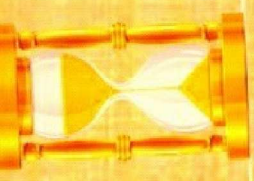


UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY



UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

(An International Peer-Reviewed Journal / Uluslararası Hakemli Dergi)

E-ISSN: 2548-0952

Volume: III, Issue: II, 2018

Sayı: III, Cilt: II, 2018

Editor-in-Chief

Dr. İsmail ŞİMŞEK

Associate Editor

Dr. İsmail YILMAZ

Advisory Board / Danışma Kurulu

Dr. Abdelrahim SAD ALDIN

Dr. Abdullah HAROUNA

Dr. Abdullah M. Nuri Al DERSAWİ

Dr. Adem BİLEN

Dr. Azad Said SUMO

Dr. Hadi SAĞLAM

Dr. Hasan AKKANAT

Dr. İbrahim TAHA

Dr. İsmail ŞİMŞEK

Dr. İsmail YILMAZ

Dr. Kemal POLAT

Dr. Mehmet DAĞ

Dr. M. Şevki AYDIN

Dr. Mustafa SAFA

Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Dr. Sabri ERTURHAN

Dr. Said Al QURANİ

Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Dr. Vahdettin BAŞCI

Dr. Vahit CELAL

Universal Journal of Theology (UJTE) is a double blind peer-reviewed and quarter international journal. Legal responsibility of all published works belong to the authors. No part or full text of the works published in UJTE can be duplicated or distributed without written permission from the publisher. All correspondence with the journal should be via contact details given in the website. Editorial Board retains the right to publish or reject submitted articles.

Correspondence Address / Yazışma Adresi

Universal Journal of Theology

E-ISSN: 2548-0952

<http://dergipark.gov.tr/ujte>

universalteoloji@gmail.com

Editorial Board/Yayın Kurulu

- Dr. Abdelrehim Sad Aldin – Al-Azhar University / Egypt
Dr. Abdullah Harouna – Al Baha University / KSA
Dr. Abdullah M. Nuri Al Dersawi – King Faisal University / KSA
Dr. Abdülcebbbar Kavak – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Abdülkerim Seber – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Ahmet Yarlıkapov- Moskow State Enstitu of
International Relation /Russia
Dr. Ali Yılmaz- Ankara University- Turkey
Dr. Adem Bilen – İstanbul University / Turkey
Dr. Azad Said Sumo – Duhok University / Iraq
Dr. Abdülhadi Sağlam – Erzincan University / Turkey
Dr. Ahmet Koç- Marmara University / Turkey
Dr. Cemal Ağırman- Cumhuriyet University/Turkey
Dr. Fazlı Polat-Atatürk University / Turkey
Dr. Ferhat Maksudov- Institute of Archaeology,
Uzbek Academy of Sciences / Uzbekistan
Dr. Hakkı Aydın- Cumhuriyet University / Turkey
Dr. Hanifi Palabıyık- Atatürk University / Turkey
Dr. Hayati Tetik – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Hasan Akkanat- Çukurova University/Turkey
Dr. Hüseyin Certel- Süleyman Demirel Üniuersity/Turkey
Dr. İbrahim Taha – Al Baha University / KSA
Dr. İlhami Güney- Dumlupınar Üniversitesi/Turkey
Dr. İsmail Yılmaz – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Kamil Kömürcü- Cumhuriyet University / Turkey
Dr. Kemal Polat – Amasya University / Turkey
Dr. Mahmut Çınar- Gaziantep University / Turkey
Dr. Maksut Çetin- İzmir Kâtip Çelebi University / Turkey
Dr. M. Salih Geçit – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. M. Şevki Aydın- Erciyes University/Turkey
Dr. Muhammed Aydın- Sakarya University/Turkey
Dr. Muhammed Şakir Muhammet Salih – Selahattin University / Iraq
Dr. Mustafa Alıcı – Erzincan University / Turkey
Dr. Mustafa Safa – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Raşit Batur- İzmir Kâtip Çelebi University / Turkey
Dr. Ruhattin Yazoğlu- Atatürk University- Turkey
Dr. Sabri Erturhan- Cumhuriyet University / Turkey
Dr. Said Al Qurani – Al-Azhar University / Egypt
Dr. Samagan Myrzaibraimov- Oş Devlet University / Kyrgyzstan
Dr. Sezai Bekdemir- Ağrı İbrahim Çeçen University /Turkey
Dr. Şuayip Özdemir- Amasya University / Turkey
Dr. Temel Yeşilyurt- Erciyes University / Turkey
Dr. Timur Kozukulov- Oş Devlet University- Kyrgyzstan
Dr. Tuncay İmamoğlu- Atatürk University- Turkey
Dr. Vahit Celal – Bartın University / Turkey
Dr. Vahdettin Başçı- Atatürk University- Turkey
Dr. Zübeyir Saltuk-Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey

The Reviewers of This Issue / Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Mehmet DAĞ
Prof. Dr. Adem YERİNDE
Prof. Dr. Mehmet ATALAY
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ
Prof. Dr. Ömer ÇELİK
Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ
Doç. Dr. Mehmet TEYFUR
Dr. Öğr. Üyesi Vahit CELAL
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜL
Dr. Öğr. Üyesi Yasin KILIÇ
Dr. Öğr. Üyesi Naim DÖNER

CONTENTS/ İÇİNDEKİLER

Eğitim Lideri ve Toplumsal Değişme (Education Leader and Social Transformation)	<i>İhsan Nuri DEMİREL</i>	98-108
Esbâb-ı Nüzûl Bağlamında Elestü Bi Rabbikum Kâlû Belâ Mîsâkının Keyfiyet Analizi (The Qualitative Analysis of the Mithaq (ال م ی ناق) Alastu Bi Rabbikum Qâlû Belâ in the Context of Reason of the Revelation (Al-Asbâb Al-Nuzul))	<i>Ali PARLAK</i>	109-132
Din Felsefesi Üzerine Bazı Düşünceler (Some Thoughts on Religion Philosophy)	<i>Tuncay İMAMOĞLU</i>	133-143
Ebü'l-Berekât En-Nesefî ve Adudüddîn El-İcî'nin Eşler Arasındaki Geçimsizlik ve Çözümüne Dâir Görüşleri (Incompatibility Between Wife and Husband and Solutions in the Tafsirs of Abu'l-Berekât En-Nasafi And Adududdin Al- İcî)	<i>Hasan HALİLOĞLU</i>	144-180
Abdurrahmân Câmî'nin Farsça Bir Gazelinin Nakşibendî Şeyhlerinden Edirneli Arabzâde Hâce Mehmed İlmî Efendi Tarafından Yapılan Şerhi (Explanation Made by Edirneli Arab-Zadah Haqe Mehmed İlmî Efendi Than Naqshbandi Sheikhs of Abdurrahman Cami's Persian Poetry)	<i>Müzahir KILIÇ</i>	181-192



EĞİTİM LİDERİ VE TOPLUMSAL DEĞİŞME

EDUCATION LEADER AND SOCIAL TRANSFORMATION

İhsan Nuri DEMİREL

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Eğitim Fakültesi
Eğitim Bilimleri Bölümü
Eğitim Yönetimi, Teftişi, Planlaması ve Ekonomisi
Ağrı-Türkiye
indemirel@yahoo.com

Atıf gösterme: Demirel, İ.N. (2018). Education Leader and Social Transformations, *Universal Journal of Theology* 3 (2), 98-108.

Geliş Tarihi:
25 Mart 2018
Değerlendirme Tarihi:
26 Mart 2018
Kabul Tarihi:
25 Nisan 2018

© 2018 UJTE
E-ISSN: 2548-0952
Tüm hakları saklıdır.

Öz: Bu çalışmada, Ağrı Milli Eğitim Yöneticilerinden, Milli Eğitim Müdürü ve Müdür yardımcılarının, İlköğretim-Ortaöğretim Okul Müdürleri ve okul Müdür Yardımcılarının Eğitim Yöneticiliğine (Eğitim Liderliği) ilişkin bilgi düzeyleri araştırılmıştır. Yöneticilerin, Yöneticilik bilgisi düzeylerinin saptanması için, Yöneticilikle ilgili bilgiler içeren bir anket kendilerine sunulmuştur. Araştırmanın örneklemini Ağrı Milli Eğitim yöneticilerinden 27 müdür, 49 müdür yardımcısı oluşturmaktadır. Araştırmanın bulgularına göre; Yöneticiler, Yöneticilikle (Eğitim Liderliği) ile ilgili soruları, değişen oranlarla, bu konudaki beklentileri "istendik" bir biçimde gerçekleştirerek yanıtlamışlardır. Bulgular, yöneticilerin, liderlik davranışlarına ilişkin bilgilerle donanımlı oldukları sonucuna varılmayı olanaklı kılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Liderlikte bilgi genişliği ve bilgi derinliği, Liderlikte kalma direnci, Liderlikte takas anlayışı.*

Abstract: In present study knowledge levels of the Director of National Education and Vice Directors from Ağrı Provincial Directorate of National Education, Primary and Secondary School Principals and Vice Principals on the issue of Education Directorship (Educational Leadership) have been investigated. To detect Directorship knowledge levels of directors, a questionnaire consisting of information on directorship has been presented to them. The sampling of research is composed of 27 principals and 49 vice principals from Ağrı Provincial Directors of National Education. According to research findings: Directors have given answers to questions on Directorship (Educational Leadership) at varying rates by meeting the expectations in a "desired" manner. Findings reveal that directors are equipped with thorough knowledge on leadership behavior.

Keywords: *In leadership knowledge extension and depth, Persistence to stay in leadership position, Bartering approach in leadership.*

1. GİRİŞ

Since education is a formation of behavioral change, education leader must be viewed as the trailblazer of behavioral transformation process. In leadership, cooperation matters largely. In a different saying leadership relies heavily on cooperation which is kind

of a cooperation contingent upon loyalty and unconditioned submission (Yildirim, 2015). A noticeable approach on leadership claims that leadership is regarded as one attribution of human beings. There are also some approaches which label leadership as the effect that an actor in a social system leaves on the other actors who agree to cooperate. What should be emphasized about leadership is that leadership possesses a guiding nature. In leadership leaving an effect, pushing towards a common objective, guiding are some of the salient elements. In managements, effect-creation is a significant process yet when it is excessively and unnecessarily employed it no longer serves the aim. The person in the position of education leader should keep a fine balance in affecting process and still being able to drive the members. Likewise, so as to continue successfully the process of affecting, an education leader is expected to be familiar with the components of communication, its handicaps and their effects (Şen, 1981, p. 164).

As obvious leadership prioritizes certain objectives and constantly tries to reach these goals. Furthermore, the leader never underestimates the reality that in order to attain particular goals people and groups must be coordinated and motivated. It is possible to draw such a general conclusion on leadership: Affecting and coordination are vitally significant in leadership. How shall it be possible to manifest whether a person in a group is in leader position? There are certain clues to helping to prove this hypothesis: If a person is contributing to a group in understanding their tasks, objectives and targets it means s/he is acting as a leader. If a person proves to be successful in helping a group reach their tasks, objectives and targets and also ensure the continuity of group it means s/he is acting as a leader. Leader is the person who coordinates the group, plans the works and speaks in the name of group. Leader has a wide range of objectives but the main goal is to make sure that the duties are fulfilled as required. In that case to make organization the most productive and logically functional a director is also expected to act as a leader (Yildirim, 2015). Leader may be viewed as someone close since s/he is from the heart of group. Nonetheless it is necessary that in order for someone to become distinguished amidst others and rise as a leader, that person has to be the best amongst us. Just like that someone who goes beyond ordinariness and climb towards distinctiveness must possess certain sets of traits not the same with the group members. Parallel to that someone who proved to be a leader is also expected to be good at fulfilling the expectations of members, establish communication and interaction and have sufficient authority to exercise over members. Such leader type can assist in working efficiently and coordinately. Leader is obliged to implement in the best way elements of planning, organizing, coordinating, directing and

supervising which are termed as the components of leading, channeling and administrating (Tortop, 1993, p. 118).

It is possible that a director in organizational hierarchy meets several handicaps in his/her attempts of leadership; for instance it is likely that an intermediary director can face conflicting pressures. The pressure from the superordinates to ensure productivity and pressure from the subordinates to continue intimate human relations may trigger conflicts in director behaviors. The member who openly supports specific values of leader can rise much easily in the organization. Leadership type of leader is inclined to be affected by the way s/he leads. The necessities of organizational leadership change parallel to the life-term of organization. Charismatic leadership which has a doctrinarian attachment and aggressive nature in the beginning assumes bureaucratic characteristics once the organization is established more firmly. Charismatic leadership is then transformed into legal or bureaucratic leadership. In the organization the hassle between subordinates and leader brings about a numeric rise in the quantity of organizational norms which become further concrete. If it is possible to categorize a particular leadership form as the best this claim proves to be in conflict with situational leadership that denies the existence of one single best way in leadership. Effective leadership is the kind of leadership that can be applied according to the qualities and variables in a certain setting (Aydın, 1992, p. 239).

Leadership roles of directors, particularly an analysis of these roles in terms of educational administration, shall shed light to leadership concept. Thanks to modern administration approach leadership role of education leader gained more weight. It is indeed true that leadership role of education leader has become further important. The leader is required to take action as group leader if s/he is determined to leave an effect. In that case, the most significant mission of director-leader shall be reconciling organizational objectives with group objectives. Thus, the kind of approach that underlines the necessity to consider leader as one component of transformation and director as someone in charge of making the organization live is justified. Is it likely that leader who is the implementer of transformation and director who aims to maintain the status quo shall always occupy separate roles or is it possible that one party could adopt the role of the other one? The director may during the process of making the organization live implement leader's transformative role as well. Otherwise the leader shall always be remembered as reformist while director shall be labeled as not reformist but status-quoist. As a superintendent or official executor of an organization education director can assume leadership image only under certain circumstances. Leadership in educational administration foregrounds

problem-solving capability. It cannot be argued that leaders with no problem solving capacity prove to be influential people. Leader is the man of great deeds; creator and initiator of great plans (Yildirim, & Hasiloglu, 2018). Directors are the ones who can make these plans come true. It is almost impossible to see both leadership and directorship qualities in one single person alone. In a social system it is hard to affect the actions, behaviors, beliefs and feelings of other members without playing leadership role and motivate them to cooperate. A director who is forced to play leadership role is expected to possess knowledge on the attitudes, personalities of teachers as well as sub-groups within organization, their similarities and differences. Any director who possesses knowledge on the characteristics of group obtains the power to enhance the group efficiency. By merging the existing differences, that person can harmonize his/her own leadership attitude with the inclinations of group. Provided that leadership attitude of director is much beyond the expectations of group it is most likely that director leader shall become more empowered (Kaya, 1993, p. 140).

A director who embraces change and reformation and willing to pay for such transformation may be susceptible to the negative effects of the surrounding power structure and local leaders. In that case the leader may face hardships in protecting public benefit and rights. Such conditions that directors may face as regards leadership should be kept in mind. Leadership concept does not correspond to forceful union of people around an objective, pressure to adopt a certain goal or nonvoluntary submission towards an authority. Administration styles that include such situations are far away from reflecting leadership. In the administration style that integrates leadership people voluntarily unite around a common objective and leader. The followers adopt administrative power of leadership willfully. In another saying Followers of leader grant the leader a right to create an effect by giving approval to the effect of leader at the very start (Başaran 1993, p. 172).

METHOD

The purpose of the research is to evaluate the knowledge of levels of the National Education Provincial Directorates of National Education. Opinions of experts were taken. Then, The survey used was adapted to the data processing technique. Trial form prepared in this regard was submitted to an elementary school and high school districts in Ağrı. The findings of the trial form, has proved to be unsuccessful as some procedural questions. indicating the lens compatibility and a measuring tool for measuring the consistency to create a validation that determines the reliability, operational questions that are not

removed and the shape and scope of the survey has taken its final shape. The information obtained from the questionnaires distributed to Ağrı National Education Directors was analyzed according to the purpose of the research and tried to reach a conclusion. Before reaching a conclusion, the information in the questionnaires was tabulated specially by the investigator. This table was helpful in reaching a final result. The participants have been asked to grade accuracy levels of their knowledge on Educational Leadership as “None”, “Partially”, “Substantially” and “Completely”. These options have been respectively graded as 1, 2, 3 and 4 points. Therefore accuracy levels have been expressed in percentages.

Universe and Sampling

Research population constitutes principals from Agri Province National Education Directorate. National Education Ağrı Provincial Directorate has been taken into consideration in the list of universities institutions. It is reasonable to say that the sample is a reflection of the universe, as the main criterion is reached by the majority of the administrators. Sampling covers all the schools in Ağrı and the Provincial Directorates of National Education. In this study, two subject groups have been analyzed. The first group contains School Principals from the Directors of Provincial Directorate of National Education and the other group contains Vice-Principals from the Directors of Provincial Directorate of National Education. Besides, while taking percentage of the research the fractions have not been included in the table. In all percentages, only the last two digits after the comma have been added to the table. The reason for not being able to reach that percentage (100%) is related to the absence of these fractions.

List of the institutions included within sampling:

School Type	Number	%
Secondary School	8	26.92
Primary School	19	73.07
Total Sum	27	100

Not only the schools listed above, but also the Agri Provincial Directorates of National Education were included in the sampling. The National Education Directorate is not listed separately because it is not a school. Subjects were surveyed in the schools where the research was conducted: It has been possible to carry out surveys from Ağrı Provincial Directorate of National Education and almost all schools in Ağrı. The number of managers

who received the survey is 76. 27 attendees are school principals and 49 attendees are assistant principals. This distribution is listed in Table 2 below.

Distribution of Sampling Subjects with respect to Positions:

Position	F	%
Principal	27	35.52
Vice Principal	49	64.47
Total	76	100

Data Gathering

All 27 institutions responded to items. None of the questions has been accepted invalid. Almost all administrators who worked in the schools in Ağrı participated in the survey. In that way 76 directors have been reached to enable an increase in the number of participant subjects. Questionnaires have been distributed personally by the researcher to the directors pursuant to the official permission granted by Ağrı Governorship and pre-knowledge and approval of Directorate of National Education and participants have been requested to complete the questionnaires appropriately prior to submission.

Problem

The level of knowledge about the Education Leadership of Ağrı Provincial Directorates of National Education has been researched.

Sub Problems

- 1- What is the level of knowledge among the Ağrı Provincial National Education Director about the leadership behaviors of the Provincial Director of National Education, Primary Education and Secondary School directors?
- 2- What is the level of knowledge among the Ağrı Provincial National Education Directors, Ağrı Provincial Director of National Education, Elementary and Secondary School Principals' leadership behaviors?

Hypotheses

- 1- Among the Ağrı Provincial National Education Directors, the level of knowledge about the Education Leadership of Ağrı Provincial National Education Director, Elementary and Secondary School Principals is at a "desired" level.
- 2- Among Ağrı Provincial National Education Directors, the level of knowledge about the Education Leadership of Ağrı Provincial Director of National Education, Elementary and Secondary School Principals 'assistants' is at the "desired" level.

Premises

1. Pre-test is sufficient to develop the survey.
2. The expert opinion is sufficient to develop the survey.

3. The views of Ağrı National Education Directors interviewed in the research reflect the reality.
4. Selected research method is compatible with the objective of research.
5. Sampling represents the universe at the desired level.
6. The questionnaire and questions selected and used to collect data are valid and reliable.
7. Obtained data are valid and reliable.

Restrictions

- 1- This research is limited to the views of the Education Leadership and Ağrı Provincial Directorates of National Education.
- 2- The research is limited to the views of Ağrı Provincial Director of National Education, Ağrı Provincial Directorate of National Education, Ağrı province center and secondary school administrators and assistant principal.
- 3- Current research is limited to resources and surveys accessible as data collection tools.

FINDINGS

In this part, the Knowledge Levels of Ağrı National Education Directors have been exhibited via tables. The accuracy levels of the knowledge of Ağrı National Education Directors have been shown in tables. In the research “Completely” and “Substantially” options have been accepted as “Desired” options with high levels of realization.

TABLE-1: “The person performing the role of education leader must integrate the surrounding pressure groups into decision so as to mitigate the reaction against his/her decisions”.

POSITION	ACCURACY LEVEL				TOTAL SUM	
		COMPLETELY (4)	SUBSTANTIALLY (3)	PARTIALLY (2)		NONE (1)
PRINCIPAL	F	9	9	5	4	27
	%	33.33	33.33	18.51	14.81	35.52
VICE PRINCIPAL	F	12	21	8	8	49
	%	24.48	42.85	16.32	16.32	64.47
TOTAL	F	21	30	13	12	76
						100

As evidenced in Table–1; completely option was selected by 9 participates. Substantially was chosen by 9 attendance. Partially was selected by 5. None was selected by 4. Completely was signed by 12 vice-principals. Substantially was selected by 21 of

them. Partially was chosen by 8 attendance. None was chosen by 8. 66% of the principals and 67% of vice principals have fulfilled the expectations in this "desired" way.

TABLE-2: "If an education leader resists against the reforms persistently the main reason underneath may be his/her own ignorance".

POSITION	ACCURACY LEVEL					TOTAL SUM
		COMPLETELY (4)	SUBSTANTIALLY (3)	PARTIALLY (2)	NONE (1)	
PRINCIPAL	F	17	5	4	1	27
	%	62.96	18.51	14.81	3.70	35.52
VICE PRINCIPAL	F	32	10	5	2	49
	%	65.30	20.40	10.20	4.08	64.47
TOTAL	F	49	15	9	3	76
						100

As demonstrated in Table-2; completely option was selected by 17 participates. Substantially was chosen by 5 attendances. Partially was selected by 4. None was selected by one. Completely was signed by 32 vice-principals. Substantially was selected by 10 of them. Partially was chosen by 5 attendance. None was chosen by 2. 81% of the principals and 85% of vice principals have fulfilled the expectations in this "desired" manner.

TABLE-3: "The prerequisite of the profit to take in integrating members within decision is the high readiness level of members".

POSITION	ACCURACY LEVEL					TOTAL SUM
		COMPLETELY (4)	SUBSTANTIALLY (3)	PARTIALLY (2)	NONE (1)	
PRINCIPAL	F	10	12	5	-	27
	%	37.03	44.44	18.51	-	35.52
VICE PRINCIPAL	F	13	23	12	1	49
	%	26.53	46.93	24.48	2.04	64.47
TOTAL	F	23	35	17	1	76
						100

As seen in Table-3; completely option was selected by 10 participates. Substantially was chosen by 12 attendance. Partially was selected by 5. None was selected by anyone. Completely was signed by 13 vice-principals. Substantially was selected by 23 of them. Partially was chosen by 12 attendance. None was chosen by 1. 81% of the principals and 73% of vice principals have fulfilled the expectations in this "desired" manner.

TABLE-4: “It is no problem at all that despite the extensive knowledge of education leader an expert working on behalf of leader in the organization is equipped with in-depth knowledge”.

POSITION	ACCURACY LEVEL					TOTAL SUM
		COMPLETELY (4)	SUBSTANTIALLY (3)	PARTIALLY (2)	NONE (1)	
PRINCIPAL	F	13	10	2	2	27
	%	48.14	37.03	7.40	7.40	35.52
VICE PRINCIPAL	F	18	20	11	-	49
	%	36.73	40.81	22.44	-	64.47
TOTAL	F	31	30	13	2	76
						100

As shown in Table-4; completely option was selected by 13 participates. Substantially was chosen by 10 attendances. Partially was selected by 2. None was selected by 2. Completely was signed by 18 vice-principals. Substantially was selected by 20 of them. Partially was chosen by 11 attendances. None was chosen by none. 85% of the principals and 77% of vice principals have fulfilled the expectations in this "desirable" way.

TABLE-5: “Being a leader and staying as a leader are two wholly separate phenomena”.

POSITION	ACCURACY LEVEL					TOTAL SUM
		COMPLETELY (4)	SUBSTANTIALLY (3)	PARTIALLY (2)	NONE (1)	
PRINCIPAL	F	12	10	1	4	27
	%	44.44	37.03	3.70	14.81	35.52
VICE PRINCIPAL	F	21	18	8	2	49
	%	42.85	36.73	16.32	4.08	64.47

TOTAL	F	33	28	9	6	76
						100

As pictured in Table-5; completely option was selected by 12 participates. Substantially was chosen by 10 attendance. Partially was selected by one. None was selected by 4. Completely was signed by 21 vice-principals. Substantially was selected by 18 of them. Partially was chosen by 8 attendance. None was chosen by 2. 81% of the principals and 79% of vice principals have achieved their expectations on this issue in “desired” manner.

CONCLUSIONS

1. 66% of principals and 67% of vice-principals met the expectations in a “desired” manner for the statement “The person performing the role of education leader must integrate the surrounding pressure groups into decision so as to mitigate the reaction against his/her decisions”.

2. 81% of principals and 85% of vice principals met the expectations in a “desired” manner for the statement “If an education leader resists against the reforms persistently the main reason underneath may be his/her own ignorance”.

3. 81% of principals and 73% of vice principals met the expectations in a “desired” manner for the statement “The prerequisite of the profit to take in integrating members within decision is the high readiness level of members”.

4. 85% of principals and 77% of vice principals met the expectations in a “desired” manner for the statement “It is no problem at all that despite the extensive knowledge of education leader an expert working on behalf of leader in the organization is equipped with in-depth knowledge”.

5. 81% of principals and 79% of vice principals met the expectations in a “desired” manner for the statement “Being a leader and staying as a leader are two wholly separate phenomena”.

SUGGESTIONS

1. The person performing the role of education leader must be trained about the fact that in order to mitigate social and personal reactions against the decisions s/he takes that person is expected to leave the doors open for decision taking participation process.

2. The person performing the role of education leader must be trained not to resist against reforms and that resistance against reforms would be viewed as an indication of his/her lack of confidence.

3. Particular care should be paid to keep high the readiness level of people who shall follow the decisions of education leader.

4. It should be explained more clearly that if the experts that are employed in the organization directed by education leader possess in-depth knowledge this is not a loss but more than an advantage for the organization.

5. It should be underlined that if the person in the position of education leader fails to fulfill his/her responsibilities it shall be hard to secure his/her position longer, and even if s/he manages to stay, there will no longer be much gain.

KAYNAKÇA

Aydın, M. (1991). Educational Administration. Hatipoğlu Press, Ankara.

Başaran, İ.E. (1993). Turkish Education System. Gül Press, Ankara.

Kaya, Y. K. (1993). Educational Administration, Bilim Press. Extended Fifth Press, Ankara.

Şen, S. (1981). Corporation Management, Ankara.

Tortop, N. (1993). Administrative Science, Yargı Press, Ankara.

Yildirim, S. (2017). Raising Historical Consciousness in the Novel "The Giver", a Dystopic Work According to Social Studies Teacher Candidates", Journal of Education and Learning; Vol. 6, No. 3; pp.129-150. ISSN 1927-5250 E-ISSN 1927-5269. Published by Canadian Center of Science and Education.

Yildirim, S.(2015). General View at Prehistoric Era Studies During The First Years of Turkish Republic (1920-1938).Original title: Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Yıllarında Eskiçağ Tarih Araştırmalarına Genel Bir Bakış (1920-1938). Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 10/5 Spring 2015, p. 357-396.

Yildirim, S.& Hasıloğlu, M.A. (2018). Analysis of Scientific Research Related Anxiety Levels of Undergraduate Students'. Universal Journal of Educational Research 6 (2):pp. 313-316.



ESBÂB-I NÜZÛL BAĞLAMINDA ELESTÜ Bİ RABBİKÜM KÂLÛ BELÂ MÎSÂKININ KEYFİYET ANALİZİ

THE QUALITATIVE ANALYSIS OF THE MITHAQ (الميثاق) ALASTU BI RABBIKUM QÂLÛ BELÂ IN THE CONTEXT OF REASON OF THE REVELATION (AL-ASBÂB AL-NUZUL)

Ali PARLAK
D.İ.B.
Rotterdam-Hollanda

Atf gösterme: Parlak, A. (2018). Esbâb-ı Nüzûl Bağlamında Elestü Bi Rabbiküm Kâlû Belâ Mîsâkının Keyfiyet Analizi, *Universal Journal of Theology* 3 (2), 109-132.

Geliş Tarihi: 7 Haziran
2018
Değerlendirme Tarihi: 8
Haziran 2018
Kabul Tarihi: 15
Haziran 2018

© 2018 UJTE
E-ISSN: 2548-0952
Tüm hakları saklıdır.

Öz: Bu çalışmada Araf Sûresi 172'nci âyette bahsedilen mîsâk (söz alma) konusu incelenmiştir. Tefsir kaynaklarında âyetin yorumlanması ile ilgili iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan birincisi rivayet merkezli yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre burada zikredilen mîsâk insanlar yaratılmadan önce ruhlar âleminde alınmıştır. Dirayet merkezli yaklaşıma göre ise bu insanların Allah'ı bilip tanıma kapasitesine sahip olduğunu gösteren temsili bir anlatımdır. Kanaatimizce Hz. Peygamber'e karşı muhalefetin şiddetlendiği bir zaman diliminde indirilen bu âyetin peygamberlik ve vahiy bağlamında anlaşılması daha isabetli bir yaklaşımdır. Burada Hz. Peygamber'i müşriklere karşı teskin etme hedeflenmekte ve onun tarih boyunca cereyan eden bir geleneğin, peygamberlik ve vahiy geleneğinin bir takipçisi olduğu, onun karşılaştığı eleştiri ve muhalefetle ondan önce gönderilen bütün peygamberlerin de karşılaştığı vurgulanmaktadır. İster rivayetler bağlamında isterse temsili bir anlatım olarak kabul edelim; âyetin Hz. Peygamber ve Müslümanların zor günler geçirdiği bir dönemde bugün bizlerin bile anlamakta zorlandığı bir mana ve mefhumdan söz etmesi hikmetten uzak bir durumdur. Âyetin tarihsel süreç içinde vahiy ve peygamber gönderilmesi ile ilgili olduğu, somut bir gerçekliğe delalet ettiği hemen sonra gelen ve Allah'ın âyetleri kendisine geldiği halde ondan yüz çeviren bir kişinin kıssası anlatılarak teyit edilmektedir. Biz bu çalışmada mîsâk almanın peygamberler gönderilmek suretiyle gerçekleştiğini ve âyetin literal yapısının da buna delalet ettiğini ispatlamaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Esbâb-ı nüzul, Mîsâk, Kâlû belâ, Elest Bezmi.*

Abstract: In this article, we try to highlight the Qur'anic term mithaq (الميثاق) "covenant" which mentioned in Surah al-A'râf, verse 172. There are two different approaches in tafsir (Qur'anic exegesis) tradition regarding the subject. First of them is narrative centered approach, according to this, the mithaq (covenant) mentioned here was taken in the realm of souls far before human being are created. Second of them is acumen centered approach, according to this, it is a representative narrative that shows whether these people have the capacity to know and recognize Allah. In our opinion, this verse, which was revealed during a period of time when the opposition against the Prophet was intensified, it is a more accurate approach to understanding it in the context of prophecy and revelation. Here it is aimed to calm the Prophet against the polytheists, and that he is a follower of a tradition that has taken place throughout history, a tradition of prophecy and revelation, criticism and opposition towards him are highlighted which also encountered by all the prophets sent before him. Let us accept the verse as a narrative or a representation in the context of narrations; at that time

when the Prophet and the Muslims had a hard time, it is far from wisdom to talk about a meaning and a concept that even today we hard to understand. The verse is related to the transmission of revelation and prophets in the historical process and manifesting the concrete reality, it is confirmed by telling a short description of a person who comes immediately afterwards and turns away from it when the verses of Allah come to him. In this study we are trying to prove that taking the covenant is done by sending prophets and also the literal structure of the verse is also evident for this.

Keywords: *Tafsir, Revelation (al-asbâbi al-nuzûl) Covenant (mithaq), Qâlû Belâ, the Realm of souls (Bezm-i alast)*

SUMMARY

The Holy Qur'an in seventh century as a verbal appeal was completed in 23 years. After the death of the Holy Prophet, it was compiled into a book. It is important to identify the verbal appeal. There are serious differences between the Qur'an as a verbal appeal and conceived as a written text between the two covers in terms of the consequences. Therefore, verbal and written communication are different from each other. The addressing environment requires an environment that allows communication between the orator and the addressee. This readiness is also supported by unsubstantiated verbal communication. One of the most important reasons why the first interlocutors do not encounter a problem as we have in the sense of the Qur'an, revelation of the Qur'an in a lively dialogue with interlocutors and the interlocutors must be witnessing the non-textual linking that supports understanding and communication. However, with the Holy Qur'an becoming a book, the non-textual context which supports the first interlocutors' understandings has not been fully recorded. This is one of the most important reasons of the fact that the original and unique meaning expressed by the verses in the first passages cannot be revealed. In this context, one of the verses exposed to different meanings in the historical process is surah al-A'raf verse 172.

Although it is not possible to give a definite date regarding the surah, but the surah al-A'raf has been revealed in Mecca. The historical environment in which was the surah revealed not unfamiliar to the nature of prophecy, it was corresponded the period in which the social opposition had intensified against Muhammad's prophethood. It was a time when Muslims have become a community and Islam has begun to institutionalize. The Meccan pagans accused Prophet Muhammad of being a poet, a crazy, a magician and a liar. However, one of the most fundamental criticisms that the Holy Prophet could

not be an ambassador sent by Allah was his objections that he was an ordinary person, not worthy of this work.

The surah al-A'raf is a manifesto to the Meccan polytheists who criticize and reject the Holy Prophet severely with the reason that he is an ordinary man and the figures of the perpetual torment are depicted in detail. Firstly Adam-Satan story in which the polytheists who did not accept Muhammed as the Messenger of Allah are assimilated to Satan exhibits similar behavior towards Adam is introduced. Later, the stories of Noah, Hud, Saleh, Lot, and Shuaib and Mûsa, which share a similar destiny to the Prophet and encounter the same opposition, are described. Towards the end of story of Moses, It tells the story of a group of Jewish, who are inherited the Torah but in time acted against the orders and prohibitions of the Torah. Because this group behaved as a fallacy, Sinai Mountain was raised upon them, they are told again to take hold of the commandments and prohibitions of the Torah and the stage of taking a word on their application is explained. This promise does not refer to an abstract thing, it refers the orders and prohibitions mentioned in the Torah.

When the context within Surah is taken into account, the meaning of the verse emerges as follows. O Muhammad, your Lord, sent Noah, Hud, Saleh, Lot, Shuaib, and Moses to their people and took promise from them and the people who came after them by sending prophets to them as well. These communities just as it is in the prophets and tribes that described here in story, they themselves also witnessed the prophets who were sent to them. That communities also invited themselves through our Prophets to believe in verses referring tawhid such as: "Am I not your Lord?" and they have addressed the question, and said: "Yes, we have testified." We (Allah) also have witnessed, these incidents took place in the historical process. The reason why we have sent prophets to all the human and ghost groups throughout history, therefore, on the Day of Resurrection, you shall not take refuge behind a subject that we were unaware of it (as we should believe in Allah's unity). The second important reason for sending prophets is explaining the in following verse, you shall not take refuge behind a subject that our ancestors were pagans and we were the next generations, who came after them. Now it is explained in the form that you cannot destroy us because we follow the polytheistic belief that they have made and become a tradition.

In our opinion, this verse, which was revealed during a period of time when the opposition against the Prophet was intensified, it is a more accurate approach to

understanding it in the context of prophecy and revelation. Here it is aimed to calm the Prophet against the polytheists, and that he is a follower of a tradition that has taken place throughout history, a tradition of prophecy and revelation, criticism and opposition towards him are highlighted which also encountered by all the prophets sent before him. Let us accept the verse as a narrative or a representation in the context of narrations; at that time when the Prophet and the Muslims had a hard time, it is far from wisdom to talk about a meaning and a concept that even today we hard to understand. The verse is related to the transmission of revelation and prophets in the historical process and manifesting the concrete reality, it is confirmed by telling a short description of a person who comes immediately afterwards and turns away from it when the verses of Allah come to him. As a result of this study, appropriate to the verse's historical and literal context, at the same time, the meaning of the message dimension to the fore should be as follows:

(O Prophet) your Lord (as in followers of Prophet Noah, Hud, Saleh, Lot, Shuaib and Muses) took the word (through the prophets) from the communities of men who came after them. Those human communities also witnessed this. He asked them, "Am I not your Lord?" They also said, "Yes, You are our Lord." We (Allah) also witnessed this. For you to know (We have sent prophets to you throughout history), Just as you should not say, on the Day of Resurrection, we were unaware of this (as we should believe in Allah's unity), or our ancestors before us were pagans and we are the generation after them: will you punish us for what they have done in the false path.

ÖZET

Kur'ân-ı Kerîm miladi VII. yüzyılda şifahi bir hitap olarak yaklaşık 23 yılda tamamlanmış, Hz. Peygamberin vefatından sonra kitap haline getirilmiştir. Burada şifahi hitap tanımlaması önemlidir. Kur'an'ın şifahi bir hitap olması ile iki kapak arasında yazılı bir metin olarak tasavvur edilmesi arasında doğuracağı sonuçlar bakımından ciddi farklılıklar vardır. Zira sözel ve yazılı iletişim birbirinden farklıdır. Hitap ortamı, hatip ve muhatap arasında iletişimin gerçekleşebilmesine imkan veren bir ortamın olmasını zorunlu kılar. Bu hazır bulunuşluk iletişim anındaki söz dışı karinelerle de desteklenir. İlk muhatapların Kur'an'ı anlamada bizim karşılaştığımız şekliyle bir sorunla karşılaşmalarının en önemli sebeplerinden biri Kur'an'ın muhataplarla canlı bir diyalog halinde indirilmesi ve muhatapların anlama ve iletişimi destekleyen metin dışı bağlama şahit olmalarıdır. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'in kitap haline gelmesi ile ilk

muhatapların anlamalarına destek olan metin dışı bağlam tam anlamıyla kaydedilememiştir. Buda âyetlerin ilk muhataplar nezdinde ifade ettiği özgün ve biricik anlamın ortaya çıkarılamamasının en önemli sebeplerinden biridir. Bu bağlamda tarihsel süreç içinde farklı anlamlara maruz kalmış âyetlerden biri de Â'raf Sûresi 172'nci âyettir.

Kesin bir tarih vermek mümkün olmamakla beraber A'raf Sûresi Mekke'de nazil olmuştur. Sûrenin nazil olduğu tarihsel ortam, peygamberlik olgusuna yabancı olmayan ancak Hz. Muhammed'in peygamberliğine karşı toplumsal muhalefetin şiddetlendiği bir döneme tekabül etmektedir. Müslümanların bir topluluk haline geldiği ve İslam dinin kurumsallaşmaya başladığı bir dönemdir. Mekkeli Müşrikler Hz. Peygamberi mecnunluk, kâhinlik, şairlik ve sâhirlikle itham ediyorlardı. Bununla beraber Hz. Peygamberin Allah tarafından gönderilen bir elçi olamayacağına dair en temel eleştirilerinden birisi de onun bu işe layık olmadığı, sıradan bir insan olduğu şeklindeki itirazlarıydı.

