Erden, Münire; Akman, Yasemin, *Eğitim Psikolojisi*, Arkadaş Yay., 17. Bas., Ankara 2008.
- er-Râzî, Fahrüddin, *Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut 1990.
- es-Suyûtî, Celâlu'd-dîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1978.
- Eyüpoğlu, Osman, "Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları", *XI. Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yayınları, Ankara 2009.
- ez-Zerkeşi, Bedruddin, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1972.
- Görgün, Tahsin, "Kur'an Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine, Kur'an Kıssalarının Anlamı ve Değeri", *4. Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1988.
- Güler, İlhami ve Ömer Özsoy, *Konularına Göre Kur'an*, 3. Basım, Fecr Yayınevi, Ankara 1998.
- Halefullah, Muhammed, Ahmed, *Kur'an'da Anlatım Sanatı –el-Fennu'l Kasasât-* (çev: Şaban Karataş), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002.
- İbn. Manzûr, Ebu'l-Fadl, Cemalu'd-dîn, Muhammed, b. Mukrim, el-Efrîki, *Lisanu'l-Arabi*, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut 1990.
- Kara, Mustafa, *Bireysel ve Toplumsal Açından Kuran Kıssaları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Samsun 2011.
- Kılavuz, Akif, "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dinî Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV, Sayı: 2, 2005.
- Kılıç, Sadık, "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar", *1. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay. Ankara 1994.
- Kiremitçi, Ferdi, "Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Eserler: Tanım, Tasnif, Örnek Metin", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 54, Erzurum 2015.
- Kutup, Muhammed, *Dirasât Kur'aniyye*, 3. Bas., Mısır 1982.
- , *Menhecû't-Terbiyeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1986.
- , *İslam Düşüncesinde Sanat*, (Çev: Akif Nuri), Fikir Yay, İstanbul 1979.
- Kutup, Seyyid, *et-Tasviru'l – Fenniyyu fi'l- Kur'an*, Daru'ş-Şuruk, 8. Bas., Beyrut 1983.

- Nakre, et-Tuhami, *Saykolojiyyetu'l-Kıssa fi'l Kur'an*, Tunus 1974.
- Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 21, 2006.
- Özbek, Abdullah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Esra Yayınları, İstanbul 1995.
- Pakdemirli, M. Nur, "İlköğretim DKAB Derslerinde Hikâye Kullanımının Önemi: Eğitim Psikolojisi Açısından Bir Yaklaşım", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt: 9, (21), Haziran 2011.
- Rıza, Muhammed Reşit, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Kahire 1935.
- Şanver, Mehmet, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, İstanbul 2001.
- Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1994.
- Şimşek, M. Said, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, İstanbul 1993.
- Yavuzer, Haluk, *Çocuk ve Suç*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (Sadeleştirenler: İsmail Karaçam ve diğerleri), Azim Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Yıldırım, Suat, "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", *A.Ü. İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Sayı:3, Ankara 1979.
- Yılmaz, Asiye, *Kur'an'daki Kıssaların Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, Sakarya 2008.
- Yılmaz, Macit, "Değerler Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Kur'an Kıssaları ve Kullanılışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 9, Cilt 9, Sayı: 1, Bahar 2014.

İslâm'da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler*

Abdullah ÇOLAK**

Özet: İnsanoğlunun içinde doğup büyüdüğü ve hayata katıldığı en küçük sosyal kurum ailedir. Aile kurumunun sağlam temeller üzerine inşa edilip sürdürülmesinde dini, ahlaki ve hukuki ilkeler hep birlikte devrede olması gerekir. Aile kurumunun kurulmasında ve belirli şartlarda sona ermesinde hukuk devreye girer. Hukuk kuralları ile kurulan ailenin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi ahlak kuralları ile mümkündür. Birbirini çok severek evlendiğini söyleyen, "bizi ancak ölüm ayırır" diyen eşler zamanla birbirine tahammül edemez bireyler haline gelmektedir. Zor evlenen ama çabuk boşanan bir toplum haline gelişimizde ekonomik, eğitim eksikliği gibi nedenler yanında değer yargılarımızdaki yozlaşmalar; her türlü anlaşmazlığı hukuk üzerinden, polisiye tedbirlerle çözebileceğimiz şeklindeki yanlış kanaatin önemli bir yeri vardır.

Bu makalede ailenin sağlam temeller üzerine kurulup sürdürülebilmesi için eş seçiminden, adayların ve ailelerinin birbirlerini tanıma (nişan) dönemine, evliliğin kuruluşundan sürdürülmesine, her aşamada tarafların dikkat etmesi gereken hukuki ve ahlaki ilkeler tespit edebildiklerimiz kadarıyla ele alınacaktır. Bu ilkelerin aileyi korumadaki etkisine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Aile, aileyi koruyucu önlemler, evlilik, aile okulu, aile yapısı.

The Measures in Islam to Protect the Family Institution

Abstract: The smallest social institution in which human beings are born and grown is the family. The religious, moral and legal principles must all be active if the family institution is going to be built and maintained on solid foundations. In the establishment and the abolishment of the family institution under certain conditions, the law comes into effect. It is only possible through moral codes to maintain the health of the family which is established by the rules of law. The spouses, who say that they love each other very much and marry saying that "only the death can separate us" are becoming individuals who cannot tolerate each other over time. In the course of our change into a society that is hardly married but quickly divorced, there are economic and educational deficiencies as well as corruption in our value judgments; there is an important misconception that all kinds of disputes can be solved through law and by police measures.

* Bu makale, 19-20 Nisan 2013 Tarihleri Arasında T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, BİLSAM ve Malatya Belediyesi işbirliği ile düzenlenen "Değişen Dünyada Aile" Konulu Ulusal Sempozyumda sunulan tebliğin yeniden gözden geçirilerek makaleye dönüştürülmüş şeklidir.

** Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

In this article, we are going to judge the legal and ethical principles that the parties should pay attention at every stage from the choice of the wife, the duration through which candidates and their families recognize each other, the maintenance of the marriage foundation. The impact of these principles on the protection of the family will be considered.

Keywords: Family, family preventive measures, marriage, family school, family structure.

Giriş

Aile insanlık tarihinin bilinen en eski ve evrensel bir kurumu olup tarihin her döneminde bütün toplumlarda görülmüştür. İnsan neslinin devamı ve ahlaki çöküntüyü önlemede önemli bir yere sahip olan aile, bütün toplumlarda bireyin içinde doğduğu, büyüdüğü ve hayata katıldığı en küçük sosyal ünite-dir. Bu özellikleri yanında aile aynı zamanda bir ahlâkî yapıdır. Sağlıklı bir toplumda ve bu toplumun temelini oluşturan ailede bu birlikteliğin uyumlu bir tarzda yürümesi için herkesin hak ve sorumluluklarını düzenleyen kurallara ihtiyaç vardır. Ahlâkî ve hukukî kurallar sayesinde herkes hak ve sorumluluklarını bilir, ona göre hareket eder ve böylece olası kargaşalar önlenmiş olur. İnsanlar arası ilişkileri, hak ve sorumluluk dengesini gözeterek, insanların fıtratlarına uygun bir temel üzerine oturtmuş olan İslâm, toplumun temeli olan aile yuvasının kurulmasından, devamına engel sorunların hallinden, sona ermesine kadar geçen süreçle ilgili olarak gerekli temel prensipleri ortaya koymuştur.

Âyet, hadis ve müçtehitlerin bu iki kaynaktaki bilgilere getirdikleri yorumlarla şekillenen Aile Hukuku'nun temel esprisi şudur: Aile bireylerinden hiç kimsenin haksızlığa uğramadığı, fıtrattaki kadın-erkek niteliklerine uygun ve sevgi temeline dayalı bir aileyi kurup yaşatmaktır¹.

Aile kurumunun sağlam temeller üzerine inşa edilip sürdürülmesinde dini, ahlaki ve hukuki ilkeler hep birlikte devrede olması gerekir. Aile, hukuk kuralları ile kurulur, ahlâk kuralları ile sürdürülür. Bu sebeple de aile kurumunun korunmasına yönelik tedbirlerin bir kısmı hukuki iken bir kısmının ahlaki olduğu görülecektir. Modern kültürün etkisiyle aile kurumunun kurulmasında ve yaşatılmasında önemli bir yere sahip olan din ve ahlak kurallarının devre dışı bırakılması aileyi problemler karşısında dayanıksız hale getirmiştir.

I. Aile Kavramı ve Önemi

Yeryüzüne ilk insanın ayak basmasından itibaren aile kurumu da oluşmuştu. Bazı sosyologların iddia ettiği gibi ilk aile, içgüdüsel ve rastlantı sonucu olmuş değil; tersine Yaratıcının iradesiyle ilk insan, bir aileye sahip olarak yara-

¹ Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul 2008, s.14.

tilmiştir. İlk erkekten hemen sonra ilk kadın Hz. Havva yaratılmış ve bu iki varlık ilk aile yuvasını kurmuştur.²

İslâm'ın oluşturduğu sosyal hayat içerisinde aile sadece fiziki bir birliklik olarak algılanmamış, aynı zamanda sosyal bir öge ve kurulması dinen gerekli bir kurum olarak görülmüştür. Bireyin mutluluğunu temin eden, bireyle toplum arasını bağlayan ve onu topluma kazandıran ailenin kurumsal önemini şu âyet-i kerîme en beliğ bir tarzda ortaya koymaktadır: *"İçinizden, kendileriyle huzura kavuşacağınız eşler yaratıp; aranızda muhabbet ve rahmet var etmesi, O'nun varlığının belgelerindedir. Bunda, düşünen insanlar için dersler vardır"*³.

Öyle ise aile, öncelikle insanın huzur bulacağı bir yuvadır. Eşler arasında var kıldığı meveddet ve rahmet ile aileyi huzurlu bir yuva kılan Allah olduğuna göre, ailede huzur ortamının sürdürülmesi için de O'nun emir ve tavsiyelerine ihtiyaç vardır. İşte biz burada âyet ve hadislerin ışığında huzurlu bir ailenin nasıl kurulacağını ve hangi ilkelere uyularak ailenin sürdürülebileceğini ortaya koymaya çalışacağız.

İslam Dininin gölgesinde, istikrarlı, sevgi ve birlik kaynağı olan ailede; vefakâr ve itaatkâr bir eş, güvenilir ve samimi bir koca, merhametli ve sevgi dolu bir baba, şefkatli ve âtîfetli bir anne, hayırlı ve vefakâr oğullar, hayâ ehli terbiyeli kızlar, birbiriyle dayanışma halinde kara gün dostu akrabalar yetişmiştir.⁴

İslam toplumu, bireylerin ihanet, sıkıntı, haksızlık ve ilgisizlik gibi arızalarından tamamıyla uzak bulunduğunu söylemiyoruz. Çünkü bu toplum, her türlü kötülük ve kusurlardan arınmış melekler toplumu değil, diğer toplumlar gibi bir iradeli varlıklardan oluşan bir insan toplumdur. Bu toplumda da beşeri zaaf ve kusurlar vardır. Ancak, bu toplumun diğer toplumlara üstünlüğü şudur ki, oradaki aile ve birimlerde vefakarlık, sevgi, emanet, iyilik ve karşılıklı ilgi hakimdir. Bu üstün vasıflardan uzaklaşanlar, yoldan çıkmış, kuralı çiğnemiş⁵ Allah'ın hidayetinden sapmış ve toplumun kaide, değer ve usullerinden uzaklaşmış kimseler olarak kabul edilir.⁶

Aslında Müslüman olsun veya olmasın bütün toplumlar aileye büyük önem verirler. Aileyi özenle korumayan toplumlar er geç çökmeye ve dağılmaya mahkûmdurlar. Bir toplumda gerileme ve çökme belirtileri önce aile ocağın-

² Bakara 2/35; Mâide 5/27; A'raf 7/19, 23; Tâhâ 20/117-119.

³ Rûm, 30/21. Ayrıca bk. Nahl, 16/72.

⁴ Karadavî, Yusuf, *İslam Hukuku*, (çvr. A.Yaman- Y. Işıcık), İstanbul 1997, s. 73.

⁵ Karadavî, *İslam Hukuku*, s. 73.

⁶ Karadavî, *İslam Hukuku*, s. 74.

da görülür. Ailede başlayan çatlama, düzensizlikler yavaş yavaş toplumun diğer kesimlerine yayılır ve toplumu da devleti de çökertir. Aile yapısı zayıflamış veya bozulmuş toplumları ayakta tutmak ve tekrar birbirine sahip çıkar hale getirmek uzun emek ve zaman ister⁷.

Kur'ân-ı Kerim'in bütün hukuk alanlarıyla ilgili hüküm koymadaki genel yaklaşımı, o alanla ilgili çerçeve hükümleri belirlemek biçiminde iken, aile hukuku söz konusu olunca bu çerçevenin içi yer yer yine Kur'ân tarafından doldurulmuştur. Bir başka ifadeyle, Aile Hukuku hükümlerinin tek tek vahye dayanma oranı, diğer hukuk alanlarına göre daha yüksektir. Bunun iki temel sebebi vardır. *Birincisi* ayrıntılara yer verdiği hükümlerdeki maslahatın sabit ve sürekli/ zaman ve mekân üstü oluşu, *ikincisi* ıstıshab kuralı gereğince eşyada asıl olan ibâha iken ırlarda asıl olanın hürmet oluşudur. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerim'de nikâh ve ona bağlı hükümler ayrıntılı biçimde ele alınmış ve neyin ne kadar ve hangi şartlarda haramlıktan çıkıp helal hale geleceği belirlenmiştir. Bu çerçevede evlenilmesine izin verilenler ve verilmeyenler, evliliğin sonuçları, evliliğin işleyişi sırasında ortaya çıkacak problemler ve bunların çözümünde izlenecek usul ve esaslar, evliliğin sonlanması halinde ortaya çıkacak hukuk teferruatıyla işlenmiştir.⁸

İlâhî takdirin böyle tecelli etmesi, belki ailenin insan hayatı için taşıdığı büyük önemden kaynaklanmaktadır.⁹ Kur'ân-ı Kerim'de kadın ve aile hukuku ile ilgili yüzden fazla âyet, bu konularla ilgili müstakil bir kitap teşkil edecek kadar hadis mevcuttur.¹⁰

İslâm'da aile kurumunun kurulmasının hukuken ilk adımı ve meşruiyet vasıtası olan nikâh, normal bir akit/ sözleşme olmanın ötesinde Allah'a yakınlık demek olan ibadet mahiyetine de bürünmektedir. Nikâhın ibadet yönü olan bir muamele¹¹ oluşuna dikkat çekmek amacıyla olsa gerek İbn Âbidîn (1252/1836), *Reddül-muhtâr* isimli eserinin "kitabu'n-nikah" bölümüne " ليس لنا عبادَةٌ شَرَعَتْ مِنْ عَهْدِ آدَمَ إِلَى الْآنَ ثُمَّ تَسْتَوِرُ فِي الْجَنَّةِ إِلَّا الْبَيْتُ وَالْإِيمَانُ Hz. Âdem'den günümüze kadar meşru kılınmış ve cennette de devam edecek olan iki ibadet vardır; birisi nikâh diğeri imandır"¹² cümleleri ile başlamaktadır. O halde aile-

⁷ Yaran, Rahmi, "Aile Hayatı", *İslâm İlmihali*, (Marmara İlâhiyat Vakfı) İstanbul 2006, s. 601.

⁸ Köse, Saffet, "Caferilikte Mut'a ve Ona Karşı Sünnî Duruş", *Mârife*, yıl.8, sayı. 3 2008, s. 84-85; Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s.13-14.

⁹ Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s.13-14.

¹⁰ Döndüren, Hamdi, *İslâm Hukuku*, İstanbul 1983, s.160

¹¹ İbn Âşur, Muhammed Tahir, *İslâm Hukuk Felsefesi*, İstanbul 1988, s.245.

¹² İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, İstanbul, ts., III, 3. Benzer ibare için bk. Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni'l-Minhâc*, Beyrut, 1997, III, 124.

nin sağlam temeller üzerine kurulması ve sürdürülmesi için ibadetteki bilinç ve samimiyet evlilik kurumunda da aynen sürdürülmelidir.

II. Evlilik Öncesi Aile Kurumuna Yönelik Tedbirler

1. Eş seçimi

Aile kurumunun sağlıklı sürdürülmesi için öncelikle uygun bir eş seçimi önemlidir. Bir ömür boyu devam etmesi arzulanan evlilik ve aile hayatının güzel bir şekilde devam edebilmesinin temel şartlarından biri, eş seçiminin doğru yapılmasıdır. Evlenecek gençler eş seçiminde anne babaları ile istişare etmelidirler. Unutmamalı ki, seçilecek eş sadece aşk arkadaşı değil, çocuklarına anne veya baba, bir ömür boyu bütün sırları paylaşacağı sırdaş, kendi anne babası için yeni evlat demektir.

İslâm'da bir kadınla **güzellik, mal, temiz bir soy** ve toplumdaki şanı şöhreti için evlenilebileceğini ifadeden sonra özellikle güzellik, mal ve şan-şöhretin geçiciliği vurgulanarak **dini ve ahlâkı** güzel olanının tercih edilmesine dikkat çekilmektedir.¹³

Evlilikte, beden güzelliği yerine din ve ahlak güzelliği daha çok ön plana çıkarılmalıdır. Çünkü sevimli veya sevimsiz olmanın, güzellik yahut çirkinlikle ilgisi yoktur. Çünkü karşıdaki insanı mutlu edecek olan sevimlilik, bedenin değil ruhun yansımasıdır ve bunun için gerekli olan da iç dünyanın güzel olması veya güzelleştirilmesidir. İnsan iç dünyasının güzelliği ile sevilir¹⁴. Atalarımız da bu hususta "*Kendi güzele doymuş, huyu güzele doymamış*" demişlerdir.¹⁵

2. Eşler arası denklik/küfüv

Kefâet, evlenecek eşler arasında nesep, diyanet ve mal gibi belli hususlarda denkliğin bulunmasını, daha çok da evlenecek eşlerden erkeğin, evleneceği kıza veya kadına denkliğini ifade eder.¹⁶ Kadının kendisine denk olmayan bir erkekle evlenmesi toplum tarafından aşağılayıcı bir durum olarak değerlendirildiğinden hem kadının hem de ailesinin onur ve haysiyetini korumak için

¹³ İlgili hadis için bk. Buhârî, Nikâh 15; Müslim Rada' 53; Ebû Dâvûd, Nikâh 2; İbn Mâce, Nikâh 6; Dârimî, Nikâh 4; Mâlik, *Muvatta*, Nikâh, 21.

¹⁴ Yeniçeri, Celal, *İslâm Ailesi ve Ev İdaresi*, İstanbul 2009, s. 20.

¹⁵ Demir, Zekiye, *Aile Huzuru*, Ankara 2008, s.15.

¹⁶ Hallâf, Abdülvahhab *el-Ahvalü's-şahsiyye fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1990, s. 69; Ebû Zehre, Muhammed, *el-Ahvalü's-şahsiyye*, Daru'l-Fikri'l-Arab, 1950, s. 136. Osmanlı Hukuk-ı Aile Karamânesi'nde (md.45) kefaet "*mal ve hurfet gibi konularda erkeğin kadına küfüv olması*" şeklinde tanımlanmıştır.

evlilikte denklik şart koşulmuş ve denklik konuları belirlenmiştir. Kadının denk olmayan bir erkekle evlenmesine bazı şartlarda velinin itiraz etme hakkının olmasında ailenin onurunu koruma düşüncesi de etkili olmuştur.¹⁷

Eşler arasında maddi imkânlar, sıhhat ve sosyal statü gibi hususlarda büyük uçurumlar olması bazen onların mutlu ve huzurlu bir hayat sürmelerine mani olabilir veya bu durum bilhassa kızın ailesinde rahatsızlık doğurabilir.

Kur'ânı Kerim'de evlilik birliğinin sağlam temeller üzerine kuruluşu ve sağlıklı işleyişini hedef alan bir dizi tedbir ve öğüt yer alırsa da kefâet konusu geçmez. Hadislerde ise konu, hukuki bir şart ve gereklilik olmaktan çok eşler arası uyumu ve ailenin devamlılığını sağlayıcı bir tavsiye ya da sosyal realitenin ifadesi olarak zikredilir.

Klasik dönem İslâm hukukçularının çoğunluğu, kendi zamanlarındaki sosyal gruplaşmayı ve aristokratik yapılanmayı da göz önüne alarak hem evlilikte uyumu sağlama hem de ilgili şahısların zarar görmesini önleme amacıyla kefâeti nikâh akdinin bağlayıcılık (lüzum), sıhhat veya nefâz şartı olarak görmüş, buna bağlı olarak evlenecek erkeğin kadına denk olmaması halinde kadına ve(ya) velilerine nikâhı feshetme hakkı tanımıştır. Hasan el-Basrî (110/728), Sevrî (161/778), (Hanefîlerden) Kerhî (340/952) ve İbn Hazm (456/1064) gibi azınlıkta kalan fakihler ise aynı dinin mensubu olarak bütün müslümanların eşit olduğundan hareketle kefâetin evlilikte hukuki bir şart ve gereklilik sayılmasını doğru bulmamış, sadece evliliklerde dikkate alınmasının yararlı olacağını söylemekle yetinmiştir.¹⁸

Hukuki bir kurum olarak kefâet, evliliklerde kadın tarafının haklarını koruyucu bir şart olarak gündeme getirilir. Bunun için esas itibarıyla erkeğin belli hususlarda kadına denk olması, erkeğin evleneceği kadından bu yönlerden daha aşağı bir durumda olmaması gerekir. Erkeğin kadından daha iyi bir seviyede bulunması ise kadın lehine bir durum olup denklige aykırı kabul edilmiştir. Kefâetin hukuki bir şart olarak gerekip gerekmediği kadar hangi hususlarda aranacağı da fakihler arasında tartışmalıdır.

¹⁷ Şirbînî, *Muğni'l-muhtac*, II, 219; Pekdemir, Şevket, "Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.15, sy. 1, 2015, s. 113-114.

¹⁸ Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut 1993, V, 30-31; Kâsânî, Alauddin Ebû Bekir b. Mes'ud, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi'-Şerâi'*, Beyrut 1974, II, 317; İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, İstanbul 1985, II, 13; Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, *el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtâr*, III, 101; Karafî, Şihabüddin Ahmed b. İdris, *ez-Zehîra*, Beyrut 1994, IV, 212. Şirbînî, *Muğni'l-Muhtac*, III, 164.

Kefâet konusunda en katı davranan ve kefaet kriterlerini en geniş tutan fakihler Hanefilerdir. Bu durum biraz da onların âkıl baliğ olmuş bir kadının, velisinin izni olmadan da kendisini evlendirebilmesi ile yakından ilgilidir¹⁹. Hanefiler, geniş tuttıkları kefaet şartına riayet edilmediğinde veliye nikâhu feshetme yetkisi tanıyarak kefaeti gözetmeyip velisinin de iznini almadan evlenen kadının bu evliliğinden velinin ve ailenin diğer fertlerinin zarar görmesini önlemek istemişlerdir. Denkliğin olmaması esas itibariyle bir evlilik engeli değildir. Kadın ve kadının velileri denklik bulunmamasına rağmen evliliğe razı olurlarsa nikâh sahih ve bağlayıcı olarak vücut bulur. Mezheplerin tercih edilen görüşlerine göre denklik nikâh akdinin sıhhat şartı değil, bağlayıcılık şartıdır. Yani velilerin onayına bağlı olarak vücut bulur. İmam Muhammed'den gelen görüş budur. Ancak velilerin mahkemeye başvurarak nikâha itiraz ederek feshettirme hakları vardır. Hanefi mezhebinde yer alan diğer bir görüşe göre velilerin nikâha itiraz hakları süresiz değildir. Eğer denk olmayan bir evlilik sonrası kadın hamile kalmış veya çocuk dünyaya gelmişse çocuğun hukukunu koruma adına artık velilerin itiraz hakları sona erer. Zira çocuğun menfaati anne babasının birlikteliğiyle daha iyi korunur²⁰. Velisiz nikâh akdini geçersiz sayan ve akdin sıhhati için veliyi şart gören fakihlere göre, kadın velisi olmadan evlenemeyeceği ve akdi gerçekleştirme yetkisi de velide olduğu için, kefaet eksikliği sebebiyle akde itiraz etme hakkı da kadına tanınmıştır.²¹ Bu durumda yapılan itirazı değerlendiren hakim itirazı yerinde bulursa nikahı fesheder.

İslâm hukukuna göre, akdin feshine sebep olan kefaet, akdin kuruluş aşamasında aranır. Dolayısıyla evlilik gerçekleşikten sonra fakirleşen veya mesleğini kaybeden bir erkek için kadın kefaet davası açamaz.²²

Veliden habersiz kadına evlenme yetkisi tanıyan Hanefi fakihlerinin daha çok üzerinde durduğu kefaet muhayyerliği, sağlıklı kullanılmadığında vahim sonuçlar meydana gelebilecek açık bir alan olarak durmaktadır. Bu nedenle Hanefilerin önde gelen imamlarından Muhammed'in (189/805) nikâh akdinde hem veliye hem de kadına yarı yarıya yetki veren şirket velayeti anlayışının benimsenmesi, böylece kefaet konusunda oluşacak problemin en başta konuşulmasının sağlanması, hukuki istikrar ve eşlerin haklarını koruma açısından daha güvenli bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde resmi makam-

¹⁹ Döndüren, *Delileriyle Aile İlmihali*, Erkam Yayınları, t.s., I, 26.

²⁰ Merginânî, Burhanüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye; şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, b.y, t.s., II, 35; Meydânî, Abdülğani el-Ğuneymî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitab*, b.y. 1963, II, 144-148; Aktan, Hamza, "Kefaet", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 168; HAK, md:50.

²¹ Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, Dımaşk 1985, VII, 234-237.

²² Bilmen, *Istılâhât*, II, 68; HAK, md. 46.

larca yapılan evlilik sözleşmelerinde şahitlerle birlikte velinin imzasının da bulunması ve böylece genç kızların velilerinin kararının da dikkate alınması faydalı bir yöntem olacaktır.

Sonuç olarak evlilikte asıl olan tarafların geçimidir. Taraflar biz nasıl olsa geçiniriz derlerse kefâet aranmaz. Fakat en ufak bir şeyle birbirlerinin başına bela olacaklarsa kefâet aranmalıdır.

3. Veli Onayının Alınması ve Eş Seçiminde İstişare

Hukuk dilinde velâyet, başkaları adına onların rızâları aranmaksızın hukukî işlemde bulunma yetkisini ifade eder. Bu yetkiyi elinde tutan kişiye velî denir. Velî'nin tam ehliyetli (akıllı, bulûğa ermiş ve hür) ve müslüman olması gerektiği hususunda İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılığı yoktur. Hanefîlerin dışındaki fukahâyâ göre de velî erkek ve dini vecibelerine bağlı olmalıdır. Fasık, veli olamaz. Hanbelîler buna reşid olma şartını da eklemektedirler.²³ Burada veli tarafından evlendirilmeleri söz konusu olan kimseler eksik ehliyetliler ile ehliyetsiz kimselerdir. Velâyet, eksik ehliyetli ve ehliyetsizlerin bir yakını tarafından rızaları alınarak veya alınmaksızın evlendirilme yetkisidir. Velayetin şartı, evlenecek kadının veya kızın menfaatini düşünmektir, düşünmüyorsa o velilik batıldır. Hanefîler'in dışındaki Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî mezheplerine göre kadınlar, bazı durumlarda rızaları aransa bile, kadın nikâhta taraf olamayacağı için ancak velileri aracılığıyla evlenebilmektedir. Aksi halde nikâh batıl olur.²⁴

Hanefîlerin bu konudaki görüş ve delilleri şöyledir:

Ebû Hanîfe, Züfer ve ilk görüşünde Ebû Yusuf'a göre hür, bulûğa ermiş, akıllı (tam ehliyetli) olan kızlarla, dul kadınların evliliği konusunda velî'nin yetkisi yoktur. Bunlar velîlerinin iznine bağlı olmaksızın doğrudan doğruya evlenebilecekleri gibi kendilerini evlendirmesi hususunda bir başkasını vekil de tayin edebilirler ve yetkisiz temsilci'nin (fuzûlî) evlendirmesi halinde akde onay vererek nikâha geçerlilik kazandırabilirler. Ancak kızın, edepsizlik ve hayasızlık dedikodularına meydan vermemek için velisinin rızasını alması ya da evliliği konusunda onu vekil tayin etmesi müstehap sayılmıştır.²⁵

²³ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 237, 239; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğnî*, Riyad 1981, VII, 355 vd.; Köse, Saffet, "İslâm Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet," *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, 2003, s. 102.

²⁴ Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmam eş-Şâfiî*, Mısır t.s., II, 36; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II, 8; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 337; Merğînânî, *el-Hidâye* I, 196.

²⁵ Köse, "İslâm Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", s. 105.

1- “...Bir de kendisini ... وَاِمْرَأَةٌ مُؤْمِنَةٌ إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا... ” (mehirsiz) olarak Peygamber'e hibe eden ve Peygamber'in de kendisini almayı dilediği mü'mine kadını, diğer mü'minlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere (helal kıldık)...”²⁶ Bu âyet, nikâh akdinin bizzat kadının kendisi tarafından yalabileceğini ifade etmektedir.

2- “...Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helal olmaz...”²⁷

Buradaki “حَتَّى تَنْكِحَ”, nikâh (kadının kendisini evlendirmesi) manasına kullanılmıştır.

3- “...Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme müddetini bitirdikleri vakit, aralarında iyilikle anlaşmaları takdirde, onların (eski) kocalarıyla evlenmelerine engel olmayın.”²⁸

Bir kısmı yukarıda zikredilen ilk iki ayette nikâh kadına isnat edilmiştir. Aslanan isnadın gerçek faile yapılmasıdır. Bu âyetler kadının bizzat nikâhını akdedebileceğine açıkça işaret etmektedir. Üçüncü âyette hitap iddetini tamamlamış kadınların başkalarıyla evlenmelerine eski kocalarının onur meselesi yaparak engel olmaması ya da eski kocasıyla evlenmeye razı olurlarsa aile büyüklerinin böyle bir veliliğe engel olmamaları anlatılmaktadır.²⁹ Bu da kadının kendisini evlendirme hakkına delalet etmektedir.

Sünnetten delilleri ise:

4- “...ليس للولي مع الثيب أمرٌ” *Dulun üzerine veli için (yapabileceği) hiçbir yetki yoktur. Kızın ise izni alınır, izni susmasıdır.*³⁰

5- “...الأيم أحق بنفسها من وليها” *Bekâr kadın kendisi için velisinden daha çok hakka sahiptir.*³¹ Hadiste geçen “eyim” koca değil kadındır.

Bu hadislerde evlilik kararını verme yetkisi kadına tanınmış ve nikâhı ile ilgili konularda başkalarının yetkili bulunduğu hükmünü ortadan kaldırmıştır. Kıza gelince erkeklerle pek yakınlığı olmadığından ve genellikle utangaç bulunduğundan evlenme iradesini açıkça ifade edemeyeceğinden kanun koyucu

²⁶ Ahzâb 33/50.

²⁷ Bakara 2/230.

²⁸ Bakara 2/232.

²⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 248; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 8; Heyet (H. Karaman-M.Çağrıncı-İ.K.Dönmez-S.Gümüş) *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2006, I, 370.

³⁰ Ebû Davûd, Nikâh 25; İbn Mâce, Nikâh 11; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 334.

³¹ Ebû Davûd, Nikâh 25; Tirmizî, Nikâh 18; İbn Mâce, Nikâh 11; Dârimî, Nikâh 13.

onun rızasına delalet eden susmasını izin kabul etmiştir. Ancak bu durum genel ehliyet kuralları gereğince, Şâriin kızın kendisine ait olan bizzat kendisinin evlenebilme hakkını elinden aldığı anlamına gelmez. Çünkü kız da akıllı ve bulûğ çağında bulunduğundan aynen dul gibidir.³²

Aslında ilk hadis nikâh akdinde velîye bir hak tanımaktadır. Çünkü “velîsinden daha çok hak sahibidir” (ehakk) ifadesinden bu anlaşılmaktadır. Ancak bu hak kız razı olduğunda akit yapıvermesinden ibarettir.³³

Velisi –kız olsun, dul olsun-bir kadını, rızası dışında biriyle evlendiremez. Hz. Peygamber, kızı Hz. Fatıma’yı, Hz. Ali ile evlendirirken kızının rızasını alarak evlendirmiş,³⁴ hatta babası Hansa bintü Hizâm’ı rızasını almadan evlendirmişti. Hansa bu tavrı hoş karşılamadığı için gidip Rasûlullah’a şikâyet-te bulunmuş, Hz. Peygamber de bu nikâhı iptal etmiştir.³⁵

Bütün bu ve benzeri hadisler evlenmede velinin izninin bulunmasının gerekli olmadığını göstermektedir.

Mâlikî, Şafîî, Hanbelî ve Zahirî mezhebi müctehidleri, ictihadlarına aşağıdaki nassları delil olarak zikretmişlerdir:

1) “فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ”: *Kadınları boşadığımız ve onlar da bekleme müddetini bitirdikleri vakit, aralarında iyilikle anlaştıkları takdirde, onların (eski) kocalarıyla evlenmelerine engel olmayın.*³⁶

Bu âyet-i kerime bize kadınların nikâh işlerinin velilere bağlı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü kadınlar bu hususta hür olsalardı, Allah Teâlâ’nın kendilerine böyle bir emri söz konusu olmazdı. Yani velilerin bu hakkı var ki, “فلا تعضلوهن” emriyle evlenmek isteyen kadınlara mani olunmaması isteniyor. Bu âyet nikâh akdinin kadının değil, velinin elinde bulunduğu delalet etmek-

³² Kâsânî, *Bedâi’*, II, 248; Köse, “İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet”, s. 107.

³³ Bu konudaki diğer örnekler için bk. Köse, “İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet”, s. 107-108.

³⁴ Keleş, Ekrem, “Dini Nikah Adı Altında Yapılan Gayr-i Resmi Nikah Akdinin Tahkim Yoluyla Sona Erdirilmesi, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 3 [Prof.Dr. Hayreddin Karaman’a Armağan], s.196; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, ts., VIII, 20; bk. Nesâî, *Nikah*, 31, 32.

³⁵ Buhârî, *Nikah*, 42, İkraḥ 3; Ebû Dâvûd, *Nikâh* 25; Nesâî, *Nikâh* 35; Dârimî, *Nikâh* 14; Mâlik, *Nikâh* 25; Şirazî, *Mühezzeb*, II, 37. Benzer rivayetler için bk. Nesâî, *Nikâh* 36; Dârekutnî, Ali b. Ömer, *es-Sünen*, b.y. 1966, IV, 338 (H.No: 3562).

³⁶ Bakara 2/232.

tedir. İmam Şâfiî, nikâh akdinde veliyi şart koşan Kur'ân'daki en açık ayetin bu olduğunu söyler.³⁷

2) وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَانِكُمْ “... Bir de içinizden bekârları ve kölelerinize cariyelerinizden evlenebilecek durumda olanları evlendirin.”³⁸

“ (Ey Mü'minler!) وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا.... وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا” müşrik kadınlarla –onlar iman etmedikçe- evlenmeyin...Müşrik erkekler de iman etmedikçe- onlara mü'min kadınları nikâhlaymayın...”³⁹

Bu âyet-i kerimelerde hitap doğrudan velilere yöneliktir. Kadınları evlendirmede velilerin söz sahibi olduğu açıkça ifade edilmektedir.