Â'raf sresi Hz. Peygamber'i sıradan bir insan olduğu gerekçesi ile şiddetli bir şekilde eleştiren ve kabul etmeyen Mekkeli müşriklere bir manifesto niteliğindedir ve Sûrede uhrevi azap figürleri detaylı bir şekilde tasvir edilmektedir. Önce Hz. Peygamber'i Allah'ın elçisi olarak kabul etmeyen müşrikleri Hz. Âdem'e karşı benzer tavrı sergileyen Şeytan'a benzeten Hz. Âdem-İblis kıssası anlatılmaktadır. Daha sonra Hz. Peygamberle benzer kaderi paylaşan ve aynı muhalefetle karşılaşan Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Salih, Hz. Lût ve Hz. Şuayb ve Hz. Mûsa'nın kıssaları anlatılmaktadır. Hz. Mûsa kıssasının sonlarına doğru ise Tevrat'a vâris kılınan ancak zamanla Tevrat'taki emir ve yasaklara karşı lakayt davranan bir grup Yahudi din adamının hikâyesi anlatılmaktadır. Bu grubun lakayt davranması sebebiyle Sina Dağı'nın onların üzerlerine kaldırılarak yeniden Tevrat'taki emir ve yasaklara sınıksız sarılmaları ve onu tatbik etmeleri hususunda söz alınma sahnesi anlatılmaktadır. Buradaki söz alma Tevrat'ta zikredilen emir ve yasaklar üzerinde olup soyut bir şeye işaret etmemektedir.

Sûre içindeki bağlam dikkate alındığında âyetin anlam muhtevası şu şekilde ortaya çıkmaktadır. Ey Muhammed senin Rabbin Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Salih, Hz. Lût, Hz. Şuayb ve Hz. Mûsa'yı kavimlerine gönderip söz aldığı gibi onlardan sonra gelen insan topluluklarına da Peygamber göndererek vahye muhatap kıldı ve onlardan da söz aldı. Bu insan toplulukları da tıpkı burada kıssaları anlatılan peygamber ve kavimlerinde olduğu gibi kendilerine gönderilen peygamberlere bizzat şahit oldular. O insan

toplulukları da Peygamberlerimiz aracılığı ile kendilerini tevhid inancına davet anlamına gelen: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sualine muhatap oldular ve: “Evet Sen bizim Rabbimizsin dediler”. Tarihsel süreç içinde gerçekleşen bu hadiselere Biz (Allah) de şahit olduk. Tarih boyunca bütün insan ve cin topluluklarına peygamberler göndermemizin sebebi kıyamet günü biz bundan (Allah’ın birliğine iman etmemiz gerektiğinden) habersizdik gibi bir bahanenin arkasına sığınmamanız içindir. Peygamberler göndermenin ikinci önemli gerekçesi ise bir sonraki âyette bizim atalarımız müşrikti biz de onlardan sonra gelen nesillerdik. Şimdi onların yaptığı ve bir gelenek haline getirdiği şirk inancına uymamız sebebiyle bizleri helak mi edeceksin dememeniz için şeklinde izah edilmektedir.

Kanaatimizce Hz. Peygamber’e karşı muhalefetin şiddetlendiği bir zaman diliminde indirilen bu âyetin peygamberlik ve vahiy bağlamında anlaşılması daha isabetli bir yaklaşımdır. Burada Hz. Peygamber’i müşriklere karşı teskin etme hedeflenmekte ve onun tarih boyunca cereyan eden bir geleneğin, peygamberlik ve vahiy geleneğinin bir takipçisi olduğu, onun karşılaştığı eleştiri ve muhalefetle ondan önce gönderilen bütün peygamberlerin karşılaştığı vurgulanmaktadır. İster rivayetler bağlamında isterse temsili bir anlatım olarak kabul edelim; âyetin Hz. Peygamber ve Müslümanların zor günler geçirdiği bir dönemde bugün bizlerin bile anlamakta zorlandığı bir mana ve mefhumdan söz etmesi hikmetten uzak bir durumdur. Âyetin tarihsel süreç içinde vahiy ve peygamber gönderilmesi ile ilgili olduğu, somut bir gerçekliğe delalet ettiği hemen sonra gelen ve Allah’ın âyetleri kendisine geldiği halde ondan yüz çeviren bir kişinin kıssası anlatılarak teyit edilmektedir. Bu çalışmamız sonucunda âyetin lafzi ve tarihsel bağlama uygun düşen, aynı zamanda mesaj boyutunu ön plana çıkararak anlamı şu şekilde olmalıdır;

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۖ سَهَدْنَا ۚ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾

(Ey Peygamber) Senin Rabbin (Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Salih, Hz. Lût, Hz. Şuayb ve Hz. Mûsa’nın kavimlerinde olduğu gibi) onlardan sonra gelen insan topluluklarından da (peygamberler aracılığı ile) söz aldı. O insan toplulukları da buna şahit oldular. Onlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sordu. Onlar da “Evet Sen bizim

Rabbimizsin” dediler. Biz de buna şahit olduk. Kıyamet günü biz bundan (Allah’ın birliğine iman) habersizdik ya da bizden önce atalarımız müşrikti, biz de onlardan sonra gelen nesilleriz, şimdi sen batıl yolda olanların yaptıkları sebebiyle bizi cezalandıracak mısın? dememeniz için (tarih boyunca sizlere peygamberler gönderdik)

GİRİŞ

Bu çalışmada tarih boyunca farklı yaklaşımlara konu olan ve Araf Sûresi 172’nci ayette geçen mîsak konusunun mahiyeti incelenmeye çalışılacaktır. Tefsir kaynaklarında konunun anlaşılması ile ilgili iki ana yaklaşım ve yorum bulunmaktadır. Ayetin zahiri anlamı ile ilişkilendirilen ve çeşitli rivayetlerle de desteklenen birinci yaklaşıma göre mîsak hadisesi ruhlar aleminde gerçekleşmiştir. İslam toplumundaki ilmi ve entelektüel gelişmelere paralel olarak daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan dirayet merkezli yaklaşıma göre ise bu ayette bahsedilen mîsak kavramı temsili bir anlatıma tekabül etmekte olup insanın Allah’ı tanımaya meyilli olarak yaratıldığını ifade etmektedir. Akla daha uygun olan dirayet merkezli yaklaşım da dahil olmak üzere her iki yaklaşımın da ayetin lafzi yapısı ile uyuşmadığını, burada farklı bir şeyden bahsedildiğini ispatlamaya çalıştık. Yaklaşım tarzımızın arka planını oluşturmak maksadıyla Kur’an’ın nüzul ve tarihsel süreçte ortaya çıkış keyfiyeti ana hatlarıyla incelenmeye çalışılmıştır.

Vahiy zincirinin son halkası olan Kur’ân-ı Kerîm mîlâdî VII. yüzyılda şifahi bir hitap olarak yaklaşık 23 yılda tamamlanmıştır. Şüphesiz bu şifahi hitabın ilk ve doğrudan muhatabı Hz. Peygamber ve onun içinde yaşadığı kültür ve geleneğin doğal mensupları olan toplumun diğer fertleridir.¹ Kur’ân-ı Kerîm’in varlık sahasına çıkıp bir kitap haline gelmesi geçmiş toplulukların yaşadığı vahiy tecrübesinden önemli farklılıklar taşımaktadır. İlk muhatapların Hz. Peygamberden iki kapak arasında gökten bir kitap indirmesini talep etmeleri bu farklılığın bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.² Vahyin geliş keyfiyetindeki bu farklılığı Hz. Peygamberin hayatında da müşahede etmek mümkündür. Kur’an’da hayat hikâyeleri ve tevhid mücadeleleri anlatılan peygamberler³ ile Hz. Peygamberin siretini karşılaştırdığımızda Hz. Peygamberin hayatının oldukça sade olduğu, diğer peygamberlerin hayatlarında ise mucize faktörünün belirgin bir şekilde öne çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamberin peygamberliğini ispat eden en büyük mucizesinin Kur’an olduğu,

¹ Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Srelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 225.

² Bk. el-Furkân 25/32; el-Kasas 28/44.

³ Mehmet Altuntaş, “Kur’an’da Peygamberlere Gönderilen ‘Suhuf/Kitaplar’ Üzerine Bir Değerlendirme”, *Turkish Studies* 11/12 (2016), DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9913>, 1-24.

sonradan tedavüle giren mucize türü anlatımların ise onu diğer peygamberlerle yarıştırmaya ve kıyaslanmanın bir tezahürü olduğu söylenebilir. Son vahiy tecrübesiyle birlikte insanların hissiyatına hitap eden mucizelerle imana davet yerine düşünerek imana davet belirgin bir şekilde ön plana çıkarılmış ve insanın aklî melekesine vurgu yapılmıştır.⁴ İman ile akıl arasındaki zorunlu ilişki ortaya çıkarılmaya çalışılarak mucizenin iman ile zorunlu ve doğal bir ilişkisi olmadığı vurgulanmış, din ve iman olgusu doğal ve reel bir gerçeklik olarak sunulmuştur.

Kur'an vahyinin varlık alanına çıkış keyfiyeti hem Kur'an tasavvurumuz hem de Kur'an'ın anlaşılması bakımından önemlidir. Kur'ân-ı Kerîm muhtelif zaman dilimlerinde farklı hadiselerle istinaden vahyolunan şifahi hitabın bir araya toplanmasından oluşmuştur. Burada şifahi hitap tanımlaması önemlidir. Bu tasavvur ile iki kapak arasında yazılı bir metin olarak tasavvur etmek arasında doğuracağı sonuçlar bakımından ciddi farklılıklar vardır. Zira sözel ve yazılı iletişim birbirinden farklıdır. Hitap ortamı, hatip ve muhatap arasında iletişimin gerçekleşebilmesi için hazır bir ahdi zihniye sahip olmalarını zorunlu kılar.⁵ Bu hazır bulunuşluk iletişim anındaki söz dışı karinelerle de desteklenir. Hitapta söz ile hatibin ifade etmek istediği mana aynıdır. Hitapta doğru bir iletişimin gerçekleşip gerçekleşmediğini hatibin test etme imkanı vardır. Yazılı iletişimde ise metnin anlatmak istediği mana kendine özgü bir hüviyet kazanmış ve bu yazarın zihnindekinden bağımsızdır.⁶ İlk muhatapların Kur'an'ı anlamada bizim karşılaştığımız şekliyle bir sorunla karşılaşmamalarının en önemli sebeplerinden biri Kur'an'ın muhataplarla canlı bir diyalog halinde indirilmesi ve muhatapların anlama ve iletişimi destekleyen metin dışı bağlama şahit olmalarıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'in vahiy geleneği ve tecrübesine getirdiği bu tabii ve sade açılımı muhatap kitle ile girdiği diyalektikte de görmek mümkündür. Allah'ın Kur'an vahyi ile tekrar tarihe müdahalesi, hayatın doğal akışı içinde yaşamını sürdüren, köklü ve güçlü bir gelenek teşekkül ettirmiş olan Arap toplumuna yine tabii mecrada bir rehberlik etme ve yol göstermedir. Kur'an vahyi çeyrek yüzyıl boyunca parça parça ve her bir parçası o tarihte yaşanmakta olan reel gerçeklikle diyalog halinde inmiştir. Bu diyalog halinin doğal bir neticesi olarak Kur'an vahyi sadece normatif beyanlarda bulunmakla kalmamış, muhatapların soruları, tepkileri, beklentileri haleti ruhiyelerine

⁴ Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî*, Trc. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 95.

⁵ Mehmet Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 303.

⁶ Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Kitâbiyât 2004), 58.

doğrudan ya da dolaylı olarak atıfta bulunmuştur.⁷ Kur'an vahyi ilk muhatapların sahip olduğu kültür ve geleneğe güçlü atıflarda bulunmuştur. Kur'an ve Sünnette ahval-i şahsiye hukuku, ibadetler, dini ritüeller, suç ve cezalarla ilgili vaz' edilen hükümler ile cahiliye dönemindeki uygulamalar arasındaki benzerlik ve birçok konudaki birebir aynîlik Kur'an vahyinin muhatap kitlenin tecrübe ve deneyimine verdiği önemi ifade etmektedir.⁸ Bu yüzden ne Kur'an metnini ikiz kardeşi mesabesindeki kurucu ümmetin yaşam pratiğinden kopararak okumanın ne de Hz. Peygamber'in ve kurucu ümmetin sünnetini onu varlık sahasına çıkartan ve meşruiyetinin belgesi olan Kur'an metninden bağımsız okumanın tutarlı bir tarafı olabilir.⁹ Kur'an metni ve kurucu ümmetin tecrübesi etle tırnak gibidir. Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamak ve reel hedeflerini tespit edebilmek için ilk muhatapların hayat tecrübeleri, onların geçirdiği değişim ve dönüşüm ile birlikte okumak gerekmektedir.¹⁰

Hz. Peygamber Kur'an'ı tebliğ etmeye başladığı andan itibaren yaşadığı toplumun din anlayışı ve geleneğine bir tehdit olarak algılanmış ve az sayıda sahabe ile varoluş mücadelesi vermiştir.¹¹ Bu çetin mücadelenin sonucunda Mekke'den Medine'ye hicret etmiş, Medine'deki sosyo politik durum yine hep teyakkuzda olmayı ve varoluş mücadelesi vermeyi zorunlu kılmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan vahiy tecrübesini entelektüel bir çalışmaya dönüştürme kapasitesine sahip olan sahabenin önde gelenleri kendilerini siyasi bir sorunun içinde bulmuştur. Karşılaşılan siyasi sorun zamanla kriz ve iç çatışmalara dönüşerek topluma çok ağır bedeller ödetmiştir. Bu iç çatışmalarda ilk neslin vahiy tecrübe ve deneyimine şahitlik eden çok sayıda sahabenin katledilmesi, yazılı kültürün de gelişmemesi sebebiyle sadece hafızalarda kayıtlı olan çok sayıda bilginin kaybolmasına ve ilk muhatapların vahiy tecrübeleri ile ilgili entelektüel çabaların çok daha sonralara tehir edilmesine sebep olmuştur. Mekke döneminde nazil olan ve yaklaşık olarak Kur'an'ın üçte ikilik bir bölümüne tekabül eden seksen civarında Sûrenin esbâb-ı nüzûlü ile ilgili elimizde yeterli bir veri bulunmamasının¹² en önemli sebeplerinden birisi kurucu ümmetin varoluş mücadelesi ve yaşadığı ağır siyasi krizlerdir. Meydana gelen bu boşluğu

⁷ Ömer Özsoy, "Vahiy Geleneği Bağlamında İkiz Doğum Olarak Kur'an Vahyi: Kuran Metni ve Kurucu Ümmet", *Kur'an Çalışmaları Vakfı Sempozyum Dizisi 2* (İstanbul: Ekim 2017), 222.

⁸ Mustafa Öztürk, "Kur'an Hükümlerinin Tarihsel ve Yerel Bağlamı: Cahiliye Devri Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiye Hukuku Örneği", *Birey ve Toplum: Altı aylık Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2011), 46.

⁹ Özsoy, "Kuran Metni ve Kurucu Ümmet", 225.

¹⁰ Mehmet Altuntaş, "İşârî Tefsir Ve Cemal Halvetî'nin Fâtîha ile Fil-Nâs Sûrelerine İlişkin İşârî Yorumları", *Uluslararası Amasyalı Âlimler Sempozyumu* (Amasya: 21-23 Nisan 2017), ed. Şuayip Özdemir – Ayşegül Gün (Ankara: KIBATEK Aralık 2017), 223-234.

¹¹ Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2016), 40.

¹² Öztürk- Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 19.

doldurmak kolay olmamıştır. Bu açığı kapatmak için ya israiliyat türü malzemeler ya da imajinatif rivayetler istihdam edilmiştir. Bu bağlamda anlaşılması en zor âyetlerden birisi de geleneğimizde Müslümanlığımızın başlangıcı olarak kabul edilen ve “elest bezmi” olarak kavramsallaşan tasavvurun dayandırıldığı Â’raf Sûresi 172’nci âyettir.

ÂYETİN YORUMUYLA İLGİLİ GELENEKSEL YAKLAŞIMLAR

Â’raf Sûresi 172’nci âyetin anlaşılmasına yönelik tefsir kaynaklarımızda iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan birincisi rivayet, ikincisi ise dirayet merkezli yaklaşımdır. Genellikle tefsir kaynaklarında bu iki temel yaklaşımı tekrarlar mevcuttur. Sadece bu genel yaklaşımları zikredip kritiğini yaptıktan sonra kendi değerlendirmemizi ortaya koymaya çalışacağız. Âyetin yaygın kabule göre bir sonraki âyetle beraber meali şöyledir;

“Vaktiyle Rabbin Ademoğullarının bellerinden soylarını alıp çıkardı ve onlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sordu. Onlar da “Evet Sen bizim Rabbimizsin” cevabını verdiler ve böylece Allah onları (bu ikrarlarıyla) kendilerine şahit yaptı. Biz bunu; kıyamet günü bizim bundan (Tek bir Allah’a inanmamız gerektiğinden) haberimiz yoktu... Ya da, “Bundan önce atalarımız şirke düşmüş, biz onlardan sonra gelen nesilleriz. Rabbimiz! Şimdi sen batıl yolda olanların yaptıkları işler yüzünden bizi cezalandıracak mısın?” demeyesiniz diye yaptık.” (el-A’râf 7/172)¹³

1.1. Rivayet Merkezli Yaklaşım

Söz konusu âyetin tefsiri ile ilgili olarak zikredilen ilk rivayetlerde “Allah insanlığın atası olan Hz. Âdem’i yarattığında onun sırtını sıvazladı ve kıyamete kadar yaratacağı bütün neslini zerrelere halinde eline alarak Ben sizin Rabbiniz değil miyim? diye seslendi. Onlarda Sen bizim Rabbimizsin dediler” şeklindedir.¹⁴ Bu ana rivayet zamanla yapılan ilavelerle geliştirilmiştir. Farklı varyantlarında “Allah Hz. Âdem’i yarattı onun sırtına sağ ile dokundu ve ondan zürriyetini çıkardı. Sonra bunları cennet için yarattım onlar cennetliklerin amellerini işler dedi. Sora yine Hz. Âdem’in sırtına solu ile mesh etti, dokundu ve zürriyetini çıkardı. Sonra bunları cehennem için yarattım bunlar cehennemliklerin amellerini işler dedi. Adamın birisi kalkıp “Ya Rasulallah o zaman amel etmenin faydası nedir?” diye sordu. Hz. Peygamber “Allah bir kulu cennet için yarattı mı onun cennetliklerin amelini işlemesini ister. Sonunda o da cennet ehlinin

¹³ M. Cemal Sofuoğlu v. dğr., *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali* (İzmir: TDV Yayınları, 2016), 172.

¹⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camiu'l- Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an* (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 6: 110-111

amellerinden bir amel üzerine iken ölür. Allah da onu cennetine koyar. Bir kulu da cehennem için yarattı mı onun da cehennemliklerin ameli işlemesini ister. Sonunda o da cehennemliklerin amelini işlerken ölür. Allah onu cehenneme koyar.” buyurdu.¹⁵

Başka bir rivayette ise Hz. Âdem’in sırtından alınan zürriyetinin ona arz edildiği, onların içinde nurani bir sima gördüğü, bu simanın kime ait olduğunu sorunca, bu kişinin Hz. Davut olduğu söylenince Hz. Âdem’in onun ömrü ile ilgili sorduğu, onun ömrünün 60 yıl olduğu bildirilince Hz. Âdem’in benim ömrümden kırk yıl alıp ona verin dediği, daha sonra Hz. Âdem’e ölüm meleği gelince benim ömrümden daha kırk yıl kalmadı mı diye sorduğu, bunun üzerine Meleğin sen kırk yıllık ömrünü soyundan gelecek olan Davut’a verdin deyince Hz. Âdem’in bunu reddettiği, bu sebeple zürriyetinden gelenlerin inkarcı olduğu, Hz. Âdem ve zürriyetinin unutkan olduğu şeklinde farklı rivayetler bulunmaktadır.¹⁶ Yine bazı rivayetlerde bu mîsâk alma sırasında kalemin kuruduğu, zenginlik ve fakirlik olmak üzere kıyamete kadar olacak olan her şeyin kararlaştırıldığı bilgileri yer almaktadır.¹⁷ Bu bağlamda zikredilen rivayetlerin ana omurgasını Hz. Âdem’in yaratılmasından sonra Allah’ın onun sırtını sıvazlaması ve kıyamete kadar yaratacağı bütün zürriyetini zerrelere halinde eline alarak onlarla âyette geçen diyalogu gerçekleştirdiği ve söz aldığı muhtevası oluşturmaktadır.

Öncelikle Â’raf Sûresi 172’nci âyet bağlamında zikredilen rivayetlerin âyet ile hem gramer hem de içerik açısından doku uyumsuzluğu bulunmaktadır. Zira âyette Hz. Âdem’den değil ademoğullarından bahsedilmektedir. Yine âyetin insanın sulb denen bir maddeden yaratılmasından bahsettiği ve bu yaratılış sürecine insanların şahit tutularak Allah’ın kudretini tanıyabilecekleri şeklindeki yaklaşımın da âyette hiçbir mesnedi bulunmamaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de el-insanın alak, nutfe ve meniden yaratıldığını ifade eden âyetler Kur’an ve Hz. Peygambere karşı gelen, yeniden dirilme gerçeğini kabul etmeyen kâfir ve müşrik insanı, tarih içinde ete kemiğe bürünmüş varlık sahasına çıkmış ve yaşamış insanı konu edinmekte ve seni bir damla basit bir sudan mükemmel bir varlık haline getiren Allah hiç şüphesiz çürümüş kemikleri yeniden diriltmeye kâdirdir mesajı vermektedir.¹⁸ Bu bağlamdaki âyetlerin mesaj boyutunun perdelenip epistemolojik bir bağlamda okunması yanlış ve verilmek istenen asıl mesajı örtmektedir. Diğer taraftan Allah’ın insanlık olarak hiçbir ferdimizin hatırlamadığı bir

¹⁵ Taberî, *Camiu’l- Beyân*, 6: 112.

¹⁶ Taberî, *Camiu’l- Beyân*, 6: 113.

¹⁷ Taberî, *Camiu’l- Beyân*, 6: 111.

¹⁸ Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 133-34.

varlık ve zaman boyutunda söz alması ve bizleri bundan sorumlu tutması O'nun adalet sıfatıyla bağdaşmamaktadır. Söz konusu âyetin bu rivayetler etrafında anlaşılmaya çalışılması Kur'ân-ı Kerîm'de güçlü bir şekilde vurgulanan imtihan olgusu, özgür irade ve yaptıklarımızdan sorumlu tutulacağımız gerçeği ile çelişmektedir. Ayrıca rivayetlerde Hz. Davut'a atıfta bulunulması isrâiliyât ihtimalini güçlendirmektedir.

1.2. Dirayet Merkezli Yaklaşım

Dirayet merkezli yaklaşımın başını çeken Zemahşeri (ö. 538/1144) bu âyette insan nesillerinin sulblerinden alınması ve kendilerine şahit tutulmalarını temsili ve tahyili bir anlatım olarak değerlendirmektedir. Bunun anlamı Allah'ın rububiyeti ve vahdaniyeti ile ilgili bütün delilleri insana göstermesi, insana doğuştan bahşedilen, hidayet ve dalaleti ayırt etme yetisi olan akıl ve basireti ile bu delillere şahit olmasıdır. Buradaki muhavere Allah sanki "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?!" diye sormuş, insanlar da, "Evet, Sen bizim Rabbimizsin; kendimiz adına buna şahitlik eder, senin vahdaniyetini ikrar ederiz" diye karşılık vermişlerdir. Zemahşeri bu tür temsili anlatım örneklerinin Kur'an'da, Hz. Peygamberin hadislerinde ve Arap dilinde çok yaygın olduğunu söylemektedir.¹⁹

Kur'ân-ı Kerîm'de birçok temsili anlatım örnekleri bulunmaktadır. İman ve küfrün mahiyetini anlatmak için karanlıkta ateş yakan adam,²⁰ fırtınaya tutulmuş adam,²¹ inkar edenlerin amellerinin boşa gideceğini ifade etmek için şiddetli rüzgarın savurduğu kül,²² inananlar ve inkarcıların yaptığı infakın kıymet ve değerini anlatmak için verilen ekin örneği²³ bunlardan bazılarıdır. Bu temsili anlatımların ortak özelliği açık ve seçik olmasıdır. Yani muhatapların yaşadığı ve şahit olduğu bir olay üzerinden mesaj verilmektedir. Bu âyeti kastedilen temsili anlatım bağlamında değerlendirdiğimizde herkes tarafından anlaşılabilir açıklık ve seçkilikte değildir. Kanaatimize göre burada temsili bir anlatım yoktur. Âyetin lafzı ve gramer yapısı muayyen bir olaya delalet etmekte olup temsili bir anlatım içermemektedir. Buradaki temsili anlatım çıkarımına salt âyetten hareketle değil bu bağlamda nakledilen rivayetlerden hareketle ulaşıldığı anlaşılmaktadır.

¹⁹ Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzil* (Lübnan-Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3: 169-170.

²⁰ Bk. el-Bakara 2/17.

²¹ Bk. el-Bakara 2/18.

²² Bk. İbrâhîm 14/18.

²³ Bk. el-Bakara 2/261, 264.

2. ÂYETİN ÖZGÜN ANLAMI ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

2.1. Âyetin Konusu

Â'raf Sûresi 172'nci âyetin konusunu tespit ederken siyak ve sibakına bakmakta yarar vardır. Bir önceki âyette İsrailoğullarının söz vermesi ve Allah'ın bunların sözünü kabul etmesi anlatılmaktadır. Her ne kadar burada konu biraz kapalı olarak ifade edilse de diğer âyetlerle birlikte değerlendirildiğinde muğlaklık ortadan kalkmaktadır. Aynı konu Bakara Sûresinde şöyle anlatılmaktadır; “Hani Sînâ dağına üzerinize (düşüverecekmiş gibi) yükselttiğimiz sırada sizden söz almış ve şöyle emretmiştik: “Allah'ın azabından korunmanız için size verdiğimiz kitaba sınımsız sarılın, içindeki hükümleri hakkıyla yerine getirin.” (el-Bakara 2/63) Kur'ân-ı Kerîm şifahi bir hitap olması ve hitap ortamında mütekellim ve muhatapın iletişimi gerçekleştirecek bir ahdi zihniye sahip olmalarından dolayı aynı hadise ve olaylar farklı kelimeler kullanılarak anlatılmaktadır. Şifahi iletişimde kelimeler kadar mütekellim ve muhatap arasındaki bu ahdi zihni de önemlidir. Anlam ve mesajın gerçekleşmesinin en önemli teminatlarından biri de budur. Bunu Kur'ân-ı Kerîm'de değişik vesilelerle anlatılan kıssaları incelediğimizde görmek mümkündür. Mesela Â'raf Sûresi ve Sâd Sûresindeki Hz. Mûsa kıssalarını karşılaştırdığımızda bu anlatım farklılıklarını kolayca fark etmek mümkündür.

Kur'an'ın bu üslup özelliğini daha iyi izah etmek için Hz. Mûsa ateşi gördüğü vakit Allah'ın Hz. Mûsa'ya hitap şekillerinin anlatıldığı âyetlere bakmak yeterlidir. Neml Sûresinde “Oraya gelince seslenildi: Ateşin içinde bulunan da çevresinde olan da mübarek kılındı. Âlemlerin Rabbi olan Allah münezzehtir.” (en-Neml 27/8.) buyurulmuş iken Kasas Sûresinde ise “Oraya gelince o mübarek yerdeki vadinin sağ kenarındaki ağaçtan kendisine şöyle seslenildi: Ey Mûsa âlemlerin Rabbi olan Allah benim ben!” (el-Kasas 28/30) buyurulmuş, Tâ-hâ Sûresinde ise “Ona gelince kendisine seslenildi: Şüphesiz ben senin Rabbinim ayağındakileri çıkar. Aşır geldiğin kutsal bir vadidesin” (Tâhâ 20/11,12) buyurulmuştur.²⁴ Yine Hz. Mûsa'nın korkusu aynı bağlam içinde farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Bir yerde “Al onu korkma!”, (Tâhâ 20/21) başka bir yerde “Asanın yılan gibi hareket ettiğini görünce arkaya dönüp kaçtı. Ey Mûsa korkma, çünkü benim nezdimde elçiler korkmaz.”(en-Neml 27/10) buyurulmuştur. Bunlardan başka aynı olayı anlatmak için bir yerde “racfe” başka bir yerde “sayha” diğer bir yerde ise “tâğiye” kelimesi kullanılmıştır. Yine Mûsa kıssasında taştan su

²⁴ Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasâsî*, 85.

fıskırması bir yerde “fenfecerat” başka bir yerde ise “venbeceset” kelimeleri ile tasvir edilmiştir.²⁵ Kelime dizgeleri ve kullanılan kelimeler farklı olsa da bu üç âyet aynı olayı betimlemektedir. Hitapta bir olayın aynı şekilde anlatılması sıkıcılık verir ancak farklı kelimeler ve üslup kullanılması muhatapın olay her anlatıldığında farklı bir olay anlatılıyormuş gibi dikkatini çeker.

Mütekellim ve muhatap arasındaki ahdi zihniyi sadece dilsel bağlam ile sınırlamak mümkün değildir. Bu durum söz dışı kültürel ve geleneksel bağlamda da bulunmaktadır. Özellikle erken dönem Mekkî Sûrelerde o toplumun anlam dünyası ve geleneksel hafızasında önemli bir yere sahip olan peygamberler ve hadiselerle atıfta bulunulması ancak detaylı açıklama yapılmamasına rağmen yadırganmaması bu muvadaanın daha geniş bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir. Örneğin Allah “Hz. Mûsa’nın haberi sana geldi mi?” (en-Nâziât 79/15) buyurduğunda muhatap olan Hz. Peygamber kendisinin de Hz. Mûsa gibi bir peygamber olduğunu rahatlıkla anlayabiliyor ve fazladan bir açıklama ihtiyacı hissetmiyordu. Yine “Rabbinin fil ashabına ne yaptığını görmedin mi?” (el-Fîl 105/1) âyetinin atıfta bulunduğu tarihsel hadiseyi mütekellim ve muhatap gayet iyi bilmekteydi. Muhataplar nezdinde bu hadiseyi hiç duymamış gibi bir tepki oluştuğuna dair bir rivayetle karşılaşmıyoruz. Yine Â’lâ Sûresinde “Bütün bunlar önceki sahifelerde Hz. İbrahim’e ve Mûsa’ya verilen sahifelerde anlatılmıştır.”(el-Â’lâ 87/18,19) buyurulmuş, Hz. İbrahim ve Hz. Mûsa ile ilgili detaylı bilgi verilmemesine rağmen bu figürlerin toplum tarafından yadırgandığına dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Mekke döneminde nazil olan ilk Sûrelerde anlatılan kıssaların çoğu Arab-ı baide olarak bilinen Âd, Semûd kavimleri ile Yemen bölgesinde yaşadıkları bilinen Sebe, Tübbâ’ gibi halklarla ilgilidir. Adem-İblis, Nuh, Lut Firavun ve Süleyman ile ilgili kıssalar da Arapların yaşadığı çevrelerde yaygın olarak bilinen kıssalardandır.²⁶ Kur’an’da işaret edilen²⁷ Müşriklerin Hz. Peygamberin Kur’an’ı Ehlikitaptan Addas ve Cebr²⁸ gibi adamların yardım etmesi neticesinde uydurduğu iddiaları, onların Tevrat ve İncil ile Kur’an’da anlatılan kıssalara aşina olduklarını göstermektedir. Bu da genel anlamda gösteriyor ki Kur’ân-ı Kerîm muhatapların sahip olduğu kültürel ve geleneksel havzada yabancı olunan olay ve figürlerden bahsetmemektedir. Bu sebeple nüzul

²⁵ Halefullah, *Kur’an’da Anlatım Sanatı el-Fennu’l-Kasâsî*, 85.

²⁶ Mustafa Öztürk, *Kur’an Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 235.

²⁷ Bk. el-Furkân 4-5.

²⁸ Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili*, 271.

sıralamasına bakmaksızın Bakara Sûresi 63. âyet ile Araf Sûresi 171. âyetin aynı hadiseden bahsettiğini ve bunun da İsrailoğullarından alınan mîsâk olduğunu söyleyebiliriz. Yine metin içi siyak ve sibaktan hareketle 172'nci âyetin konusunun da mîsâk olduğunu mukaddemen istifsar edilen gerekçelerden hareketle söylemek mümkündür. Kur'an'ın üslup özelliğinde sıklıkla görüldüğü şekliyle mîsâk kelimesi burada hazf edilmiştir.

2.2. Kavramsal Çerçeve

Burada ana hatlarıyla bu çalışmanın konusu olan âyette geçen temel kavramlar incelenecektir. Zira kavramların delaletlerini doğru tespit etmek âyetin özgün anlamına ulaşmamızı kolaylaştıracaktır. Kavramlar incelenirken âyetteki sıralama esas alınmakla birlikte bu çalışmada ileri sürülen farklı yaklaşımın dayandığı en önemli kavramın “zuhûrihim” kelimesi olduğunu peşinen belirtmek isteriz.

2.2.1. Rab

Kur'an'da ilahi isim/sıfat olarak Allah lafzından sonra en çok kullanılan “Rab” kelimesidir.²⁹ Rab kelimesi erken dönem Mekkî Sûrelerde her şeyin malik ve sahibi, itaat edilen efendi anlamlarında kullanılmaktadır. Bu Sûrelerde rab kelimesinin sıklıkla kullanılma sebebi temelde Allah inancı olan ancak ibadeti tamamen kendi uydurdukları putlara has kılan müşrik geleneğe itiraz ve onlara doğru bir alternatif sunma çabasıdır.³⁰ Nitekim Allah'tan başka ibadet etmek amacıyla rab edinmeyi eleştiren âyetlerde bu durum daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.³¹ İhlas Sûresinin nüzul sebebi bağlamında zikredilen hâdisede de rab kelimesinin kullanılmasından; mevcut müşrik geleneğe bir eleştiri ve bir olan Allah'a ibadet düşüncesinin yerleştirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Müşrikler Hz. Peygamber'e gelerek: “Ey Muhammed bize rabbini ve onun nesebini anlat. O'nu kim yarattı; o altından mı, gümüşten mi yoksa demirden mi?”³² Bu rivayette rab kelimesinden muhatapların kendi ilahları olan putlara alternatif bir şeyden bahsedildiğini anladıkları anlaşılmaktadır. Mekkeli müşriklerde Allah inancı vardı ancak bu inanç şirke dayalı olduğu için hiçbir mana ifade etmiyor adeta deistik bir tanrı anlayışını çağırıyordu. Çünkü şirke dayalı inanç sisteminde ibadet ve taat putlara yapılırdı. Rab kelimesi ile rubûbiyyet ve ubûdiyyete Allah'ın daha layık olduğu

²⁹ Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili*, 229.

³⁰ Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili*, 227-228.

³¹ Bk. el-En'âm 6/164.

³² Taberî, *Camii'l- Beyân*, 12: 740.

vurgulanmaktadır.³³ Bu âyette de rab kelimesinin rubûbiyyet ve ubûdiyyet anlamları ön plana çıkmaktadır.

2.2.2. Mîsak

Sözlükte “güvenmek itimat etmek” anlamındaki sika (vüsük) veya “sağlam ve muhkem olmak” anlamına gelen “v-s-k” kökünden türemiş olan mîsâk sağlam ahit ve anlaşma demektir. Kur’ân-ı Kerîm’de 25 âyette geçen mîsâk kelimesi dini mahiyette olup çerçevesi belli olan sözleşme anlamına gelmektedir. Nitekim Kur’an’da Allah’ın peygamberlere vahyettiği tevhid inancını yayması, ümmetlerinden de peygamberlere ve onun getirdiği emir ve nehiylere uyma konusunda söz alması mîsâk kelimesi ile ifade edilmektedir.³⁴ Mîsâk kelimesinden mahiyeti belli olan bir söz alma ve verme kastedildiğini³⁵ gösteren âyetlerden birisi de Bakara Sûresinde geçmektedir. Bu âyette Allah “Biz İsrailoğullarından Allah’tan başkasına tapmayacağınıza, ana-babaya, akrabaya, yetimlere ve yoksullara iyi davranacağınıza, insanlara güzel söz söyleyeceğinize, namazı kılıp zekâtı vereceğinize dair kesin söz almıştık. Çok azınız hariç verdiğiniz sözden döndünüz. (Ey Medineli Yahudiler) tıpkı atalarınızın yaptığı gibi şimdide siz size gönderilen hakikatten (Kur’an’dan) yüz çeviriyorsunuz.” buyurmaktadır. (el-Bakara 2/83) Bu âyette belirtildiği gibi mîsâk kelimesi ile gerçek bilgiye dayalı ve taleplerin net olarak belirtildiği bir ahit ve sözleşme kastedilmektedir. Peygamberlerden alınan söz de³⁶ onlara gönderilen vahiy bağlamında olup onu tatbik etme ve açıklama ile sınırlıdır. Kanaatimize göre bu âyete konu olan mîsâk da vahye dayalı ve dünya hayatında gerçekleşen bir ahitleşmedir.

2.2.3. Zuhûr

Sözlükte açık, sarıh, sırt, arka gibi anlamlara gelen “zhr” kelimesi Kur’an’da kullanıldığı bağlama göre farklı anlamlar ifade etmektedir. Bunlardan bazıları, gizlinin zıddı anlamında açık, yardım etmek, açığa çıkarmak, terk etmek anlamında arkaya atmak, yeryüzü, galip olmak gibi anlamlarda kullanılmaktadır.³⁷ “zhr” kelimesi iki âyette arka taraf anlamında kullanılmıştır. “Evlerinize kapı yerine arka taraftan girmeniz iyilik değildir. Asıl iyilik Allah’tan sakınmaktır.” (el-Bakara 2/189) “Amel defteri arkasından verilen kimse” (el-İnşikâk 84/10) Arapça’da “zhr” kelimesinin arka taraf

³³ Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili*, 231.

³⁴ Salime Leyla Gürkan, “Mîsâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları), 30: 172-173.

³⁵ Ebu’l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 1: 44.

³⁶ Bk. el-Ahzâb 33/7.

³⁷ Râğib El-İsfahânî, “Zhr”, *el-Müfredât fî Elfâzi’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru’ş-Şamiyye, 2002), 540.

anlamında kullanıldığı deyimler de mevcuttur. “Zahartu bikeza halleftuhu ve lem eltefit ileyhi”³⁸ buradaki kullanımı onu terk ettim geride bıraktım anlamındadır. Yine “akrânu’z-zahr: ellezine yecûneke min verâike ev min verai zahrike fi’l harb” deyimini savaşta senden sonra senin arkandan gelen kişiler anlamına gelmektedir.³⁹

Dilin esnek yapısı ve ifade kalıpları sözel iletişim ve şifahi kültürde kelimelerin kök anlamlarından çok farklı anlamlarda kullanılmasına imkan vermektedir. Zaten sınırlı sayıda kelimelerle sınırsız denebilecek mefhumları ifade etmemiz ve iletişimi gerçekleştirmemiz bu esnek yapı sayesinde mümkün olmaktadır. Buna en güzel örnek yine aynı kökten türeyen ve cahiliye Araplarında bir tür boşanma anlamında kullanılan “zihar” örnek verilebilir. Kelimenin kök anlamı ile bu bağlamda kazandığı geleneksel ve kültürel anlam arasında akli bir irtibat bulunmamaktadır. Ancak gelenekte böyle bir mefhumu ifade edecek şekilde kullanılmaktadır.

Kanaatimize göre bu âyetteki “zuhûrihim” kelimesi de insan bedeninin bir parçası olan sırt anlamında değil de “halfihim” anlamında yön ve cihete delalet etmektedir. Kelimeye bu anlamı vermek pek de uzak bir ihtimal olmayıp anlam yükleme olarak değerlendirilmemelidir. Âyette kullanıldığı bağlamda kelimenin sırt anlamında kullanılması ve anlaşılması âyetin literal anlamından ziyade bu bağlamda nakledilen rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Sözel iletişimde anlamı güçlendiren metin dışı bağlam da hesaba katıldığında buradaki “zuhûrihim” kelimesi “halfihim” yani arkalarından şeklinde anlaşılması daha isabetlidir. Zira sözdeki veya şifahi hitaptaki mana/maksat kelimelerden ziyade, bu hitaba tanıklık eden insanların ortak tecrübesinde ortaya çıkan ima ve işaretlerdir. Ayrıca bir söz mütekellimin ifade ve üslup tarzına bağlı olarak birçok farklı mana ve maksat taşıyabildiği gibi birkaç kelimelik ifade de telaffuz edildiği bağlam içinde farklı işlevler üstlenebilir. Sözdeki asıl mana ve maksadı tespitite o sözün nasıl ve ne şekilde söylendiği meselesinin yanında ne zaman, nerede, kime ve ne maksatla söylendiği gibi hususlarda son derece önemlidir. Bu sebeple özellikle şifahi söylemlerde kelimenin özgün anlamını tespit edebilmek için kelimeyi özgün bağlamında değerlendirmek gerekir.⁴⁰

³⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 541.

³⁹ Ebû'l- Fazl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, “Zhr”, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4: 600.

⁴⁰ Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 208.

2.2.4. Züriyet

“Züriyet” kelimesinin küçükleri ve yetişkinleri kapsayacak şekilde bir kullanımı olsa da genelde küçükleri, evlatları, çocukları ifade etmek için kullanılır. Kişinin kendinden sonra gelen nesli anlamına gelmektedir. Tekil formunda kullanılsa da çoğul mana ifade etmektedir.⁴¹ Züriyet kelimesi Kur’an’da çok tekrar edilen bir kelime olup her seferinde evlat ve torun anlamında kullanılmıştır.⁴² Bu âyette de aynı anlamda kullanılmıştır.

2.2.5. Şehide

Âyetin anlamının doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için bu kelimenin delaletinin belirlenmesi önem arz etmektedir. “ş-h-d” fiili bir şeyin aslına gözle görerek ya da gözle görmek derecesinde kesinlik ifade eden basirete dayalı delillerle vakıf olmak anlamına gelir. Bir şeyin aslına görerek vakıf olmak diğer delillere istinaden vakıf olmaktan daha değerlidir.⁴³ Kur’an’da farklı türevleriyle birlikte 35 yerde geçen şehide fiilinin çoğu yerde öznesi Allah’tır. “Ey Kitap Ehli Allah yaptıklarınıza şahit iken (görmekte) niçin Allah’ın âyetlerini inkar ediyorsunuz.” (Âl-i İmrân 3/98) “Ben onları ne gökler ve yerin ne de kendilerinin yaratılışına tanık (göstermek) kıldım.” (el-Kehf 18/51) “Şüphesiz Allah yaptığınız her şeye şahittir (görmektedir).” (en-Nisâ 4/33) Bu âyette hem “şehidnâ” hem de “eşhedum alâ enfusihim” ibareleri görmek ve tanıklık etmek anlamında kullanılmıştır. Kanaatimize göre âyette geçen görme ve şahit olma anlamındaki “şehidnâ” ifadesinin faili Allah’tır. Bu fiilin failinin Allah ve melekler olduğu yönünde rivayetler de bu tezi desteklemektedir.⁴⁴

3. ÂYETİN LİTERAL VE TARİHSEL BAĞLAMDAKİ ÖZGÜN ANLAMI

Çalışmamızın konusunu teşkil eden Â’raf Sûresi 172’nci âyet üzerine iki adet genel hüküm cümlesi inşa edilmektedir. Bunlardan birincisi “...Kıyamet günü biz bundan gafildik demeyesiniz.” diğeri ise “Bundan önce atalarımız şirke düşmüş, biz onlardan sonra gelen nesilleriz. Rabbimiz! Şimdi sen batıl yolda olanların yaptıkları işler yüzünden bizi cezalandıracak mısın?’ demeyesiniz.” Bu iki hüküm cümlesinin tam olarak neden bahsettiğini ve delaletinin ne olduğunu tespit etmemiz bizi bu hüküm cümlelerinin inşa edildiği önermelerin mahiyeti hakkında aydınlatacaktır. Kur’ân-ı

⁴¹ İsfahânî, *el- Müfredât*, 327.

⁴² Elif Efendi Hasîrîzâde, *En Nuru’l Furkan Fî Şerhi Lugati’l-Kur’an*, thk. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu 2015), 1: 417.

⁴³ İsfahânî, *el- Müfredât*, 465.

⁴⁴ Taberî, *Camii’l- Beyân*, 6: 117.

Kerîm’de her topluluğa peygamber gönderildiğini ifade eden âyetler bulunmaktadır.⁴⁵ Bunlardan birisi de En’am Sûresinde bulunmaktadır. Bu âyette ahirette gerçekleşecek olan bir manzara tasvir edilerek bütün insan ve cin topluluklarına peygamber gönderildiği söyle ifade edilmektedir; “Ey cin ve insan toplulukları size kendi hemcinsinizden âyetlerimi anlatmak ve böyle bir gün ile karşılaşacağınızı haber vermek için peygamberler gelmedi mi?! Onlar da evet geldiler ve biz onların geldiğine şahit olduk dediler...” (el-En’âm 6/130) Bütün insan ve cin topluluklarına peygamber göndermenin gerekçesi bir sonraki âyette şöyle açıklanmaktadır; “(Her topluluğa peygamber gönderilmesinin sebebi) senin Rabbin bir peygamber gönderip uyardıkça (onlar bu hakikatlerden) habersiz (gâfil) iken hiçbir beldeyi helak etmez.” (el-En’âm 6/131) Burada peygamberlerin gönderiliş amacı dini anlamda cehalet ve bilgisizliği ortadan kaldırmak olarak ifade edilmektedir.

Tarih boyunca Allah tarafından gönderilen peygamberlere karşı inkârcıların tavır ve tutumları birçok âyette değişik şekillerde ifade edilmekle⁴⁶ beraber Zuhur Sûresinde külli bir kaide olarak şöyle beyan edilmektedir; “Biz senden önce ne zaman bir beldeye bir uyarıcı gönderdiysek o beldenin ileri gelenleri biz atalarımızı bir din üzerine bulduk ve onların izinden gidiyoruz demişlerdir.” (ez-Zuhur 43/23) Burada da insanların gönderilen peygamberler karşısındaki tutumları ve kendilerini savunma biçimleri genel bir ilke olarak tasvir edilmektedir. Her topluma peygamber göndermenin gerekçesi ve insanların peygamberlere karşı takındığı tavırların ifade edildiği âyetler ile Â’raf Sûresi 172’nci âyet üzerine inşa edilen hükümler arasında üslup ve muhteva bakımından mutabakat bulunmaktadır. Dolayısı ile üzerine hüküm inşa edilen önermelerin muhtevası da peygamberlik ve vahiy ile ilgili olmalıdır.

Kesin bir tarih vermek mümkün olmamakla beraber Â’raf Sûresi Sa’d Sûresinden sonra Cin Sûresinden önce Mekke’de nazil olmuştur.⁴⁷ Sûrenin nazil olduğu tarihsel vasat, peygamberlik olgusuna yabancı olmayan⁴⁸ ancak Hz. Muhammed’in peygamberliğine karşı toplumsal muhalefetin şiddetlendiği, Müslümanların bir topluluk haline geldiği ve yeni dinin kurumsallaşmaya başladığı bir döneme tekabül etmektedir. Mekkeli Müşrikler Hz. Peygamberi mecnunluk,⁴⁹ kâhinlik,⁵⁰ şairlik⁵¹ ve sâhirlikle⁵²

⁴⁵ Bk. en-Nahl 16/36; Fâtır 35/24; er-Ra’d 13/7; el-İsrâ 17/15; eş-Şuarâ 26/ 208.

⁴⁶ Bk. el-Mâide 5/104; el-A’raf 7/28; Yunus 10/78; el-Enbiyâ 21/53; eş-Şuarâ 26/74; Lokmân 31/21; ez-Zuhur 43/22.

⁴⁷ Mahmut Ay, *Kur’an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak -HZ. Mûsa Kıssası Örneği* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017) 299.

⁴⁸ Bk. Fâtır 35/42.

⁴⁹ Bk. el-Hicr 15/6.

⁵⁰ Bk. et-Tûr 52/29.

itham ediyorlardı. Bununla beraber Hz. Peygamberin Allah tarafından gönderilen bir elçi olamayacağına dair en temel eleştirilerinden birisi de onun bu işe layık olmadığı, sıradan bir insan olduğu şeklindeki itirazlarıydı.⁵³

Â'raf Sûresi Hz. Peygamber'i sıradan bir insan olduğu gerekçesi ile şiddetli bir şekilde eleştiren ve kabul etmeyen Mekkeli müşriklere bir manifesto niteliğindedir ve Sûrede uhrevi azap figürleri detaylı bir şekilde tasvir edilmektedir. Önce Hz. Peygamber'i Allah'ın elçisi olarak kabul etmeyen müşrikleri Hz. Âdem'e karşı benzer tavır sergileyen Şeytan'a benzeten Hz. Âdem-İblis⁵⁴ kıssası anlatılmaktadır. Daha sonra Hz. Peygamberle benzer kaderi paylaşan ve aynı muhalefetle karşılaşan Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Salih, Hz. Lût ve Hz. Şuayb ve Hz. Mûsa'nın kıssaları anlatılmaktadır. Hz. Mûsa kıssasının sonlarına doğru ise Tevrat'a vâris kılınan ancak zamanla Tevrat'taki emir ve yasaklara karşı lakayt davranan bir grup Yahudi din adamının hikâyesi anlatılmaktadır. Bu grubun lakayt davranması sebebiyle Sina Dağı'nın onların üzerlerine kaldırılarak yeniden Tevrat'taki emir ve yasaklara sınımsız sarılmaları ve onu tatbik etmeleri hususunda söz alınma sahnesi anlatılmaktadır.⁵⁵ Buradaki söz alma Tevrat üzerinde olup soyut bir şeye işaret etmemektedir. Şayet Sûreyi kompozisyon kurallarına göre bölümlere ayırmak gerekirse Kur'an vahyini anlatan ilk âyetler giriş, İsrailoğullarından söz alma sahnesinin anlatıldığı âyete kadarki bölüm gelişme bölümünü olarak nitelenebilir. 172'nci âyetten sonraki bölüm ise sonuç bölümü olarak tanımlanabilir.

Sûre içindeki bağlam dikkate alındığında âyetin anlam muhtevası şu şekilde ortaya çıkmaktadır. Ey Muhammed senin Rabbin Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Salih, Hz. Lût Hz. Şuayb ve Hz. Mûsa'yı kavimlerine gönderip söz aldığı gibi onlardan sonra gelen insan topluluklarına da Peygamber göndererek vahye muhatap kıldı ve onlardan da söz aldı. Bu insan toplulukları da tıpkı burada kıssaları anlatılan peygamber ve kavimlerinde olduğu gibi kendilerine gönderilen peygamberlere bizzat şahit oldular. O insan

⁵¹ Bk. et-Tûr 52/ 30; el-Enbiyâ 21/5; es-Sâffât 37/36; el-Hâkka 69/41.

⁵² Bk. el-Müddessir 74/18-25.

⁵³ Bk. es-Sâd 38/8; el-Kamer 54/25; ez-Zuhruf 43/31; el-Mü'minûn 23/24, 33.

⁵⁴ Taberi Sâd Sûresi'ndeki Adem-İblis kıssasına şöyle bir yorum getirmektedir; Bu kıssa Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyen, Allah tarafından ona indirilen Kur'an'a uymayı "İçimizde bunca büyük adam varken vahiy ona mı nazil olmuş" "Muhammed en nihayetinde sizin bizim gibi sıradan bir insan" gibi küstahça sözler söyleyen Mekkeli müşriklere bir ihtar ve ikazdır. Şeytan'ın kibirlenerek Adem'e secde etmeyip, bunu da ben ondan daha hayırlıyım, beni ateşten yarattın onu topraktan diyerek gerekçelendirip rahmetten kovulduğu gibi Mekkeli müşriklerin de Hz. Peygambere karşı kibirlenerek böyle bir duruma maruz kalmamaları konusunda uyararak içindir. Kanaatimize göre söz konusu kıssa burada da aynı maksatla kullanılmıştır. Taberi, *Camîu'l- Beyân*, 10: 606.

⁵⁵ Muhammed Ebû Zehra, *Zehretü't- Tefâsir* (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi 1974), 6: 3002.

toplulukları da Peygamberlerimiz aracılığı ile kendilerini tevhid inancına davet anlamına gelen “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sualine muhatap oldular ve: “Evet Sen bizim Rabbimizsin.” dediler. Tarihsel süreç içinde gerçekleşen bu hadiseler Biz de şahit olduk. Tarih boyunca bütün insan ve cin topluluklarına peygamberler göndermemizin sebebi kıyamet günü biz bundan (Allah’ın birliğine iman etmemiz gerektiğinden) habersizdik gibi bir bahanenin arkasına sığınmamamız içindir. Tarih boyunca peygamberler göndermenin ikinci önemli gerekçesi ise bir sonraki âyette bizim atalarımız müşrikti biz de onlardan sonra gelen nesilleriydik. Şimdi onların yaptığı ve bir gelenek haline getirdiği şirk inancına uymamız sebebiyle bizleri helak mi edeceksin dememeniz için şeklinde izah edilmektedir.

Kanaatimizce Hz. Peygamber’e karşı muhalefetin şiddetlendiği bir zaman diliminde indirilen bu âyetin peygamberlik ve vahiy bağlamında anlaşılması daha isabetli bir yaklaşımdır. Burada Hz. Peygamber’i müşriklere karşı teskin etme hedeflenmekte ve onun tarih boyunca cereyan eden bir geleneğin, peygamberlik ve vahiy geleneğinin bir takipçisi olduğu, onun karşılaştığı eleştiri ve muhalefetle ondan önce gönderilen bütün peygamberlerin karşılaştığı vurgulanmaktadır. İster rivayetler bağlamında isterse temsili bir anlatım olarak kabul edelim âyetin Hz. Peygamber ve Müslümanların zor günler geçirdiği bir dönemde bugün bizlerin bile anlamakta zorlandığı bir mana ve mefhumdan söz etmesi hikmetten uzak bir durumdur. Âyetin tarihsel süreç içinde vahiy ve peygamber gönderilmesi ile ilgili olduğu, somut bir gerçekliğe delalet ettiği hemen sonra gelen ve Allah’ın âyetleri kendisine geldiği halde ondan yüz çeviren bir kişinin kıssası anlatılarak teyit edilmektedir. Âyetin lafzi ve tarihsel bağlama uygun düşen, aynı zamanda mesaj boyutunu ön plana çıkaran anlamı şu şekilde olmalıdır:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾

(Ey Peygamber) Senin Rabbin (Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Salih, Hz. Lût, Hz. Şuayb ve Hz. Mûsa’nın kavimlerinde olduğu gibi) onlardan sonra gelen insan topluluklarından da (peygamberler aracılığı ile) söz aldı. O insan toplulukları da buna şahit oldular. Onlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sordu. Onlar da “Evet Sen bizim

Rabbimizsin” dediler. Biz (Allah) de buna şahit olduk. Kıyamet günü biz bundan (Allah’ın birliğine iman) habersizdik ya da bizden önce atalarımız müşrikti, biz de onlardan sonra gelen nesilleriz, şimdi sen batıl yolda olanların yaptıkları sebebiyle bizi helak mi edeceksin? dememeniz için (tarih boyunca sizlere peygamberler gönderdik)

Hemen hemen bütün tefsir kaynaklarında bu âyette tasvir edilen ve “elest bezmi” olarak ta kavramsallaşan söz alma eylemi ya insanlar yaratılmadan önce ruhlar aleminde fiili olarak gerçekleşmiş ya da bu tasviri bir anlatım olarak kabul edilerek insanın yaratılış olarak Allah’ı tanıyıp bilme kapasitesine sahip olduğu şeklinde izah edilmiştir. Âyeti insanın Allah’ı fitraten tanıyıp bilme kapasitesine işaret edecek şekilde anlatanların diğer bir delilleri ise Rum Sûresindeki fitrat âyetidir. Bu âyette: “Ey peygamber sen artık yönünü tevhid inancını esas alan dine çevir. Bu din Allah’ın insanı yarattığı gerçekliğe uygun olan dindir....” (er-Rûm 30/30) Bu düşünceyi savunanlar buradan hareketle vahiy ve peygamber göndermenin ekstra bir lütuf ve rahmet olduğunu iddia etmektedir.⁵⁶ Makalenin konusunu teşkil eden âyetin gerek lafzi gerekse temsili anlatım yoluyla ruhtan bahsettiği yorumu ruh kavramının nüzul vasatındaki anlamı ile uyuşmamaktadır. Çünkü Kur’an’da ruh kelimesi vahiy ve ilham ile ilgili bir muhtevaya sahip olup beden-ruh dualitesine işaret etmemektedir.⁵⁷ Rum sûresindeki âyet aynı bağlamda zikredilen temsili anlatımla⁵⁸ beraber değerlendirildiğinde tevhid inancının insan fitratına uygun olduğu, tevhid inancı ile insan fitratı arasında doku uyuşmazlığı bulunmadığı gerçeğini ifade etmektedir. Yoksa insanların tevhid inancını esas alan dinlerdeki muhtevaya fitrat üzerinden ulaşılabilceğini açıklamamaktadır. Kanaatimize göre Kur’an vahyi başta olmak üzere vahiy ve peygamberlik ekstradan bir lütuf değil hayatietimizi devam ettirebilmemiz için zaruri bir lütuf ve rahmettir. Kaldı ki bir şeyin hakiki anlamda lütuf olabilmesi için ona zaruri bir ihtiyacın olması daha anlamlıdır. Bu bağlamda Kur’an’da ölüm kalım mücadelesi veren İsrailoğullarının Firavun’un zulmünden kurtarılması büyük bir lütuf ve rahmet olarak tasvir edilmektedir.⁵⁹

Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm şifahi bir hitap olarak tezahür etmiştir. Bu yönü ile insanlık ailesine birçok açıdan farklı bir deneyim ve tecrübe sunmuştur. Hitap olmasının doğal bir neticesi olarak tarihsel süreç içinde muhatapların içinde bulunduğu sosyo-psikolojik

⁵⁶ Ömer Özsoy, Kuran Metni ve Kurucu Ümmet, 220.

⁵⁷ Mustafa Öztürk, *Kur’an, Vahiy, Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 76.

⁵⁸ Bk. er-Rûm 30/28.

⁵⁹ Bk. el-Bakara 2/49. (Bkz. Mustafa Öztürk Kur’ân-ı Kerîm Meali)

durum ile diyalog halinde nazil olmuştur. Sözel iletişimde iletişimin gerçekleşebilmesine katkı sağlayan metin dışı bağlam sözel iletişimin bir gereği olarak genellikle metinde kaydedilmemiş, hatip ve muhatapların ahdi zihnilerinde bir anlam ve mesaj iletecek şekilde işaretlerde bulunulmuştur. Bu özgün vahiy tecrübesi ve deneyimi ikinci dereceden muhatapların Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamaları için oldukça önemlidir. Ancak Hz. Peygamberin Kur'an vahyini tebliğ etmeye başlamasından itibaren yoğun bir tehdit ve eleştiriye maruz kalması, bu özgün tecrübe ve deneyimi bilimsel ve entelektüel bir çabaya dönüştürme imkan ve kabiliyetine sahip olan sahabenin kendilerini siyasi bir krizin içinde bulmaları, ilerleyen süreçte bu krizin bir iç savaşa dönüşmesi ve bir çok sahabenin bu savaşlarda ölmesi önemli bir halkanın büyük oranda kaybolmasına sebep olmuştur. İslami ilimlerin teşekkülünün geç dönemlere tekabül etmesinin en büyük sebeplerinden birisi budur. Oluşan bu kayıp halka sebebiyle kendi özgün ortamında ve vatanında insani düzlemde daha etkili bir mana ve mesaj içeren âyetlerin metin dışı kontekstinin kaydedilememesi sebebiyle özgün anlamlarını tespit etmek zorlaşmıştır. Bu âyetlerin anlamlarının ortaya çıkarılması için de çoğu zaman israiliyat veya imajinatif rivayetler istihdam edilmiştir. Herhalde Kelâm-ı Kadim terimiyle kavramsallaşan Kur'an tasavvurumuzdan olsa gerek çoğu kez âyetlere ezoterik anlamlar takdir edilmiştir. Zamanla takdir edilen bu anlamlar asli ve özgün anlamın önüne geçmiş asli ve özgün anlam ya ikincil derecede kalmış ya da unutulmuştur.

Hz. Peygamberin peygamberliğinin sorgulandığı ve eleştirildiği bir ortamda inen bahse konu âyetin bugün bize bile oldukça garip gelecek bir şekilde anlaşılması bunun en güzel örneklerinden biridir. Âyete takdir edilen anlam bizim için bir anlam, mana ve mesaj ifade etmediği gibi ilk muhataplar nezdinde de bir şey ifade etmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü vahye muhatap olmak onlara insani vasat dışında bir tecrübe yaşama imkanı vermemiş bizzat insan kalarak vahye muhatap olma tecrübesini yaşamışlardır. Âyet Hz. Peygamberin peygamberliğinin sorgulandığı ve şiddetli bir muhalefetle karşılaştığı, Müslümanların zor günler geçirdiği bir dönemde nazil olmuştur. Bu sebeple âyetin tarih boyunca insanların şahit olduğu vahiy ve peygamberlik müessesesinden bahsettiği, Hz. Peygamberin de bu geleneğin bir temsilcisi olduğunu vurguladığı şekilde anlaşılması çok daha güçlü ve insan doğasına uygun bir mesaj içermektedir.

Allah'ın çağlar boyunca insan ve cin topluluklarına peygamber göndermesi gerçeğinin mahiyetini ve sınırlarını belirleme imkanımız olmasa da bu âyette belirtilen ve

“elest bezmi” olarak kavramsallaşan, bizlere kıyamet günü ağır sorumluluklar yükleyen söz verme, insanlık ailesi olarak bilmediğimiz bir zaman ve mekanda gerçekleşmemiştir. İnsanlık ailesi olarak mîsâkımız peygamberler aracılığı ile vahye muhatap olmamız ile başlamakta ve bizleri sorumlu kılmaktadır. Sorumluluk bilgiyi zorunlu kılmaktadır. Bilginin olmadığı yerde sorumluluk ve mesuliyetten bahsedilemez. Vahiy tarihi boyunca en genel anlamda insanın sınanmasının sınırları ise Allah’ın birliğine ve ahiretin varlığına iman ve ahlaklı bir insan olmaktır.

KAYNAKÇA

- Altuntaş, Mehmet. “Kur’an’da Peygamberlere Gönderilen ‘Suhuflar/Kitaplar’ Üzerine Bir Değerlendirme”. *Turkish Studies*11/12 (2016): 1-24.
- Altuntaş, Mehmet. “İşârî Tefsir Ve Cemal Halvetî’nin Fâtîha ile Fîl-Nâs Sûrelerine İlişkin İşârî Yorumları”. *Uluslararası Amasyalı Âlimler Sempozyumu*, (Amasya, 21-23 Nisan 2017). Ed. Şuayip Özdemir – Ayşegül Gün 223-234. Ankara: KIBATEK, Aralık 2017.
- Ay, Mahmut. *Kur’an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak -Hz. Mûsa Kıssası Örneği*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Gürkan, Salime Leyla. “Mîsâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 172-173. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur’an’da Anlatım Sanatı el-Fennu’l-Kasasî*. Trc. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Hasîrîzâde, Elif Efendi. “Zürriyyetün”, *En Nuru’l Furkan Fî Şerhi Lugati’l-Kur’an*. 1:416-417. Yayına Hazırlayanlar. Mustafa Koç. Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- İbn Manzur, Ebû’l- Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. “Zhr”, *Lisânü’l-Arab*. 4: 598-609. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- İsfahânî, Râğîb. “Zhr”, *el- Müfredât fî Elfâzi’l-Kur’an*. 1: 540-541. Beyrut: Dârü’ş-Şamiyye, 2002.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu’l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Özaşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Özsoy, Ömer. *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Kitâbiyat, 2004.
- Özsoy, Ömer. “Vahiy Geleneği Bağlamında İkiz Doğum Olarak Kur’an Vahiyi: Kuran Metni ve Kurucu Ümmet”. *Kur’an Çalışmaları Vakfı Sempozyum Dizisi 2*, (İstanbul: Ekim 2017): 215-226.
- Öztürk, Mustafa – Ünsal, Hadiye. *Kur’an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an, Vahiy, Nüzûl*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. “Kur’an Hükümlerinin Tarihsel ve Yerel Bağlamı: Cahiliye Devri Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku Örneği”, *Birey ve Toplum: Altı Aylık Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2011): 43-104.
- Sofuoğlu, M. Cemal – Şener, Abdulkadir – Yıldırım, Mustafa. *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*. İzmir: TDV Yayınları, 2016.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Camiu’l- Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’an*. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999.
- Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Zemahşerî, Ebu’l Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an Hakâiki Gavamidi’t-Tenzil*. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.



DİN FELSEFESİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

SOME THOUGHTS ON RELIGION PHILOSOPHY

Tuncay İMAMOĞLU
Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Din Felsefesi Anabilim Dalı
t.imamoglu@atauni.edu.tr

Atıf gösterme: İmamoğlu, T. (2018). Din Felsefesi Üzerine Bazı Düşünceler, *Universal Journal of Theology* 3 (2), 133-143.

Geliş Tarihi: 14
Temmuz 2018
Değerlendirme Tarihi:
16 Temmuz 2018
Kabul Tarihi: 30
Temmuz 2018

© 2018 UJTE
E-ISSN: 2548-0952
Tüm hakları saklıdır.

Öz: Bilindiği gibi din, başlangıçtan günümüze kadar insanlık için her zaman ilgi odağı olmuştur. Yani insanlar bir şekilde din ile ilgilenmişlerdir. Din felsefesinin bu ilgiden kaynaklanan felsefi bir etkinlik olduğunu söyleyebiliriz. Bu etkinlik dini anlamak için önemlidir. Biz de bu çalışmamızda bu felsefi etkinlik üzerinde durmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: *Din, Felsefe, Din Felsefesi.*

Abstract: As it is known from beginning to our time, religion is always focus of interest for people. People are interested to religion in some way. We can say that philosophy of religion is the philosophy of activity that is come to exist from this interest. This activity is important to understand the religion. We will try to discourse this activity in our article.

Keywords: *Religion, Philosophy, Philosophy of Religion.*

Din felsefesi felsefenin yöntemini kullanarak dini değerlendiren bir disiplindir. Bu yüzden din felsefesinin ne olduğunu tam olarak belirleyebilmemiz için öncelikle felsefe kavramı üzerinde durmanın faydalı olacağı kanaatindeyim.

Bilindiği gibi “felsefe”, Yunanca “philosophia” kelimesinden Arapçaya, oradan da dilimize girmiş bir kavramdır. Philosophia kavramı, “philo” ve “sophia” kelimelerinin bileşiminden oluşmuştur. “Sophia” Yunanca’da “bilgelik ve hikmet” kavramlarına karşılık gelmektedir. Pisagor’a kadar Yunan literatüründe sophia kelimesi kullanılmıştır. Yani bu düşünürden önceki düşünürler kendilerini bilge, hikmet sahibi insanlar olarak nitelendirmişlerdir. Pisagor ise, gerçek anlamda bilge ve hikmet sahibi olmanın ancak Tanrı için söz konusu olabileceğini ifade ederek, insanın mutlak bilge ya

da hikmet sahibi olmasını imkânsız görmüş, onun ancak hikmeti ya da bilgeliği seven kişi olacağını ifade ederek “sophia” kelimesinin önüne “philo” kavramını ilave etmiştir. “Philo” kelimesi ise seven anlamına gelir. Dolayısıyla Pisagor’a göre, insan gerçek anlamda bilge ve hikmet sahibi olamayacağı için ancak hikmeti seven olabilir. İşte felsefi düşüncede “philosophia” kavramı Pisagor’dan itibaren kullanılmaya başlanmıştır.

Görülüyor ki, Türkçemizde kullandığımız felsefe kelimesi hikmeti ve bilgeliği seven anlamını ihtiva etmekte, filozof kavramı da tecrübeli olmaya istekli, bilmeye ilgi ve sevgi duyan anlamına gelmektedir. İşte ilk çağlarda “hikmet ve bilgelik sevgisi” olarak kabul edilen “Philosophia”nın (felsefe), temel esaslarından birisi olan “Hikmet”, hem ilim, hem de fazilet anlamlarını ihtiva etmektedir. Buna göre felsefe sözünden hem olup biteni bilme, hem de iyi olanı keşfetme anlamlarını çıkarabiliriz. Ünlü İslam Filozofu İbn Sina felsefeyi şu şekilde tanımlamaktadır: “felsefe, insanın objelere, tüm hakikatlere vakıf olabileceği kadar vakıf olması, onların sırrına ermeye çalışması”dır(Erdem.(1998,15-17). Kur’an’da Allah’ın bazı kullarına hikmeti verdiği ifade edilmektedir. Kur’an’da geçen bu ifadeyi yorumlarken kimi düşünürler, burada kastedilen hikmet ehlinin hadis ilmiyle, kimileri tefsir ya da fıkıh ilmiyle, kimileri de felsefe ya da kelamla uğraşanlar olduklarını ifade etmişlerdir. Yani tabiri caizse insanlar hangi ilimle uğraşıyorlarsa hikmetin de bu ilmin içinde var olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Arapça’daki “hikmet” kelimesine baktığımızda onun da Yunancadaki “sophia” kelimesinin anlamlarını ihtiva ettiğini görebiliriz. Yani hikmet kelimesi Arapça’da bilgelik anlamına gelmektedir. Hikmetle uğraşan kimseye ise “hakim”denir. Bu kelimenin çoğulu “Hükema”dır. Hakim, hikmet ve felsefeyle meşgul olan demektir.(Erdem.1998,21-22) Bu yüzden İslam dünyasında hikmet ve felsefe kelimeleri eş anlamlı olarak görülmüştür. Hatta Batı dünyasında da bu şekilde anlaşılmaktadır.

Din ve felsefenin ilgilendiği konular aşağı yukarı aynıdır. Her ikisi de, insanların karşılaştığı önemli problemlerle ilgilenir. Gerek felsefe gerekse din, gerçekliği bir bütün olarak ele alıp, kuşatıcı bir dünya görüşü ortaya koyma gayretindedir. Ancak bu gerçekliği ortaya koyma biçimleri farklılık arz etmektedir. Felsefe, varlık ve değer hakkında bir yargıya varmak için, varlığın farklı boyutlarını tutarlı ve kuşatıcı bir şekilde ilişkilendirme yoluna giderek, çoğu kez tümevarımsal bir yol takip ederken, din ise varlığın ve değerın kaynağına ilişkin soruları doğrudan Tanrı’dan başlayarak tümdengelsel bir şekilde cevaplandırmaya çalışır.(Uyanık,2003,21vd). Felsefenin özü düşünmek, dinin özü ise Gazali’nin deyimiyle ruhani bir zevk halini yaşamaktır. Felsefe

yaparken bir fikre sahip oluruz. Dini ise yaşarken anlar, duyar ve ibadet ederiz. Fakat dua ve ibadetin tefekkür yanı olduğu gibi, tefekkürün de dini bir boyutu olabilir. Örneğin, Kur'an'ın teşvik ettiği türden bir tefekkür, bir çeşit ibadettir. Bu yüzden İbn Rüşd, hikmetle meşgul olmayı, yani felsefe yapmayı dini açıdan gerekli görmüştür. İbn Rüşd "Fasl'ül-makal" adlı eserini bu görüşünü ispatlamak maksadıyla kaleme almıştır. İbn Rüşd'ün bu görüşünde bir gerçeklik payı olmakla birlikte, Mehmet Aydın'ın da ifade ettiği gibi, din ve felsefenin iki ayrı saha olduğunun söylenmesinde yarar vardır. Kur'an hikmetlerle dolu bir kitaptır ancak yine de o bir felsefe kitabı değildir.(Aydın, 1992,8-9).

Felsefenin bilmeye ilgi ve sevgi duyma anlamına geldiğini belirtmiştik. Dolayısıyla felsefenin var olan her şeyle ilgilenen bir ilim dalı olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Felsefenin ilgilendiği bu şeyleri üç ana başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar da varlık (ontoloji) bilgi (epistemoloji) ve değer (aksiyoloji) dir. Felsefe var olan her şey üzerinde yapılan bir düşünme etkinliği olduğuna göre, insanlığın en önemli dinamiklerinden birisi olan dini göz ardı etmesi söz konusu olamaz.

Felsefe dini büyük bir arzu ile incelemek ister. Ancak dini hakikatle ilişkisinde felsefe biraz kapalılık arz eder. Bu açıdan felsefe sanki dini tehdit ediyor olarak anlaşılabilir. Ancak biz burada diyebiliriz ki bu anlayışın haklılık payı olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Yani diyebiliriz ki felsefe belki dini tehdit ediyor olabilir, ancak dine yönelik bir dostluk da ortaya koymaktadır. Dinin ikiz ancak huysuz kardeşi diye niteleyebileceğimiz felsefe kuşku içeren sorular sorması hasebiyle dindar insanları tedirgin edebilir. Ancak dinin daha iyi anlaşılması için de bir dostluk görevi yüklenmektedir.

Yukarıda dinlerin çok çeşitli olduğunu belirtmiştik. Dinler çok ve çeşitli olduğu gibi, bir dinin içinde aynı kutsal kitaba dayanan birçok dini ekol de bulunmaktadır. Öyle ise bir dinin felsefesi yapılmak istendiğinde esaslar ve ayrıntılar bütünüyle göz önünde bulundurulmalı ve bir din hakkında varılan hükümleri tüm dinlere uyarlamaktan kaçınılmalıdır.

Din felsefesi de felsefenin din üzerindeki düşünsel etkinliğinin bir sonucudur. Din felsefesi, din hakkında düşünmenin rasyonel düzlemde en üst seviyesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Din felsefesinin, herkesin kabul edebileceği bir tanımını yapmak güçtür. Ancak bu zorluğa rağmen din felsefesinin, dinin doğası, anlamı, önemi ve geçerliliğine dair bir araştırma, dinin temel iddialarının felsefi incelenişi, dini inançların

çözümlemesi ve kritik bir bakış açısıyla değerlendirilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Kısaca din felsefesi, din hakkında felsefi bir düşünme ve tartışma diye tanımlanabilir. Din felsefesi belli bir dine ait bilim dalı değildir. Felsefenin kullandığı yöntemleri kullanan din felsefesinin bu anlamda konusunu din, yöntemini felsefe ve amacını da dinin felsefi açıdan değerlendirilmesi oluşturmaktadır.(Yaran, 1997, 8-21)

Dinin, inanç, ibadet ve ahlak başta olmak üzere pek çok boyutu vardır. Bunların hepsinin doğrudan din felsefesinin düşünme, tartışma ve değerlendirme konuları arasına giremeyeceği açıktır. Çünkü her şeyin akılla açıklanabileceğini veya kanıtlanabileceğini ileri sürmek doğru bir yaklaşım değildir. Gazali'nin "Tehafüt el-Felasife" adlı eserinin önemle üzerinde durduğu şeylerin başında filozofların böyle bir hatayı işlemiş olması gelmektedir. Örneğin filozoflar ruhun ölümsüzlüğünü akli delillerle ispatladıklarını ileri sürüyor, tanrı ile birlikte maddenin ezeli olduğunu ifade ediyorlardı. Gazali ise bunun imkânsız olduğunu, bu konuların akılla izahının mümkün olamayacağını ileri sürmekteydi. Ancak Gazali bunu belirtirken şunu da özellikle söylüyordu: bir şeyin akılla izah edilememesi onun yanlış olduğu ya da ona inanılmayacağı anlamına asla gelmez. Çünkü ona inanabilmemiz için bize başka kaynaklardan bilgiler gelmektedir.(Aydın, 11). O halde diyebiliriz ki; din felsefesi, dinin daha çok felsefenin konularına paralellik veya yakınlık arz eden düşünsel ya da teorik boyutunun veyahut ta temel inanç esaslarının felsefi yaklaşım ve yöntemlerle çözümlenmeye ve değerlendirilmeye çalışılmasıdır. Burada din insana bilgi sunar ve din felsefecisi de sahip olduğu felsefi donanımla dinin sunduğu şey üzerinde düşünür ve onun daha iyi anlaşılmasını sağlar.(Yaran,1997, 13vd).