3) “ أَيُّمَا امْرَأَةٍ لَمْ يَنْكِحْهَا الْوَالِي فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ : Herhangi bir kadın kendi kendisini evlendirirse velisinden müsaade almadan nikâhı batıldır, nikâhı batıldır, nikâhı batıldır.”⁴⁰

4) لَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةَ الْمَرْأَةَ وَلَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةَ نَفْسَهَا “ Kadın kadını evlendiremez, kadın kendisini de evlendiremez”⁴¹

5) “ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِي ” Nikâh ancak veli(nin izni) ile olur”⁴²

Hanefîlerin dışındaki diğer üç mezhep ve Zâhirîler, yetişkin (bulûğa ermiş) kızların da ancak velileri vasıtasıyla evlenebileceklerini söylerken⁴³ Hanefîler, yetişkinlerin veliye danışmadan da kendi başlarına nikâh akdinde taraf olabileceklerini kabul etmiştir. Yetişkin sayılmada alt yaş sınırı kızlarda 9, erkeklerde 12; üst sınır ise her iki cinste de 15'tir. Ebû Hanîfe üst sınırın kızlarda 17, erkeklerde 18 olduğunu söylerken; Mâlikîler her ikisinde de 18 yaş esas almışlardır.⁴⁴

Sonuç olarak ergenlik çağındaki kızların evliliği hususunda velinin yetkisinin sınırı ile ilgili olarak görüş ayrılığı halinde bulunan İslâm hukukçularının

³⁷ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Kahire 1993, I, 174.

³⁸ Nur 24/32.

³⁹ Bakara 2/221.

⁴⁰ Ebû Davûd, Nikâh 20; Tirmizî, Nikâh 14; Dârimî, Nikâh 11; İbn Mâce, Nikâh 15.

⁴¹ İbn Mâce, Nikâh 15.

⁴² Buhârî, Nikâh 36; Ebû Davûd, Nikâh 20; Tirmizî, Nikâh 14; İbn Mâce, Nikâh 15.

⁴³ Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s. 38.

⁴⁴ Bilmen, *İstîlâhât*, II, 7; Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s. 38.

ulaştıkları sonuçlara temel teşkil eden âyetlerin hükme delâleti zannidir. Hadisler ise delâleti kat'î olmakla birlikte sübutu zannîdir.⁴⁵

Mehmet Erdoğan, İslam'ın ilk dönemlerindeki kadının konumu ile günümüz arasında karşılaştırma yaparak kadının nikâh akdinde taraf olup olmayacağı hususunda şu sonuca varmıştır: "Kadın toplum içinde erkekten ayrı tutulmadan birlikte eğitim görüp, sosyal hayatta müştereken yer alıp, hayat mücadelesinde birlikte yol alıp, kendi ayakları üzerinde durabilecek bir hale gelebilmiş ve haklı olarak da kendi kaderini kendisinin belirleyebilmesine hak kazanmıştır. Böyle bir ortamda yetişmiş olan bir kadının, evlenme konusunda yeterli görülmesi kadar tabii bir şey olamaz."⁴⁶ Ebu Hanife diğer müçtehitlerden farklı düşünmüş ve bir kadın malı üzerinde tasarruf sahibi olurken, kendi özü hakkında karar verememesini makul görmemiş ve kadını kendi evliliği hakkında söz sahibi kılmıştır. Ancak kadının kendisini evlendirmesini tecviz ederken, ailenin hukukunu gözetmesi gereğini, bu yetkiyi kullanabilmesinin şartı kabul etmiştir. Buna göre kadın –eğer re'sen hareket edecekse- ancak ailesine denk olan bir adayla evlenebilecek, denkliğin bulunmaması halinde, akit in'ikad etmiş olmakla birlikte, lüzum ifade etmeyecek, bu ancak velinin de bu akdi onaylaması ile hasıl olacaktır. Keza mehir de, emsal mehirden az olmayacaktır. Eğer kadın emsal mehrinden daha az bir mehirle evlenecek olursa, velinin mehrin yükseltilmesi ya da nikâhın feshi konusunda itiraz hakkı olacaktır. Dengi olmayan biriyle evlenmesi halinde de yine itiraz hakkı bulunacaktır.⁴⁷

İlk bakışta insan şahsiyetine ve onun tasarruf hürriyetine önem verir gibi görünen Hanefî ictihadı, toplumların büyümesi ve bozulması sonucunda bazı sakıncalı sonuçları da beraberinde getirmiştir. Duygusal yönelişlerle özellikle kızlar, tedbirsiz davranarak kendilerine ve ailelerine zarar verecek evlilikler yaptıkları için bunun kontrol altına alınması gerekmiştir. Bu sebeple olsa gerek Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi şu düzenlemeyi yapmıştır: Evlenme ehliyeti erkeklerin 18, kızların 17 yaşını bitirmeleri şarttır. Evlenme ehliyetine sahip erkekler diledikleri gibi evlenebilirler. Fakat kızlar için hakim, durumu velisine bildirip bir itirazı olup olmadığını sorar. Velisi itiraz etmez ya da yaptığı itiraz

⁴⁵ Bu konudaki ayrıntılar için bk. Köse, "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", s. 110-114.

⁴⁶ Geniş bilgi için bk. Erdoğan, Mehmet, "İmam Ebu Hanife ve Kadının Nikâh Akdinde Taraf Olması", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 15, sy. 1-2, (Ebû Hanife Özel Sayısı).2002, s.256 vd.

⁴⁷ Erdoğan, "İmam Ebu Hanife ve Kadının Nikâh Akdinde Taraf Olması", s.257.

yerinde bulunmazsa hakim tarafları evlendirir⁴⁸. Günümüz şartlarında da bu düzenleme esas alınmalıdır.⁴⁹

Evlenmede kadınlara velâyet konusuna ait detayların, dinin doğrudan düzenlediği bir mesele olmadığı gözden uzak tutulmamalıdır. Velâyet konusu, içinde buldukları şartlara bağlı olarak kadının insanları tanıma konusundaki tecrübesizliğini telâfi etmeye ve onun haklarını güvence altında tutmaya mâtuf bir tedbir niteliğinde görülebileceği gibi kimlerin hangi sıra ve ölçü dâhilinde kadının velisi olacağı hususu da ailenin ve toplumun yapısıyla ve telakkileriyle ilgili görünmektedir.⁵⁰ Evlilik tarafların irade beyanı ile tahakkuk eder, ancak evlilik tek başına bir hadise değildir. Evlenme, evlenecek kadının şahsı ile ilgili olduğu gibi aynı zamanda ailesi ile de ilgilidir. Evlenme akdi, sadece karı ile kocayı birbirine bağlayan bir bağdan ibaret değildir; diğer taraftan iki aileyi birbirine bağlar, aileye yeni bir üyenin katılması sonucunu doğurur. Bu yeni üye, aileye karışacak, ailenin sınırlarına ve ahvaline muttali olacaktır. Öyleyse evlenme konusunda velilerin de hakkı bulunduğunu kabul etmek gerekir.⁵¹ Velilerin gönüllerinin alınmasında fayda vardır. Veliler evlenecek çocuklarına yardımcı olmalı, çocukların hayrına olacak kararların verilmesine katkıda bulunmalıdırlar. Veliler çocukları zorda bırakacak kararlardan sakınmalıdır. Ne veliler çocuğun hayatını karartacak katı ve sıkıntılı kararlar vermeli, ne de gençler sadece kendi kafalarına göre davranmalıdırlar. Beraberce oturup istişare ile karar vermelilerdir. Hem ailelerin hem evlenen tarafların mutlu olacakları bir aile bu şekilde sağlanır.

4. Evlenecek kişilerin birbirini iyice tanması

Hayat boyu beraber yaşamayı hedefleyen kişilerin birbirlerini görmeden, tanımadan evlenmeleri düşünülemez. Bunun için Hz. Peygamber, kendi eğitiminin geçen sahâbeye evlenmek istedikleri kimseleri bizzat görmelerini tavsiye etmiş, görüp beğenerek evlenmenin aile saadeti ve sürekliliği için önemli olduğuna işaret etmiştir.⁵² Çünkü başkalarının onun hakkında "güzel bir kadın..." gibi değerlendirmelerde bulunması sübjektiflikten öteye geçemez. Bu sebeple Muğîre b. Şu'be, evlenmek için bir kadına talip olduğunu Hz. Peygamber'e söylemiş, o da kadını görüp görmediğini sormuş, "görmedim" cevabını

⁴⁸ Hukuk-ı Aile Kararnamesi, md. 4-8.

⁴⁹ Yaman, İslâm Aile Hukuku, s. 39.

⁵⁰ Aydın, "Aile Hayatı", II, 212.

⁵¹ Şaban Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (trc.İ. Kafi Dönmez. Bu bilgiler mütercime aittir.) Ankara 1990, s.127.

⁵² Şelebi, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlü'l-Ahkâm*, Beyrut, 1981, s.31.

alınca: “ أنظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما ”: Ona bak, onu gör, çünkü bu ilerde birbirinizi sevmeniz ve aranızdaki sevginin devamı için daha elverişlidir.”⁵³ buyurmuştur. Bir başka hadiste ise “Bir kadınla evlenmek istediğiniz zaman onun kadınsı niteliklerine bakabilirsiniz bakın”⁵⁴ buyrulmaktadır. Hadisin erkeklere hitap etmiş olması, bakarak veya görerek karşı cinsi tanıma hakkının sadece erkeklere tanındığı anlamında algılanmamalıdır. Bu hitap şekli hadisin vürûd ortamında muhtemelen sadece erkeklerin bulunmasından kaynaklanmış olabilir. Evliliğin tabiatı gereği, kadınlara da aynı hakların tanınması gerektiği rahatlıkla söylenebilir.

5. Evlilikte rıza

İslâm evlendirilecek kimselerin rızalarının alınmasını ve istemediği bir evliliğe kimsenin zorlanmamasını ister. Hanefi mezhebine göre bulûğ çağına gelmiş bir kızı, kendi rızası olmadıkça hiç kimse zorla evlendiremez. Kızın razı olmadığı evlilik akdi hükümsüzdür. Velisi –kız olsun dul olsun– bir kadını, rızası dışında evlendiremez.⁵⁵ Hz. Peygamber’in “...Rızası alınmadan bekâr kız evlendirilemez...”⁵⁶ hadisi bunu açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber, Fatıma’yı, Hz. Ali ile evlendirirken kızının rızasını alarak evlendirmiş⁵⁷.

6. Nişanlılık dönemi

Adayların birbirini tanımaları için nişanlılık dönemi önemli devredir. Toplumunun geleceği için önemli bir adımın başlangıcı olan nişanlanma, tarafların birbirlerini her açıdan daha yakından tanıma gibi bir fonksiyonu yerine getirmektedir.

Nişanlılıkta dini nikâh: Düğün merasimine kadar geçecek zaman diliminde kız ve erkeğin günaha girmeden görüşmelerini sağlama gibi dini bir takım duyarlılıklardan kaynaklanan endişelerle günümüzde nişanın hemen arkasından nikâh da kıyılmaktadır. Bir mahzurdan kurtulmak için yapılan bu muamele, telafisi çok güç zararlara sebep olduğundan doğru bir uygulama değildir. Çünkü nişanlılık, İslâm hukukuna göre taraflara evlenme mecburiyeti yüklediğinden her an bozulma ihtimaline açıktır. Şu veya bu sebeple nişan bozulduğunda, nişanla beraber yapılan nikâh, genellikle resmi kaydı olmadığından, aileler ve taraflar arasında husumet ve inatlaşmaya kurban verilmekte,

⁵³ Müslim, Nikâh 74, 75; Tirmizî, Nikâh 5; İbn Mâce, Nikâh 9; Dârimî, Nikâh 5; İbn Hanbel, IV, 245,246.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, Nikâh 18; Tirmizî, Nikâh 5; İbn Hanbel, Müsned, III, 334, 360.

⁵⁵ Merğînânî, *el-Hidâye*, III,31.

⁵⁶ Buhârî, Nikâh 40-41; Müslim, Nikâh 64, 66-68; Ebu Dâvûd, Nikâh 23; Muvatta, Nikâh 4.

⁵⁷ İbn Sa’d, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VIII, 20 (bk. Nesâî, Nikah, 31,32).

bir kısım problemleri de beraberinde getirebilmektedir. Bu sebeple nişan ve nikâh birbirinden bağımsız düşünülmeli ve nikâh ilerideki merasime kadar ertelenmeli veya önce resmi nikâh arkasından diğer işlem yapılmalıdır.⁵⁸

7. Nikâhta İstikrar

Kur'ân'ın, *mîsâk-ı ğalîz*/çok büyük sorumluluğu olan bir söz olarak nitelendirdiği⁵⁹ evlenme akdi, daha sonra baş gösterecek bazı sebeplerle sona ermesi mümkün olmakla beraber, ömür boyu sürdürme niyeti ile kurulması asıldır. Belli bir süre devam ettirilmek veya bir tecrübe devresi geçirmek maksadıyla geçici evlilik yapılamaz.⁶⁰

Belli bir süre için akdedilen müt'a nikâhının hükmünü ortaya koyması açısından, Hz. Peygamber'in şu sözleri tartışmaya yer bırakmayacak ölçüde açıktır: "Hz. Ali'nin bildirdiğine göre, Nebi (s.a.v.) 7/628 yılındaki Hayber savaşı sırasında;

"Ey insanlar! Ben size kadınlarla müt'a nikâhı yapmanız konusunda izin vermişim. Şüphesiz Allah bunu kıyamete kadar haram kılmıştır. Kim yanında müt'a nikâhıyla bir kadın varsa onu bıraksın"⁶¹; Hz. Peygamber aynı yasağı vedâ hutbesinde tekrar hatırlatmıştır.⁶²

Müt'a nikâhının hükmü hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. Cumhura göre böyle bir nikâh batıldır.⁶³ İmam Mâlik'ten haram olduğu yönünde rivayet nakledilmektedir. İbn Hazm, "Müt'a nikâhı Hz. Peygamber zamanında helal idi, daha sonra Allah, Peygamberinin lisanı ile neshederek kıyamete kadar kesin olarak yasakladı"⁶⁴ demektedir. Müt'a nikâhı toplum içerisinde kötü neticelere müsait bir nikâhtır.

8. Nikâhta alenilik

Evlilik akdinde icab ve kabul ile rıza ortaya konulduktan sonra gündeme gelen önemli husus, evliliğin aleni oluşudur ki, bu da ilan ve şahitler vasıtasıyla gerçekleşir. Evliliğin gizli olmaması hususunda ittifak vardır. Şahitlik nikâhın

⁵⁸ Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s. 34. Geniş bilgi için bk. Keleş, "Dini Nikâh' Adı Altında Yapılan Gayr-i Resmî Nikah Akdinin Tahkim Yoluyla Sona Erdirilmesi", s.195.

⁵⁹ Nisâ 4/21-24.

⁶⁰ Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s.29.

⁶¹ Buhârî, Nikâh 22.

⁶² Buhârî, Nikâh 22, 31; Müslim Nikâh 29-32; İbn Mâce, Nikâh 44.

⁶³ Kudûrî, *el-Kitâb*, III, 20; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Beyrut, ts., IX,127-130.

⁶⁴ İbn Hazm, *Muhallâ*, IX,127-130; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 142.

açık ve aleniliği için bir vesikadır. Akitlerde şahitlik, genellikle anlaşmazlık halinde tarafların haklarını korumada ispat kolaylığı sağlar.

Gizli nikâha gelince: Evlilikte şahit bulundurma zorunluluğu nikâh akdinin cemiyetin tümünün haberdar olması ve evliliği kabullenmesi içindir. Bu sebeple İslâm hukukçularının çoğunluğu ilgili âyet⁶⁵, “iki şahit olmadan nikâh caiz değildir” (لا يجوز نكاح بغير شاهدين)⁶⁶ ve “ veli ve iki adaletli şahit olmadıkça nikâh olmaz”⁶⁷ gibi hadislerden hareketle akdin sıhhati için şahitliği şart koşarlar. Şahitlerin görevi, şahit oldukları nikâhı gizlemek değil, onu uygun biçimde başkalarına duyurmaktır. Özellikle Mâlikîlere göre nikâh akdinin şahitlerle anlaşarak gizlenmesi, bu akdin sıhhat şartına aykırıdır; dolayısıyla ilan edilmeyen nikâh geçersiz olup, zina sayılır.⁶⁸ Zira evlilik açık ve aleni, zina ise gizli ve kapalıdır.

9. Evlenmenin hükmü

İslâm’da evlenmenin hükmü genel olarak sünnet olmakla birlikte evlenecek adayların durumuna göre farz, vacip, haram veya mekruh olabilmektedir. Evlilik kurumunu işin başında iken tehlikeye atmamak için;

Eşine zulüm yapacağından korkan, aile hukukuna riayet edememe endişesi taşıyan bir kimsenin evlenmesi *tahrîmen mekruh*, evlenince, eşine zulüm yapacağına kesin gözüyle bakılan kimsenin evlenmesi ise *haram* kabul edilmiştir.⁶⁹ Bu durumda kişi kendisinde evliliğin devamına engel olacak fiziksel veya ruhsal rahatsızlık varsa böyle bir girişimde bulunmamalıdır. Böyle kimselerin evlenmesinin haram veya tahrîmen mekruh ilan edilmesi aileyi olası bir tehlikeye karşı tarafları sorumlu davranmaya sevk etme amacına yöneliktir.

10. Şiğâr nikâhının yasak oluşu

Şiğâr nikâhı kadınların mehrine mahsuben başka bir kadın verilmesi şartıyla akdedilen nikâhtır. Şöyle ki: İki erkekten her biri kendi kızını veya kızkardeşini diğerine verse ve karşılıklı olarak mehirden birbirlerini muaf tutsalar şiğâr nikâhı yapmış olurlar ki halk arasında buna *berdel* denilmektedir. Böylece her iki taraf hiç mehir ödemediği ve kadınlar da hiç mehir almadan

⁶⁵ Bk. Bakara 2/282.

⁶⁶ Buhârî, Şehâdet, 8.

⁶⁷ Ebû Davûd, Nikâh, 19.

⁶⁸ Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’*, II, 253.

⁶⁹ Şirazî, *Mühezzeb*, II, 34; İbn Kudâme, *Muğnî*, VI, 446; Mevsilî, *İhtiyâr*, II, 82; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, II, 2; Yazır, M.Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili Türkçe Tefsir*, İstanbul, t.s., II, 1332; Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu Usûli’l-Fıkıh*, b.y. t.s., s. 116.

evlendirilmiş olurlar. Şiğâr nikâhında kadınlara değer verilmeyip kendileri adeta meta yerine konulmuş olduğundan bu haliyle şiğâr nikâhı adeta bir trampa alışveriş gibi olmaktadır.⁷⁰

Bu tip nikâh, cahiliye Araplarında yaygındı.⁷¹ Böyle bir evlilik, kadınların haklarının çiğnenmesinden dolayı sünnet tarafından yasaklanmıştır. Hz. Peygamber “ لا شغار فى الاسلام: *İslâm'da şiğâr evliliği yoktur*”⁷² buyurmuştur.

Yukarıdaki hadis üzerinde Hanefiler hariç diğer mezhepler düşünüp illet tespitine gitmemiş ve şiğâr nikâhını mutlak olarak caiz görmemişlerdir.⁷³ Hanefiler ise şöyle bir değerlendirmede bulunmuşlardır: Şiğâr nikâhı, kadınlar birbirinin mehri olarak kabul edildiklerinden ve mehirden mahrum bırakıldıklarından dolayı yasaklanmıştır. Burada sahih olmayan, nikâh akdi değil, mehrin bulunmayışıdır. Dolayısıyla nikâh akdi sahihtir ve mehr-i müsemmâ fâsıt olduğundan karşı tarafa mehr-i misil ödenmesi gerekir derler.⁷⁴ Şiğâr nikâhında her bir evlenecek kadın ayrı değerlendirilir ve İslâm'ın kendisine verdiği mehir hakkını kadın hür iradesi ile belirlerse ileride yaşanması muhtemel olumsuzluklar en aza indirilmiş olur.

11. Düğün masraflarında itidalli olmak

Evliliklerin düğün töreni ile duyurulması, bu vesileyle akraba ve dostların bir araya gelmesi, onlara ikramda bulunulması, eğlenilmesi âdet olmuştur. Düğünlerin en önemli işlevi, evliliği duyurma vesilesi oluşudur.⁷⁵ Yuvaranın kuruluşunu adeta bir bayram olarak telakki eden İslâm Peygamberi, bunun bir merasimle kutlanmasını istemiştir.

Hz. Peygamber'in, evliliklerinde yemek ikram ettiği bilinmekte ve Ensar'dan bir kadınla evlendiğini söyleyen Abdurrahman b. Avf'a “ أَوْلِمَ وَ لَوْ بِسَاءَةٍ: *Bir koyunla da olsa ziyafet ver*”⁷⁶ dediği rivayet edilmektedir.

Müslümanın genel hayatında olduğu gibi düğününde de İslâm'a yakışmayan her şeyden ve bu arada israftan kaçınılmalıdır. Aşırı masraflı bir düğünle eşleri ve yakınlarını bitmek tükenmek bilmeyen bir borca sokarak aslında

⁷⁰ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 278; Çeker, *İslam Hukukunda Akidler*, s. 266.

⁷¹ Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s.46.

⁷² Buhârî, Nikâh 28; Müslim, Nikâh, 50; Ebû Davûd, Nikâh, 14.

⁷³ Sehnûn b. Saîd et-Tennûhî, *Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Beyrut, ts., II, 98; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 278; Cezîrî, Abdurrahman, *Kitâbü'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*, İstanbul 1986, IV, 126 vd.; Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Akidler*, İstanbul 2006, s. 266.

⁷⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 278.

⁷⁵ Yaran, “Aile Hayatı”, s. 605.

⁷⁶ Buhârî, Nikâh 7, 54; Müslim, Nikâh 79-80; Tirmizî, Nikâh 10; Nesâî, Nikâh 67.

kurulmaya çalışılan yeni yuvayı ve beraberinde oluşacak yeni akrabalık bağları maddi hırs uğruna feda edilebilmektedir. Hasılı düğünlerde sadelik özendirilmeli, evlilik taraflara aşırı külfet yüklememelidir. Çünkü Hz. Peygamber “*Nikâhın hayırlısı külfetsiz olanıdır*”⁷⁷ buyurmaktadır.

12. Düğün için ekonomik destek sağlanmak

Yoksulluk aile kurumunun dağılmasında önemli etkenler arasında yer almaktadır. Bu sebeple devletin vatandaşına farklı yollarla iş imkanı sağlaması, bu mümkün veya işe rağmen geliri yeterli değilse mevcut sosyal yardım yönetiminin daha etkin hale getirilmesine ihtiyaç vardır.

III. Aile Kurumunun Sağlıklı Şekilde Sürdürülmesindeki Ahlaki ve Hukuki Bir Kısım İlkeler

İslâm’a göre nikâh, eşlerin birbiriyle evlenmeye Allah adına ahitleşmeleriyle başlar. Böyle başlayan bir evlilik bir kısmı ahlâki bir kısmı hukuki ilkelerle devam eder.

A. Aile Kurumunun Devamında Önemli Olan Bazı Ahlâkî İlkeler

1- Eşlerden her biri diğerine karşı davranışlarında empati ile hareket etmelidir. Aile hayatının huzurlu şekilde devam etmesi için eşlerden her biri kendisi için istediğini karşısındaki Müslüman kardeşi için de talep eden, meseleye tersten bakıldığında kendisine yapılmasını istemediği bir tavır, davranış aynı zamanda dinde kardeşi olan eşine karşı göstermemelidir. Çünkü Hz. Peygamber, “*لا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ*”: *Sizden biriniz kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için de istemedikçe (kâmil manada) iman etmiş olamaz*”⁷⁸ buyurmaktadır.

Hadis, bireysel ilişkilerin empati temeli üzerine bina edilmesini öngörmektedir. Başkalarına yönelik bütün eylemlerin gönül kıtası/ölçüsü; karşı tarafa geçip olaya tersten bakabilmemiz, aynı eylemin bize yönelik yapılmasını kabul edip etmeyeceğimizdir. Eğer gönlümüz bunu kabul ediyorsa yapabiliriz; kabul etmiyorsa yapamayız, yapmamalıyız. Günümüz toplumunun problemlerinden biri olan sözlü ve fiili aile içi şiddet konusuna bir de bu açıdan bakıldığında bu hadisteki tavsiyeden ne kadar uzaklaşıldığı daha iyi anlaşılacaktır. Empati bu manada doğru eylem sergilemede yardımcı olacak, olası boşanmaların önüne geçecektir.

⁷⁷ Nesâî, Nikâh, 31; Ebû Dâvûd, Nikâh 32.

⁷⁸ Buhârî, İmân 7; Müslim, İmân 71, 72; Tirmizî, Kıyâme 59; Nesâî, İmân, 19, 33.

Hız. Peygamber'in vedâ hutbesinde "Ey insanlar! ... siz kadınları Allah'ın emaneti olarak aldınız"⁷⁹ buyruğu hatırdan çıkarılmalı ve emanet sahibine karşı sorumluluk bilinci ile hareket edilmelidir.

2. Birbiriyle iyi geçinmek ve bu hususta fedakâr olmak. Eşler mutluluk, sevinç ve kederi paylaşmalılar. Sevinçler paylaşıldığı gibi kederler de paylaşılır. Eşler her zaman birbirine destek vermeli, birbirini yıkayan iki el gibi olmalılar. Birbirinin teselli kaynağı olabilmeliler. Çünkü hayat, her zaman pembe bulutların üzerinde devam etmez. İnişi-çıkışı, fırtınaları ve engebeleri olduğu da hatırdan çıkartılmamalıdır. İlişkilerin temeline oturan bu zihniyetin, adaleti aşan bir özellik arz edip her türlü ilişkiye sadaka değeri kazandıracığı unutulmamalıdır.⁸⁰

Her iki eş de geçim ehli olmaya gayret etmeli. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî şöyle der: "Gül, o güzel kokuyu diken ile hoş geçindiği için kazandı. Bu hakikati gülden de işit: bak, o ne diyor: "Dikenle beraber bulunduğum için neden gama düşeyim, neden kendimi kedere salayım? Ben ki, gülmeyi kötü huylu dikenin beraberliğine katlandığım için elde ettim. Onun vesilesiyle âleme güzellikler ve hoş kokular sunma imkânına kavuştum..."⁸¹

Kur'ân-ı Kerim'de "... eğer onlardan hoşlanmıyorsanız sabredin, hoşlanmadığınız bir şeyi Allah çok hayırlı kılmış olabilir."⁸² Buna göre eşin fizik yapısından veya bazı tutum ve davranışlarından hoşlanmayan kişinin evlilik birliğini acele bir kararla sona erdirmemesi gerekmektedir. Çünkü olayın görünen yüzünün ötesinde gözden kaçırılan pek çok olumlu yönleri bulunabilir.⁸³

Hız. Peygamber de bir hadisinde "Bir mümin bir mümin kadına buğzetmesin. Şayet kadının bir huyu hoşuna gitmezse, hoşlanacağı bir huy onda vardır (başka bir huyunu beğenir)"⁸⁴ buyurmaktadır. Bu itibarla arzu edilmeyen bir huy sebebiyle hemen kadını boşama yolunun tercih edilmemesi, bilakis onun güzel ve olumlu yönlerinin nazarı dikkate alınarak birlikteliğin devamının sağlanması gerekir.

3. Sevgi, saygı ve merhamet. Muhabbet ailenin mayası ve gıdasıdır. Sevgi aile bireylerini birbirine bağlayan en güçlü bağıdır. Muhabbetin azaldığı ve

⁷⁹ Buhârî, Hac 132; Müslim, Hac 147; İbn Hanbel, Müsned, VII, 307, 330, 376.

⁸⁰ Buhârî, Cenâiz 37; Merdâ 75; Vesâyâ 2; Müslim, Vasiyet 5; Dârimî, Vesâyâ 7; Köse, Saffet, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Konya 2014, s. 267-268.

⁸¹ Mevlânâ, Celaleddin Rûmî, *Mesnevî*, III, 452.

⁸² Nisâ 4/19.

⁸³ Acar, H.İbrahim, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum 2000, s. 18.

⁸⁴ İlgili hadis için bk. Şevkânî, *Neylül-Evâtâr*, VI, 213; Miras, Kamil, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1981, XI, 326-327.

hoyratça yıpratıldığı hallerde, aile sarsılmaya başlar.⁸⁵ Sevgi karşılıklıdır; kişi sevdiği kadar sevilir. Eşler birbirine karşı saygılı olmalı ve yine her biri diğerinin akrabalarına karşı saygı ve hürmette kusur etmemelidir. Kendi ailesine karşı sevgi ve saygı bekleyen eş, önce kendisi bu saygı ve sevgiyi eşinin ailesine karşı göstermesi; saygı ve hürmette kusur etmemesi gerekir. Çünkü sevgi de nefret de karşılıklı oluşan bir duygudur.

4. Sadakat, güven ve dürüstlük. Evlilik kurumunun devamında eşler arası güven önemlidir. İletişimsizlik veya sahte davranışlar eşler arasındaki güvensizliğin belirtileridir. Bu sebeple eşler arasındaki sevgi, saygı ve güven duygusunun zarar görmemesi için koca uzunca bir seyahate çıkmışsa, evine geceleyin aniden baskın yapar gibi habersizce gelmemeli, önceden, telefon gibi iletişim aletlerini kullanarak döneceğini haber vermelidir.⁸⁶

Mülâane (lian): Karşılıklı lanetleşmektir. Kocanın karısına zina isnadında bulunması ve dört şahit getirememesi sonucunda karı ile kocanın, hakim huzurunda şer'î usûlüne uygun olarak dörder defa şahadette bulunduktan sonra kendilerine lânet ve gazap okumalarıdır.⁸⁷ Koca, "zina isnadında doğru olduğuna, eğer yalancılardan ise Allah'ın lânetinin üzerine olmasını"; kadın da, kocasının kendisine zina isnadında yalancı olduğuna, eğer doğru ise Allah'ın gazabının üzerine olmasını yeminle ifade eder. Bundan sonra hakim aralarını ayırır. Buna lian veya karşılıklı lanetleşme anlamında mülâane denir.⁸⁸ Bu durumda taraflardan birisi yalan söylemektedir. Çünkü bir suçun hem işlenmiş hem işlenmemiş olması muhaldir. Aralarında bazı farklı görüşler olmakla birlikte cumhura göre lian sebebiyle meydana gelen ayrılık eşler arasında ebedi haramlık doğurur.⁸⁹ Bunda, lian işleminden sonra eşlerin birbirlerine olan güven duygusunun ve karşılıklı saygının yok olmasının büyük payı vardır.

Aşırı güvensizlik ve kıskançlıktan sakınmak da eşlerin dikkat etmesi gereken bir diğer husustur. Zira insanları en çok rahatsız eden şeylerden biri, kendilerine karşı duyulan itimatsızlıktır. Eğer bu konuda çok ciddi sebepler ortaya çıkarsa birbirlerini suçlamadan önce, oturup konuşmayı denemelilerdir. Yoksa ufak meseleler içinden çıkılmaz hal alır.

⁸⁵ Ebû Zehre, Muhammed, *Tanzîmü'l-İslâm li'l-müctema'*, Dâru'l-fikru'l-Arabi, t.s., s.50.

⁸⁶ İlgili hadis için bk. Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VI, 213; Miras, *Tecrid-i Sarih*, XI, 326-327.

⁸⁷ Nûr 24/6-9.

⁸⁸ Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s.260. Geniş bilgi için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 95-101.

⁸⁹ Bilmen, *İstılâhat*, II, 336-338; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.260.

Hayatın her safhasında önemli olduğu gibi aile içi ilişkilerde de dürüstlük önemlidir. Karşılıklı güveni sarsacağı için yalandan sakınmak gerekir. Yalanın beyazı olmaz, yalan kirlidir.

Eşler birbirinin kusurlarını başkalarının yanında onu mahcup edecek tarzda tenkit etmemelilerdir. Çünkü *“Kadınlar sizin için, siz de onlar için bir elbise gibisiniz”*⁹⁰ âyetinin önerdiği; eşlerin birbirini kusurlarını gizleme tavsiyesine aykırı davranmış olur.

Dürüstlük iki tarafın birlikte özen göstermeleri gereken hususlardan biridir. Eşler birbirine karşı, olduğu gibi görünmek durumundadır. Alman düşünür Goethe (ö.1832) *“Aile, kişinin olduğu gibi görüldüğü yerdir”* der. Orada politik ve yapmacık davranamaz. Gerçek sonunda ortaya çıkacağı için başından itibaren doğal davranmak gerekir. Bu sebeple evliliğin sağlıklı kurulup yürümesi açısından her halükarda doğruluk üzere devam etmesi, arada güveni zedeleyecek söz ve davranışlardan uzak durulması gerekir.

5. Çok küçük sıradan işlerde bile istişareye önem verilmelidir. Bir kimse eşine tercihini sorduğu zaman ona değer vermiş olur ki bu onu memnun edecektir.⁹¹ Ayrıca verdiğiniz pek çok karar eşinizin ve çocuklarınızın hayatını da etkileyeceği unutulmamalıdır. Peygamberler dünyanın en akıllı ve zeki insanları arasından seçilir ki peygamberlere ait sıfatlardan *“fetânet”* bunu ifade eder.⁹² Hz. Peygamber yapılacak pek çok işte eşleriyle istişare ederdi. Dinin bir emri olan istişare⁹³ sorumluluğun paylaşımı, başkalarının akıl ve tecrübesinden istifade etmenin yollarından biridir.

“Kadının aklı ile hareket etmeyeceksin, Hz. Adem’i aldatan ve Cennetten çıkışlarına Hz. Havva sebep olmuştur” şeklindeki bir anlayış dini metinlere tamamen aykırıdır. Çünkü Hz. Adem’i aldatan Hz. Havva değil, şeytandır.⁹⁴ Kadınlar da biyolojik ve duygusal bazı farklılıklar hariç erkeklerle aynı bilgi ve becerilerle donatılmış varlıklardır.

B. Hukuki Önlemler

1. Evlilik akdinin tabii bir sonucu olan nafaka ve mehri koca ödeyecektir. İslâm hukukunda mehir evlenecek kızın ailesine değil, doğrudan kendisine verilmekte veya doğrudan ona borçlu olunmaktadır. Üstelik kadın almış oldu-

⁹⁰ Bakara 2/187.

⁹¹ Demirci, Senai, *Ve Aşk Evliliğin Ellerinden Tuttu*, İstanbul, 2005, s. 22.

⁹² Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya 1988, s. 285.

⁹³ Bk. Şûrâ 42/38.

⁹⁴ Bakara, 2/36; Araf, 7/20.

ğu bu mehir karşılığında çoğunluk fukahâya göre herhangi bir çeyiz hazırlamak mecburiyetinde de değildir. Diğer mallarında nasıl tasarruf edebiliyorsa bunda da aynı şekilde tasarruf etme hak ve yetkisine sahiptir. Mehir, nikâh esnasında belirtilmemiş olsa bile, hatta verilmeyeceği şart koşulmuş olsa bile yine de evlenen kadın emsal mehre⁹⁵ hak kazanır. Özellikle kocanın sahip olduğu tek taraflı irade beyanıyla boşama yetkisini kötüye kullanması durumunda kadın böyle bir malî imkânâ fazlasıyla ihtiyaç duyacaktır. Boşanma hakkının suiistimal edildiği bölgelerde mehir miktarının yüksek tutularak bu suiistimale belirli ölçüde engel olunması da mehrin kadına ve evlilik birliğine kazandırdığı bir avantaj olabilmektedir.⁹⁶

Evlenen çiftlerin kararına göre mehir evlilik anında peşin olarak ödenebileceği gibi bir kısmı peşin bir kısmı daha sonra veya tamamı daha sonra da ödenebilir. Ancak meşru bir sebep olmaksızın koca karısını bain; yani yeni bir nikâhsız evliliği sürdürme imkanı olmayan boşama ile boşamışsa bu durumda daha önce anlaşılan versiyeye mehir, derhal ödenmesi gereken mehir haline gelir. Kadına ödenecek mehir, iddet nafakası ve yeni bir evliliğin getireceği külfet erkeği yuvayı dağıtma noktasında daha dikkatli olmaya sevk edecektir.