Din felsefesinin yapılabilmesi için, dinin de felsefi düşüncenin de belli bir seviyeye ulaşmış olması gerekmektedir. Örneğin Eski Yunan düşüncesinde felsefi düşüncenin üst bir noktada olduğunu görürüz. Ancak aynı şeyi din için söylememiz mümkün değildir. Yani Eski Yunan'da bizim bildiğimiz anlamda kurumsal bir dinden söz edilemez. Örneğin Platon, kitaplarında hem Tanrı'dan hem de tanrılardan söz etmektedir. Platon'un bu söylemleri o günkü dünyada bir problem doğurmamaktaydı. Çünkü bizim bildiğimiz şekilde bir kurumsal din bu dünyada olmadığı için Platon'un bu ifadeleri de bir problem doğurmamaktaydı.(Aydın, 1-2). Mesela bir tarih felsefesinin olabilmesi için bir tarihin, hukuk felsefesinin olabilmesi için hukukun, bilim felsefesi olabilmesi için bilimin belli bir seviyede olması gibi, din felsefesinin de olması için

ortada kurumsal bir din olmak zorundadır ki, bu dinin üzerinde düşünsel bir faaliyet ortaya koyabilelim.

Din felsefesinin evrensel bir tanımını yapmak güç. Bu güçlük her filozofun felsefeyi farklı tanımlamasından ileri gelmektedir. Örneğin idealist geleneğe bağlı bir filozofun felsefe tanımıyla, materyalist felsefe geleneğine bağlı bir filozofun felsefe tanımı kesinlikle aynı değildir. Felsefe dünyanın tüm topluluklarında aynı şekilde yapılamaz. Bu da felsefenin evrensel olmadığını gösterir. Örneğin Batı dünyasında İngiltere’de yapılan felsefe ile Fransa ya da Almanya’daki felsefe aynı değildir. Bu da gösteriyor ki felsefenin evrensel bir tanımını yapmak güçtür. Her filozofun kendi sistemine uygun bir felsefe tanımı yapmasından ve bu filozofların dine bakışları da birbirinden farklı olmasından dolayı, onların din felsefesi tanımları da aynı olmayacaktır.

Burada gördüğümüz güçlüklerin aynısını din alanında da görmek mümkündür. Dünyada bir değil birden fazla dinin olması, bu dinlere mensup insanların hepsinin kabul edebileceği bir din tanımından söz etmeyi zorlaştırmaktadır. Örneğin bir Hıristiyan için din hayatın küçük bir bölümünü içine alırken, bir Müslüman için hayatın tamamını kuşatmaktadır. Bir Budist’in Müslüman ya da Hıristiyanların inandığı aşkın bir tanrısı bulunmamaktadır. Bunun yanında dini konu edinen her disiplin dini farklı şekillerde tanımlayabilmektedir. Örneğin bir psikolog, dini yaşanan bir tecrübe olarak değerlendirirken, bir sosyolog onun içtimai bir müessese olduğunu belirtmektedir. Bütün bu durumları göz önünde bulundurarak İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerin ortak noktalarından hareketle bir din tanımı ortaya koyabiliriz. Bu üç dine baktığımızda onların üçünde de inançla, ibadetle ve ahlakla ilgili hususların var olduğunu görmekteyiz. Bu ortak noktadan hareketle bir din tanımı yapacak olursak şöyle diyebiliriz: “Din, ferdi ve içtimai yanı bulunan, inananlara belli bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan kurumdur. Din bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır”. (Aydın,5-6) Bu tanım en azından vahiy kaynaklı üç dini içine alabilecek bir tanımlamadır. Günümüzde yapılan din felsefesi çalışmaları da bu üç din üzerinde odaklanmaktadır. Çünkü günümüzdeki ilgi bu üç din üzerinedir.

Din felsefesi tabirini felsefe literatüründe ilk defa kullanan Hegel olmuştur. Hegel 1821 yılında Berlin Üniversitesinde vermiş olduğu derslerde bu tabiri kullanmıştır. Ancak bu Hegel’den önceki dönemlerde din felsefinin yapılmadığı anlamına gelmez. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, dinin olduğu yerde din

üzerinde düşünmede vardır. Örneğin İslam filozoflarının din ile felsefe arasında ortaya koydukları uzlaştırma girişimleri, din üzerine felsefi düşünmekten başka bir şey değildir. Bu filozoflar da din felsefesi yapmışlardır. Ancak onlar kitaplarında din felsefesi diye bir kavramı kullanmamışlardır. Bu kavramı ilk defa Hegel kullandığı için din felsefesi deyince akla hemen bu Alman filozofu gelmektedir.

Hegel acaba neden bu kavramı kullandı? Sorusu aklımıza Batı dünyasındaki Din-Bilim çatışmalarını getirmektedir. Bilindiği gibi, Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte yavaş yavaş dışlanmaya başlayan din, aydınlanma ile birlikte çok ileri bir noktaya taşınmıştır. İnsanların artık dine ihtiyacı olmadığı, bilimin önündeki engelin din olduğu ileri sürülmüştür. Ancak daha sonra, dinin bıraktığı boşluğun bilim tarafından doldurulamadığı fark edilmeye başlanmıştır. Nitekim bilimin insanın gönül ve istencinin ihtiyaçlarını karşılaması, içindeki ölümsüzlük arzusunu tatmin etmesi mümkün değildir. Burada dine ihtiyaç bulunmaktadır. Bu ve bunun gibi birçok konuda böyledir. İşte bu problemlerden dolayı uzun bir süre dışlanan din tekrar gündeme gelmiş ve din ile bilim uzlaştırılmak istenmiştir.

Avrupa'daki din ile bilimi uzlaştırma çabaları... Ortaçağ dünyasında din bilimi dışlamış, bilim adamları ortaya koydukları tezler yüzünden Engizisyon mahkemeleri tarafından yargılanmıştır. Bu dönemde bilime yapılan aşırı baskı dine yönelik bir düşmanlığın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu düşmanlık daha sonraki dönemlerde dinin tamamen dışlanmasını beraberinde getirmiştir. Aydınlanmayla birlikte artık her şeyin bilimle açıklanabileceği kanaati ortaya çıkmıştır. Ortaçağda nasıl her şeyin dinle çözümlenebileceği, bilime gerek olmadığı şeklinde bir anlayış varsa, aynı şekilde aydınlanma döneminde de bilimin dışında insanlığın ve evrenin problemlerinin çözümlenemeyeceği ve dine gerek olmadığı şeklinde bir anlayış ortaya çıkmıştır. Ancak bilimin insanlığın her çeşit problemini çözemediği daha sonra fark edilmeye başlanmıştır. İşte bu nedenlerden dolayı Hegel din ile bilimi uzlaştırmak için din felsefesi kavramını kullanıyor.

İslam dünyasında ise böyle bir çatışma görülmediği için din felsefesi kavramından söz edilmemiştir. İslam dünyasında da din-felsefe uzlaştırmaları vardır. Ancak bu din ile bilimi uzlaştırmak için yapılmamıştır. İslam dünyasındaki din felsefe uzlaştırmasının yapılması üç nedenden kaynaklanmıştır. Birincisi, İslam dünyasına dıştan gelen bir ilim dalı olan felsefenin dine aykırı bir şey olmadığını ortaya koyabilmek. İkincisi, İslam dünyasında entelektüel canlılığı sürekli kılabilmek.

Üçüncüsü, Razi ve İbn Ravendi gibi düşünürlerin din ve peygamberliğe yönelik ortaya koydukları eleştirilere cevap vermek.(Bayraktar, 2005).

Burada şunu özellikle belirtmek gerekir ki, bir dinin felsefesinin yapılabilmesi için, o dinin kendisini felsefeye açması şarttır. Din kaynağı itibarıyla ilahi olmasına karşın, felsefe beşeri bir entelektüel etkinlikten ibarettir. Yani din, en temel varlığını aşkın bir bilgi kaynağı olan vahye borçlu iken, felsefi bir yolla edinilen bilgilerin kaynağı insanın bilişsel faaliyetleridir. Buradan, dinin, felsefi bir etkinliği dışladığı veya dışlaması gerektiği sonucuna gidilebilir mi? Böyle bir sonuca ulaşmak ancak bir dinin en temelde dayandığı vahyin dile getirdiği doğrular, kendisini akli muhakemeye kapatıyorsa söz konusu olabilir. Yani eğer din, gerek vahiy anlayışını gerekse vahyin içeriğini akli muhakeme ve gerekçelendirmeye açık tutuyorsa doğal olarak onun felsefi bir etkinliği dışlamadığı sonucuna varılmalıdır.(Yaran, 2000, 1997; Uyanık, 2003). Örneğin “saçma olduğu için inanıyorum” şeklinde bir söyleme müsaade eden bir dinin felsefesi olmaz. Bunun içindir ki Cumhuriyet döneminin en önemli âlimlerinden birisi olan, yazdığı tefsirle ilim dünyasına çok büyük katkılarda bulunan Elmalılı Hamdi Yazır; Paul Janet ve Gabriel Seailles’ten çevirdiği “Metalib ve Mezahib” adlı kitaba yazdığı önsözde, İslam dininin dışındaki dinlerin felsefeye açık olmadığını, Müslümanların dışındaki milletlere felsefe yapmanın haram olduğunu ifade ederek, başka dinlerin içinde garip kalmış felsefenin, İslamiyet’te aradığını bulacağını söylemektedir. Bu ifadeler abartılı olabilir, ancak bir tefsir aliminin kaleminden çıkması oldukça önemlidir.

Burada şunu özellikle belirtmek gerekir ki, İslam dünyasında da belli bir dönemden sonra akli ilimlerin gerilemeye başladığını görmek mümkün. Bunu birçokları Gazali’ye dayandırmaktadır. Ben şahsen bu kanaatte değilim. Gazali kendinden önceki filozofların görüşlerini eleştirmiştir. Bu gayet doğaldır ve düşüncenin gelişmesi için eleştiri mutlaka olmalıdır. Batı düşüncesine baktığımızda her bir filozofun kendinden önceki filozofları eleştirdiklerini görürüz. Bu Batı dünyasında bir ilerlemeye neden olmuştur. Bence burada suçlu olan Gazali değil, Gazali’den sonraki insanlardır. Keşke Gazaliye yönelik de çokça eleştiriler ortaya konabilseydi. Gazali sonrası dönemde Gazali’nin görüşleri idolleştirilmiş ve Gazali’nin felsefe düşmanı olduğu şeklinde bir anlayış ortaya çıkmıştır. Hâlbuki Gazali, eserlerinde felsefeyi değil, filozofların görüşlerini eleştirmiştir. Nitekim onun filozofları eleştirdiği kitapların isimlerine baktığımızda bunu daha net anlayabiliriz. Örneğin Gazali’nin “Tehafüt el- felasife” adlı

eseri felsefenin tutarsızlığı değil, filozofların tutarsızlığı anlamına gelmektedir. Yine “Mekasid el-Felasife” adlı eseri de felsefenin maksatları değil, filozofların maksatları anlamına gelmektedir. Eleştirel düşünceyi donduran Gazali değil, Gazali sonrasındaki faaliyetlerdir. Bana göre İslam dünyasında ilimlerin tasnif edilmesinden sonra yanlış bir kanaat oluşmuştur. İlimler akli ve nakli olmak üzere iki kısma ayrıldıktan sonra Hz. Peygamberin “Faydasız ilimden Allah’a sığınırım” şeklindeki ifadesi bu tasnif doğrultusunda yorumlanmış ve sanki Hz. Peygamber’in faydasız ilimden kast etmiş olduğu şey akli ilimlermiş gibi bir kanaat oluşturulmuş, bu da akli ilimlerin geri kalmasına neden olmuştur. Halbuki, ne Kur’an ne de hadisler ilimler arasında bir ayırım ortaya koymaz. İnsanlığa faydalı bir şey ortaya konulacaksa ister akli, isterse nakli olsun hepsi de gereklidir. Önemli olan onların insanlığa sağladığı faydalardır.

Kur’an “Allah’tan en çok korkanların âlimler olduğunu” belirtmektedir. Yani Kur’an akılla imanın bir arada bulunabileceğini açıkça ifade etmekte ve bir insan ne kadar çok bilgi sahibi olursa Allah’tan o kadar korkacağını ve iman edeceğini söylemektedir. İnanma ile bilme arasında Kant’ın gördüğü anlamda bir ilişkiyi, daha doğrusu ilişkisizliği savunmak çok zordur. İman konusunda nazari aklın sınırlarını göstermek başka bir şey, akli büsbütün kapı dışarı etmek başka bir şeydir. Nitekim Gazali aklın sınırlarını Kant’tan çok daha önce göstermiştir. Muhammet İkbâl’e göre, Gazali ve Kant arasında birçok benzerliğe rağmen önemli bir fark vardır. Kant, kendi ilkeleriyle tutarlı bir biçimde, Tanrı’yı bilmenin mümkün olduğunu söyleyemedi. Analitik düşüncede hiçbir ümidi kalmayan Gazali ise, tasavvufi tecrübeye yöneldi ve orada din için bağımsız bir muhteva buldu. Bu şekilde dinin bilim ve metafizikten bağımsız bir şekilde var olma hakkını korumayı başardı.(Aydın, 2000, 101-113; Yaran, 2000).

İslam dünyasında hiçbir düşünür, “saçma olduğu için inanıyorum” şeklinde bir söylem ortaya koymamıştır. Batı dünyasında “saçma olduğu için inanıyorum” şeklindeki söylemi Hıristiyan din bilimcisi Tertullian dile getirmiştir. Aynı söylem modern dönemlerde de Kierkegaard tarafından tekrarlanmıştır. Tertullian, “Atina’nın Kudüs ile yapacak ne işi var?” diye soruyordu. Burada Atina ile Yunan felsefesini, Kudüs ile de Hıristiyan Kilisesini kastediyordu. İma edilen cevap “iman ve felsefe ortak hiç bir şeye sahip değildir; onlar tümüyle birbirlerine zıttır” şeklindedir. Kierkegaard, imanın teslimiyet ve risk almadan ibaret olduğunu, dolayısıyla onun rasyonel bir temelini olmadığını belirtiyordu. Aynı şeyi İslam düşüncesinde görmek mümkün değildir. Bakın

İslam düşüncesinin önemli isimlerinden olan Gazali, fideist (imancı) olarak görülmesine rağmen hiçbir zaman Tertullian ve Kierkegaard gibi söylemler kullanmamıştır. Gazali rasyonaliteye çok önem vermektedir. Akla verdiği önemi anlamak için burada onunla ilgili bir şeye işaret etmek istiyorum. Gazali der ki, bir insan gözümün önünde bir tepeden diğer bir tepeye uçsa, sonra oradan da başka bir noktaya uçsa ve daha sonra da benim yanıma gelip iki kere iki beş eder dese, ben onun yaptığı hiçbir şeye inanmam. Bu ifadeler onun akla ne kadar önem verdiğini göstermektedir. İslam düşüncesinde tahkiki iman taklidi imandan önce gelir. Yani bir insanın araştırarak öğrenmesi, iman etmesi, atadan dededen görülerek yapılan taklidi imandan önce gelmektedir. Hıristiyanlıkta iman akli öncelerken, İslam’da akıl imanı öncelemektedir. Kur’an birçok ayette akıl sahiplerine seslenerek, onların düşünmelerini ve ibret almalarını tavsiye etmektedir. Hıristiyan skolastik düşüncesinde sırasıyla zan, iman ve bilgi şeklinde bir sıralama söz konusudur. Zan, son durağı bilgi olan yolun başlangıcıdır. İslam’da ise bu sıra, zan, bilgi, iman şeklindedir. Bunun nedeni, yani imanın bilgidен sonra gelmesi, her şeyden önce İslam’da iman hakkında hiçbir malumata sahip olunmayan ve anlaşılmayan bazı şeylerin körü körüne kabul edilmesi demek olmadığını göstermektedir.

Din felsefesinin belli bir dine ait disiplin olmadığını ifade etmiştik. Örneğin kelam ilmi de felsefi yöntemleri kullanan bir ilim dalıdır. Fakat bu ilim İslam dinine ait bir şeydir. Onun görevi İslam dinine yönelik olarak ortaya konulan saldırılara karşı bu dini savunmaktır. Kelam okullarına baktığımız zaman bunu görebiliriz. Kelam İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte, farklı kültürlerden gelen unsurlara karşı İslam’ı savunmak amacıyla ortaya çıkmıştır. Din felsefesinin ise böyle bir görevi bulunmaz. Bir dini savunmak maksadıyla din felsefesi yapılmaz. Din felsefesinin görevi dini rasyonel, objektif, tutarlı ve şümüllü bir şekilde ele almaktır.

Burada din felsefesiyle kelamın farkına işaret etmek gerekmektedir. Konusu itibariyle din felsefesine en yakın olan saha kelamdır. İslam kültüründe genellikle kelam, akli ve nakli delilleri kullanarak, dinin temel hükümlerini açıklayan, sistemleştiren ve savunan bir konumdur. Din felsefesi, sistematik kelamla sürekli ilişki içindedir. Her iki alan arasındaki bu yakınlıktan dolayı, bazıları, din felsefesine “Felsefi Kelam” diyebilmişlerdir. Hatta Mehmet Aydın’ın da ifade ettiği gibi, ona “Laik Kelam” diyenler bile olmuştur. Bunun nedeni, filozofun belli bir inanç sistemini dini bir düşünce ve niyetle savunmayı gaye edinmemesi ve yaptığı faaliyette dini bir karakter görmemesidir. Kelamcı açık veya üstü kapalı bir biçimde “tasdik” ile yola çıkmaktadır.

Kelamda dini hükümleri sorguya çekme diye bir şeyin olmaması gerekir. Din felsefesi yapan kişi ise hiçbir şeyi inceleme ve araştırma konusu dışında tutmayı düşünmez. Mehmet Aydın'ın ifadesiyle “felsefeci, dinle uzaktan ve dışarıdan meşgul olur; oysa kelamda, inanma ve buna bağlı olarak ekzistansiyel bir kavrama ve anlama durumu, yüksek seviyede bir teemmül ve tefekkür vardır”. (Aydın, 1992,13-14).

Günümüzde dine yönelen ilgi, Din Felsefesini, felsefe ve din bilimleri bölümlerinin en popüler alanlarından biri haline getirmiştir. Bu popülerliğin nedenini de kapsamını da salt akademik çevrelerle sınırlı tutmak mümkün değildir. Akademik çevrelerin dışından da din felsefesine yönelik bir ilginin var olduğunu görmekteyiz. Bunun çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Örneğin, pozitivistimin, insanların tüm problemlerini çözüp, yeryüzünde adeta bir cennet kuracağı Auguste Comte tarafından dillendirilmişti. Aynı yüzyılda iki dünya savaşının olması böyle bir cennet vaadinin geçerli olmadığını ortaya koymuştur. Her şeyin pozitivist yöntemlerle açıklanamaması, pozitivistimin insanların sorularına cevap vermede yetersiz kalması, insanları din üzerinde yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Ayrıca post modernizmin, moderniteye yönelik eleştirileri de dine yönelik ilginin artmasının nedenlerinden birisidir. Modern dönemle birlikte insan merkeze alınmış; din, kutsal vb. her şey evrensel bir insan zihninin ürünü olarak görülmüştü. Postmodernite ve Postyapısalcılıkta ise modern dönemde yabancılaşan ve yalnızlaşan ve aynı zamanda da evrensel bir model olarak görülen insan anlayışı sorgulanmış ve bunun sonucu olarak da insanın kendisi üzerine yoğun düşünsel faaliyetler ortaya konulmuştur. Modernitenin tüm insanlığa dayattığı tek hakikat anlayışı post modernizm tarafından çokça eleştirilmiş, bu da modernizm tarafından etkisizleştirilmeye çalışılan din, gelenek vb. şeylerin yeniden canlanmasına neden olmuştur. Yine günümüzde dini ve metafizik söylemleri anlamlılık ve doğruluk sınırı dışına itmeye yönelik olarak ortaya çıkan doğrulama ve yanlışlama ilkelerinin insanları tatmin edici bir biçimde formüle edilemeyişi ve giderek gözden düşüşü, bilimcilik ideolojisinin felsefi, sosyolojik ve ekolojik çıkışlı eleştirilerle sarsılması, tüm dünyada dine yönelişin yaşanmasına neden olmuştur. Bu da gerek popüler, gerekse akademik düzeyde din hakkında daha derinden düşünme ve tartışmaya yönelişi ve ihtiyacı artırmıştır. Bunun sonucu olarak bu gün Batı dünyasında din felsefesi felsefe bölümlerinde ve ilahiyat fakültelerinde popüler konumdadır. (Yaran, 2000, 9vd). Türkiye’de ise din felsefesi son zamanlarda popülerliğini artırmıştır. Türkiye’de ilahiyat fakültelerinde okutulan din felsefesinin Edebiyat fakültelerinin felsefe bölümlerinin

bazılarında da okutulmaya başlandığı bilinmektedir. Bu bölümlerin bir kısmında değil tamamında din felsefesi dersinin verilmesinin çok daha faydalı olacağını düşünüyorum.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet.(1992) Din Felsefesi, Ankara.
Aydın, Mehmet.(2000) İslam'ın Evrenselliği, İstanbul.
Aydın, Mehmet. (1990) Tanrı-Ahlak İlişkisi, Ankara.
Erdem, Hüsamettin. (1998) İlkçağ Felsefesi Tarihi, Konya.
Özcan, Hanifi. (1992) Epistemolojik Açıdan İman, İstanbul.
Uyanık, Mevlüt. (2003) Felsefi Düşünceye Çağrı, Ankara.
Yaran, Cafer Sadık. (1997) Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, Samsun.
Yaran, Cafer Sadık. (2000) Tanrı İnancının Aklliliği, Samsun.
Yaran, Cafer Sadık. (2002) Bilgelik Peşinde, Ankara.



EBÜ'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ VE ADUDÜDDÎN EL-ÎCÎ'NİN EŞLER ARASINDAKİ GEÇİMSİZLİK VE ÇÖZÜMÜNE DÂİR GÖRÜŞLERİ

INCOMPATIBILITY BETWEEN WIFE AND HUSBAND AND SOLUTIONS IN THE TAFSIRS OF ABU'L-BEREKÂT EN-NASAFI AND ADUDUDDIN AL-ÎCÎ

Hasan HALİLOĞLU
İstanbul İl Müftülüğü
İstanbul -Türkiye

Atıf gösterme: Haliloğlu, H. (2018). Ebü'l-Berekât En-Nesefî ve Adudüddîn El-Îcî'nin Eşler Arasındaki Geçimsizlik ve Çözümüne Dâir Görüşleri, *Universal Journal of Theology* 3 (2), 144-180.

Geliş Tarihi: 18 Nisan
2018
Değerlendirme Tarihi:
20 Nisan 2018
Kabul Tarihi: 02 Mayıs
2018

© 2018 UJTE
E-ISSN: 2548-0952
Tüm hakları saklıdır.

Öz: İslâm'ın asıl gayesi toplumu ve fertleri hem fiziksel hem de ruhsal/manevî açıdan sağlıklı temeller üzerine oturtmak, sağlıklı nesiller yetişmesini temin etmektir. Bu da yine İslâm'a göre ancak evlilik müessesesinin kurulup yaşatılmasıyla mümkündür. Kurulan bu evlilik müessesesinin eşler arasında her zaman sağlıklı şekilde ve bir ömür boyu devam ettirilebildiği söylenemez. Yani diğer bir ifadeyle; karı-kocanın her zaman aynı yastıkta kocadıkları görülmez. İşte bu durumda, yara almış olan bu müessesenin tamir/ıslah edilmesi ve devamının sağlanması meselesi ortaya çıkar ki İslâm bununla ilgili olarak değişik çözüm yolları önermektedir. Kuşkusuz eşler arasındaki geçim/hüs-ü muâşeret; çok sayıda âyet-i kerîme¹ ve hadis-i şerîfte² de ifade edildiği üzere, karşılıklı sevgi, saygı, sadâkat ve samimi davranışları ile gerçekleşir.³

Konu, özü itibarıyla Nesefî'nin (ö. 710/1310) Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl, İcî'nin (ö. 756/1355) Tahkîku't-Tefsîr fî Teksîri't-Tenvîr adlı tefsirleri çerçevesinde mukayeseli olarak ele alınıp incelenecektir. Gerekli görüldüğü yerlerde özellikle Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüşlerine de başvurulacaktır. Konuyla alakalı ayetler de içerik bakımında şu başlıklara göre tasnif edilecektir:

- Kadının kocasına itaat etmemesi,
- Kocanın karısına karşı sert ve geçimsiz davranması,
- Eşlerin anlaşamamaları,
- Ailelerin/Hakemlerin devreye girmeleri,
- Eşlerin boşanmaları,
- Boşanan eşlerin tekrar evlenmeye karar vermeleri.

Anahtar Kelimeler: *Nüşûz, Şikâk, Talâk, Tefrîk.*

Abstract: Good livelihood/affection between husband and wife; mutual love, respect, loyalty and sincere behavior of the spouse. As we shall see below, there are a large number of verses related to this matter and the hadiths sheriffs.

As it is known, the real goal of Islam is to place society and its members on healthy and spiritual basis, to ensure that healthy generations grow up. According to Islam, this is possible only if the marriage institution is established and alive. It can not be said that this marriage establishment which has been established can always be kept healthy and in the end between the spouses. In other words; your husband and wife are not always on the same pillow. In this case, the issue of repairing and maintaining of this wounded institution arises that Islam suggests

¹ Nisâ; 4/9; Bakara;2/228.

² Buhârî, Enbiyâ, 1, Nikâh, 80, Müslim, Radâ', 62, Hacc, 147; Tirmizî, Radâ', 2, 11, İmân, 6; Ebû Dâvûd, Menâsik, 56, Sünne, 14; İbn Mâce, Nikâh, 50; Dârimî, Sünen, Nikâh, 55, Rikâk, 74.

³ Döndüren, Hamdi, *Detilleriyle Âile İlmihali*, s. 253.

different solutions for this. We hereunder are the commentators of this subject, Nasafi's Medârikü't-Tenzîl and Hakâiku't-Te'wîl, in the commentaries of Îcî Tahkîku't-Tefsîr fî Teksîri't-Tenvîr, by way of interpreting the relevant verses and "a- b- We will deal with your husband's hard and incompetent behavior, c- We can deal with the wives 'disagreements, d- Their / their referees, e-divorces'. As soon as we arrive, we will envisage the sources of fiqh and especially the Hanafi and Shafi'i sects. We will also benefit from the work of Nasafi's Kenzü'd-Dekaik of fûrû-u fikh.

Keywords: *Unlawful desertion, Dissension, Divorce, Separation of the Spouses.*

Giriş

Evlilik, İslâm'ın hukuki yönü ağır basan, ibadet yönü de olan önemli bir müessesesidir. “Çağdaş İslâm hukukçularından Muhammed Ebû Zehra evlenmeyi; karı-koca arasında beraber yaşamaya ve yardımlaşmaya izin veren, taraflara karşılıklı haklar ve vazifeler yükleyen bir akit, olarak tarif eder.”⁴ İslâm dininde bu akdin önemli bir yeri olmuş, gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadîs-i şeriflerde Müslümanlar evlenmeye teşvik edilmişlerdir. Bu âyetlere ve hadislerle bakarak İslâm hukukçuları evlenmeye çeşitli durumlara göre değişen; farz, vacip, sünnet, mekruh ve hatta haram gibi birtakım dinî hükümler yüklemişlerdir.⁵ İslâm'da evlilik, süresiz olarak ve ömür boyu devam etsin diye yapılır. Geçici ve belirli bir süreye bağlı olarak yapılan evlilik akitlerine (mut'a nikâhı) İslâm âlimlerimizin büyük çoğunluğu meşrû ve müspet gözle bakmamışlardır.⁶

Aşağıda konuyu işlerken görüleceği üzere, ilgili âyet-i kerîmeler eşleri birbirleriyle iyi geçinmeleri hususunda birbirlerine karşı sorumlu tutar. Bunu, aile içinde “kişisel yükümlülükler” olarak görmek mümkündür. Bu hususlara riayet edilmediğinde eşler arasında geçimsizlikler ve huzursuzluklar baş gösterir. Bu nedenle konuyu; “Karı-koca arasında geçimsizlik; nüşûz - i'râd-şikâk” başlığı altında işlemek de mümkündür. Eşler arasında geçimsizlik başladığında bu sorunun çözümüne dair ilgili âyetlerin önerilerini ve bu âyetlere Neseî ile Îcî'nin nasıl baktıklarını aşağıda göreceğiz.

Evli olan bir kadının kocasının evine sahip çıkıp orada oturması, evin mutat işlerini yapması, çocukları bakıp büyütmesi, kocasına itaati sayılır. Ayrıca mehrini ödemiş olan kocasının cinsel ihtiyaçlarını görmek ve bu konudaki taleplerine olumlu

⁴ Ebû Zehra, **nikâh akdi**'nin fukahâya göre birkaç farklı tarifini verdikten sonra kendisi de şu tarifi yapar:

(الزواج: إنه عقدٌ يفيد حلَّ العشرة بين الرجل والمرأة، وتعاونهما، ويحدد مالهما من حقوق وما عليهما من واجبات)

Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 17.

⁵ Aydın, Mehmet Âkif, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 260.

⁶ Döndüren, Hamdi, age, s. 340.

karşılık vermek de eğer meşrû bir mazereti yoksa kadının önemli bir görevidir.⁷ Konuyu tersinden okursak, bu görevleri terk eden ya da ihmâl eden kadın nâşize (âsî, geçimsiz), işin içinde kasit ve inat da varsa günahkâr sayılır.

Kur'ân-ı Kerîm'de kadının kocasına itaatsizlik etmesi (النَّشُوزُ)(Nisâ; 4/34) kelimesiyle ifade edilir ve bu durumdaki kadına (النَّاشِزَةُ)denir. Kocanın karısına karşı sert ve geçimsiz davranması yine (النَّشُوزُ)(Nisâ; 4/128) kelimesiyle, ondan yüz çevirip onunla ilgilenmemesi⁸, ihtiyaçlarını görmemesi de (الإِعْرَاضُ)(Nisâ; 4/128) kelimesiyle ifade edilir.⁹ Aralarındaki anlaşmazlığın çözülemeyecek ve endişe verici boyutlara ulaşmasına da (الشِّقَاقُ)(Nisâ; 4/35) denir.¹⁰ İlgili âyetler bu durumların her biri için çözüm yolları önermektedir.

Ayrıca nüşûz kelimesi Bakara; 2/259 ve Mücâdele; 58/11'de olmak üzere iki defa daha geçmektedir. Ancak buralarda hem farklı manada kullanılmıştır, hem de bu âyetler eşler arasındaki geçimsizlik konusunu işlemezler.¹¹

⁷ Döndüren, Hamdi, age, s. 264.

⁸ Nüşûz / nâşiz / nâşize kelimeleri için bkz: Bkz: Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), *Kitâbü'l-'ayn*, s. 824 (تَشْرُزَتْ المرأة على بعلها تشريزاً فهي ناشرة، أي استعصت على زوجها إذا ضربها وجفاها فهي ناشرة عليه) (النشوز: كراهة أحدهما صاحبه، ويقال: نشرت المرأة تشريزاً وتشريزاً جميعاً، وقد قرئ بهما) (ö. 311/923), *Me'ânü'l-Kur'ân ve l-râbüh*, II, 47 (النشوز من بعل المرأة أن يسيء عشرتها وات يمنعها نفسه ونفقتة) md, 115 (تَشْرُزَتْ المرأة نُشُوزًا إذا استعصت على بعلها وأبغضته، ونشز بعلها عليها إذا ضربها وجفاها، ومنه قوله تعالى: (وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا) ، النساء، (128/4) (نَشْرَزَ) md; Zemahşerî, Cârullâh Ömer (ö. 538/1144), *Keşşâf*, I, 389, 438; Kadı Beydâvî (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzil*, I, 213, 240; Feyrûzâbâdî, (ö. 817/1414-15), *el-Kâmüsü'l-muhîd*, s. 678 (تَشْرُزَتْ المرأة نُشُوزًا: استعصت على زوجها وأبغضته، ونشز بعلها عليها إذا ضربها وجفاها، ومنه قوله تعالى: (وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا) ، النساء، (128/4) (نَشْرَزَ) md; Lüvis Me'lûf, *el-Müncid*, s. 809 (تَشْرُزَتْ المرأة نُشُوزًا: استعصت عليه وأبغضته، فهي ناشرة) md; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 701 (نَشْرَزَ، نُشُوزًا) md; Çanga, Mahmud, *Kur'ân-ı Kerîm Lüğati* (İlâvelerle Mu'cemü'l-Müfrehes), s. 512 (nüşûzen) md; Aykan, Recep, *Kelime ve Konularına Göre Alfabetik Kur'ân Fihristi*, s. 425 (hakem: eşler arasını hakemlerle / araçlarla düzeltmek) md, s. 379 (eş, karı-koca, iyi geçinmek, eşlerin arasının düzeltilmesi) md; Öztürk, Abdülvehhâb, *Kur'ân-ı Kerîm Fihristi*, s. 13 (âile) md, s. 120 (geçinemeyen eşler ...) md, s. 137 (hakem) md, s. 198 (karı-eş, karı ile kocanın aralarının açılması) md.

⁹ İ'râd / yüz çevirmek için bkz: Bkz: Halil b. Ahmed, age, s. 531 (أعرضت بوجهي عنه، أي صددت بوجهي عنه) md; Cevherî, age, s. 691 (الإعراض عن الشيء، الصد عنه، أعرض فلان أي ذهب عرضاً وطولاً) md; Râğib el-İsfahânî, age, s. 559 (عرض، عرض) md; Lüvis Me'lûf, age, s. 498 (أعرض: ذهب عرضاً وطولاً، وأعرض عنه: أي صد عنه) md; Fîrûzâbâdî, age, s. 834 (أعرض: ذهب عرضاً وطولاً، وأعرض عنه: أي صد عنه) md; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, age, s. 457 (إعراض، إعرض) md; Özsoy Ömer, Güler İlhamî, age, s. 465-466 (Karı-Koca); Çanga, Mahmud, age, s. 338 (i'râdan) md; Aykan, Recep, age, s. 379 (eş, karı-koca, iyi geçinmek, eşlerin arasının düzeltilmesi) md; Öztürk, Abdülvehhâb, age s. 13 (âile) md, s. 120 (geçinemeyen eşler ...) md, s. 198 (karı-eş, karı ile kocanın aralarının açılması) md.

¹⁰ Şikâk: العداوة، واشتقاقه من المتشاقين md; Zeccâc, age, II, 48 (والشِّقَاقُ: الخلاف) md; Râğib el-İsfahânî, age, s. 459-460 (شِقَاقٌ، شِقَاقٌ) md; Fîrûzâbâdî, age, s. 1160 (المشاقفة والشِّقَاقُ: الخلاف والعداوة) md; Zemahşerî, age, I, 390; Kadı Beydâvî, age, I, 214; Lüvis Me'lûf, age, s. 396 (شِقَاقٌ، شِقَاقٌ القوم: تخالفوا وتعاودوا، تشاق الرجلان: تلاحاً وأخذاً في الخصومة يميناً وشمالاً) md; Kal'acî, age, s. 48 (نُشُوزٌ) md; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, age, s. 384-385 (شِقَاقٌ) md; Özsoy Ömer, Güler İlhamî, age, s. 465-466 (Karı-Koca); Çanga, Mahmud, age, s. 287 (şikâk) md; Aykan, Recep, age, s. 379 (eş, karı-koca, iyi geçinmek, eşlerin arasının düzeltilmesi) md; Öztürk, Abdülvehhâb, age, s. 120 (geçinemeyen eşler ...) md, s. 198 (karı-eş, karı ile kocanın aralarının açılması) md.

¹¹ Kur'ân-ı Kerîm'de karı-koca arasındaki geçimsizliğe değinmediği halde, nüşûz kelimesinin zikredildiği iki âyet-i kerîme vardır. Bu âyetlerde nüşûz ve inşâz (نُشُوزُهَا) kelimeleri; "kalkmak, kaldırmak, dikilmek, baş kaldırmak" manalarında kullanılmıştır. İlk âyet; Bakara; 2/259: (وَإِذَا قِيلَ لِانْسَبُوا فَانْسَبُوا يَزِفِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ، وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) *Hele o kemiklere bir bak, onları nasıl da birbirlerinin üzerine kaldırıyoruz, sonra onlara et giydiriyoruz. ...* Diğer âyet ise Mücâdele; 58/11:

Kur'ân-ı Kerîm'de eşler arasındaki geçimsizlikten bahseden âyetler görüldüğü üzere Nisâ Sûresi; 4/34, 35, 128, 130. âyetlerdir.¹² Bu dört âyette eşler arasındaki geçimsizlikle alakalı dört farklı aşamadan ve bunlara bağlı olarak da dört farklı çözümden bahsedilmektedir. Bunlar sırasıyla şöyledir:

1. Nisâ; 4/34. Burada hitap, kocalaradır. Yani eşlerinin itaatsizliğinden, serkeşliğinden ve geçimsizliğinden (nüşûz) korkan ve muzdarip olan kocalara; eşlerine önce nasihat etmeleri, sonra yataklarını ayırmaları ve son olarak da hafifçe dövmeleleri, şeklinde üç aşamalı bir çözüm önerilmektedir.

2. Nisâ; 4/35. Burada hitap, eşlerin yakın akrabalarındadır. Yani kendilerine, eşlerin geçinememelerinden endişe etmeleri durumunda her iki taraftan birer hakem tayin ederek arayı bulmaya çalışmaları önerilmektedir.

3. Nisâ; 4/128. Burada hitap, özellikle kadınlara ve ayrıca kocalarınadır. Yani kadınlar, kocalarının kendilerine karşı geçimsiz davranıp yüz çevirmelerinden korkarlarsa, iki tarafa da bir şekilde anlaşarak en hayırlı yol olan sulhu yapmaları önerilmektedir.

4. Nisâ; 4/130. Burada hitap, hem eşlere hem de ilgili herkesedir. Yani neticede eşler arasında anlaşma olmaz ve ayrılığa karar verilirse; buna müsaade edilmektedir, eşlere Allah'ın fazl-u keremiyle bir çıkış yolu göstereceği ve onları maddî darlıktan kurtaracağı haber verilmektedir. Son çare olarak, hoş karşılanmasa da boşamaya da kapı aralanmakta, önü tamamen kapatılmamaktadır. Bu hususu Hz. Peygamber (s.a.s.); "Allah katında en çok buğz edilen, hiç sevilmeyen bir helâl vardır ki o da boşanmaktır"¹³ diye ifade etmişlerdir. Ayrıca; "Yüce Allah'a helâlin en sevimsizi boşamadır"¹⁴, "Sırf zevk için sık sık kadın değiştiren erkeklere, sık sık koca değiştiren kadınlara Allah lânet etsin!"¹⁵, "Önemli bir neden olmaksızın, kocasından ayrılmak

"... (Meclislerde yer vermek üzere, sizlere) kalkın denildiği zaman da kalkıverin ki, Allah sizden îmân edenleri ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin. Allah, yaptıklarınızdan haberdardır" şeklinde gelmiştir.

12 Mezkûr kelimelerin Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılışları ve ilgili âyetlerin bu hususla alakalı olarak tasnifleri için bkz: Râğib el-İsfahânî, age, s. 248-249 (حَكْمٌ، حَكَمٌ)hakeme md, s. 459-460 (شِقَاقٌ، شَقٌّ)şikâk md, s. 559 (أَعْرَضَ، أَعْرَضَ)arada md, s. 806 (نَشِزَ)neşeze md, Kal'acî, Kuneybî, age, s. 48 (نُشُوزٌ)nüşûz md; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, age, s. 213 (العَكْمُ)el-hakem md, s. 384-385 (شِقَاقٌ)şikâk md, s. 457 (أَعْرَضَ)i'râd md, s. 701 (نُشِزَ، نُشُوزًا)nüşûz md; Özsoy Ömer, Güler İlhamî, age, s. 465-466 (Karı-Koca); Çanga, Mahmud, age, s. 164 (hakem) md, s. 287 (şikâk) md, s. 338 (i'râdan) md, s. 512 (nüşûzen) md; Aykan, Recep, age, s. 425 (hakem: eşler arasını hakemlerle / araçlarla düzeltmek) md, s. 379 (eş, karı-koca, iyi geçinmek, eşlerin arasının düzeltilmesi) md; Öztürk, Abdülvehhâb, age, s. 13 (âile) md, s. 120 (geçinemeyen eşler ...) md, s. 137 (hakem) md, s. 198 (karı-eş, karı ile kocanın aralarının açılması) md.

13 Ebû Dâvûd, Talâk, 3; İbn Mâce, Talâk, 1; Dârimî, Sünen, Talâk, 3; Concordance, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, I, 202 (بَغْضٌ، أَبْغَضَ)md; Döndüren, Hamdi, age, s. 341.

14 Ebû Dâvûd, Talâk, 3; İbn Mâce, Talâk, 1.

15 Kâmil Mirâs, Tecrîd-i Sarfî Terc. 7. Baskı, Ankara, 1983, XI, 331; Döndüren, Hamdi, age, s. 341.

isteyen kadınlara Cennet'in kokusu haramdır"¹⁶ ve "Kim, bir kadını kocasının aleyhine kışkırtırsa bizden değildir"¹⁷ hadisleri de çok önemlidir.¹⁸

Yukarıdaki âyetlere, konuyla ilgili olması açısından, Bakara; 2/227 ve Teğâbün; 64/14 âyetleri de eklenebilir. Bu iki âyetten birincisinin, neticede boşanmaya götürüyor olması sebebiyle, Nisâ; 3/130. âyetle ilişkili olduğunu görebiliriz. Nisâ; 4/130. âyette aile içinde geçimsizlik yaşayan karı-kocanın ayrılmaya karar vermelerinden bahsedilirken, Bakara; 2/227. âyette de; karısını îlâ yoluyla boşamayı isteyen ve evliliği devam ettirmekte başarılı olamayan kocanın karısından ayrılmasından bahsedilmektedir. Netice itibariyle, her iki âyet de eşlerin ayrılmalarına kapı aralamakta, izin vermektedir. İkincisi olan, Teğâbün; 64/14. âyeti aslında eşler arasındaki geçimsizlikten ve bunun sonucunda ayrılığa götüren bir durumdan bahsetmez. Aksine; müminlere (kocaların karılarına, karıların da kocalarına) hitaben; eşlerinin ve çocuklarının (Allah'ın rızasına ve dine zıt davranmaları durumunda) kendilerine düşman olabileceklerinden, bu duruma karşı uyanık olmalarından ve bundan sakınmalarından bahsedilmektedir. Sadece, aile bireylerinin İslâm'ı yaşamaları sürecinde birbirlerine karşı fitne unsuru (engel) olabilecekleri ihtimalinden ve buna karşı tedbirli olmaları gereğinden bahsedilir. Burada, geçimsizlik açısından, kocanın karısına ya da kadının kocasına düşmanlığından bahsedilmez.

Karı-Koca Arasında Geçimsizlik

Bu hususu birkaç alt başlık altında inceleyeceğiz.

Kadının kocasına itaatsizlik etmesi (nüşûz)

Karı-koca arasında anlaşmazlığa ve çatışmaya düşmeden mutlu bir evlilik hayatının yaşanabilmesi için, eşlerin birbirlerine karşı görevlerini ve haklarını iyi bilmeleri ve bu esaslar çerçevesinde hareket etmeleri gerekmektedir. Bu esasları ve sonrasında geçimsizliğe dair çözüm yollarını en köklü şekilde ortaya koyan âyet, Nisâ; 4/34. âyettir. Nisâ; 4/34:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ، فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ، وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ، فَإِنِ اطَّعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيرًا﴾

¹⁶ Ebû Dâvûd, Talâk, 3; İbn Mâce, Talâk, 1.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 397.

¹⁸ Döndüren, Hamdi, age, s. 341.

“Allah’ın bazısını bazısına üstün kılması ve onların kendi mallarından harcaması nedeniyle erkekler, kadınlar üzerinde sorumlu gözeticidirler. Sâliha kadınlar; gönülden (Allah’a) itaat ederler, Allah nasıl koruduysa onlar da görünmeyi (kocalarının yokluğunda onların haklarını ve iffetlerini) öylece korurlar. Nüşûzünden korktuğunuz kadınlara (önce) öğüt verin, (sonra onları) yataklarda yalnız bırakın, (bu da yetmezse hafifçe) dövün. Size itaat ederlerse aleyhlerinde bir yol aramayın. Doğrusu Allah yücedir, büyüktür.”

Îcî, bu âyetin nazil olmasıyla alâkalı olarak şu rivayeti nakleder: Ensâr’ın nakibi/lideri Sa’d b. er-Rabî’, karısına tokat atmıştı. Bunu öğrenen Allah Resûlü ona kısas uygulanmasını emretti, ancak peşinden bu âyet nazil oldu. Bunun üzerine Hz. Peygamber; “Biz bir şey yapmak istedik, Allah başka bir şey (bunun aksine) yapmak istedi. O’nun istediği elbet daha hayırlıdır”¹⁹ buyurdu (ve kısas uygulamaktan vazgeçti).²⁰ Çünkü bu âyette kocaya, itaatsizlik eden karısını dövme hakkı verilmiştir.

Nesefî, âyetteki ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ ibâresini; “Valiler ve yetkili idareciler halka nasıl emir verip yasak getiriyorlarsa, erkekler de aynı şekilde kadınlara emir verip yasak koyarlar, bu nedenle onlara ﴿قَوَّامُونَ﴾ denilir” diye açıklar. ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى﴾ (بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى) ibâresindeki ﴿هُنَّ﴾ çoğul zamirinin hem erkekleri ve hem de kadınları işaret ettiğini belirtir.²¹ Erkeklerin kadınlara olan üstünlük şekli ve âyetteki ﴿هُنَّ﴾ zamiri hakkında Îcî de Nesefî ile aynı görüştedir.²²

Nesefî, erkeklerin kadınlara üstünlük sebeplerini şöyle sıralar: Akıl, azim, hazim (basiret, ileri görüşlülük, sağduyu, kararlılık), görüş sahibi olmak, güç-kuvvet sahibi olmak, savaşımlara gitmek, (âdet/lohusalık halleri olmadığı için) orucu tam tutup namazı tam kılmaları, Peygamberlik, Hilâfet ve İmâmet hasletlerine sahip olmaları, ezan ve hutbe okumaları, Cuma’ya ve cemaate gitmeleri, Ebû Hanîfe’ye göre teşrik tekbirleri getirmeleri, had ve kısas cezalarının uygulanmasında şâhitliklerinin kabul edilmesi, mirasta kadınların hisselerinin iki katını almaları, yine mirasta asabe olmaları halinde miras hakkını elde etmeleri, nikâh ve talâk haklarını ellerinde tutmaları, doğan çocuğun babaya nispet edilmesi, sakal bırakıp sarık giymeleri gibi hususlardır. Nesefî, yine erkeklerin üstünlük sebebi olarak ﴿وَبِمَا أَنْعَمُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ ibâresini ise; “kadının nafaka

¹⁹ Zemahşerî, age, I, 388.

²⁰ Îcî, Adudüddîn, *Tahkîku't-Tefsîr*, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no: 50, vr. 139b.

²¹ Nesefî, Ebü'l-Berekât, *Medârikü't-Tenzil*, I, 328.

²² Îcî, Adudüddîn, age, vr. 139b.

ihtiyaçlarını karşılamanın erkeğin görevi olduğuna” delil sayar.²³ Sayılan bu üstünlük sebeplerinden en önemlisinin, erkeğin ailede harcama yapma ve evin geçimini temin etme yükümlülüğü olduğu söylenebilir.

Müfessirimiz İcî, erkeklerin kadınlar üzerindeki üstünlüklerinin ve velâyetlerinin onlar üzerinde baskı kurarak ve zorbalıkla olamayacağını, ancak faziletle olabileceğini söyler, sonra bunları sırasıyla şöyle sayar: "Erkeklerin akıl ve kuvvette kemâle ulaşmış olmaları, bu nedenle imamlığa ve bütün çeşitleriyle şahitliğe ehil görülmeleri, miras hususunda asabe olmaları, nikâh ve (talâk gibi) diğer hususlarda yetkili olmalarıdır".²⁴ Bu açıklamaları Neseî'nin açıklamaları ile kısmen aynıdır. Ancak İcî, Ebû Hanife'nin; "Teşrik tekbirleri erkeklere mahsustur" şeklindeki görüşüne yer vermez ve "Kîle" temriz sıygasıyla şunları da ilave eder: 1- Karı-koca arasında, öldürme suçu hâric, kısas uygulanması söz konusu değildir, ancak diyet ödenmesi gerekir. 2- Yaralama dışındaki durumlarda kısas uygulanmaz.²⁵

Fakat İcî bu iki rivâyette nakledilenlerin de fıkhı uymadığını, uyanın şunlar olduğunu belirtir: Cinâyetler üç çeşittir: 1- Cerh/yaralamak, 2- İbâne/bir uzvu kesip koparmak, 3- İzâlet-i menfa'at/ kişiyi istifade ettiği bir uzvundan mahrum bırakmaktır. Bunlardan birincisinde kısas uygulanmaz. Ancak burun ya da kulağın bir kısmını kopararak, kemiğin beyazını gösterecek kadar yarayı derin açmak gibi durumlarda, ayrıca bir zabt/ölçü koyabilmek (misilleme yapabilmek) gibi durumlarda kısas uygulanır. İkincisinde, eğer bir uzuv vücuttan ayrılmışsa ve buna karşılık, karşı uzvun içini oymaksızın kısas uygulamak mümkünse uygulanır. Ya da dilin bir kısmını kesmek gibi bir zapt koyabilmek mümkünse kısas uygulanır. Üçüncüsünde; aklın ve duyu organlarının yok olmasına sebep olacak şekildeki darbelerde kısas uygulamak vaciptir.²⁶

İcî, âyetteki ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ ibâresini, önceki ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ﴾ ibâresine atfeder ve manayı; "Yani, Allah mehir ödedikleri için, nikâh ve evlilik masraflarını yükledikleri için erkekleri üstün kılmıştır" şeklinde açıklar.²⁷

Neseî, âyetin bundan sonraki kısmında kadınlardan bahsettiğini ve onları ikiye ayırdığını söyler: Birincisi; ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ ifadesiyle dile getirilen kadınlardır. Bunların sâliha ve Allah'a itaatkâr kadınlar olduğunu, kocalarına

²³ Neseî, Ebü'l-Berekât, age, I, 328.

²⁴ İcî, Adudüddîn, age, vr. 139b.

²⁵ İcî, Adudüddîn, age, vr. 139b.

²⁶ İcî, Adudüddîn, age, vr. 139b.

²⁷ İcî, Adudüddîn, age, vr. 139b.

karşı görevlerini de yerine getirdiklerini, erkeklerin yokluğunda iffetlerini, evini, malını-mülkünü koruduğunu belirtir. Ayrıca bir görüşe göre kadınların kocalarının sırlarını da korumaları gerektiğini belirtir. Âyette geçen ﴿بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ ibâresini; “evlendiklerinde Allah’ın onları kocalarına vasiyet (ve emanet) ederek korumuş olmasına karşılık” diye açıklar. Zira Allah’ın başka bir âyette erkeklere eşleri hakkında; ﴿وَعَاثِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ “Onlarla iyi geçinin, onlara iyi davranın!”²⁸ diye emrettiğini belirtir. Ayrıca “Allah’ın koruması”nı; Allah’ın kadınları ve ismetlerini koruması, onları gaybı (kocalarının gıyabında) korumaya muvaffak kılması, onları bu hal üzere yaratmış olması, diye açıklar.²⁹

Bundan sonra âyette, kadınların ikinci çeşidinden, yani nâşize olanlarından bahsedilir ki âile içindeki geçimsizlikle alakalı olan kısım zaten bunlardır. Neseî, âyette yer alan ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ﴾ ibâreyi; “diklenerek kocalarına itaat etmeyip onlara karşı isyan eden kadınlar” diye açıklar. Âyetteki neşz (nüşûz) kelimesini; “yüksek bir mekân, itici, yanıltıcı, kötü yer” diye açıklar. Nâşize kadını, İbn Abbâs’tan nakledilen bir görüşe dayanarak; “kocasının hukukunu hafife alan ve ona itaat etmeyen kadın” diye açıklar. Bundan sonra bu tür kadınların ıslahı için gerekli olan ve âyetin üç aşamalı olarak önerdiği çözüm yollarını açıklar: 1- ﴿فَعِظُوهُنَّ﴾ ibâresini; “Onları Allah’ın cezasıyla korkutun ve dövmekle tehdit edin” diye açıklar. 2- ﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾ ibâresini; “aynı yatağın içinde onlarla sarmaş-dolaş olmayın. Bu, cinsel ilişkiden kinayedir. Ya da yatakta karınıza sırtınızı dönün, demektir. Çünkü âyette yataktan uzaklaşmanız değil, aynı yatakta karınızdan uzak durmanız istenmiştir” diye açıklar. 3- Bu ilk iki yol çare olmazsa son olarak ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ ibâresini; “onların herhangi bir yerinde yara ve bere izi bırakmadan, canlarını çok acıtmadan hafifçe dövmün” diye açıklar.³⁰

İcî, âyetteki ﴿الْفَانِئَاتُ﴾lafzıyla; Allah’a itaat eden ve kocalarının haklarını koruyan (sâliha ve hayırlı) kadınların kastedildiğini belirtir. ﴿حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ﴾ ibâresiyle de özellikle kocalarının yokluğunda onların nefsi (beden, iffet) ve mâlî haklarını koruyan kadınların kastedildiğini söyler. Bunların en hayırlı kadınlar olduğunu delillendirmek için Hz. Peygamber’in şu hadisini nakleder: “Kadınların en hayırlısı; yüzüne baktığında içini huzurla doldurup seni mesrûr eden, emrettiğinde sana itaat eden, gıyâbında malını ve nefsinin koruyan kadındır.”³¹ Bu hadisin peşinden Hz. Peygamber’in aynı konuyla ilgili

²⁸ Nisâ; 4/19.

²⁹ Neseî, Ebü'l-Bekât, age, I, 328.

³⁰ Neseî, Ebü'l-Bekât, age, I, 329.

³¹ Ebû Dâvûd, Zekât, 32; İbn Mâce, Nikâh, 5; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I, 191.

olarak mezkûr âyeti (Nisâ; 4/34) okuduğunu belirtir. Söz konusu ibâreyle, “kocalarının sınırlarını saklayıp koruyan kadınlar”ın kastedildiğini de ayrıca bir görüş olarak nakleder.

Îcî, âyette ﴿بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ibâresinde geçen مَا harfini iki şekilde açıklar: 1- Bu edatı mâ-i masdariye olarak görür. Bu durumda; Allah lafzı, fiilin fâili olarak merfû ve dammeli olmaktadır. 2- ﴿مَا﴾mâ harf-i mevsûledir. Bu durumda Allah lafzı da fiilin mef’ûlü olarak mansûbdur. Mananın bu durumda; “Allah’ın (kadınlar üzerindeki) hakkı olan şeyi korumaları emredilmiştir ki bu da iffetli olmaları gereğidir” şeklinde olduğunu belirtir.³²

Îcî, âyette zikredilmiş olan nüşûz kelimesini; “kadının (kocasına karşı) rahatsız edici ve sıkıntı verici olması” diye açıklar. Hitabın; “kadınların, kocalarına isyankâr davranmalarından korkarsanız!” şeklinde olduğunu belirtir. Bu durumda kocalara çözüm yolu olarak önerilen üç yoldan ilki olan vaazı; “Onlara Allah’ı, Kitâb’ını (içindeki konuyla ilgili emirleri ve tehditleri), Allah’ın emrini yüce tutup tazim etmek gerektiğini hatırlatmak” diye açıklar. İkincisi olan hicret-i medâci’i; “yatağı terk etmek, onlarla aynı yatağa girmemek ya da aynı yatakta olsalar bile cinsel ilişki yapmamak” diye açıklamıştır. Burada yine bir görüş olarak naklettiği ; ﴿لَا تُبَايِعُوهُمْ﴾“onlarla aynı evde yaşamayın, aynı evde gecelemeysin” anlayışının fetvaya muvafık olmadığını, çünkü kocalardan istenen “hanımlarından ayrı durmaları” eyleminin ancak kendi evleri içinde olabileceğini belirtir. Üçüncüsü olan dövme’yi; “ilk ikisi olan vaaz-ı nasihat ve yatağı terk etmenin fayda vermeyeceğini anlamışlarsa, yeniden bu iki yola başvuramazlar, (hanımlarını hafifçe döverler)” diye açıklamıştır. Dövmenin; sürekli, can yakıcı, yaralayıcı, kemikleri kıracak, vücudun ve yüzün şeklini çirkinleştirecek şekilde olmaması gerektiğini belirtir. Hatta bu dövmenin misvak gibi küçük bir sopayla üç defa (ve hafifçe) vurmak şeklinde olacağını bir görüş olarak nakleder.³³

Nesefî, ﴿فَإِنْ أَطَعْتُمْ﴾ibâresini; “dik başlılığı ve isyanı terk ederek size itaatkâr olurlarsa” diye açıklar. Bu durumda ﴿فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ibâresini “artık onlara eziyet ve sıkıntı vermekten vazgeçin” tefsir eder.³⁴

Îcî, âyetin son kısmı olan ﴿فَإِنْ أَطَعْتُمْ﴾şart cümlesini, “Sevilen ve beklenen eski hallerine geri dönerlerse” cümlesiyle açıklar. Devamındaki ﴿فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا، إِنَّ اللَّهَ كَانَ﴾ (فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا)ibâresini; “Artık onları kınayıp eziyet etmeyi bırakın. Çünkü sizin gücünüz

³² Îcî, Adudüddîn, age, vr. 139b.

³³ Îcî, Adudüddîn, age, vr. 139b.

³⁴ Nesefî, Ebü'l-Berekât, age, I, 329.

fazla olsa da Allah'ın gücü daha fazladır” diye açıklamıştır.³⁵ Her iki müfessirimizin de konuya ilişkin yorumları öz itibariyle aynıdır.

Karı-Kocanın Anlaşamamaları (Şikâk) ve İki Hakem Tayin Edilmesi

Konuyla ilgili olup, karı-koca arasında hakem konusunu ele alan bir sonraki âyet, Nisâ; 4/35'dir:

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا، إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾

“Kadın ile kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, bu durumda erkeğin âilesinden bir hakem, kadının da âilesinden bir hakem gönderin (getirin). Bunlar arayı düzeltmek isterlerse, Allah da aralarında muvaffakiyet sağlar. Şüphesiz Allah bilendir, haberdar olandır.”

Nesefî, âyette geçen izâfet tamlamasının aslında (وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا)ibâresinde geçen izâfet tamlamasının aslında (مِفْئُلًا بَيْنَهُمَا) (zarf) olarak iki ayrı kelimeden oluştuğunu, bu ikisinin ittisâ' yoluyla (kolaylık ve genişlik olsun diye) izâfet yapıldığını söyler. Bu kullanıma başka bir âyetten örnek verir: ﴿بِئْسَ مَكْرُورًا﴾âyetinin³⁶ aslında (بِئْسَ مَكْرُورًا) şeklinde takdir olunduğunu belirtir.³⁷

Îcî, âyetteki izâfet tamlamasını Nesefî gibi izah eder ve aynı âyeti örnek gösterir. İkinci bir örnek olarak da; ﴿نَهَارُكَ صَائِمٌ : أَنْتَ صَائِمٌ فِي نَهَارِكَ﴾“Senin gündüzün oruçludur” kullanımını gösterir. Fakat bu tür tamlamanın (ittisâ yoluyla değil de) tecevvüz (mecaz) yoluyla yapıldığını belirtir. Buna göre ; muzâf (şikâk) fâil, muzâfun ileyh de (beyne) mef'ül olmuştur. Ya da; beyne yani karı-koca arasındaki şey şikâktır ki o da fâildir. Îcî, yapmış olduğu bu iki farklı i'rabın birbirine yakın olduğunu, ancak ikincisinin daha belîğ olduğunu belirtir.³⁸ Müfessirlerimiz Nesefî ile Îcî'nin tamlamayı isimlendirmeleri farklı olsa da aynı şeyleri kastettikleri açıktır.

Nesefî, âyette geçen (الشِّقَاقُ)kelimesinin; “düşmanlık ve anlaşmazlık” manasında olduğunu, çünkü geçimsizlik halinde karı-kocanın her birinin diğerine meşakkat çıkaracak şeyler yaptığını ya da (شِيقَاقُ) kelimesinin “taraf, köşe, nâhiye” manasından hareketle), her ikisinin de birbirlerinden ayrı ve zıt yönlerde gittiklerini belirtir. (بَيْنَهُمَا) kelimesinde geçen ikil zamirin; karı-kocayı gösterdiğini, âyetin başındaki ricâl ve nisâ

³⁵ Îcî, Adudüddîn, age, vr. 139b.

³⁶ Sebe'; 34/33.

³⁷ Nesefî, Ebü'l-Berekât, age, I, 329.

³⁸ Îcî, Adudüddîn, age., vr. 140a.

kelimelerinin zaten karı-kocayı gösterdiği için, onları tekrar zikretmenin gereksiz olduğunu belirtir.³⁹

Âyette ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ ibâresiyle kimin muhatap alındığını Neseî açıkça söylemez.⁴⁰ Bunların; karı-kocanın bizzat kendileri veya akrabaları ya da mahkemedeki hâkimler olduğunu tahmin etmek mümkündür. Ancak İcî bu muhatapların; hâkimler olduğunu açıkça belirtmektedir. Yani hâkimlerin eşler arasındaki anlaşmazlığı çözmek üzere iki tarafın akrabalarından iki kişiyi hakem olarak tayin etmeleri gerektiğini belirtmektedir.

Neseî, ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ ibâresindeki hakemlerin; “biri kocanın diğeri de karısının akrabalarından hakemlik ve sulh yapmaya uygun olarak seçilen iki erkek olduğunu belirtir. Çünkü akrabalarının karı-koca arasındaki problemleri herkesten daha iyi bileceklerini, bu nedenle sulhu en çok bunların isteyeceğini, karı-kocanın bunların vereceği karara daha çok rıza göstereceklerini, bu nedenle içlerinde birbirlerine karşı taşıdıkları sevgi-nefret, birliktelik-ayrılık gibi duyguları rahatça ortaya dökebileceklerini belirtir.

İcî, âyetin manasını izah etmek için; “Hâkim, karı-koca arasındaki geçimsizliği anlamakta ve çözmekte zorlanırsa, onların akrabalarından iki hakemi temsilci, delege olarak görevlendirir. Çünkü bu kimseler karı-kocanın durumlarını daha iyi bilirler, çözüm için daha bir gönüllü çalışırlar, eşlerin aralarını bulmaya ve adâleti tesis etmeye daha ehil sayılırlar” açıklamasını getirir.⁴¹ Bu, Neseî’nin açıklamasından çok da farklı değildir.

İcî, eğer âyetin muhatabı eşler ise; bu durumda âyetin, eşler tarafından akrabaları arasından hakem tayininin cevazına delalet ettiğini ve bu yaklaşımın Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüş olduğunu belirtir. Daha da sahil olanın; bu iki hakemin karı-kocayı, yine onların izniyle, muhâla’ a yoluyla boşamalarının câiz olduğunu belirtir. İmam Mâlik’in; “hakemlerin karı-kocayı, onlardan izin de almaksızın boşama yetkisinin olduğu” görüşünü nakleder. Bu görüşün Hz. Ali’den (r.a.) de rivayet edildiğini belirtir.⁴² Ancak Neseî, aşağıda zikredeceğimiz gibi, Ebû Hanîfe’nin (eğer hakemlerin özel yetkileri yoksa) bu görüşü kabul etmediğini belirtir.

³⁹ Neseî, Ebü'l-Berekât, age, I, 329.

⁴⁰ Neseî, Ebü'l-Berekât, age, I, 329.

⁴¹ İcî, Adudüddîn, age., vr. 140a.

⁴² İcî, Adudüddîn, age., vr. 140a.

Nesefî, ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ cümlesinde; hem fiilin sonundaki muttasıl çekim eki zamiri (tesniye elifi), hem de munfasıl/ayrı olarak geçen ﴿هُمَا﴾ zamirinin irabı ve manaları hakkında şu seçenekleri sıralar: 1- ﴿إِنْ يُرِيدَا﴾ fiilinin sonundaki muttasıl zamir, iki hakemi gösterir. Munfasıl zamir de karı-kocayı gösterir. Bu durumda manayı şöyle açıklar: “Eğer bu iki hakemin niyeti karı-kocanın aralarını samimiyetle düzeltmek ise, onların aracılıkları bereketli ve hayırlı olur. Onların güzel gayretleri sayesinde Allah, karı-koca arasına ülfet ve anlaşma duygusu ihsan eder, içlerine sevgi ve birleşme duyguları ilkâ eder.” 2- Her iki tür zamir de hakemleri gösterir. Bu durumda mana; “Hakemler samimiyetle karı-kocanın arasını düzeltmek ve onlara nasihat etmek isterlerse, bu durumda Allah bu iki hakemi de muvaffak kılar. Böylece karı-koca anlaşmış ve evliliklerini devam ettirmeye karar vermiş olur ki bu da neticeye ulaşılmış demektir.” 3- Her iki zamir de karı-kocayı gösterir, der.⁴³ Nesefî, sunduğu bu üç seçenekten hangisini tercih ettiğini belirtmez. Ancak önce ilkinin zikretmesi ve sonra da ikinciye ve üçüncüye “veya” bağlacını kullanarak yer vermiş olması, bunlardan ilkinin tercih ettiğinin delili sayılabilir.

Âyetteki zamirlerin delâlet ettiği mana hakkında Nesefî'nin zikretmiş olduğu üç görüşten son ikisine Îcî de yer vermiştir. Manayı da bu iki çerçevede ve Nesefî'nin açıkladığı şekilde açıklamıştır.

Nesefî, *Kenzü'd-Dekâik*'inde “Bâbü'l-Hul” başlığı altında; muhâla'a'yı bir bedel/mal karşılığında yapılan bir boşama sayar ve bunu bir bâin talâk olarak kabul eder. Kadının (kocasına) mal ödemesi gerektiğini belirtir. Eğer karısını dövmek ve ona cefâ çektirmek suretiyle geçimsiz/nâşiz olan ve boşanmayı isteyen koca ise, karısından bir bedel almasının tahrîmen mekruh olduğunu, eğer geçimsiz/nâşize olan kadın ise kocasının ondan bedel almasının mekruh olmadığını belirtir.⁴⁴ Nesefî'nin bu ifadelerinden, eşlerin geçinememeleri durumunda (hâkim ya da hakemler aracılığı ile) boşanmaya karar verdiklerinde onun bu boşamayı geçerli saydığı anlaşılmaktadır.

Nesefî, yine aynı eserinde “Kitâbü'l-Vekâle” bölümünde der ki: “Kişinin kendi mülkünde adına tasarrufta bulunmak üzere başka birisini yerine geçirmesi, vekil tayin etmesi sahihtir. ... İşin yürütülmesinin ve neticesinin müvekkilin rızasına bağlı olduğu durumlarda da vekil tayin etmek sahih/geçerlidir. Nikâh kıyıp evlendirmek, muhâla'a yoluyla boşamak, kasten adam öldürmek ya da yaralamak durumlarında affetmeye

⁴³ Nesefî, *Ebü'l-Berekât*, age, I, 329-330.

⁴⁴ Nesefî, *Ebü'l-Berekât*, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 294.

vekil/yetkili olmak, iddiaları reddetmek, ... hususlarında olduğu gibi.”⁴⁵ Hakemler de karı-koca arasındaki anlaşmazlıkları gidermekle görevli bir vekil sayıldıklarından dolayı, (eğer karı-koca tarafından özel yetki ve izin almışlarsa), onların vereceği boşama kararını Neseî geçerli saymaktadır.

Son olarak Neseî, burada Hanefîler’in âyetten çıkarmış oldukları fikhî bir hükme yer vererek: “Bize göre, karı-koca arasında hakemlik yapan bu akrabaların (eğer karı-koca tarafından özel yetki verilmemişse), onları ayırma (muhâla’a yoluyla boşama) yetkisi yoktur” der ve bu görüşe İmam Mâlik’in muhâlif olduğunu belirtir. Diğer mezheplerin görüşleri hakkında bilgi vermez.⁴⁶

Hakemlerin Karı-Kocayı Boşama Yetkisine Klasik Fıkıh Mezheplerinin ve Son Dönem Modern İslâm Hukuku Kaynaklarının Bakışı

Her iki müfessirimizin “karı-kocayı barıştırmada ya da geçinemiyorlarsa onları ayırma/boşama hususunda hakemlerin yetkisi” ile ilgili görüşlerini zikrettikten sonra; önce müelliflerinin vefat tarihlerine göre sıralayarak klasik fıkıh kaynaklarının, sonra da modern İslâm hukuku eserlerinin bu meseleye bakışlarını ele alalım:

Klasik Fıkıh Mezheplerinin Kaynaklarının Görüşleri

İmam Şâfiî (ö. 150/767), el-Ümm’de “el-Hul’u ve’n-nüşûz” ile “Nüşûzü’l-mer’eti ale’r-racül” başlıklarından sonra “Hakemler/İki hakem” konusunda meseleyi şöyle anlatır: “Kadın ile kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, bu durumda erkeğin âilesinden bir hakem, kadının da âilesinden bir hakem gönderin (getirin)”⁴⁷ Allâhü âlem, ben bu âyetin zâhirinden şunu anlıyorum: Karı-koca arasında anlaşmazlık çıkması; her birinin diğeri hakkında kendisinin hukukuna riâyet etmediğine, kendisine iyi davranmadığına, kendisine vermesi gerekenleri vermediğine dâir iddiâda bulunmaları, aralarındaki (evlilik ilişkisinin) firkat, sulh ya da şikâk yoluyla sona ermesinden korkmalarıdır. Çünkü Allah (c.c.), kadının geçimsiz/nâşize olması durumunda kocasına ona nasihat etmesi, yatağını ayırması ve (hafifçe) dövmesi yetkisi vermektedir. Kocanın nâşiz olması durumunda ise her ikisine aralarını sulh yoluyla düzeltme yetkisi vermektedir. Neticede aralarındaki hudûdullahı (evliliğin gereklerini) yerine getirmekten korkmaları durumunda kadının kocasına fidye vermesi hususunda her ikisine de yetki vermektedir. Koca, karısını bırakıp yeni bir kadınla evlenmek

⁴⁵ Neseî, Ebü’l-Berekât, age, s. 483.

⁴⁶ Neseî, Ebü’l-Berekât, *Medârikü’t-Tenzil*, I, 330.

⁴⁷ Nisâ; 4/35.

istememesi durumunda, eski hanımından rızası olmadan hiçbir şey (para, fidye, mehirin iâdesi) almasını yasaklamıştır.”⁴⁸

Olayın mahkemeye intikalini ise Şâfiî şöyle anlatır: “Eşlerin geçimsizlik hali hâkime intikal ederse, onun eşler arasındaki problemleri bilen ve çözebilecek olan her iki taraftan birer olmak üzere aklı başında iki kişiyi hakem olarak görevlendirmesi gerekir. Hâkim hakemleri eşlerin arasını ayırmayı gerekli gördüklerinde özellikle kocanın izni ve rızası olmadan ayırma, kadının rızası olmadan da onun malından kocasına verme yetkisi veremez. Sonunda karı-koca anlaşarak sulh yolunu tutarlarsa ne âlâ! Aksi takdirde geçimsizlik hususunda eşlerden haksız olandan (mâlî, bedenî edebî ve ahlâkî) hakkı alıp haklıya teslim etmesi hâkimin görevidir.”⁴⁹

İmam Şâfiî, geçinemeyen ve kendisine müracaat eden eşler hakkında Hz. Ali'nin (r.a.) verdiği hükmü şöyle nakleder: “Bir karı-koca yanlarında akrabalarından çok kalabalık bir grup ile Hz. Ali'ye geldiler. Hz. Ali bu kalabalığa aralarından bu iş için iki hakem tayin etmelerini emretti ve ikisine de sordu: Görevinizin ne olduğunu biliyor musunuz? Göreviniz; karı kocayı barıştırmayı uygun görürseniz barıştırmak, ayırmayı uygun görürseniz ayırmaktır! Bunun üzerine kadın; Allah'ın kitabında bu hususta lehime ya da aleyhime ne hüküm varsa razıyım, dedi. Koca ise; (hakemlerin vereceği her karara razıyım) ancak ayırma yetkilerine razı değilim, kabul etmiyorum, dedi. Hz. Ali de kocaya; (كذبت، لا والله حتى تُقَرَّ بمثل الذي أقرت به) Hayır, vallâhi! Karın gibi sen de Allah'ın hükmüne razı olmadıkça (sözünde ve samimiyetinde) yalancı sayılırsın! dedi.”⁵⁰

Hz. Ali'nin bu hükmünü İmam Şâfiî şöyle yorumlar: “Hz. Ali'den gelen rivayeti biz de kabul ediyoruz ve elbette ona muhalif değiliz. Çünkü Hz. Ali, karı-kocanın yanındaki kalabalığa ve ikisinin huzurunda; iki taraftan birer hakem seçin, diye emretti. Aslında Hz. Ali bu sözüyle karı-kocayı ya da onlar adına yine onların vekâletiyle ve rızasıyla iş yapabilecek iki kişiyi muhatap almıştır. Hz. Ali'nin kocaya dediği; “Hayır, vallâhi! Karın gibi sen de Allah'ın hükmüne razı olmadıkça yalancı sayılırsın!” sözü aslında; “Ey koca! Sen hakemleri vekil/hakem tayin etmekten vazgeçtiysen, bu kararından geri dönüp onları vekil tayin etmedikçe, onlar sizin hakkınızda ayrılık kararı veremezler. Karı-koca olarak ikinizin baştan izin ve vekâlet verdiğiniz şekliyle o iki hakem sizin hakkınızda ancak sulh/barıştırmaya kararı verebilirler” demektir. Eğer

⁴⁸ Şâfiî, *Ümm*, V, 279.

⁴⁹ Şâfiî, *age*, V, 279.

⁵⁰ Şâfiî, *age*, V, 280.

hâkimin karı-kocanın vekâleti/izni olmadan onları ayırmaya iki hakemi görevlendirme yetkisi olsaydı, Hz. Ali karı-kocaya; “birer kişiyi hakem seçin!” demeye gerek duymaz ve hakemleri bizzat kendisi görevlendirirdi. Kocaya da; “Hakemler sizi ayırmaya karar verirlerse sen izin vermesen de bu karar uygulanır!” derdi. Ayrıca; “Vallâhi! koca onaylamadıkça hakemlerin kararı uygulanamaz” diye de yemin etmezdi. Eğer hâkimin eşleri iki hakem seçmeye zorlama yetkisi olsaydı, bunu eşlere emretmeden bizzat kendisi yapardı.”⁵¹ İmam Şâfiî’nin Hz. Ali’nin sözü hakkında belirli bir tutarlılık ve mantık içerisindeki izahlarından, onun mesele hakkındaki görüşünü ve gerekçesini öğrenmiş oluyoruz.

İmam Mâlik (ö. 179/795-96), *Muvattâ*’sında “İki hakem” başlığı altında, Nisâ; 4/35. âyetin tefsirinde der ki: “Hakemlerin karı-kocayı hem barıştırma hem de ayırma yetkileri vardır. Benim ilim ehli kimselerden dinlediğim en iyi görüş şudur: Karı-koca arasındaki anlaşmazlıklarda hakemlerin onları barıştırma ya da ayırmaya dair her görüşleri geçerlidir, câizdir.”⁵² İmam Mâlik’in buradaki görüşü gayet açık ve kesindir. Ayrıca “Bâbü’l-Hul’u” başlığı altındaki şu görüşünden de aynı neticeyi çıkarmak mümkündür: “Kocasına fidyeye (mal/bedel) ödeyen kadının kocası tarafından dövülüp zarar verildiği, çok baskı gördüğü, geçimsizlikte haksız ve zâlim olanın da kocası olduğu tespit edilirse, (hakemler aracılığıyla) boşama gerçekleşir ve kocanın da karısından almış olduğu fidyeye tamamen geri iade ettirilir.”⁵³

Hicrî III. asrın “Basra Ekolü”ne mensup dilci müfessirlerinden, Neseffî’nin ve İcî’nin tefsirlerine de kaynaklık eden Bağdat’lı Zeccâc (ö. 311/923), eşler arası anlaşmazlıklarda hakemlerin yetkileri konusunda sanki Mâlikîlerle onların muhâlifleri olan Hanefîler ve Şâfiîler arasında ama daha çok Mâlikîlere yakın bir yerde duruyor gibidir. Şöyle ki; o geçinemeyen eşleri gerekli gördüğünde boşama yetkisinin hakemlerde değil de imamda (devlet başkanı ya da onun adına mahkemede hâkimlerde) olduğunu belirtir. Bazı âlimlere göre hakemlerin yetkilerinin karı-kocaya nasihat etmek, her birine haklarını ve görevlerini öğretmek, sonuçta gerekli görürlerse eşleri barıştırmak ya da ayırmak olduğunu belirtir.⁵⁴

Aslında doğru görüşün; hakemlerin görevinin eşler arasını ıslah etmek olduğunu, onları boşama yetkilerinin bulunmadığını, sadece eşler arasındaki anlaşmazlığın özü

⁵¹ Şâfiî, age, V, 280.

⁵² İmam Mâlik, *Muvattâ*, 450-451.

⁵³ İmam Mâlik, age, s. 435.