2. Tüm hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslâm Aile Hukukunun evlenme kadar önemli olan diğer bir müessesesi de aile birliğini sona erdiren boşanmadır. Yani boşanma dün olduğu kadar bugün de toplumların önemli sosyal ve hukuki sorunlarından. Toplumun temelini teşkil eden ailenin boşanma ile yıkılması, eşleri olduğu kadar başta çocuklar olmak üzere ekonomik, sosyal ve psikolojik sonuçları itibariyle yakın ve uzak akrabaları ve sıhri hısımları derinden etkilemektedir. Bu sebeple ailenin kuruluşu kadar sona ermesi de önemlidir.

Evlilik birliğinde eşlerin kurdukları yuvayı ölünceye kadar ayakta tutmaları ve evliliğin –tabii bir olay olan- ölümle sona ermesi asıldır. Evlilik müessesesinin devamlı olması arzu edilen bir durum olmakla birlikte eşler için yaşanan sorunlar çözülemez bir hal almışsa, mutsuzluk ve huzursuzluk kaynağı haline gelmiş bir evliliği sürdürmek de çoğu zaman fertler ve toplum için telafisi zor sonuçlar doğurabilmektedir.

İslâm hukuku ise bu noktada iki temel yaklaşım sergilemektedir. Öncelikle evlenme akdinin sürekli olmasını arzu edip, sebepsiz yere bozulmasına

⁹⁵ Merğînânî, *el-Hidâye*, III, 64; Mv.F, “Mehr”, Kuveyt 2000, XXXIX, 153. Mehr-i misil, evlenen kızın akrabaları arasında her bakımdan kendi konumundaki bir kızınkine göre takdir edilen mehir demektir. Bir anlamda rayiç mehir olmaktadır.

⁹⁶ Aydın, “Aile Hayatı”, II, 218.

bazı ağır manevi yaptırımlar getirmekle bu beraberliğin devamını temin etmek-
te; diğer taraftan da karşılıklı rıza ile veya belli sebeplere bağlı olarak ya da
gerektiğinde yargı yoluyla sona erebileceğini de kabul etmektedir.⁹⁷

Evliliğin sona ermesinde daha çok rastlanılan şekil, kocanın boşaması
demek olan *talâktır*. Bunun yanında akit zamanında vuku bulan veya sonradan
meydana gelen bir eksiklik veya bozukluk sebebiyle evlilik akdini bozmaktan
ibaret olan *fesih*⁹⁸, karşılıklı rıza ile boşanma demek olan *hul'* veya *mahâle'a*⁹⁹,
yani kadının, kocasına bir bedel ödeyerek nikâhını izale ettirmesi de evliliği
sona erdiren durumlardandır¹⁰⁰. Bir diğeri *tefrîk* denen adlî boşanma, irtidat
diye ifade edilen dinden çıkma sonucu meydana gelen boşanma gibi şekiller de
söz konusudur.

Boşanma konusunda erkeğin kadına nispetle daha geniş bir serbestlik
içerisinde olduğu görülmektedir. Boşanmanın getireceği mali külfetinin koca-
nın omuzlarında oluşu, kocayı boşama kararından önce dikkatli olmaya iteceği
düşüncesine dayanmaktadır. Aynı zamanda kocanın kadın kadar hissi olma-
ması ve boşanma hakkını genel olarak suiistimal etmeyeceği anlayışı da bu
hususla rol oynamaktadır.¹⁰¹

Nikâh cemiyet hayatı için bir nimettir ve birçok faydaları vardır. İnsan-
lık neslinin güzelce devamına, insanlar arasında ahlaki faziletlerin yayılmasına
vesiledir. Bundan dolayıdır ki, bu nimeti güzelce muhafaza etmek gerekir.
Nikâhın nimet oluşu, karı ile kocanın güzel imtizacı, huylarının uyuşması ha-
linde tahakkuk eder. Çeşitli sebeplerden dolayı karı ile kocanın bir arada yaşa-
maları imkânsız hale gelince, boşama imkânı da Allah'ın bir lütfu olmaktadır.
Bununla birlikte boşanma ailevi problemlerin çözümünde en son alternatif ola-
rak düşünülmelidir. Çünkü talâk, asıl itibariyle mubah değil memnudur. “Ka-
dınlar size itaat ederlerse, aleyhlerine bir yol aramayın”¹⁰² buyurularak zaruret-
siz boşama yasaklanmıştır. Çünkü talâk, nikâh denilen nimete karşı bir küfrân-ı
nimettir. Zarurete binaen meşru kılınmış bir ruhsattır. Evliliği, zaruret bulun-

⁹⁷ Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s.69-70.

⁹⁸ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1986-1991, II, 293.

⁹⁹ “Milk-i nikâhı mal karşılığında izale etmektir” Bk. Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muham-
med, *et-Ta'rîfât*, İstanbul 1318, s.101.

¹⁰⁰ Bakara 2/229. Yazır, Hak Dini, II, 787; Davudoğlu, Ahmed, *Selamet Yolları*, İstanbul, t.s., III,
358.

¹⁰¹ Birekul, Mehmet, “Aile Kurumuna Sosyolojik Bir Bakış: İlk Dönem İslam Toplumu Örne-
ğinde Ailenin Yapısal Özellikleri”, 19-20 Nisan 2013, T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakan-
lığı, BİLSAM ve Malatya Belediyesi işbirliği ile yapılan “Değişen Dünyada Aile” Konulu
Ulusal Sempozyum, Malatya 2013, s. 368.

¹⁰² Nisâ, 4/34.

madıkça keyfi uygulamalarla sona erdirecek davranışlarda bulunmak, Allah ve Resulü tarafından tasvip edilmemiş, sû-i edep olarak nitelendirilmiştir.¹⁰³

“Kadınları boşadığınız zaman bekleme sürelerini bitirdiler mi; ya onları iyilikle tutun ya da iyilikle bırakın”¹⁰⁴, “Onları iddet zamanlarında boşayın”¹⁰⁵ âyetleri¹⁰⁶ bir taraftan boşamanın meşruiyetini gösterirken, diğer taraftan da Allah'ın sınırlarına dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber de, “أَبْغَضُ الْحَالِ إِلَى اللَّهِ أَطْلَاقُ: Meşru olduğu halde Allah nezdinde en sevimsiz olan şey boşamadır”¹⁰⁷ buyurarak boşama yetkisinin sebepsiz yere kullanılmasının manevi sorumluluğuna vurgu yapmıştır. İslâmî anlayışta evlilikler gereksiz yere bozulamayacağından, kadınların da hiçbir gerekçe yokken boşanma talebinde bulunmaları hoş karşılanmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v), “Önemli bir neden olmaksızın kocasından ayrılmak isteyen bir kadına cennet kokusu haram olur.”¹⁰⁸, “Hiçbir mazeret olmaksızın boşanmak isteyen kadınlar münafıktır.”¹⁰⁹ buyurmaktadır.

Yukarıda zikredilen hadislerden de anlaşıldığı üzere, maslahat gereği meşru kılınan ve son çare olarak görülen boşanma, hiçbir suretle teşvik edilmemektedir. Teşvik edilen, “وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...Onlarla güzellikle geçinin. Eğer onlardan hoşlanmıyorsanız, sabredin; hoşlanmadığımız bir şeyi Allah sizin için çok hayırlı kılmış olabilir”¹¹⁰ meâlindeki âyetin gereği olarak, eşlerin birbirleriyle huzurlu bir ortam içinde hayatlarını devam ettirmeleridir. Zira, aile mutluluğu, çocukların huzuru ve iyi yetişmeleri, eşlerin iyi geçinmeleriyle mümkün olabilecektir. Boşanma hakkında araştırma yapan psikologlarda oluşan kanaat, anne babaların aile içerisindeki uyumsuz davranışlardan çocukların fazlasıyla etkilendikleri yönündedir.¹¹¹

¹⁰³ Yazır, Hak Dini, VII, 5046; Davudoğlu, *Selamet Yolları*, III, 361; Bk. Köse, Saffet, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul 1997, s.201

¹⁰⁴ Bakara, 2/230-231.

¹⁰⁵ Talak, 65/2.

¹⁰⁶ Bk. Nisâ 4/20; Ahzâb 33/52; Talak 65/2.

¹⁰⁷ Ebû Dâvûd, Talak, 3; İbn Mâce, Talak, 1.

¹⁰⁸ Ebû Dâvûd, Talâk 3; İbn Mâce, Talâk 1.

¹⁰⁹ Tirmizî, Talâk 10; İbn Hanbel, Müsmed, II, 414.

¹¹⁰ Nisâ, 4/19.

¹¹¹ Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, s. 18. Psikolog Prof. Dr. Nevzat Tarhan (25 Nisan 2006- Bugün Gazetesi) “Boşanmış Ailelerin Çocukları Da Boşanıyor” başlıklı yazısında şu bilgilere yer verir: “Boşanmış ailelerdeki çocukların boşanma oranları, diğer ailelerin çocuklarına göre daha yüksektir. Genellikle anne baba boşandıysa, kadın çocuğuna (özellikle kız çocuklarına) 'ben babandan çok çektim, sen oku bir mesleğin olsun. Eğer kocanla geçinemezsen güçlü ol, kimseye muhtaç olma' der. Bu durum aslında karı koca arasındaki güveni zayıflatır. Hâlbuki evlilikte güven çok önemlidir. Ön kabul gerçekleşir...”

Evlilik birliğinin devamı sevgi, yardımlaşma, iltifat, insaf ve adaletin mevcudiyetine bağlıdır. Zira zikredilen bu hususlar, karı-koca arasında huzur ve mutluluğun tesis edilmesine önemli derecede etki eder. Saadete vesile olabilecek olan hususların mevcut olmaması ise, eşlerin karşılıklı birbirlerinin haklarına riayet etmemelerine neden olur. Böyle bir ortamın mevcudiyeti, bunun neticesi olarak da aile içerisinde nefretin oluşması halinde dahi, kocanın aceleci davranarak hemen boşama yolunu tercih etmemesi, eşini boşaması halinde muhtemel çıkabilecek problemleri göz ardı etmemesi ve sabırlı olması şu âyetle tavsiye edilmektedir. "... eğer onlardan hoşlanmıyorsanız sabredin, hoşlanmadığımız bir şeyi Allah çok hayırlı kılmış olabilir."¹¹² Buna göre eşin fizik yapısından veya bazı tutum ve davranışlarından hoşlanmayan kişinin evlilik birliğini acele bir kararla sona erdirmemesi gerekmektedir. Çünkü olayın görünen yüzünün ötesinde gözden kaçırılan pek çok olumlu yönleri bulunabilir.¹¹³

Nasların öğretisinden de anlaşılacağı üzere erkekler, eşlerine yumuşak ve hoşgörülü davranmalı, arzu edilmeyen olumsuz davranışlar karşısında sabırlı olmalı ve memnun kalmadıkları olaylara göz yummalılardır. Zira çoğu zaman hayır, insanın kötü gördüğü ve eza duyduğu şeylerde olabilir.

İmam Gazzâlî de, kocanın iyi geçim sahibi olmasının, eşine güzel ahlakla muamelede bulunmasının kadının hakkı olduğunu belirterek, güzel ahlakla kastedilenin kadına eza ve cefa etmemek değil, ondan kaynaklanan sıkıntılar sebebiyle sabırlı davranmak ve Resûlullah'ın yolundan giderek taşkınlıklarına tahammül etmek olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴

3. Eşler aralarındaki anlaşmazlığı kendi başlarına halledemiyorsa, aile büyüklerinin müdahalesi devreye girmektedir. Çünkü Nisâ suresi 34. âyette –nasihat, yatakta yalnız bırakma ve te'dib sırasına göre- zikredilen metotların sonuç vermemesi ve eşler arasındaki geçimsizliğin sona ermemesi halinde, nasıl hareket edileceği bir sonraki ayette şöyle ifade edilmektedir: " وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ خَفِيًّا سَمِيمًا عَالِيمًا خَبِيرًا :Eğer (karı-kocanın) aralarının açılmasından endişe duyarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Bunlar uzlaştırmak isterlerse, Allah onların arasını bulur. Çünkü Allah (her şeyi) bilendir, haberi alandır."¹¹⁵

¹¹² Nisâ 4/19.

¹¹³ Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, s. 18.

¹¹⁴ Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, s. 18.

¹¹⁵ Nisâ 4/35.

Ayette zikredilen “.. erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin...” emrinin muhatabı kuvvetli bir görüşe göre hakimlerdir.¹¹⁶ Buna göre problemlerin mahkemeye intikal ettirilmesi halinde hâkim, eşlerin ailelerinden birer hakem tayin eder. Hakemlerin iki tarafın ailesinden seçilmesi,¹¹⁷ aile sınırlarına yabancı kimselerin vakıf olmamaları, eşlerin hususi hallerini nispeten daha iyi bilmeleri her iki tarafın şikâyetlerini açık bir şekilde daha rahat söyleyebilmeleri ve aileden olan kimselerin yabancılara nispetle eşlerin arasını bulmayı daha ziyade arzu edebilecekleri bakımından uygun olduğu ifade edilmektedir. Bugün aile içinde ya da eşlerin yakınlarının devreye girme- siyle çözülmesi gereken sorunları kamuoyu önünde tartışarak aileyi linç eden TV programları yoluyla mahremiyet mefhumu ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Seyircilerin önünde tarafların birbirlerine söylemedikleri söz bırakmamaları teşvik edici özelliği sebebiyle mahremiyete büyük zarar vermekte ve aile içindeki kırık ve çatlakları büyüterek tamir imkânını ortadan kaldırmaktadır.¹¹⁸

Eşleri barıştırma teşebbüsünde hakemlerin başarısız kalmaları halinde bir ümit mevcutsa yeni bir hakem heyeti tayin edilebilir.¹¹⁹

Bütün yollar denenmesine rağmen aile içi anlaşmazlık çözüme kavuşturulamıyorsa böyle bir durumda dahi İslâm, eşlerin iyi düşünmelerine ve doğru karar verebilmelerine fırsat tanımak için sünnete uygun bir tarzda boşanmayı tavsiye etmektedir. Erkek karısını bir talakla boşamalı, buna mukabil kadın da üç aya yakın evlilik evinde kalmalıdır. Bu süreyi kocasının evinde geçiren kadınla erkek arasında karı-koca ilişkisi olmamalıdır. Bu tarzda iddet beklenilmesinden maksat şudur: Umulur ki sınırları yatışan ve ayrılığın neticesinin hayatları üzerindeki tesirlerini gören iki eş arasında anlaşmanın ve saadetin iadesi için kendilerine yeterli fırsat verilmiş olur. Böylelikle aralarındaki anlaşmazlık-

¹¹⁶ YAZIR, *Hak Dini*, II, 559.

¹¹⁷ Tarafların akrabalarından hakemlik yapabilecek şahısların bulunamaması halinde yabancı kimselerden hakem tayini yapılır.

¹¹⁸ Köse, Saffet, “Günümüz Türk Aile Dokusunda Zihniyet Değişikliği Üzerine Gözleme Dayalı Bir Analiz”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 15, 2010, s. 170.

¹¹⁹ Bu husus *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*'130.maddesinde şöyle ifade edilmektedir: “Zevceyn beyninde niza’ ve şikak zuhur edip de tarafeynden biri hâkime müracaat ederse, hakim tarafeyn ailelerinden birer hakem tayin eder. Bir veya iki taraf ailesinden hakem tayin olunacak kimse bulunamaz veya bulunup da hakem olacak evsafı haiz olmazsa hariçten münasiplerini tayin eder. Bu suretle teşekkül eden aile meclisi tarafeynin ifadat ve mufadatını tedkik ile beynlerini islahâ çalışır. Kabil olmadığı surette kusur zevcede ise beynlerini tefrik eder. Ve zevcede ise mehrin tamamı ya da bir kısmı üzerine muhâla’a eyler. Hakemler ittifak edemezlerse hakim evsaf-ı lazimeyi haiz diğer bir heyeti hakemiyye ve tarafeyne karabeti olmayan üçüncü bir hakem tayin eyler. Hakemlerin verecekleri hüküm kat’î ve nâ-kâbil-i itirazdır.”

lar giderilmiş, sükûnet ve sevgi aile yuvasına avdet etmiş olur. Ric'î boşamada yeni bir evlilik akdine gerek olmadan birbirlerine dönmeleri mümkün olduğundan bu dönmeyi sağlayacak fiiller de caizdir. Bu sebeple kadının ric'î talaktan dolayı iddet beklerken eşine karşı süslenmesinin mendup ve müstahsen kabul edilmiştir.¹²⁰

Kısaca pişman olmamak, acı çekmemek ve ilerde doğacak barış fırsatlarını değerlendirebilmek için mutlaka boşamaların sünnet üzere yapılması gerekir. Zira umulmadık bir zamanda kalpler yeniden birbirine ısınabilir. Ancak bu bekleme ve sabır dönemi eşler arasındaki buzların çözülmesine kifayet etmemiş ise, bu durumda evlilik birliğinin devamına hiçbir engel kalmamış olacaktır.¹²¹

Bu arada şunu da ifade etmek gerekir ki, boşama yetkisini elinde bulundurmak hak değil sorumluluktur. Çünkü boşama yetkisini kullanmak; gerçekten dinin kabul ettiği bir gerekçe yoksa caiz değildir ve gerek eşi gerek çocuklarının başına geleceklerden hem dünyevi olarak hem uhrevi olarak sorumlu olmayı gerektirir. Bu sebeple böyle bir sorumluluktan kadınlar kendileri istemedikçe muaf tutulmuşlardır. Nikâh akdi esnasında veya sonrasında boşama yetkisinin bir kısmının veya hepsinin kendisine devredilmesini kadının talep etmesi, erkeğin de buna razı olması durumunda yetki devri gerçekleşir ki buna *tefvîdu't-talâk* denilmektedir.¹²²

Buna göre kadın nikâh esnasında veya sonrasında mutlak, geniş bir yetki talebinde bulunarak boşama salahiyetini elde edebilir. Kadın elde edilen bu salahiyet neticesinde dilediği zaman hâkim hükmüne ihtiyaç olmaksızın bizzat veya vekili aracılığıyla boşanma iradesini açıklayarak kocasından ayrılabilir. Koca iradeli birisi değil de karısını basit gerekçelerle boşayıp yuvayı dağıtacak karakterde birisi ise ve kadın bunu fark etmişse boşama yetkisinden bir kısmını elinde bulundurması aileyi olası yanlışlıklardan koruma anlamında önemli bir tedbir olacaktır.

4. Üç boşama hakkının tamamının kullanılması durumunda şer'î tahlil zorunluluğu

Kocanın bir evlilik içinde sahip olduğu boşama hakkı üçtür. İlk ikisinde koca dilerse belirli şartlarla boşamış olduğu eşine geri dönebilir. Bu geri dönüş bâin boşamada yeni bir nikâhla olur, ric'î boşamada ise yeni bir nikâha gerek

¹²⁰ Bilmen, *Istılâhât*, II, 388; Miras-Nâim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, XI, 333.

¹²¹ Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, s. 43.

¹²² Bilmen, *Istılâhât*, II, 177. Tefvîdu't-talâk'ın meşruiyetini gösteren âyet ve hadisler için bk. Ahzâb 33/28-29; Buhârî, Talâk 5; Müslim, Talâk 26; Ebû Dâvûd, Talâk 12; Tirmizî, Talâk 4.

Dolayısıyla kadının hamile olup olmadığının tıbben anlaşılabilirdiği belirtilerek iddet beklemeye artık gerek bulunmadığı ileri sürülemez.¹²⁴

Vefat iddeti bekleyen kadına üstü kapalı evlenme teklifinde bulunulabileceği¹²⁵, böyle birine veya bâin talâk sebebiyle iddet bekleyen kadına açık biçimde ve ric'î talak sebebiyle iddet bekleyen kadına gerek açık ve gerekse üstü kapalı bir şekilde evlenme teklifinde bulunulamayacağı hususunda görüş birliği vardır. Bâin talâkla boşanan kadına iddet içerisinde üstü kapalı teklifte bulunmanın hükmü ise tartışmalıdır. Fakihlerin çoğunluğu bunu caiz görürken Hanefîlerle bir kısım Şâfiî ve Hanbelî fakihî, eşlerin anlaşması halinde yeni bir akitle evlenmeleri mümkün olduğu için böyle bir teklife cevaz vermez.¹²⁶

Ric'î veya bâin talaktan dolayı kadının bekleyeceği iddet süresini kocasının evinde geçirmesi içerisinde evliliğin tekrar onarılması gayesini barındırır. O halde gerek ric'î gerek bâin talaktan dolayı iddet bekleyen bir kadına iddeti sona erinceye kadar kocası dışında bir başkasının evlilik teklifinde bulunamaması, aslında önceki evliliğin mümkün olduğunca geriye kalan evlilik bağları ile sürdürülmesine yönelik bir amacı taşır.

İddet, gerek ric'î gerek beynûnet-i suğra şeklinde meydana gelen boşamalarda duruma göre eşlere düşünme imkanı sağlayarak ric'î boşamada yeni bir nikâha ihtiyaç duymadan, beynûnet-i suğrada ise yeni bir nikâhla tekrar bir araya gelme imkânı sağlamaktadır. Bu yönüyle de iddet aileyi koruyucu öneme sahiptir.

6. Aile yuvasını tehdit eden diğer bazı etkenlerin yasaklanmış olması

İslâm'da aileyi korumaya yönelik tedbirler arasında insanların akıllarını devre dışı bırakarak, ahlaki bozulmalara yol açan, aile içi şiddetin ortaya çıkmasına, neticede ailelerin dağılmasına neden olan alkol ve uyuşturucu kullanımını yasaklanmıştır.¹²⁷ İçki birey ve toplumların maddi manevi güçlerini heba eden bir illettir. İslâm bu pis ve yıkıcı illetten toplumu kurtarmayı on dört asır önce başarmıştır. Ayrıca pek çok aileyi ekonomik anlamda çökerten, kişileri altından kalkamayacağı borç batağına sürükleyerek strese sokan, neticede pek

¹²⁴ Acar, H.İbrahim, "İddet" *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 467. Ayrıca bk. Hallâf, Abdulvahhab, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye fi's-şerâti'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1990, s. 167; Ebû Zehre, Muhammed, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, Kahire, t.s., s.372; Husarî, Ravza Cemal, *Fıkhu el-Hasen el-Basrî el-mukâran ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, Beyrut-Dımaşk 2006, III, 278.

¹²⁵ Bakara 2/235.

¹²⁶ Acar, H. İbrahim, "Nişan", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 153.

¹²⁷ Bakara 2/219; Mâide 5/90-91.

çok ailenin dağılmasına neden olan kumar¹²⁸ ve faiz her çeşidiyle İslam'da haram kılınmıştır.¹²⁹

7. İslâm aile hukukuna göre eşin ve çocukların nafakasını yeterli ve helalinden temin etmek kocanın görevidir.¹³⁰ Helal lokmalar ailede huzurun kaynağı olduğu gibi, haram lokmalar da huzursuzluğun kaynağı olacağı asla unutulmamalıdır.

Sonuç

İnsanlık tarihi kadar geçmişe sahip olan aile, tarihin her döneminde bireyleri ve toplumları doğrudan ilgilendiren bir kurum olduğu için hakkında yasal düzenlemeler yapılmış, tezler ve edebi eserler yazılmıştır. Başlangıcı ilahi irade ile kurulan aile, içerisinde huzura kavuşulacak bir yer, sevgi ve merhametin hakim olduğu bir kurum olarak kurulup sürdürülebilmesi için aile bireylerinin hak ve sorumlulukları Kur'an, Sünnet ve müçtehitlerin bu iki kaynaktaki bilgilere getirdikleri yorumlarla ayrıntılı olarak tespit edilmiştir. Bu hak ve sorumlulukların bir kısmı hukuki iken bir kısmı dini ve ahlâkî ilkeler olarak karşımız çıkmaktadır. Hukukla kurulan aile kurumunun sürdürülmesinde ahlak ilkelerinin hukuk ilkelerinden daha etkin olduğu görülmektedir. Eş seçiminden, evliliğe karar verilmesine, eşleri birbirlerine ve ailenin diğer üyelerine karşı hak ve sorumluluklarına, evlilik devam ederken ortaya çıkan problemlerin halledilmesinde nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine kadar pek çok husus ayrıntılı anlatılmıştır.

Günümüzde aile kurumundaki çözümler ve çoğu zaman boşanmalarla sonuçlanan problemlerin asıl nedenlerini ve çözüm önerilerini kısaca şöyle ifade edebiliriz:

1- Aile yuvası kuracak kişilerin huzurlu bir aileyi kurma ve sürdürmede nelere dikkat etmesi gerektiği yönünde bilgi eksikliği mevcuttur. Sürdürülebilir bir aile kurumunu sağlayabilmek için evlenecek adayların devlet ve gönüllü kuruluşların işbirliği ile evlenmeden önce "aile okulu" olarak isimlendirilebilecek bir eğitimden geçirilmeleri gerekir.

2- Eş seçiminde çoğu zaman aile büyükleri ile istişare ihmal edilmektedir. Oysa eş seçiminden, aileyi ilgilendiren her hususta istişareyle hareket edilmelidir.

¹²⁸ Bakara 2/219; Mâide 5/90.

¹²⁹ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, IV, 670; İlgili âyetler için bk. Bakara 2/275; 278-279.

¹³⁰ İlgili âyetler için bk. Nisa 4/34, 233; Nisâ 4/3.

3- Aile içi problemler kamuya açık yerlerde tartışılarak değil, ailenin mahremiyeti korunarak mümkün olduğunca aile içinde çözüme kavuşturulmalıdır. Ayrıca problemlerin çözümünün hep hukuk ilkeleri ve polisiye tedbirler üzerinden yürütülmesi çoğu zaman problemleri içinden çıkılmaz hale getirmektedir.

4- Naslarda eşler arası problemleri çözmeye diğer bütün yollar denenmesine rağmen başarısız olunmuş ve sıra boşanmaya gelmişse bu durum dahi pişmanlığın fayda vereceği bir boşanma tarzının tavsiye edilmesi, taraflara sorumlu davranmayı; aileyi kurmak kadar ortadan kaldırmada da çok hassas davranılmasını öğretmektedir.

5- Ekonomik sıkıntılar da aile kurumunun sağlıklı bir şekilde sürdürülmesine engel olmaktadır. Devlet ve sivil kuruluşlar bu durumda olan ailelere iş ve maddi destek sağlama yönünde çalışmalar yapmalıdır. Maddi ve manevi olarak ideal bir toplum aile yapısı sağlam bireylerle mümkündür.

KAYNAKÇA

- Acar, H. İbrahim, "Nişan", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 153.
- , "İddet" *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 467.
- , *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum 2000.
- Aktan, Aktan, Hamza, "Kefâet", *DİA*, Ankara 2002.
- Bilmen, Ömer Nasûhî (ö.1971), *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1985.
- Birekul, Mehmet, "Aile Kurumuna Sosyolojik Bir Bakış: İlk Dönem İslam Toplumu Örneğinde Ailenin Yapısal Özellikleri", 19-20 Nisan 2013, T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, BİLSAM ve Malatya Belediyesi işbirliği ile yapılan "Değişen Dünyada Aile" Konulu Ulusal Sempozyum, Malatya 2013.
- Cezîrî, Abdurrahman (ö.1941), *Kitâbü'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibu'l-Erbaa*, İstanbul 1986.
- Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (816/1413), *et-Ta'rîfât*, İstanbul 1318.
- Çeker, Orhan, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, (yayına hazırlayan ve notlar ekleyen) Konya 2012.
- , *İslam Hukukunda Akidler*, İstanbul 2006.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer (385/995), *es-Sünen*, b.y. 1966.
- Davudoğlu, Ahmed (ö.1983), *Selamet Yolları*, İstanbul, t.s.,
- Demir, Zekiye, *Aile Huzuru*, Ankara 2008.
- Demirci, Senai, *Ve Aşk Evliliğin Ellerinden Tuttu*, İstanbul 2005.
- Döndüren, Hamdi, *Delileriyle Aile İlmihali*, Erkam Yayınları, t.s.

- Döndüren, Hamdi, *İslâm Hukuku*, İstanbul 1983.
- Ebû Zehre, Muhammed (ö.1974), *el-Ahvâlî'ş-şahsiye*, Kahire, t.s.
-----, *el-Ahvâlî'ş-şahsiye*, Dâru'l-Fikri'l-Arab, 1950.
-----, Muhammed, *Tanzîmü'l-İslâm li'l-müctema'*, Dâru'l-fikru'l-Arabi, t.s.
- Erdoğan, Mehmet, "İmam Ebu Hanife ve Kadının Nikâh Akdinde Taraf Olması", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 15, sy. 1-2, (Ebû Hanife Özel Sayısı), 2002, s.256 vd.
-----, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya 1988.
- Hallâf, Abdulvahhab (ö.1956), *Ahkâmu'l-ahvâlî'ş-şahsiye fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1990.
-----, *el-Ahvâlî'ş-şahsiye fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1990.
-----, *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, b.y. t.s.
- Heyet (H. Karaman-M.Çağrıncı-İ.K.Dönmez-S.Gümüş) *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2006.
- Husârî, Ravza Cemal, *Fıkıhu el-Hasen el-Basrî el-mukâran ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, Beyrut-Dimaşk 2006.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin (1252/1836), *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenwîri'l-Ebsâr*, İstanbul 1984.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir (ö.1973), *İslâm Hukuk Felsefesi*, İstanbul 1988.
- İbn Hanbel, Ahmed (241/855), *el-Müsned*, İstanbul 1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (456/1063), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Beyrut, t.s.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah (620/1223), *el-Muğnî*, Riyad 1981
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd el-Kurtubî (595/1198), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, İstanbul 1985.
- İbn Sa'd (230/844), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, t.s.
- Karadavî, Yusuf, *İslam Hukuku*, (çvr. A.Yaman- Y. Işıcık), İstanbul 1997.
- Karâfî, Şihabüddin Ahmed b. İdris (684/1285), *ez-Zehîra*, Beyrut 1994.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.
-----, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1986-1991.
- Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekir b. Mes'ud (587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi'-Şerâi'*, Beyrut 1974.
- Keleş, Ekrem, "Dini Nikah Adı Altında Yapılan Gayr-i Resmi Nikah Akdinin Tahkim Yoluyla Sona Erdirilmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 3 [Prof. Dr. Hayreddin Karaman'a Armağan], s.196.
- Köse, Saffet, "Caferilikte Mut'a ve Ona Karşı Sünnî Duruş", *Mârife*, yıl.8, sayı. 3 2008, s. 84-85.

- , "Günümüz Türk Aile Dokusunda Zihniyet Değişikliği Üzerine Gözleme Dayalı Bir Analiz", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 15, 2010, s. 170.
- , "İslâm Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet," *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, 2003, s. 102.
- , *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Konya 2014.
- , *İslâm Hukukunda Hakım Kötüye Kullanılması*, İstanbul 1997.
- Merginânî, Burhanüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr (593/1197), *el-Hidâye; şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, b.y, t.s.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud (683/ 1284), *el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtâr*, İstanbul t.s.
- Meydânî, Abdülğânî el-Ğuneymî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitab*, b.y. 1963.
- Miras, Kamil (ö.1957), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1981.
- Mv.F. (*el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye*), *Vizâratü'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'l-İslâmiyye*, Kuveyt 2000.
- Pekdemir, Şevket, "Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.15, sy. 1, 2015, s. 113-114.
- Sehnûn, b. Saîd et-Tennûhî (240/854), *Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Beyrut, t.s.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b.İdris (204/819) *el-Ümm*, Beyrut 1993
- , *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Kahire 1993.
- Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlü'l-Ahkâm*, Beyrut, 1981.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed (1250/1834), *Neylü'l-Eotâr Şerhu Münteka'-Ahbâr min Ehâdisi Seyyidi'l-Ahyâr*, Kahire, t.s.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (475/1083), *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî*, Mısır ts.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb (977/1570), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni'l-Minhâc*, Beyrut, 1997.
- Tarhan, Nevzat "Boşanmış Ailelerin Çocukları Da Boşanıyor" 25 Nisan 2006 - Bugün Gazetesi.
- Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul 2008.
- Yaran, Rahmi, "Aile Hayatı", *İslâm İlmihali*, (Marmara İlâhiyat Vakfı) İstanbul 2006.
- Yazır, M.Hamdi (ö.1942), *Hak Dini Kur'ân Dili Türkçe Tefsir*, İstanbul, t.s., II, 1332.
- Yeniçeri, Celal, *İslâm Ailesi ve Ev İdaresi*, İstanbul 2009.
- Zekiyyüddin, Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (trc.İ. Kafi Dönmez) Ankara 1990.
- Zühaylî, Vehbe (ö.2015) *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dımaşk 1985.

İslâm Hukukunda Şart Muhayyerliği

Recep ÖZDEMİR*

Özet: İcap ve kabulden sonra akitlerin kesin şekilde teşekkül ettiği, İslâm hukukunda genel olarak kabul edilen bir husustur. Bir akitte ikrah durumu hariç rızanın varlığı icap ve kabul vasıtasıyla bilinir. Bununla birlikte bazı sebeplerden dolayı icap ve kabulden sonra bir akit hemen sonuçlanmayabilir. Akdin hükümleri belli bir süre askıda kalabilir. Taraflara aldanma riskine karşı düşünme imkânı sağlayan şart muhayyerliği, ifayı durdurmakta, akdin oluşum sürecini belli bir süre geciktirmektedir. Şart muhayyerliği genel olarak bütün İslam hukukçuları tarafından kabul edilmiştir. Bununla birlikte şart muhayyerliğinin süresi konusunda İslam hukukçuları arasında ihtilaf vardır. Şart muhayyerliğine sahip olan taraf, muhayyerlik sona erinceye kadar akdi sürdürmek ile akdi sona erdirmek arasında muhayyerdir. Süre boyunca muhayyerliğe sahip olan taraf, hukukî işlemi daha geniş bir çerçevede değerlendirmekte ve lehine veya aleyhine olan şartları gözden geçirmektedir. Akdin bağlayıcı hale gelmesini geçici olarak durduran şart muhayyerliği, mülkiyetin naklini etkilemektedir. İslam hukukçuları, muhayyerlik esnasında mülkiyetin hukukî durumunu değerlendirmiş ve bu konuda sınırlı aynı hakka benzer bir zilyetliğin varlığını kabul etmişlerdir.

Anahtar Kavramlar: İslam Hukuku, Muhayyerlik, Akit, Mülkiyet.

Khayr al-Shart (Stipulated Right of Cancellation) in Islamic Law

Abstract: It is an unanimously accepted principle that contracts in Islamic law are established after offer (i'jab) and acceptance (qabul). In the contract the existence of consent can be known by means of offer (i'jab) and acceptance (qabul). However, for some reasons, contract does not cause immediate result after offer (i'jab) and acceptance (qabul). The provisions of the contract remain suspended for some time. Khayr al-Shart has been accepted by all Islamic jurists in general. However, Islamic jurists have fallen into disagreement with each other on the duration of the khayr al-shart. Khayr al-shart that provides consideration possibility against the risk of deception for contractors, stops the execution and postpones the ending of the contract for a period of time. The side which has khayr al-shart, is on trial to terminate the contract or continues it until the expiration of right of option. During the period, the side which has the right of option, evaluates the contract in a broad framework and reviews the conditions that are in favor of him or against him. Khayr al-shart, that suspends temporarily the execution, affects the transmission of the property. Islamic jurists, evaluate the legal status of the property during right of option and in this regard they accept the existence of a possession that looks like a limited real right.