⁵⁴ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’rabüh*, II, 49.

hakkında imamı bilgilendirmek olduğunu belirtir. Bunun neticesinde imamın eğer gerekli görürse onları barıştırma ve ayırma ya da aynı görevle hakemleri görevlendirme/tevkil yetkisinin olduğunu belirtir. Hz. Ali'nin kendisine gelen anlaşmazlık durumundaki eşler hakkında verdiği hükümle tam da imamın görevini yerine getirdiğini ve Hz. Ali gibi birinin imam olarak bizim için yeterli olduğunu söyler. Bu meselede Hz. Ali'nin hakemlere; “Eşleri barıştırmayı uygun görürseniz barıştırın, ayırmayı uygun görürseniz ayırın” demekle onlara bir imam olarak bu hususta görev, yetki ve vekâlet vermiş olduğunu belirtir.⁵⁵

Hanefî âlimlerimizden Ebû Câfer et-Tahâvî (ö. 321/933), *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında; aynı âyetin⁵⁶ tefsiri hakkında şunları söyler: “Biz (Hanefîler'e) göre bu âyet; bülûğ çağına ermiş, sıhhatli, aralarındaki geçimsizlikten dolayı durumları karışık olan, her birinin diğerini kendisinin hak ve hukukunu ihlâl ettiği gerekçesiyle itham ettiği karı-koca hakkında nâzil olmuştur. Bu eşlerden zâlim/haksız olanı imâm/hâkim bilemediği için ondan hakkı alamaz ve onu adâlet çizgisine getiremez. Bu nedenle, bu iş için kadının tarafından bir ve kocanın da tarafından bir olmak üzere ve eşlerin de üzerinde ittifak edecekleri toplam iki kişiyi hakem tayin eder, onlar da meseleyi araştırırlar. Hakemler meselenin aslına vâkıf olabilirlerse haksız olanı hak çizgisine getirirler, onun zulmüne mânî olurlar. Bunda ve eşleri barıştırmada muvaffak olabilirlerse ne âlâ! Aksi takdirde hakemler inceledikleri meselenin sadece şâhitleri sayılırlar ve bildiklerini bir şâhitlik göreviyle imama aktarırlar. İmam da bu bilgilere binâen eşlerden haksız olanın haksızlığına mânî olur, onu adalet çizgisine ve sorumluluğunu bilmeye zorlar.”⁵⁷

Burada Tahâvî, hakemlerin eşleri ayırma yetkisinin olup olmadığı, varsa kadının kocasından bir bâin talâkla boşanmış sayılacağı ve kocasının da onu boşamış sayılacağı hususundaki ihtilafları zikreder: “Âlimlerden bir grup der ki: Karı-koca izin vermedikçe hakemlerin onları boşama yetkileri yoktur. Aslında burada onlara yetkiyi kendisi lehinde ve karısı aleyhinde verecek olan kocadır. İmâm Şâfî bu görüştedir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in kıyasları da bu yöndedir. Hz. Ali'den nakledilen bir görüş de bunu destekler.”⁵⁸ Burada Tahâvî, Hz. Ali'nin bu husustaki bilinen hükmünü uzunca nakleder. Sonunda der ki; “Sen görmez misin ki Hz. Ali burada koca razı

⁵⁵ Zeccâc, age, II, 49.

⁵⁶ Nisâ; 4/35.

⁵⁷ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II, 407.

⁵⁸ Tahâvî, age, II, 407.

olmadığı için ve oluncaya kadar, hakemlere eşleri ayırma yetkisi vermemiştir. Bu da gösterir ki eşleri ayırmada hakemlerin mutlak yetkileri yoktur, olsaydı onlara bunu beyân ederdi.”⁵⁹ Tahâvî, Hz. Ali'nin kocaya söylediği (لَسْتُ بِيَارِحُ حَتَّى تَرْضَى بِمَثَلِ مَا رَضَيْتَ) “Karının razı olduğu şeye sen de razı oluncaya kadar (vazgeçmeyeceğim, karar vermeyeceğim, seni) bekleyeceğim!” şeklindeki sözünün; “imamın aslında bu yetkiyi kocaya vermek ve ondan hakemleri tayin etmesini istemek zorunda olduğu” manasına geldiğini belirtir ki böylece hakemler tayin edilince meseleyi araştırınsınlar ve eşlerden haksız olandan Allah'ın verdiği hakkı alıp haklıya teslim etsinler!⁶⁰

Tahâvî, âlimlerden diğer bir grubun da (özellikle Mâlikîler); “İmam, hakemleri yetkili tayin edince, koca izin versin ya da vermesin, hakemlerin eğer gerekli görürlerse onları ayırma yetkileri vardır” görüşlerini nakleder. Bu görüşün İbn Abbas'a âit olduğunu belirtip gerekçesini de şöyle izah eder: “Eşler arasındaki ilişkiler bozulunca Allah (c.c.) kocanın ve karısının akrabaları arasından işin ehli birer kişinin hakem olarak tayin edilmesini emreder. Bu hakemler, eşlerden haksız olan kim? diye araştırırlar. Eğer koca haksız/nâşiz ise karısını ona karşı korurlar, ona ilişmesine mânî olurlar, karısına nafaka ödemekle onu yükümlü tutarlar. Kadın haksız/nâşize ise, kocayı kadına karşı korurlar ve kadının kocasından nafaka alma hakkını iptal ederler. Sonuçta gerekli görürlerse hakemlerin eşleri barıştırma ya da ayırma yetkileri vardır.”⁶¹

Tahâvî, üçüncü bir görüşü ise Ahmed b. Hanbel'den nakleder: “Bu işle görevlendirilen hakemlerin birinin verdiği karara diğeri muhâlif olursa, karar geçersizdir uygulanmaz.” Bu görüşün yine Hz. Ali'den nakledildiğini belirtir. Tahâvî ayrıca yukarıdan beri naklettiği ve sahâbeden Hz. Ali ile İbn Abbâs arasında ihtilâflı olan mezkûr görüşlerin tâbîinden Şüreyh, Şa'bî, Sa'îd b. Cübeyr, Mücâhid' den de nakledildiğini belirtir. Mücâhid'in; “Eğer kadının kocasına itaat etmemesinden kocanın da onu bırakmayacağından korkuluyorsa ve araları ıslah edilemiyorsa, kadın kocasına fidyemal öder kocası da onu muhâla'a⁶² yoluyla boşar. Muhâla'a ancak bu durumda

⁵⁹ Tahâvî, age. II, 407-408.

⁶⁰ Tahâvî, age. II, 408.

⁶¹ Tahâvî, age. II, 408.

⁶² **Muhâla'a**: Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ını tahkikli neşreden Hâmid Abdullah el-Mahallâvî, bu kelimeyi lügat ve ıstılah manaları ile şöyle açıklar: Muhâla'a, **lügat**: “*söküp atmak*” demektir ve “*elbiseyi çıkarmak*”tan istiâredir. Çünkü eşler birbirleri için birer elbise/örtüdür ve (muhâla'a yoluyla ayrılınca) sanki elbiselerini çıkarmış gibi olurlar. Kadın kocasından boşanmak için ona fidyemal öder ve böylece koca da onu boşarsa muhâla'a gerçekleşmiş olur. Bkz: İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 1232 (hul'u, muhâla'a) md; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, I, 242 (hul'u, muhâla'a) md. Muhâla'a'yı **ıstılah**ta mezhepler farklı şekilde tarif ederler. Hanefîler; “Nikâh hakkını vererek karşılığında mal/para almaktır ve hul'u lafzı kullanılır” diye tarif ederler. Şâfîler; “Karı-koca arasında bir bedel karşılığında, talâk ya da hul'u lafızlarını kullanarak yapılan tefriktir” diye tarif ederler. Mâlikîler; “Bir bedel karşılığında talâk/boşamaktır” derler. Hanbelîler; “Kocanın karısından aldığı bedel karşılığında ve belirli lafızları kullanarak, ondan ayrılması/firâk etmesi” derler. Bkz: *Tebyînü'l-Hakâik*, II, 262; *Şerhu Fethi'l-Kadir*, IV, 210; *Hâşiyetü İbn Âbidîn*, III, 422; *Muğni'l-Muhtâc*, III, 262; Dürdür,

yapılır” şeklindeki görüşünün yine muhâla’a yetkisinin hakemlerde değil de eşlerde olduğuna delil sayar. Bu durumda bile muhâla’a yetkisi hakemlere değil de eşlere veriliyorsa, muhâla’a’nın götürdüğü zorunlu bir sonuç olan boşama yetkisinin evlâ tarikiyle ve sadece kocaya verilmiş sayılacağını belirtir. Tahâvî, Mücâhid’den naklettiği bu görüşün, hakemlerin verdiği (ayrılık) kararlarını geçerli sayan diğer tâbiîn ulemasının görüşlerine muhalif olduğunu belirtir.⁶³

Son olarak Tahâvî, Hanefîler ve Şâfiîler ile aynı görüşte olan Ahmed b. Hanbel’in başka yerde pek göremediğimiz hârika gerekçesini şöyle nakleder: “Eşlerin geçimsizlikleri durumunda imam bu meseleyle ilgilenmek üzere şâhitliklerinde âdil olabilecek, görevlendirildikleri meseleyi iyi bilebilecek iki hakem görevlendirir ki onların ulaşacağı netice doğru ve hakkaniyetli olsun. Hz. Ali ve İbn Abbâs’dan naklettiğimiz üzere ulemâ bu meselede ihtilaf etmiş olunca biz (Hanbelîler) deriz ki: Eğer boşama yetkisini elinde bulundurmamak aynı zamanda nikâh yapmayı da helâl kılıyor ise ki Allah Teâlâ’nın Kur’ân’da nikâh yapma yetkisini kocadan başkasına verdiğini göremiyoruz, Allâhü âlem bizce bu durumda kesin olan görüş şudur: Allah’ın sadece kocaya verdiği bir yetki onun izni olmadan hakemlere devredilemez.”⁶⁴

Tahâvî devamında eşler arasında zuhur eden anlaşmazlıklardaki hakemlerin yetkisini liân’daki hâkimin yetkisine kıyaslayarak, hakemleri eşleri boşamada yetkili kılmaya çalışanların görüşlerine yer verir ve onların gerekçelerini şöyle reddeder: “Eğer birisi derse ki; “eşler arasındaki mülâ’ane’de karar verme (onları boşama) yetkisini üstlenen hâkimdir. Yani hâkim, kocanın boşama yetkisinin dışındaki bir yetkiyle yani tefrik ile karı-kocayı birbirinden ayırır. Aynı şekilde (buna kıyaslayarak), eşler arasındaki anlaşmazlıkta da hakemlere onları tefrik etme yetkisi veririz ve böylece eşler arasındaki nikâh bağı ortadan kaldırılmış olur.” Biz de bu anlayışa şöyle cevap veririz: Eşler birbirleriyle mülâ’ane yaptıktan sonra isteseler de aralarındaki nikâh bağını koruyarak artık tekrar bir araya gelemezler, evli kalamazlar, imamın onları tefrik etmesi gerekir. Çünkü eşlerin yaptıkları iş (mülâ’ane), artık onların bir arada kalma ve nikâh bağlarını koruma yetkilerini ellerinden almıştır. Ancak (bunun aksine), aralarındaki

eş-Şerhu’s-Sağîr, III, 319; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, II, 98; *el-Kâfî*, II, 597; *Keşfü’l-Kimâ*, V, 212; İbn Kudâme, *Muvaffakuddîn, el-Muğnî*, VII, 536. Bkz: Tahâvî, age. II, 410-411, dipnotlar.

Muhâla’a’yı Mehmet Âkif Aydın şöyle açıklar: “Karı-kocanın aralarında anlaşarak evlilik birliğine son vermeleridir. Çoğu kere bu yolla boşanma talebi kadın tarafından gelmekte ve boşanmak isteyen kadın, bunun kocaya yükleyeceği bir kısım mâlî yükümlülükleri ortadan kaldırarak (mehir, nafaka ve çocuğun bakım masrafları gibi haklarından kısmen ya da tamamen vazgeçerek) boşanmayı temin etmektedir. Bu, bir bâin talâk sayılır.” Bkz. agm, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 286.

⁶³ Tahâvî, age. II, 409-410.

⁶⁴ Tahâvî, age. II, 410.

anlaşmazlıkları gidermek üzere hakem tayin edilen eşler eğer tekrar barışıp evli kalmaya karar verirlerse imam/hâkim buna mânî olamaz. Eşlerin buna hakları ve yetkileri vardır. Bu da gösterir ki; mülâ'ane artık eşlerin bir araya gelmelerini haram kılar, eşlerin anlaşmazlıkları ve hakem tayini meselesinde ise böyle bir haramlık oluşmaz. Buradan da anlaşılmaktadır ki; tefrik/ayırma yetkisi önceden kimde ise sonra da onda kalır (yani kimde korunuyorsa onda kalır, kaybedilince de geri alınmaz).⁶⁵

Hanefî müfessirlerimizden ve fakihlerimizden Ebû Bekir Cessâs (ö. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında konuyu çok geniş olarak ele alır ve tartışır. Sahâbenin, tâbiînin, mezhep imamlarının ve ulemanın görüşlerini geniş şekilde nakleder. “Hakemlerin karı-kocayı kendilerinin ön izni olmadan ayırma yetkisi mutlak manada vardır” diyenlerin görüşlerini kesinlikle reddeder, bunun Kur'ân'a ve Sünnet'e zıt olduğunu belirtir. Hakemlerin karı-koca tarafından görevlendirilmiş ve onlar adına iş yapan vekiller olduğunu, aralarını sulh etmeye çalışmaları gerektiğini, bunu başaramamaları durumunda, sadece âile içi geçimsizlikte hangisinin haksız olduğunu, problemin nereden ve kimden kaynaklandığını tespit etmekle görevli olduklarını, elde ettikleri bu bilgileri imama aktaran birer şâhitler oldukları, ancak karı-kocanın izin ve vekâlet vermeleri durumunda onları ayırmaya yetkilerinin olduğunu beyan eder. Bazı kimselerin; “Ebû Hanîfe ve ashâbı, hakemlik meselesini iyi bilmiyorlardı” şeklindeki iddialarının asılsız ve büyük bir iftira olduğunu söyler.⁶⁶

Şâfiî mezhebinden Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında: mezkûr âyetteki hitabın kimlere tevcih edildiği hususunda insanlar (ulemâ) arasında ihtilaf olduğunu ve bu hitabın; a- Saîd b. Cübeyr'e göre; anlaşmazlık durumundaki karı-kocanın bu durumlarını arz ettikleri sultana (hâkime), b- es-Süddî'ye göre; karı-kocanın bizzat kendilerine olduğunu belirtir. c- Üçüncü olarak da İmam Şâfiî'nin görüşünün şöyle olduğunu belirtir: “Âyetin zahirinden anlaşılan odur ki; durum karı-kocanın halleriyle alakalı olduğu için, âyetteki hitap ikisini de kapsar. Şöyle ki; kocanın nâşiz/geçimsiz/haksız olması durumunda Allah Teâlâ'nın karı-kocaya aralarında sulh yapmalarına izin verdiğini görüyorum. Kadının nâşize olması durumunda kocasının onu (hafifçe) dövmesine, karısının kocasıyla aralarında Allah'ın hududunu koruyamayacağından (iyi geçinememe, evde sürekli huzursuzluk ve şiddet olmasından) korktuğu durumda muhâla'a yoluyla ayrılmalarına izin verdiğini görüyorum. Hz.

⁶⁵ Tahâvî, age, II, 410-411.

⁶⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 269-274.

Peygamber de bunu mesnûn/meşru kılmıştır. Bu izin verilen hususlarda biraz da kadının rızası/izni aranmakta gibidir. Ayrıca kocanın bu karısından ayrılıp başka bir kadınla evlenmek istemesi durumunda önceki karısının malını vs. almaması hususunda Allah onu uyarmıştır. Karı-kocanın aralarındaki anlaşmazlığın çözümünü bizzat yine kendilerinin yapmasıyla bu şekilde emniyete aldıktan (أَمَّنْ، أَمِّنْ) sonra, bizim onların yine de anlaşamayacağımızdan korktuğumuz durumlarda, Allah hakem tayinini meşru kılmışsa, buradan anlarız ki eşler arasındaki anlaşmazlığı çözümede hakemlerin rolü bizzat bu eşlerin rolünden farklı olacaktır. Bu durumda kadının ve kocanın akrabaları tarafından birer hakem (âile meclisi) tayin edilecek ve bu hakemler ancak eşlerin rızâlarıyla ve güvenceli (مَأْمُونَيْنِ) kimseler arasından seçilecektir. Eşler bu hakemleri; aralarında sulhu sağlama ya da eğer gerekli görürlerse onları ayırma (tefrik) hususunda vekil tayin edeceklerdir. Hz. Ali'nin de; “Hakemler, karı-kocanın vekilleridir (müvekkillerinin isteklerinin ve rızalarının dışına çıkamazlar)” şeklindeki görüşünü de biliyoruz. Bu, ayrıca Ebû Hanîfe'nin görüşüdür ve İmâm Şâfiî'nin de en sahih mezhebidir. Burada İmâm Şâfiî'nin, İmâm Mâlik'in; “Hakemler, karı-kocanın rızasına bağlı olmadan müstakil hareket ederek hüküm verebilirler (ve onları ayırabilirler)” görüşüne muvâfik olduğu nakledilse de İmâm Mâlik'in bu görüşü zaten uzak/zayıf bir görüştür.”⁶⁷

Kiyâ el-Herrâsî, İmâm Şâfiî'nin görüşünü nakletmeye ve yukarıdaki görüşlerinin gerekçesini ortaya koymaya şöyle devam eder: “... Çünkü kocanın aile içindeki geçimsizlikte kendisinin zâlim/haksız olduğunu itiraf etmesi, nikâh hakkını elinden almaz, kadının haksız olması da aynı şekilde. Haksızlık hangi taraftan kaynaklanırsa kaynaklansın, bir şekilde giderilmelidir. Ancak, bu anlaşmazlığın ve haksızlığın giderilmesi için hakemlere görev vermek ve hakemlerin de bunu karı-kocanın rızaları olmadan nikâhlarını ellerinden alarak ve aralarını tefrik ederek çözmelerini beklemek doğru olmaz. Böyle bir şeyin; karı-kocanın aralarında birbirlerine karşı yaptıkları haksızlık ve zulümden aşağı kalır bir yanı yoktur.”⁶⁸

Kiyâ el-Herrâsî gerekçesine şöyle devam eder: “Evet, birisi şöyle diyebilir: Eşler arasında bu soğukluk (الوحشة) devam ettiği sürece, aralarındaki anlaşmazlığı öylece ortada bırakmak doğru değildir. Bu, aynen alış-veriş yapıp da anlaşmazlığa düşen iki kişiyi ihtilaflarıyla öylece ortada bırakmaya benzer. Bu da uzaktır, yani doğru değildir.

⁶⁷ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 451.

⁶⁸ Kiyâ el-Herrâsî, age, II, 451-452.

Alıcı ile satıcı alışverişlerinde anlaşmazlığa düştüklerinde, alışveriş birbirine zıt iki konum arasında (geçerli mi, iptal mi? şeklinde) kalacağı için, onları bu anlaşmazlıklarıyla öylece ortada bırakmak düşünülemez. Bu durumda alışveriş akdine hâle getiren ve geçerliliğini iptal eden bir durum yoktur. Sadece iki kişi (karı-koca ya da alıcı ile satıcı) arasında bir haksızlık vardır ki bunu da mahkemede hâkim çözer. Nikâhın feshedilmesi burada söz konusu bile olamaz. Bu, îlâ'ya hiç benzemez. Çünkü îlâ'da asıl maksat hedef alınıp zedelenmiştir ki o da kocanın istimtâ'dan (karısıyla cinsel ilişki yaşamaması) kendisini men etmek istemesidir. Neticede; bu mesele îlâ'ya benzer, diyenlerin haklılık payı olsa olsa şöyle olabilir: burada nikâh ile kastedilen şey, kadının nikâh sayesinde elde ettiği mesken hakkıdır ve karı-koca arasındaki anlaşmazlık/şikâk sebebiyle kadının bu hakkına hâle geliyor denirse, mesele bu yönüyle îlâ'ya yakındır (Yani; kadın îlâ'da madur edildiği gibi, burada da mâdur ediliyor demektir).⁶⁹

Kiyâ el-Herrâsî son olarak, karşıt görüşte olan İmam Mâlik'in görüşünü naklederek der ki: “Burada hakemlerin kadının rızası ve izni olmadan, onu kocasından muhâla'a yoluyla ayırma hakları vardır, görüşü tamamen uzaktır/yanlıştır. Çünkü hâkimin dahi karı-kocayı boşama (kocanın boşama hakkını elinden alma) yetkisi yoktur ki, bu yetki hakemlerde olsun! Evet, aslında vekillere hakem denmese de biz bunların hakem olduklarını kabul ediyoruz. Çünkü yaptıkları işlerde benzerlik var. Mâmafih hakemler, karı-koca tarafından vekil tayin edildiklerinde, meselede ıslah yollarını araştırmak ve işi adaletle çözmek hususunda gayret gösteriyorlar. Bu durumda hakemlerin verdiği her karar câizdir, ancak eşlerin rızası alınması şartıyla, rızaları olmadan aslâ olmaz. Çünkü Allah (c.c.); ﴿فَإِنْ جُفْتُمْ إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ “Eğer karı-kocanın aralarında Allah'ın hududuna riâyet edemeyeceklerinden korkarsanız ve endişe ederseniz, bu durumda kadının (kocasına) fidye/bedel ödemesinde ikisine de bir engel/vebal yoktur”⁷⁰ buyurmaktadır. Şârî bu âyetle; eğer eşler arasında geçimsizlik korkusu yoksa kocanın karısından fidye/bedel dâhi almasına izin vermemişken, bu âyetten; eşlerin rızası olmadan onları ayırmaya hakemlerin yetkisi vardır, sonucu nasıl çıkarılabilir ki?⁷¹ el-Herrâsî, bundan sonra da meseleyi tartışmaya ve İmam Mâlik'in görüşünü reddetmeye devam etmektedir.

Fıkıhta Hanefîliği takip eden müfessir Zemahşerî (ö. 538/1144), Keşşâf'ında bu konunun ihtilafı olduğunu zikreder, kendisi kesin görüş belirtmez. Şöyle ki:

⁶⁹ Kiyâ el-Herrâsî, age, II, 452.

⁷⁰ Bakara; 2/229.

⁷¹ Kiyâ el-Herrâsî, age, II, 452-453.

“Hakemlerin karı-kocayı barıştırma ve eğer gerekli görürlerse ayırma yetkileri var mı? diye sorarsan, ben bu konunun ihtilafı olduğunu belirtmek isterim: Bazıları bunun ancak karı-kocanın izin vermesiyle mümkün olduğunu belirtirlerken bazıları da hakemlerin buna mutlak manada yetkilerinin olduğunu, çünkü onların görevlendirilme sebeplerinin karı-koca arasındaki meseleye kendi içtihatlarıyla (barıştırarak ya da ayırarak) çözüm bulmak olduğunu belirtirler. Sahâbeden Ubeyde es-Selmânî (r.a.) şu olaya şahit olmuştur: Hz. Ali (r.a.) kendisine âile akrabalarıyla birlikte gelip danışan kavgalı bir karı-kocanın akrabalarından bir hakem heyeti oluşturmuş ve onlara görevlerinin ne olduğunu iyi bilmeleri gerektiğini belirterek; eğer onları ayırmayı uygun görürseniz ayırmalısınız, barıştırmayı uygun görürseniz barıştırmalısınız, demiştir. Hattâ ayrılığa itiraz eden kocaya çıkışarak Allah'ın kitabında lehinde ya da aleyhindeki (hakemlerin vereceği barıştırma ya da ayırma hükmüne) razı olmalısın, diye ısrar etmiştir. Hasan (el-Basrî r.a.); hakemlerin karı-kocayı sadece barıştırmaya yetkili olduğunu, boşamaya yetkili olmadığını belirtmiştir. Şa'bî (r.a.) der ki; Hakemlerin vereceği her türlü karar câizdir/geçerlidir.”⁷²

Mâlikî mezhebinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148-49), Ahkâmü'l-Kur'ân'ında meseleyi mezhepler arasında genişçe tartışır, özellikle İmâm Şâfiî'nin görüşlerine karşı çıkar. Eşler arasındaki anlaşmazlıkta hakemlerin verdiği ayrılık kararının kesinlikle bir bâin talâk olduğunu belirtir.⁷³ Şunları ekler: “İmâm Şâfiî der ki; mesele hakemlere havâle edilince anlaşılmaktadır ki onların vereceği karar karı-kocanın vereceği karardan farklı olacaktır. Yani kocanın dışındaki bir kimsenin karı-koca hakkında vereceği karar onların rızası/ihtiyârı olmadan verilmiş olacaktır ki böylelikle hâriçten birilerinin (hakemlerin) devreye girmiş olmalarının bir anlamı olsun. Şâfiî'nin; hakemler ancak emîn/güvenilir kimselerden seçilmelidir, görüşü ihtilafsız çok doğrudur. Fakat yine Şâfiî'nin; hakemler ancak karı-kocanın rızasıyla ve vekâletiyle karar verirler, görüşü ise son derece yanlıştır. Çünkü Allah, karı-kocanın anlaşmazlığa düşmelerinden korkulduğunda onlar dışında iki kişiyi hakem tayin ettirmekle onlardan başkalarını muhatap almıştır. Madem ki başkalarını yani hakemleri muhatap aldı, neden hâlâ karı-kocanın vekâlet ve izin vermelerine gerek olsun ki? (Davalı) kişiler tarafından yapılan vekil tayini, ancak birinin diğerine muhâlif olduğu durumlarda olur. Bu ise, burada

⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 390-391.

⁷³ İbn Arabî, Ebû Bekir, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 426.

mümkün değildir (yani vekiller/hakemler, karı-kocaya seçme hakkı verilmeden bizzat Allah tarafından görevlendirilmiştir).”⁷⁴

Mâlikî’lerden Kurtuba’lı İbn Rüşd (ö. 595/1198-99), *Bidâyetü’l-Müçtehid*’inde mezheplerin görüşlerini gerekçeleriyle birlikte şöyle nakleder: “İmâm Mâlik ve ashâbı der ki: Karı-kocayı barıştırma ya da ayırma konusunda onların vekâleti ve izinleri olmadan da hakemlerin yetkileri vardır. Delili ise; Hz. Ali’den; “hakemlere karı-kocayı ayırma ve birleştirme yetkisi verilmiştir (verdim)” diye nakledilen görüştür. İmâm Şâfiî, Ebû Hanîfe ve ashâbı ise; Koca izin vermedikçe hakemlerin eşleri ayırma yetkisi yoktur. Gerekçeleri şudur: Boşama yetkisi sadece kocaya ya da onun vekil tayin ettiği kişiye âittir.”⁷⁵

Şâfiî âlimlerimizden müfessir Kadı Beydâvî (ö. 685/1286), *Envâru’t-Tenzîl*’inde der ki: “Ey hâkimler! karı-kocayı barıştırmak üzere bir hakem heyeti oluşturunuz. Bunların eşlerin akrabalarından seçilmesi müstehaptır, ama yabancı kimselerden de seçilirse câizdir. Âyetteki hitap kocalara ve karılarına da olabilir. ... Daha doğru ve azhar olan şey; hakemlerin görevlendirilmesinin eşler arasını bulmak ya da aralarındaki problemi ortaya çıkarmak içindir. Onların karı-kocayı birleştirmek ya da ayırmak gibi bir yetkileri yoktur, ancak eşler önceden buna izin vermişlerse başka! İmâm Mâlik; hakemler eşleri ayırmayı maslahata uygun görürlerse, muhâla’a yoluyla ayırma yetkileri vardır, der.”⁷⁶

b. Son Dönem Modern İslâm Hukuku Kaynakları

Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Âile İlmihali*’nde der ki: “Hakemlerin görevi yalnızca arabuluculuk mudur? Yoksa boşama yetkileri de var mıdır? Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel’e göre, eşler özel yetki vermedikçe hakemlerin onları boşama hakkı yoktur. Çünkü onlar vekil durumunda olup (müvekkilleri tarafından) verilen yetkinin dışına çıkamazlar. Âyette hakemlerin yetkisi ise ıslahtan (arabuluculuktan) ibârettir. Ancak eşler hakemlere özel yetki vermişse bu takdirde onları boşamaları mümkündür. İmâm Şâfiî’den bir görüşe göre, hakem yalnızca arabulucu olup, vekil yetkilerini kullanır. Başka bir görüşüne göre ise hakem, “hâkim” demektir. Bu yüzden tarafların rızası olmasa bile hakemler gerekli görürlerse boşamaya da karar verebilirler.”⁷⁷

⁷⁴ İbn Arabî, age, II, 421-427.

⁷⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müçtehid*, II, 99.

⁷⁶ Kadı Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I, 214.

⁷⁷ Döndüren, Hamdi, age, s. 271.

Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*'nde “Fenâ Muâmele ve Geçimsizlik” başlığı altında der ki: “Fenâ muâmele ve geçimsizlik, sadece Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde bir boşanma sebebidir. Hanefî ve Şâfiî mezhebinde bu, bir boşanma sebebi değildir. Mâlikîler'e göre kadın kendisine fenâ muâmelede bulunan kocasının durumunu hâkime bildirir ve tefrik (mahkeme kararıyla boşama) talebinde bulunursa bakılır. Kadın bu iddiasını ispat ederse, hâkim boşamaya karar verir. Kadın bunu ispat edemez ve boşanma talebinde de ısrar ederse hâkim her iki tarafın ailelerinden birer kişiyi hakem olarak seçer. Bu hakemler önce tarafların arasını ıslah etmeye çalışırlar. Bu mümkün olmaz ise evliliğin yürümemesinin kusuru kocada ise bâin talâk'a, kusur kadında ise bir bedel karşılığında muhâla'a'ya hükmederler. İkisi arasındaki fark; bâin talâk'da kadının, muhâla'a'da ise kocanın (maddî yönden) avantajlı olmasıdır. Mâlikîler'e göre bu bir bâin talâk'dır.⁷⁸ Hukûk-ı Âile Kararnamesi de bu konuda esas itibariyle Mâlikî görüşünü kabul etmiştir.”⁷⁹

Halil Cin ve Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*'nde “Geçimsizlik ve Âile Meclisi” başlığı altında derler ki: “Hanefî ve Şâfiî'lere göre, fenâ muâmele ve geçimsizlik, kazâî (hâkim/yargıç kararıyla) boşanma sebebi değildir. Hanbelî ve Mâlikîler ise, bu durumda hâkimin tefrik'e hükmedeceğini kabul etmektedirler. 1917 tarihli Kararname bu konuda da Mâlikî mezhebinin görüşünü tercih ederek, fenâ muâmele ve geçimsizlik halinde durumun “âile meclisi”ne havâle edilmesini ve âile meclisine tefrik yetkisinin tanınmasını kanunlaştırmış bulunmaktadır.”⁸⁰

“Kararnameye göre, eşler arasında geçimsizlik ortaya çıkar da eşlerden birisi mahkemeye mürâcaat ederse, hâkim eşlerin ailelerinden birer hakem tayin eder. Bu şekilde meydana gelen “âile meclisi” taraflarının arasını ıslaha çalışır. Bu mümkün olmadığı takdirde, kusur (geçimsizliğin sebebi) kocada ise aralarını tefrik eder. Kusur kadında ise, mehrin tamamı veya bir kısmı üzerinde muhâla'a'ya hükmeder. Hakemler kendi aralarında ittifak edemezlerse, hâkim üçüncü bir hakem veya yeni bir hakem heyeti tayin eder. Hakemlerin vereceği kararlar kesindir ve itiraz kabul edilmez. Kadına önemli bir hak veren “âile meclisi” müessesesindeki tefrik kararları, birer bâin talâk hükmündedir (yani kocanın üç boşama hakkından birisini eksiltmiş sayılır) ve durumun

⁷⁸ Ebü Zehra, age, s. 385-386.

⁷⁹ Aydın, Mehmet Âkif, age, s. 290.

⁸⁰ Cin Halil, Akgündüz Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 532.

usulüne uygun olarak tescil edilmesi de icap eder. Bazı İslâm hukukçuları, hakem kararlarını birer ric'î talâk olarak vasıflandırmışlardır.”⁸¹

Kocanın Karısına Karşı Sert ve Geçimsiz Davranması (Nüşûz):

Eşler arasındaki geçimsizlikle ilgili ayetlerden biri de Nisâ; 4/128'dir. Söz konusu âyet şöyledir:

﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا، وَالصُّلْحُ خَيْرٌ، وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ، وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾

“Eğer bir kadın, kocasının nüşûz’ünden (geçimsizlik) veya ondan yüz çevirip uzaklaşmasından korkarsa, barış ile aralarını bulup düzeltmekte (sulh) ikisi için de bir sakınca yoktur. Barış daha hayırlıdır. Nefisler ise kıskançlığa ve bencil tutkulara hazır (elverişli) kılınmıştır. Eğer iyilik yapar ve sakınırsanız, şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberdardır.”

Bu âyet; yukarıda da değindiğimiz gibi, kocasının geçimsizliğinden korkan kadına, kocasıyla sulh yapmanın yolunu gösterir. Âyet, kocanın geçimsizliğini ifade etmek için iki önemli ıstılahtan bahsetmektedir: Nüşûz/geçimsizlik (نُشُورًا) ve yüz çevirme (إِعْرَاضًا) dir.

Nesefî, âyetin başını; “Kadının, kocasının kendisine karşı geçimsiz davranacağına işaretlerini sezinlemesidir” diye açıklar. Nüşûz’ü; “Kocanın kendisini karısından uzak tutması, onun nafakasını ve ev ihtiyaçlarını ödememesi, karı-koca arasında olması gereken merhameti ondan esirgemesi, döverek ve söverek ona eziyet etmesidir” diye açıklamıştır. İ’râd’ı ise; “Kadının çok yaşlı ve çirkin olması, yaratılışındaki ve huyundaki bir kusur, ondan bıkmaya gibi sebeplerden dolayı erkeğin ondan uzaklaşarak başka kadınlarla ilgilenmeye başlamasıdır” diye tarif edilmiştir. Âyette (أَنْ يُصْلِحَا) geçen sulh yapmak fiilini Kûfe’li kırâat imamlarının (Âsım, Hamza Kisâî ve Halef), if’âl bâbı’ndan okuduklarını, diğer imamların fiildeki te (muzâra’at harfi)ni sonraki sâd harfinin cinsine çevirip sonra da ona idğâm ederek (يُصَالِحَا) şeklinde okuduklarını ve bunun aslının tefâ’ale bâbı’ndan (تُصَالِحَا-يُصَالِحَا) olduğunu belirtmiştir. Her iki seçeneğe göre de sonraki (صُلْحًا) kelimesinin bu fiillerin masdarı olduğunu belirtmiştir.⁸²

⁸¹ Cin Halil, Akgündüz Ahmet, age, s. 532.

⁸² Nesefî, Ebû'l-Berekât, *Medârikü't-Tenzil*, I, 369.

Fiil cümlesinde, önce fiilin sonra da onun fâilinin zikredilmesi ve merfû olması bilinen bir nahiv kuralıdır. Müfessirimiz İcî, âyette bu kuralın dışına kısmen çıktığını belirtir: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ ibâresinde fâilin (امْرَأَةٌ) fiilden (خَافَتْ) önce geldiğini ve bu nedenle (mubtedâ olduğu için değil) merfû olduğunu, asıl gerçek fâilin gizli zamir (هي) (خَافَتْ) olduğunu belirtir. Bunun bir benzeri kullanımının da ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنْ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾⁸³ âyetinde gerçekleşmiş olduğunu söyler. (خَافَتْ) ile kastedilenin; “anlaşılan zâhirî manada olduğunu, korkuya yol açacak emârelerin zuhur etmesiyle kadının korkarak acı çekmeye başlaması” olduğunu belirtir. Bunun da kocasının ona; “Sen kötüsün, çirkinsin, iticisin” veya “genç bir kızla evlenmek istiyorum” demesi olduğunu söyler. Âyetteki (خَافَتْ) fiilinin (علمت، ملئت) manalarında kullanıldığına dâir rivâyetin, zaruret (ve gerekçe) olmadan âyetin zâhirînin hilâfına mana vermek olduğunu belirtir. Kocanın kastedildiği (بعل) kelimesini (زوج) kelimesi ile açıklar. Aslında (بعل) kelimesinin (السيد) efendi manasında kullanıldığını, kocaya da karısının efendisi sayılması dolayısıyla (بعل) denildiğini açıklar. Nüşûz ve i'râd kelimelerine Neseî'ninki gibi izahlar getirir.⁸⁴

Neseî, âyette “sulh yapmak”tan maksadın; “kadının mehrinden, nafakasından veya koca çok kadınla evliyse kadınlar arasında sıraya konmuş olan geceleme ve yatak sırası (القسمة) haklarından kısmen veya tamamen ferâgat etmesi⁸⁵” olduğunu söyler.

﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ ibâresini; “Sulh, ayrılmaktan, geçimsizlikten ve her şeyde husumetli olmaktan daha hayırlıdır. Nasıl ki husumet, şerhlerin en şerlisi ise, sulh da hayırların en hayırlısıdır” şeklinde açıklar. ﴿وَإِذَا خِصِمْتُمْ فِي شَيْءٍ فَأُولُو الْأَرْحَامِ بِالْبَنَاتِ وَالَّذِينَ هُمْ يَرِثُونَ مِنَ الْآلِ وَالْأَقْرَبُونَ خَيْرٌ﴾ cümlesinin ve bir sonraki cümle olan ﴿وَإِذَا خِصِمْتُمْ فِي شَيْءٍ فَأُولُو الْأَرْحَامِ بِالْبَنَاتِ وَالَّذِينَ هُمْ يَرِثُونَ مِنَ الْآلِ وَالْأَقْرَبُونَ خَيْرٌ﴾ cümlesinin, itirâziyye/ara cümlesi olduğunu belirtir. Bunlardan ikinci ara cümleyi; “Cimrilik ve kıskançlık daima kişinin nefsiyle beraberdir, ondan hiç ayrılmaz, yani kişi bu tabiatla yaratılmıştır” diye açıklar. Kastedilen mananın; “Kadın, (durduk yerde) kendi hakkı olan (mehir, nafaka, gece yatak sırası) gibi haklarından asla vazgeçmek istemez. Koca da aynı şekilde, eğer karısından soğuyup ondan yüz

⁸³ Tevbe; 9/6.

⁸⁴ İcî, Adudüddîn, age., vr. 155a.