Keywords: İslam Hukuku, Muhayyerlik, Akit, Mülkiyet.

* Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Bölümü, celoglu23@gmail.com.

Giriş

Tarih boyunca mülkiyet hakkının kaynağı/kökünü, mülkiyetin elde edilme vasıtaları ve kayıtları hakkında birçok teori ortaya atılmıştır.¹ Bunun yanı sıra mülkiyetin adil bir şekilde dağıtımının sağlanması için hukukî düzenlemeler yapılmıştır. Aslında hukuk sistemleri ve hukuk sistemlerinden doğan hukukî düzenlemelerin; hukukî düzenlemelerle esasları belirlenen hukukî tasarrufların, sözleşmelerin ve işlemlerin temelini oluşturan şey, hakların korunması düşüncesidir. Temlik amacı güden akitlerin ayrıntılı bir şekilde ele alınmasının nedeni, akitleşen tarafların haklarının mümkün mertebe korunması düşüncesidir.

Hukukî işlemler, hukukî fiiller ve olaylara bağlanan sonuçlar, dolaylı olarak hakların korunması amacını gütmektedir. Hakkın korunmasına yönelik olarak hukuk sistemleri bazı düzenlemeler ve müesseselere yer vermiştir. Bunlar hak kayıplarını önleyici ve telafi edici olarak iki farklı kategoride ele alınmaktadır. Haklar zayi olduktan sonra telafisi genel olarak sorumluluk hukukuyla (tazminat) sağlanmaktadır. Haklar zayi olmadan önce ön görülen önleyici tedbirler ise genel olarak teminât hukuku ve muhayyerliklerdir.²

Sorumluluk hukuku hakları geriye dönük talep etmeye yönelik olmasına karşın teminât hukuku, haklar zayi olmadan güvence altına alınmasına yöneliktir. Hakkın tazminine yönelik sorumluluk hukukunun temelini borcun ifasının borçlunun arzusuna, iyi niyetine terk etmeme düşüncesi oluşturmaktadır. Sorumluluk hukukunun amacı, bir kimsenin mameleğinde iradesi dışında meydana gelen zararı, aynen veya nakden gidermek, zarar verici olay sonunda zarar gören tarafın malvarlığında eksilmiş olan değer yerine, nicelik veya nitelik bakımından eş bir değeri koymaktır. Borçlu tarafı ifaya zorlayan bir müeyyidenin olmaması, keyfiliğe, hak kayıplarına neden olabilir. Bu da hukukî himayeden yoksun, tamamen borçlunun iyi niyetine, insafına terk edilmiş eksik bir hak anlamına gelmektedir.³ Teminât hukuku ise, hak kaybı yaşanmadan hakların güvence altına alınması amacını gütmektedir. Teminât hukuku, en geniş anlamda, bir kimsenin başkasının karşısında bulunduğu tehlikeyi kendi üzerine almasını öngören, hedefi mevcut ya da muhtemel bir borcun ifâsını temin olan

¹ Fahri Demir, *İslâm Hukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, 2. Baskı, Ankara 2003, s. 8-18; Adnan Güriz, *Teorik Açısından Mülkiyet Sorunu*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1969, s. 16.

² Helîl, Salih b. Osmân b. Abdi'l-Azîz, *ed-Duyûn ve Tevsîkuha fî Fıkhi'l-İslâm*, 1. Baskı, Riyad 2001, s. 21-22.

³ Bülent Tahiroğlu, *Roma Borçlar Hukuku*, Der Yay., İstanbul ts., s. 75; Ziya Umur, *Roma Hukuku Ders Notları*, (3. Baskı), Beta Yay., İstanbul 1999, s. 312; Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, Beta Yayınları, İstanbul 1998, c. I, s. 80.

bütün sözleşmeler, tasarruflar ve hukukî sonuç doğuran durumları içermektedir. Diğer bir ifadeyle temînât, borçlunun borcunu ifâ ve tediye etmemesi tehlikesine karşı alacaklıya tanınan garantileri ifade etmektedir.⁴ Görüldüğü gibi sorumluluk hukuku, zarar oluşuktan sonra hak kayıplarını telafi imkânı sağlamasına karşın temînât hukuku, zarar oluşmadan, hak kayıplarını telafi etmeye yöneliktir.

Roma hukuku ve büyük oranda ondan neşet eden Kara Avrupa hukuk sistemlerinde, mâlî nitelikli alacak haklarının korunması için sorumluluk hukuku ve temînât hukuku şeklinde iki farklı müessese tesis edilmiştir. Eski Roma hukukunda daha çok şahsî sorumluluk hâkimdi. Edim gereği gibi ifa edilmediği takdirde, borçlunun cismi bile tazminat olarak alacaklı tarafından alıkonulabilirdi. Akdi sorumluluk ve akit dışı sorumluluk hallerinde, Roma hukukunda sadece maddî tazmin söz konusuydu. Roma hukukunda modern beşerî hukuklarda görülen manevi tazminat mevcut değildi. Roma hukukunda sigorta müessesesi henüz tanzim edilmediği için buna duyulan ihtiyaç genel olarak sorumluluk ve temînât hukukuyla giderilmekteydi.⁵

Türk hukuk sisteminde hakların korunmasını sorumluluk hukuku, temînât hukuku, pey akçesi, pişmanlık akçesi ve ceza şartı temin etmektedir.⁶ Muhayyerlik olarak sayılabilecek şartlara ise kısmen tüketici haklarına yönelik olan kanunda yer verilmektedir. Söz konusu kanunda ayıp muhayyerliği⁷ ya da ayıplı hizmette hizmet alanın lehine tesis edilen cayma muhayyerliği⁸ denilebilecek bir muhayyerlik çeşidi yer almaktadır. Bu muhayyerlikler ise sadece tüketici lehine şart koşulabilmektedir.

⁴ Andreas Von Tuhr, *Borçlar Hukuku I-II*, (2. Baskı), trc.: Cevat Edege, Ankara 1983, II, s. 748; Tandoğan, Haluk, *Borçlar Hukuku I-II*, (4. Baskı), Evrim Yay., Ankara 1987, II, s. 686, c. I/1, s. 5; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku I-III*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, c. III, s. 135; Tenâgû, Semîr Abdi's-Seyyid, *et-Teminâtü'l-Ayniyye ve'ş-Şahsiyye el-Kefâle Rahnu'r-Resmî Hakkü'l-İhtisâs Rehnu'l-Hıyâzî Hukûku'l-İmtiyazât*, İskenderiye 1996, s. 5; Mahmûd Sa'd, Ahmed, *et-Te'minatü'ş-Şahsiyye ve'l-Ayniyye fi'l-Kanuneyn el-Misri ve'l-Yemen: el-Kefale er-Rehni'l-Hayâzî*, (1. Baskı), Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1990, s. 8; Recep Özdemir, *İslâm Borçlar Hukukunda Aynî Temînât*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2016, s. 10 vd.

⁵ Tahiroğlu, s. 75; Umur, s. 312; Türkan Rado, *Roma Hukuku Dersleri Borçlar Hukuku*, Filiz Kitabevi, İstanbul 2006, s. 46-48.

⁶ Turgut Akıntürk- Derya Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku*, Beta Yay. İstanbul 2011, s. 159-163, 329.

⁷ Ayıp muhayyerliğine benzer bu durum 4077 sayılı "Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun"un 4/f2 maddesinde düzenlenmiştir.

⁸ "Tüketici, hizmetin ifa edildiği tarihten itibaren otuz gün içerisinde bu ayıbı sağlayıcıya bildirmekle yükümlüdür. Tüketici bu durumda, sözleşmeden dönme, hizmetin yeniden görülmesi veya ayıp oranında bedel indirimi haklarına sahiptir." Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun, Mad. 4/A/f2.

Türk hukuk sisteminde borç ilişkileriyle ilgili şart kavramı genel olarak “şarta bağlı borç” bağlamında ele alınmıştır. Sonuçlarının doğması veya ortadan kalkması gelecekteki belirsiz bir olayın gerçekleşmesine bağlı olan şarta bağlı borçlar tarafların iradesine bağlı olmakla birlikte akde olan etkisi tarafların müdahalesine kapalıdır.⁹

Şart kavramıyla yakından ilgili olan bir diğer kavram “hukukî şart” kavramıdır. Bir sözleşmenin veya hukukî işlemin meydana gelmesi, hukukî sonuçlarını doğurması veya geçerli olması için kanun hükmü gereğince tarafların irade beyanına eklenmesi şart olan durumları ifade eden hukukî şart, tabiatı icabı kanundan doğmaktadır. Hukukî şartlar tarafların iradesine dayanmadığı için teknik anlamda şart sayılmamaktadır. Mesela mümeyyiz küçüğün hukukî tasarruflarının geçerliliği için velisinin iznine bağlı olması şeklindeki bir hukukî şart, mümeyyizin tasarruflarının geçerliliği için bir şart gibi görünmekle birlikte kanundan kaynaklandığı için teknik anlamda şart sayılmamaktadır.¹⁰

İslâm hukukunun klasik literatüründe ise hakların korunması için sorumluluk hukuku, temînât hukuku, muhayyerlikler şeklinde üç farklı müesseseye yer verilmiştir.¹¹ Buna karşın Roma hukukuna istinat eden hukuk sistemlerinde hakları himayesi için genel olarak sadece sorumluluk (tazmînât) hukuku ve temînât hukukuna yer verilmiştir. İslâm hukukunda geniş bir şekilde yer verilen şart muhayyerliği bu hukuk sistemlerinde İslâm hukukunda ele alındığı şekliyle mevcut değildir. Her ne kadar şart kavramıyla ilgili olarak “şarta bağlı borç”a yer verilse de bu, doğrudan tarafların iradesine dayanan ve taraflara borç ilişkisi konusunda değerlendirme imkânı sağlayan şart muhayyerliğinden farklıdır. Kanaatimizce bunun iki sebebi vardır. Birincisi, bu hukuk sistemlerinde hak kayıplarını minimize eden doğrudan kanuna dayanan, tarafların iradesi ve borç ilişkilerinin yapısından bağımsız takyidî şartların olmamasıdır. İkincisi ise bu kabil hukuk sistemlerinde başkalarının haklarına taalluk etmesi sebebiyle “mevkuf akit” şeklinde bir akit çeşidinin bilinmemesidir.

Hem akdin taraflarına hem de üçüncü kişilere akitle ilgili değerlendirme imkânı sağlayan bir muhayyerlik çeşidi olarak şart muhayyerliği, sadece İslâm hukukunda mevcuttur. Zira beşerî hukuk sistemlerinde her ne kadar taraflar-

⁹ Eren, c. II, s. 1149.

¹⁰ Eren, c. II, s. 1153.

¹¹ Serahsî, Şemseddîn, *Kitâbu'l-Mebsût I-XXXI*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut ts., c. XIX, s. 35; Zeylaî, Fahreddîn Osmân b. Alî el-Haneî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhi Kenzi'd-Dekâik I-VI*, (1. Baskı), Matbatu'l-Kubrâ el-Emiriyye, Bulak 1313, c. VI, s. 63; Salim Özer, *Debbusi'nin "el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Fürû" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili I-II*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997, II, s. 1039; Halit Çalış - Hasan Hacak, “Rehin”, *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIV (538-542), s. 538.

dan birisine muhayyerlik sağlayan bazı uygulamalara tesadüf edilse de her iki tarafa ya da üçüncü kişiler lehine şart koşulan bir muhayyerlik çeşidine rastlamak mümkün değildir. Bu çalışmada hadislerde sadece tüketici lehine olduğu görülen, fakat müçtehitlerin faaliyetleri sonucu geniş bir çerçevede ele alınan, yani hem satıcı hem alıcı hem de üçüncü kişiler lehine koşulan bir muhayyerlik çeşidi olan şart muhayyerliği ele alınacaktır. Muhayyerlik, akdin muktezasının bir parçası olduğu için öncelikle akit hakkında bilgi verilecektir.

1. Akit

Meseleci bir yönteme sahip İslâm hukuku klasik literatürünün “muame-lât” kısmında, özellikle mâlî akitler ele alınırken yapılan değerlendirmelerden hareketle akit kavramını tanımlamak mümkün olmaktadır.¹² Buna göre hukukî bir işlem olan akit, eda (fiil) ehliyetine sahip iki tarafın hukuka uygun bir konu üzerinde hukukî sonuç doğuracak şekilde söz birliği etmelerine denir. Taraflardan birisine ait icabın, akdin konusu üzerinde hukuka uygun olarak sonuç doğuracak şekilde kabul ile karşılanmasıyla akit meydana gelir.¹³

İslâm hukukunda her iki tarafı bağlayıcı olan hukukî tasarrufların akit olduğu konusunda herhangi bir tartışma olmamakla birlikte, rehin, kefâlet gibi sadece bir tarafı bağlayıcı tasarruflar ile hibe, ariyet gibi her iki tarafı bağlayıcı olmayan ancak uhrevî boyutu bulunan tasarrufların akit sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır. Hâkim görüşüne göre hem çift tarafı bağlayıcı olan akitler hem de bu şekilde olmayan bütün tasarruflar akittir.¹⁴ İslâm hukukunun klasik literatüründe hem dünyevî hem uhrevî sorumluluk gerektiren; edim ifade eden bütün hukukî tasarruflar akit kavramıyla ifade edilmiştir.

İslâm hukukuna göre hukukî işlem yapma ehliyetine sahip iki taraftan (âkıdeyn) sadır olan icap ve kabul, İslâm hukukunun genel ilkelerine uygun bir kasıtlı hukuka uygun bir konu üzerinde birleşince akitten beklenen sonuç meydana gelir. Bu sonuç akdin yapısına göre mülkiyetin nakli, bir hakkın korunma ya da temînât altına alınması, düşürülmesi, nakledilmesi olabilmektedir. Kurucu öğeler bir araya geldiğinde akdin hemen geçerli olması; akdin sonuç doğurması genel bir kuraldır.¹⁵

¹² Muhammed Sellâm Medkûr, *Medhal li'l-Fıkhî'l-İslâm*, (2. Baskı), Dâru'l-Kitâbi'l-Hadîs, Kahire 1996, s. 518.

¹³ Mecelle, Mad. 104; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. II, s. 53; Kadri Paşa, Mahmud, *Kitâbu Mürşidu'l-Hayrân İlâ Ma'rifeti Ahvâli'l-İnsân*, 2. Baskı, Bulak 1891, Md. 262; Abdurrezzâk Ahmed Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhî'l-İslâm*, 2. Baskı, Beyrut 1998, c. I, s. 79.

¹⁴ Medkûr, s. 517; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. II, s. 55-56.

¹⁵ Medkûr, s. 520.

Akit Çeşitleri

İslam borçlar hukukunun temel kaynakları olan Kur'ân ve sünnette ismen zikredilen, genel hükümlerine yer verilen akitler sınırlı sayıda olduğu için, İslâm borçlar hukukunda isimli akit anlayışı hâkimdir. Temel kaynaklarda yer verilen sınırlı sayıdaki akitler, fakihlerin kazuistik yönetime dayanan, güncel hayata yönelik çabalarının neticesinde şekillenmiştir. Sonraki dönemlerde İslâm hukukçuları, günlük hayatta basit bir formda bulunan sözleşmeleri İslâm hukukunun temel ilkeleri çerçevesinde ele almış, isimlendirmiş; akitlerin çeşitlerine, kurucu unsurlarına, şartlarına yer vermişlerdir.

Klasik literatürde akitler çağdaş hukuk sistemlerinde yapıldığı gibi farklı hukuk dallarında sistematik bir tarzda ele alınmamaktadır. Hukukta branşlaşmanın ve kanunî düzenlemelerin etkisiyle yapılan tasnifler son dönem İslâm hukukçularına aittir. Bununla birlikte klasik literatürde akitleri birbirinden ayırmamızı sağlayacak bazı hususların olduğu da aşikârdır.¹⁶

İslâm hukukunda akitler çeşitli açılardan tasnife tutulmaktadır. İsimli olup olmamasına göre akitler, isimli ve isimli akitler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Meşruyet bakımından akitler, meşru ve gayr-ı meşru akitler olmak üzere aynı şekilde iki kısma ayrılmaktadır. Konusu hukuka uygun olan akitler meşru olmakla birlikte, konusu hukuka aykırı olanlar, gayr-ı meşru akitler olarak vasıflandırılmaktadır. Sihat bakımından akitler, aynı şekilde iki kısma ayrılmaktadır. Hem esasları hem vasıfları açısından hukuka uygun olan akitler sahih olmakla birlikte, vasıfları bakımından bazı eksiklikleri bulunan akitler fasit akit diye isimlendirilmektedir. Zikrettiğimiz hususlardan başka İslâm hukukunda akitler, aynı olup-olmaması bakımından, kanunda öngörülen bir şekil şartına bağlı olup olmaması bakımından, bağlayıcılık (lüzum) bakımından, mübâdele edilen şey bakımından, tazmîn ve emânet hükümlerine tâbi olup olmaması ve yürürlük (nefâz) bakımından sınıflandırılmaktadır.¹⁷

Yürürlük Bakımından Akitler

İslâm hukukunda yürürlük bakımından akitler nâfiz ve mevkuף olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Nâfiz akit, "geçerliliği engelleyecek herhangi bir mâniden uzak bulunan ve taraflardan başka birisine ait olup, onun da iradesine başvurmayı gerektiren bir hak ile ilgisi bulunmayan akit"¹⁸ şeklinde tanımlanmaktadır.

¹⁶ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. II, s. 58.

¹⁷ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. II, s. 58-62.

¹⁸ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. II, s. 61.

“Nafiz akit” kavramı yapıldığı andan itibaren geçerli olan bütün akitleri kapsayan üst bir kategoriyi teşkil etmektedir. İster mâlî nitelikli olsun ister olmasın yürürlüğü, harici bir şeye ihtiyaç duymayan bütün akitler yürürlüğe giren akitler gurubunu teşkil etmektedir.

Mevkuf Akit Kavramı

“Mevkuf akit” kavramı yapıldığı andan itibaren akdî hükümleri derhal ortaya çıkmayan, yani derhal yürürlük kazanmayan bütün akitleri kapsamaktadır. İlke olarak eda ehliyeti bulunan iki tarafın hukuka uygun olarak yaptığı hukukî bir işlemin yapıldığı andan itibaren yürürlüğe girmesi; yürürlüğü için ayrıca akdin sınırları dışında kalan bir unsura ihtiyaç duymaması gerekir. Fakat bazı durumlarda akdin teşekkülü için gereken bütün kurucu unsurlar (rükün) bir arada bulunmasına rağmen, akit derhal sonuç doğurmayabilir. İslâm hukukunda yapısı itibariyle hukuken var olmasına rağmen, sonuçları askıda olan, diğer bir ifadeyle sonuçlarının ortaya çıkması harici şeylere bağlı olan akitler, mevkuf akit kavramıyla ifade edilmektedir.¹⁹

Akdin mevkuf olmasının çeşitli nedenleri vardır. Akdin nâfiz olmaması anlamında mevkuf olmasının sebepleri, genel olarak “ehliyet eksikliğinden dolayı mevkuf”, mevzu üzerinde üçüncü kişilerin hakkı bulunması sebebiyle mevkuf” ve “başka sebeplerden dolayı mevkuf” şeklinde üç ana başlık altında ele alınmaktadır.²⁰

Ehliyet eksikliğinden dolayı mevkuf akit, mümeyyiz küçüğün hukukî tasarruflarıyla ilgilidir. Mümeyyiz küçüğü hukukî tasarruflarında velisi ya da vasisi temsil ettiği için kendi başına yaptığı tasarrufların geçerliliği, velisinin ya da vasisinin icâzetine bağlıdır. Bundan dolayı küçüğün hukukî tasarrufları mevkuftur. Mümeyyiz küçüğün hukukî tasarrufu, veli icazet verirse geçerli, icazet vermezse batıl olur.²¹

Kendisine vasi tayin edilen, akıl hastalığı, bunama, akıl za'fı, sefâhet gibi nedenlerle kısıtlı (mahcur) olanların hukukî tasarrufları da tıpkı mümeyyiz küçükte olduğu gibi icazete bağlı olup mevkûftur. Vasi icazet vermedikçe kısıtlının tasarrufları yürürlük kazanmaz. Aynı şekilde kölenin tasarrufları da efendisinin icazetine bağlı olarak mevkuftur.²²

¹⁹ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. II, s. 262.

²⁰ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. II, s. 262.

²¹ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. II, s. 263.

²² Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. II, s. 262-263.

Mevzu üzerinde başkasının hakkının bulunması nedeniyle akdin mevkufl olması, kendisine ait olmayan bir konu üzerinde işlem yapan fuzulînin tasarrufluyla ilgilidir. Fakat şunu belirtmemiz gerekir ki fuzulînin tasarruflarının mevkufl olması Hanefî ve Mâlikîlere göredir. Zira Şâfiîlere göre fuzulînin tasarrufları batıldır. Çünkü Şâfiîlere göre tasarruflarda hukukî selâhiyyet şarttır. Bu anlamda başkasına ait bir mal üzerinde izinsiz tasarrufla bulunan fuzulînin ne mülkiyet hakkı ne de temsil yetkisi vardır.²³

Fuzulî İslâm hukukunda veli ve vekil olmadığı halde başkası adına hukukî işlem yapan kimsedir. Söz gelimi, başkasına ait bir malı satan, başkasının adına mal satın alan, başkasına ait bir evi kiraya veren ya da başkasına ait bir malı ariyet veren kimse fuzulîdir. İşte fuzulînin bu tür tasarrufları malın mâlikinin icâzetine bağlı olduğu için mevkuftur. Bu tasarruflar icâzet olmadan herhangi hukukî bir sonuç meydana getirmezler.²⁴

Hukukî tasarrufla bulunan bir tarafın ehliyetsizlik ve selâhiyetsizliğinden dolayı akdin mevkufl olmasının dışında akdi mevkufl kılan başka sebeplerde vardır. Bu sebeplerin başında, muhayyerlikler gelmektedir. İslâm hukukunda hata, vasıf, ayıp, görme, kabul, rücu, meclisi şart, tayin muhayyerliği gibi akdi mevkufl kılan birçok muhayyerlik çeşidi vardır.²⁵

Bütün muhayyerlikler aslında akdin geçerli ve tarafları bağlayıcı hale gelip gelmemesi vasfını ilgilendirdiğinden, şart muhayyerliği de dâhil bütün muhayyerliklerin akde olan etkisi akdin geçerlilik vasfını taşıyıp taşıyamaması bakımındadır. Muhayyerlik şartı olmayan akit nefaz (geçerlilik) vasfını taşıırken, muhayyerlik şartı bulunan akit ise mevkufl olma vasfını taşımaktadır. Akde etkisi ancak tarafların iradesine bağlı olan; fakat hukukî varlığı nassa dayanan, varlığı zorunlu olarak haricî bir sebebin varlığını gerektirmemesi bakımından diğer muhayyerliklerden ayrılan şart muhayyerliği, muhayyerlikler arasında önemli bir yere sahiptir.

²³ Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Alî b. Yusuf el-Fîrûzabâdî, *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâmî's- Şâfiî I-III*, (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. I, s. 262; İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Müçtehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2010, s. 620.

²⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müçtehid*, s. 620; Mergînânî, Burhanuddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr el-Fergânî, *el-Hidaye Serhu Bidâyeti'l-Mubtedî I-IV*, Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut ts., c. III, s. 69.

²⁵ Mergînânî, c. III, s. 69; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. II, s. 269.

2. Şart Muhayyerliği

Şart Muhayyerliğinin Tanımı

Muhayyerlik “kelimesi Arapça hıyar (الخيار) kelimesinin Türkçe karşılığıdır. Hıyar kelimesi ise fiil olarak “iki şeyden daha iyi olanı seçmek”; isim olarak da “şerrin zıddı” anlamına gelen “خير” kökünden türetilmiş bir kelimedir.²⁶ Şart muhayyerliği hıyar (خيار), hıyarü’ş şart (خيار الشرط), bey’u’l-hıyar (بيع الخيار) ve safkatu hıyar (صفقة خيار)²⁷ kavramlarıyla ifade edilmektedir. Diğer muhayyerliklere kıyasen akit esnasında şart kılınmasına bağlı olduğu için şart muhayyerliği daha çok “hıyarü’ş şart” tabiriyle ifade edilmektedir.²⁸

Klasik literatürde şart muhayyerliğinin tanımı mevcut değildir. Yapılan değerlendirmelerden hareketle “şart koşan tarafından muhayyerlik devam ettiği sürece akdi geçerli kılma ya da feshetme yetkisi” şeklinde tanımlamak mümkündür.²⁹

Mecelle şart muhayyerliğini bey’ akdiyle sınırlı şekilde şu şekilde tarif etmiştir: “Bayi’ ya müşteri veyahut ikisi birden müddet-i malûme içinde bey’i feshetmek yahut icazet ile infaz eylemek hususunda muhayyer olmak”tır.³⁰ Mecelle konuyu Kitâbu’l- Büyû’nun yedinci kısmında geniş bir şekilde ele almıştır.³¹ Mecelle’nin şart muhayyerliğini geniş şekilde kitâbu’l-büyû’ kısmında ele alması klasik fıkıh kitaplarının konuları işleyiş tarzıyla paralellik arz etmekle birlikte, şart muhayyerliğinin sadece bey’ akdine hasredilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Zira şart muhayyerliği, bedellerin değişimi esası üzerine kurulu, feshi mümkün olan bütün akitlerde geçerli bir şart olarak ileri sürülebilir.³²

²⁶ İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukarrem, *Lisânu’l-Arab I-XVIII*, (7. Baskı), Daru’l-Sadir, Beyrut 2011, c. IV, s. 264; Cevherî, İsmâil b. Hammâd, Sıhah, “خير” maddesi, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 2007, s. 324.

²⁷ İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî I-XV*, 3. Baskı, Dâru’l-Alemu’l-Kutub, Riyad 1997, c. VI, s. 15.

²⁸ Medkûr, s. 663; Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, 6. Baskı, Ensar Yayıncılık, Konya 2013, c. I, s. 74.

²⁹ İbn Kudâme, VI, s. 11; Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd b. Mahmud, *el-İhtiyâr li’Ta’lîli’l-Muhtâr I-V*, Çağrı Yay., İstanbul 2007, c. II, s. 12; Apaydın, H. Yunus, “Muhayyerlik”, *DİA*, XXXI, s. 26.

³⁰ Mecelle, Md. 300.

³¹ Mecelle, Md. 300-309.

³² Mesela Nevevî, akit meclisinde bedelin peşin verilmesi bir geçerlilik şartı olan sarf ve selem akdi dışında bütün satış çeşitlerinde şart muhayyerliğinin geçerli olduğunu söyler.

Şart muhayyerliği ile kurulan akitler sahih olarak kurulmuştur. Hatta nafizdirler. Ancak muhayyerlik hakkı bulunan tarafın akdi feshetme yetkisi olduğu için gayri lazımdır. Şart muhayyerliği, esasen akdin muktezasına uymayan şartlarla yapılan bu yüzden yürürlük kazanmayan hukuki işlemlerden bir istisna olarak yürürlük kazanmaktadır. İslâm hukukunda temelde hem taraflardan birisine fazladan bir menfaat sağlayan hem de akdin muktezasına uygun olmayan şartlarla yapılan hukukî tasarruflar yürürlük kazanmaz. Bundan dolayı, borç vermek şartıyla yapılan satım işlemi, satıcının tarladaki ürünü biçmesi şartıyla yapılan tarlanın satışı, satıcının dikmesi şartıyla yapılan elbise satışı gibi alıcıya fazladan bir menfaat sağlayan şartlı hukukî işlemler Şâfiî ulemasına göre batıl; Hanefî ulemasına göre ise fasittir. Şart muhayyerliği lehine şart koşulan tarafa ek bir yarar sağlamasına karşın ek yarar sağlayan şartlardan istisna olarak câiz kılınmıştır.³³

İslâm hukukunda akdin muktezasına uygun olmayan şartlarla yapılan akitler yürürlük kazanmaz. Akdin muktezasına uygun olmamakla birlikte nas sebebiyle geçerli olan şartla yapılan akitler ise yürürlük kazanır. Belli bir süreye kadar muhayyer olma şartı, akdin muktezasına uymadığı halde nas sebebiyle câiz olan şartlar arasında yer almaktadır. Muhayyerlik şartı, akdin muktezasından olmadığı veya bu muktezayı destekler mahiyette bulunmadığı halde bu şartın geçerliliği olduğunu bildiren hadisler vardır.³⁴ Özetle, şart muhayyerliği, hukukî dayanağa sahip olduğu için geçerli (sahih) bir şart hükmündedir.³⁵

Şart muhayyerliği kıyasa (genel-geçer kural) aykırı olarak meşru kılınmıştır. Genel kural, her iki tarafı borçlandırıcı akitlerin (muâvadât) akit geçerli olduktan sonra bütün hükümleriyle derhal sonuç doğurması; yapılan bir akdin kesin olup, hüküm ifade etmesidir. Muhayyerlik şartı ise akdin kesin bir hüküm ifade etmesi ilkesine aykırıdır. Burada ğararı bertaraf ihtiyacından dolayı mülkiyetin derhal sabit olması kuralı ihlal edilmiştir. Çünkü şart muhayyerli-

Bkz. Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *Minhâcu't-Talibîn*, 1. Baskı, Dâru'l-Feyhâ, Dimeşk 2013, s. 295; Çeker, c. I, s. 76.

³³ Kâsânî, Alau'd-Dîn Ebî Bekr b. Suû'd el-Hanefî, *Bedâiyu's-Sanâyi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî Beyrut 2010, IV, s. 377; Nevevî, *Minhac*, s. 290-291.

³⁴ Buharî, Muhammed b. İsmâ'îl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, c. IV, s. 337; Hâkim, Ebû Abdillâh Neysâbü'rî. *Müstedrek alâ Sahihayn I-V*, 1. Baskı, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1997, c. II, s. 22; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *Sünenu'l-Kübrâ I-XI*, 3. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. V, s. 273.

³⁵ Müzenî, Ebû İbrahîm İsmail b. Yahya b. İsmâil el-Misrî, *Muhtasarul-Müzenî fi Furûi'l-Şâfiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 108; Karadâğî, Alî Muhyiddîn, *Mukaddime fi'l-Mâl ve'l-İktisâd ve'l-Mülkiyye ve'l-Akd*, 2. Baskı, Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, Beyrut 2009, s. 524.

ğiyle yapılan, her iki tarafı borçlandırıcı bir akdin akdî hükümleri, muhayyerlik hakkına sahip olan taraf açısından muhayyerlik süresi boyunca askıda kalmaktadır. Diğer bir tabirle şart muhayyerliğiyle yapılan akit, lehine muhayyerlik şartı olan taraf açısından mevkuf akit, muhayyerlik şartına sahip olmayan taraf açısından ise nafiz akittir.³⁶

Şart muhayyerliğinin akdin derhal geçerli olması ilkesine aykırı olması, akdin zamansal ya da mekânsal olarak kurulmuş olmasının sınırlarını aşmasında kendisini gösterir. Akitleşen iki tarafın akdi sonlandırmasının şekliyle ilgili tartışmaların odak noktasını oluşturan “teferrük” (التفرق) kelimesinin etrafından oluşan yorumlarda bunu açık bir şekilde görmek mümkündür.³⁷ “Alıcı ve satıcıdan her biri ayrılmadıkları sürece (sözleşmeden vazgeçip geçmeme hususunda) diğerine karşı muhayyerdir. Ancak muhayyerlik şartıyla yapılan satış hariç.”³⁸ şeklinde rivayet edilen hadis, şart muhayyerliğinin bu istisnâî durumunu göstermektedir. “Bey’ul-hıyar” tabiriyle ifade edilen şart muhayyerliği, hadiste geçen “teferrük” kelimesini “akdi söz ile bitirmek, sözlü ayrılık” şeklinde anlayan; bu anlayıştan dolayı kabul ve icap muhayyerliğini kabul eden Hanefiler ve Mâlikîlerle teferrükü “bedenen ayrılma” şeklinde yorumlayarak meclis muhayyerliğini kabul eden Şâfiî³⁹ ve Hanbelilerin⁴⁰ yorumlarıyla oluşan akdin sınırlarını aştığı için istisnâî bir yapıdadır. Meclis muhayyerliğini kabul edenlere göre icap ve kabulün irtibatından sonra taraflar bedenen ayrılmadıkça akit meclisi devam etmektedir. Akit meclisi devam ettiği süre zarfında bu meclisin varlığına bağlı olan meclis muhayyerliği de devam eder. Bu süre zarfında taraflar, akdi değerlendirme imkânına sahiptir. Taraflar akitten dönebilir ya da akdi kesinleştirebilirler. Rücu ve kabul muhayyerliğini kabul edenlere göre ise icap ve kabulün irtibatı sağlanmadan önce taraflar durumlarını değerlendirebilir. İcapta bulunan taraf, icabı kabulle karşılanmadan icabından dönebilir. Kendisinden kabul beklenen taraf ise icap geri çekilmedikçe kabul edip etmeme noktasında kendi durumunu değerlendirebilir. Hem meclis hem rücu ve kabul muhayyerliğinde taraflar sınırlı bir süreye sahiptir. İşte şart muhayyerliği bu

³⁶ Kâsânî, c. IV, s. 529; Mergînânî, c. III, s. 29; Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, 199; Mekkûr, s. 664.

³⁷ Bu tartışmalar için bkz. Şâfiî, *el-Ümm (I-XI)*, Thk. Rifat Fevzî Abdilmuttalib, Dâru'l-Vefâ, 2001, Beyrut, c. IV, s. 3-6; İbn Kudâme, c. VI, s. 10-13; Tüfekçi, İbrahim, “İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 25, (11-42), Konya 2012, s. 20.

³⁸ “البيعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار” Şâfiî, *el-Ümm*, c. IV, s. 6; Buhârî, *Buyû'* 44; Müslim, *Buyû'* 43.

³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, c. IV, s. 7.

⁴⁰ İbn Kudâme, c. VI, s. 11.

sınırlı bir süreye nispeten daha geniş bir süreyi taraflara sağlamaktadır. Taraflar muhayyerlik şartını ileri sürmek kaydıyla bedenen ya da sözlü olarak ayrıldıktan sonra niyet düzeyinde olan akdi değerlendirmeye devam ederler.

Şart muhayyerliğinin meşru kılınmasının hikmeti, akit yapan taraflar için akdin hükümlerini değerlendirme fırsatı sunmasıdır. Belirlenen süre zarfında muhayyer olan taraf, akdin kendi menfaatleri için uygun olup olmadığını değerlendirme imkânına kavuşur. Muhayyer olan taraf müşteri olması durumunda, şart muhayyerliği geçerli olduğu süre zarfında satın almayı düşündüğü malı bütün yönleriyle değerlendirme fırsatı yakalar. Muhayyer olan taraf satıcı olması halinde ise satıcı, satışa sunduğu malın piyasa değerine göre uygun bir fiyata satılıp satılmadığını değerlendirilebilir. Şart muhayyerliği taraflara yapmayı niyet ettiği tasarruf üzerinde düşünme fırsatı tanıdığı için Mâliki literatüründe “*Hıyâru't-Teravî*” şeklinde isimlendirilmiştir.⁴¹

Şart muhayyerliği, meclis, rücû' ve kabul muhayyerliğiyle ilgili olarak fakihler arasında meydana gelen ihtilafları önleyici yapıya sahiptir. Söz konusu muhayyerliklerin kabul edilmesi ya da reddedilmesiyle ilgili doktrindeki tartışmaların en temel noktası icap ve kabulün irtibatıyla oluşan meclisin mahiyeti ve bu meclisin hangi noktada sona ermesiyle ilgilidir. Şart muhayyerliği icap ve kabulün irtibatı ve akit meclisinin sona ermesinden sonra sabit olduğuna göre akdin yapıldığı meclisin sona ermesinin şeklinin ve icapla kabul arasındaki fasılanın miktarının burada bir önemi olmaz. Şart muhayyerliği her iki durumda yaşanabilecek tartışmaları sona erdiren bir tasarruftur.

Şart Muhayyerliğinin Geçerli Olduğu Akitler

Hadislerde şart muhayyerliği, iki tarafın ittifakıyla feshedilebilen ve her iki tarafa borç yükleyen satım akdi temelinde ele alınmış olmakla birlikte, satım akdinin yanı sıra, muzaraa, icâre akdi gibi bedellerin değişimi üzerine kurulu, iki tarafın ittifakıyla feshi mümkün olan akitlerde geçerlidir.⁴² Vedia, vekâlet, ariyet, karz, ödül vaadi (cu'ale) gibi her iki tarafı bağlayıcı olmayan ve kefâlet, havâle, rehin gibi tek tarafı bağlayıcı olan akitlerde şart muhayyerliği geçerli değildir.⁴³ Çünkü bu akitlerde fesih imkânı her zaman mevcuttur.⁴⁴ İfâyı dur-

⁴¹ Derdîr, Ebu'l-Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Şerhu's-Sağîr alâ Akrebi'l-Mesâlik İlä Mezhebi'l-İmâm Mâlik I-IV*, Dâru'l-Meârif, Kahire ts., c. III, s. 133; Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 199; Medkûr, s. 664.

⁴² Buhârî, Buyû' 44; Müslim, Buyû' 43.

⁴³ Karşı görüş için bk. Çeker, c. I, s. 76.

⁴⁴ Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb li'ş-Şîrâzî I-XXIII*, Mektebetu'l-İrşâd, Cidde ts., c. IX, s. 207.

durma imkânı olmadığından dolayı nikâh⁴⁵, talâk, hulu'; akit meclisinde bedellerin kabzetmenin şart olması sebebiyle sarf, selem gibi akitlerde de şart muhayyerliği geçerli değildir.⁴⁶

Burada şart muhayyerliğinin mahiyetini ve meşru kılınma gerekçesini dikkate alarak geçerli olduğu akitlerle ilgili bir değerlendirme yapılabilir: Aldanma riski söz konusu olduğu için her iki tarafa borç yükleyen ve tarafların ittifakıyla feshi mümkün olan bütün akitlerde şart muhayyerliğinin öncelikle geçerli olması gerekir. Bu özelliklere sahip olan akitlerin yanı sıra tek tarafı bağlayıcı olan, sadece bağlı olmayan tarafın iradesiyle feshi mümkün olan rehin, kefâlet, havâle gibi akitlerde de bu şart ileri sürülebilir. Çünkü bağlı olan taraf açısından aldanma riski söz konusu olabilir. Sözgelimi vadedilen borca karşılık rehin veren tarafın rehin akdi teşekkül etmeden önce, rehin alan taraftan belli bir düşünme süresi talep ederek rehin olarak vereceği malın değerinin vadedilen borcun değerine nispetini değerlendirebilir. Bu süre zarfında rehin veren taraf, rehin akdi devam ettiği müddetçe malından yoksun olmasının mâlî sonuçlarını da değerlendirebilir.

Fesih için tarafların ittifak etmesine gerek duyulmayan, yani her iki taraf açısından fesih imkânı olan, hiçbir tarafı bağlayıcı olmayan vedia, ariyet gibi akitlerde şart muhayyerliğinin olmaması doğaldır. Çünkü bu akitlerde aldanma riskinden kaynaklanan ifâyî durdurma talebi fesihle sağlanabilir.

Şart muhayyerliği taraflardan birisi ya da her ikisi için şart koşulabilir. Şart muhayyerliğine sahip olan tarafın akdi tek taraflı olarak feshetme yetkisine sahip olduğu hususunda görüş birliği vardır. Züfer (ö. 158/775) ve bazı Şâfiî fakihler hariç, akit esnasında üçüncü kişiler lehine koşulan şart muhayyerliği ulemaya göre câizdir. Bu durumda akdi yapan ya da lehine şart koşulan üçüncü kişinin onaylaması ya da akdi feshetmesiyle şart muhayyerliği sona erer.

⁴⁵ Nikâh akdinde ve bedelli boşama olan hulu'da Ebû Hanife'ye (ö. 150/ 767) göre şart muhayyerliği geçerlidir. Ebû Yûsuf (ö. 182/ 798) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise geçerli değildir. Muhayyerlik şartı nikâh akdini fasit kılar. Süre zarfında cinsel münasebet olduğu takdirde Ebû Hanife'ye göre kadın geri verilebilir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre ise bu durumda kadın artık geri verilemez; Bk. Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan, *Câmiu's-Sağîr*, İdâretü'l-Kurân, Pakistan 1990, s. 190; Medkûr, s. 664; İbn Nüceym'in "و ينبغي أن يسقط به خيار الشرط والعيب لقولهم بسقوطه بالتقبيل والمس بشهوة" şeklindeki ifadelerinden onu da nikâh akdinde şart muhayyerliğinin geçerli olduğunu benimsediği anlaşılmaktadır. Bk. Nüceym, *Zeynu'l-Âbidîn b. İbrâhîm, el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'Âlâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, thk.: Abdu'l-Kerîm Fudayl, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2011, s. 370.

⁴⁶ Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, 201; Çeker, c. I, s. 75.

Muhayyerlik, akit esnasında şart kılındığı gibi akit sona erdikten sonra da tarafların rızasıyla şart koşulabilir.⁴⁷

Şart Muhayyerliğinin Hukukî Mahiyeti

Şart muhayyerliğinin hukukî mahiyeti, genel anlamda İslâm hukukunda ele alınan şartların hukukî işlemlere etkisiyle ilgilidir. Genel olarak İslâm hukukunda akdî şartlar üç kısma ayrılmaktadır: Bu şartlar, akdin varlığının ve gerçekleşmesinin bağlandığı şartlar, ta'likî şartlar; akdin geçerliliğini belli bir zamandan başlatan şartlar, izafe şartlar ve akdin gerektirdiği hükümleri ve sonuçları değiştiren şartlar ise takyidi şartlar şeklinde isimlendirilmektedir. Takyidi şartlar, akit hürriyeti bağlamında ele alınmakta; "akitle birlikte koşulmuş olan şartlar" şeklinde de isimlendirilmektedir.⁴⁸ Şart muhayyerliği, hukukî mahiyeti bakımından akitle birlikte koşulmuş (akde mukterin) şartlar arasında yer almaktadır. Hanefî doktrininde akde mukterin şartlar ise sahih, fasit ve batıl olmak üzere üç kısma ayrılır. Sahih şartlar akdin muktezasına uygun olan şartlardır. Bu şartlar kendi arasında akdin muktezasını teyit edici, câiz olduğuna dair şer'î delil bulunan ve örf ve adet halini almış şartlar olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.⁴⁹ İşte belli bir süreye kadar muhayyerlik şartı, câiz olduğuna ilişkin şer'î delil bulunan sahih şartlardandır.⁵⁰

Şart muhayyerliğinin hukukî mahiyetinin anlaşılması, şartlı yapılan akitlerin akdî hükümlerinin ve sonuçlarının ortaya konulmasına bağlıdır. İslâm hukukunda şartların akde tesiri, şartın akdin yapısına uygun olup olmamasıyla ilgilidir. Yukarıda da zikredildiği üzere akdin muktezasına uygun olan şartlarla yapılan akitler geçerli olmakla birlikte, akdin muktezasına uygun olmayan ve taraflardan birisine fazladan yarar sağlayan şartlarla yapılan akitler kimi durumlarda batıl kimi durumlarda ise fasittir. Buna göre, belli bir vadeyle, rehin verme, kefil gösterme, borcu havale etme şartıyla yapılan akitler geçerlidir. Muhayyerlik şartıyla yapılan akit de aynı şekilde geçerlidir. Çünkü muhayyerlik şartı da diğer şartlar gibi ya şarî' tarafından meşru kılınması ya da akdî muktezasını tekit etmesi sebebiyle geçerli bir şarttır.⁵¹

⁴⁷ Kâsânî, c. IV, s. 529; Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 199, 202.

⁴⁸ Ali Bardakoğlu, "İslâm Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, (9-29), Kayseri 1983, s. 10.

⁴⁹ Serahsî, *Mebcut*, c. XIII, s. 15-18; Kâsânî, c. V, s. 168; Babertî, Muhammed b. Mahmud, *Şerhu'l-İnâye ale'l-Hidâye (Fethu'l-Kadîr içinde)*, Beyrut ts., c. VI, s. 76.

⁵⁰ Bardakoğlu, s. 19.

⁵¹ Müzenî, s. 108; Şâzelî, Hasan Ali, *Nazariyyetü's-Şart fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârü'l-İttihâdî'l-Arabî, y.y., ts., s. 446-448.

Takyidi şart anlamında şart muhayyerliğinin diğer muhayyerlik çeşitleriyle benzer ve farklı yönleri vardır. Tarafların iradesine bağlı olduğu için şart muhayyerliği, iradî bir muhayyerlik çeşididir. Taraflar şart koşmadıkça bu muhayyerlik kendiliğinden tahakkuk etmez.⁵² Bu yönüyle şart muhayyerliği tayin muhayyerliğine benzemektedir. Her iki muhayyerlik çeşidi ancak tarafların şart koşması halinde sabit olur.⁵³ Fakat belirtmemiz gerekir ki her ne kadar bedellerin değişimi üzerine kurulan akitlerde geçerli olan şart muhayyerliğinin oluşması tarafların iradesine bağlı olsa da muhayyerliğin kaynağı anlamında bu muhayyerlik hakkı, doğrudan kanundan doğmaktadır. Bundan dolayı taraflar akit esnasında bu muhayyerliğin şart koşulmamasını kararlaştıramazlar. Çünkü bu muhayyerlikten yararlanma isteği tarafların iradesine bağlıdır. Fakat muhayyerliğin kaynağı doğrudan nas olduğu için muhayyerliğin ilgası tarafların iradesine bağlı değildir.

Şart muhayyerliği diğer muhayyerliklere kıyasen bir diğer ayırıcı özelliği akdi fesheden değil, akdi mevkuf kılan bir şart hükmünde olmasıdır. Ayıp, görme muhayyerliği gibi muhayyerlik çeşitleri akdi feshedebilen bir şart hükmündedir. Şart muhayyerliği ise en başta akdi mevkuf kıldığı için akdi feshetme özelliğine sahip değildir. Zira fesih kavramı bütün akdi hükümleriyle tam olarak kurulmuş nafiz bir akit için geçerlidir. Şart muhayyerliği bulunan hukuki işlem ise hükümleri askıda olan mevkuf bir işlemdir. Burada fesih değil niyet düzeyinde olan bir işlemin geçerli kılınması ya da yok sayılması söz konusudur.⁵⁴

Şart muhayyerliğinin mahiyetini ilgilendiren bir diğer husus ta'likî ve infisahî⁵⁵ şartlardır. Şart muhayyerliği bazı yönleriyle ta'likî ve infisahî şartlara benzemektedir.⁵⁶ Bu muhayyerlik çeşidi de tıpkı ta'likî şartlar gibi akit esnasın-

⁵² Kâsânî, c. IV, s. 524; Apaydın, "Muhayyerlik", s. 26.

⁵³ Kâsânî, c. IV, s. 524.

⁵⁴ Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 204.

⁵⁵ Ta'likî şart, bir hukukî tasarrufun kendisiyle hedeflenen hukukî sonucun, gelecekte meydana gelmesi şüpheli bir olayın gerçekleşmesine bağlanmış olduğu şarttır. Söz gelimi, "fâkülteyi iyi bir derecede bitirirsen sana bir otomobil alacağım" şeklinde yapılan bir ödül vaadi gelecekte gerçekleşmesi ihtimal dâhilinde olan bir şarta bağlanmış olur. Şart gerçekleştiğinde ödül verilir. İnfisahî şart ise, hukukî sonuçları doğurmuş olan bir hukukî tasarrufun ortadan kalkmasının gelecekteki şüpheli bir olayın gerçekleşmesine bağlanmış olduğu şarttır. Söz gelimi, "aramızdaki vedia akdi İzmir'den döndüğüm gün sona erecektir" şeklinde yapılan vedia akdi infisahî bir şarta bağlanmış olur. Şartın tahakkuk etmesiyle akit sona erer. İnfisahî şartlar akdi bozucu şartlar; taliki şartlar ise akdin hükümlerini geciktirici şartlardır. Bk. Türk Borçlar Kanunu, Mad. 170, 173; Mecelle, Md. 82; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. II, s. 537; Akıntürk-Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku*, s. 154-155.

⁵⁶ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. II, s. 244.

da mevcut olmayan, fakat gerçekleşip gerçekleşmeyeceği şüpheli olan bir durumla alakalıdır. Bir borç ilişkisinde varlığı kesin olmamakla birlikte, gerçekleşmesi mümkün olan bütün durumlarda şart muhayyerliği geçerlidir. Şart muhayyerliğinin meşru kılınma sebebi olan aldanma riski, akit esnasında varlığı tam olarak bilinmemektedir. Fakat bedellerin değişimi esası üzerine kurulu bütün tasarruflarda bu risk her zaman mevcuttur.⁵⁷

Şart muhayyerliği ile ta'likî şartlar arasında akdin hükümlerini belli bir süre durdurması noktasında bazı benzerliklerin olduğu aşikârdır. Fakat mutlak bir benzerlikten söz edilemez. Çünkü şart muhayyerliğinde akdin hükümlerinin geçici olarak askıda kalmasının nedeni, lehine şart koşulan tarafın akdin hükümlerini değerlendirme isteğidir. Aldanma ihtimali olması durumunda akit feshedilebilir. Ta'likî şartta ise akdin hükümlerinin askıda olmasının nedeni, gerçekleşip gerçekleşmeyeceği meçhul olan bir şartın varlığıdır. Şart gerçekleşmesi halinde akdî hükümler meydana gelir. Şart gerçekleşmediği sürece akit meydana gelmez. Akdin bağlandığı şart ise objektif olarak tespit edilebilir.⁵⁸ Şart muhayyerliğinde ise böyle bir durum mevcut değildir. Lehine şart koşulan taraf dilediği gibi hareket edebilir. Çünkü şart muhayyerliğinde subjektiflik ön plandadır. Aldanma riski olmadığı halde şart muhayyerliğine sahip olan tarafın akdi feshetmesini engelleyecek hukukî bir müeyyideye klasik literatürde rastlamadık. Şart muhayyerliğinde şartın gerçekleşmemesi akdi meydana getirirken; ta'likî şartlarda ise şartın gerçekleşmesi akdi meydana getirir.

Şart muhayyerliği ile ta'likî şartlar arasındaki bir diğer farklılık, şart muhayyerliğinin temlik ifade eden akitlerde geçerli olmasına karşın ta'likî şartların ise bu kabil akitlerde geçerli olmamasıdır. İslâm hukukçularına göre alma, satma, kiraya verme, ariyet verme, bağışlama, vakıf, ibrâ etme gibi temlik sonucu doğuran ve vekili azletme, boşamadan rücu gibi takyîd sonucu doğuran akitlerde ta'likî şartlar geçerli değildir. Ta'likî şartlar sadece ispatı yeminle sağlanabilen ıskat sonucu doğuran hukukî tasarruflarda geçerlidir. Bu sebepten dolayı, Hanefilere göre ta'likî şarta bağlanmış temlik ve takyîd sonucu doğuran akitler fasit, cumhur-u ulemaya göre ise batıldır.⁵⁹ Buna karşın, bir borç ilişkisinde tarafları bağlı hale getirme, borç ilişkilerini sınırlama anlamında takyidi şartlardan sayılan şart muhayyerliğinin gereğinin yerine getirilmesi gerekir. Çünkü imkân ölçüsünde şartlara riayet etmek genel bir kuraldır.⁶⁰

⁵⁷ İbn Nüceym, s. 148.

⁵⁸ Eren, c. II, s. 1159.

⁵⁹ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. II, s. 538; Şâzelî, s.147.

⁶⁰ "Bikaderi'l-inkân şarta mürâât olunmak lâzım gelir". Mecelle, Mad. 83; Takyidî şartın meşruiyeti Kur'ân'a dayanmaktadır. Şöyle ki, Hz. Musa'nın Hz. Şuayb'ın kızlarından biri-

Akde olan etkisi bakımından şart muhayyerliği infisahî şartlarla da bazı benzer özelliklere sahiptir. İnfisahî şartın gerçekleşmesi halinde akit sona erer.⁶¹ Aynı durum şart muhayyerliğinde bulunmaktadır. Şart muhayyerliğinin esasını oluşturan şey aldanmama isteğidir. Aldanmama şartı ise infisahî bir yapıdadır. Aldanma gerçekleştiğinde akit kendiliğinden sona erer. Şu kadar var ki burada aldanmanın olup olmadığı, şart muhayyerliğine sahip olan tarafın kararına bağlıdır. Kişi şartın tahakkuk ettiğine karar verip akdi feshederse tıpkı infisahî şartın gerçekleşmesine olduğu gibi şartın tahakkuk etmesiyle akit sona ermiş olur.

Şart muhayyerliği hukukî mahiyeti itibarıyla borç ilişkilerinde hak kayıplarını minimize etmeye olanak sağlamaktadır. Borç ilişkilerinin güven temelinde sürdürülebilmesi ve ticarî faaliyetlerde istikrarın sağlanmasında şart muhayyerliği etkin bir şekilde kullanılabilir. Zira şart muhayyerliği daha önce yapılmış fakat hükümleri askıda olan bir akitle ilgili olarak taraflara düşünme ve karar verme imkânı sağlamaktadır. Şer'î hükmü konusunda herhangi bir belirsizliğin olmadığı şart muhayyerliği, alıcı ya da kiracıya düşünme imkânı sağlamakta; her iki tarafa akdi sürdürme ya da feshetmeye karar verme konusunda zaman kazandırmaktadır.

Şart Muhayyerliğinin Hükümü

Cumhura göre şart muhayyerliğiyle yapılan bir hukukî tasarrufun hükümü cevazdır. Buna göre şart muhayyerliği içeren bir hukukî tasarruf, muhayyerlik süresince mevkufl olup, muhayyerlik süresinin bitiminde muhayyer olan tarafından ya geçerli kılınır ya da feshedilir. Şart muhayyerliğiyle yapılan akit, lehine şart koşulan tarafın rızası tam olarak gerçekleşmediği için mün'akit olmaz. Muhayyerlik devam ettiği süre zarfında fiilî kabz hukuken varlık kazanamaz.⁶²

Şart muhayyerliğini câiz bir işlem kabul eden müçtehitlerin büyük bir kısmının görüşü, şart muhayyerliğiyle ilgili rivayet edilen iki hadise dayanmaktadır. Amâ olduğu için alış-verişte aldanan Habbân b. Münkız'e (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "*Bir şey satın aldığımda de ki; aldatma yok ve benim için üç gün*

siyle evlenmesinin kıssasını içeren ayetlerden anlaşıldığına göre Hz. Musa 8 ya da 10 yıl çobanlık yaptıktan sonra Hz. Şuayb'ın kızlarından birisiyle evlenebilecektir. (el-Kasas, 28/14-27) Burada Hz. Musa'nın evlenmesi belli bir süre çobanlık yapmasına bağlanmıştır. Hz. Musa'nın çobanlık yapması takyidi şart hükmündedir.

⁶¹ Eren, c. II, s. 1159.

⁶² Müzenî, s. 108; Kâsânî, c. IV, s. 528; İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müçtehid*, c. II, s. 655; Mergînânî, c. III, s. 29; Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 199.

muhayyerlik vardır."⁶³ şeklinde buyurması şart muhayyerliğinin şer'î hükmünün cevaz olduğunu göstermektedir. Şart muhayyerliğinin hükmü konusunda delil gösterilen bir diğer hadis İbn Ömer kanalıyla rivayet edilen ve şartlı satışa istisnaî olarak cevaz veren hadistir.⁶⁴ Şart muhayyerliğiyle yapılan bir işlemin câiz olduğunu benimseyen ulemanın çoğunluğuna göre şart muhayyerliğinin meşruiyeti konusunda ittifak vardır.⁶⁵

Sevrî (ö. 161), İbn Ebî Şübrüme (ö. 144) ve Zahirîlerden bir guruba göre şart muhayyerliğiyle yapılan akit câiz değildir. Şart muhayyerliğine cevaz vermeyenlere göre şart muhayyerliğiyle yapılan akit ğarar içermektedir. Satım akdinde asıl olan akdin bağlayıcı olmasıdır. Akdin bağlayıcılığını askıda bırakan herhangi bir şart ancak Kur'ân, sünnet ya da icmayla sabit olmalıdır. Şart muhayyerliğinin câiz olduğunu ispatlamak için delil olarak gösterilen Habbân b. Münkiz hadisi ya sahih olmadığı için ya da alışverişte aldatıldığını şikâyet eden Habbân b. Münkiz'a has olduğundan dolayı hükme kaynak olarak gösterilemez.⁶⁶

Şart muhayyerliğini câiz olmadığını savunanların bir diğer yaklaşım tarzı muhayyerliğin ruhsat olarak görülmesidir. Buna göre, şart muhayyerliği, arayâ satışının Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından yasaklanan müzânebe satışından istisna kılınması gibi genel kuraldan istisnâ edilen bir ruhsattır.⁶⁷

Şart muhayyerliğinin hükmü konusunda aynı hadisleri delil olarak gösteren her iki tarafın görüşleri hadisleri değerlendirme noktasında farklılaşmaktadır. Şart muhayyerliğini câiz görenlerin görüşlerinin daha isabetli olduğu söylenebilir. Câiz olmadığını savunanların, bir şeyin ruhsat olması ya da genel kuraldan istisna edilmesinin câiz olmadığı şeklindeki görüşleri sağlıklı bir yaklaşım tarzı değildir. Öncelikle arayâ satışıyla kıyaslanması halinde şart muhayyerliğinin câiz olması gerekir. Zira arayâ câizdir.⁶⁸ Dolayısıyla genel kuraldan

⁶³ Buhârî, Buyû' 48; Müslim, Buyû' 48; Ebû Dâvûd, Buyû' 66; Hâkim, c. II, s. 22; Beyhakî, c. V, s. 273; Şevkânî, *Neylül'evtâr*, c. V, s. 206-208.

⁶⁴ Mâlik b. Enes, Ebî Abdillâh, *Muvatta'* (*Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi*), Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2008, Buyû' 38; Buhârî, Buyû' 48; Müslim, Buyû' 48; Ebû Davud, Buyû' 66.

⁶⁵ Nevevî, *el-Mecmû*, c. IX, s. 926.

⁶⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, c. II, s. 655; Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 201.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, c. II, s. 656.

⁶⁸ Şâfî, *Ümm*, c. III, s. 49; Buhârî, *Müsâkât* 17; Müslim, Ebu'l-Husayn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbûrî, *Sahîhu Muslim*, thk.: Halîl b. Me'mûn Şeyhân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007, Buyû' 61-82; Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvud*, 1. Baskı, Mektebetu İbn Hazm, Dimeşk 2004, Buyû' 19; Serâhsî, *Mebûsât*, c. XII, s. 193; Cezerî, Abdurrahman, *Kitâbu'l-Fıkh Alel-Mezâhibi'l-Erbaa I-V*, 2. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. II, s. 295.

istisna edilen işlem câiz olursa ona kıyas edilen işlemin de câiz olması gerekir. Şart muhayyerliği ruhsat olarak kabul edilmesi halinde de câiz olması gerekir. Çünkü ruhsatı gerektiren aldatılma ya da aldatılma şüphesi bütün zamanlarda herkes için geçerli olabilir. Dolayısıyla ruhsatın bir kişiye has kılınması doğru bir yaklaşım değildir.

Şart Muhayyerliğinin Süresi

Şart muhayyerliğinin süresi hususunda fakihler arasında ihtilaf vardır. Konuyla ilgili hadislerin birbirinden farklı olması ihtilafların ilk sebebi olarak görülmekle birlikte, ihtilafın asıl nedeninin konuyla ilgili olarak fakihlerin farklı yaklaşıma sahip olmasıdır. Müçtehitlerin birbirinden farklı rivayetler arasında bir tercihte bulunmasını belirleyen âmil, tercih ettiği hadisle ilgili olmaktan ziyade sahip olduğu yaklaşım tarzıdır.⁶⁹

Ebû Hanife (ö. 150/767), İmam Şâfiî (ö. 204/820)⁷⁰ ve Züfer'e göre şart muhayyerliğin azamî süresi üç gündür.⁷¹ Üç âlimin görüşünün dayanağı şu hadistir: "Âmâ olduğu için alışverişlerde aldatılan Habbân b. Münkız'e (r.a.) Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur: *أَدَا ابْتِئْتَفَقْتُ لَا خِلَابَةَ وَ لِي الْخِيَارُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ* 'Bir şey satın aldığında de ki; aldatma yok ve benim için üç gün muhayyerlik vardır.'⁷²

Muhayyerlik süresini üç günle sınırlayan hadisi hükme medar olarak kabul edenlere göre akitlerde asıl olan muhayyerlik şartının olmayışdır. Zira akdin gereği olan mülkiyetin nakli ve sübutu, muhayyerlik şartıyla zıtlık arz etmektedir. Dolayısıyla şart muhayyerliği, derhal sonuç doğurması gereken akdin askıda kalmasına neden olmaktadır. Bununla birlikte muhayyerlik, insanların aldanmaması için meşru kılınmıştır. Bir kimsenin aldanıp aldanmadığı genellikle üç gün içinde belirli hale gelir. Süre üç günden fazla olması halinde Ebû Hanife'ye göre akit fasit olur. Ancak üç gün geçmeden önce şart düşürülür veya muhayyerlik süresi belirli hale getirilirse, bilinmezliğin ortadan kalkması sebebiyle satım akdi sahih olur. Züfer'e göre ise üç günden fazla muhayyerlik şart koşulması sebebiyle fasit olan akit bir daha sahih olmaz.⁷³

Şart muhayyerliğini akdin derhal nafiz olması şartına aykırı gören Ebû Hanife'nin görüşü ayrıca şartlı satışı yasaklayan bir hadise dayanmaktadır. Amr b. Şuayb'ın naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber (s.a.s) şartlı satışı

⁶⁹ Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 202-203.

⁷⁰ Müzenî, s. 108; Nevevî, *Minhac*, s. 295.

⁷¹ İbn Kudâme, VI, s. 38; Mevsilî, II, 12; Mergînânî, c. III, s. 29.

⁷² Buhârî, Buyû' 48; Müslim, Buyû' 48; Ebû Dâvûd, Buyû' 66; Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, c. V, 238; Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, c. IV, s. 6-8; Hâkim, c. II, s. 22; Beyhakî, c. V, s. 273.

⁷³ Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, s. 190; İbn Kudâme, c. VI, s. 39; Mergînânî, c. III, s. 29.

yasaklamıştır.⁷⁴

Muhayyerlik süresinin üç günle sınırlandırılması zorunludur. Bundan dolayı alışveriş akdinin taraflarından biri üç günden fazla müddet muhayyer olmayı, vakit tayin etmeksizin muhayyer olmayı ve meçhul bir vakte kadar muhayyer olmayı şart koşması geçerli değildir. Fakat bu şartlar dâhilinde üç gün içinde kesinleştirilen akit veya satılan malda akdi bağlayıcı kılan bir yenilik meydana gelmesi sebebiyle kendiliğinden kesinleşen akit geçerlidir. Burada ifsat edici şartın ortadan kalması söz konusudur.⁷⁵

Özetle, muhayyerliğin süresini üç günle sınırlandırılanların temel yaklaşımı, üç günlük sürenin aldatılmanın anlaşılması için yeterli olarak görülmesidir. Fakat burada şart muhayyerliğinin tamamen müşteri açısından değerlendirildiği, dolayısıyla diğer tarafın ya da üçüncü kişiler lehine şart koşulan muhayyerliğin dikkate alınmadığı söylenebilir.

İbn Ebî Leylâ (148/765), Ebû Yûsuf (182/798), İmam Muhammed (189/804), Ahmed b. Hanbel (240/854), Dâvud ez-Zâhirî (270/883), İbn Şübrûme, Sevrî, İbn Münzir (318/930), İshâk b. Râhûveyh'e göre ise şart muhayyerliğinde belli bir müddetin zikredilmesi câizdir.⁷⁶ Muhayyerlikte belli bir sürenin zikredilmesini yeterli gören müçtehitlere göre muhayyerlik temelde akdi yapan iki tarafın aldatılıp haksızlığa uğramalarından sakınmak için meşru kılındığından, muhayyerliğin süresinin taraflara bırakılması meşru kılınma amacına daha uygundur.⁷⁷ Çünkü muhayyerliğin amacı, düşünme ve gerektiğinde malı bilir kişiye gösterip inceletme için gerekli zamanı kazanmadır.⁷⁸ Bunun için üç gün yeterli olmayabilir. Onlara göre Habbân b. Münkız hadisindeki üç günlük süre sınırlayıcı değil, örnek kabilindedir. Nitekim Abdullah b. Ömer (73/692)'in iki aya kadar muhayyerlik süresine icâzet verdiği nakledilmiştir.⁷⁹

Süre belli olmak şartıyla muhayyerliği her şekilde câiz görenlerin bir diğer gerekçesi muhayyerlik süresinin tıpkı vade gibi akde mülhak olan bir şart

⁷⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, *Muhallâ I-XI*, İdâretu'l-Matbaâtî'l-Münîr, Kahire 1352, c. III, s. 414.

⁷⁵ Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, s. 190.

⁷⁶ İbn Kudâme, c. VI, s. 38.

⁷⁷ Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, s. 190; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, c. II, s. 655; Karadâğî, s. 536.

⁷⁸ İbn Kudâme, c. VI, s. 39.

⁷⁹ Zeylâî, Cemeluddîn Ebî Muhammed Abdillâh b. Yusuf el-Hanefî, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye I-IV*, Muessetu'r-Reyyân, ts., c. IV, s. 8; Abdullah Çolak, *İslam Hukuku (Ceza ve Borçlar)*, Malatya 2015, s. 210-212.

olarak görülmesidir. Taraflar vadeyi dilediği gibi takdir edebildiği gibi muhayyerlik süresini de takdir edebilir. Burada asıl olan sürenin belli olması ve belirlenen sürenin, şart koşan tarafın rızasına dayanmasıdır. Sürenin belirlenmesinde tarafların dışı yansıyan iradesi belirleyicidir. Sürenin belirlenmesinde esas olan “ihtiyaç” değil, irade beyanıdır. Çünkü “ihtiyaç” kişiden kişiye değişen sübjektif bir durumdur. Bununla birlikte dışı yansıyan irade beyanının ihtiyacı dikkate almasında bir sakınca yoktur.⁸⁰

Mecelle muhayyerlikte uygun bir sürenin belirlenmesini esas alan bu görüşü benimsemiştir. Mecelle’de şart muhayyerliğinin süresiyle ilgili olan madde şu şekildedir: “Satıcı veya müşteri ya da her ikisi birden belirli süre zarfında satışı feshetmek veya icâzet verip infaz etmek konusunda muhayyer olmak üzere bey’ akdinde şart koysalar câiz olur.”⁸¹

İmam Mâlik şart muhayyerliğinin süresi konusunda belirli bir gün zikretmemektedir. Bunun yanında şart muhayyerliğinin süresinin üç günle sınırlayan Habbân b. Münkız hadisi de Muvatta’da yer almamaktadır. İmam Mâlik, şart muhayyerliği hususunda “*Babu Bey’i’l-Hıyâr*” başlığı altında sadece İbn Ömer kanalıyla rivayet edilen şu hadise yer verir: “*Alıcı ve satıcıdan her biri diğere karşı, birbirlerinden (satış meclisinden) ayrılıncaya kadar muhayyerdirler. Şart muhayyerliğiyle yapılan alışveriş (bey’u’l-hıyâr) taraflar birbirinden ayrılınca sona erer.*”⁸²

Hadiste şart muhayyerliğinin süresi konusunda herhangi bir süre zikredilmediğinden ve Habbân b. Münkız’ın durumuyla ilgili hadisi ya zayıf bulduğundan ya da kendisine ulaşmadığından dolayı Muvatta’da zikretmeyen İmam Mâlik, muhayyerliğin süresi konusunda görüşünü şöyle açıklar: “*Bizde bunun belli bir sınırı, kendisiyle amel edilen bir durum yoktur.*”⁸³

Fıkıh metodolojisinde amel-i ehl-i Medine’ye ayrı bir önem atfeden İmam Mâlik, şart muhayyerliğinin süresi konusunda herhangi bir amelin ve bilinen bir miktarın olmadığını ifade ederek aslında bu sınırın tarafların takdirine bırakılabileceğini ima etmektedir. İmam Mâlik’ten şart muhayyerliğinin süresinin hangi kriterler çerçevesinde belirleneceğine dair bir bilgi olmamasına karşın, sürenin mebi’in durumuna göre, “ihtiyaç” çerçevesinde belirlenebileceği nakle-

⁸⁰ İbn Kudâme, c. VI, s. 39

⁸¹ Mecelle, Md. 300.

⁸² Malik, Muvatta’, Buyu’ 81; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Endüliši, *İstizkâr I-XXX*, Daru’l-Va’y, Kahire 1993, c. XX, s. 219

⁸³ Malik, *Muvatta’*, Buyu’ 81; İbn Abdilber, *İstizkâr*, c. XX, s. 219.

dilmektedir.⁸⁴

Mâlikîler hariç çoğunluğa göre, muhayyerlikte sürenin belirli olması gerekir. Süreden hiç söz edilmemiş veya sonsuza kadar, yağmurun yağması gibi belirsiz bir vakte bırakılmış olursa, Ebû Yusûf, İmam Muhammed, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre bu durumda akit fasit, Ebu Hanife'ye göre muhayyerlik üç gün içinde kullanılırsa akit sahih, üç gün şart muhayyerliği kullanılmadan geçerse akit fasit olur.⁸⁵

İmam Mâlik'e göre ise süre hiç belirlenmemişse, geçerli örf'e bakarak kıyas yoluyla süre belirlenir ya da devlet başkanı benzer bir süre takdir eder.⁸⁶ Ancak mutad olandan daha uzun bir süre şart koşulursa veya yağmur yağması gibi meçhul bir vakte bırakılırsa akit fasit olur.⁸⁷

Hakların zayi olmaması ve muhayyerlik şartı sebebiyle mevkûf olan akdin yok sayılması halinde akdî hükümlerinin geriye dönük olarak değerlendirilmesinde nizâ'nın yaşanmaması için muhayyerlik süresinin mümkün mertebeye kısaca tutulması gerekir. Burada sürenin belirlenmesinde esas alınan ölçütün de doğru belirlenmesi önem arz etmektedir. Mâlikîlerin ihtiyaç temelinde hareket etmesi sübjektiflik arz ettiği için tartışmaya açıktır. Muhayyerliğin şart kılınmasının nedeni aldanma riskini bertaraf etmektir. İhtiyaç ise daha geniş bir çerçevede ele alınabilir. Müşterinin yapılan alışverişte daha fazla kar elde etme isteği de ihtiyaç olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı muhayyerlik süresinin belirlenmesinde ihtiyacın değil, aldanma riskinin olup olmamasının ölçüt alınması nassın ruhuna daha uygundur.

Sürenin belirlenmesini, şart koşanın iradesine bağlayanların görüşü ise karşı tarafın belirlenen süreyi kabul etmemesi halinde nasıl bir yol izleneceği noktasında bir belirsizlik olması sebebiyle zayıf bir görüş olarak ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki şart koşanın süre belirlerken iyi niyetli olup olmaması şüpheli bir durumdur. Yapılması gereken şey tarafların ortak kararıyla mevzunun durumuna bağlı olarak aldanmanın olup olmadığının belirlenmesi için en uygun sürenin belirlenmesidir.