⁸⁵ Böyle bir çözüm yolu önerilmekle birlikte, karısından bir menfaat sağlama karşılığında sulh yapan ve ona iyi davranan kocaya dinimiz takvâ sahibi bir kimse olarak bakmamaktadır. Bkz: DİB, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB, II, 54, 58-62, 151-155. **Zemahşerî** böyle bir sulh yapılmasına biri olumsuz, diğeri olumlu iki örnek nakletmektedir. **İlki**; rivâyet edildiğine göre, kocası bir kadından yüz çevirmeye başlamış ve onu boşamaya karar vermişti. Ama kadının ondan çocuğu olduğu için; “*Ne olur beni boşama, çocuğumun yanında kalıp ona bakayım. Bana iki ayda bir uğramana (kısmet) razıyım*” diye teklifte bulunmuş, kocası da bu teklifi beğenmiş ve böylece anlaşmışlardı. **İkincisi**; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşi Hz. **Âişe**'yi çok sevdiğini ve ona kalbinde özel bir yer verdiğini gören diğeri eşi **Sevde binti Zem**'a (Züm'a), Hz. Peygamber'in kendisini boşaması (ihtimalini) hoş karşılamamış, bundan rahatsız olarak boşanmama karşılığında kendi gününü (sırasını) Hz. **Âişe**'ye vermeye râzı olmuştur. Bunun üzerine (Urve'nin rivâyetiyle), Hz. **Âişe**, Sevde binti Zem'a için şöyle demiştir: ما رأيت امرأة أحب أن أكون (من رواية عروة عن عائشة قالت: ما رأيت امرأة أحب أن أكون Bkz: Zemahşerî, age, I, 439.

çevirmişse, onun kendisi için yapacağı fedakârlıkları da kabul etmek istemez. Bu durumda her ikisi de kendilerini rahata kavuşturacak olan şeyi (sulh ya da ayrılığı) tercih ederler” şeklinde olduğunu beyan eder.

Îcî, karı-kocanın nasıl sulh yapacaklarına dâir Neseî'nin vermiş olduğu izahların benzerlerini verir. Kıraat imamlarının isimlerini vermeden, âyette geçen ﴿أَنْ يُصْلِحَا﴾ fiilinin; (أصلح، إصطلح، تصالح) bablarından da okunabildiğini, hepsinin masdarlarının müştereken âyette geçtiği gibi ﴿صُلِّحَا﴾ şeklinde olduğunu belirtir.

Neseî, âyette geçen ﴿وَأُحْضِرَتِ﴾ fiilinin iki mef'ûl'e teaddî ettiğini ve bunlardan ilkinin âyette nâib-i fâil olarak gelmiş olan ﴿الْأَنْفُسُ﴾ kelimesinin, (ikincisinin de sarîh mef'ûl ﴿الشُّحَّ﴾ kelimesi olduğunu) belirtir. Âyetin bundan sonrasında, kişiyi nefsin bu tabiatına karşı direnmeye ve Şeriat'a uymaya teşvik ettiğini belirtir: ﴿وَإِنْ تُحْسِنُوا﴾ (وَإِنْ تُحْسِنُوا) yani; “hanımlarınızdan nefret edip başka kadınlardan hoşlanmanıza rağmen, sabırlı davranır, eski sohbetleri ve evlilik haklarının hatırı için hanımlarınızla evli kalmaya devam ederseniz, nüşûz'den ve i'râd'dan, aranızda ezâ-cefâ ve husûmete yol açacak şeylerden sakınırsanız” der.⁸⁶

Îcî, âyetteki ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ، وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ﴾ şeklinde geçen iki cümleyi de Neseî gibi, itirâziyye/ara cümlesi sayar. Bu cümlelerden ilkinin eşler arasında sulhü teşvik ettiğini, ikincisinin ise eşleri cimriliğe karşı uyardığını söyler. Âyette ﴿الشُّحَّ﴾ denen kelimenin, “cimriliğin ileri derecesine” işaret ettiğini, kişinin hemen yakasına yapıştığını söyler. Cimriliği açıklamak için; kadının kocasının kendisini terk etmesine ve yatak sırasını başkasına vermeye aslâ razı olmayacağını, kocanın da karısından hoşlanmazken onu yanında ve nikâhı altında tutmayı aslâ istemeyeceğini belirtir.⁸⁷ Neseî'nin açıklaması da buna yakın idi.

Îcî, âyetteki ﴿وَإِنْ تُحْسِنُوا﴾ ibâresini; “karınızdan hoşlanmadığınız halde ona sabrederek yanınızda (ve nikâhınız altında) tutarsanız” diye, ﴿وَإِنْ تُحْسِنُوا﴾ ibâresini ise; “i'râd'dan, nüşûz'den ve birbirinize eziyet vermekten sakınırsanız” diye açıklar.

Neseî son olarak, âyeti ve karı-kocanın sabırlı davranarak hoş geçinmelerini açıklamak için şu örneği nakleder: İmrân b. Hattân (ö. 184/800) el-Hâricî adında, akranları içinde çok çirkin bir adam varmış. Karısı da güzeller güzeli. Karısı kocasına bakarak seslenmiş; “Allah'a hamd olsun ki ikimiz de Cennet'liğiz!” Kocası sormuş; “Nasıl olur?” diye. Karısı; “Çünkü senin nasibine benim gibi (çok güzel) bir kadın çıktı

⁸⁶ Neseî, Ebü'l-Berekât, age, I, 370.

⁸⁷ Îcî, Adudüddîn, age., vr. 155a.

ve sen buna şükrettin. Bana da senin gibi (çirkin) bir koca düştü ve ben buna sabrettim. Allah, Cennet'ini şükreden ve sabreden kullarına vadetmiştir” diye cevap vermiş.⁸⁸ İmrân ile karısı arasında geçen bu diyalogu İcî de anlatır.

İcî, (وَالصُّلْحُ خَيْرٌ) ibâresinde geçen sulh kelimesinin; 1- cins-i mahallî (manası sınırlı cins isim), yani âyetin işlediği “eşler arasındaki sulh” konusuna has olarak kullanıldığını, 2- sulhün her türüsünü de kapsadığı konusunda ulemâ arasında ihtilaf olduğunu belirtir. Ahd-i zihnî (ma'hûd) olarak; karı-koca arasındaki sulh'a hamledildiğini, umûmî manada da kullanılmış olabileceğini belirtir.⁸⁹

İcî, Hanefîler'in; “Anlaşarak, inkâr⁹⁰ üzerine sulh yapmak sahihtir” şeklindeki görüşlerinin geçersiz sayılmasının amaçlandığını söyler. Buna başka bir açıdan cevap verilebileceğini yani; “Sulh; ya bir akittir ki bu, (mehri tamamen) inkâr ederek olmaz. Ya da sulh; (mehri) düşürüp azaltmak üzere yapılır ki bu da ancak borcun geri kalanının güvence altına alınmasıyla olur. İnkârla birlikte bu mümkün değildir” diye itiraz edilebileceğini belirtir.⁹¹ Bu itirazın da Hanefîler'e karşı, Şâfiîler tarafından dillendirilen bir itiraz olduğu açıktır. Âyetteki “sulh” lafzı üzerine yapılan bu tartışma hususunda Neseî'nin hiçbir açıklama yaptığını göremiyoruz.⁹² Neticede; âyetteki sulh'ü Şâfiîler'in sadece âyetin konusuyla ilgili sınırlı tuttukları, Hanefîler'in de umûmî manada kullandıkları görülmektedir.

Her iki âyet (Nisâ; 4/128-130) arasındaki 129. âyette, çok evli olan erkeğin eşleri arasındaki adâleti nasıl sağlayacağından bahsedilmekte, bu konuda kendisine çözüm yolu önerilmektedir. Biz, konumuzla ilgili olmadığı için bu âyete ve açıklamasına yer vermeyip bir sonraki âyete değineceğiz.

Karı-Kocanın Ayrıl (boşan)maya Karar Vermeleri

Eşlerin boşanma kararlarıyla ilgili ayet Nisâ; 4/130'dur. Âyet şöyledir:

{وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلَّ مِنْ سَعَتِهِ، وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا}

“Eğer ikisi ayrılacak olurlarsa, Allah her birine genişlik kaynaklarından kazandırır. Allah (rahmetiyle) geniş olandır, hüküm ve hikmet sahibidir.”

⁸⁸ Neseî, Ebü'l-Berekât, age, I, 370.

⁸⁹ İcî, Adudüddîn, age., vr. 155a.

⁹⁰ Burada **inkâr** ile kastedilenin; “Anlaşarak muhâla'a yoluyla boşanırken, mehri tamamını inkâr etmek ve hiç ödememek” anlayışı olduğu tahmin edilmektedir.

⁹¹ İcî, Adudüddîn, age, vr. 155a.

⁹² Neseî, Ebü'l-Berekât, age, I, 370.

Nesefî, âyetteki ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا﴾ şart cümlesini ve fiilini; “Karı-koca hiçbir şekilde anlaşamayıp, muhâla’a yoluyla ayrılırlarsa ya da kocası karısına mehrini ve iddet nafakasını tam ödeyerek onu (re’sen) boşarsa ...” diye açıklar. Sonra ﴿يُغْنِ اللَّهُ كَلًّا مِنْ سَعَتِهِ﴾ ibâresini; “Allah, her birine eski eşinden daha hayırlısını nasip eder, eski rızıkından daha bol ve bereketli rızık verir” diye açıklar.⁹³

Diğer müfessirimiz Îcî, ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا﴾ şart cümlesini, cümlesiyle ifade ederek; “Eğer eşler birbirini terk edip ayrılırlarsa, Allah zenginliği ve kudreti sayesinde onların her birine daha hayırlı eş ve maişet vesilesi nasip eder” diye açıklar.⁹⁴ Bu hususlarda iki müfessirimizin yorumlarının benzerlik arz ettiği görülmektedir.

Nesefî, âyetin sonundaki ﴿وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا﴾ cümlesini; “(yeni ve taze bir) nikâhı helâl kılmak suretiyle Allah, (kullarına) genişlik verendir” diye açıklar. Bu, aslında; Allah, kulunun önünü yeni evlilik de dâhil çok geniş şekilde açar, demektir. ﴿...حَكِيمًا﴾ ibâresini; “Allah, ayrılığa izin verdiği için hikmet sahibidir” diye açıklar. Âyetteki ﴿وَاسِعًا﴾ kelimesinden hareketle, ﴿السَّيِّئَةُ﴾ kelimesini; “zenginlik ve kudret” diye açıklar, Allah’ın çok zengin ve muktedir olduğunu belirtir.⁹⁵

Karı-koca arasındaki geçimsizliğe değinmese de, yukarıdaki âyet gibi, geçimsizliğin tabîî bir sonucu olan boşamaya değindiği için, Bakara; 2/227 âyete de yer vermek istiyoruz. Bu âyet; mezkûr sûredeki boşamaya ilgili birçok âyet arasında yer alır. Îlâ’yı takip eden boşama’ya değinir.

Eşlerin boşanma kararlarıyla ilgili bir diğer ayet de Bakara; 2/227’dir. Âyet şöyledir: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ “eğer boşanmaya ısrar edip azmederlerse (boşanırlar). Şüphesiz Allah işitendir, bilendir.”

Nesefî, âyetteki ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ﴾ ibâresini; “Kocalar (îlâ’dan yani yeminden sonra), karılarına tekrar dönmeyerek, beklemeleri gerekli olan (dört aylık) süreyi beklerlerse (ve boşamaya azmederler)se, (boşanmış olurlar)” diye açıklar.⁹⁶ Nesefî, îlâ’nın tarifini ve hükmünü daha geniş şekilde Kenzü’l-dekâik’inde açıkladığı için burada ayrıntıya girmez: “Îlâ; kocanın karısına dört ay ya da daha fazla süreyle yaklaşmayacağına (cinsel ilişkiye girmeyeceğine) dâir yemin etmesidir. Şu sözler gibi: “Vallahi sana (dört ay) yaklaşmayacağım”. Bu dört aylık süre dolmadan karısına ve onunla cinsel yaşamına geri dönerse, (evlilikleri devam eder, ayrıca; yeminini bozduğu

⁹³ Nesefî, Ebü'l-Berekât, age, I, 370.

⁹⁴ Îcî, Adudüddîn, age, vr. 156b.

⁹⁵ Nesefî, Ebü'l-Berekât, age, I, 370.

⁹⁶ Nesefî, Ebü'l-Berekât, age, I, 228.

için) kefarete ödemesi gerekir ve başta yapmış olduğu îlâ/yemin boşa çıkmış olur. Eğer karısına dönmemiş ve süre de dolmuş ise, karısı bir bâin talâkla boşanmış sayılır.”⁹⁷

Sonra Neseî, âyetin devamı olan ﴿فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ﴾ ibâresini; “yani, kocanın yaptığı îlâ’yı işittir” diye açıklar. ﴿...عَلَيْهِمْ﴾; “Allah, kocanın niyetini bilir” diye açıklar. Âyetin bu son kısmının aslında; karı-kocanın birbirlerine ve evlilik hayatlarına geri dönmeme (inatlarına) karşılık bir tehdit içerdiğini söyler. Neseî ayrıca, İmâm Şâfiî’ye göre mananın; “Eğer kocalar geri dönerlerse ve süre dolduktan sonra (ayrılmaya) azmedip karar verirlerse” diye açıkladığını, çünkü âyetteki fâ’nın ta’kîbiyye ifade ettiğini söyler. Yine Hanefîler’e göre; âyetteki ﴿لِلَّذِينَ﴾ibârelerinin, öncesindeki ﴿وَإِنْ عَزَمُوا﴾ibâresinin tafsîli yani açıklaması olduğunu, çünkü tafsîl’in mufassal’dan hemen sonra geldiğini belirtir.⁹⁸

Buradan anladığımız kadarıyla, iki farklı yaklaşımın âyeti yorumlamalarından; “Îlâ/yeminden sonra dört aylık süre dolunca, Hanefîler’e göre boşamanın hemen gerçekleştiği, ya da Şâfiîler’e göre⁹⁹ henüz gerçekleşmediği, hâkimin boşaması gerektiği” sonucuna ulaştıkları görülmektedir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Bakara; 2/226-227 âyetler îlâ’dan ve bunun sonunda gerçekleşen talâktan bahsetmektedir. Bu âyetleri müfessirimiz Îcî’nin Şâfiî Mezhebi anlayışı doğrultusunda yorumladığını görmekteyiz. (Zaten kendisi Şâfiî değil mi???)

Îcî, âyette geçen îlâ lafzını lügatta; “Kocanın karısıyla cimâ etmeyeceğine dâir yemin etmesidir.” diye tarif eder. Fukahânın örfünde yani ıstılahta îlâ’nın; “Kocanın nikâhlı eşiyle mutlak/süresiz ya da dört aylığına cinsel ilişki kurmayacağına dâir yemin etmesi” olduğunu belirtir. Oruçlu olmak vs. gibi cinsel ilişkiye mânî olacak ibadetleri yapmaya ant içmesinin de İmâm Şâfiî’nin kavli-i cedîd’ine göre îlâ’dan sayıldığını belirtir. Câhiliyye devrinde kocaların karılarıyla bir yıl ya da iki yıl süreyle cinsel ilişki yaşamayacaklarına dâir yemin ettiklerini, bunu da karılarından hoşlanmadıkları için ve (bu da yetmezmiş gibi) onların başka erkeklerle evlenmelerine mânî olmak (mu’allakta bekletmek) niyetiyle yaptıklarını belirtir. Îlâ’daki sürenin İbrâhîm en-Neħa’î’ye göre; “dört aydan az olabileceğini”, İbn Abbas’a göre; “süre ebedî/sonsuz olarak belirlenmedikçe îlâ geçersizdir” görüşlerini nakleder.¹⁰⁰ Neħa’î’nin Ebû Hanîfe’nin

⁹⁷ Neseî, Ebü'l-Berekât, *Kenzü'd-Dekâik*, s. 291.

⁹⁸ Neseî, Ebü'l-Berekât, *Medârikü't-Tenzil*, I, 228.

⁹⁹ Bu hususta Mâlikîler ve Hanbelîler de Şâfiîler’le aynı görüştedir. Bkz: Döndüren, Hamdi, age, s. 436-437.

¹⁰⁰ Îcî, Adudüddîn, age., vr. 78b.

hocası olduğu bilindiğinden, onun görüşünü zikretmek suretiyle İcî'nin aslında Hanefîler'in görüşünü naklettiği görülmektedir.

İcî, âyetin ﴿لَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾¹⁰¹ ifadesinden ve âyetteki îlâ, terabbus, erbe'ati eşhür kelimelerin manalarından hareketle, bu süre dolmadan kocanın tasarrufuna hiçbir şekilde müdâhele edilemeyeceğini, ancak süre dolduktan sonra ondan karısını boşamasının ya da evliliğine dönmesinin istenebileceğini belirtir. Bu süre dolmadan kocanın yeminini bozarak karısına dönmesi (fey') durumunda, Allah'ın onun yemininden dönmesi günahını, kefareti ödedikten sonra, rahmeti sayesinde bağışlayacağını belirtir. Erkeğin karısına bu şekilde dönmesini; “karısına zarar vermek niyetiyle yapmış olduğu îlâ'dan tevbe etmesi/dönmesi” olarak izah eder.¹⁰²

İcî, konumuzla ilgili olan boşama âyetini ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ yorumlarken, “bu durumda Allah'ın kocanın ne niyetle karısını boşayacağını bilir”, diye açıklar. Âyetteki ﴿عَزَمُوا﴾ kelimesini, lügatta; “kalbin bir şeye kesin azmedip karar vermesi”, ıstılahta ise; “Kalbin önce tereddütlü iken, sonradan kesin karara ulaşmasıdır” diye tarif eder. Ebû Hanîfe'nin; “Koca, dört aydan daha az bir süre için îlâ yapsa da bu îlâ sahihtir, geçerlidir” görüşünde olduğunu belirtir. İcî, daha önce Neha'î'nin görüşünü nakletmekle, buna işaret etmişti. Koca, bu dönüşünü; 1- ister karısıyla fiilen cinsel ilişki kurarak, 2- isterse “seninle evliliğime geri dönüyorum” diye sadece sözle yapsa da geçerlidir, der. Koca cinsel ilişki kurmasa da (sadece sözle) karısına dönmüş sayılır (ve yeminin bozduğu için) kefareti ödemesi gerekir, der.¹⁰³

İcî, bundan sonra, Ebû Hanîfe'ye göre; “bir bâin talâk'ın gerçekleşmiş olacağını”, İmâm Şâfiî'ye göre; “ilgili âyet kocaya dört ay bekleme yetkisi verdiği için, kocadan ancak bu süre dolduktan sonra karısını boşamasının talep edileceği, eğer boşamazsa karısının talebi üzerine hâkimin onları boşayacağı ve bunun da bir ric'ât talâk sayılacağı” görüşünde olduklarını belirtir. İmâm Şâfiî'nin kavli-i cedîd'ine göre; “Koca dört aylık süre içinde iken karısıyla cinsel ilişki yaşarsa, kefareti ödemesi gerekir” dediğini nakleder. İmâm Mâlik'in îlâ'yı; “Sadece kızgınlık durumunda yapılırsa geçerlidir” diye tarif ettiğini belirtir. İlâ yapan kocaya el-hâlif der ve bunu; “Boşaması geçerli olan her kocadır” diye tarif eder. Hakkında îlâ yapılan ve yemin edilen kadına el-

¹⁰¹ Bakara; 2/226.

¹⁰² İcî, Adudüddîn, age, vr. 78b, 79a.

¹⁰³ İcî, Adudüddîn, age, vr. 79a.

mahlûf 'aleyhâ der ve bunu; “Ric'î talâk halinde olsa bile, kocasının kendisine hâlâ ilişebilme imkânı olduğu kadındır” diye tarif eder.¹⁰⁴

Boşanmış Eşlerin Yeniden Evlenmek İstemeleri

Kur'ân-ı Kerîm, karı-koca arasındaki geçimsizliğin önünü almak için, sadece evli haldeki eşlerin iyi geçinmelerini değil, aynı zamanda boşanmış olan eşlerin dahi buna pişman olduklarında aralarını ıslah edip yeniden evlenmelerine müsaade edilmesi gerektiğini, bu durumdaki eşlerin birbirleriyle yeniden evlenmelerine aslında başkalarından daha lââyık olduklarını vurgulamaktadır. Bu husus Bakara; 2/228'de ele alınmaktadır. Söz konusu âyet şöyledir :

﴿وَيُعَوِّلُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا، وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

“Kocaları, bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri alıp (evlenmede başkalarından) daha çok hak sahibidirler. Onların lehine de, aleyhlerindeki ma'rûf hakka denk bir hak vardır. Yalnız erkeklerin kadınlardan bir derece üstünlüğü vardır. Allah Azîz'dir, Hakîm'dir.”

Âyetin yine barış(tır)maya ve ıslâh etmeye vurgu yaptığı görülmektedir. Baş tarafında, kocaları tarafından boşanmış kadınların beklemleri gereken iddete, sonra da bu kadınların rahimlerinde olanı gizlememeleri gerektiğine değinen bu âyet, devamında eşlerin barışıp yeniden evlenme teşebbüsüne, sonrasında da birbirlerine karşı olan haklarına ve sorumluluklarına işaret eder.

Müfessirimizden Nesefî, bu âyet ile kocaların karılarına geri dönüp yeniden evlenmeye daha lââyık olduklarını belirtir. Ayrıca âyetin, kocanın boşadığı karısıyla iddeti içinde (ric'î talâk) cinsel ilişkiye girmesinin haram olmadığına delâlet ettiğini, çünkü karısını boşadıktan sonra dahi erkeğe “onun eşi ﴿يُعَوِّلُهُنَّ﴾” dediğini belirtir. Yine çünkü âyetteki ﴿أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ ibâresinin ﴿أولى برجعتهن﴾ manasına geldiğini, ﴿في ذلك﴾ ibâresinin de “kadının iddet süresi” olduğunu belirtir. Bu durumda âyetin manasının; “Koca, karısına dönmek isterse karısı da bunu istemez ve reddederse, bu durumda kadının dediğine değil de erkeğin dediğine itibar edilir, onun dediği olur. Erkeğin isteği ve sözü kabule kadınınkinden daha evlâdır. Çünkü bu süre zarfında erkeğin ric'at etme hakkı vardır” şeklinde olduğunu belirtir. ﴿إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ ibâresini; “Kocalar, karılarına

¹⁰⁴ Îcî, Adudüddîn, age, vr. 79a.

ric'at ederek onlarla aralarını ıslah etmek, onlara zarar vermek yerine ihsanda bulunmak isterlerse, (buna hakları vardır)” diye açıklar.¹⁰⁵

Îcî'nin de âyet hakkındaki açıklamaları Neseffî'nin açıklamalarına benzer. Îcî, âyetteki ba'l/koca kelimesinin manası ve türevleri hakkında, daha önce zikrettiğimiz gibi, Nisâ; 4/128 âyetin tefsirinde de benzer açıklamalarda bulunmuştu. Neseffî gibi, ﴿بِرَدِّهِنَّ﴾ kelimesinin ﴿بِرَجْعَتِهِنَّ﴾ manasında kırâat olunabildiğini, ﴿ذَلِكَ﴾ ism-i işâret'inin de boşanmış olan “kadının iddet süresi”ni gösterdiğini belirtir. ﴿أَحَقُّ﴾ ism-i tafdil'inin âyette “mutlak ziyâdelik/öncelik” manasında kullanıldığını, yani; “kocası tarafından boşanan kadını her halükârda ancak onu boşayan kocası geri almaya daha lâyıktır, başkası değil” demek istendiğini belirtir.¹⁰⁶

Îcî, âyetteki ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ...﴾ hükmünün “kadının iddet süresinin bitmesinden sonra”sıyla sınırlandırılmıyacağını, çünkü âyetin; “kadın iddeti bittiği halde bunu gizlerse başka erkeğin de onunla evlenme hakkı vardır, ancak ilk kocasının hakkı daha önceliklidir” manasına geldiğini açıklar. İddet içinde iken zaten problem yoktur, çünkü redd ve ric'at kelimelerinin manalarından da hareketle; “ric'î talak'da erkekle kadın hâlâ karı-koca durumundadırlar” demektir, der. Çünkü bu süre zarfında kocanın karısına ric'at ederek onun beklemekte olduğu iddetini iptal edip yarıda kesebildiğini veya ric'at etmeyerek bu süreyi beklemesine izin verme hakkının olduğunu belirtir. Ayrıca âyetteki redd kelimesi ile; “karısıyla cinsel ilişki harâmlığından helâllığe geri dönme hakkı”nın anlaşıldığını da belirtir.¹⁰⁷

Îcî, “koca, karısına dönmeye daha lâyıktır” derken burada ﴿الْأَحْيَاءِ﴾'in “kocanın niyetinin karısıyla arasını ıslah etmek, ona ihsanda bulunmak, ona zarar verme niyeti asla taşımamak” ile sınırlandırıldığını, maksadın ıslah olmaması durumunda ric'atın da sahîh olmayacağını belirtir. Îcî, âyette ric'î talâkdan ve bu şekilde boşamadan sonra kocanın karısına dönme hakkından bahsedilmesinden, sadece; “âyetteki ﴿هِنَّ﴾ zamirinin tahsis ifade ettiği ve sadece bu kadınlara ﴿الرَّجْعِيَّاتِ﴾ işâret ettiği” manası çıkmaz, aksine zamir umumi manada kullanılmış olup hem ric'îyyât hem de bâinât olan kadınları işâret eder, der. Çünkü bu âyet rici talakla boşanan kadınlara işâret ederken, bir sonraki âyet (Bakara; 2/229) de; tamamen boşanmış olan kadınlara (bâinât) ve kocalarının yeni bir nikâhla onlara dönmeye başkalarından daha evlâ olduğuna işâret eder, der.¹⁰⁸ Bu

¹⁰⁵ Neseffî, Ebü'l-Berekât, age, I, 180.

¹⁰⁶ Îcî, Adudüddîn, age, vr. 79b.

¹⁰⁷ Îcî, Adudüddîn, age, vr. 79b.

¹⁰⁸ Îcî, Adudüddîn, age, vr. 79b.

ayrıntılı açıklamalara Nesefî yer vermemiştir.¹⁰⁹ Âyetin; “Ric’î talâkla boşanmış kadını yeniden almaya onu boşayan kocası daha lâyıktır” hükmü zaten açıktır. Ancak âyetten; “Bâin talâkla boşanmış kadını geri almaya da onu boşamış olan kocası daha lâyıktır” hükmü, Îcî'nin çıkarımıdır.

Nesefî, ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ ibâresini şöyle açıklar: Kadınların kocalarından mehir ve nafaka almak, güzel muâmele görmek, kendilerine zarar verilmemek hakları olduğu gibi, kocaları bir şeyi emrettiklerinde ya da yasakladıklarında onlara itaat etme yükümlülükleri vardır. Bunlar da m’arûf üzere yani Şeriat’ta ve insanların günlük yaşamlarında yasak ve garip sayılmayacak şekilde olmalıdır. Eşlerden hiçbiri hakkı olmayan bir şeyi diğerinden isteyemez. Burada hakların ve sorumlulukların mümâsil olmasından maksat; birbirlerine karşı güzel ve hasene sayılacak şeyler yapmalarıdır. Yoksa kadın elbise yıkar ya da ekmek pişirirse erkek de aynısını yapacak değildir. O da bir erkeğe yakışan güzel bir davranışla eşine karşılık verir.¹¹⁰

Îcî, karı-koca arasındaki haklar-sorumluluklar mümâselesine işâret eder ve bunları “eşlerin birbirlerine karşı aslî görevleri” diye belirtir: Kocanın karısı üzerindeki haklarının; cinsel ilişki ihtiyacını karşılayabilmesi, onun tayin ettiği hususlara karısının riâyet etmesi olduğunu söyler. Kadının kocasının üzerindeki haklarının ise; nafaka, giyim, mesken, kasm/kısmet hususları olduğunu belirtir.¹¹¹ Bu açıklamalar Nesefî'nin açıklamalarına yakındır.

Nesefî, ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ ibâresini; “eşler birbirlerinden cinsel yönden yararlanma hususunda eşit haklara sahip olsalar da, erkek kadının maddî gereksinimlerini ve nafakasını karşılayıp nikâh hakkını da elinde tuttuğu için, onun hakkı kadının hakkından bir derece daha üstündür”, diye açıklar.¹¹²

Îcî, âyetteki ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ ibâresini; “erkeğin hakkı bir derece daha fazladır, üstündür” diye açıklar. Kadınların haklarının genellikle mâlî/maddî olduğunu, kasm haklarının da sıraya koymakla olduğunu belirtir. Kocaların üstünlüğünü; evde hâkim ve koruyucu olmaları, kadınların dinini ve hukukunu korumaya memur olmaları, hattâ bir veche göre; “kocanın malını harcama hususunda karısına sınırlama ve hacir koyma yetkisi olduğu” hususlarıyla açıklar. Ayrıca erkeğin; daha akıllı olmak, diyet ödemek,

¹⁰⁹ Nesefî, Ebü'l-Berekât, age, I, 180.

¹¹⁰ Nesefî, Ebü'l-Berekât, age, I, 180.

¹¹¹ Îcî, Adudüddîn, age., vr. 79b.

¹¹² Nesefî, Ebü'l-Berekât, age, I, 180.

miras payında üstün olmak, kadı olmak, şahitliğinin kabul edilmesi, karısının üstüne başka bir kadınla da evlenebilmesi, daha sakin ve sabırlı olması gibi bilinen hususlar sebebiyle daha güçlü ve üstün olduğunu, aksinin mümkün olmadığını belirtir.¹¹³

Sonuç

Nisâ;4/35. âyette belirtildiği üzere; “Karı-kocanın anlaşmazlığından ve ayrılma ihtimallerinden endişe edilmesi durumunda, her ikisinin âilesinden birer hakem bulunarak en az iki kişiden oluşan bir âile meclisi oluşturulması” emredilmektedir. Âyetin kimi muhâtap aldığı, yani hakemleri görevlendirme işinin kimlere yüklendiği hususunda; a- karı-kocanın bizzat kendileri, b- iki tarafın âileleri, c- yargıdaki hâkimler, olmak üzere üç farklı ihtimal söz konusudur. Bunlardan hangilerinin kastedildiği hususunda müfessirlerimizden Nesefî bir kanaat belirtmezken, İcî burada kastedilenin hâkimler olduğunu belirtir.

Oluşturulan hakem/âile meclisinin ilk ve asıl görevinin karı-koca arasındaki anlaşmazlıkları bulup gidermek ve onları barıştırmak olduğu ilgili âyetin beyanıyla da gayet açıktır, bu konuda ihtilâf söz konusu değildir. Ancak barıştırma ihtimalinin kalmadığı durumlarda bu heyetin karı-kocayı ayırma haklarının olup olmadığı mezkûr mezhepler arasında ihtilâflıdır. Hanefîler’e, Şâfiîler’e ve iki müfessirimiz Nesefî ve İcî’ye göre; hakemlerin karı-kocayı boşama hak ve yetkileri normalde yoktur. Karı-koca ya da sadece koca, hakemleri buna önceden yetkili kılmışlarsa onların buna hakkı vardır. Ahmed b. Hanbel de ilk iki mezheple aynı görüştedir. İmam Mâlik’e göre; hakemlerin karı-kocanın rızaları olmasa da onları ayırmaya mutlak yetkileri vardır. İmam Şâfiî’den Mâlikîler ile aynı görüşte olduğuna dair bir rivayet daha nakledilse de bunun zayıf görüşü olduğu belirtilmektedir. Mâlikîler, İbn Abbâs’ın ve Hz. Ali’nin (r.a.) görüşlerini delil olarak alırlarken diğer üç mezhep yine Hz. Ali’nin aynı görüşünü delil sayarlar ve kendi görüşlerini destekler şekilde yorumlamaktadırlar. Yani her iki muhâlif taraf Hz. Ali’nin görüşünden iki zıt mana çıkarırlar.

Eşler arasında boşanma; a- boşama yetkisini elinde bulunduran kocanın hiç kimseye danışmadan bu yetkiyi re’sen kullanarak karısını boşamasıyla, b- geçimsizlik ve anlaşmazlık sonucunda barışmaya bir yol bulamayıp muhâla’a yoluyla ayrılmaya karar vermekle, c- İlâ’dan sonra erkeğin karısına geri dönmemesiyle gerçekleşir. Konuyu işlerken belirttiğimiz gibi ilgili âyetler bunların her üç çeşidine de değinmişti.

¹¹³ İcî, Adudüddîn, age, vr. 79b.

Ebû Hanîfe'ye göre îlâ'nın mutlaka en az dört ay olması gerekmez, daha da az olabilir. Şâfiî'ye göre dört aydan azı îlâ sayılmaz. Ayrıca dört ay dolunca koca karısına geri dönmemişse, Ebû Hanîfe'ye göre hemen bir bâin talâk gerçekleşir. İmâm Şâfiî ise ancak dört ay dolduktan sonra hâkimin kocaya karısına geri dönmesini teklif ve ısrar etmesi gerektiğini, eğer dönmezse onları tefrik edeceğini ve bunun da ric'î talâk sayılacağını belirtir. Her iki müfessirimiz de mezheplerinin görüşlerine kâildirler.

Bakara; 2/228. âyet, boşanan eşlerin yeniden bir araya gelmelerine izin vermekte, hattâ tavsiye etmektedir. Âyetin ric'î talâk'a işâret ettiği ve kocanın karısına iddet süresi bitmeden ve onun rızasını da almadan dönme hakkı olduğu hususunda her iki müfessirimiz ve mezhepleri müttefiktirler. Çünkü âyet, bu süre zarfında erkeğe hâlâ “zevc/koca” diye hitap etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I-VI. Mısır Bulak, ts.
 -----, el-Müsned, Thk. A. Muhammed, I-XII, Şâkir, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, 1368/1949. Aydın,
 Mehmet Âkif, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul, Beta Basım A.Ş., 13. baskı, 2015.
 Aykan, Recep, Kelime ve Konularına Göre Alfabetik Kur'ân Fihristi, İstanbul, 6. baskı, Temmuz 2012.
 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, el-Câmiu's-Sahîh, I-VIII, Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, İstanbul, 1325/1907, c. I-X, Kahire, 1378/1958.
 Cessâs Ebû Bekir er-Râzî, Ahkâmü'l-Kur'ân (Mürâcaa/Kontrol: Sıdkî Muhammed Cemîl), Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1414/1993.
 Cevherî, İsmail b. Hammâd, Sihâh, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 4. baskı, 1433/2012.
 Cin Halil, Akgündüz Ahmet, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.
 Concordance at Indices de la Tradition Musulmane, el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-hadîsi'n-Nebevî, Wim Raven et Jan Just Witkam, I-VIII, Lahey, Hollanda.
 Çanga, Mahmud, Kur'ân-ı Kerîm Lügatı (İlâvelerle Mu'cemü'l-Müfehres), İstanbul, Timaş Yayınları, 6. baskı, Mayıs 2016.
 Dârimî, Ebû Muhammed b. Abdirrahmân, Sünen, c. I-II, Mısır, t.y.
 Döndüren, Hamdi, Delilleriyle Âile İlmihali, İstanbul, Altınoluk, Erkam Y., 1421/2001.
 Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, Sünen, c. I-IV, Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Mısır, t.y.
 Ebû Zehra, Muhammed, el-Ahvâlü's-Şahsiyye, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1377/1957.
 Feyrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, el-Kâmûsü'l-muhît, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2. baskı, 1407/1987.
 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, Kitâbü'l-'ayn, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1. baskı, 2004.
 İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, Sünen, c. I-II, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Mısır, 1372/1952.
 İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısrî, Lisânü'l-Arab, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. baskı, 2009.
 İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, Ahkâmü'l-Kur'ân, Beyrut, Dâru'l-Cil, 1407/1978.
 İcî, Ebû'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahman b. Rüknuddîn Ahmed b. Abdü'l-Ğaffâr b. Ahmed el-Bekrî el-Mutarrizî el-İcî eş-Şirâzî eş-Şebenkârî, Tahkîku't-Tefsîr fî Teksîri't-tenvîr, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no: 50, vr. 138a.; Damat İbrahim Paşa, no: 134, vr. 140a.
 İkiyâ el-Herrâsî, Ahkâmü'l-Kur'ân, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. baskı, 1434/2013.

Kadı Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, 1408/1988.

Kal'acî Muhammed Ravvâs, Kuneybî Hâmid Sâdik, Mu'cemü lüğati'l-fukahâ', Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 2. baskı, 1408/1988.

Lüvis Me'lûf, Müncid, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 35. baskı, 1996.

Mâlik b. Enes, Muvattâ (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin rivâyeti), Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1. baskı, 1434/2013.

Muhammed Fuâd Abdülbâkî, el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, İstanbul, el-Mektebetü'l-İslâmiyye (Mehmet Özdemir), 1982.

Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmiu's-Sahîh, ...

Nesâî, Ebû Abdirrahman b. Şuayb, Sünen, c. I-VIII. Baskı yeri ve tarihi

Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, Kenzü'd-dekâik, Medîne-i Münevvere – Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, Beyrut - Dâru's-Sirâc, 2. Baskı, 1435/2014.

Nesefî, Ebû'l-Berekât, Celâlüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl, Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 3. baskı, 1435/2014.

Özsoy Ömer, Güler İlhami, Konularına Göre Kur'ân (Sistemik Kur'ân Fihristi), Ankara, Fecr Yayınevi, 10. baskı, Nisan 2005.

Öztürk, Abdülvehhâb, Kur'ân-ı Kerîm Fihristi, İstanbul, Timaş Yayınları, 1998.

Râğîb el-İsfahânî, el-Müfredât fi Elfâzi'l-Kur'ân, Dımeşk, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ed-Dâru's-Şâmiyye, 4. baskı, 1430/2009.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, el-Ümm, Kahire, Dâru'l-Ğadi'l-Arabî, 1. Baskı, 1410/1990.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî, Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm, I-II, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, 1433/2012.

Tirmizî, Muhammed b. İsbâ, Sünen, c. I-V, Thk. A. M. Şâkir, Kahire, 135/937.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Seriyy, Me'ânî'l-Kur'ân ve Îrâbüh, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1. baskı, 1408/1988.

Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ... 1429/2008.



ABDURRAHMÂN CÂMÎ'NİN FARŞÇA BİR GAZELİNİN NAKŞİBENDÎ ŞEYHLERİNDEN EDİRNELİ ARABZÂDE HÂCE MEHMED İLMÎ EFENDİ TARAFINDAN YAPILAN ŞERHİ

EXPLANATION MADE BY EDİRNELİ ARAB-ZADAH HAQE MEHMED İLMÎ EFENDİ THAN NAQSHBANDI SHEIKHS OF ABDURRAHMAN CAMI'S PERSIAN POETRY

Müzahir KILIÇ
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Eğitim Fakültesi
Türkçe Eğitimi Bölümü
Ağrı-Türkiye
mkilic@agri.edu.tr

Atf gösterme: Kılıç, M. (2018). Abdurrahmân Câmî'nin Farsça Bir Gazelinin Nakşibendî Şeyhlerinden Edirneli Arabzâde Hâce Mehmed İlmî Efendi Tarafından Yapılan Şerhi, *Universal Journal of Theology* 3 (2), 181-192.

Geliş Tarihi: 13
Temmuz 2018
Değerlendirme Tarihi:
18 Temmuz 2018
Kabul Tarihi: 29
Temmuz 2018

© 2018 UJTE
E-ISSN: 2548-0952
Tüm hakları saklıdır.

Öz: Dinî-tasavvufî tondaki bu metnin, müellifin şahsî duygu ve düşüncelerinden çok onun bağlı olduğu tasavvuf geleneğinin etkisi altında kaldığı söylenebilir. Müellif, bu eserde, tasavvufî duygu ve düşüncelerini açıklamakta ve muhataplarını konu ile ilgili olarak bilinçlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu eser, başlıktan da anlaşılacağı üzere bir şerhtir ve nazım-nesir karışımı bir metin özelliği sergilemektedir. Eser ayet, hadis ve ermişlerin sözleri ile bezelidir. Eserde yer yer farklı ediplerin beyit ve sözleri de yer almaktadır. Metin, var olan Farsça beyitlerden örülü dilsel anlatım inceliklerinin ve belirli dizemlerin kullanıldığı sözdizimsel bir yapıdadır. Çalışmanın giriş bölümünde Edirneli Arabzâde Hoca Mehmed İlmî Efendi ve Câmî'nin biyografisi hakkında özlü bilgi verildi. Eserde geçen âyet, hadis, tasavvufî deyim ve kelime grupları Arap harfleri ile aslına uygun olarak açıklandı. Karşılıkları, Latin harfleri ile gösterildi. Anlamları dipnot olarak verildi. Böylece eser'in edebi ve tasavvufî anlam ve değeri ortaya konmaya çalışıldı. Çalışma sonuç bölümüyle tamamlandı.

Anahtar Kelimeler: *Nakşibendilik, tasavvuf, şiir, Farsça.*

Abstract: This text in the religious-sophistic term, it can be said that the author is under the influence of the tradition of mysticism to which he is attached more than his personal feelings and thoughts. The author, in the work, is to explain his mystical feelings and thoughts and aims to raise awareness about the subject.

This work, as the title suggests, is a commentary and exhibits a mixture of verse and non-verse texts. Work verse, hadith and the words of nemesis/Shabuoth is decorated with. In the work, there are couplets and words of different poets in places. The text is based on existing Persian poems, of linguistic narrative subtlety and using specific sentences and it is a syntactic structure.

At the beginning of the work, was provided with concise information on biography of Edirneli Arabzâde Hodja Mehmed İlmî Efendi and Câmî. The verses, hadiths, mystic idioms and word groups mentioned in the work were originally explained in Arabic letters. Their counterparts were shown in Latin letters and the meanings are given as footnotes. Thus, the literary and mystical meaning and value of the work were tried to be revealed. The study was completed in the final part.

Keywords: *Naqshbandi, mysticism, poetry, Parsi.*

Giriş

İlmî Mehmed Efendi'nin bu risalesi, tasavvufi bir risaledir. Bu risale; Nakşibendî şeyhlerinden Edirneli Arabzâde Hoca Mehmed İlmî Efendi hazretleri tarafından Mevlânâ Abdurrahmân Câmî hazretlerinin bir gazeline yapılan şerhtir. Şârih, Mollâ Câmî'nin 7 beyitlik bir gazelinin şerh etmiştir. Bu risâle Süleymaniye Kütüphanesi, Tekkeler- Murad 203 no (s. 132-136) ile kayıtlıdır. Eser, büyük ölçüde harekeli, taş basma nesih bir metindir. Eser üzerinde şimdiye kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

İlmî Efendi, el-Hac Mustafa Rızâuddîn Efendi'nin şeyhidir (İpekten vd., :1988). Eser, “Hamd, hakikatinin aslını kendinden başka kimsenin bilmediği ve gerek zâtı gerekse yarattıklarını hayrete sevkeden Allah’adır.” anlamındaki “Ehamdulillâhillezî tehayyera fî zâtihî şivâhu ve lâ-ya’lem künhi hakikatihî illâ iyyâhu.” ile başlar. Bu hamdeleyi, “bütün insanların seçilmiş Resûlümüz Muhammed’in üzerine salât ve selâm olsun ...” anlamındaki salve izler.

Müellif

Câmî, Herat'ta yetişen âlim ve evliyânın en büyüklerinden. İsmi, Abdurrahmân b. Nizâmuddîn Ahmed olup, lakabı Nûruddîn'dir. Câmî ve Mevlânâ nisbeleriyle meşhûr olup Anadolu'da Mollâ Câmî diye tanınmaktadır. 817/1414'te İran'ın Câm kasabasında doğdu. İmâm Muhammed Şeybânî hazretlerinin soyundandır. Beş yaşında iken Muhammed Pârsâ hazretlerinin huzuruna götürülüp, teveccühüne mazhar oldu. Mevlânâ Sa'düddîn-i Kaşgârî'den feyz alarak kemâle erdi ve irşâda me'zûn oldu. Çok kitap yazdı. “Nefehâtu'l-uns” ve “Şevâhidü'n-nubuvve” kitapları meşhurdur. Çok kerametleri görüldü. Fâtih Sultan Mehmed, onu İstanbul'a davet etti. Konya'ya kadar geldi. Fâtih'in vefatını haber alınca geri döndü. Herat'ta Şeyhu'l-İslâm idi. 898/1492 senesi Muharrem ayının on sekizinci günü, Cuma ezanı okunurken Herat'da vefat etti.¹

Şârihi

İlmî, Arabzâde Şeyh İlmî Mehmed Efendi, (d.??-ö.1130/1717-18) Arabzâde sanıyla tanınmış olan İlmî Mehmed Efendi, Edirnelidir. Nakşibendî tarikatına mensup idi. Üsküdarlı Şeyh Muhammed Ensârî'nin halifesi, şairlerden Neccârzâde Şeyh Rıza Efendi'nin müşşididir.

¹ <http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Âlimleri-Ansiklopedisi/Detay/MOLLA-CAMI/3092>

Tasavvufî şiirleri bulunan Mehmed Efendi'nin ayrıca Mecmau'd-Dürer ve'l-Gurer fihâdîsi Seyyidi'l-beşer isminde hadise dair bir eseri vardır. Bursalı Tâhir, Umumi Kütüphane'de bu eserin bir nüshasını gördüğünü söylüyor. (Bursalı Mehmed Tâhir 1333-42: I/127)

Araştırmanın Önemi

Klasik edebiyatımızın temel eserlerinin yetişmekte olan nesillere tanıtılması, bu eserlerde ortaya konan ruh, fikir, iman ve ahlâk ilkelerinin günümüz insanının zevk ve anlayışına uygun olarak sunulması milli eğitim ve kültür hizmetlerinin hedefleri arasında önemli bir yere sahiptir. Tarihi ve kültürel mirasına sahip çıkmak, geleceği güven altına almak demektir. Bunun yolu, geçmişi ile barışık, öz güveni yüksek nesiller yetiştirmektir. Asırlarca elde ettiğimiz değerler, zamana uygun bir üslûpla ruhu, esası, özü bozulmadan tekrar günümüze taşınmalıdır.

Yöntem

Bu çalışma, durum çalışması yaklaşımına göre desenlenmiş nitel bir çalışmadır. Bu çalışmada içerik analizi yoluyla metnin düşünce örgüsü olabildiğince derinlemesine ve müellifinin amacına uygun olarak resmedilmeye çalışılmıştır. İncelemede eserin sözvarlığına odaklanılmış; bu bağlamda metnin anlamı çözümlenerek okuyucunun dikkatine sunulmuştur.

Bu risale; Nakşibendî şeyhlerinden Edirneli Arabzâde Hoca Mehmed İlmî Efendi hazretleri tarafından Hazret-i Mevlânâ Abdurrahmân Câmî'nin gazeline yapılan şerhtir. İlmî Efendi, el-Hâc Mustafâ Rızâuddîn Efendi'nin şeyhidir (İpekten vd., 1988). Eser, Mankabe-i Rızâuddîn Efendi adlı taş baskı eserde bulunan bir risaledir. Eseri Latin harfleriyle çevirerek beyit ve kıtalara ayrıca gazele ma'nâ vermeye çalıştık. Tasavvufî bir gazel olduğu için terimler kaynaklarından açıklanmaya çalışıldı. Osmanlıca bir metin olan bu risalenin metin kısmı Arapça harflerle, açıklamalar Latin harfleriyle değerlendirildi.

METİN

ŞERH-İ GAZEL-İ HAZRET-İ MEVLÂNÂ ABDURRAHMÂN CÂMÎ (K.S.S)
NAKŞİBENDÎ MEŞÂYİHLARINDAN EDİRNEVÎ ARABZÂDE HÂCE MEHMED
İLMÎ EFENDİ (K.S.) HAZRETLERİNİN ŞERH-İ BÎ-BEDELLERİDİR.
MÜŞÂRÜNİLEYH TERCÜME-İ HÂLLERİ SEBKAT İDEN NECCÂRZÂDE EL-

HÂC MUSTAFA RIZAUDDÎN EFENDÎ HAZRETLERİNİN ŞEYH-İ MÜKERREM VE MÜRŞİD-İ EFHAMLARIDIR.

Elhamdülillâhillezî tehayyera fî zâtihî şivâhu ve lâ ya'lem künhi hakikatihî illâ iyyâhu. Vessalâtü vesselâmu alâ resûlinâ Muhammed'ül-meb'ûsi ile'l-halki ecma'în ve alâ âlihî ve evlâdihî ve etbâihî hüdâtü'd-dîn.

Beyt:

از دل و دستِ ما چه می آید

که مباش خدایی را شاید

Ammâ bu abd-i hakir-i pür-taksîr eş-şeyh Muhammed ibnü'ş-şeyh Halîl eş-şehîr bi-Arabzâde ² انا له الله فى الدنيا ما اراده Hz. Mevlânâ Abdurrahman el-Câmî kuddise sirruhu's-sâmînin dîvân-ı ma'ârif-intisâblarından tevhd-i Bârî hakkında gazeliyâtlarından bir gazel intihâb edüp ma'a killeti'l-bidâ'a şerh ü beyâna tasaddî olundu. İhvân-ı safâdan me'mûldur ki vâki' olan sakatât-ı engüşt afv ile mestûr ola...

Kıt'a:

بنده همان به که ز تقصیر خویش

عذر به درگاهِ خدای آورد

ورنه سزاوار خداوندیش کن

کس نتواند به جأی آورد

Kul odur ki kendi kusuruyla (günahıyla) Allah'ın dergâhına özrünü götürür. Her ne kadar (özrü) Allah'a yaraşır değilse de özrünü yerine getiremez. Ol gazel oldur ki zikr olunur.

Vezni: Mef'ûlü mefâîlü mefâîlü feûlün

1. صوفى چه فغان است که منْ أَيْنَ إِلَى الْإَيْنِ

این نکته عیان است مِنْ الْعِلْمِ إِلَى الْعَيْنِ

2. مَا الْحَاصِلُ فِي الْبَيْنِ چه گویی سفری کن

چون خضر و بجوی این گهر از مجمعِ بَحْرَيْنِ

3. در ذمّتِ ما دین بود پرتو هستی

² ene lehü Allahu fi'd-dâreyni mâ erâdehü

کو جذبِ فنايی که مؤذی شود این دین

4. در مشربِ توحید بود و هم دویی کفر

در مذهبِ تقلید بود نفي دویی شین

5. این وحدتِ محض است که از کثرتِ تکرار

گاه اربعه و گاه ثلاثست گه اثنین

6. عینیست یگانه که چو از قیدِ تعین

افزود بر آن نکته پدید آمد ازو غین

7. جامی مکن اندیشهء نزدیکی و دوری

لا قُربَ و لا بُعدَ و لا وصالَ و لا بینَ 3

صوفی چه فغان است که من این الی این

Sofî, istılâh-ı mutasavvıfada ilim ve tasavvursuz hâl ile makâmât üzere meşy ü seyr eden zâta derler. چه cim-i Acemî'nin kesresiyle ve ha'-ı alâmet (ه) ile ki telaffuz olunmaz, istifhamdır, “ne” demektir. فغان bir şey'e vüsûl kasdıyla feryâda derler. Lafz-ı est (است) edât-ı haberdir. Eğer muttasıl olduğu kelimenin âhiri meftûh olursa elif sâbit olur. Hatda, ammâ telaffuz da lâzım değil, است gibi ve خواجه است ve eğer sakin olursa, elif'in hazfı câiz ve vâcib olur. Hem lafızda hem hatda ve lafz-ı est'in (است) tek cem'i, end (اند) gelir. Lafz-ı ki (که) hâ'-i gayr-i melfûze ile Fârisîde bir kelimeyi bir kelimeye irtibât için gelir ve ta'lîl için gelir ve “kim” demektir. Arabîde “men” (من) ma'nâsına ve gâh olur/ ism-i isti'mâl olur “min” lafz-ı Arabîdir. İbtidâ-î gâyet ma'nâsına “eyne” lafzı Arabîdir. Lugatte “eyne Zeydün” dersen, Zeyd'in mekânından suâl olunur.

³ Dîvân-ı Câmî, I, 664.

Gazelin Türkçeye çevirisi

Ey sofi, bundan şundan diye figanın nedendir.
Bu nükte ilimden göze kadar açıktır.

Ortada olandan niye bahsedersin, sefere çık.
Hızır gibi iki denizin toplandığı yerde bu cevheri ara

Varlık nuru bizim yanımızda din olur
Bu borcu ödeyen yokluk cezbese hani

O kimse birlik yolunda inkâr ve ikilik içindedir;
Taklit yolunda da ikilik ayıbındadır.

Bu vahdet, tekrarın çokluğuyla (olan) özdür
(Bu çokluk) bazen dört, bazen üç bazen de ikidir.

Kayıtlar ile âşıklar olan biricik (şey) gözdür (kişidir).
Ondan (gözden) dolayı noktanın üzerindeki örtü açıldı.

Câmî, uzaklık ve yakınlık düşüncesine kapılma,
Yakın değil, uzak değil, ulaşılmaz değil, arada değil

Istılâh-ı mutasavvıfada “eyn” “şey’in” mekânında husûli sebebiyle şey’e ârız olan hâlete derler. Ve “ilâ” Arabî’dir, intihâ-i gâyet ma’nâsına.

Beyt

این نکته عیان است من العلم الى العين

“این” bu demektir. Esmâ-i işârettendir. Cem’i “اینان” gelir. Bu nekr ma’nâsına... Nükte: şol mes’ele-yi latîfeye derler. Dikkat-ı nazar ve im’ân-ı nekr ile istihrâc ola. ‘İyân, kesr-i “ع” ile göz gözleyip zâhir olan şeye derler. Arabîde “müfâ’ale” bâbından masdardır. “ilm” lugatte vâkı’a mutâbık i’tikâd-ı câzim ma’nâsınadır. “عين” lügatte zât ma’nâsınadır. Lakin “ilm va ‘ayn lafzında olan lâm-ı ta’rîf ahd içündür. Bu takdirce “ilminden murâd “ilm’el-yakîndir ki “على ما هو عليه” tasavvur-ı umûr sebebiyle “delilin i’tâ ettiği şey”e derler. ‘Aynden “ ‘ayne’l-yakîn”dir ki şâhîde ve keşfin i’tâ ettiği şeye derler. Mahsûl-i beyt:

Ey sofi seyr-i sülûkda min eyne ila’l-eyn

demekle feryâd edersin. Bu nükte ‘imel-yakînden ‘aynel-yakîn tahsil ile ‘iyân olur. Egerçi: ⁴الطرق الى الله بعد انفس الخلاق olan lâkin akreb-i hâcegân (k.s.s.) ihtirâ buyurdıkları tarîk murâkabedir. Sâlik, ibtidâ sülûkda gerekdir. Mürşidi vâsıtasıyla kalbe teveccüh ede, andan rûha vara ve andan sırra yetişdikde kendüde nûrullah hâsıl oldukda anunla Hak ‘azze ve celle zâhir olur. Mâdâmki sâlik havâss ile akl ile seyr ide. Allahü azimüşşâne vusûl mümkün değildir. Zirâ havâss ve akıl meydân-ı ma’rifetullahda lenkdir. Zirâ havâs mahsûsâtı, ‘ukÿl ma’kÿlâtı derk için mahlûkdur, Allahü a’lem.

مالحاصل في البين چه كوی سفری كن

* چون حضر بجوی این کوهر از مجمع بحرین

Lafz-ı “mâ” kelâm-ı Arabîde dokuz vech üzredir.

Vech-i evvel: istifhâm. ما عندك gibi.

Vech-i sâni: şart ve cezâdır ما تفعل gibi

Vech-i sâlis: ta’acübdür ما احسن زيد gibi

Vech-i râbi: ma’al-fi’l olursa te’vîli masdar da olur. ما صنعت زيدا gibi

Vech-i hâmis: nekre olur, sıfat îcâb eder. ما معجب لك gibi

⁴ Kulların nefislerinden Allah’a ulaşan yollar vardır.

Vech-i sâdis: amelden kâffedir. فيما رحمت الله gibi

Vech-i sâmin: nâfiyedir. ما خرج زيد و ما زيد خرج gibi

Vech-i tâsi': Üzerine hurûf-i cer dâhil oldukda elifi hazf olmak. عم ve لم . بم gibi.
گیتسألون

Bu makâmda vech-i evvel murâddır. Hâsıl bâkiye ma'nâsınadır. فی Zarfiyyet ma'nâsına hurûf-i cerdir. بين ezdâddandır. Firkat ve vuslat ma'nâsına olur. Bunda beytütet ma'nâsınadır. كويی گفتن lafzından sığa-ı emirdir. Veya hitâb içindir. سفر, lügatte kat'î mesafeye derler. Şer'ide üç gün üç gece seyr kasdıyla hurûca derler. Ammâ erbâb-ı hakikat katında sefer zikriyle Hakk'a teveccüh katında kalbin seyrine derler. Anıncün hâcegân kaddesallahu esrârehüm sefer der-vatan⁵ buyurmuşlarıdır. Bu sefer dört vech üzeredir. Vech-i evvel, vücûddan hücb-i kesreti ref'dir. Buna nakşibendân seyr-i ilâ'llah⁶ derler. Vech-i sâni vücûd-ı kesret-i 'ilmiyye-i bâtından hicâb-ı vahdeti ref' ma'nâsınadır. Buna hâcegân seyr-i fi'llâh⁷ derler. Vech-i sâlis ayn-ı cem⁸ ve hazret-i ehadiyyete terakkidir. Bu nihâyet-i velâyetdir. Vech-i râbi', Hak'dan halka rücûdur. Buna seyr-i billah⁹ derler. Rubâî:

یا رب چه خوش است بی دهان خندیدن

بی واسطه چشم جهان را دیدن

بنشین و سفر کن که بغایت خوب است

بی منتِ پا، گرد جهان گردیدن 10

⁵ *sefer der-vatan*: Arapça ve Farsça'dan oluşan bir sözcük. Vatanda yolculuk yapmak demektir. Bu bir Nakşibendîyye tabiridir. Sâlikin, fena huylardan iyi huylara yönelmesi: beşerî sıfatlardan, melekî sıfatlara ulaşması demektir. Maddî yolculuk ile bir kimsenin kötü huylarını bırakması mümkün değildir. Mühim olan, iç dünyada yolculuktur. Ancak Nakşî şeyhleri, bir müşîd bulana kadar maddî ma'nâda sefer yapılmasını tavsiye ederek, irşad ediciyi bulduktan sonra, onun terbiyesinde ikamet etmekle, kötü huylardan iyi huylara yönelmenin önemini vurgulamışlardır.

⁶ *seyr-i ilâ'llah*: Arapça, Allah'tan seyr demektir. Sülûkun dört mertebesinden, dördüncüsüdür. Buna "telvin ba'de't-temkin" (temkinden sonra telvin) denir. Bu seyr vahdet (birlik)'ten, kesret'e (çokluk) doğrudur. Bundan gaye, Hak'dan halka terbiye ve irşad için dönüşür. Bu yüzden, seyrin anillâha "beka ba'de'l-fenâ", "sahv ba'de's-sekr" veya "fark ba'de'l-cem" de denir. Bu durumdaki kişi, vahdette kesreti, kesrette vahdeti görür.

⁷ *seyr-i fi'llâh* Arapça, Allah'da seyr demektir. Manevî yolculuğun dört basamağından ikincisi. Buna sefer-i sâni (Cem') de denir. Allah'ın sıfatlarıyla muttasıf, isimleriyle mütehakkık, ahlakullah ile ahlaklanmak, ufuk-ı âlâya ulaşmak, bütün bedenî özelliklerinden kurtulmak, seyr-i fillah'ı tanımlar. Bu seferin nihayetinde, sâlike vücûh-ı âlemden perdelerin kalkıp, ilm-i ledünnin keşfolunduğu kaydedilir.

⁸ *ayn-ı cem' (gülbangı)*: Mevlevî tarikatında şeyh ve dervişlerle, muhiblerin, âyin okunurken, kalkıp kol açmaksızın sema etmeleri

⁹ *seyr-i billah*: Allah'a vuslat için çıkılan yol, Allah ile bir olmak.

¹⁰ *Ya Rab tebessüm etmek ne güzel huydur. Göz aracılığı olmadan cihanı görmek.(ne güzeldir). (Bu uğurda) Oturmak da yol almak da ne kadar güzeldir. Minnetsiz cihanı dolaşmak, hatırlamak (ne güzeldir).*

کن/کردن lafzından emirdir. چون zamme-i sarîh ile imâlesiz ve işbâ'sız harf-i teşbîhtir. Gice ma'nâsına ve harf-i ta'lîldir. Çünkü ma'nâsına ve imâle-i işbâ' ile nice ve nite demektir. Arabîde كيف ma'nâsına bu makamda ma'nâ-yı evvel murâddır. Hızır aleyhisselâm, Musâ aleyhisselâm efsahı "h"nın fethi ve "dâd"ın kesri ile olmaktır. Ehl-i Hak katında Hızır bastan¹¹ ibârettir. Zirâ Hızır (AS)'ın kuvâ-yı mîzâciyyesi mebsûtdur. Lafz-ı cûy, cûyîden (جویدن) lafzından emirdir. Evveline bir (با) ziyade ederler. Tahsîn-i lafz için (جوی) derler. (این) ism-i işarettir. (کهر) den muhaffefdir. Lafz-ı "از" harftir, "عن" ma'nâsınadır. Arabîde mecma'-ı bahreyn erbâb-ı Hak ve ashâb-ı keşf katında hazret-i kÂbekavseyn¹²dir. Ol makÂmda vücûb ve imkân müctemi' olmuştur. Mahsûl-i beyt:

Ey sofî niçün 'ilm-i yakîn beyninde vasl nedür ve fi'l nedür, dirsîn. Erbâb-ı tasfiye gibi ber-sefer eyle. Hızır aleyhisselâm iriş, gevher-i maksûd ki vusûl-i ilâ'llâhdır. Vücûb ve imkânın mahall-i ictimâ' olan makÂmda taleb eyle. Vâkı'a sâlik râh-ı Hudâ esfâr-ı erba'a ile sefer idüp kat'-ı menâzil ü makÂmât itmeye, surâdikÂt-ı¹³ kibriyâya vusûl mümkün değildir. Bu matlab-ı 'alî bir mürşid-i kâmil ve mükemmellik himmet-i 'aliyyelerine mevkuftur. Resûl-i Ekrem (s.a.v) anun için الرقيق ثم الطريق 14 buyurmuşlardır.*

در نَمَتِ ما دین بود پرتو هستی

کو جذبِ فنایی که مؤدی شود این دین 15

Lafz-ı در kapu ve içerü ve taşra ve dağ tepesi ve tahsîn-i lafz için mesâdir-i evvellerine idhâl olunur. Gâh olur ismün âhirine ilhâk ederler, در دریا gibi. در دریا

¹¹Tasavvufta, kulun Allah'ın cemal sıfatının tecellisi karşısında rahatlamasıdır. Kabz hâli de onun zıddıdır.

¹² Arapça, ok atılırken yayın elle tutulan odasıyla, sağlı sollu iki ucu arasındaki mesafeyi ifâde eden bir terkiptir. Tasavvuf ıstılahında, vücud dairesinde, ibda', iade, inme (nüzul), yükselme (urûc) failiyet ve kabiliyyet gibi isimler arasında bulunan, tekabül bakımından esma ve sıfatın isimlerine ait yakınlığı belirtir. Ancak bu kurb (yakınlık)'un zatî değil, sıfatî olduğu da kaydedilir. Bunun üzerinde "ev ednâ" (yahut daha da yakın) makamı vardır. Kabe kavseyn, ittisal denilen temyizden bekasıyla beraber, Hak ile ittihadan; "Ev ednâ" ise, ayn-ı cem'deki ehadiyyet-i zâtiyyeden ibarettir. Ev ednâ'da temeyyüz ve itibârı olan ikilik, fenâ-i mahz ve tams-ı küllî sebebiyle, abd ve Hak arasından kalkar. Müfessirler, bu kelimeyi Allah'a yakınlık olarak yorumlamışlardır.

Matlab-ı a'lâ-yı ev ednâ'da itsek n'ola

Tîr-veş itdik makÂm-ı kÂbe kavseyni güzâr. (Nadirî)

Bu terim, Necm Suresi'nin dokuzuncu âyetindeki "fekâne kÂbe kavseyni ev ednâ" (İki yay kadar yahut daha yakın oldu) ifadelerinden alınmıştır.

¹³ SürâdikÂt: saray perdeleri, harem dairesinin önüne çekilen büyük perdeler, otağlar, padişah çadırları (Devellioğlu:1164)

¹⁴ "Önce arkadaş, sonra yol"

¹⁵ Varlık ışığının ahdinde hangi yokluk cezbisine yol açmış oldu.

ma'nâsına ve harf-i zarfdır. Bunda ma'nâ-yı âhir murâddır. Zimmet: lugatte “عهد” ma'nâsınadır. Lafz-ı “ما” biz demektir. Arabîde “نحنو” ma'nâsına, deyn edâ ile yahud ibrâ ile sâkıt olan şeye derler. پرتو : şu'le ma'nâsınadır ve هستی varlıktır. Arabî'de vücûd ile ta'bîr olunur. Ammâ ehl-i Hak indinde vücûd-ı Hak, zâtını zât ile vicdânından ibârettir. کوف kâf-ı Arabî ile قنى ma'nâsınadır. Cezb çekmek ma'nâsınadır. فنا lüğatte yok olmağa derler. Erbâb-ı hakikat katında azamet-i Bâri ve müşâhede-i Hak'da istiğrâk sebebiyle 'abd'in âlem-i mülk ve melekûtda 'âdem ihsâsından ibarettir ve fenâyıda olan ماسدardır. مؤدى tef'îl bâbından ism-i mef'ûldur. Masdarı تأدياً gelir. Kazâ-ı deyn ma'nâsına, شون / شون لافzından fi'l-i muzârîdir. Mahsûl-i beyt demektir ki, bizim zimmetimizde eş'ile-i vücûd deyndir, sâhibine edâsı lâzımdır, bu edâ ise müyesser olmaz. Mademki sâlik-i râh-ı Hudâ vücûd-ı beşerriyesin vücûd-ı Hak'da fânî kılmaya Hazret-i Ebî'l-Huseyin Nûrî Hazretleri kuddise sırruhu'l-azîz bu makÂma işâret اذا وجدت 16 کلمنى buyurdu. (Yılmaz, 1992: 128) İmdi Mevlânâ Câmî (kss) Kanî cezb-i fenâ ki bu deyn, müeddâ ola deyü buyurur. Vâkı'an sâlik himmet-i şeyh ile tevhîd-i selâseye ki tevhîd-i ef'âl ve tevhîd-i sıfat ve tevhîd-i zâtdır, vâsıl olmaya yani ef'âlini ef'âl-ı Hudâ'da ve sıfatını sıfat-ı Hudâ'da ve zâtını zât-ı Hudâ'da fânî kılıp موتوا قبل ان تموتوا 17 makÂmina vâsıl olmaya sırr-ı velâyet vâsıl olmuş olmaz, vesselâm. Anun için Abdurrahmân el-Câmî

در مشرب توحيد بود وهم دويى كفر

در مذهب تقليد بود نفي دويى شين

buyurur. Demek olur ki meşreb-i tevhîdde ikilik vehmi küfürdür. Zira tevhîd-i hâlis oldur ki Hak'dan gayri ne var ise hâlik ve ma'dûm 'aynihi mevcûd-ı hakîkî hemân ol görüle. Nitekim كل شىء هالك الا وجهه¹⁸ buna işarettir. Beyt:

خانه چون گشت خالىء ز اعتبار

ليس فى الدار غيره ديار

Ammâ mezheb-i taklîdde ikilik nefy ü ayb ve şeyndir. Zira erbâb-ı taklîd kendi nefsinden ve Hak'dan gayrisinden bi'l-küllîye i'râz etmekle bu zevkden mahcûbdur.

¹⁶ Rabbimi bulduğum zaman benimle konuştu.

¹⁷ Ölmeden önce ölünüz... Ölmeden önce, nefis ve şehvetlerinizin esiri olmaktan kendinizi kurtarınız demektir. (Yılmaz, 128)

¹⁸ Onun yüzü (zâtı) nden başka her şey yok olacaktır. (Yılmaz, 1992) "Küllü men aleyhâ fan küllü nefsin zâikatü'l-mevt "Allah ile beraber başka bir Tanrıya yalvarma. Ondan başka tanrı yoktur. Onun zatından başka her şey yok olacaktır" (Kasas, 28/88)

این وحدت محض است که از کثرت تکرار
گاه اربعه و گاه ثلاثست گه اثنین

Tevhîd, erbâb-ı hakikat katında vahdet-i sırfdır ki kesret tekrarından gâh dört ve gâh üç ve gâh ikidir. Hazret-i Câmî erbâb-ı sülûka temsil tarîkıyla bu tevhîdi beyân etmiştir. A‘dâd egerçi gayr-i mütenâhîdir, lâkin im‘ân-ı nazar olursa birden gayri yoktur. Bir’in tekrarından kesret peydâ olmuştur. İmdi ekser-i mevhûmede anuñün Ârifî buyurur. Beyt:

Vahdet-i sırfda bu kesret-i mevhûmu görüp dâimâ eylediler istiğfâr. Ve ba‘zı erbâb-ı keşf dahi vech-i âher ile temsil edüp buyurur. Beyt:

Mefâ‘îlün mefâ‘îlün mefâ‘îlün mefâ‘îlün

Bu eşyâ katrelerdür mevc-i esmâ zâtıdır yâ dür

Ne deryâdır ki mevcinden kamu bir katre eşyâdır

Şuûnât-ı ilâhî‘ye nihâyet yoktur. Ey Ârif okuyup külli yevm âyetin¹⁹ fehm et, ne ma‘nâdır

عین است یگانه که چو از قید

تعین افزود بر آن نقطه بیرون آمد

elfâz-ı müşterekedendir. Bu makÂmda zât ma‘nâsınadır. edât-ı haberdir. یکنه yalnız, Arapça ferîd ma‘nâsına ve gÂlib ma‘nâsınadır. Yani yegin ve hünerde nazîri olmaz kişi kayd-ı vâhîde‘l-kuyûddur. تعین zühûr ma‘nâsınadır. افزود, arttı demektir. Lafız-ı ber, bir nice ma‘nâya gelir imiş ve sîne ve nasîb ve “‘alâ” ma‘nâsınadır ve yukarı ve بردن lafzından emirdir, vasf-ı terkîbîdir ve fiiller ve masdarlar evvellerinde tahsîn-i lafz için getirirler, zâidedir, آن بعدی ‘e işaret olunur, isimdir. Nokta herkesin malûmudur. برون taşra birûn ma‘nâsınadır. آمدن / آمد lafzından mâzidir, geldi ma‘nâsına, از و - ازو dan muhaffefdir. غین lügatte örtmek, ammâ ehl-i Hak katında sıhhat-ı i‘tikâd birle şühûddan zühûl ve ihticâbdır. Mahsûl-i beyt demek olunur ki, yalnız bir zâttır ki kayd-ı taayyünden anun üzre bir nokta artmağla andan gayn ve ihticâb zühûr etti. Vaki‘â ezelde 20 ولكن معه شيء taayyün edüp ba‘de sıfattan esmâ ve esmâdan eşyâ zühûr eyledi. Lâkin erbâb-ı hakikat katında el‘ân kemâ kândır ve bu makÂma münâsib Mevlana Abdurrahman Cami (kss) buyurur. Beyt:

¹⁹ کülle یوم فی شأن O her gün (her an) yeni bir işte (icatta)dır. Rahman 55/29 (Yılmaz, 1992)

²⁰ Allah o şeyle beraber oldu

همه اسما مظاهر ذاتند همه اشيا مظاهر اسما
 لا ارى فى الوجود الا هو محو شد نقش غير و نام سوا
 جامى مكن انديشهء نزدیکی و دورى
 لا قُربَ و لا بُعدَ و لا واصلَ و لا بَينَ

Hazret-i Mevlânâ Câmî'nin ismi Abdurrahmân, lakabı Nûruddîn, vilâyeti Câm olmakla Câmî tahallüs buyurmuşlar کردن/مكن lafzından nehy-i hâzırdir. Endişe, zikir ma'nâsınadır. نزدیک kurb ma'nâsınadır yâ-i masdariyye ile kurb olur. دور ba'îd ma'nâsınadır yâ-i masdariyye ile bu'd olur. لا harf-i nefydir. Kurb, lugatte yakınlık mma'nâsına ehl-i Hak katında makâm-ı kâbe-kavseyn²¹den ibarettir. Bu'd, kurbun zıddıdır. بین, fasl ma'nâsınadır, mahsul-i beyt demek olur. Ey Câmî, kurb u ba'd endişesin etme! Mısraı sâni ta'lîl vâki' olup zirâ kurb ve bu'd ve vasl ve fasl yoktur. Vâki'â sâlik fillâh makamıyla muttasıf oldukda ortadan ikilik mürtefi' olup “ la mevcûde illallah”²² yüz gösterdikte kurb ve ba'd ve vasl ve fasl aradan kalkar. Zira kurb ve bu'd ve vasl ve fasl ikilik iktizâ eder vesselam.

Sonuç

İlmî Mehmed Efendi'nin bu risalesi, tasavvufî bir risaledir. Şair, Molla Câmî'nin 7 beyitlik bir gazelini şerh etmiştir. Her ne kadar gazel şerhi geleneği akademik olarak Prof. Dr. Ali Nihat TARLAN hoca ile başladı denilse de birçok eski çalışmada özellikle risale başlığıyla gazel şerhlerine rastlamaktayız. Gazel şerhlerinde metot ve tasavvufî gazellerin tahlili ile ilgili güzel bir örnek sayılabilir. Eserde geçen tasavvufî terimler ve kelam-ı kibarlar kaynak göstererek açıklamaya çalışıldı. Gazeli aslına uygun olarak Farsça yazdık. Bu risale, gazeli beyit beyit açıklayarak her beyitte geçen kelime ve kelime gruplarının dil yönünden kökenini de vermiştir. Tasavvufî bir gazelde murad edilen ma'nâyı bulmak kolay değil, bu engeli aşmak üzere, beyitlerin daha iyi anlaşılması için Türkçe karşılıkları verildi. Açıklamalar, daha çok başvuru ve dipnot şeklinde değerlendirildi. Metin çevirisinde araya girme olmadı, metni anlamlandırmada olabildiğince şâirin niyetine uygun hareket etmeye çalışıldı. Aslında İzlenen yol, edisyon-kritik ve inceleme şeklinde değerlendirilebilir.

²¹ İki yay aralığı kadar (yahut daha az kaldı) (Yılmaz, 1992, s. 88)

²² Allah'tan başka ilah yoktur.

Fars edebiyatının büyük şairlerinden biri olan Mollâ Câmî'nin büyük bir hazine olduğunu ve bu hazineden bir damlayı -bir gazelini- değerlendirerek edebi kültüre sunmaya çalıştık. Ayrıca Mustafâ Rızâuddîn Efendi ve onun Şeyhi, Edirnevî Arabzâde Hâce Mehmed İlmî Efendi (k.s.) hazretlerini bu risale ile hatırlama fırsatını bulduk.

Bu dinî-tasavvufî tondaki metinde müellifin kendi duygu ve düşüncelerinden çok eserin bağlı olduğu tasavvuf geleneğinin etkisi altında olduğu söylenebilir. Bir Nakşibendî şeyhi olarak Hoca Mehmed İlmî Efendi'nin "bir ideali ve mefkûresi" olduğunu söylemek mümkündür: Bu ideal, bağlı olduğu Nakşibendiliğin adâb ve erkânını bağlılarına ve/veya okuyuculara iletmektir. Müellif, tasavvufî duygu ve düşüncelerini açıklamakta ve alıcısını konu ile ilgili bilinçlendirmeyi amaçlamaktadır.

Bu eser, başlığından da anlaşılacağı üzere bir şerhtir ve manzum-mensur karışımı bir metin özelliği sergilemektedir. Bu özelliği ile Hintlilerin "çapnu" diye adlandırdığı bir tür formundadır denilebilir (Calp, 2014). Eserde yer yer farklı ediplerin beyit ve sözleri de bulunmaktadır. Toplam 7 beyitten oluşan Eserde gazel nazım türünde yazılmış olup aruzun mef'ûlü mef'âlü mef'âlü kalıbıyla aa, ba, ca, da ... şeklinde kafiyeleştirilmiştir.

Estetik imgelere fazlaca yer verilmeyen tasavvufî-ahlâkî tondaki bu metnin türünün ve yazıldığı dönemin dil ve anlatım özelliklerini yansıttığı söylenebilir. Bu eserin "İlâhî bakış açısı" odaklı anlatıcı penceresinden duygu ve düşünceleri ileten 'dînî-tasavvufî' bir metindir. Müellif, esere "ilâhî bir bakış" açısıyla metafizik olduğu kadar manevî bir derinlik de kazandırmıştır.

KAYNAKÇA

Calp, M., (2014), İlmî Dedenin cezire-i mesnevi şerhi üzerine anlam bilimsel bir çözümleme, Ekim, Nobel Yayın Dağıtım Ankara.

Dîvân-ı Câmî, nşr. I-II, A 'lâhân-i Efsahzâd, Defter-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 1378 hş.

<http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Âlimleri-Ansiklopedisi/Detay/MOLLA-CAMI/3092>.

İpekten, H. ve d.(1988), Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Yorum Matbaası, I. Baskı, Ankara.

Yılmaz, M., (1992) , Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler (Ansiklopedik Sözlük), Enderun Kitabevi, İstanbul

Kur'an-ı Kerim Meali; Kasas Suresi, 28/88) Haz. Fikri Yavuz, Sönmez Neşriyat, s.397. İstanbul.