⁸⁴ İbn Kudâme, c. VI, s. 38; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, c. II, s. 655; Medkûr, s. 666.

⁸⁵ Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 203.

⁸⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, c. II, s. 655.

⁸⁷ Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 203.

Şart Muhayyerliğinin Mülkiyetin Nakline Etkisi

Akit yapan taraflarca muhayyerlik talep edilmediği satım akdinde, akit derhal yürürlük kazanır. Kural olarak, rükün ve şartlar bakımından tam olarak kurulmuş; şarta bağlanmamış ve herhangi bir vadeye bağlanmamış satım akdinden sonra mebî'in mülkiyeti müşteriye, semenin mülkiyeti ise satıcıya geçer. Çünkü bu şekilde kurulmuş akit, kesin ve şartsızdır. Akitten sonra mülkiyetin nakli derhal gerçekleşir.⁸⁸

Muhayyerlik şartı talep edilen satım akdinde ise muhayyerlik devam ettiği süre zarfında akdin hükümleri askıda kalır. Bu durumda mebî'in ve semenin mülkiyeti konusunda nâfiz olarak kurulmuş satım akdine göre farklı hükümler söz konusu olur. Mebî'in ve semenin mülkiyeti hangi tarafa ait olacağı konusunda, muhayyerliğin satıcı için, alıcı için ya da her ikisi için geçerli olmasına göre farklı hükümler söz konusudur.

Satıcının Muhayyer Olması

Şart muhayyerliği satıcı tarafından talep edilir ve onun lehine geçerli olursa sattığı mal, şart muhayyerliğin geçerli olduğu süre zarfında mülkiyetinden çıkmaz. İslâm borçlar hukukunda malın kişinin mülkiyetinden çıkması tam rızaya dayandığı için muhayyerlik süresince mebî' satıcının mülkiyetinden çıkmaz.⁸⁹ Mebî' satıcının mülkiyetinde çıkmadığı için, satıcı mebî' üzerinde tasarrufta bulunabilir. Fakat bu tasarruflar mevkuf olarak kurulan akdi sona erdirecek şekilde olursa, şart muhayyerliği sebebiyle mevkuf olan satım akdi sona erer. Burada satıcının mebî' üzerindeki tasarrufları, mebî'in akdin mevzû'una uygun olarak sürenin bitmesine kadar aynen kalmasıyla sınırlıdır.⁹⁰

Satıcı lehine kurulan şart muhayyerliğinde akitte rıza unsuru tam olarak bulunmadığından, mal satıcının mülkiyetinden çıkmadığı gibi müşteri söz konusu malı satıcının izniyle teslim olsa dahi onun mülkiyetine girmez. Müşteri muhayyerlik devam ettiği süre zarfında malda dilediği gibi tasarrufta bulunamaz.⁹¹ Zira müşteri satıcının muhayyer olma talebine olumlu cevap vermesiyle malı teslim almıştır. Muhayyerlik süresince, müşterinin satıcının razı olmayacağı tasarruflarda bulunup malda geri dönüşü olmayan değişikliklere ya da eksikliklere neden olması durumunda, satıcı açısından muhayyerliğin pratik faydası olmaz.

⁸⁸ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. III, s. 536.

⁸⁹ Kâsânî, c. IV, s. 529; Mergînânî, c. III, s. 30; Nevevî, *Minhac*, s. 295; Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 204.

⁹⁰ Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 205.

⁹¹ Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 190; Mergînânî, c. III, s. 30.

Hanefilere göre muhayyerliğin devam ettiği süre zarfında satıcının izniyle müşteri tarafından kabzedilen mal müşterinin zilyetliğinde tazmîn hükümlerine tâbidir. Müşterinin zilyetliğindeki malın durumu, sevm-i şıra niyetiyle alıkonulmuş malın durumuna benzemektedir. Bundan dolayı, müşteri satıcının izniyle malı kabzettikten sonra muhayyerlik süresinin içinde mal telef olursa müşteri malın kıymetini satıcıya öder. Bu durumda konusunun yok olması sebebiyle akdin infisahı söz konusudur. Süre bittikten sonra mal müşterinin zilyetliğinde telef olursa, müşteri akit esnasında belirlenen bedeli satıcıya ödemek zorundadır.⁹² Bu durum satış akdinin devam etmesi veya feshedilmesiyle de olsa hüküm aynıdır. Satıcı, muhayyerlik süresi içinde satış akdini fesheder ve satılan mal müşterinin elinde kalır da sonra telef olsa dahi müşteri, helak olan malın mislini veya helak olduğu günkü kıymetini satıcıya ödemesi gerekir. Fakat muhayyerlik süresi geçtiği halde akit feshedilmez ve satılan mal telef olursa, müşteri malın kıymetini değil, akitleşme esnasında kararlaştırılan miktarı öder.⁹³

Hanefilerin bu tutumu birkaç yönden eleştirilebilir. Öncelikle satıcının muhayyerliğinde müşterinin elindeki malın durumunu sevm-i şirayla alınmış malın durumuna kıyaslanması kıyas meal-farıktır. Çünkü sevm-i şirada müşteri lehine bir durum söz konusudur. Müşteri bütün sorumluluğuyla malı satın almak için teslim almaktadır. Bu işlemin faydası müşteriye dönmektedir. Fakat satıcının muhayyerliğinde müşterinin bir faydası söz konusu değildir. Müşteri açısından akit tamamlanmıştır. Bu durumda müşterinin maldan faydalanması en doğal hakkıdır. Müşteriyi hem mülk sahibinin tasarruflarından engellemek hem de başkasına ait bir malın yok olmasından sorumlu tutmak doğru bir yaklaşım değildir. Burada yapılması gereken müşterinin kusurlu sorumluluğuyla kusursuz sorumluluğunu birbirinden ayırt etmektir. Müşterinin kusuruyla mal telef olursa telef olan malın değerinin müşteriye ödetilmesi doğaldır. Fakat müşterinin kusuru olmaksızın semavî bir durumdan ya da mücbir bir sebepten dolayı malın telef olması halinde, malın bedelinin müşteri tarafından ödenmesinin talep edilmesi hukuk düşüncesine uymamaktadır.⁹⁴

Satıcı muhayyerlik hakkına sahip olması halinde müşterinin ödemiş olduğu bedelin durumuna gelince, bedelin müşterinin mülkiyetinde çıktığı konusunda fakihler arasında ittifak vardır. Zira alışveriş müşteri açısından kesinleş-

⁹² Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, s. 190.

⁹³ Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, s. 190.

⁹⁴ Geniş bilgi için bk. Mustafa Harun Kıyık, *İslâm Borçlar Hukukunda Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2016, s. 160-189.

miştir. Şöyle ki, müşteri söz konusu malı satın almak istediği için bedeli satıcıya teslim etmekte; bayî'in muhayyer olma isteğini de kabul etmektedir. Satıcının muhayyer olma isteğine rağmen bedeli teslim eden ve malı teslim alan müşterinin alışverişi tam olarak sonlandırma kararlığı içinde olduğu düşünüldüğünde, ödediği bedelin mülkiyetinde çıktığı söylenebilir.⁹⁵

Satıcı lehine şart koşulmuş şart muhayyerliğinde bedelin müşterinin mülkiyetinden çıktığı hususunda fakihler arasında ittifak olmasına rağmen bedelin satıcının mülkiyetine girip girmediği konusunda ihtilaf vardır. Ebû Hanife'ye göre bedel satıcının mülkiyetine girmez. İmam Muhammed ve İmam Ebû Yûsuf'a göre bedel satıcının mülkiyetine girer.⁹⁶

Burada bedelin ortada kalmaması için taraflardan birinin zilyetliğinde olması gerekir. Aksi durumda ortada kalan, itlafı halinde kendisine rücu edileceği bir tarafın olmadığı bir malın varlığı söz konusu olur. Bundan dolayı bedelin satıcının mülkiyetine girdiğini benimseyen İmameyn'in görüşü daha isabetlidir. Burada satıcının bedel üzerinde sınırlı bir mülkiyet hakkına sahip olduğu düşünülebilir. Çünkü satıcı muhayyerlik şartını öne süren taraftır. Muhayyerlik şartının düşmemesi için satıcının mülk sahibi gibi bedel üzerinde geri dönüşü olmayan tasarruflarda bulunmaması gerekir.

Müşterinin Muhayyer Olması

Muhayyerlik şartı eğer müşteri için geçerli olursa mal, satıcının mülkiyetinden çıkar. Çünkü satış akdi onun açısından bağlayıcı hale gelmiştir.⁹⁷ Satıcının mülkiyetinden çıkan mal Ebû Hanife'ye göre müşterinin mülkiyetine girmez. İmam Şâfiî, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre ise müşterinin mülkiyetine girer.⁹⁸ Semen ise bir görüşe göre müşterinin mülkiyetinden çıkar fakat satıcının mülkiyetine girmez. Diğer bir görüşe göre ise semen müşterinin mülkiyetinden çıkmaz.⁹⁹

Akit konusu malın satıcının mülkiyetinden çıkıp müşterinin mülkiyetine girdiğini benimseyenlere göre müşterinin mebî'de tasarruf yetkisi vardır. Fakat muhayyer olmayı tercih eden müşterinin mebî'de sınırsız bir tasarruf yetkisine sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Eğer müşteri mebî'de telafisi mümkün olma-

⁹⁵ Kâsânî, c. IV, s. 529; Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 204.

⁹⁶ Kâsânî, c. IV, s. 529; Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 204.

⁹⁷ Mergînânî, III, s. 30.

⁹⁸ Nevevî, s. 295; Mergînânî, c. III, s. 30; Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 204.

⁹⁹ Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 204.

yan tasarruflarda bulunursa bu durumda muhayyerlik hakkına son verip akdi geçerli kılmış olur.¹⁰⁰

Müşteri, muhayyerlik süresi içerisinde muhayyer taraf olarak malı teslim aldıktan sonra mal telef olursa, satış akdi onun açısından kesinleşmiş olduğundan, satıcıya malın değerini vermekle yükümlü olur. Zira satılmış olan mal, müşteriye teslim edildikten sonra hukuken olmasa da fiilen onun mülkü haline gelmiştir. Bu durumda muhayyer olduğu süre zarfında mebî' zilyetliğinde tazmin hükümlerine tâbi olarak bulunur. Malın değerini belirlemede, malın telef olduğu günün piyasası değil, malı teslim aldığı gününki esas alınır. Bu durumda müşterinin kendisinde bir artma ya da eksilme meydana gelen malı satıcıya teslim etmesi gerekir.¹⁰¹

Müşterinin muhayyerliğinde mebî'in müşterinin mülkiyetine girmediğini benimseyen Ebû Hanife'nin görüşü esas alındığında, muhayyerlik devam ettiği süre zarfında mebî'in yok olması durumunda tazmîn hükümlerinin hangi tarafa rücu edeceği konusunda belirsizlik söz konusudur. Lehine muhayyerlik şartı olduğu halde muhayyerlik devam ettiği süre zarfında müşterinin tasarruflarının sonuçlarına bakıldığında, aslında Ebû Hanife'nin de zımnen söz konusu malın mülkiyetinin müşterinin mülkiyetine girdiğini benimsediği söylenebilir. Ona göre müşteri muhayyer olup malı kabzettikten sonra muhayyerlik devam ederken mal telef olur ya da kusurlu hale gelirse, müşteri akit esnasında belirlenen semeni ödemek durumundadır. Bu durumda akit kesinleşmiş ve muhayyerlik hakkı düşmüş olur.¹⁰² Aksi takdirde başkasına ait bir malın telef olma riskini müşterinin yüklenmesinin bir anlamı olmaz. Bundan dolayı hukuk güvenliği açısından İmam Şâfiî, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un görüşünün daha isabetli olduğu söylenebilir. Çünkü Ebû Hanife'nin görüşü esas alınrsa, malın hangi tarafın zilyetliğinde olduğu hususunda bir belirsizlik ortaya çıkar.

Burada müşterinin telef olan malın bedelini ödemek zorunda olmasının iki sebebi olabilir. Müşteri muhayyerlik süresi boyunca fiilî zilyetliğinde bulunan malın bedelini ya mal tazmîn hükümlerine tâbi olması sebebiyle ya da malın mülkiyeti müşteriye intikal ettiği için ödemek zorundadır. Birinci durumun geçerli olduğu varsayıldığında bu durumda, müşteri açısından muhayyer olmanın pratik bir faydası olmaz. Şayet müşteri muhayyer olduğu süre zarfında kendi kusuru sebebiyle malın telef olması durumu hariç, telef olan malın bedelini ödemek zorunda kalırsa onun açısından muhayyerliğin faydası olmaz. Ebû

¹⁰⁰ Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 190; Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 205.

¹⁰¹ Mergînânî, c. III, s. 30; Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 205.

¹⁰² Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, 190; Mergînânî, c. III, s. 30.

Hanife'nin görüşünün gerekçesi bu şekilde izah edilebilir.¹⁰³ Bu durumda cumhurun benimsediği görüşün, yani malın müşterinin mülkiyetine girdiği şeklindeki görüşün muhayyerliğin meşru kılınmasının gerekçesine uygun olmamakla birlikte, hukuk güvenliği açısından daha isabetlidir. Muhayyerliğin meşru kılınma gerekçesi dikkate alındığında müşterinin muhayyerliğinde müşteri kararını verinceye kadar malın satıcının mülkiyetinde kalması; dolayısıyla muhayyerlik süresince malla ilgili bütün durumların satıcıya dönmesi, hakların zayı olmaması prensibine daha uygun bir yaklaşımdır.

İki Tarafın Muhayyer Olması

Satım akdinde satıcı ve müşteri şart muhayyerliğine sahipse, satılan malın mülkiyet hakkı, akdin feshedilme veya kesinleşme anına kadar bekletilir. Bu durumda akit her iki taraf açısından da hükümsüzdür. Mal satıcının mülkiyetinden çıkmadığı gibi semen de müşterinin mülkiyetinden çıkmaz.¹⁰⁴ Eğer akit fesholursa malın mülkiyeti satıcıya ait olur. Akdi taraflardan biri kesinleştirir ya da sürenin bitmesiyle akit kendiliğinden kesinleşirse malın mülkiyeti müşteriye intikal eder. Akit kesinleştiğinde, akdin kesinleşme tarihinden itibaren mal müşterinin, malın semeni ise satıcının olur. Bu durumda ağacın meyveleri, koyun ve sığırın sütü, evin, arabanın ücreti, öküzün yemi gibi gelirler ve giderler akdin kesinleşme tarihinden itibaren müşteriye ait olur.¹⁰⁵ Kısaca, satım akdinde muhayyerlik şartı her iki taraf için söz konusu ise, satım akdi bağlayıcı şekilde sonuç doğurmaz. Bundan dolayı satılan mal satıcının mülkiyetinden çıkmadığı gibi, malın bedeli de müşterinin mülkiyetinden çıkmaz.¹⁰⁶

Her iki tarafın muhayyer olduğu satım akdinde satıcı muhayyerlik süresince mebi'de tasarrufta bulunabilir. Müşteri ise tasarrufta bulunamaz. Zira her iki tarafın muhayyer olduğu satım akdinde mebi' satıcının mülkiyetinden çıkmamaktadır.¹⁰⁷

¹⁰³ Mergînânî, Ebû Hanife'ye göre mebi'in müşterinin zilyetliğine girmemesinin nedeninin iki bedelin tek tarafın zilyetliğinde birleşmesinin mümkün olmaması olduğunu belirtir. Ebû Hanife'ye göre müşterinin muhayyerliğinde bedel müşterinin mülkiyetinden çıkmadığı için mebi'in müşterinin zilyetliğinde girmesi halinde her iki bedel müşterinin mülkiyetine girmesi söz konusu olur. Geniş bilgi için bk.: Mergînânî, III, s. 30.

¹⁰⁴ Kâsânî, c. IV, s. 529.

¹⁰⁵ Nevevî, *Minhac*, s. 295.

¹⁰⁶ Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 204.

¹⁰⁷ Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 205.

Her iki tarafın muhayyer olduğu durumlarda mebî' telef olursa tazmin hükümleri satıcıya döner. Çünkü her iki tarafın muhayyer olması halinde mebî'in mülkiyeti hükmen de olsa satıcıya aittir.¹⁰⁸

Şart Muhayyerliğinin Sona Ermesi

Şart muhayyerliği iradî ve zarurî olmak üzere iki şekilde sona erer. İradî olarak sona ermesi, muhayyerlik şartına sahip olan tarafın akde icâzet vermesi ya da akdi feshetmesiyle gerçekleşir. İcâzet ise açık (doğrudan) ve delâlet yoluyla (dolaylı olarak) olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Muhayyer olan tarafın "akdi geçerli kıldım, akdi kesinleştirdim, razı oldum, icazet verdim, muhayyerlik şartını düşürdüm" şeklindeki ifadelerle kişinin rızasına ya da "akdi feshettim, akitten vaz geçtim" şeklinde rızanın olmadığına delâlet eden ifadelerle muhayyerlik doğrudan sona erer.¹⁰⁹

Muhayyer olan tarafın, akdin konusu üzerinde, akit geçerliymiş gibi tasarruflarda bulunması ve akdin konusunu gayesine uygun olarak kullanması akde icazet verdiğini gösterir. Örneğin, mahayyer olan taraf akit lazım hale gelmiş gibi mebî' üzerinde tasarruflarda bulunsa, başka birine satsa, kiraya verse, hibe etse, mebî'den (satın aldığı eve taşınma gibi) istifade etse, mebî'i kullansa şart muhayyerliğini delâleten iskat etmiş ve akde razı olmuş olur.¹¹⁰

Şart muhayyerliğinin dolaylı olarak sona ermesinin çeşitli yolları vardır. Bunlar fiilî olup kimi durumlarda kişinin rızasına kimi durumlarda ise kişinin akde razı olmadığına delâlet eder. Şart muhayyerliğine sahip olan satıcının sattığı mal üzerinde ancak mülk sahibinin yapabileceği malı kullanma, kiraya verme, üçüncü bir kişiye satma, bir borca karşılık rehin verme gibi tasarrufları (tasarrufu'l-mullâk) dolaylı olarak akdi feshetme anlamına gelmektedir. Aynı şekilde lehine şart muhayyerliği koşulan müşterinin malı kullanması, satması, kiraya vermesi, rehin vermesi, akit konusu köle ise köleyi azat etmesi gibi malın mülkiyetini kabul ettiği anlamına gelen tasarruflarda bulunması da dolaylı olarak akdi geçerli kılma sayılmaktadır.¹¹¹

Satıcı ve müşterinin aynı anda muhayyer olması halinde taraflardan birinin akdi feshetmesiyle akit fasit olur. Buna bağlı olarak karşı tarafın muhayyerlik hakkı sona erer. Taraflardan birinin akde icâzet vermesi ise karşı tarafın muhayyerliğini sona erdirmez.¹¹² İlk durumda taraflardan birinin rızası ortadan

¹⁰⁸ Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 205.

¹⁰⁹ Kâsânî, c. IV, s. 533, 540; Mecelle, Mad. 303.

¹¹⁰ Çolak, *İslam Hukuku*, s. 229-230.

¹¹¹ Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, s. 190; Kâsânî, c. IV, s. 528-529, 540; Nevevî, *Minhac*, s. 295; Mecelle, Mad. 303; Çolak, *İslam Hukuku*, s.229-230.

¹¹² İbn Kudâme, c. VI, s. 16; Mecelle, Mad. 307.

kalktığı için akit mevkuf değil, fasit olur. Fakat ikinci durumda taraflardan birinin rızasının belirsiz olduğu için akit mevkuf olarak devam eder.¹¹³

Şart muhayyerliği üçüncü kişi lehine sabit olursa şart koşanla lehine şart koşulan üçüncü kişi arasında vekil-müvekkil ilişkisi olduğu için taraflardan birinin doğrudan ya da dolaylı olarak icâzet vermesiyle akit kesinleşir. Aynı şekilde birinin akdi feshetmesiyle akit münfesihtir. Her iki durumda da şart muhayyerliği sona erer.¹¹⁴

Muhayyerliğin zarurî olarak sona ermesi ise muhayyerlik süresinin sona ermesi, akdin mevzusunun yok olması ve muhayyerlik devam ederken taraflardan birinin vefat etmesiyle gerçekleşir. Muhayyer olan taraf, akdi geçerli kılmaksızın ya da akdi feshetmeksizin muhayyerlik süresi sona ererse, akit kendiliğinden yürürlük kazanır. Akdi geçerli kılma ya da feshetmeye yönelik irade beyanı ortaya konulmamış muhayyerlik süresi hak kazandırıcı bir süredir.¹¹⁵

Satıcı muhayyer olduğu halde muhayyerlik süresinde vefat ederse Hanefîlere göre şart muhayyerliği batıl olur ve müşteri meb'î'e mâlik olur. Çünkü Hanefîlere göre şart muhayyerliği varise intikal etmez. Müşteri muhayyer olup muhayyerlik süresinde vefat ederse, varisleri muhayyer olmaksızın meb'î'e mâlik olur. Burada muhayyerlik zarurî olarak sona erer. Şâfiîlere göre ise tıpkı ayıp ve tayin muhayyerliğinde olduğu gibi şart muhayyerliği varise intikal eder.¹¹⁶

Hanefîlere göre şart muhayyerliğinin varise intikal etmemesinin nedeni, bu muhayyerliğin irade ve meşiyete dayanmasıdır. İradenin intikal etmesi ise tasavvur edilemez. Bu muhayyerliğin tayin ve ayıp muhayyerliğine kıyaslanması da bu açıdan doğru değildir. Çünkü ayıp muhayyerliğinde müşterinin malı teslim almış olması esastır. Bu mal ayn olarak varise intikal eder. Tayin muhayyerliğinde de müşteri iki malı teslim almıştır. Her iki mal aynen varise intikal eder. Her iki muhayyerlik çeşidinde de cismanî/maddî olarak sabit olmuş bir mal üzerinde gerçekleşen bir hakkın varlığı söz konusudur. Şart muhayyerliğinde henüz sabit olmuş bir malın varlığı söz konusu değildir. Şâfiîlere göre ise şart muhayyerliği, tayin ve ayıp muhayyerliği gibi akitlerde sabit ve bağlayıcı bir haktır. Hakkın cismanî veya gayr-ı cismanî olmasına itibar edilmez. Bu hakkın varise intikal etmesinin önünde hiçbir engel yoktur.¹¹⁷

¹¹³ Kâsânî, c. IV, s. 540.

¹¹⁴ Kâsânî, c. IV, s. 540.

¹¹⁵ Mecelle, Mad. 304.

¹¹⁶ Mergînânî, c. III, s. 30; Mecelle, Mad. 305.

¹¹⁷ Müzenî, s. 108; Mergînânî, c. III, s. 32.

Burada Hanefiler şart muhayyerliğini şahsa bağlı bir hak olarak telakki etmektedirler. Şahsa bağlı haklarda şahısla hak arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu hakların devri ya da miras yoluyla intikal etmesi söz konusu değildir. Bu haklar gayr-ı cismanî bir nitelik taşıdığı için kullanılmasında temsil yoluna da başvurulamaz.¹¹⁸ Bundan dolayı Hanefî uleması muhayyerlik şartıyla meydana gelen hakkın varise intikal etmesini kabul etmemişlerdir. Buna karşın Şâfiî uleması ise bu hakkı, şahsa bağlı bir hak olarak değil, objektif olarak belirlenebilen mâlî bir hak olarak değerlendirmişlerdir.

Mebî' kabz edilmeden önce yok olursa, akit batıl olduğu için muhayyerlik zorunlu olarak sona erer. Burada hangi tarafın muhayyer olmasının bir önemi yoktur. Her durumda akit batıl olur. Teslimden sonra mebî'in bir kısmı yok olursa, satıcı muhayyer olması halinde akit batıl olur. Cumhura göre müşteri yok olan kısmı tazmîn etmek zorundadır. İbn Ebî Leylâ'ya göre ise yok olan mal emânet hükümlerine tâbi olduğu için müşteri –taksir ve taaddîsi yoksa yok olan kısmı tazmîn etmek zorunda değildir. Ona göre satıcının muhayyerlik şartı akdi mevkuf kılmaktadır. Müşteri akdin mevkuf olması sebebiyle dilediği tasarrufta bulunamamaktadır. Müşterinin bu kısıtlılık hali malın onun elinde emânet olmasını gerektirir.¹¹⁹ Teslimden sonra müşteri muhayyer olduğu halde mebî'in bir kısmı telef olursa akit batıl olmaz. Bu durumda muhayyerlik şartı batıl olur. Akit bağlayıcı hale geldiği için müşteri semeni ödemek zorundadır.¹²⁰

Muhayyer olan taraf karşı tarafın bilgisi olmasa dahi icâzet verip akde yürürlük kazandırabilir. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre, muhayyer olan taraf, akdi ancak diğerinin bilgisi dâhilinde, yani ona bildirimde bulunarak bozabilir. İmam Muhammed ve Şâfiî ulemasına göre ise muhayyer olan taraf, karşı tarafın bilgisi olmadan da akdi sona erdirip malı geri verebilir. Bu durum taksir sayılmaz.¹²¹ Çünkü muhayyerlik, muhayyer olan taraf için akdi feshetme ve geçerli kılma hakkını sabit kılmıştır. Muhayyer olan taraf akdi karşı tarafın gıyabında geçerli kılabilirdiği gibi fesih de edebilir. Fesih de icâzet gibi karşı tarafın bilgisini gerekli kılmamaktadır.¹²²

Ebû Hanife ile İmam Muhammed'e göre akdin feshi, ikâlede olduğu gibi, tek taraflı yapılması câiz değildir. İcâzet ise tek taraflı olarak yapılabilir. İcâzet için karşı tarafın bilgisine gerek yoktur. Çünkü bu, karşı tarafın hakkında bir

¹¹⁸ Aydın, s. 160.

¹¹⁹ Kâsânî, c. IV, s. 540-541.

¹²⁰ Kâsânî, c. IV, s. 541; Mergînânî, c. III, s. 30; Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, c. IV, s. 205.

¹²¹ Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, s. 190; Mergînânî, c. III, s. 30.

¹²² Mergînânî, c. III, s. 31.

değişikliğe neden olmamaktadır. Fesih ise, karşı tarafın hakkını ortadan kaldırmak anlamına geldiği için, onun bilgilendirilmesine ihtiyaç vardır. Karşı tarafın gıyabında akit feshedilir de muhayyerlik müddeti zarfında bundan haberdar olursa, fesih tamamlanır. Ama muhayyerlik müddeti sona erdiği halde fesihten haberdar olmazsa, bu durumda da akit tamamlanmış olur; yani muhayyer olanın akdi feshetme hakkı sona erer.¹²³

Hakların korunması açısından bakıldığında muhayyer olmayan tarafın hem icâzetten hem de fesihten haberdar olması uygun olur. Çünkü icâzet ve fesihten önce akit mevkuף olduğu için muhayyer olmayan tarafın tasarrufları sınırlıdır. Bazı durumlarda muhayyer olmayan tarafın tasarruflarının kısıtlı olması menfaat ve hak kayıplarına neden olabilir. Söz gelimi satıcının muhayyer olması halinde, malı kabzeden müşteri çok uygun bir fiyat teklif edilse dahi bu malı başkasına satamaz. Dolayısıyla müşterinin kendisine gelen teklifleri değerlendirmesi için hem satıcının akde icâzet vermesinden hem de akdi feshetmesinden haberdar olması gerekir. Satıcının icâzetinden haberdar olması halinde malı derhal satabilir. Fesihten haberdar olursa, gelen teklifleri geri çevirip malı sahibine iade eder.

Şart muhayyerliğinden sonra, mülkiyetin ne şekilde naklolacağı tartışmalıdır. Şirazî bu konuda üç durumun geçerli olabileceğini söylemektedir. Ona göre muhayyerlik içeren nikâh akdinde olduğu gibi, sadece akitle hukukî sonuç meydana gelir. Diğer duruma göre, şart muhayyerliği içeren bir akitten sonra ne akitle ne sürenin bitmesiyle hukukî sonuç meydana gelir. Her ikisinin birlikte bulunması da mülkiyeti karşı tarafa nakletmemektedir. Üçüncü ve son duruma göre, muhayyerlik içeren akit muhayyerlik bittikten sonra mülkiyeti nakletmesi için gözetilen bir icazete (mefkûfun murâan) ihtiyaç duyulmaktadır. Sürenin bitmesi doğrudan mülkiyeti alıcıya nakletmemektedir. Bu görüşün temel dayanağı, şart muhayyerliği içeren akdin mülkiyeti tek başına nakledici olmamasının yanında sürenin bitmiş olmasının doğrudan mülkiyeti nakletmeye yetmeyeceği düşüncesidir. Dolayısıyla sürenin bitiminden sonra kavî ya da fiili bir icazete ihtiyaç vardır. Lehine şart koşulan taraftan akdin feshedilmesi ya da geçerli kılınması akdi sona erdirmekte; böylece beklenen icâzet şartı gerçekleşmektedir.¹²⁴

Üçüncü durumunun dikkate alınmaması, muhayyerlikleri sona erdiren tasarrufların doktrinde tartışmanın anlamsızlığına yol açmaktadır. Muhayyerlik içeren bir akdin sadece akitleşmeyle mülkiyeti nakledemeyeceği açıktır. Akdin

¹²³ Mergînânî, c. III, s. 31.

¹²⁴ Şirazî, c. II, s. 7.

mülkiyeti nakledici olması için, akdin hükümlerini askıya alan muhayyerliğin bitme anının objektif olarak tespit edilmesi gerekir.

Sonuç

İlk dönemlerden itibaren hem satıcı hem alıcı ve üçüncü kişi lehine olacak şekilde kapsamlı bir muhayyerlik anlayışı sadece İslâm hukukunda ele alınmış, hükümleri işletilmiş hukukî bir müessesedir. Hadislerde yalnızca satım akdi bağlamında ve alıcı lehine şart koşulan bir muhayyerlik çeşidi olarak ön plana çıkan şart muhayyerliği, klasik literatürde müctehitler tarafından geniş bir çerçevede ele alınmış, bu muhayyerliğin hem satıcı hem de üçüncü bir kişi için de şart koşulabileceği benimsenmiştir. Aynı şekilde hadislerde sadece satım akdi bağlamında zikredilen şart muhayyerliği, tek taraftan da olsa lazım, feshi mümkün, akit meclisinde bedelleri kabzetmenin şart olmadığı akitlerde geçerlidir. Fakat klasik literatürde her ne kadar şart muhayyerliğinin birçok akit türünde geçerli olabileceği ifade edilmiş olsa da bu muhayyerlik çeşidi daha ziyade model akit kabul edilen satım akdi bağlamında ele alınmıştır.

Şart muhayyerliğinin temel gayesi, hakların korunması düşüncesidir. Şart muhayyerliğini talep eden taraf, hukukî bir işlemle ulaşmaya çalıştığı sonucu daha iyi değerlendirme olanağına kavuşur. Bedel değişiminin esas olduğu işlemlerde aldanma riski her zaman söz konusu olduğu için, şart muhayyerliğinin bu açıdan büyük bir maslahatı temin ettiği anlaşılmaktadır. Beşerî hukukta muhayyerlik işlevini gören uygulamalar sadece müşteri lehine sabit olduğundan, satıcı ya da üçüncü bir kişi lehine de koşulabileceği ön görülen şart muhayyerliği hukuk düşüncesinde ileri bir seviyeyi temsil etmektedir.

Şart muhayyerliği mülkiyetin naklini etkilemektedir. Muhayyerlik esnasında mülkiyetin nakli geçici olarak askıda kalmaktadır. Akde konu olan malın ve akitte belirlenen semenin hukukî durumu, muhayyer olan tarafa göre değişmektedir. Genel olarak hakların zayı olmaması için muhayyerlik esnasında sınırlı bir mülkiyet hakkını esas alan zilyetlik söz konusu olmaktadır. Şart muhayyerliğinde, akdi kesinleştirmek istemediği sürece muhayyer olan taraf, muhayyerlik süresinde karşı tarafın mülkünde sınırlı bir mülkiyete sahip olması genel bir ilke olarak ön plana çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akıntürk, Turgut-Karaman, Derya Ateş, *Borçlar Hukuku*, Beta Yay. İstanbul 2011.
 Babertî, Muhammed b. Mahmud, *Şerhu'l-İnâye ale'l-Hidâye (Fethu'l-Kadîr içinde)*, Beyrut ts.
 Bardakoğlu, Ali, "İslâm Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.: 1, (9-29), Kayseri 1983.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *Sünenü'l-Kübrâ I-XI*, 3. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Buharî, Muhammed b. İsmâ'îl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 2001.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *Sihah*, "خير" maddesi, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Cezerî, Abdurrahman, *Kitâbu'l-Fıkh Alel-Mezâhibi'l-Erbaa I-V*, 2. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Çalış, Halit - Hacak, Hasan "Rehin", *DİA*, XXXIV, (538-542), İstanbul 2007.
- Çeker, Orhan, *Fıkh Dersleri I*, 6. Baskı, Ensar Yayıncılık, Konya 2013.
- Demir, Fahri, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, 2. Baskı, Ankara 2003.
- Derdîr, Ebu'l-Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Şerhu's-Sağîr alâ Akrebi'l-Mesâlik İlä Mezhebi'l-İmâm Mâlik I-IV*, Dâru'l-Meârif, Kahire ts.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, 1. Baskı, Mektebetu İbn Hazm, Dimeşk 2004.
- Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, Beta Yayınları, İstanbul 1998.
- Güriz, Adnan, *Teorik Açısından Mülkiyet Sorunu*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Neysâbü'rî, *Müstedrek alâ Sahiheyin I-V*, 1. Baskı, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1997.
- Helîl, Salih b. Osmân b. Abdi'l-Azîz, *ed-Duyûn ve Tevsîkuha fi Fıkhı'l-İslâm*, 1. Baskı, Riyad 2001.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Endülişî, *İstizkâr I-XXX*, Daru'l-Va'y, Kahire 1993.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, *Muhallâ I-XI*, İdâretü'l-Matbaâtu'l-Münîr, Kahire 1352.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî I-XV*, 3. Baskı, Dâru'l-Âlemi'l-Kutub, Riyad 1997.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukarrem, *Lisânu'l-Arab I-XVIII*, 7. Baskı, Daru'l-Sadir, Beyrut 2011.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, Beyrut 2010.
- Kadri Paşa, Mahmud, *Kitâbu Mürşidu'l-Hayrân İlä Ma'rifeti Ahvâli'l-İnsân*, 2. Baskı, Bulak 1891.
- Karadâğî, Alî Muhyiddîn, *Mukaddime fi'l-Mâl ve'l-İktisâd ve'l-Milkiyye ve'l-Akd*, 2. Baskı, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2009.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku I-III*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Kâsânî, Alau'd-Dîn Ebî Bekr b. Suû'd el-Hanefî, *Bedâiyu's-Sanâyi' fi Tertîbi's-Şerâi' I-VI*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 2010.
- Kıyık, Mustafa Harun, *İslâm Borçlar Hukukunda Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2016.
- Mahmûd Sa'd, Ahmed, *et-Te'minatü's-Şahsiyye ve'l-Ayniyye fi'l-Kanuneyn el-Mısrî ve'l-Yemen: el-Kefâle er-Rehni'l-Hayâzî*, 1. Baskı, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1990.
- Mâlik b. Enes, Ebî Abdillâh, *Muvatta'(Rivâyetü Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî)*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2008.
- Medkûr, Muhammed Sellâm, *Medhal li'l-Fıkhı'l-İslâm*, 2. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Hadîs, Kahire 1996.

- Merğînânî, Burhanuddîn Ebî'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr el-Fergânî, *el-Hidaye Serhu Bidâyeti'l-Mubtedâi I-IV*, Daru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrut ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd b. Mahmud, *el-İhtiyâr li'Ta'lîli'l-Muhtâr I-V*, Çağrı Yay., İstanbul 2007.
- Müslim, Ebu'l-Husayn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbü'rî, *Sahîhu Muslim*, Thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmail b. Yahya b. İsmâil el-Misrî, *Muhtasarü'l-Müzenî fi Furûi'l-Şâfiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb li'ş-Şîrâzi I-XXIII*, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde ts.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *Minhâcu't-Talibîn*, 1. Baskı, Dâru'l-Feyhâ, Dımeşk 2013.
- Nüceym, Zeynu'l-Âbidîn b. İbrâhîm, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'Âlâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Thk. Abdu'l-Kerîm Fudayl, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2011.
- Özdemir, Recep, *İslâm Borçlar Hukukunda Aynî Temînât*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2016.
- Özer, Salim, *Debbusi'nin el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Fürû' Adli Eserinin Tahkik ve Tahlili I-II*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997.
- Rado, Türkan, *Roma Hukuku Dersleri Borçlar Hukuku*, Filiz Kitabevi, İstanbul 2006.
- Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed, *Mesâdirü'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî I-VI*, 2. Baskı, Beyrut 1998.
- Serahsî, Şemseddîn, *Kitâbu'l-Mesûd I-XXXI*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm I-XI*, Thk. Rifat Fevzi Abdilmuttalib, Dâru'l-Vefâ, Beyrut 2001.
- Şâzelî, Hasan Ali, *Nazariyyetü'ş-şart fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-İttihâdi'l-Arabî, y.y., ts.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan, *Câmiu's-Sağîr*, İdâretü'l-Kurân, Pakistan 1990.
- Şîrâzi, Ebû İshâk İbrahim b. Alî b. Yusuf el-Fîrûzabâdî, *el-Mühezzeb fi Fikhi'l-İmâmî'ş-Şâfiî I-III*, (1. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Tahiroğlu, Bülent, *Roma Borçlar Hukuku*, Der Yay., İstanbul ts.
- Tandoğan, Haluk, *Borçlar Hukuku I-II*, (4. Baskı), Evrim Yay., Ankara 1987.
- Tenâgû, Semîr Abdî's-Seyyid, *et-Teminâtu'l-Ayniyye ve'ş-Şahsiyye el-Kefâle Rahnu'r-Resmî Hakku'l-İhtisâs Rehnu'l-Hiyâzî Hukûku'l-İmtiyazât*, İskenderiye 1996.
- Tüfekçi, İbrahim, "İslam Hukukunda Meclis Muhayyerliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (11-42), Konya 2012.
- Umur, Ziya, *Roma Hukuku Ders Notları*, (3. Baskı), Beta Yay., İstanbul 1999.
- Von Tuhr, Andreas, *Borçlar Hukuku I-II*, (2. Baskı), Trc.: Cevat Edege, Ankara 1983.
- Zeylâî, Cemelluddîn Ebî Muhammed Abdillâh. Yusuf el-Hanefî, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye I-IV*, Muessetu'r-Reyyân, ts.
- Zeylâî, Fahreddîn Osmân b. Alî el-Hanefî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhi Kenzi'd-Dekâik I-VI*, (1. Baskı), Matbatu'l-Kubrâ el-Emiriyye, Bulak 1313.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuh I-VIII*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1997.

Teori İle Güncel Arasında Hadis/Sünnet İnkârı*

Ahmed ÜRKMEZ**

Özet: Hadis/Sünnet karşıtlığı, önceki yüzyıllarda olduğu gibi günümüzde de güncelliğini koruyan bir itikâdî ve amelî problemidir. Problemin teorik temelleri incelendiğinde, Hadis alanı bünyesindeki pek çok önemli başlığı ilgilendirdiği görülecektir. Bu başlıklardan bazıları, hadislerin yazıya geçiriliş süreci, vahiy sünnet ilişkisi ve sünnetin dindeki yeri ve bağlayıcılığına dair tartışmalardır.

Bu çalışma, söz konusu teorik zeminden hareketle akla dayalı hadis/sünnet karşıtlığını özet bir biçimde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Meselenin tarihsel süreci ve özellikle Hint Alt Kıtası'ndaki "Kur'an'cı" ekoller ele alınmış, günümüz Türkiye'sindeki Hadis/Sünnet inkârı akımlarının bazı niteliklerine işaret edilmiştir. Araştırma alanıyla alakalı tespit ve sonuçlar çalışmanın bitiminde paylaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, İnkâr, Ehl-i Kur'an, Rasyonalizm.

Denial of the Sunnah Between Theory and Actually

Abstract: Hadith/Sunnah opposition is a belief and behavioral problem that keeps updating nowadays as in the past. When the theoretical foundations of the problem are examined, it will be seen that the problem is relevant to some important titles in Hadith area. Some of these important titles are the Hadith writing process, revelation-sunnah relation and the discussions about sunnah's place in the religion.

This article aims to evaluate the rational Hadith/Sunnah opposition, moving from that theoretical ground briefly. The historical process of the matter and "People of the Qur'an" schools in the Indian Subcontinent are discussed and some features of the Hadith/Sunnah opposition movements in Today's Turkey are pointed out. Findings and results related to research field have been shared at the conclusion of the study.

Key Words: Hadith, Sunnah, Refusal, People of the Qur'an, Rationalism.

* Bu makale, 11-12 Kasım 2016 tarihinde Yozgat'ta düzenlenen "V. Hadis İhtisas Toplantısı ve Hadis Algısı" Çalıştayı'nın I. Oturumunda sunulmak için hazırlanan tebliğin gözden geçirilmiş hâlidir.

** Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hadis Bilim Dalı.

Giriş

Tarih boyunca, çeşitli kültürlerle ait inanç ve düşünce alt yapılarının etkisiyle, birey ve grupların hadis/sünnet algılarının farklılaştığı bir vakıadır. Hadis/sünnet anlayışlarını itikadî bir düzlem yerine aklî bir söylem üzerinden ifade eden ve genel anlamda “rasyonel” olarak tanımlanabilecek akımların nerede keşsettikleri cevaplanması gereken bir sorudur. Zira birden fazla coğrafyada ve dönemde apayrı ad ve kimliklerle tezahür etmiş rasyonel anlayışlar, hadis ve sünnet konusunda birbirine çok benzeyen argümanlar kullanmış ve polemik maddeleri oluşturmuşlardır.

Bu çalışmada, yüzyıllarca akılcı ekolü İslâm dünyasında temsil ettiği düşünülen Mutezile ele alınmayacak, daha güncel bir mahiyet arz eden ve ülkemizde de gün geçtikçe sünnet karşıtlığını “düşmanlık” seviyesine indiren Kur’an’cılar meselesi incelenecektir. Literatürün Mutezile odaklı onlarca çalışmayı barındırdığı bilinmekte, söz konusu çalışmalarda mesela şu istifhamlar üzerinde durulmaktadır: Mutezile akla dayanarak hadis ve sünnetin bütününe inkâr etmiş midir? Hadis ve sünnete yaklaşım noktasında Mutezile kendi içinde homojen bir yapı mıdır, yoksa bazı Mutezilî âlimler diğerlerinden daha aşırı bir karşıtlık mı sergilemişlerdir? 19. Yüzyılda Hint Alt Kıtası’nda gelişen Kur’an’cı akımlarda ve eş zamanlı oryantalist araştırmalarda Mutezile tecrübesi ne oranda etkili ve belirleyici olmuştur?

Bu ve benzeri soruların cevapları daha önce yapılmış müstakil çalışmalara¹ bırakılarak kısaca şu söylenebilir: Hz. Peygamberin (sav) söz ve davranışlarını dışlamak ve bunu “Önce Kur’an gelir” söylemini bir perde olarak kullanarak gerçekleştirmek tarzındaki bir tutum, İslâm’ın ilk yüzyılında ortaya çıkmış olup, o günden bugüne mevcuttur. Binaenaleyh, Mutezile ve sonraki örnekler – eğer bu bağlamda düşünülecek olurlarsa- ancak söz konusu zihinsel ve itikadî problemin sonraki asırlarda görülen birer yansımasından ibarettir. Abdullah b. Mes’ud (32/652), Imrân b. Husayn (52/672) ve İbn Abbâs (68/687) gibi pek çok sahabinin karşılaştığı “Bu hadislere gerek yok, bize Kur’an’dan bahsedin!” itirazları ve bu itirazlara vermiş oldukları “Allah’ın Resûlü’ne müracaat etmeden, Kur’an’da emredilen namazı bile kılamazsın!” mealindeki cevaplar², günü-

¹ Detaylı bilgi için bk: Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Otto Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2012, s.303-317; Hatiboğlu, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, Hadisevi, 1. Baskı, İstanbul 2004, s.35-51.

² Örnekler hakkında toplu değerlendirme için bk: Aydın, Abdullah, *Hadis Karşıtlığının Yeni Gerekçeleri, İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*

müzde seslendirilen iddiaların çok da yeni ve orijinal olmadığını anlamaya yetmektedir. Sonuçta, 87/705 yılında vefat eden Mutarrif b. Abdullah'ın bu tür tepkilere verdiği yanıt meseleyi hem yorumlar hem tarihlendirir mahiyettedir: "Biz, Kur'an'a alternatif aramıyoruz. Sadece, onu bizden daha iyi anlayana müracaat ediyoruz."³

I. Hadis/Sünnet İnkârının Teorik Sınırları

Türkiye'de Hadisçiler, din yorumunda hadisi dışlayan ve içlerinde "Kur'an'cı" olarak anılan kitlenin de bulunduğu farklı akımlar hakkında kitap, makale ve benzeri yayınlar yapmış, bu eğilimleri çeşitli toplantılarda ele alıp değerlendirmişlerdir. Sözgelimi, bu toplantıların en dikkat çekicilerinden olan ve Diyanet Vakfı'nın öncülüğünde 2001 yılında Ankara'da tertiplenen "İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri" Sempozyumunda II. Oturum "Sünnet-Hadis Karşıtı Söylemler" meselesine ayrılmıştır. Dolayısıyla burada, önceki tespitlerden de hareketle, hadis ve sünnet karşıtlığına zihinsel planda zemin teşkil eden dört meseleden bahsedilebilir.

1. Kur'an'la Yetinme Fikri

"Kur'an-ı Kerim'in her alanda yeterli olduğu" gibi ilk bakışta oldukça çekici bir sloganla yürütülen, ancak son tahlilde dinin itikat, ibadet ve ahlâk başta olmak üzere ana gövdesinden sapmayla neticelenen bir yaklaşımdır. Kur'an'la yetinme fikrine yönelenlerin kişilik ve niyetleri değişkenlik göstermekle birlikte, ilk etapta "öze dönüş" tarzında yapılan kurgulamalar, zaman içinde -bir veya iki nesil sonra- bizzat özü tahrif eden ve ondan kopan bir çizgiye oturmuştur. Bir başka ifadeyle, mevcut dini yapı yıkıldığında yerine yenisi konulamamakta, çünkü Kur'an'ı hayata aktaran harç mesabesindeki hadis ve sünnete tabi olmaktan "ateşten kaçır gibi" kaçılmaktadır. "Kur'an'la yetinme" meselesi, hadis ve sünnete rasyonalist yaklaşımın bir sonucu olması yönüyle M. Düzenli tarafından incelenmiş⁴; bir söylem olarak ne ölçüde ilmî değer taşıdığı ise M. Ertürk tarafından ele alınmıştır.⁵

2001., 2003, s.141-142; Yıldırım, Enbiya, Sünnet veya Rivayet Karşıtı Söylemlerin Tarihi, *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001.*, 2003, s.159-164.

³ Ebû Ğudde, Abdülfettâh, *Lemhât min Târîhi's-Sünne ve Ulûmi'l-Hadîs*, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 4. Baskı, Halep 1417 (h), s.32.

⁴ Düzenli, Muhittin, "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 2012, s.101-138.

⁵ Ertürk, Mustafa, "Nebevi Sünnetin Tarihi Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'an İslam'ı Söyleminin İlmî Değeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 1/1, 2003, s.7-29.

Şayet söylemin dayandığı “Kur’an her şeyi açıklıyorsa, o zaman sünnete gerek yoktur” önermesi düz mantıkla kabul edilecekse, Kur’an’ın indirildiği dönemde Allah Resûlü’nün (sav) varlığı hangi hikmetle izah edilecektir? Allah Resûlü’nün (sav) Kur’an-ı Kerim’i nakletmek dışında hiçbir beyan ve faaliyette bulunmadığını iddia etmek mümkün müdür? “O söyledi ve amel etti; ama bu kavil ve fiillere dair herhangi bir şey bugüne sıhhatli ulaşmış olamaz” demek bir çözüm müdür? Bütün bu soruların cevabı aslında bilinmektedir, fakat ideolojik önyargılar “Kur’an bize yeter!” sloganını –tıpkı zamanında Haricilerin siyasi ve askeri arenada yaptığı gibi- hakikati görmenin önüne geçirebilmektedir.

2. Sünnetin Kaynak Değeri

Konunun bir diğer boyutu, Hz. Peygamberin (sav) dindeki konumunun ve akabinde sünnetin özellikle ahkâma kaynaklık etme (teşrî) vasfının tartışmaya açılmasıdır. İlk maddeyle doğrudan alakalı olan bu noktada öne sürülen tezlerden bazıları şöyledir: Hz. Peygamberin (sav) söz ve davranışlarının kendi dönemine ait yani tarihsel olduğu, nübüvvet vasfıyla veya idareci sıfatıyla yapılan tasarrufların genel insani hal ve hareketlerden ayrılması gerektiği, rivayet kültürüne karışmış bulunan uydurmaların bu kültürü bütünüyle güvenilemez duruma getirdiği, ancak Kur’an’da verilen bir emrin uygulanmasının sünnet sayılabileceği.⁶

Neticede yapılan spekülasyonlar öyle bir boyuta varmıştır ki, namaz, oruç, zekât gibi temel ibadetler ile cihad, tesettür, faiz gibi ana kavramlar hakkındaki hiç bir hadisi kabul etmeyen kitle, oluşan boşluğu kendi nefsanî yorumlarıyla doldurabilmiştir. Farz orucun Ramazan ayı dışında da tutulabileceğini iddia etmek, cihadı “Allah yolunda elinden geleni yapmak” şeklinde sadeleştirip kâfirler için rahatsız edici bir kavram olmaktan çıkarmak ve benzeri tutumlar, elbette Siret-i Nebeviyye’de gözlenen somut gerçekliklerle uyuşmamaktadır.⁷ Namazın tekbirini değiştirip “Allah, Alî ve Kebîr olandır”⁸ ayetini tekbir olarak benimseyenlerin geldiği nokta ise, İslâm dünyası üzerinde bugün de yeni yaralar açmaya çalışan Şîî anlayışın “içinde Ali geçen bir tekbir” arayışının sonucu gibi durmaktadır.

⁶ Krş: Sancaklı, Saffet, “Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları”, *Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu*, Urfa 2006, s.7-8. (Basılmamış Tebliğ)

⁷ Krş: Birışık, Abdülhamit, “Kur’âniyyûn”, *DİA*, XXVI/429.

⁸ Nisâ 4/34.

Sünnetin kaynak değeri çeşitli araştırmalarda detaylarıyla incelenmiştir.⁹ Allah'ın Resûlü'ne (sav) icabet yerine kişisel heveslere tabi olmak konusunda Kur'an-ı Kerim'in teşhisi ise gayet açıktır: "Eğer sana icabet etmeyecek olurlarsa bil ki onlar kendi hevâlarına uyuyorlar. Allah'tan bir hidayet olmaksızın kendi hevâsına uyandan daha sapık kim olabilir?"¹⁰

3. Hadislerin Kur'an'a Arzı

"Hevâyı önceleme ve hadise ittibayı erteleme" şeklinde özetlenebilecek yaklaşım probleminin bir diğer yansıması olarak Kur'an'a arz meselesi gösterilebilir. Burada temel yöntem, hadisleri bütünüyle reddetmiyor görünüş sıhhat tespitini muhtevanın Kur'an ayetleriyle mukayesesine bağlamak şeklindedir. Ancak böyle bir yöntemin geçerli olması için gerekli ön koşullar oluşmamış görünmektedir. Kur'an ile hadisi açıkça karşı karşıya getirip aralarında bir çelişki bulmaya çalışmanın yanında, bizzat "Benden bir hadis duyduğunuzda onu Kur'an'a arz edin; uyuyorsa kabul edin, uymuyorsa reddedin" tarzındaki rivayetin kendisinin delil olmaktan uzak olduğu bilinmektedir.¹¹

Diğer taraftan konu hakikatte "kişinin hadisi Kur'an'la karşılaştırması" olmaktan ziyade "hadisten anladığını Kur'an'dan anladığıyla karşılaştırması" mahiyetindedir. Bu ise belirgin bir öznelliği bünyesinde barındırması hasebiyle müşterek bir ilmi ölçü vasfı taşımaktan uzaktır. Nitekim günümüzde bazı hadisleri "Kur'an'ın ruhuna uymama" illetiyle reddetmeyi tercih edenlerde gözlemlenen durum, asıl uyumsuzluğun hadisin muhtevasıyla söz konusu bireylerin kişisel önyargıları arasında gerçekleştiğidir. Dolayısıyla "nasların anlaşılmasında hangi problemler söz konusu ise arz işlemi de aynı problemler mevcuttur."¹² Üstelik Kur'an'a aykırılık iddiasıyla hadis taz'ifine yönelenlerin kolaycılığa kaçtıkları, bir nevi modaya uydukları ve kesinliği olmayan keyfi tespitlerde buldukları şeklinde eleştiriler konuyu inceleyen kaynaklarda yer almaktadır.¹³

⁹ Mesela bk: Toksarı, Ali, "Teşrii Değer Açısından Sünneti Konumu", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2014, II/27, s.9-24.

¹⁰ Kasas 28/50.

¹¹ Geniş bilgi için bk: Çakın, Kamil, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, cilt: XXXIV, s.247-251; Tekineş, Ayhan, "Hadisin Sübutunu Tespitte 'Kur'an ile Karşılaştırma' Meselesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1997, II/2, s.90-93.

¹² Polat, Selahaddin, "Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, 1995, s.177.

¹³ Mesela bk: Köktaş, Yavuz, *Kur'an'a Aykırı Görülen Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s.12-13.

4. Sünnet Vahiy İlişkisi

“Hadis ile Kur’an’ın çelişmemesi” noktasında bir önceki başlıkla yan yana düşünülebilecek olan sünnet vahiy ilişkisi tartışılırken, hadislerin Kur’an’a arz edilmesi gerektiğini savunanların “Hadis/sünnet vahiy mahsulü değildir” tezini hararetle destekledikleri bir vakiadır. Özü itibarıyla “Kur’an metni dışında bir vahiy çeşidini veya yansımasını kabul etmeme” anlayışına dayanan bu söylem, aslında ilk iki başlık (Kur’an’la yetinme ve Sünnetin Kaynak Değeri) ile de tam bir bütünlük içindedir. Mamafih, eldeki sahih tarih ve rivayet verilerinin, Hz. Peygamberin (sav) vahiy meleği ile iletişimini Kur’an ayetlerinin aktarımıyla sınırlandırmayı imkânsız kıldığı da açıktır.¹⁴

Hz. Peygamberin (sav) Hira’daki ilk vahiyden itibaren vahiy tarafından yönlendirildiği, sünnet-i nebeviyye’nin mikro planda sünnetullâh’ın bir bakıma hayata yansımış şekli olarak görülebileceği¹⁵ ifade edilse de, rasyonel akıl çerçevesine sıkışmış bir zihin yapısının bu boyutta genişlik kazanması çok muhtemel değildir. Pratikte vahyin sünnetle iç içe bulunması, neredeyse ashabın sünnetle iç içe yaşaması kadar somuttur ki, meselenin fikrî temelinde oluşan önyargılar bunu bile görmeyi engellemektedir. Neticede, çalışmanın üçüncü bölümünü de ilgilendirecek biçimde, vahyin engin rahmet iklimini Kur’an-ı Kerim metniyle tahdide ikna edilmiş bir zihin, bu bağlamda ancak Hz. Peygamberi (sav) ikaz eden ayetleri sevinçten gözleri parlayarak anlatan sorunlu müfessir tiplerini üretecektir.

II. Hadis/Sünnet İnkârının Tarihsel Boyutu

Kimi zaman hadislerin sübutunu doğrudan doğruya reddetmek şeklinde, kimi zaman ise hadislerin delil değerini kabul etmemek gibi dolaylı yollarla gerçekleşen “hadis ve sünneti inkâr” yönelişi, temelde zihniyeti ilgilendiren ideolojik bir mahiyet arz etmektedir. Meselenin siyasi, kültürel ve en önemlisi itikadî nedenleri¹⁶ mevcut olup, hadis karşıtlarının ortak ve standart bir söylemi bulunmamakta, akla uygunluk, Kur’an’a aykırı düşmemek ve benzeri gerekçeler¹⁷

¹⁴ Konu hakkında detaylı bilgi için bk: Keleş, Ahmet, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, I, s.165-180; Sancaklı, Saffet, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1998, XXXIV/3, s.55-66.

¹⁵ Bu düşüncenin üç aşamalı izahı için bk: Ürkmez, Ahmed, *Sünnet ve Zihniyet Üzerine Düşünceler*, İlahiyat Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2015, s.28-32.

¹⁶ Detaylı bilgi için bk: Çakın, Kamil, *İlk Hicrî Asırlarda Hadis İnkârcıları*, Seba Yayınları, Ankara 1998, s.31-69.

¹⁷ Krş: Sancaklı, Saffet, “Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları”, s.2.

üzerinden bütün bir rivayet geleneği mahkûm edilmeye çalışılmaktadır. Hâlbuki hadis ilminde metin tenkidini ihtiva eden dirayet ilimlerinin yanı sıra, seneddeki her bir ravinin bireysel tespitleriyle de söz konusu iki kriter ve daha fazlası yüzyıllardır uygulanmıştır. Ancak muhalif kanadın muradı, herhangi bir ilmî kriteri uygulamak veya önermek değil, Hz. Peygamberin (sav) konumuna ve mirasına belirgin bir karşıtlık geliştirmektir.

İslâm'ın ilk dönemlerinde hadislere mesafeli yaklaşan ve sadece Kur'an'ın esas alınması gerektiğini savunan fert ve fırkalar genele oranla istisna sayılabilecek kadar azdır. Zira Nazzâm (231/845) ve takipçisi Mutezile mensupları, âhâd haberler üzerinden yürüttükleri tartışmalarda büyük ve haklı tepkilere maruz kalmışlardır. İslâm kültürünün ve siyasetinin egemen olduğu bir ortamda Mutezile'nin hadis ve sünnete dair söylemleri nazari münakaşalarla sınırlı kalmış, mihne olayı ve devamındaki Haşviyye hareketi¹⁸ istisna edilirse sahaya çok fazla yansımamıştır.

Sünnetin dindeki otoritesinin tamamen reddi ve hadislerin külliyen inkârı ise yüzyıllar sonra İngilizlerin Hindistan'daki işgal ve sömürü dönemiyle başlamıştır. Askeri mücadeleyi kazanmakla yetinmeyen İngiliz aklı, dini anlayış ve uygulamaları temelinden sarsmaya yönelik hukuki, eğitsel ve kültürel adımlar atmıştır. Bölgeyi yönetme ve sömürme aracı olarak kurgulanan (Doğu Hindistan Şirketi vb.) kurumsal yapılanmalar bünyesinde görevlendirilip bölgede yıllarca kalan yetkililer içinde, siyasi nüfuzlarını kullanarak Hint Alt Kıtası'nda "Kur'an'cı" ekolün doğuş ve gelişimine zemin hazırlayan şarkiyatçılar önemli yer tutmaktadır.¹⁹

Problemin Hint Alt Kıtası'ndaki seyrini izlemek bakımından "Sir Seyyid" Ahmed Han (m.1817-1898) iyi bir örnektir. Kırk yaşına kadar Ehl-i Hadis geleneğine bağlı ve toplum tarafından takdir görüp sözüne güvenilen bir birey olarak tanınan bu şahıs, 1857-1858 yıllarındaki bağımsızlık savaşındaki tavrıyla dikkat çekmiş, İngilizlere sadık kalmanın gerekliliğini savunduğu için Müslümanların yenilgisiyle sonuçlanan savaşın ardından baş tacı edilmiştir. Onun 1857-1869 yılları arasında geçiş dönemini, 1870-1898'da ise 'bağımsız dini düşünce' dönemini yaşadığı ifade edilmekte, "bağımsız dini düşünce" dönemi ilginç bir biçimde İn-

¹⁸ Detaylı bilgi için bk: Yurdağür, Metin, "Haşviyye", *DİA*, XVI/426-427.

¹⁹ Hadis ve sünnet karşıtı teorileriyle ünlenen bu isimlerin başında W. Muir ve A. Sprenger gelmektedir. Ahmed Han gibi önce gelenekçi, ardından savunmacı, son tahlilde ise İngiliz destekçisi olan bölge insanlarına, müsteşriklerin kurduğu tuzağa düşmek kalmıştır. Krş: Hatiboğlu, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s.74 ve 131; Düzenli, *ağm*, s.110-111.

giltere’de kaldığı bir buçuk yılın ve kraliçe tarafından kabulünün ardından başlamaktadır.²⁰ Bu tablo günümüz Türkiye’inde Hadis karşıtlığı yapan veya sünni kimlik altında gizlenip başta masum imam anlayışı ve sahabeye buğzetme çirkinliği olmak üzere Şii eğilimler sergileyen gruplarla birebir örtüşmektedir.

Neticede coğrafi ağırlık merkezi Hint Alt Kıtası (Aligarh, Delhi, Karaçi, Lahor) ve Mısır; fikri arka planı ise modernizm ve oryantalizm olarak belirlenebilecek Kur’an’cı akımın kurucu ve takipçileri şunlar yer almaktadır: Ehl-i Hadis ekolünden kopanlar (Çekrâlevî, Ahmed Han vb.), misyoner okulu mezunları (Ahmedüddin Amrîtsârî vb.), İngiltere’de okuyup ihtisas yapanlar (Înâyetullâh Han vb.).²¹ Böyle bir karışımın İslâm dünyası açısından ne derece yerli ve güvenilir olabileceği bir tarafa, gelenekte Kur’an-ı Kerim’e dair var olan (hatim, hafızlık vb.) unsurları dışlayan bu tip yapıların “Kur’an’cı” olarak adlandırılması da ayrı bir garipliktir.

Melek ve cin gibi görünmeyen varlıklar, cennet ve cehennem gibi hakikatler için “batılları ikna edebilecek” akli izahlar aramak ve bu bağlamda rasyonaliteye müracaat, ilgili hususların reel varlığının inkârına ve “sembolik anlatım” düzeyinde yorumlanmasına yol açmıştır. Bir aşama sonrasında, bu konuları aydınlatan Kur’an ayetleri inkâr edilemediği için Hadis rivayetleri reddedilmiş, üstelik bu red kültürü mucize, şefaat, kader, kabir hayatı başlıklarını içine alarak genişleyip ibadetlerin formatını değiştirmeye kadar varmıştır. Zihinsel düzlemde yaşanan bu genişlemenin bir de coğrafi iz düşümü vardır ki, ülkemizi bugün yakından ilgilendirdiğinden ötürü burada kısaca temas etmek gerekecektir.

III. Hadis/Sünnet İnkârı ve Günümüz Türkiye’si

Günümüz Türkiye’inde evvel emirde “Kur’an’ı anlama ve anlatma çabası” şeklinde lanse edilen kimi hareketlerin özellikle 2010’lu yıllardan itibaren açık bir hadis ve sünnet inkârı akımına dönüştükleri müşahede edilmektedir. Dinin temel değerlerini ve İslâm kültürünün simge isimlerini rahatlıkla hedef alabilmeleri açısından medya sektörü için de kullanışlı malzeme oluşturan ve kitle iletişim araçlarında sıkça rastlanan bu kişilerin söylemleri ve çıkmazları aşağıda kısaca ele alınacaktır.²²

²⁰ Hatiboğlu, İbrahim, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, Hadisevi, 1. Baskı, İstanbul 2004, s.88-90.

²¹ Birışık, Abdülhamit, “Kur’âniyyûn”, *DİA*, XXVI/428-429.

²² Bu çalışmanın hacmi gereği, ilgili hareketin kitap, internet, radyo ve televizyon yayınlarına detaylı atıflarda bulunma yoluna gidilmemiştir. Haddi zatında günümüz Türkiye hadis inkârcılarının din-bilim ilişkisi, vahiy-sünnet ilişkisi, hadislerin güvenilirliği, sünnetin bağlayıcılığı, peygamber algısı gibi birçok başlıkta ortaya atıldıkları fikirler hadis açısından tez

1. İnkârcıların Söylemleri

Ülkemizde söylem henüz başlangıç düzeyinde olup, genel hükümler verme ve Hz. Peygamberi (sav) kategorik olarak dinî alanın dışına itme gayretinden ibarettir. Hint Alt Kıtası'nda özellikle 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren izlenebilen ibadet esaslarına yönelik reformist yaklaşımlara bu kitlede henüz rastlanmamakta, ancak mucize, şefaât, kabir hayatı ve benzeri bilgilere dair rivayetlerin toptan reddi şeklinde itikadî sapmalar sıklıkla belirmektedir.

“Lâ ilâhe illallâh Kur'an'da var; devamını biz söylüyoruz!” diyen lidere canlı yayında karşısındaki gruptan kimse itiraz etmemekte, hâlbuki kırk yıldır Kur'an tefsir eden lider açıkça Fetih Sûresi'nin son ayetini²³ görmezden gelmektedir. İki cümlesinden birisi “eleştirel akıl” vurgusu ihtiva eden bir rasyonalist için, “grup içi eleştiriye kapalı olma” ortak paydasında her zaman tenkit ettiği diğer dini gruplarla buluşmak ciddi bir ikilemdir. Aynı durum “Kur'an ve ... diyen, Kur'an'a şirk koşmuş olur!” söylemi için de geçerli olup, böyle bir zihni paradigmanın “De ki: Allah'a ve Resûl'e itaat edin”²⁴ ayetini nasıl kabul edebileceği merak konusudur.

Son tahlilde dini alanda her türlü izahatı veren, Kur'an'daki kavramları tanıtan, kimlikleri değerlendiren bir bireyin Hadis ve sünnete niçin tahammül edemediği önemli bir sorudur. Yoksa burada “dinin alanda konuşma ve hüküm verme hakkını” kendisinde bulup da -hâşâ- Hz. Peygamber'e (sav) yakıştıramamak mı söz konusudur? Böyle bir tutum “Allah'ın ve Resûl'ünün önüne geçmeyin, Allah'tan korkun!”²⁵ uyarısıyla taban tabana zıt değil midir?

2. İnkârcıların Çıkmazları

Akademik çevrelerden kayda değer bir direniş görmeyen ve medyada bazı medrese mensuplarıyla uzaktan uzağa atışan günümüz Hadis inkârcılarının birden fazla çıkmazı söz konusudur. En başında elbette “Bu bir itikadî sapmadır” teşhisinin yer alması gereken listenin devamına şunlar yazılabilir:

2.1. Otantik Olmamak: Yukarıda teorik çerçevede değinildiği gibi, bu tür akımlar orijinal olmayıp, yüzyıllar öncesinde seslendirilmiş ve klasik kaynak-

olarak incelenip tartışılmaya namzettir. Böyle bir ilmî araştırmanın, İmâm Şâfiî'nin tartıştığı bireyler ile günümüzdeki benzerlerinin söylem ve itikatlarındaki ayniyeti ortaya koyması yüksek bir ihtimaldir.

²³ Fetih 48/29.

²⁴ Âl-i İmrân 3/32.

²⁵ Hucurât 49/1.

larda kayda geçmiş nekre/aykırı yorumların kuru bir tekrarından ibarettir. Nitekim canlı yayında “Bu ayetin işte bu anlamını ilk kez biz söylüyoruz!” iddiasında bulunan kişinin bu söylemi o anda Kurtubî veya Râzî gibi bir tefsirden test edildiğinde boş çıkabilmektedir. Zira bakılan tefsirde o ayetin bundan sekiz yüz küsur yıl önce yapılan neredeyse bir düzine açıklamasının son sıralarında “ilk defa açıklandığı” iddia edilen yorumun listelendiği görülecektir. Bu, söz konusu sağlamayı yapma imkânı olmayan muhatap cahil kitlenin maalesef bir “nitelikli dolandırıcılık” eylemiyle karşı karşıya olduğu anlamına gelmektedir.

2.2. Hadisi Suiistimal Etmek: “Suiistimal” ifadesinden kastımız, rivayet geleneğine müracaatta sergilenen çifte standarttır. Hadislere ve muhaddislere hakaretimiz sözlerle saldırdıktan hemen sonra, sırf kişisel düşüncesini desteklediği için, üstelik zayıf ve uydurma rivayetlerle istidalde bulunmak, çok açık bir ikiyüzlülüktür. Daha da yüz kızartıcı olanı, bu tarz bir suiistimalin zor zamanlarda “Biz Hadis ve sünneti inkâr etmiyoruz; bilakis her zaman müracaat ediyoruz” mealinde bir savunma yapıldığında yineleniyor olmasıdır.

Hâlbuki “Kur’an’ın Faziletleri” konusu anlatmak için söze başlayan bir tefsir profesörü sadece “aşırı zayıf rivayete dayanmak” suçunu işlese nispeten az eleştiriyi hak edebilirdi. Ama söze “Bakın bir Müsned rivayetinde Hâris el-A’ver Hazretleri Hz. Ali’den hangi hadisi naklediyor” diye başlayan kişi bir önceki programda mesela kabir hayatıyla ilgili Sahîhayn hadislerini kökten reddetmişse, burada bir çıkmaz vardır. Zira en müptedi Hadis talebeleri bile Hâris el-A’ver’in Hz. Ali’den yaptığı nakillerin güvenilirmezliğini muhtemelen öğrenmiş, ilgili cerh tadil metinlerine muttali olmuşlardır.

2.3. Kur’an’a Parçacı Yaklaşmak: Asıl büyük çıkmaz ve acı çelişki, her konuda Kur’an’la yetinme düşüncesine sahip olanların, daha doğru bir ifadeyle bunu sloganlaştıranların, Hz. Peygamber’in (sav) dindeki tartışılmaz konumunu belirten ayetleri bütünüyle görmezden gelmeleridir. Resûlullâh’ın (sav) konuştuğu yerde mümin bir erkek veya kadının seçme hakkının kalmayacağına dair ayetler²⁶ ortadayken, Allah Resûlü’ne (sav) ittiba etmemenin karşılığı Kur’an-ı Kerim’e göre doğrudan doğruya “ateş” iken²⁷, bu nasları hiç umursamamak akıl kârı değildir. Yüce Allah’ın, kitabında Hz. Peygamberi (sav) müstesna bir yerde

²⁶ Ahzâb 33/36.

²⁷ Nisâ 4/115; Nûr 24/63.

konumlandığı, ona itaati kendisine itaat saydığı, dolayısıyla sünnete uyma-
nın/itaatin İslam'ın ve imanın bir gereği olduğu unutulamayacak derecede
önemli esaslardır.²⁸

IV. Sonuç

Yukarıda ana hatlarıyla incelenen ve yurdumuza "Oryantalizm<Hint Alt
Kıtası<Mısır" üzerinden servis edildiği anlaşılan "sünnet inkârı modeli" hak-
kında varılabilecek ilk sonuç, bu modelin yerli bir nitelik taşımadığı ve İslâmî
menşeli olmadığıdır. Yapılacak tahliller "belirli kavramlara şüpheyile yaklaş-
mak" veya "mezhep imamlarını aşağılamak" gibi davranışların değerlendirmeye
değil de zemindeki zihniyetin analizine yöneltilirse bu netice daha da belir-
ginleşecektir. Söz konusu zihniyetin, gerçek niyeti sahte polemiklerle perdele-
diği, mesela sorunlu rivayetleri gündeme getirirken aslında rivayet geleneğinin
bütününe hedef aldığı, Kur'an'ın öneminden bahsederken aslında sünnetin kay-
nak değerini tartışmaya açtığı rahatlıkla izlenebilir. İlahi vahyi açıklama ve yo-
rumlama, dini hayatın detaylarına dair hüküm verme yetkisini ise bu sistemde
Allah adına Resûlullâh (sav) kullanmamakta, bu manevi yetki hareketin lideri
tarafından üstlenilmektedir.

Hadis karşıtlarının muhaliflerine yönelttikleri "Kur'an'a şirk koşmak" ve
benzeri ağır ithamlar ise doğal birer tepki olmayıp, şuurulu operasyonel adımlar-
dır. Çünkü bu tür gruplar kendilerini mevcut Müslüman kitlenin dışında veya
üzerinde bir konumda görmekte, yönelttikleri bu tenkitlere eşit düzeyde ağır
(tekfir gibi) cevaplar geldiğinde bunu gayet normal saymakta, neticede ortaya
büyük bir ayrışma çıkmaktadır. Böylelikle İslâm ümmetinin Batı ve emperyalist
emelleri önünde parçalanmış ve kolay baş edilebilir bir hedefe dönüştüğü bir va-
kıdır. Dolayısıyla meselenin ilmî tartışma boyutuna odaklanıp da çok daha ku-
şatıcı olan genel mahiyetine kulak tıkamamak lazımdır.

Hadis karşıtı gruplarca sıklıkla seslendirilen "Batıya yanlış sünnet algımız
yüzünden yenildik" söylemi de yine bu bağlamda incelenmelidir. Acaba İslâm
ümmetini içine düştüğü durumdan çıkarmayı amaçlayan samimi bir sorgulama
mıdır, yoksa sünnet algımıza yönelik müsteşrik müdahalesini, yani entelektüel
alandaki bu ikinci yenilgiyi gölgeleme hedefine mi matuftur?

Özetle belirtmek gerekirse, "oryantalistlerin itiraz edemeyeceği rasyonel
bir din anlayışı ortaya koymak" noktasından hareket ettiği anlaşılan Kur'an'cı

²⁸ Krş: Sancaklı, Saffet, "Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları", s.12.

akımlar “Müslümanların tepki gösterdiği ama İngilizlerin razı olduğu” bir içeriğe evrilmiştir. Bir başka deyişle, yanlış sünnet anlayışlarını bertaraf edip ıslahatçı bir rol üstlenelim derken, ümmeti ciddi manada bölen belki de “İslâm tarihinin en yanlış sünnet yorumuna” kapı açılmıştır. Tarihsel süreçte bilhassa Hint Alt Kıtası’nda müşahede edilen tablo budur ve bu gidişle bir nesil sonra ülkemizdeki sünnet/hadis münkirlerinin varacağı nokta da farklı olmayacaktır.

Sonuçta insanların, ümmetin Kur’an’dan büyük kopuşunu anlatalım derken, kendilerinin sünnet ve hadisten büyük kopuşunu ilan etmesi oldukça trajiktir. Zira hadis ve sünnete sırt çevirmek, Kur’an’dan kopmanın en belirgin tezahürlerinden birisidir. Keza sahabeyi karalamanın, mezhep imamlarını tahkirin, Hadis kaynaklarını aşığılamanın ve benzeri gayr-i ahlâkî tutumların bu nezih topraklarda ve asil gönüllerde karşılığı bugüne kadar olmamıştır; bundan sonra da inşallah olmayacaktır.

KAYNAKÇA

- Aydınlı, Abdullah, “Hadis Karşıtlığının Yeni Gerekçeleri”, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001.*, 2003, s. 141-151.
- Birişik, Abdülhamit, “Kur’âniyyûn”, *DİA*, XXVI/428-429.
- Çakın, Kamil, “Hadisin Kur’an’a Arzı Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, cilt: XXXIV, s.237-262.
- _____, *İlk Hicrî Asırlarda Hadis İnkârcıları*, Seba Yayınları, Ankara 1998.
- Düzenli, Muhittin, “Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur’an Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 2012, s.101-138.
- Ebû Ğudde, Abdülfettâh, *Lemhât min Târîhi’s-Sünne ve Ulûmi’l-Hadîs*, Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 4. Baskı, Haleb 1417 (h).
- Ertürk, Mustafa, “Nebevi Sünnetin Tarihi Gerçeklikteki Konumu Açısından ‘Kur’an İslam’ı’ Söyleminin İlmî Değeri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 1/1, 2003, s.7-29.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Otto Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2012.
- Hatiboğlu, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, Hadisevi, 1. Baskı, İstanbul 2004, s.35-51.
- _____, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, Hadisevi, 1. Baskı, İstanbul 2004.
- Keleş, Ahmet, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, I, s.151-194.
- Köktaş, Yavuz, *Kur’an’a Aykırı Görülen Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.
- Polat, Selahaddin, “Hadislerin Kur’an’a Arzının Problemleri”, *Sünnetin Dindeki Yeri*, 1995, s.177-185.

- Sancaklı, Saffet, "Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları", *Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu*, Urfa 2006, s.7-8. (Basılmamış Tebliğ)
- _____, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 1998, XXXIV/3, s.53-70.
- Tekineş, Ayhan, "Hadisin Sübutunu Tespitte 'Kur'an ile Karşılaştırma' Meselesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1997, II/2, s.87-104.
- Toksarı, Ali, "Teşrii Değer Açısından Sünneti Konumu", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2014, II/27, s.9-24.
- Ürkmez, Ahmed, *Sünnet ve Zihniyet Üzerine Düşünceler*, İlâhiyat Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2015.
- Yıldırım, Enbiya, "Sünnet veya Rivayet Karşıtı Söylemlerin Tarihi", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001.*, 2003, s. 159-186.
- Yurdagür, Metin, "Haşviyye", *DİA*, XVI/426-427.

KİTAP TANITIMI

M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş, Kardelen Yayınları, Konya 2013, 213 s.*

Sümeyye SAYĞIN*

İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren, Kur'ân-ı Kerim'i ilgilendiren tüm konularda olduğu gibi, Kur'ân kıssalarına dair çalışmalar da başlamış ve tarih boyunca da devam etmiştir. Çağımızda toplum ve toplum eğitimini ilgilendiren konularla ilgili çalışmaların hız kazanmasıyla birlikte Kur'ân kıssalarına dair yapılan çalışmaların da sayısı artmış ve artmaya devam etmektedir. Zira kıssaların pek çok boyutu bulunduğundan, farklı birçok alanda Kur'ân kıssalarına dair çalışmalar yapılmaktadır.

Kur'ân kıssalarıyla ilgili olarak en çok üzerinde durulan husus “kıssaların menşei” konusudur. Kur'ân'ın indiği dönemde müşrikler, son dönemde de müsteşrikler Kur'ân kıssalarının vahiy mahsulü olup olmadığı noktasında eleştirilerde bulunmuşlardır. Günümüzde bazı Müslüman âlimler de müsteşriklerin iddia ve eleştirilerinin etkisi altında kalarak kıssaların kaynağı konusunda farklı birtakım görüşler ileri sürmektedirler. M. Sait Şimşek tarafından kaleme alınan ve “*Kur'an Kıssalarına Giriş*” ismini taşıyan bu eser söz konusu iddia ve eleştirilere cevap vererek Kur'ân kıssalarının kaynağını ele almak üzere hazırlanmıştır. Eserde “Kur'ân kıssaları vahiy eseri midir yoksa Muhammed onları Kitâb-ı Mukaddes'ten mi çalmıştır? Kur'ân'daki kıssalarla Kitâb-ı Mukaddes'teki kıssalar arasındaki farklar nelerdir? Yahut bu kıssalar, Muhammed'in hayal mahsulü olabilir mi? Kur'ân'ın bu kıssalarda anlattığı olaylar gerçekten vuku bulmuş mudur?” (s. 8) gibi sorulara cevap aranmaktadır.

Eser, “*Giriş*” dışında “*Kur'an Kıssalarının Kaynağı*”, “*Kur'an'daki Kıssaların Gaye ve Hedefleri*”, “*İsrailiyat*” ve “*Hz. Âdem Kıssası*” isimlerini taşıyan ve her biri kendi içerisinde giriş ve sonuç kısımlarına sahip olan dört ana bölümden meydana gelmektedir. “*Kur'an Kıssalarının Kaynağı*” başlığı altında ilk ele alınan

* Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı.

konu, kıssaların Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı olup olmadığıdır. Zira kıssalar Kitâb-ı Mukaddes'te de geçmekte olduğundan müsteşriklerin iddialarından biri de Kur'an kıssalarının Kitâb-ı Mukaddes'ten alınmış olduğudur. Bu bölümde, Kur'ân'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan kıssalardan iki örnek verilerek Kur'ân kıssaları ve Kitâb-ı Mukaddes kıssalarının mukayesesi yapıldıktan sonra Kur'ân kıssalarının hedef, üslup, muhteva ve inanç sistemi bakımından aralarındaki ciddi farklılık göz önüne serilmiş ve Kitâb-ı Mukaddes kıssalarının Kur'ân kıssalarına kaynaklık edemeyeceği ortaya konulmuştur. Kitâb-ı Mukaddes kıssaları daha çok tarihî bilgi verip teferruata fazlasıyla yer verirken, Kur'ân kıssalarında hedef tarihî bilgi vermek değil alınacak ibreti ön planda tutmaktır. Bu nedenle de detaylara gerektiğinden fazla yer verilmemiştir. “Kur'ân kıssaları, dolayısıyla Kur'ân, Muhammed'in kendi eseridir” itirazına gelince, bunun cevaplanması için Kur'ân'ın üslup, muhteva ve insanlara etkisi yönlerinden îcazı ele alınmış ve görülmüştür ki böyle mucize bir Kitap ve içerisindeki kıssalar Hz. Muhammed'in kendi eseri olamaz. Şayet onun eseri olmuş olsaydı; sevinçleri, üzüntüleri ve yaşadığı sıkıntıları fazlasıyla Kur'ân-ı Kerim'de yer alırdı. Ancak böyle olmamış, Hz. Muhammed ile ilgili pek çok önemli ve sıkıntılı hadise Kur'ân'da yer almamıştır.

Kur'ân kıssaları vâki olmuş mudur? Bu sorunun sorulmasına neden olan durum kıssalarda zaman, mekân gibi bilgilerin geri planda kalması ve bu bilgilere sadece gerektiği kadar yer verilmiş olmasıdır. Bu konudaki tartışmalar son dönemde ortaya çıkmıştır. Bu konuyu gündeme alan bazı kimseler Kur'ân kıssalarının tamamen edebî kıssalar olduğunu bu nedenle de gerçekten vuku bulup bulmamasının önemli olmadığını savunmuşlardır. Ancak zikredilen kıssaların bulunduğu âyetler incelendiğinde Yüce Allah'ın bu kıssaların gayb haberlerinden olduğu ve bu olaylar gerçekleşirken Hz. Muhammed'in orada hazır bulunmadığı vurgusunun yapıldığı görülmektedir. Şayet kıssalar meydana gelmemiş olsaydı ısrarla bu vurgu yapılmazdı. Kur'ân kıssalarında temel hedef “ibret almak”tır. Dolayısıyla ibret alınacak bir hususu anlatmak için hayâlî olaylar zikretmek ancak anlatılmak isteneni tam olarak canlandıracak gerçek bir olayı bilmeme durumunda söz konusu olabilir. Allah hakkında ise böyle bir şey söz konusu değildir. Ayrıca gerçek olaylar mutedil ve gerçekçi bir şahsiyetin ve bakış açısının oluşması noktasında hayâlî olaylardan daha etkilidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'in hedefi de budur ve gerek hedef, gerek üslup, gerekse muhteva açısından kıssalar incelendiğinde görülmektedir ki Kur'ân kıssaları vahiy eseri olup gerçekte vuku bulmuş olaylardır.

“Kur'ân kıssalarının gayesi”, Hz. Peygamber'i teselli edip onun irade ve azmini kuvvetlendirmek, aynı zamanda da insanları düşündürüp onların ibret almalarını sağlamaktır. Kur'ân kıssaları çoğunlukla Peygamber kıssalarından

oluşmaktadır. Allah Teâlâ geçmiş Peygamberlerin kıssalarını Kur'ân'da zikreterek onların da aynı sıkıntılarla karşılaştıklarını anlatmakta ve Hz. Muhammed'i teselli edip onun azmini arttırmaktadır. Hz. Peygamber'i teselli eden kıssalar, aynı zamanda onunla birlikte eziyet gören Müslümanlar için de bir tesellidir. Bununla birlikte kıssalar, peygamberliği ispat konusunda da önemlidir. Kur'ân kıssalarının bir diğer hedefi de insanların ibret almalarını sağlamaktır. Bunun daha iyi anlaşılabilmesi için kıssaların ihtiva ettiği konular üzerinde durulmuştur. Buna göre Kur'ân kıssalarında işlenen temel konular, iyi ve kötünün çatışması ve sonuçta iyinin kazanması; inanç, tebliğ ve tebliğ metodları; peygamberler ve karşıtları arasındaki mücadeleler ve genel geçer toplumsal kurallardır.

Eserin bu bölümünde ele alınan bir diğer konu da Kur'ân kıssalarının eğitim yönüdür. Kıssalar hem akılcı insanlara hem de duygusal insanlara hitap eder. Dolayısıyla içerisinde her iki kesimin de etkileneceği unsurlar yer alır. Kıssalardaki eğitim, Kur'ân'daki eğitimle aynıdır. Aralarındaki tek fark kıssaların "model" sunuyor olmasıdır. Kıssaların büyük çoğunluğu peygamber kıssalarıdır ve insanlara model olarak tüm yönleriyle Peygamberler gösterilmektedir. Model, örnek göstermenin ise eğitimde yadsınamaz bir yeri vardır. Kur'ân kıssalarının bir diğer özelliği de tekrara yer vermesidir. Aynı kıssa Kur'ân'da farklı yerlerde tekrar tekrar zikredilmektedir. Bu tekrar yöntemi, bir inancın, bir fikrin zihinlere yerleşebilmesi noktasında psikolojide önemli bir yer tutar. Özellikle "Tevhid" inancının akıllara ve kalplere yerleşebilmesi için bu tekrara ihtiyaç vardır. Bu nedenle tekrar edilen konular önemine binâen tekrar edilmiştir ve tekrarlarda tezat bulunmaz.

Yazar, konunun kıssalarla olan ilgisinden ötürü eserin üçüncü bölümünü İsrailiyat için ayırmıştır. Burada, israiliyat kavramının tanımı ve tarihçesinden başlanarak gerektiği kadar detaylı bilgi verilmiştir. Buna göre gerek tefsir kitaplarında gerek Kur'ân kıssalarıyla ilgili geçmiş dönemlerde yapılan çalışmalarda İsrailiyat önemli bir yer tutmaktadır. İslam kültürünün safiyetini yitirmesinde İsrailiyat önemli bir etkidir. İsrailiyat, günümüzde çerçevesini daha da genişletmiş, günümüz İslam toplumlarına damgasını vurmuştur. Geçmişte İslam kültürüne karışmış israiliyatı temizlemek o kadar zor görünmese de günümüz israiliyatını toplumdan söküp atmak kolay değildir. Ciddi ve samimi çabalara ihtiyaç vardır.

Eserin son bölümü Hz. Âdem kıssasına ayrılmıştır. Burada ilk olarak Hz. Âdem kıssasının yer aldığı âyetler Kur'ân'daki sırasına uygun olarak verilmiştir. Ardından ilk olarak Âdem'in halifeliği ele alınmıştır. Burada ve bundan sonra ele alınan konularda yöntem olarak konuyla ilgili âyetler, konuya ilişkin görüşler verilip ardından da bu görüşler müzakere edilmiştir.

İnsanoğlu tarih boyunca daima nereden geldiğini, aslının ne olduğunu merak etmiştir. Hz. Âdem kıssasındaki temel hedef insanın bu merakını giderip, nereden geldiğini, aslının ne olduğunu insana bildirmektir. Ancak kıssa bununla kalmayıp insan için alınması gereken birtakım dersleri, ibretleri ona sunmaktadır. Kıssanın en önemli yönü insanın kâinattaki konumunu belirlemiş olmasıdır. İnsan, yeryüzünde halife olarak yaratılmıştır. Halife kavramı nasıl tanımlanırsa tanımlansın esas olan, onun yeryüzünün yönetimi ile ilgili bir iş olmasıdır. Yani insan yeryüzünün yöneticisidir. Yeryüzündeki her şey onun emrine verilmiştir: *“O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı.”*¹

İnsanın yaratılışı, ona verilen yetki, Allah'ın yanındaki değeri ve imtihanı zikredildikten sonra içerisinde iki ayrı insan tipinin anlatıldığı Hz. Âdem'in iki oğlunun (Habil ve Kabil'in) kıssası ele alınmıştır. Konuyla ilgili âyetler göstermektedir ki Hz. Âdem'in iki oğlunun sergilemiş olduğu bu iki insan tipi her zamanda ve mekanda rastlanabilen insan tipleridir. Bu insan tiplerinden biri, Allah'ın emirlerine bağlı olan ve başkasına haksızlık etmekten sakınan insan tipi iken; diğeri, hakkına razı olmayan, menfaatperest ve saldırgan insan tipidir.

Eserde son olarak Hz. Âdem kıssasının Tevrat'taki anlatımı verilmiş ve ardından da Kur'ân'da yer alan kıssa ile Tevrat'taki şekli mukayese edilmiştir. Buna göre iki kıssada ortak ve farklı olan noktalar bulunduğu gibi birinde zikredilip diğesinde zikredilmeyen hususlar da vardır. Tevrat, tüm kıssalarda olduğu gibi bu kıssada da yer isimlerine, şahıs isimlerine değinmekte ve kıssanın zamanını zikretmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de ise geçmiş zaman kipi kullanılarak olayın geçmişte vukû bulduğu anlatılmakta ancak yer ve tarih belirtilmemektedir. Bu ve buna benzer birtakım farklılıklar Kur'ân-ı Kerim ve Tevrat'taki iki kıssa arasında mevcuttur.

Yazar öncelikle, Kur'an kıssalarının kaynağını açıklamayı hedeflediği bu eserinde konuları mümkün olduğunca ilgili oldukları hususları da dışarıda bırakmadan, konuları iyi izah eden örneklerle ele almıştır. Son derece anlaşılır ve sade bir dille kaleme alınmış olan eserde gereksiz tekrarlar bulunmamaktadır. Yazar Kur'ân kıssalarının kaynağının vahiy olduğunu Kur'ân'dan deliller sunarak izah etmiştir. Eserde, kıssalarda esas olanın alınması gereken ibretler olduğu, tarih bilgisi, yer, şahıs gibi gayeye hizmet etmeyen ayrıntılarla uğraşmamak gerektiği ve Kur'ân'ın da kıssa anlatımındaki üslubunun bu olduğu sık sık vurgulanmıştır. Alanında önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilebilecek bu eser, kıssalarla ilgilenen herkesin, başlangıç olarak derli toplu bilgi edinebileceği bir eserdir. Ayrıca bu eser, Kur'ân Kıssalarına dair derslerde, ders kitabı olarak okutulabilecek niteliktedir.

1 el-Bakara, 2/29.

KİTAP TANITIMI

Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi

Editör: Mustafa Köylü, Nobel Yayıncılık, 1. Basım, Ankara Ocak 2016, 316 s.

İsmail Polat *

Son birkaç asırdır pozitivist düşüncenin hâkim olduğu eğitim sistemleri, öğrencilerin zihinsel ve bedensel gelişimleri üzerine odaklanmış, onların iç dünyalarını besleyen ahlaki ve manevi gelişimlerini gözlenemeyen ve ölçülemeyen nitelikte olduğu için göz ardı etmiştir. Ancak bu durum dünyayı daha yaşanılabilir bir yer haline getirmemiş, aksine insanlık, barış, huzur, sosyal adalet, paylaşma ve eşitlik gibi insani değerlere daha da ihtiyaç duyacak hale gelmiştir. Bunun neticesi olarak ülkeler ve uluslararası kuruluşlar eğitim programlarında değerler eğitimine daha fazla yer açmaya başlamıştır. 1990'lı yıllardan bu yana Batılı ülkeler kendi okullarında değişik adlarla anılsa da değerler eğitimine yer vermeye, UNESCO ise 1995 yılından itibaren uluslararası bir proje olarak "Yaşayan Değerler Eğitimi Programı"nı uygulamaya başlamıştır. Ülkemizde de Milli Eğitim Bakanlığı örgün eğitim kurumları için bir "Değerler Eğitimi" çalışması başlatmıştır. Ayrıca 2004 yılından itibaren ilk ve ortaöğretimdeki derslerin öğretim programları yeniden hazırlanırken her dersle ilişkilendirilebilecek değerler programlara dâhil edilmiştir. Milli Eğitim Bakanlığının attığı bu olumlu adımdan sonra, bu alandaki çalışmalar ivme kazanmış, değerler eğitimi pek çok araştırmancının konusu yapılmıştır.

Mustafa Köylü'nün editörlüğünde hazırlanan "Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi" başlığını taşıyan eser de, değerler eğitimi alanında, konunun hem teorik, hem de pratik boyutunu birleştirerek bir arada bulundurmaya amaçlamıştır. Bu eser sadece örgün eğitim kurumlarında görev yapanlar için değil, aileden başlamak üzere toplumun her kademesindeki insan ve kurumların faydalanabileceği bir kitaptır. Kitap temel olarak üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde değerler hakkında genel bilgi verilmeye, ikinci bölümde değerler eğitiminin verildiği yerlere

* İnönü Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

değ inilmeye, üçüncü bölümde ise, temel İslami değerler açıklanmaya çalışılmıştır. Kitabın en sonunda ise, değerler eğitimcileri için örnek ders anlatımları eklenmiştir.

Giriş kısmında Köylü, değerler eğ itiminin önemine değ inmekte, değerler eğ itiminin niçin gerekli olduğ una dair önemli bulguları sebepleriyle anlatmaktadır. Yazar, ülkemizde son yıllarda değerler eğ itimi ile ilgili çalışmalardan bahsetmekte, fakat bu çalışmaların kapsayıcılığı ve uygulanabilirliği açısından istenilen düzeyde olmadığından hareketle bu alandaki bir ihtiyacı gidermek adına bir grup akademisyenle böyle bir kitabı yazmanın zaruretini belirtmektedir. Aynı zamanda modern eğ itim sisteminin eleştirildiği bu bölümde özellikle modern eğ itim sisteminin getirdiği ilerleme olarak kabul edilen teknolojik gelişmelerin sonuçlarının insan hafızasının alamayacağı derecede yıkıma ve tahribata yol açtığını somut örneklerle ortaya konmaktadır. Yine bu bölümde yazar, özellikle bir psikolog ve toplum bilimci olan Jean Twenge'ın aynı sorunları ele aldığı "Ben Nesli" kitabından alıntılar yapmaktadır.

Kitabın birinci bölümü "Değerlerin Tanımı, Özellikleri, İşlevi, Sınıflandırılması ve Diğer Kavramlarla İlişkisi" ana başlıkları altında Yakup Keskin tarafından yazılmıştır. Keskin, sosyal bilimlere Zaniecki tarafından kazandırılan değer kavramının kökeni ve ne anlama geldiğini belirttiikten sonra, değer kavramının bir terim olarak tanımlanabileceği gibi, insan, toplum, din ve ideoloji gibi farklı açılardan da tanımlanabileceğini belirtmektedir. Değerlerin, diğer kavramlarla olan ilişkisinin irdelendiği bu bölümde; "değer-inanç", "değer-norm", "değer-yargı", "değer-amaç-gaye", "değer-tercih", "değer-tutum", "değer davranış ilişkileri" konuları ele alınmaktadır. Keskin bu bölümde, değerlerin birbirinden bağımsız olmalarının düşünülmemeyeceğini, değerler arasında üstünlük ve öncelik durumuna göre bir hiyerarşinin var olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda değerlerin, sosyal pekiştiricilerle desteklenir veya etkisini kaybeder bir özelliğe sahip olduğunu, bu değerlerin toplumsal bir uzlaşa sonucunda oluştuğunu ve evrensel bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir. Yine farklı kuramcılarının değerler sınıflandırması, değer grupları ve değer tanımları bilgisi sunulmaktadır. Bu bağlamda değerler; "Zorlayıcılık ve Kurumsal İşlevleri Açısından, Ahlaki ve Geleneksel Değerler" başlığı altında; toplumsal, sosyal ve evrensel değerler şeklinde sınıflandırarak tanımlanmaya çalışılmaktadır.

Birinci bölümün ikinci konusu olan "Din, Ahlak ve Değer" konusu Hasan Dam tarafından kaleme alınmıştır. Din-değer ilişkisinin irdelendiği bu konuda öncelikle dinin bir tanımı yapılmaya çalışılmaktadır. Ancak bölgeden bölgeye değişik yorum ve anlayışlarının olması hasebiyle herkesin kabul edeceği ortak bir din tanımının oldukça zor bir iş olduğu belirtilmektedir. Konunun devamında "ahlak" ve "değer" kavramlarına yapılmış farklı tanımlamalara yer verilmekte, özellikle ahlak denildiğinde akla ilk gelen şeyin insan davranışları olduğu fakat değer/değerlerin yapısı ve farklı değişkenlerle olan ilişkisi, çokça araştırılmasına rağmen tam olarak neyi içerdiğine ilişkin henüz bir netliğin sağlanamadığı belirtilmektedir. Sosyoloji, psikoloji, felsefe ve eğ itim bilimleri gibi farklı bilim dallarının ilgilendiği bir konu olmasından dolayı değer kavramının tek bir tanımının oldukça zor olduğu ifade edilmektedir.

Dinin en temel amacının insanlara dünya ve ahiret mutluluğunu kazandırmak olduğunu, dinin insanın yaşaması gereken ahlaki ilkeleri ve değerleri belirlemek ve bu ilkelere ve değerlere bağlı kalarak yaşamasını sağlamaya çalıştığı vurgulanmaktadır.

Birinci bölümün son konusu olan “Değer Eğitimi Yaklaşımları” yine Yakup Keskin tarafından yazılmış, bu konuda “değer”, “ahlak” ve “karakter eğitimi” kavramları açıklanmıştır. Yukarıda sayılan değer eğitimi yaklaşımlarına ilaveten “Vatandaşlık Eğitimi”, “İnsani Değerler Eğitimi”, “Cinsellik Eğitimi” ve “Demokratik Değerler Eğitimi” gibi sınıflandırmaların da yapıldığı belirtilmekte, ancak hangi yaklaşım ve yöntemden söz edilirse edilsin, değerler eğitiminin birtakım teknikleri öğrenerek hazır paket program ve etkinlikleri alıp sınıfta uygulamak yerine, insana bağlı, uygulamalı olarak yapılması gerektiğinin önemine vurgu yapılmaktadır.

Kitabın ikinci bölümünde, “Değerler Eğitiminin Verildiği Yerler” başlığı altında Mustafa Köylü, “Ailede Değer Eğitimi” konusunu irdelemekte bu çalışmada; ailenin tanımı ve temel fonksiyonları, değerler eğitimi açısından ailenin yeri ve rolü ile ebeveynlerin çocuklarına değerler eğitimi verirken nelere dikkat etmeleri gerektiğini belirterek konunun önemine dikkat çekmektedir. Köylü, tıpkı diğer eğitim şekillerinde olduğu gibi değerler eğitiminin de psikolojik ve pedagojik temellerinin olduğunu, bunun da en güzel uygulanacağı yerin ilk eğitim kurumu olan aile olduğunu belirtmektedir. Ancak bu konuda gerçek anlamda bir başarının sadece aile ile sınırlandırılmayacağını da özellikle vurgulamaktadır. Değerler eğitiminin bütün çevrelerce desteklenmesi ve bütün faaliyet alanlarını kapsayacak şekilde yapılması gerektiği belirtilmektedir. Köylü, değerler eğitimi konusunda batı dünyasındaki çalışmalardan faydalanabileceğimizi, ancak batının kültürel yapısı ile çocuk yetiştirme hedeflerinin bizimkiyle birebir örtüşmediğinden bu alandaki çalışmaların batı ahlak anlayışının üzerine değil, kültürel değerlerimiz üzerine bina edilmiş, Kur’an ve Sünnet temelli olması gerektiğini vurgulamaktadır.

İkinci bölümün ikinci konusu olan “Okulda Değerler Eğitimi”ni Mevlüt Kaya ve Osman Taşkın birlikte yazmıştır. Bu başlıkta okullarda değerler eğitiminin önemi, değerler eğitiminin kanun, düzenleme, öğretim programları ve örtük program gibi çeşitli açılardan ele alınması ile değerler eğitiminde öğretmenin rolü ve bu konuda karşılaşılan problemler üzerinde durulmaktadır. Bu konuda da günümüz aile yapısı ele alınmakta, aile yapısındaki olumsuz değişimler, medya, internet gibi iletişim araçlarının olumsuz etkileri ve çoğulcu bir toplum yapısına yönelme gibi nedenler incelenmekte, yine toplumun geleceğini belirleyen kadroların yetiştirildiği okulların değerler eğitimi açısından hayati bir öneme haiz olduğundan dolayı bu konuda yapılması gereken yöntem ve metodlar üzerinde durulmaktadır.

İkinci bölümün son konusu, İbrahim Turan ve Bayramali Nazıroğlu tarafından yazılmıştır. “Medyada Değerler Eğitimi” başlığı altında, medyada değerlerin yer alma biçimi ve medyanın değerler üzerindeki yıpratıcı etkisinden korunmak için yapılması gerekenler üzerinde durulmaktadır. Özellikle medyanın değerler üzerindeki bazı olumsuz etkilerine değinilmekte, ayrıca bu konuda günümüz dünyasında medyanın pek çok alanda belirleyici güce sahip önemli bir öğrenme aracı olduğu,

bunun yanında medya araçlarının etkilerinin her zaman olumlu olduğunu söylemenin mümkün olmadığı belirtilmektedir. Medyanın toplumsal ve kültürler yozlaşmayı tetiklediği, bireyler açısından, biyolojik, psikolojik ve sosyal bazı sorunlara yol açtığı gerçeği üzerine vurgu yapılmaktadır. Bilhassa toplumu ayakta tutan sosyal normlar, ahlaki değerler ve kültür aktarımı gibi önemli meselelerde medyanın olumsuz bir etken olduğu belirtilmektedir. Ayrıca medya araçlarının toplumun bilinçaltına sürekli enjekte ettiği tüketim, para, şöhret, özgürlük vb. kavramlar özellikle çocuk ve gençleri gerçeklerden uzak hayali bir dünyanın etrafında toplamakta; ahlak ve değer kavramlarının içindeki “iyi”, “güzel”, “doğru”, “yanlış” gibi temel unsurları alt üst ettiği belirtilmektedir. Bu noktada medya sahiplerinin ve RTÜK’ün büyük sorumluluğuna dikkat çekilmekle beraber beğeni ve tercihleri ile medyayı yönlendiren toplumun da bu konuda sorumluluk sahibi olduğu özellikle belirtilmektedir.

Kitabın üçüncü ve son bölümü “Temel Ahlaki Değerler” ana başlığı altında Bayramali Nazıroğlu, Ayşegül Gün, Ayşe İnan Kılıç ve Fatih Kaya’nın katkılarıyla hazırlanmıştır. Temel ahlaki kavramlardan olan adalet, doğruluk, alçakgönüllülük, sabır, estetik, şefkat/merhamet, sorumluluk, kanaat/şükür, ilim/hikmet/bilim, hoşgörü, iffet, sevgi/saygı, yardımlaşma, çalışma ve cesaret kavramları ele alınmakta, bu kavramların toplumsal dayanışma, barış ve huzurun teminatı olduğu vurgulanmaktadır. Özellikle bu kavramlara İslam’ın verdiği önem belirtilmekte, konu ile ilgili ayet, hadis ve menkıbelere yer verilmektedir. Konunun devamında günümüz dünyasında toplumsal uzlaşma ve huzuru teminat altına alan bu kavramların son zamanlarda içinin boşaltıldığı ve itibarsızlaştırıldığına dikkat çekilmekte, bu bağlamda temel ahlaki değerlerin yaşatılması için sorumluluk sahibi herkesin bu alanda çok ciddi çalışmalar yapmalarının zorunlu bir hale geldiği vurgulanmaktadır. Kitabın sonunda Faruk Kanger tarafından hazırlanmış “Değerler Eğitimi” derslerinde kullanılmak için uygulamalı örnek ders anlatımlarına yer verilmektedir.

Sonuç olarak editoryal bir çalışmanın ürünü olan “Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi” kitabı değerler eğitimi ile ilgilenenler için hem teorik hem de uygulamaya yönelik olarak kullanabileceği bir kılavuz kitap olma niteliğindedir. Zira ele alınan konular ilahiyatçı psikolog, eğitimci ve toplumbilimci yerli ve yabancı pek çok araştırmacının çalışmaları ve görüşleri ile de desteklenmeye çalışılmıştır. Kitabın bu şekilde değerler eğitimi alanına önemli katkı sağlayacağı söylenebilir.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

1. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 50-200 kelime civarında Türkçe-İngilizce özet; 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
7. Dergiye ulaşan makaleler, ön incelemesi yapıldıktan sonra belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Raporların biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde yazıların yayımı yayın kurulunun takdirine bağlıdır. Yazılar, varsa raporlarda belirtilen düzeltmeler, yazarı tarafından yapıldıktan ve Yayın Kurulu tarafından kontrol edildikten sonra yayımlanır.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilecek yazılar *ilahiatergi@inonu.edu.tr* veya *ifd@inonu.edu.tr* e-mail adreslerinden birine gönderilebilir.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Yazım Ölçüleri şu şekilde olmalıdır.

Kağıt Boyutu	Dikey A4
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Sol Kenar Boşluk	4.5 cm
Alt Kenar Boşluk	6 cm
Sağ Kenar Boşluk	4 cm
Üst Ve Alt Bilgi	Üst Bilgi: 3 cm, Alt Bilgi: 6 cm
Yazı Tipi (Başlık Ve Özet)	Cambria
Yazı Tipi (Metin)	Palatino Linotype
Yazı Tipi Stili (Başlık)	Kalın
Yazı Tipi Stili (Metin)	Normal
Yazı Tipi (Üst Ve Alt Bilgi)	İtalik
Boyutu (Başlık)	14 punto
Boyutu (Özet)	8 punto
Boyutu (Dipnot Metni)	8,5 punto
Boyutu (Yazar Adı Ve Normal Metin)	10 punto
Satır Aralığı	Tek

3. Makale ve yazılarda Chicago ve APA dipnot gösterme sistemlerinden bir kullanılabilir.
4. APA dipnot gösterme sistemini kullanan yazarlar, referansların tam bilgilerini (yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayın evi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago dipnot gösterme sisteminde aynı şekilde makalenin sonunda kaynaklar gösterilmelidir. Yazılar bu sisteme göre yazıldığı takdirde aşağıdaki kaynak gösterme yöntemi takip edilmelidir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise (çev. veya trc.), çevirenin adı., tahkikli (thk.), sadeleştirme (sad:), edisyon (ed: veya haz:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; IV), sayfası (s.), sayfalar arası (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr.22a)
 - b. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.)
 - c. İkinci kez gösterilen aynı kaynaklar, yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı veya kısaltma (örnek: a.g.e.), cilt ve sayfa numarası belirtilmelidir.
 - d. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (a.g.e.), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö. veya v.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).